

## **КУЛЬТ УМАЙ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ БУРЯТ**

*Автор полагает, что в процессе этно- и культурогенеза бурят в бурятской культуре сохранились представления о божестве Умай, отражающие наличие двух типов культур – восточно-азиатского и западно-азиатского. Согласно первому типу местом локализации божества Умай является низ – Земля, пещера, береговая расщелина. Следствием этого были актуальны культ Земли-Воды, а также тайги и дерева. Второй тип культуры связывает божество с верхом – Солнце, вследствие чего почитались его аналоги – золото, свет, сияние и огонь домашнего очага.*

*Таким образом, в бурятской культуре семантика порождающего божества Умай выступает не только в качестве ритуального символа через апелляцию к мифу творения; в качестве медиатора между мирами; и хранилища жизненной субстанции людей, животных, природы, но и в качестве этнодифференцирующего маркера.*

*D. Nikolaeva*

## **CULT OF U MAY IN THE TRADITIONAL BURYAT CULTURE**

*The ideas about the deity Umay have been preserved in the process of ethno- and cultural genesis of the Buryat people in the Buryat culture. The author of the article supposes that these ideas reflect the existence of the two culture types – East-Asiatic and West-Asiatic ones. According to the first type, the localisation place of the deity Umay is the base – the Earth, a cave or a coast crevice. Therefore the cults of the Earth, water, taiga and wood were relevant. The second culture type connects the deity with the height – the Sun. That is why its analogues were honoured – gold, light, radiance and home-fire.*

*Thus, the semantics of the bearing deity Umay acts in the Buryat culture not only as a ritual symbol through the appeal to the myth of creation, as a mediator between the worlds and as a depository of the vital substance of people, animals and nature, but also as an ethnodifferentiating marker.*

Образ божества Умай получил самое широкое распространение у тюрко- и монголоязычных народов. Л. П. Потапов, изучавший функции этого божества, выделил

несколько его значений в представлениях алтайских народов: а) женское божество; б) богиня-покровительница детей и тюрков; в) термином *умай* могли обозначаться

плацента (детское место, послед) и чрево матери; г) с этим термином связаны представления о душе (плацента и пуповина); д) Умай связана с божеством огня и ее символом служит лук со стрелой<sup>1</sup>.

О широком распространении значения данного культа свидетельствуют лингвистические и этнографические исследования по языкам и культуре монголоязычных народов. Исследователи обратили внимание на то, что такие понятия, как родовая территория, женский детородный орган, род, Земля, родовой огонь, младший сын – хранитель семейного очага, жрица огня и дерево, т. е. основные элементы, составляющие мифоритуальные тексты календарных обрядов, происходят от общего корня, восходящего к единому значению – «мать»<sup>2</sup>.

В традиционной культуре идентичность *Земли и женской утробы* – архетипичное явление (общеалт. *умай*). Некоторые исследователи (Л. П. Потапов, В. Басилов и др.) полагают, что данный образ является амбивалентным, локализуя его одновременно в разных сферах (небесной и земной). По мнению Т. Д. Скрынниковой, здесь имеет место два разных божества с одинаковым именем, что было обусловлено наличием двух типов культур: южно-западно-азиатского, где отмечается *триада божеств* (индоиранское единство) и восточно-азиатского, где верховными божествами являются *Небо и Земля*. Исследователь выявляет наличие этих типов в культуре бурят<sup>3</sup>.

Согласно гипотезе Татьяны Дмитриевны, к первому типу культуры относится аборигенное, более древнее население Центральной и Восточной Азии, которое на раннем этапе знало только культ Земли, позже Неба. Второй тип культуры связан с культом Солнца и Громовника.

Рассматривая первый тип культуры у бурят, можно сказать, что следствием почитания *материнского чрева* (*эхын умай*), выступающего в качестве порождающего начала, использовались **природные** объекты, напоминающие женские детородные органы, выполняющие функции вместили-

ща душ детей, например, пещеры, которые тоже назывались *эхын умай*<sup>4</sup>. Об уровне их сакральности говорит тот факт, что буряты тщательно скрывали место нахождения данных объектов от посторонних глаз. На сегодня известны четыре такие пещеры:

- *Һүмэ шулуун* (Камень-храм) на острове Ольхон, место поклонения ольхонских, баргузинских и хоринских бурят;
- Даян Дэрхи (в Хубсугульском аймаке Монголии, в 180 км от Тунки) место посещения некоторых тункинских и закаменских бурят;
- Уурийн хайран и Утайн умай, о которых не имели широкого представления;
- Эхын умай – на Алхане (Агинский АО в Читинской обл.) сохраняет актуальность до сих пор у хоринских бурят<sup>5</sup>.

До нашего времени сохранилась функция испрашивания у пещеры *сульдэ* ребенка. «Верующие бездетные женщины в Бурятии посещают культовое место Алхана, которое представляет собой большой горный комплекс с отдельными священными скалами, воротами, пещерами, лазами внутри горной породы. Здесь они влезают в маленькую пещеру «Умай» (лоно, матка) и стремятся отщепить кусочек камня – душу или зародыш будущего ребенка. С этой целью пролезают через узкий извилистый лаз в горе, который, вероятно, воспринимается как «влагалище» горы»<sup>6</sup>.

Следует обратить внимание на то, что этими пещерами в качестве аналога материнского лоно могли пользоваться и мужчины. Вероятно, в более ранние времена данные пещеры обладали функциями инициаций и также использовались в обрядах *рождений/перерождений*. На сегодня сохранилось представление о получении у пещер не только *сульдэ*, но и благодати в виде достатка, здоровья и т. д. Например, считается, что тот, кто проползет через *эхын умай* пещеры, тот станет здоровым, богатым и многодетным<sup>7</sup>.

С распространением ламаизма пещеры стали считаться средоточием женской нечистой силы. Как пишет Г. Р. Галданова,

ламы объявили, что пещера является *шудхэр эмьин бэлэг* — «половым органом самки шудхэр» (черта)<sup>8</sup>. Как видим, несмотря на идейное переосмысление культа, сущность и функции его остались прежними: порождающее начало.

В западно-бурятской культуре сохранился мотив петрогенеза, в котором задействован другой природный объект, выступающий также в значении женского детородного органа — береговая *расщелина*. В этногоническом мифе прародителями Эхирита были отец — Пестрый налим и мать — *Береговая расщелина*. Представление о происхождении предка из пещеры (в данном случае береговой *расщелины*) является вполне архетипичным явлением. «С образом пещеры во многих традициях связываются антропогонические мифы: первочеловек вылезает из подземного царства [иногда по дереву] через пещеру»<sup>9</sup>.

И, наконец, в качестве женского порождающего начала выступало божество Земли-Воды. В культуре западных бурят сохранилось упоминание об обряде почитания богине земли Этуген. Г. Р. Галданова, описывая этот обряд, отмечает тему *перерождения* через омоложение участников обряда, призванного усилить плодотворящие силы и распространить их на людей и природу: «Моление совершалось только женщинами, даже мальчики не имели права проходить на территорию, где отправлялся обряд. Моление богине Итуге (Этуген) сопровождалось ритуалом украшения женщин цветами черемухи, женщины обнажали груди и просили Небо — Хухэ тэнгри «омолодить их, дать полноту и молочность грудям». Считалось, что богиня Итуге заботилась не только о людях, но и о деревьях, животных и птицах. Верили, что она дает «белой кобылице белоснежного жеребенка, черной вороне — крикливого вороненка, зеленой черемухе — сладкую черемухину»<sup>10</sup>.

Как правило, для картины мира тюрко- и монголоязычных народов XIX–XX вв. богиня Умай рассматривается как богиня

Земли и проводится параллель между Землей (ее аналоги: пещера, расщелина) и материнской утробой. Бурятский этнограф Н. Б. Дашиева, анализируя традиционную форму обращения к Земле и Воде, с которой начиналось призывание на тайлгане *Уг-дайдын*, полагает, что в прошлом, вероятно, это был тайлган Земли-Воды, выступавшей в образе всеобщего рождающего начала — Матери всего сущего. «Надо полагать, пишет исследователь, что культ Земли-Воды существовал у предков бурят с глубокой древности. Постепенно на эту архаичную основу напластовались более поздние верования как культ духов — хозяев отдельных местностей, родовых гор, духов-предков рода»<sup>11</sup>.

Вследствие культа Земли женское начало с функцией надления благодати выступает в почитании тайги/дерева. Например, божество тайги предстает в образе женщины-матери — «мать Манахан — хозяйка диких животных». Кроме того, по мнению Г. Р. Галдановой, почитание этого культа явилось причиной возникновения «женских» божеств тайги («муу шубун») («плохие птицы») <sup>12</sup>, которые обладают всеми признаками духов: обитание в тайге или в лесу, в случае своего поражения, обогащение охотника, повышенная сексуальность и т. д.

Следствием почитания матери-земли, согласно представлениям бурят, был культ дерева. В частности, считалось, что лиственница была связана с *сульдэ* (душа, жизненная сила) человека. Так, с просьбой даровать детей, долголетие, выбирали молодое, крепкое дерево опоясывали его полосой материи, лентой, зажигали лампадку и обходили несколько раз вокруг, излагая свои просьбы<sup>13</sup>.

Рассматривая второй тип культуры, следует в первую очередь отметить, что в бурятской культуре сохранилось также представление о солнце как матери-прародительнице — *Эхын алтан умай/эхын алтан тооно*. Н. Б. Дашиева обратила внимание на связь богини — Умай — с солнцем как

ранний мировоззренческий пласт, когда солнце выступало в женской ипостаси. Определив ряд сходных обозначений божества у народов Сибири: Умай-энэ, Пайона, Май-энэ, Майлган («творящие Май» — три звезды Ориона, появление которых на предутреннем небе предвосхищало восход солнца), она показала солнечную природу богини, маркируемую прежде всего копытным (маралухи, превратившиеся в созвездие Орион; палка с развилкой в качестве атрибута богини является универсальным знаком копытного, которое, в свою очередь, был символом солнца), сама она (маралуха) может спускаться по радуге, выступает в роли матери-прародительницы<sup>14</sup>.

Появление людей связывается с мотивом космической иерогамии Солнца и Луны (Месяца), что является довольно распространенным явлением. Например, в подтверждение того, что первоначально Умай означало солнце, можно привести текст, где отмечается мотив космической иерогамии, который повторяется в западно-бурятской свадьбе в следующем контексте: «Когда создавалась наша земля,/ То основой ее была красная глина;/ Когда создавалась свадьба,/ То основой ее служила золотая материнская утроба./ Когда создавалась наша река,/ То началом ее была роса;/ когда создавалась наша свадьба,/ То началом ее был отцовский серебряный столб»<sup>15</sup>. Как видим, в этом тексте отмечается закрепление космогонической функции за парой *золотая материнская утроба* и *отцовский серебряный столб*.

В данном контексте нельзя не обратить внимание на исследование Т. Д. Скрынниковой, которая полагает, относительно значения теонима Умай<sup>16</sup>, что на самом раннем этапе обозначалось не просто небесное или солярное божество, а именно божество-Солнце, восходящее к южно-западно-азиатской традиции (индоиранской), что нашло отражение в мифоритуальной культуре западных бурят. Например, как отмечает А. М. Сагалаев: «Эта тема

обигрывается эпитетами ‘белый’, ‘сияющий’, ‘золотой’, что явно продолжает тему небесного божества, более или менее отождествляемого с голубым сияющим небом как таковым. Не менее явно (по крайней мере для алтайской традиции) прослеживаются связи богини-матери с землей, символизирующей природное чрево. Эта амбивалентность задана самим образом...»<sup>17</sup>.

Ряд исследователей отмечает, что основным показателем *сульдэ* (душа, жизненная сила) является огонь, свет, сияние. Например, в обряде испрашивания *сульдэ* ребенка существует поверье, что «Если при молении Дэрхи каменное божество предстанет темным и мрачным, детей не будет, а если он светится, как бы подернутый позолотой, — в скором времени у просителя появятся дети»<sup>18</sup>.

Важным маркером в контексте материнской утробы выступает огонь очага, выполняющий функцию подати *сульдэ* ребенка. «Считалось, что божество огня способствует деторождению и умножению богатства»<sup>19</sup>. Исследователи традиционной культуры бурят отмечали именно женскую природу огня. «Огонь, как олицетворение женского начала, считался источником плодородия, богатства, а очаг (место обитания огня) представлялся хранящим и дарующим *с?лдэ* детей и животных»<sup>20</sup>. Т. А. Бертагаев устанавливает непосредственную связь женского культа с культом огня, космических явлений, животного и растительного мира, со сферой хозяйственной и социальной жизни древних людей и т. п.<sup>21</sup>

Неразрывная связь образа богини-матери с культом огня у бурят прослеживается в древнейшем заклинании, обращенном к женскому божеству, которое произносилось во время свадебного обряда: «Мать 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! Поклоняем-

ся!»<sup>22</sup>. Весьма примечательно, что жриц огня далекой эпохи называли «удаган» («утган», «удган», «одган», «одеган»). Термин происходит от тюркского слова «от» или «ут», означающего «огонь» и прибавления к нему по общемонгольскому языковому закону «ган» для образования имени женского рода<sup>23</sup>. Это находит подтверждение у Г. Р. Галдановой, которая полагает, что археологические находки – женские статуэтки, обнаруженные в непосредственной близости от домашнего очага и этнографический материал свидетельствуют о том, что у большинства народов Сибири почитание домашнего очага составляло функцию женщин<sup>24</sup>. Т. М. Михайлов предполагает, что в их обязанности входило оберегать огонь, совершать обряды, связанные с почитанием огня и предков – тотемов, руководить похоронами, заниматься больными и т. д.<sup>25</sup> Вероятно, что они также совершали обряды и церемонии, связанные с наделением женщин *сульдэ*. Со временем это нашло отражение в совершении женщинами ежедневных брызганий домашнему

огню очага с просьбой даровать благополучие и чадородие.

Таким образом, попытка провести ретроспективный анализ традиционных представлений, которые генетически, будучи весьма архаичными, сохранились до наших дней в основном в виде отдельных разрозненных свидетельств (приметы, обычаи и т. д.) показала, что, несмотря на огромный прогресс в области общественного и научного развития, суть явлений природы человека остается непознанной. Подводя итог анализу мифоритуальных представлений о культе божества Умай в бурятской культуре, можно сказать, что отдельные архаические понятия продолжают бытовать в ослабленном и трансформированном виде и проявляются в семантике *женского* не только как ритуального символа через апелляцию к мифу порождения, а также в качестве медиатора между мирами и хранилища жизненной субстанции, но и в качестве этнодифференцирующего маркера, отражающего сложные процессы складывания культуругенеза бурят.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Скрынникова Т. Д.* Семантика керексура // История и археология Дальнего Востока. К 70-летию Э. В. Шавкунова. – Владивосток, 2000. – С. 61–69.

<sup>2</sup> *Дашиева Н. Б.* Календарь в традиционной культуре бурят (опыт историко-этнографического и культурно-генетического исследования). – Улан-Удэ, 2001; *Бергатаев Т. А.* Культ богини-матери и огня у монгольских племен // Советская этнография. – 1973. – № 6. – С. 120–125; *Галданова Г. Р.* Структура традиционной бурятской свадьбы // Традиционная культура народов Центральной Азии. – Новосибирск, 1986. – С. 131–159.

<sup>3</sup> *Скрынникова Т. Д.* Божества и исполнители обрядов у монголоязычных народов. – Сибирь: этносы и культуры (традиционная культура бурят). – М.; Улан-Удэ, 1998. – Вып. 3. – С. 106–161; *Скрынникова Т. Д.* Локативный код в традиционной культуре монголоязычных народов // Проблемы культурологического образования: этно-региональные аспекты. – М.; Улан-Удэ, 2002. – С. 153–170.

<sup>4</sup> *Галданова Г. Р.* Закаменские буряты. – Новосибирск, 1992. – С. 36.

<sup>5</sup> *Галданова Г. Р.* Доламаистские верования бурят. – Новосибирск, 1987. – С. 36–38.

<sup>6</sup> *Герасимова К. М.* Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. – Новосибирск, 1989. – С. 205.

<sup>7</sup> *Галданова Г. Р.* Доламаистские верования бурят. – Новосибирск, 1987. – С. 37.

<sup>8</sup> Там же. – С. 38

<sup>9</sup> Мифы народов мира. – М., 1982. – Т. 2. – С. 311.

<sup>10</sup> *Галданова Г. Р.* Доламаистские верования бурят. – Новосибирск, 1987. – С. 36.

- <sup>11</sup> *Дашиева Н. Б.* Календарь в традиционной культуре бурят (опыт историко-этнографического и культурно-генетического исследования). – Улан-Удэ, 2001. – С. 20.
- <sup>12</sup> *Галданова Г. Р.* Доламаистские верования бурят. – Новосибирск, 1987. – С. 38,39.
- <sup>13</sup> Там же. – С. 41.
- <sup>14</sup> *Дашиева Н. Б.* Календарь в традиционной культуре бурят. – М.; Улан-Удэ, 2001. – С. 179–186.
- <sup>15</sup> *Балдаев С. П.* Бурятские свадебные обряды. – Улан-Удэ, 1959. – С. 147–148.
- <sup>16</sup> *Скрынникова Т. Д.* Локативный код в традиционной культуре монголоязычных народов. – Проблемы культурологического образования: этно-региональные аспекты. – М.; Улан-Удэ, 2002. – С. 153–170.
- <sup>17</sup> *Сагалаев А. М.* Птица, дающая жизнь (из тюрко-угорских мифологических параллелей) // Мировоззрение финно-угорских народов. – М., 1990. – С. 31–32.
- <sup>18</sup> *Галданова Г. Р.* Доламаистские верования бурят. – Новосибирск, 1987. – С. 37.
- <sup>19</sup> *Батоева Д. Б.* Очаги огонь в обряде «испрашивания» сульдэ ребенка // Традиционный фольклор в полиэтнических странах: Материалы II Международного научного симпозиума. 28 июня – 5 июля. – Улан-Удэ, 1998. – С. 130–133.
- <sup>20</sup> *Галданова Г. Р.* Доламаистские верования бурят. – Новосибирск, 1987. – С. 60.
- <sup>21</sup> *Бергатаев Т. А.* Кульг богини-матери и огня у монгольских племен // Советская этнография. – 1973. – № 6. – С. 120.
- <sup>22</sup> *Банзаров Д.* Собрание сочинений. – М., 1955. – С. 75–76.
- <sup>23</sup> *Цыбиков Г. Ц.* Собр. соч.: В 2 т. – Новосибирск, 1991. – Т. 2. – С. 162; *Галданова Г. Р.* Доламаистские верования бурят. – Новосибирск, 1987. – С. 33.
- <sup>24</sup> *Галданова Г. Р.* Доламаистские верования бурят. – Новосибирск, 1987. – С. 33.
- <sup>25</sup> *Михайлов Т. М.* Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. – Новосибирск, 1987. – С. 255.