

ЖЕНСКОЕ БОЖЕСТВО В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ БУРЯТ ПРЕДБАЙКАЛЯ

В традиционной культуре бурят Предбайкалья женское божество Умай входило в систему природных космических объектов, выступающих в качестве женского порождающего начала. К нему обращались при проведении семейных, родоплеменных, календарных праздников и обрядов, в произведениях фольклора с просьбами о чадородии и покровительстве.

Культ Умай локализуется в разных сферах: небесной и земной. Это обусловлено наличием двух типов культур: восточноазиатского и южно-западноазиатского, которые определяются сложным этно- и культуругенезом, связанным с типологически разными группами Евразии.

Ключевые слова: культ женского божества Умай, Земля, Солнце, Вода.

D. Nikolaeva

FEMAL DEITY IN THE TRADITIONAL CULTURE OF PREDBAIKALIE BURYAT

In the traditional culture of Predbaikalie Buryat, the female deity of Umai was included into the system of the natural space objects representing the female generating the beginning. It was addressed during the family, kin, calendar celebrations and ceremonies, in the folklore with the requests for child-bearing and protection.

The cult of Umai is localized in different spheres: heavenly and terrestrial which is caused by two types of cultures: East Asian and South-West Asian which are characterized by a complicated ethnical and cultural genesis of typologically different groups of Eurasia.

Keywords: the cult of the female divine Umai, Mother-Earth, Mother-Sun, Mother-Water.

Задачей данной публикации является анализ следов культа женского божества Умай в картине мира бурят Предбайкалья, менее подвергшихся влиянию ламаизма и сохранивших поэтому многие архаические элементы в традиционной культуре, а также выявление структуры женского культа в бурятской традиции с выделением локальной субэтнической специфики.

Данный культ получил самое широкое распространение у народов алтайской языковой семьи. Исследователи, изучавшие данный феномен в традиционной культуре тюркского мира, монгольского, и в частности бурятского, в своих работах наряду с описанием культа рассматривали функционально-генетические проблемы данного божества. В результате было выделено несколько его значений: а) женское божество; б) богиня-покровительница детей, тюрков, воинов; 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 [13, с. 284–293.].

Кроме того, была выявлена его локализация в пространственной картине мира: небесная и земная сферы. В. Басилов пишет, что «Умай в мифологии древних тюрков — богиня, олицетворяющая женское, земное начало и плодородие. Покровительствует воинам и супруге кагана... некоторые исследователи предполагают, что образ Умай генетически связан с иранской мифологической птицей Хумай, которая, бросая свою тень на человека, делает его счастливым» [4, с. 547]. Таким образом, Умай, с одной стороны, связан, с *низом/землей*, а с другой — с *верхом/солнцем*.

По мнению Т. Д. Скрынниковой, речь идет не об амбивалентности образа, а о двух разных божествах, связанных с разными сферами (небесной и земной), но с одинаковым именем. Это было обусловле-

но наличием двух типов культур: южно-западноазиатского, где отмечается триада божеств (индоиранское единство), и восточноазиатского, где верховными божествами являются Небо и Земля [4, с. 106].

Несомненно, эти различия у народов алтайской языковой семьи являются не случайным фактором, а определяются их сложным этно- и культурогенезом, связанным с типологически разными группами Евразии: прежде всего с монголоидами на востоке и европеоидами на западе. Сложный этнический состав объясняется тем, что формирование народов алтайской языковой семьи проходило на территории, обозначаемой как Великая степь (от Великой китайской стены до Балкан), где на протяжении не только веков, но и тысячелетий наблюдались миграции, определившие и современную этнолингвистическую карту Евразии. Так, если для периода 20–10 тыс. лет назад (по находке части лобной кости человека на Енисее — стоянка Афонтова гора II) было установлено, что Южная Сибирь была населена монголоидами, то уже в конце IV — начале III тыс. до н. э. было отмечено появление тазминской культуры скотоводов-европеоидов, для которых были характерны изображения на стелах и скалах четырехколесных колесниц с впряженными в них быками. «Они связаны с культом солнца и громовника. На других изваяниях выбиты рисунки солнечных кораблей. Все эти сакральные изображения имеют реальные прообразы, возникшие в Месопотамии в IV — начале III тыс. до н. э.» [10, с. 9].

Следующей волной, пришедшей в Южную Сибирь с запада, были афанасьевцы (середина III–II тыс. до н. э.) — длинноголовые европеоиды, с которыми Л. Р. Кызласов связывает «южносибирский очаг обработки металлов, возникший в III тыс. до н. э., и который являлся древнейшим во всей Северной и Восточной Азии» [10, с. 19].

Третьей волной европеоидного населения были носители андроновской культуры (XVI–XIV тыс. до н. э.), с которыми было связано появление двухколесных повозок и боевых колесниц с парной конской упряжкой. К середине II тыс. до н. э. относится и возникновение Великого нефритового пути, связывающего Прибайкалье с Волго-Камьем на западе и шан-иньским Китаем на востоке [10, с. 12].

Наиболее характерными и существенными археологическими памятниками для Центральной Азии являются: для европеоидов II–I тыс. до н. э. на западе — оленные камни, жертвенники и керексуры, а для монголоидов на востоке — плиточные могилы.

Данные процессы не могли не отразиться в мировоззрении предбайкальских бурят, у которых в рамках одного народа прослеживаются группы, принадлежащие к разным типам культур. Сохранение многокомпонентности и неоднородности складывавшихся в Байкальском регионе этносов способствовало и тому, что, например, буряты не создали единого экономического и политического пространства [14, с. 111].

Приступая к рассмотрению женского божества первого типа, следует сказать следующее. Согласно гипотезе Т. Д. Скрынниковой, аборигенное, более древнее население Центральной и Восточной Азии на раннем этапе знало только культ Земли (бур.: *Этуген-эхе*). Сохранились, с одной стороны, главные эпитеты земли, обозначающие ее необъятность, обширность и бескрайность (бур.: *дэлэхэй, дэлэгэй*), а с другой — запреты по отношению к земле: рвать траву, цветы, копать острым металлическим предметом и т. д. Божество земли воспринималось в качестве богини матери, наряду с Вечно синим небом — отцом: *ульген дэлэхэй — эхэ мини, ундэр тэнгэри — эсэгэ мини* (букв.: широкая земля — мать наша, высокое небо — отец наш). Древние понятия о земле-матери сохранились в

культуре западных бурят фрагментарно. Во-первых, можно привести слова из обрядника, в которых зафиксированы данные представления:

Вечно шелковоликое Небо!
Вечна масляноликая мать *Этуген!*
Вечно Небо с пестрыми глазами
(*алаг нидуту!*)

Мать *Этуген* с золотыми ушами!
Совершаю великое воскурение.
Гора, называемая *богдо Иши хан*
(*богдо* — святой, *иши* — госпожа),
Мать-река, называемая *Хатун* (госпожа)...
Сгибающийся твой спинной хребет,
Наполняющееся вымя твоё,
Сжимающаяся щель твоё,
Выступающие лопатки твои,
Огромная подмышка твоё...
Ты обладаешь необъятным телом...
Царственная земля-вода,
Совершаю жертвоприношение [7, с. 35–36].

Во-вторых, в культуре западных бурят существовал обряд почитания богини земли *Этуген*. Г. Р. Галданова, описывая этот обряд, выделяет 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 — *Хүхэ тэнгри* «омолодить их, дать полноту и молочность грудям» [7, с. 6]. 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 черемушину».

Прямым следствием культового отношения к Земле-матери, ввиду их ассоциаций с женским детородным органом, является поклонение пещерам, выполняющим

функции вместилища *сульдэ* (душа, жизненная субстанция) детей. Пещеры тоже носили название *эхын умай* (материнское лоно). Считалось, что из «чрева» земли — пещеры, вышли первые люди и животные, она дала жизнь деревьям и травам, поэтому так тесна связь между ними. Об уровне сакральности пещер говорит тот факт, что буряты тщательно скрывали место нахождения данных объектов от посторонних глаз. На сегодня известны 4 пещеры:

– *Хумэ 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 сохранились отрывочные представления;

– *Эхын Умай* — на Алхане (Агинский АО в Читинской обл.) — сохраняет актуальность до сих пор у хоринских бурят.

Культ этих пещер является своего рода иллюстрацией существовавшего господства женщины, когда древние люди проводили ритуалы в честь матери-прародительницы. До нашего времени сохранилась функция испрашивания у пещеры *сульдэ* ребенка. Верующие бездетные женщины посещают культовое место Алхана, которое представляет собой большой горный комплекс с отдельными священными скалами, воротами, пещерами. Здесь они влезают в маленькую пещеру «Умай» и стремятся отщепить кусочек камня — душу или зародыш будущего ребенка.

Подобными пещерами в качестве аналога материнского лоно могли пользоваться и мужчины. Вероятно, в более ранние времена данные пещеры обладали функциями инициаций и использовались в обрядах рождений / перерождений. С образом пещеры во многих традициях связываются антропогонические мифы: первочеловек вылезает из подземного царства (иногда по дереву) через пещеру.

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».

Более того, мужские персонажи священных пещер первоначально были женскими. Согласно легенде *Даян Дэрхи* был батором, превратившимся в каменное божество, дающее богатство и чадородие, но изначально божество считалось *Заяши* — покровительницей детей и по некоторым данным, богиней — *эхэнэр-бурхан*. С распространением ламаизма рассматриваемые пещеры стали считаться средоточием женской нечистой силы. Как пишет Г. Р. Галданова, ламы объявили пещеру *шудхэр эмьин бэлэг* — «половым органом самки шудхэр». Со временем произошла «адаптация» божества к новым условиям. Так, по новой версии, Далай-лама отсылает своего ученика *Даян Дэрхи* (бывшего злого духа) в пещеру «с материнским чревом» — исцелять больных, обогащать бедных, одаривать потомством бездетных [7, с. 38]. Как видим, несмотря на идейное переосмысление культа, сущность и функции его остались прежними — порождающее начало.

В западнобурятской культуре сохранился мотив петрогенеза, в котором задействован другой природный объект, выступающий также в значении женского детородного органа — *береговая расщелина*. В этногоническом мифе прародителями *Эхирита* (прародитель одного из бурятских племен) были отец Пестрый налим и *мать Береговая расщелина*. Представление о происхождении предка из пещеры (в данном случае *береговой расщелины*) является вполне архетипичным явлением. Таким образом, локализация первого образа божества Умай связывается с низом — *земля, пещера, расщелина* и ассоциируется с материнским чревом.

Вследствие культа Земли, женское начало с функцией надления благодати выступает

в почитании тайги/дерева. Божество тайги предстает в образе женщины-матери — «мать *Манахан* — хозяйка диких животных». Иногда хозяйка земли называлась *Буга хатан* (*буга* — олень). По мнению Г. Р. Галдановой, почитание этого культа явилось причиной возникновения «женских» божеств тайги «*муу шубун*» (плохие птицы) [7, с. 39], которые обладают всеми признаками духов: обитание в тайге или в лесу, оборотничество, борьба с охотником (в случае своего поражения, обогащение охотника), повышенная сексуальность и т. д. У бурят существовало поверье: если охотники во сне будут пить вино, ухаживать за красивой женщиной, нянчить маленьких ребят, покупать хорошие вещи — удача на охоте.

Согласно мнению Г. Р. Галдановой, следствием почитания матери-земли актуальным был также культ дерева. Считалось, что лиственница была связана с *сульдэ* человека. С просьбой даровать детей (*ухибуу угыш*), долголетие выбирали молодое, крепкое дерево, опоясывали его полосой материи, лентой (*буд бэнэлхэ*), зажигали лампадку и обходили несколько раз вокруг, излагая свои просьбы о чадородии, долголетию и благополучии [7, с. 41].

Образ дерева — символа материнского начала, в котором обретаются души неродившихся детей, обнаруживается в пространстве небесного местопребывания высших божеств бурятского пантеона: *Эсэгэ Малан тэнги* и его супруги *Эхэ Юурэн*. Ключевыми знаками небесного локуса выступают *Хуй-болдог* (Пуп-бугор) и *Эхэ шара модон* (Мать желтое дерево), на ветвях которого висят вместилища душ людей. У бурят Мать желтое дерево соотносится с березой, которая является важным атрибутом и в обрядах посвящения в шаманы. «Начинающий посвящаемый шаман проводил всю ночь на вершине "дерева-мать", а утром, спускаясь с дерева, он уже знал текст призываний, имена духов. Он уже

овладел искусством камлания, т. е., как верили, он мог входить в связь с духами и впадать в состояние одержимости, он становился уже действительно шаманом» [7, с. 69]. Как видим, обряды, связанные с деревом-матерью, были призваны, с одной стороны, моделировать структуру мира — сакральный центр (*Эхэ шара модон*), с другой — обеспечивать благодать в виде *сульдэ* или наделять сакральным свойством неофита.

К культу матери-земли относится почитание гор (*хада* — гора). У каждого бурятского рода в прошлом была своя родовая территория — «место хранения материнского послеста» рода или племени. Обычно эти места локализовывались на горах. Так, у бурят рода *олзон* это были горы *Байтог*, *Урсал*, а также местность *Качуг*, расположенные в Кудинской долине в Прибайкалье. На них проводились грандиозные родовые *тайлганы* (моления) и обряды «*хада тахиха*», «*хада хангай тахиха*».

Со временем формируется образ «хозяйина горы». В этой связи следует сказать, что у современных бурят широко известен факт почитания священных родовых гор обычно с мужскими персоналиями: *Барагхаан*, *Бүрэн хаан*, *Шалсана*, *Хан-Шаргай нойон*, *Буха-нойон* и др. Эти горы встречаются на территории Забайкалья и Предбайкалья. Однако актуальными остаются и священные горы с женскими божествами. Духи этих гор представлены в образе бабушек (*төөдэй*). Они встречаются только у бурят, проживающих на территории Иркутской области, в частности *Хэрмэн төөдэй* (Эхирит-Булагатский район), *Арабайса төөдэй* (Баяндаевский район), *Удагтай төөдэй* (Осинский район). Им также приносят жертвы, проводят молебны с просьбой о благополучии и чадородии. Эти образы являются реликтовым отголоском почитания женского культа, связанного с матерью-прародительницей, и мифологическими идеями Рождения и Смерти.

Данные о почитании воды довольно разрозненны. С одной стороны, образ Земли и Воды выступает в качестве всеобщего рождающего начала — Матери всего сущего (см. вышеуказанный текст обрядника). 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. «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» [9, с. 20].

С другой стороны, в уже указанном тексте из обрядника речь идет о Матери-реке. Вода как источник жизни занимает важное место в традиционном мировоззрении бурят. Вода первична, это субстанция, в которой и на которой разворачивается творческая (родильная) деятельность по созданию мира. «Прежде земли не было, а была только одна вода. В это время был один бурхан, которого звали *Сомбол*, потому что он сделался сам собою (*бэер ботоһон Сомбол-бурхан*). *Сомбол-бурхан* захотел сотворить землю и ходить по воде. В это время птица ангата с 12 детьми плывет по воде. *Сомбол-бурхан, ангата*, говорит ей: «*Ангата*, нырни в воду и со дна принеси мне землю!» Тогда *ангата* со словами *Сомбол-бурхана* нырнула в воду и со дна достала землю; на носу принесла черную землю и в лапах красную глину. *Сомбол-бурхан* от птицы *ангата* вперед взял красную глину и разбросал по воде. А потом взял черную землю и тоже разбросал по воде: тогда образовалась земля и на ней выросли травы и деревья...» [15, с. 7].

Вообще у тюрко-монголов вода почиталась как носительница зародышей, главная ее функция была оплодотворяющей. По данным бурятских легенд, вода нередко

выступает посредником в деле происхождения некоторых родов: *эхириты* произошли от налива и береговой расщелины; *куркуты* и *уляба* — от тайменя. Встреча прародителей 11 хоринских родов и 2 предбайкальских происходит у озера, в котором купались небесные девы-лебеди. С озером Байкал связывается локализация *Буха нойона* — предка булагатов. Вода ценилась как источник жизни, причем в буквальном смысле. Реки, истоки которых берут начало в правой и левой частях пространства, являются признаком благоприятной местности. Расположение стоянки в таких местах способствовало рождению в одном случае мальчика, в другом — девочки (по устному сообщению М. М. Содномпиловой). Налицо семантика вод как хранилища потенциальных жизненных форм, которые могут обрести рождение в земном мире при условии удачного выбора человеком места для поселения. Можно сказать, что Вода, несомненно, обладала высоким семантическим статусом. Она связывала воедино земной низ и небесный верх, имела прямое отношение к животворной силе и плодородию.

Рассматривая второй тип божества Умай, следует в первую очередь отметить, что в бурятской культуре сохранилось представление о Солнце как матери-прародительнице — *Эхын алтан умай/эхын алтан тооно*. Следует отметить, что мотив солнца/света является центральным в архетипе, связанном с южно-западноазиатской традицией.

В подтверждение того, что первоначально Умай означало Солнце, можно привести текст, где отмечается мотив космической иерогамии, который повторяется в западнобурятской 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*». В данном тексте мы предлагаем обратить внимание на то, что космогоническую функцию выполняют *золотая материнская утроба* и *отцовский серебряный столб*. В космогонической мифе излагается этот брачный мотив: «Эсэгэ Малан баабай создал начало человечества в виде эхын алтан умай — материнского *золотого* органа и эсэгын мунгэн сэргэ — отцовского *серебряного* столба и пустил их в первоначальное молочное море. Материнский *золотой* орган повернулся направо и сделал круг *по солнцу*, отцовский *серебряный* столб повернулся налево и сделал круг против солнца: они соединились, и образовались люди» [2, с. 124–125].

В тексте направление движения атрибутов подтверждает указание на солярность: материнский *золотой* орган движется направо по солнцу, отцовский *серебряный* столб — налево против солнца. Т. Д. Скрынникова пишет, что здесь речь идет «о молодом месяце, который восходит на западе и заходит на востоке, где встречается с восходящим солнцем, вследствие чего и рождается день. Можно также вспомнить о *рогах* месяца, поскольку рога являются также фаллическим символом, что коррелирует с обозначением его эсэгын мунгэн сэргэ, где сэргэ также выступает символом фаллоса. О том, что в более раннем архетипе у бурят солнце выступало в женской ипостаси, а луна/месяц — в мужской, свидетельствует числовой код, когда четное маркирует женское, а нечетное — мужское: «восьминожная Мать-Солнце, девятиножный Отец-Месяц» [6, с. 103]. В эпических произведениях встречается выражение «у отца *Юурэн* веселятся девять сильных юношей, у матери *Налхан* резвятся восемь красивых девушек». У бурят солнце часто называется *Налхан Юурэн эхэ* — «ласковая мать *Юурэн*».

В шаманских призываниях бурят солнце и луна называются предками — *нара нара*

гарбалнай. В свадебной обрядности бурят невеста, приобщаясь к роду жениха, поклонялась не только огню домашнего очага, бурханам дома, родителям жениха, но и Солнцу-Луне, вследствие чего она должна была исполнять церемонии снохи по отношению к Солнцу-Луне, так же как к свекру и свекрови.

На светила и пол указывает и цветовая символика атрибутов: эпитет «*золотой*» — солнце/женское, эпитет «*серебряный*» — месяц/ луна/ мужское. Единство понятий золото=желтое/ женское находит подтверждение и в бурятских фольклорных материалах. Например, парадигма символики желтое/материнское/солнечное/земное позволила выявить Л. С. Дампиловой гендерную специфику желтого цвета в шаманских песнопениях [8, с. 73]. В качестве примера можно рассмотреть традиции женских украшений нукутско-аларских бурят Предбайкалья. Украшения из бронзы и латуни подчеркивали статус девичества, серебряные — невесты или девушки на выданье, золотые — замужних женщин. Как видим, золото/желтый цвет выступает цветовым обозначением материнского начала.

Т. Д. Скрынникова, выявляя связь испрашивания души с сакральной субстанцией солнечной природы, определяет свет и сияние в качестве основного внутреннего свойства субстанции, обозначенной как «харизма» [6, с. 71]. Ряд исследователей также отмечает, что основным показателем *сульдэ* является огонь, свет, сияние. Например, существует поверье о том, 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» [7, с. 37]. Д. Б. Батоева при исследовании родильной обрядности у бурят выявляет следующие архетипы. По ее мнению пещера — это утроба, а свет — созидательное начало. «Таким образом, можно сказать, что свет в

пещере — это и есть та самая сакральная субстанция солнечной природы (*сильдэ*), которая переходит из одной утробы (пещеры) в другую (женскую), вместилищем ее в данном случае является камень, но при этом следует отметить, что пещера не содержит, а хранит этот свет, т. е. защищает его до тех пор, пока он не востановится в материнскую утробу» [12, с. 31]. Солнце дарит «жизненное начало», и с этого момента якобы начинается зачатие, жизнь. По традиционным представлениям отсчет времени жизни человека на земле принято начинать с момента его зачатия (*эхэ соохи наһан*). Реликтом данных представлений является обычай оставлять при стрижке пучок «утробных» волос (*эхэ соохи*) у ребенка.

Как отзвук поклонения солнцу/ свету можно отметить семантику белого цвета. Олицетворением священности белого цвета были кони белой масти, молоко (особенно молоко белых кобылиц) и молочные продукты. Белый цвет молока предопределил его сакральность, и оно стало излюбленным жертвенным даром светлым, добрым божествам. Однако почти никогда солнце не носит эпитета «белый», обычно его называют красным (*улаан наран*). Г. Р. Галданова объясняет это тем, что «улаан» означает не цвет, а указывает на присутствие «жизненной субстанции», тогда как белый цвет считают не только священным, но и «лишенным жизни» (*амигуй*). В этой связи исследователь выстраивает ряд символов: солнце — белый цвет — красный цвет — кровь — жизнь. На основании этого она выделяет жизнеотворяющую функцию солнца. «Буряты, в случае бездетности или болезни детей приносили Солнцу-Луне овцу белого цвета, именуя их общим названием «*ялайгат*» — «светлые», «сияющие» [7, с. 22]. Родильные функции Солнца (чаще всего сочетание Солнце-Луна) прослеживаются и в обряде посвящения в шаманы, символизирующем «рождение шамана».

Необходимо также сказать, что при посвящении шамана совершали жертвоприношение козлом, которого живьем через анус подвешивали на шесте, и это называлось жертва Солнцу-Луне. В данной семантической цепи отражается, по-видимому, культ Солнца, и козел здесь выступает как символ солнца и плодородия.

Следует отметить и тесную взаимосвязь Умай и Кут (душа). Последнее является свойственным не только людям, но и скоту, растениям. Многие сибирские народы просили Кут на детей, зверя и урожай у хозяев (*эжинь*) местности, родовых гор, тайги и т. д., представляемых, как правило, в женском облике (*эжы* — букв.: мать).

На солнечную природу Умай указывает также ее связь со стрелой. У ряда тюркских народов маленькие лук и стрелы, служившие в качестве оберега новорожденного, назывались Умай. Стрелками протыкалась маленькая колыбель, которую подвешивали на стене. Данный предмет, по нашему мнению, являлся изображением солнца, а стрелки его лучами. Поскольку колыбель, как и шаманский бубен, конструировались по аналогии с женским чревом, то данный атрибут символизировал, с одной стороны, порождающее женское начало, а с другой — солнце, что не противоречит вышеуказанной семантике божества Умай. Кроме того, стрела является вместилищем огня и его символом. По мифопоэтическим представлениям огонь стрелы связан с огнем солнца и луны. В бурятском героическом эпосе «Гэсэр» стрелы героев вспыхивают огнем синего и красного цветов [1, с. 81, 174–174].

Следующим символом солнечной природы Умай является ее связь с птицей, которая может выступать в значении солнца. Можно выделить архетип — Умай-птица-солнце. Связь образа Умай с птицей-солнцем подтверждается ее функциями: она дарует урожай, что связывается с весенним солнцем, является покровительницей домашнего очага (огонь = солнце) и

духом-хранителем младенцев. Именно птица-солнце рождает первого шамана.

Роль матери-солнца как творца жизни на Земле весьма значительна. Животные и птицы — это не только плоды созидания Солнца, но и знаки его на Земле.

Важным маркером в контексте материнской утробы выступает огонь очага, выполняющий функцию подати *сульдэ* ребенка. Считалось, что божество огня способствует деторождению и умножению богатства. Исследователи традиционной культуры бурят отмечают именно женскую природу огня. «Огонь, как олицетворение женского начала, считался источником плодородия, богатства, а очаг (место обитания огня) представлялся хранящим и дарующим *сүлдэ* детей и животных... Хозяин — дух огня — представлялся чаще всего как существо женского пола, а иногда — в облике мужчины. На антропоморфность представлений о духе огня указывают запреты: нельзя ворошить огонь ничем острым — можно «поранить» его, «выколоть глаза», ни в коем случае нельзя было сидеть, вытянув ноги к очагу, поправлять угли ногой, наступать на угли, пепел. Всякий раз перед едой совершали «угощение» огня. Отъезжая, огонь оставляли тлеющим. Лить воду в огонь запрещалось. Потушить огонь очага водой — значило прервать жизнь человека, семьи» [7, с. 33, 60].

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 [5, с. 120]. В обращениях шаманов во время обрядов, проводимых бездетными семьями, звучит именно обращение к женскому образу: «Великий очаг огня, *великая созидательница судьбы* (курсив наш. — Д. Н.), ниспошли от своих детей, множество которых прогибает огонь, выдели от своего богатства, несметность которого прогибает землю» (*Гал ехэ заяша, гал ехэ гуламта,*

зол ехэ заяша, гал хотоймо үнэрһөөнь, гал зар хотоймо баянһаань заяаггыта) [7, с. 60]. Г. Р. Галданова выявляет три ипостаси божества огня — покровительницы детей: *Гал Заяши* — «созидательница огня, покровительница домашнего очага», *Зол Заяши* — «созидательница судьбы, покровительница детей и скота» и *онгон Эмэгэльжэ Заяши* — покровительница детей. Эти особы даровали детей и в будущем покровительствовали им, охраняли их здоровье, способствовали материальному благополучию [7, с. 63]. Данная связь прослеживается у бурят в древнем 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, принесим в жертву вино чашами и жир пригоршнями! Даруй благополучие царевичу (жениху) и царевне (невесте) и всему народу! Поклоняемся!» [3, с. 75, 76]. Несомненно, культ огня — один из культов древности, выражающийся в олицетворении огня в образе женского божества.

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 [16, с. 162]. Г. Р. Галданова 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 [7, с. 33]. По мнению Т. М. Михайлова, 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» [11, с. 255]. Вероятно, что они также совершали обряды и церемонии, связанные с наделением женщин *сульдэ*. Как говорится: «Старуха поет над костями, и, пока она поет, кости обрастают плотью». Г. Ц. Цыбиков полагает, что монгольское название «бо», по-видимому, произошло из слова «ву», которое в китайском языке сначала обозначало жрицу, а затем жреца и жрицу вместе. «Считать женщину царицей огня было естественно, так как в первобытных условиях, когда пропитание отыскивалось охотой, требовавшей от мужчины постоянной отлучки, женщине приходилось оставаться дома и поддерживать огонь, столь трудно добываемый в те времена» [16, с. 165].

В бурятской культуре существовали два вида почитания огня, но в обоих случаях жертвоприношение, связанное с испрашиванием сакральной субстанции, благодати и защиты, остается сугубо женской прерогативой. Первым видом в форме семейной обрядности является регулярное утреннее домашнее приношение жертвы огню. Это было обязанностью только хозяйки дома. Вторым видом был родовой культ огня. «Родовые жертвоприношения огню проводились по случаю больших праздников, наступления весны, осени, когда, призывая божество огня, призывали счастье». На родовом молении огню — «*гал тайха*» — важными акторами обряда были *три старухи*. Хотя, заметим, там присутствовали

такие сакральные персонажи, как старик *Абага*, шаман и девять его «сыновей» (*юэнгуты*). Но мужчины выполняли лишь статусную функцию: старик Абага просто сидел на почетном месте, а шаман был рядовым участником. «Шаман не мог проводить моления огню, если они были родовыми» [7, с. 35]. Присутствие и возраст трех старух указывают на актуальность древнейших представлений, связанных с культом огня. Вероятно, более ранняя мотивация обращения к огню появилась вследствие почитания солнца, а затем и неба и была связана с самой стихией огня. Огонь как олицетворение женского начала считался источником плодородия, богатства, а очаг (место обитания огня) представлялся хранящим и дарующим жизненное начало, *сульдэ* детей и животных.

Таким образом, женское божество Умай является неотъемлемой частью традиционной культуры, способствующей благополучной реализации процессов жизнеобеспечения социума. К нему обращались при проведении семейных, родоплеменных, календарных праздников и обрядов, в произведениях фольклора и в повседневной жизни. Образ божества матери-прародительницы входил в целую систему природных космических объектов, выступающих в качестве аналога женского порождающего начала: земля, вода, береговая расщелина, пещеры, родовые горы бабушек, а также огонь и солнце.

Устойчивость этнической культуры, ее жизнеспособность во многом обуславливается тем, насколько развиты структуры, определяющие ее единство и целостность. Одним из способов, содействующих достижению слитности разнородных сфер, являлся сохранившийся и имплицитно функционирующий культ женского божества, в основе которого лежит мифопоэтическая память и картина мира, изучение которого позволяет реконструировать культурное наследие древних бурят.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Абай-Гэсэр-хубун*. Эпопея: Эхирит-булагатский вариант / Подгот. текста, пер. и примеч. М. П. Хоимонова. — Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1961. Ч. 1.
2. *Балдаев С. П.* Бурятские свадебные обряды. — Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1959.
3. *Банзаров Д.* Собрание сочинений. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1955.
4. *Басилов В. Н.* Умай. Мифы народов мира. Т. 2. — М.: Наука 1982.
5. *Бергатаев Т. А.* Культ богини-матери и огня у монгольских племен // Советская этнография. — М., 1973. Вып. 6. С. 120–125.
6. В мире традиционной культуры бурят. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997.
7. *Галданова Г. Р.* Доламаистские верования бурят. — Новосибирск: Наука, 1987.
8. *Дампилова Л. С.* Шаманские песнопения бурят: символика и поэтика. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005.
9. *Дашиева Н. Б.* Календарь в традиционной культуре бурят // Сибирь: этносы и культуры. Вып. 3. — М.; Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 1998.
10. *Кызласов Л. Р.* Очерки по истории Сибири и Центральной Азии. — Красноярск, 1992.
11. *Михайлов Т. М.* Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. — Новосибирск: Наука, 1987.
12. Обряды в традиционной культуре бурят. — М.: Восточная литература, 2002.
13. *Потапов Л. П.* Алтайский шаманизм. — Л.: Наука, 1991.
14. *Скрынникова Т. Д.* Божества и исполнители обрядов у монголоязычных народов. — Сибирь: этносы и культуры (традиционная культура бурят). Вып. 3. — М.; Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 1998. С. 65–73.
15. *Хангалов М. Н.* Собр. соч. Т. II. — Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1960.
16. *Цыбиков Г. Ц.* Культ огня у восточных бурят-монголов // Собр. соч. Т. II. — Новосибирск: Наука, 1991. С. 162–163.

REFERENCES

1. *Abaj-Gjesjer-hubun*. Eпopeja: JEhirit-bulagatskij variant. Podgot. teksta, per. i primech. M. P. Hoimonova. — Ulan-Udje: Bur. kn. izd-vo, 1961. CH. 1.
2. *Baldaev S. P.* Burjatskie svadebnye obrjady. — Ulan-Udje: Bur. kn. izd-vo, 1959.
3. *Banzarov D.* Sbranie sochinenij. — Ulan-Udje: Izd-vo BNC SO RAN, 1955.
4. *Basilov V. N.* Umaj. Mify narodov mira. T. 2. — M.: Nauka 1982.
5. *Bergataev T. A.* Kul't bogini-materi i ognja u mongol'skih plemen // Sovetskaja jetnografija. — M., 1973. Vyp. 6. S. 120–125.
6. V mire tradicionnoj kul'tury burjat. — Ulan-Udje: Izd-vo BNC SO RAN, 1997.
7. *Galdanova G. R.* Dolamaistskie verovanija burjat. — Novosibirsk: Nauka, 1987.
8. *Dampilova L. S.* SHamanske pesnopenija burjat: simbolika i pojetika. — Ulan-Udje: Izd-vo BNC SO RAN, 2005.
9. *Dashieva N. B.* Kalendar' v tradicionnoj kul'ture burjat // Sibir': jetnosy i kul'tury. Vyp. 3. — M.; Ulan-Udje: IPK VSGAKI, 1998.
10. *Kyzlasov L. R.* Oчерки по istorii Sibiri i Central'noj Azii. — Krasnojarsk: 1992.
11. *Mihajlov T. M.* Burjatskij shamanizm: istorija, struktura i social'nye funkcii. — Novosibirsk: Nauka, 1987.
12. Obrjady v tradicionnoj kul'ture burjat. — M.: Vostochnaja literatura, 2002.
13. *Potapov L. P.* Altajskij shamanizm. — L.: Nauka, 1991.
14. *Skrynnikova T. D.* Bozhestva i ispolniteli obrjadov u mongolozazychnyh narodov. — Sibir': jetnosy i kul'tury (tradicionnaja kul'tura burjat). Vyp. 3. — M.; Ulan-Udje: IPK VSGAKI, 1998. S. 65–73.
15. *Hangalov M. N.* Sobr. soch. T. II. — Ulan-Udje: Bur. kn. izd-vo, 1960.
16. *Cybikov G. C.* Kul't ognja u vostochnyh burjat-mongolov // Sobr. soch. T. II. — Novosibirsk: Nauka, 1991. S. 162–163.