

ЭО, 2008 г., № 3

© Д. А. Николаева

**СЛЕДЫ КУЛЬТА МАТЕРИ-ПРАРОДИТЕЛЬНИЦЫ
В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ БУРЯТ**

Положение женщины в традиционной культуре бурят было двойственным. Она, с одной стороны, была существенно принижена в юридических, экономических и других правах, а с другой – пользовалась свободой общения, могла сидеть с мужчинами за одним столом, принимать гостей в присутствии мужа, участвовать без ограничений в общественных праздниках и развлечениях, за исключением родовых *тайлаганов*, совершать самостоятельные поездки, самостоятельно решала хозяйственные вопросы семьи и т.д.

Бурятское общество конца XIX – начала XX в. характеризовалось сугубо патриархальными взаимоотношениями. Как в обществе, так и в семье главенствующее положение занимали мужчины. «Отец считался полным и единоличным хозяином всего состояния. Это определяло и его положение в семье. Он имел право распоряжаться судьбой своих дочерей до их замужества, после чего они попадали под власть мужа, и держать в повиновении сыновей до их "полной зрелости"» (*Басаева* 1980: 43).

Вместе с тем положение женщины в семье было амбивалентным. Отношения там определялись патриархальными традициями. Девушка "должна была беспрекословно подчиняться отцу... после свадьбы она попадала в зависимость от мужа и его старших родственников, особенно свекра и свекрови" (Там же: 45–46). В случае смерти родителя девушка была зависима от брата: она лишалась надела земли и не могла наследовать отцовское имущество. Подчиненное положение девушки в роду отца особенно ужесточалось в период ее полового созревания, когда за ней начинал следить и повсюду сопровождать специально приставленный сверстник-родственник.

Вместе с тем статус женщины-матери был необычайно высок как в семье, так и в обществе. "Мать в семье пользовалась большим уважением и почетом со стороны детей. Дети окружали мать теплом и вниманием, предоставляя ей полное право по своему усмотрению распоряжаться в доме" (Там же: 57). Роль хозяйки дома была значительной. Она выполняла по отношению ко всему семейно-родственному коллективу жизненно важные организаторские, хозяйственные, воспитательные, идеологические и другие функции. Хозяйка распределяла и контролировала обязанности находившихся под ее началом дочерей, невесток, их детей, в ее компетенции было рациональное расходование и распределение продовольственных и иных запасов. В силу своего авторитета и уважения мать выполняла основные воспитательные функции: следила за надлежащим поведением молодых членов семьи, обучала внуков элементарным трудовым навыкам, прививала правила внутрисемейных и общественных отношений. Мнение хозяйки дома имело большое значение для членов семьи и ближайших родственников, ее голос принимался в расчет, а иногда был решающим при заключении брака детей, распределении семейного имущества и т.д.

Чем старше становилась женщина, тем больше ценились ее житейский опыт и ум. Возможность прожить долгую жизнь в окружении многочисленного потомства у бурят всегда почиталась за счастье. В зрелом возрасте женщине до некоторой степени даже позволялось вольное поведение в обществе. Например, она могла, будучи в го-



Аларские буряты. Улус Хига, 1925 г. (Декоративно-прикладное искусство предбайкальских бурят. Ремесла и промыслы. 2002. С. 90)

стях, напиваться, и это не порицалось (Галданова 1992: 33). С возрастом появлялись и определенные общественные привилегии: право на совместную трапезу с мужчинами, тогда как молодым женщинам это запрещалось, право на прием гостей. У бурят пожилая хозяйка дома всегда свободно сидела, беседовала и угощала гостей вместе с мужем; мужчина, войдя в дом, должен был приветствовать как хозяйина, так и хозяйку, при этом долгая беседа с пожилой женщиной не считалась чем-то предосудительным для мужчины, а являлось знаком уважения и почтения. В гостях пожилую женщину усаживали, как и ее супруга, на почетную сторону юрты, что служило со стороны хозяев проявлением наивысшей степени почтения. Вместе с тем патриархальный уклад требовал от хозяйки дома соблюдения регламентации: почтительно относиться к мужчине равного ей и старшего возраста, носить безрукавку и головной убор, соблюдать многие установленные обществом запреты.

Следует сказать, что в бурятской семье взаимоотношения в целом строились на взаимном уважении и характеризовались демонстрацией сдержанного отношения друг к другу. Для общества представлялось важным, чтобы его ячейка (семья) была полноценной в деле рождения и воспитания новых членов. Важнее оказывалась демонстрация преданности своему роду. К примеру, в случае возвращения из дальней поездки мужчине полагалось приветствовать в первую очередь родителей, родственников, перед которыми ему следовало подробно отчитаться о поездке, и лишь в последнюю очередь, после исполнения сыновних обязанностей, он мог обратить внимание на жену и детей.

Ради жены муж не должен был пренебрегать друзьями или знакомыми – в противном случае говорили, что он находится под ее влиянием, а это считалось постыдным.

Например, Хайбзун Галшиев, автор памятника литературы конца XIX в. "Зерцало мудрости", обобщая многовековой опыт брачно-семейных взаимоотношений, дает советы хозяину дома, как ему нужно вести себя с женой в присутствии посторонних людей во избежание стыда или недоразумений: "если возникло дело, по которому необходимо посоветоваться с женой, спрашивай ее наедине. Если спросишь в присутствии посторонних, станешь посмешищем"; "когда разговариваешь с другими, не заглядывай в лицо жене. Из этого гость может понять, что ты бессильный, последний муж"; "не смотри часто в сторону жены, приготовляющей пищу. Гость заметит, что ты бесстыдный, последний муж" (*Галшиев* 1966: 38–39). Спужужская пара, согласно этикету, должна была на людях сдерживать чувства друг к другу – как положительные (любовь, привязанность и т.д.), так и неприязненные. Общество одинаково осуждало проявление любви или неуважения (особенно физическое насилие) как со стороны невестки, так и по отношению к ней.

Высокий статус мужа в семье (обществе) иногда искусственно поддерживался усилиями жены. Иначе, в случае признания, что муж не всегда и не во всем главенствует в семье, возникала угроза потери авторитета мужа в обществе, неодобрительного отношения как к нему, так и к ней родственников со стороны мужа и, в конце концов, публичного оглашения неудачного замужества. "Во избежание этого бурятские жены старались обычно поддерживать авторитет своих мужей, создавая видимость того, что лишь ему принадлежит решающее слово" (*Дондокова* 2002: 56).

Дореволюционные исследователи отмечали в своих записках этическую и моральную культуру семейно-брачных отношений. И.Г. Георги пишет, что отношение бурятских мужей к своим женам "гораздо ласковее", чем у многих сибирских народов; об этом же говорит М.А. Кроль: "буряты... умеют ценить свою женщину. Они очень хорошо обращаются со своими женами" (*Георги* 1799: 98; *Кроль* 1896: 15–16). Особенно теплые и доверительные отношения у бурят были с детьми, внуками.

Нормы взаимоотношений, согласно правилам этикета, менялись в связи с изменениями возрастного и общественного статуса. Так, в пожилом возрасте муж и жена могли уже совершенно свободно появляться и сидеть вместе в общественных местах и свободно разговаривать друг с другом. В этом возрасте, по мнению бурят, у мужа и жены есть уже многое, что можно обсудить сообща: дети, внуки, скот, хозяйство и т.д., поэтому общение друг с другом на людях не считалось зазорным. Таким образом, можно сказать, что люди, выполнив свой общественный долг, переходили в следующую категорию, с иными правилами и этикетом, сохраняя при этом патриархальные традиции.

Необходимо заметить, что при довольно низком статусе женщины в семье ее положение было не менее высоким, чем у главы-мужа, а в отдельных случаях она могла обладать и высоким общественным статусом. Это "благополучные" женщины и старухи, входившие в категорию патриархов семьи, рода. Они пользовались большим почетом и уважением, имели широкие права в обществе, принимали участие в родовых празднествах в отличие от остальных женщин, которые не имели права посещать мероприятия подобного значения (*Бадмаева* 1987: 68). Перевод замужней женщины в категорию "благополучной" кардинально менял отношение к ней со стороны родственников и общества в целом. Отныне в религиозно-обрядовой жизни общества ей отводилась ведущая роль в исполнении многих обрядов жизненного цикла.

Трансформация отношения к женщине напрямую зависела от эффективности ее репродуктивной деятельности (продолжение рода). По нашему мнению, это прямое следствие сохранения в мировоззрении бурят архаичного культа женщины-прародительницы, хранительницы домашнего очага, чадородия и материнского начала. Культ женщины-матери нашел отражение на скульптурных и наскальных изображениях и, по мнению Т.А. Бертагаева, проходит через многие культовые представления монголоязычных племен. Исследователь устанавливает непосредственную связь женского

божества с культом огня, космических явлений, животного и растительного мира, со сферой хозяйственной и социальной жизни древних людей и т.п. (*Бертагаев* 1973: 120). Неразрывная связь образа богини-матери с культом огня у бурят прослеживается в древнейшем заклинании, обращенном к женскому божеству, во время свадебного обряда: "Матерь Ут, царица огня, сотворенная из дерева ильма, растущего на вершинах (гор) Хангай-хана и Бурхату-хана! ...Тебе, мать Ут, всегда взирающая вверх, приносим в жертву вино чашами и жир пригоршнями! Даруй благополучие царевичу (жениху) и царевне (невесте) и всему народу! Поклоняемся!" (*Банзаров* 1955: 75–76).

Свидетельствами реликтовых представлений периода матриархальных отношений в бурятской культуре являются ведение происхождения, а иногда и наследование имуществу по материнской линии; подчиненное положение мужчины в семье жены, особенно сразу после свадьбы; покровительство брата (*нагаца* – дядя по материнской линии) женщины своим племянникам; обилие женских демонологических сил в мифологии; роль и значение женщин в некоторых жизненно важных обрядах (свадьба, роды, похороны), а также собственно образы матери-прародительницы, изображать которых начали еще в палеолите; половые табу; оргиастические праздники и т.д.

Выявляя следы женского культа, мы предлагаем рассмотреть репродуктивную деятельность женщины в двух ипостасях: *хранительница* и *жрица*.

В первом случае женщина как объект является *хранительницей* рода и его благополучия. Для реализации данной функции она выступает в качестве природного вместилища сакральной субстанции *сульдэ* ("душ детей и животных"). В первую очередь это касается особо почитаемого материнского чрева (*эхын умай*). Например, пещеры, которым поклонялись буряты, ассоциировались с женским детородным органом, ее плодоносящей силой и носили название *эхын умай* (*Галданова* 1992: 36). Кроме того, считалось, что физиология женщины-матери обладает определенными охранительными свойствами, связанными с защитой своего потомства, дома. Например, материнское *молоко* почиталось как *эрдэни* – драгоценность, которая защищает от всего плохого и нечистого. Поэтому полагали, что дети, которые долго питаются молоком матери, обычно вырастают здоровыми и невосприимчивыми к разным болезням, а также любящими и сострадательными не только к своим матерям, но и к другим людям (Там же: 85).

Сакральную значимость имело и само материнское *тело*, которое могло служить в качестве исцеляющего средства. Например, при сильном жаре мать обычно раздевала ребенка догола, крепко прижимала его к своей обнаженной груди и держала как можно дольше: "такое действо могло исцелить ребенка вследствие перехода болезни из тела заболевшего в тело матери" (*Дондокова* 2002: 60). Даже моча матери обладала целебным свойством; считалось, что человек, употреблявший мочу матери, никогда не заболевает (Там же). К охранительному ряду можно отнести и волосы женщины. Говорили: если она обрежет волосы, ее муж скоро умрет. Замужняя женщина не должна была показывать свои волосы. Об уровне их сакральности свидетельствует тот факт, что даже процедура расчесывания волос превращалась в церемонию. "Расчесывалась она только за занавеской, причем, сняв головной убор, она расчесывала одну половину волос, прикрывая второй рукой другую половину" (*Басаева* 1980: 200).

Материальным воплощением вместилища *сульдэ* детей и животных были личные вещи женщины – в первую очередь украшения, отличавшиеся обилием (до 25 кг) и многочисленностью. Наиболее архаичные нагрудные украшения *хоолобишо* у западных бурят¹ имеют вид монисто (встречаются варианты украшения со спадающими по обе стороны низками из монет, кораллов, цепочек, кисточек и т.д.). Ныне данные украшения представляют собой золотые монеты, оправленные в серебро, хотя первоначально они были выполнены из олова – это так называемые оловянные бляхи. До конца XIX – начала XX в. олово считалось наиболее сакральным материалом. По традиционным представлениям, именно оно служило вместилищем душ детей и живот-

ных. Невесту называли *туулгатай басаган* – "девушка с оловом" (Галданова 1986: 154). Оловянная бляха украшала грудь женских онгонов (божеств), которым поклонялись, прося у них рождения детей. Таким образом, женские нагрудные украшения наряду с функциями социальной стратификации, магической защиты выполняли функции стимуляции женской репродуктивной сферы. Кроме того, олово как вместилище сульды детей могло усиливать оплодотворяющую силу мужского семени. С этой целью во время свадебной церемонии женщины из рода невесты нашивали *оловянные бляхи* на праздничный костюм жениха. По нему на *тайлганах* гадали, сколько у мужчины будет детей и скота.

Репродуктивной энергетикой обладали также личные вещи и одежда многодетной матери. Бездетные брали на время какую-либо вещь у такой женщины, надеясь приобрести таким образом плодovitость (Дондокова 2002: 105). Например, во время обряда "Гал тайха" (испрашивание сульды ребенка у очага), совершавшегося для бездетных супругов, жена надевала шубу с безрукавкой своей свекрови, после чего садилась напротив очага. Бытовало представление о том, что личные вещи свекрови, особенно имевшей многочисленное и благополучное потомство, могли в какой-то мере передать бездетной невестке способность к продолжению и сохранению потомства в том роде, которому свекровь нарожала детей.

В некоторых фольклорных сюжетах жены, обладавшие животворящей способностью, используют свою одежду для воскрешения мужа. Например, в героическом эпосе "Булад Хурай-девица" говорится о жене Аламжи Мэргэна:

В горницу с серебряным полом
Она собрала-сложила
Все кости [Аламжи],
Обмахнула их с шумом
Собольим своим рукавом,
Обмахнула проворно
Выдровым своим рукавом –
Белые его кости
Обросли мясом-плотью.
В макушку она подула,
По пяткам ударила –
Аламжи Мэргэн молодой
Очнулся и встал (Бурятский... 1991: 251)

В данном тексте следует обратить внимание на то, что именно благодаря меховым рукавам женщина воскрешает мужа. В традиционных представлениях бурят "волосы (человека, животного) ассоциировались с плодородием, размножением, увеличением богатства, жизненностью" (Галданова 1992: 74, 84). Отсюда понятен запрет на обрезание волос у женщин в целях продления и сохранения жизни мужа. Таким образом, меховые элементы женской одежды являются хранилищем жизненной силы не только будущих детей, но и супруга. Например, в послесвадебной обрядности *бэрин шадал* *Үзэхэ* главным испытанием было то, чтобы невестка во время демонстрации своих способностей не опалила *меховые* манжеты. Суть обряда заключалась в умении быстро установить аппарат для перегонки *тарасуна* (слабоалкогольный напиток) и приготовить его. "Мастерство хорошей хозяйки заключалось в умении при большом огне обматывать край котла на стыке с аппаратом, не опалив меховых манжетов и отделки костюма, затем быстро и качественно приготовить тарасун. Если невестке удавалось с честью выдержать этот экзамен, заслуживала похвалы не только она, но и весь ее род. С этим трудным экзаменом справлялась не каждая невестка" (Басаева 1980: 198).

С женщиной связывалось и понятие защиты благополучия дома, домашнего очага, о чем свидетельствует целый ряд предохранительных мер и обрядов, совершаемых хозяйкой дома для умножения счастья и благополучия в семье. Например, ей не следова-

ло в первые три дня *Сагаалгана* (Новогодний праздник) покидать дом, в частности, уходить в гости, поскольку в данный период она выступала как *сахиусан* (гений-хранитель) дома, семьи (*Галданова* 1992: 18; *Очир и др.* 1992: 55). Для того чтобы обладать полномочиями охранительницы благополучия дома, молодая невестка во время свадебной церемонии обязательно проводила обряд угощения духов домашнего очага в домах родственников мужа: "кормлением хозяина очага в каждом доме она умиловывляла хозяина родового очага, родовых божеств". В послесвадебной обрядности бэрин шадал Үзэхэ она демонстрировала умение общаться с огнем очага рода мужа, у которого будет просить чадородие (*Басаева* 1980: 194, 198). Кроме того, женщина совершала ежедневные "брызгания" духам очага для призвания благоденствия своему дому.

Подразумевалось, что с женщиной связано материальное благополучие дома. Речь идет о ее трудовой деятельности. При выборе невестки важное значение придавали умению вести домашнее хозяйство, которому обучали девочек с раннего детства. От умения справляться с домашним хозяйством зависело уважение в обществе не столько молодой невестки, сколько ее семьи, особенно матери. Мифологическое представление о том, что женщина обладает данной воспроизводящей силой, выразилось в колоссальной нагрузке и эксплуатации, которую отмечали все исследователи бурятской культуры. "Несчастливая женщина, как баба, *изи*, взятая у чужого дальнего рода, как член, чуждый единокровно-родовой своеулусной общине, является в бурятской общине настоящей рабыней, работницею. Она все в юрте делает, и коров и кобыл доит, и тарасун гонит, и шубы, и турсуки берестенные шьет, и войлоки вываливает и пр." (*Шапов* 1937: 213). Действительно, женщина для обеспечения благоденствия семьи вела домашнее хозяйство, шила одежду, обувь, постельные принадлежности, изготавливала домашнюю утварь, пасла скот, участвовала в полевых земледельческих, сеноуборочных и других хозяйственных работах (*Басаева* 1980: 51). В ее обязанности входило также обеспечение семьи дарами природы – сбор ягод, луковиц саранки, дикого лука и чеснока, черемши. Бурятка должна была заниматься и работами, которые считались мужскими. "Во всех работах в поле являются преимущественно одни женщины, и нужно отдать справедливость, что работа их нисколько не уступает мужской, а иногда исполняется даже и более аккуратно" (*Осокин* 1906: 189).

При выборе невестки в первую очередь обращали внимание на ее физическое здоровье, ум, сообразительность и только потом на внешность. Здоровая и сообразительная девушка ценилась очень высоко (*хурдан хурса, бэрхэ шадамар* – быстрая, расторопная, умелая, смекалистая), независимо от ее социального происхождения. Поскольку забота о благополучном потомстве и умелом ведении хозяйства имела большое значение, состоятельные буряты иногда выбирали себе невестку с "хорошими качествами" из бедной семьи. Нередко таких девушек похищали: "в этих случаях приоритет экономических мотивов брака, складывавшийся с развитием товарно-денежных отношений, отходил на задний план, и сохраняли силу мотивы социально-этического порядка, свойственные общественной практике предшествующих социальных отношений" (*Басаева* 1980: 121).

Вместе с тем огромная нагрузка объяснялась особой природой женщины, поскольку считалось, что она обладает определенной магической силой. Выполнение многочисленных домашних обязанностей требовало от нее наличия шаманских способностей, например, умение общаться с духом домашнего очага. Кроме того, по мифологическим представлениям, перевод вещи из одной категории в другую (сырое – вареное; жидкое – твердое и т.д.) был возможен благодаря именно шаманским качествам.

Следует заметить, что благотворная магическая плодотворящая сила распространялась только на замужних женщин и на объекты природы, но не на остальных людей. На последних, особенно на мужчин, женские сила и энергия оказывали отрицательное влияние. Женщине следовало беречь их от этого вреда. Именно поэтому за-

ниматься домашними женскими делами она должна была только в "женское" время – ночью или на рассвете, т.е. в пограничное время между началом нового периода и концом старого. Существовало незыблемое правило: невестке надо вставать раньше всех и ложиться позже всех. "Днем ведет работу во дворе, в поле, а ночью гонит тарасун, стирает, моет, шьет и т.д., так как на такие работы, как пугающие, считалось недопустимым терять время днем" (Хараев 1929: 43). Ночь, по традиционным представлениям, – это время творения, движения; ночь отождествляется с периодом Хаоса, "мифическим временем", "временем оно", когда происходит грандиозное космогоническое строительство (Элиаде 1994: 51–52). Поэтому считалось, что только в это время суток женщинам можно заниматься магией, тогда как день – это время статики, гармонии, т.е. время *мужского*.

Для того чтобы уберечь семью от вредоносного влияния женской (природной) силы, бурятка должна была держать личные вещи отдельно от вещей домочадцев и даже отдельно стирать свою одежду. Анализ женского костюма свидетельствует об отражении в нем мифологического *природного* начала женщины, в частности животного образа, в котором закодирована информация о тотемических предках женщины: птица, собака, рогатое или копытное существо и т.д. (Дугаров 1983: 36–51; Николаева 2002: 52–59). Мифологическое представление находит отражение и в строгой регламентации костюма замужней бурятки. "Ни одна замужняя женщина не могла показаться без безрукавки и шапочки" (Басаева 1980: 54).

Сохранилось представление, что мужчина, который вторгается в чужую (женскую) для него сферу деятельности, теряет мужскую сущность. Буряты резко разграничивали "мужские" и "женские" работы. Не было для мужчины большего унижения, чем выполнение последних, – это считалось постыдным делом (Там же: 50; Дондокова 2002: 24). Данные представления сохранились и трансформировались в современном бурятском обществе. Например, у агинских бурят мужчина не выносит мусор, объясняя это боязнью осквернить себя.

Вместе с тем о значимости плодотворящего магического свойства женщины в народной культуре говорит тот факт, что она считалась полноценным членом общества только после своего замужества, особенно после рождения ребенка. Незамужняя девушка не считалась полноценным человеком. Более того, если она засиживалась в девицах, то становилась сакрально опасной для общества как не реализовавшая свой родильный потенциал, что в традиционной культуре считалось тяжким грехом. О ней говорили: "*Басаамнай хадамда ошонгуй, хубуу гаргангуй ада болохонь*" ("Как бы дочь наша, засидевшись, не родив детей, не превратилась в ада) (Басаева 1991: 55).

Самое большое несчастье для женщины – бесплодие. Бездетная невестка не пользовалась уважением и имела самый низкий статус как в семье, так и в обществе. "Если у бурят нет детей, то он всецело винит свою жену, как единственную причину своего несчастья" (Петри 1924: 17). С бесплодной женщиной связано много суеверий. Например, она становилась воплощением проклятия, дьявольского начала, верили, что ее ругательства (*хараал*) могут сбыться. Бесплодие, по архаическим представлениям, могло стать заразным, а бесплодная женщина была способна "заразить" своим несчастьем не только окружающих людей, но и окружающую среду. Ее не приглашали на праздники, не подпускали к ней детей, беременных и т.д. Полагали, что после смерти душа neroжавшей женщины превращалась в злого духа – *ада*, или *анахая*, поедающего маленьких детей (Басаева 1980: 60). Этот дух внушал страх и ужас, представлял или в образе маленького зверька, имеющего один глаз на лбу и один зуб во рту, или в образе косоной женщины, прикрывающей рукой окровавленный рот и единственный зуб (Манжигеев 1978: 13). Поскольку в реальной жизни бесплодная женщина не имела детей, то считалось, что после смерти она целенаправленно охотилась за ними. Дух насылает детские болезни и детскую смертность. Ада не только умерщвляет младенцев, но и вредит взрослым: плюет на продукты, прежде чем их отведают люди, и тем са-



Семья Никифоровых. Кудинские буряты. Алужино. Начало XX в. (Декоративно-прикладное искусство... С. 91)

мым заражает их чахоткой или другими болезнями (*Баторов* 1890: 11; *Манжигеев* 1978: 13). Эти духи, в сравнении с другими, считались наиболее свирепыми и коварными. Избавиться от них мог только очень сильный шаман с исполнением целой системы обрядов и жертвоприношений.

В древности бесплодные женщины были обречены на смерть. Когда у кого-нибудь не было детей, закрывали дымовое отверстие, потом лили воду на огонь, убивали хозяйку, а имущество делили между собой родственники.

Во избежание унижительной участи такие женщины искали любые средства для избавления от бесплодия: совершали специальные обряды, посещали священные места и т.д. В связи с этим следует отметить в бурятской культуре обычай, отмечавшийся многими исследователями – усыновление детей, которое происходило в случае потери надежды на рождение собственных детей. Это мог быть ребенок родственников или совершенно чужой как по крови, так и по национальности. Кроме того, в традиционной культуре бурят не принято было оставлять на произвол судьбы детей-сирот, их усыновляли семьи, уже имевшие детей. И, наконец, детей брали на воспитание, когда умирали родные дети.

Усыновление детей не требовало какого-либо "официального оформления" (*Цыбиков* 1991: 104). Отношение к детям – как родным, так и усыновленным – было одинаково доброжелательным. Родные и приемные дети имели равные права. С усыновленными детьми связывали много поверий и надежд: будущее потомство, благополучие и семейное счастье, причем не только семьи, но и всего рода. Взятые на воспитание дети из многодетной, благополучной семьи считались *хатуу зайтай* – крепкие, не поддающиеся враждебным силам злых духов, находящиеся под покровительством сильных духов-защитников. Считалось, что благодаря присутствию в семье

такого усыновленного ребенка, который должен явиться как бы зачином, выживут следующие дети (*Басаева* 1991: 83).

Такое отношение к детям объясняется, в том числе высокой детской и материнской смертностью. Несомненно, тяжкий труд женщины, отсутствие медицинской помощи, антисанитарные условия и т.д. часто приводили к летальному исходу. Поэтому женщина-мать, сумевшая родить, сохранить и воспитать детей, представляла собой объект особого почитания и уважения. К ним относились и приемные матери, поскольку взять на воспитание чужого ребенка считалось делом добрым и благородным. И отныне она выходила из категории "несчастных и обиженных судьбой женщин", а ее статус приравнивался к женщине, имеющей собственных детей. Со стороны общества приемная мать получала не меньшие почет и уважение; полагали, что она выполнила свое предназначение: продолжение рода, обретение семейного счастья, обеспечение старости и т.д.

Традиционное общество было заинтересовано в наличии полноценных и благополучных семей. Как отмечает Г.Р. Галданова, "родители зачастую отдавали своего ребенка родичам без колебаний и сомнений, так как чувство единой большой семьи у бурят было развито чрезвычайно сильно. Если семья, имеющая достаточно много детей, откажется отдать одного из них своим бездетным родственникам, этот поступок оценивался как безнравственный" (*Галданова* 1992: 134–135).

В случае рождения или усыновления ребенка угроза превращения женщины в злого духа отпадала, автоматически менялось и отношение к ней: *хун болоо, сээрээ гараа* ("человеком стала, от греха освободилась") (*Басаева* 1991: 55). Значимость женщины-матери в традиционной культуре была необычайно велика. В начале XX в., по свидетельству Ц. Жамцарано, у бурят Иркутской губ. зачастую молодой женщине, уже имевшей ребенка, отдавалось предпочтение перед неродившей, как имеющей доказательство способности к деторождению: «родивших девушек берут нахрап ради ребенка... не сильно заботясь, чтоб ребенок был "свой"» (АОПП: 23). По сообщению Б.Э. Петри, буряты сознательно стремились заключать браки с девушками из того рода, где женщины доказывали свою "плодовитость": "если у матери было много детей, считалось даже необходимым взять жену из этого рода... Если же приплод был плохой, род обязательно надо переменить" (*Петри* 1924: 10). Стремление иметь детей любой ценой отмечалось многими исследователями бурятской семьи. Так, Б.Э. Петри пишет, что в случае бесплодности брака мужа довольно снохобитственно относились к супружеской неверности своих жен: "от кого бы парень ни был, да мой сын считается" (Там же: 17).

В бурятском фольклоре, в связи с изменением общественных отношений и трансформацией женского образа, объединяющим и актуальным остается именно родильный потенциал как для положительных, так и для отрицательных женских персонажей. С.Ю. Неклюдов, рассматривая образы женщин *мангадхаек*, возводит их к культуре мифической матери-прародительницы, матери-богини или к образу "демонических матриархальных хозяек архаической мифологии" (*Неклюдов* 1984: 116). В силу изменившихся общественных отношений, когда на смену материнскому роду пришел отцовский, произошли переосмысление и трансформация образа матери-богини в ужасное хтоническое существо. Отголоски представлений об образе мифической матери-прародительницы проявляются в том, что отрицательные женские персонажи сохраняют в себе космогонический мотив *порождения/творения*, который пытается уничтожить положительный герой. Так, Аламжи-мэргэн после победы над мангадхьями в первую очередь старается лишить именно плодотворящих сил их мать-чудовище:

Выпросив у нее
Злато-серебряные ножницы (курсив наш. – Д.Н.),
Чтоб никогда больше,
До конца своей жизни,
Она не смогла *родить*,
Заколдовал ее (Бурятский... 1991: 145).

Даже будучи уже побежденной и обезвреженной, женщина-чудовище сохраняет свой родильный творческий и креативный потенциал. "Старуха поет над костями, и, пока она поет, кости обрастают плотью" (*Эстес* 2001: 45).

При выборе невестки (*хранительницы* рода) особое внимание обращали на ее *наследственность*. Представление о генетических особенностях потомства по линии матери у бурят было довольно распространенным. Происхождение и наследственность по матери подтверждает миф об Алан-гоа – праматери многочисленных монгольских родов и прародительнице Чингисхана в одиннадцатом поколении. От свойств невестки напрямую зависело будущее всего рода, так как именно она рожала продолжателей рода. Актуальность данной темы отражена в пословицах и поговорках: "Не садись в глубине юрты, у которой дверь плоха. Не бери в жены девицу, у которой мать плоха"; "Породнись с человеком из хорошего рода, руби дерево острым топором". Отражение материнского влияния проявилось в самых разных понятиях. Например, сохранились представления о влиянии определенных черт и качеств женщин на характерные особенности некоторых бурятских родов: "от прославленной женщины родившийся *сонгол* (и далее название бурятского рода). От шустрой женщины родившийся *торта*. От спокойной женщины родившийся *бухут*. От умелой женщины родившийся *шарат*. От красивой женщины родившийся *готол*" (*Дондокова* 2002: 43–44).

Некоторые названия бурятских родов произошли по материнской линии. Например, согласно этногоническому мифу, дочь лебедицы прекрасная Хангин однажды попала под дождь с градом и забеременела. А потом от ее сына, рожденного от градины, пошел род Хангин. Существует миф, объясняющий происхождение бурятских родов по линии матери-прародительницы: "дева-лебедь родила 11 сыновей, которые впоследствии стали основателями 11-ти хоринских родов (галзууд, харгана, хуасай, хубдууд, баганай, шарайт, бодонгууд, гушад, саган, хуудай и халбин). У бурят Предбайкалья в сюжете уже двое детей – мальчик Шарайт и девочка Хангина. Потомки Шарайта живут в Нукутском аймаке, а Хангины – в Аларском" (*Небесная...* 1992: 164–171).

В традиционной культуре придавали большое значение генетически качественному наследию. Заветной мечтой каждого буряты было иметь здоровое потомство для продолжения рода, а отсюда большое значение придавали *удха* (букв. – "корень, происхождение"), т.е. "не было ли среди предков умалишенных, хронически больных, бездетных, пьяниц, калек" (*Балдаев* 1959: 30).

Следующим показателем шаманских способностей и важнейшим качеством хорошей невестки было умение шить/вышивать. Мастерицы всегда пользовались большим уважением со стороны общества. Им приписывалась способность наделять молодую семью благодатью многодетности. Таких женщин охотно приглашали на разные ритуалы, например, на праздник *Хунжэлэй найр* (Праздник одеяла), суть которого заключается в церемонии шитья одеяла для новобрачных. Эта процедура сопровождалась шутками, смехом, весельем; мастерицы проговаривали *юроолы* (благопожелания) о чадородии, исполняли священные *Сэгээн дуун* (Небесные песни), угощались молочными продуктами. В многочисленных свадебных *юроолах*, посвящаемых невестке, отмечается обязательность выполнения именно данного вида деятельности:

С серебряными ножницами приди, чтоб перед (одежды) кроить,

С золотыми ножницами приди, чтоб спинку (одежды) кроить.

Из черного шелка шить умей, свекру своему по нраву будь.

Из синего шелка шить умей, парню, ставшему зятем, будь по душе (*Дондокова* 2002: 44)

Рассматривая приведенный выше текст, следует обратить внимание на то, что в верхних строках речь идет о "злато-серебряных" ножницах, которые, по традиционным мифологическим представлениям, ассоциируются с замужней мудрой женщиной, владеющей креативными жреческими способностями – "кроить перед и спинку (одежды)", что иносказательно означало "делать человека". Именно "злато-серебряные



Онгон "Мурин басаган". Муруйская девушка. Оберег семейного благополучия и чадородия. XIX в. (Декоративно-прикладное искусство... С. 53)

ножницы" выпрашивает богатырь Аламжи-мэргэн у чудовищной мангадхайки, чтобы лишить ее родильной способности. Кроме того, в бурятских сказках умную жену, умеющую разгадывать ("разрезать") сложные загадки, т.е. демонстрирующую шаманские способности, называют *Алтан Хойша* (Золотые ножницы).

Что касается двух нижних строк, то в них выражено пожелание услужения отцу мужа и самому мужу. В бурятской традиции важнейшими показателями хорошей невестки были такие качества, как скромность, покорность, умение угодить родственникам мужа. Воспитание у нее подчинительного отношения к мужчинам (независимо от их возраста – взрослые или дети) начиналось с раннего детства, одновременно с тем, как их начинали приучать к труду. В патриархальной семье невестке иметь собственное мнение считалось дурным тоном; ей запрещалось высказывать свое мнение или какое-либо желание – она должна была "без слов" принимать решения и указы мужа и его родителей. Покорность женщины – своего рода показатель ее *освоения*, превращения из *чужого* в *своего*.

От наличия перечисленных выше качеств зависел размер калыма. Например, если невеста была из плодovитого рода, взрослая, крепкого здоровья, способная справляться с домашним хозяйством и т.п., то размер калыма за нее устанавливался большой. При наличии у нее каких-либо физических недостатков размер калыма уменьшался или вовсе не платился.

Таким образом, мы можем говорить о женщине, выступающей в качестве *медиатора* между этим и иным мирами, в целях обеспечения своей семьи благополучием и благоденствием, заключенных в потомстве и материальном достатке. По традиционным мифологическим представлениям, только такая женщина могла выйти замуж и

заниматься домашним хозяйством. В мифе о деве-лебеди – прародительнице – говорится об ее умении превращаться из птицы в человека и наоборот. Благодаря шаманским способностям она выходит замуж, рождает детей, а потом улетает на небо (Небесная... 1992: 158–164).

В традиционной культуре данное представление сохранилось не только в ежедневной практике "брызгания" женщинами божествам огня, духам природы, но и в устной поэтической традиции – исполнять "благополучными" женщинами во время обрядов перехода *юроолы*, моделирующие будущность неофитов.

В бурятском обществе существует профессионализация сакральных фигур – шаманов, шаманок и кузнецов. Тем не менее их умение исполнять заклинания стратифицировалось с вредоносными заклинаниями обычных женщин. Буряты боялись "злого языка" *обыкновенной* женщины, ее ругательств и проклятий. Впрочем, замужние женщины старались не злоупотреблять "языком", поскольку боялись греха и за собственное потомство. Но особые опасения вызывал "язык" бездетных женщин как не реализовавших родильный потенциал своей генерирующей основы. Если в жизни женщины по какой-то причине происходил сбой (преждевременная смерть, болезнь, бесплодие), то ее созидательная женская природа становилась разрушительной. В бурятской мифологии существует множество опасных вредоносных женских духов, в которых превратились женщины, не удовлетворившие родильную природу и не выполнившие своего предназначения.

С окончанием репродуктивной деятельности женщина как субъект выполняет функции воспроизводства иного плана. По традиционным представлениям, полностью реализовавшаяся женщина (вышла замуж, имеет благополучное потомство – детей, внуков, а также материальный достаток, здоровье) должна была проводить жизненно важные для общества обряды, например, исполнять жреческие функции при проведении инициационных обрядов (свадьба, родины, похороны и т.д.). В частности, пожилые женщины исполняли специальные песни (*домога дуун*), моделирующие будущее невесты. К этому ряду можно отнести обряд "Суд семи старух", суть которого заключалась в наделении сакральной субстанцией бездетного мужа, или обряд *Уһээ заһаха* – убрания волос в женскую прическу, и т.д. Таким образом, следующую социальную ступень женщины характеризует воспроизводство качественно новых членов общества посредством обрядовой деятельности.

В бурятском фольклоре женские образы, выполняющие посвятельные функции, переключаются с демоническими образами *мангадхаек* в героических улигерах. Чудовищная мангадхайка обладает всеми признаками жрицы, принимающей участие в обрядах юношеской инициации: встреча с неофитом в огромном *деревянном* доме; *проглатывание* его; нахождение героя какое-то время у нее в *утробе*; кормление его *червивым* супом (пища мертвых); борьба/битва с героем и т.д.

В эпосе выполняющие посвятельные функции женщины выступают и в качестве потенциальных *воскресительниц* героев и *хранительниц* душ детей, что также переключается с мифическим образом праматери.

Имплицитно функциями воскресительниц обладают и пожилые женщины в традиционной культуре. Это находит подтверждение в участии "благополучных" женщин в важнейших обрядах перехода, сутью которых является, во-первых, проведение с неофитом похоронных церемоний и отпращиваний, во-вторых, наделение индивида новыми свойствами и качествами, в-третьих, последующее *воскрешение* и включение его в новую социокультурную среду. Т.М. Михайлов предполагает, что первыми *удаганками* "вероятнее всего, были наиболее опытные, умудренные жизнью, знающие обряды и традиции женщины. Их функции на первоначальных этапах были иные, чем у позднейших шаманок, более простые: оберегать огонь, совершать обряды, связанные с почитанием огня и предков – тотемов, руководить похоронами, заниматься больными и т.д., при этом вышедшие позже на историческую арену шаманы не заменили удаган,

а пополнили и усложнили институт отправителей культа. Специальное посвящение в этот сан вряд ли существовало, хотя какая-то преемственность в их деятельности, передача каких-то эмпирических знаний, обрядового опыта и предметов культа могли иметь место" (Михайлов 1987: 255).

Из шаманских мифов и преданий нам известно, что у многих бурятских родов женские шаманские божества выступали покровительницами шаманского посвящения. Так, у унгинских бурят покровительницей шаманского посвящения считалась, например, заянка Хан-Лухар, дочь Унан-хата, а покровительницей белых кузнецов-шаманов – Эйлик-Мулик, сестра девяти сыновей Божинтоя. Последняя, согласно преданиям, являлась первой представительницей своих братьев по кузнечному ремеслу (Хангалов 2004: 364).

"Посвятительницам" разрешалось присутствовать на многих религиозных родовых обрядах, что строго запрещалось другим женщинам. Старухи в силу своего возраста находились на пограничье между миром предков и миром потомков, выступали в качестве связующего звена между поколениями. Обычай западных бурят свидетельствует о более активной роли женщин в ранней форме родовых общественных праздников, чем это было известно по материалам конца XIX в. Данное обстоятельство позволяет в некоторой степени приравнять функции прыжков женщин с выкриками в новогодней обрядности у эвенков с функциями женщин преклонного возраста в праздниках бурят, имеющих календарное значение (Дашиева 2001: 126). Как видим, здесь имплицитно проявляется трансцендентная сущность матери-прародительницы и ее родового уклада, история рода, канонизированная формула нравственных и других правил архаического общества. Активную роль женщина начинала играть только при наступлении старости, когда с нее снимались многие запреты, которых ей необходимо было придерживаться раньше. Именно бабушка являлась главным звеном в механизме передачи этнических, религиозных и иных традиций молодому поколению.

Значимость женщины в ритуальной области была связана в первую очередь с прекращением ее репродуктивной деятельности, в результате чего она становилась ритуально "чистой" как девочка, не достигшая физической зрелости. Став ритуальной "чистыми", они не только исполняли многие обряды, но также изготавливали различные религиозные атрибуты. Только они могли плести шнур из конских волос (*зээг*), который отпугивал злых духов при рождении ребенка и заболеваниях детей и служил в качестве знака, указывающего на запрет входа в дом чужеродцам, особенно посторонним женщинам (Михайлов 1987: 151); шили специальные кожаные мешки для праха шаманов или шаманок после 49 дней с момента их смерти; изготавливать онгонов (духи предков), которых полагалось иметь в каждой семье. Судя по отрывочным сведениям Г. Рубрука и П. Карпини, монгольские народы изготавливали онгонов еще в XIII в., а прерогатива их изготовления принадлежала пожилым женщинам (Путешествие 1911: 7, 71; Дондокова 2002: 103).

Таким образом, анализ выявленных связей в структуре социальных и семейных отношений определяет не только внешнюю форму, но и имплицитную систему мифологических представлений о роли и месте женщины в традиционной культуре, позволяет выявить архаические формы этнического сознания, которые являются составляющими феномена этнокультурной традиции, сложившейся в процессе исторической эволюции бурят.

Примечания

¹ Исторически буряты разделяются на две группы в соответствии с их территориальным расселением. В научно-этнографической литературе при их описании пользуются общими географическими понятиями – *западные* (предбайкальские), *восточные* (забайкальские) буряты. Западные вели в основном оседлый образ жизни, занимались земледелием и скотоводством и со-

хранили в большей степени элементы архаичной культуры: героический эпос, шаманизм, древние обряды, которые исследователи относят к периоду матриархата (наал, суд старух, круговой танец ехор и т.д.). Восточные занимались кочевым или полукочевым скотоводческим хозяйством. Они в большей степени подверглись влиянию буддизма, которое нашло отражение в их традиционной культуре, в том числе и в украшениях. Позднее этнографы выделили южных бурят, хозяйственно-культурный тип деятельности которых в целом совпадал с восточными.

Источники и литература

- АОПП – Архив отдела памятников письменности. Р. I. Оп. 1. Д. 48.
- Бадмаева 1987 – Бадмаева Р.Д. Бурятский народный костюм. Улан-Удэ, 1987.
- Балдаев 1959 – Балдаев С.П. Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ, 1959.
- Банзаров 1955 – Банзаров Д. Собр. соч. М., 1955.
- Басаева 1980 – Басаева К.Д. Семья и брак у бурят. Новосибирск, 1980.
- Басаева 1991 – Басаева К.Д. Семья и брак у бурят. Улан-Удэ, 1991.
- Баторов 1890 – Баторов П.П. Бурятские поверья о бохолдоях и анахаях // Зап. ВСОРО по этнографии. 1890. № 2. С. 8–23.
- Бергатаев 1973 – Бергатаев Т.А. Культ богини-матери и огня у монгольских племен // Сов. этнография. 1973. № 6. С. 120–125.
- Бурятский... 1991 – Бурятский героический эпос / Сост. М.И. Тулохонов. Новосибирск, 1991.
- Галданова 1986 – Галданова Г.Р. Структура традиционной бурятской свадьбы // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986. С. 131–159.
- Галданова 1992 – Галданова Г.Р. Закаменские буряты. Новосибирск, 1992.
- Галишев 1993 – Галишев Э.-Х. Зерцало мудрости, разъясняющее принимаемое и отвергаемое по двум законам. Улан-Удэ, 1993.
- Георги 1799 – Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799.
- Дашиева 2001 – Дашиева Н.Б. Календарь в традиционной культуре бурят (опыт историко-этнографического и культурно-генетического исследования). Улан-Удэ, 2001.
- Дондокова 2002 – Дондокова Л.Ю. Положение женщины в бурятском обществе (вторая половина XIX – начало XX в.). Дис. ... к.и.н. Улан-Удэ, 2002.
- Дугаров 1983 – Дугаров Д.С. Орнитозооморфная символика женского костюма некоторых тюрко-монгольских народов // Материальная и духовная культура калмыков. Элиста, 1983. С. 36–51.
- Жамцарано 1909 – Жамцарано Ц.Ж. Онгоны Агинских бурят. СПб., 1909.
- Кроль 1896 – Кроль М.А. О забайкальских бурятах // Зап. Читинского отделения Приамурского отд. РГО. 1896. № 1. С. 8–14.
- Манжигеев 1978 – Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978.
- Михайлов 1987 – Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987.
- Небесная... 1992 – Небесная дева лебедь / Сост. И.Е. Тугутов. Иркутск, 1992.
- Неклюдов 1984 – Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов: устные и литературные традиции. М., 1984.
- Николаева 2002 – Николаева Д.А. Отражение возрастного статуса в женской одежде восточных бурят // Мир Центральной Азии. Т. III. Улан-Удэ, 2002. С. 52–59.
- Николаева 2004 – Николаева Д.А. Одежда и украшения // Буряты / Отв. ред. Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская. М., 2004. С. 151–166.
- Осокин 1906 – Осокин Г.М. На границе Монголии. СПб., 1906.
- Очир, Галданова 1992 – Очир А., Галданова Г.Р. Свадебная обрядность баятов МНР // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992.
- Петри 1924 – Петри Б.Э. Брачные нормы у северных бурят. Иркутск, 1924.
- Путешествие... 1911 – Путешествие в восточные страны Плато Карпини и Рубрука. СПб., 1911.
- Хангалов 2004 – Хангалов М.Н. Белые и черные кузнецы // Хангалов М.Н. Собр. соч. В 3 т. Т. 1. Улан-Удэ, 2004. С. 364–369.
- Хареев 1929 – Хареев А.А. Брак и семья укырских бурят // Бурятоведческий сб. 1929. № 5. С. 38–49.

-
- Цыбиков* 1991 – *Цыбиков Г.Ц.* О Центральном Тибете, Монголии и Бурятии // *Цыбиков Г.Ц.* Собр.соч. В 2 т. Т. 2. Новосибирск, 1991. С. 162–163.
Шапов 1937 – *Шапов А.П.* Собр. соч. Доп. том. Иркутск, 1937.
Элиаде 1994 – *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994.
Эстес 2001 – *Эстес К.П.* Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях. М., 2001.

D.A. Nikolaeva. Traces of the Mother-Progenitor Cult in the Buryat Traditional Culture

Buryats' traditional culture carries traces of the mother-progenitor cult, which may be detected in beliefs such as a commonly held view of a married woman as responsible for the reproduction of her kin and its well-being. By delineating stages the woman's role develops through, namely that of the keeper and that of the priestess, the author attempts to describe the most essential features of the cult under consideration.