
ГЕНДЕРНЫЕ АСПЕКТЫ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ПРОЦЕССОВ

ББК 63.52(251)

Д. А. Николаева

ЖЕНСКИЕ БОЖЕСТВА ЗЕМЛИ И ИХ РОЛЬ В ФОРМИРОВАНИИ ТРАДИЦИОННОЙ ОБРЯДНОСТИ БУРЯТ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX в.

В статье предпринята попытка выявить взаимосвязи между традиционными обрядами наделения социума благополучием через реализацию родильного потенциала, получение душ детей и животных (*сульдэ*) и моделью гендерной иерархии женских божеств земли в традиционной культуре бурят конца XIX — начала XX в.

Женские божества земли, характеризуя картину мира в культуре бурят этого времени, являлись важнейшим концептом мироустройства в традиционном обществе, сформированном космическими феноменами и универсальным антропоморфизмом. Анализируя мифоритуальные воззрения бурят, мы постарались выявить гендерные аспекты в системе жизнеобеспечения общества, обусловленные сложной и многоуровневой стратегией освоения окружающего пространства и адаптацией к конкретным природно-ландшафтным и историческим условиям.

Бурятская мифология, повествующая о начале мира, фиксирует осознание первичности космогонического акта с материнским началом. Сохранился древний сюжет, в котором речь идет о временах, когда верховными божествами были только богини, олицетворявшие Мать. Согласно мифу, праматерью всех богов была *Эхе-бурхан*, обитавшая во мраке и первобытном хаосе. Решив разъединить небо и землю, она сделала дикую утку, которая нырнула в воду и принесла в клюве грязь. Из этой грязи она слепила землю-матушку *Ульген* (букв.: широкая, необъятная), затем сотворила на ней растения и животных [13, с. 674—675]. Главные эпитеты земли *дэлхэй/дэлэгэй* обозначают ее необъятность, обширность и бескрайность. В Бурятско-русском словаре термин *дэлэхэй* означает «земля», «свет», «мир», «вселенная», а сочетание *ульген дэлэхэй* — «земля-матушка» [4, с. 216]. Данные представления сохранились до настоящего времени в бурятской пословице: *ульген дэлэхэй — эхэ мини, ундэр тэнгэри — эсэгэ мини* (букв.: широкая земля — мать наша, высокое небо — отец наш).

Согласно Т. Д. Скрынниковой, наиболее древнее аборигенное монголоидное население Центральной и Восточной Азии на раннем этапе знало только культ земли [20, с. 114]. К данному периоду Н. Л. Жуковская относит формирование самой древней неперсонифицированной субстанции, а именно образа земли-матери — прародительницы всего сущего, в том числе и человека: «...образ земли-матери первоначально выражал собой некую наивно-материалистическую субстанцию и лишь позднее приобрел сущность божественной персоны» [5, с. 265].

Подчеркивая порождающее начало земли-матери, буряты проводили обряды с просьбами о плодородии и благополучии. Религиозное значение персонажной направленности *тайлаганов* (календарных обрядов жертвоприношения) заключалось в поклонении духам природы, в основе которых был женский культ плодородия. Например, у западных бурят осенний *тайлаган* посвящался божеству земли — *Дэлхэй дайдын эжэн Баян Хангай тайлага*. Под влиянием христианства он иногда назывался *Бохроби тайлага* (*тайлаган* на Покров) [22, т. 3, с. 96].

Кроме того, у западных бурят божество земли *Ульгень дэлэхэй/Ульгень-Ехэ* соответствовало богине *Этуген* (*edüiki* — давать начало). Согласно мифологическим воззрениям, *Этуген* являлась воплощением земли как плодородящего женского чрева. Она была всемогущей богиней природы и важнейшим объектом шаманского культа, а также в качестве образа женского плодородящего чрева выступала как великое неперсонифицированное божество [13, с. 674]. Главным качеством богини земли *Этуген* считалось плодородие, а местом локализации — «внутри земли» [14, с. 225]. У бурят с названием земли-матери *Этуген* связан целый ряд таких понятий, как женский детородный орган, родовая территория, род, родовой огонь, младший сын — хранитель семейного очага, жрица огня. Таким образом, *Этуген* символизировала материнское начало — родину, в лоне которой родилось все живое.

В культуре западных бурят до начала XX в. сохранился обряд почитания богини земли *Этуген*. Г. Р. Галданова при его описании подчеркивает гендерную стратификацию и 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 *Этуген* сопровождалось ритуалом украшения женщин цветами черемухи, женщины обнажали груди и просили Небо омолодить их, дать полноту и молочность грудям» [9, с. 36]. По сведениям информаторов, женщины раздевались донага, при этом они шутили, щипались — «ишь, какая стала толстая», щекотали друг друга, смеялись и окунались в речку. Затем становились под цветущей черемухой и старались, чтобы осыпающийся цвет облепляли их тела. Они прихлопывали себя руками по телу, трясли грудями и приговаривали «дай счастье»¹. Считалось, что богиня *Этуген* заботится не только о людях, но и о деревьях, животных и птицах. Она дает «белой кобылице белоснежного жеребенка, черной вороне — крикливого вороненка, зеленой черемухе — сладкую черемухину» [9, с. 148].

¹ Полевые материалы автора, 1997 г.

На общеплеменных *тайлаганах* (*Этуге/Утугэ тайлга*), весной в начале травостоя и осенью после сенокоса, ей, почитаемой как божество плодородия, приносили жертву молочными продуктами и молочной водкой в целях обеспечения плодородия [12, с. 81]. По устному сообщению бурятского этнографа Н. Б. Дашиевой, морфология слова состоит из лексемы *ут*, лежащей в основе названия земли у монгольских народов (*Этуген/Утуген*), и лексемы *тай/дай*, этимологизируемой как «мать». Кроме того, фонетическую разновидность лексемы *тай* как *дай* можно обнаружить в корне еще одного названия земли — «*Дайда-Дэлхээ*», что в переводе означает «мир», «земля», «свет» [4, с. 198, 231—232].

Древние понятия о земле-матери сохранились в основном в культуре западных бурят. Почти до середины XX в. у них существовали запреты по отношению к земле: рвать траву, цветы, копать острым предметом и т. д. Во время коллективизации они выступали против железных орудий (тракторов), т. к. считалось, что железо может поранить землю-матушку, поэтому для вспахивания земли обычно использовался только деревянный плуг. В случае производственной необходимости, когда надо было выкопать яму, например для дымления кожи, этим процессом занималась только пожилая женщина, потерявшая способность к деторождению. Она рыла на бугорке ямку, разводила на дне огонь и совершала жертвоприношение кислым молоком. Иначе людей ждало несчастье. Суеверия, связанные с землей, актуальны и в наши дни. Многие буряты с большим предубеждением относятся к идее разбить на своем участке огород². Таким образом, у бурятских скотоводов Предбайкалья сохранился культ земли с функциями матери-прародительницы.

Восточными (забайкальскими) бурятами *Этуген* как богиня земли, видимо, под влиянием буддизма была совершенно забыта. «Само слово “*этуген*” сохранилось в значении “женское чрево” и употребляется иногда как возглас испуга, удивления или как брань, проклятие» [9, с. 36].

В неразрывной связи с культом земли выступает в качестве всеобщего порождающего начала также образ земли-воды (*Йер-Суб*), в честь которого буряты проводили общеплеменные и женские календарные обряды. Так, аларские буряты приносили жертву богине земли/плодородия *Этуген* и одновременно божествам водной стихии, почитаемым в образах божеств *Ухан-хат* (*ухан* — вода, *хат* — сын неба) и *лусов* (хозяева вод). Эти духи, согласно бурятской мифологии, спустились с юго-западной стороны неба и поселились на дне глубоких вод, откуда властвуют над водной стихией, над дождями, покровительствуют людям, защищают их от злых сил. Н. Б. Дашиева, анализируя традиционную форму обращения к земле и воде, с которой начиналось призывание на жертвоприношении божествам *Уг-дайдын* (*уг* — корень, происхождение, *дайда* — земля) [4, с. 180, 461], полагает, что культ Земли-Воды существовал у предков бурят с глубокой древности [10, с. 20].

Буряты в пределах всех родовых объединений Предбайкалья в течение весенне-летне-осеннего сезона устраивали праздники в честь Земли-Воды — *Газар-Ухани тайлга*. Целью их проведения было испрашивание у Неба и Земли

² Полевые материалы автора, 1995 г., 2003 г.

обильной влаги, хорошего травостоя и урожая, обеспечение благополучия в жизни людей и в скотоводческом хозяйстве.

Места отправления ритуалов женских молебнов (*Эхэнэрэй тайлганов*) в честь матери-прародительницы ассоциируются с понятием «земля/вода/низ/женское», тогда как местом проведения родовых *тайлганов* являются вершины священных гор — «небо/верх/мужское». Так, Ердынские игрища, которые были частью межплеменных культовых «обрядов в честь божеств Земли-Воды и верховного бога-творца Айа», проводились в устье реки Анги [11, с. 153].

Вода, согласно архаическим воззрениям, несомненно, обладала высоким семантическим статусом. Она, имея прямое отношение к животворной силе и плодородию, связывала воедино земной низ и небесный верх, выступая в качестве результата союза изначальных божеств. В одном из вариантов космогонического мифа у бурят процесс появления воды согласуется с данными теории о происхождении первоэлементов. «По воле тех названных бурханов (бессмертных *огторгойских* (небесных) многочисленных богов) возникли небо и земля». Эти объекты первоначально находились вместе, «земля имела холодное свойство и была женского рода, а *тэнгри* (небо) имело горячее свойство и было мужского рода. От сожительства и соприкосновения холодной земли и горячего неба образовались пар и туман, из тумана — туча, а из тучи — дождь и снег. Таким образом, на земле появилась вода, а в воде зародилось первое одушевленное существо — рыба. От рыбы произошли птицы...» [2, с. 12].

Вода как источник жизни занимает важное место в традиционном мировоззрении бурят. Вода первична, это субстанция, в которой и на которой разворачивается родильная деятельность по созданию мира, поскольку вода почиталась как носительница зародышей, а главная ее функция была оплодотворяющей. «Прежде земли не было, а была только одна вода <...> *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...» [22, т. 1, с. 7].

М. М. Содномпилова выявляет связь происхождения/рождения различных водных источников с культурным героем бурятского эпоса и темой иерогамии. Анализируя тексты эпических произведений, она акцентирует, что добывание воды происходит посредством использования оружия. Так, эпический герой *Абай Гэсэр* высвобождает воду из-под земли с помощью черного отцовского копья. Этот момент свидетельствует о наличии целого пласта верований, связанных с боевым оружием и обрядом вызывания дождя. В бурятской версии легенды о халхасском хане *Абатае* воинственный правитель во время засухи вызывает дождь, вырыв яму наконечником стрелы [23, с. 201]. Как видим, налицо эротическая окраска действий культурного героя по отношению к земле. В целом это не противоречит космогоническому мотиву священного брака земли и неба, поскольку отцом *Абай Гэсэра* (чьим копьем он пользуется) является *Хан Хюрмас тэнгри* (ипостась Неба).

По данным бурятских легенд, вода нередко выступает посредником в происхождении некоторых родов: *эхириты* произошли от налима и береговой расщелины, *куркуты* и *уляба* — от тайменя. Согласно мифу, по берегу реки гуляла девушка, из воды высунулся таймень, махнул хвостом и задел девушку,

после чего она забеременела и родила мальчика. 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 бурятского племени *булагат*.

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. На лицо семантика вод как хранилища потенциальных жизненных форм, которые могут обрести рождение в земном мире при условии удачного выбора человеком места для поселения [21, с. 137].

К культу земли-матери относилось почитание гор (*хада*). У каждого бурятского рода в прошлом была своя родовая территория — «место хранения материнского послета» рода или племени. Обычно эти места локализовывались на вершинах гор. На них проводились грандиозные родовые моления и обряды поклонения горам — *хада тахиха*, *хада хангай тахиха* (*тахиха* — приносить жертву, совершать жертвоприношение, совершать религиозный обряд) [4, с. 418]. «Во время проведения *тайлагана* в течение трех дней не прекращались хороводы, состязания борцов и бега лошадей» [14, с. 182—183].

При этом актуальными были священные горы с женскими божествами. Духи этих гор представлены в образе бабушек (*утоодэй/тоодэй*): *Хэрмэн тоодэй*, *Ара-байса тоодэй*, *Удагтай тоодэй*. Им приносили жертвы, проводили молебны с просьбой о благополучии и чадородии [1, с. 23].

Культ родовых гор — покровительниц рода — тесно смыкался с особым культом родовой территории, мыслимой членами рода как исконно родовая земля, которая являлась собственностью всего рода, с ней были связаны все родовые этногенетические легенды и предания.

Рассматривая природные объекты, связанные с культом матери-земли, следует сказать, что некоторые из них сохранили свою актуальность до настоящего времени. Прямым следствием культового отношения к земле-матери, ввиду ассоциаций с женским детородным органом, является поклонение пещерам, выполняющим функции вместилища *сульдэ* (душа, жизненная субстанция) детей. У бурят пещеры носили название *эхын умай* (букв.: материнское лono/утроба/чрево). 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 местонахождение данных объектов от посторонних глаз. На сегодня известны 4 пещеры [9, с. 36—38]:

— *Уумэ 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 (местонахождение информаторы не указали);

— *Эхын Умай* на Алхане (Агинский округ Забайкальского края), сохраняет актуальность до сих пор у хоринских бурят.

Культ этих пещер — своего рода иллюстрация древних верований и ритуалов в честь матери-прародительницы. До нашего времени сохранились обряды 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 лона могут пользоваться и мужчины. Вероятно, в более ранние времена данные пещеры обладали функциями инициаций и использовались в обрядах рождений/перерождений. На сегодня сохранилось представление о получении у этих 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» [9, с. 37].

У священных пещер имеются свои духи-охранители, которые могут также наделять чадородием. В настоящее время некоторые из них представлены мужскими персонажами, но первоначально они были женскими. Например, согласно легенде, *Даян Дэрхи* был богатырем, превратившимся в каменное божество, дающим богатство и чадородие, но изначально это божество считалось *Заяши* (покровительница детей) и, по некоторым сведениям, матерью-богиней (*эхэнэр-бурхан*) [там же].

С распространением буддизма пещеры стали считаться средоточием женской нечистой силы. Священнослужители объявили их *шудхэр эмьн бэлэг* — половым органом самки *шудхэр* (чертовки). Со временем произошла адаптация женского божества к новым религиозным и идеологическим условиям. Так, согласно новой версии, Далай-лама отсылает своего ученика — *шаби Даян Дэрхи* (бывшего злого шаманского духа — *хатуу онгод*) в пещеру «с материнским чревом» — исцелять больных, обогащать бедных, одаривать потомством бездетных [9, с. 38]. Как видим, несмотря на идейное переосмысление культа, сущность и функции его остались прежними — наделение благодатью.

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* (основателя одного из бурятских племен) были *Эрьеэн Гутаар эсэгэмнай*, *Эргиин Габа эхэмнай* (отец Пестрый налим и мать Береговая расщелина). Нередко эта тема звучит в призываниях современных шаманов. Представление о происхождении предка из пещеры (здесь — береговой расщелины) — вполне архетипичное явление.

Следует отметить, что воззрения о кровнородственных отношениях членов рода со своей родовой горой присущи всему населению Саяно-Алтайского нагорья: хакасам, тувинцам, тофаларам, алтайцам, шорцам. У эвенков *бугады* (скалы) с древнейшими изображениями лосей почитались как родовое святилище — место, откуда происходит данный эвенкийский род. По представлениям эвенков, в этой скале находился сам зооморфный предок рода — женщина [17, с. 315—316].

При этом образ земли с функцией матери-прародительницы у народов Сибири и Центральной Азии не ограничивался указанным значением, а мыс-

лился живым существом и отождествлялся с образами копытных животных тайги и лесостепной зоны. Это образ матери-зверя в виде лосих/олень/маралух. Так, в якутском языке слово «*тайах*» имеет значение «лось» [19, с. 135]. Эвенкийское *энин* означает и «мать», и «лось» [7, с. 187]. В этой связи интересным является высказывание Е. Н. Романовой о том, что в якутском языке *эмээхсин* (старуха) возводится к древнетюркскому *эмэ* — сосать, самка, что восходит к культу копытных животных. В бурятской культуре можно провести аналогии с табуированным названием оленя *эхэ борогшон*, означающим «сероватая мать» [10, с. 181, 182]. В диалекте западных бурят слово *ибии/иви* (букв.: мать) переводится как «олень/лань», у тувинцев — название оленей вообще [6, с. 92]. В. Е. Васильев, сравнивая (тюрк.) *эне* «мать», *инек* «корова», *инен* «верблюдица» и сопоставляя (якут.) *ийэ* «мать» с *уй* «корова», пишет, что в древнейших матриликальных обществах роль матери-зверя исполняли родовые жрицы. Пережитки данной традиции наблюдались в эвенкийском охотничьем празднике *гиркумки*, в котором сохранились элементы оргиастических ритуалов. Эвенкийский шаман, облачавшийся в шкуру самки копытного зверя, напоминал якутского служителя божества *айыы*, надевавшего во время праздника *ыхыах* женскую одежду [8, с. 6].

Следует отметить, что зооморфное проявление женского земного культа, представленное в виде образа хозяйки земли как копытное животное — *Буга хатан* (*буга* — олень, *хатан* — госпожа), связано с формированием в культуре охотничьих племен каменного века Прибайкалья и смежных территорий сезонных праздников, ведущие элементы которых отражали культ вселенской матери-прародительницы, тесно переплетенный с главным культом древних охотников — промысловым культом, культом умирающего и воскрешающего бога-зверя, тотемизмом [10, с. 20]. В петроглифах южной Сибири, северо-западной и западной Монголии и Тувы с эпохи палеолита до энеолита отражен процесс преобразования образа копытного животного в антропоморфологический образ Матери-прародительницы тотемического значения.

В бурятской мифологии существуют также парные божества, разделившие образ некогда единого зооморфного божества с функциями всеобщей матери-прародительницы. Например, у балаганских бурят хозяин всей земли *Дайда-Дэлхэн-эжин* представлялся в образе седого старика, покровителя людей, а его жена *Дэлэнтэ-Сагаан хатун* (*ибии*) — в образе старухи с белыми волосами [22, т. 1, с. 445]. Здесь следует обратить внимание, во-первых, на определение *дэлэнтэ* (букв.: обладающая выменем), которое указывает на семантическую связь старухи с животным обликом и функциями матери-прародительницы. Во-вторых, на указание на внешний облик и возраст этого божества. А. В. Потанина, исследовавшая культуру бурят в конце XIX в., отмечала, что они представляли мать-землю в образе седовласой старухи [18, с. 207]. Таким образом, можно объяснить возрастные требования к главной распорядительнице и исполнительницам обрядов, связанных с жизнедеятельностью социума. У бурят в наибольшей мере ритуальная функция женщин рода заключалась в проведении тех обрядов, с помощью которых регулировались связи в системе «социум — природа». Ритуалы этого типа (родильные, свадебные, похоронные, календарные) предполагали не просто взаимодействие группы пожилых женщин со сферой

чужого, но вторжение в эту сферу с целью добывания ценностей, связанных с понятиями «тотемные предки», «благодать», «души детей и животных», и наделяния ими неофита (покойник, новорожденный, роженица, невеста, жених, мужчины, возвратившиеся с родового *тайлгана*).

Роль таких женщин в традиционных праздниках и обрядах является основополагающей в деле обеспечения благополучием всего социума, т. к. они выполняют важнейшие функции матерей-прародительниц по легализации индивида в новом статусе, используя при этом весь арсенал женского пространства в обрядовой деятельности, конструируя его сегменты, связанные с плодородием и благоденствием семейно-родового коллектива. Реконструкция общественных обрядов с участием пожилых женщин указывает не только на актуальность древнейшего женского божества — покровительницы домашнего очага, семьи и рода, но и на следы общественных отношений, когда играл роль приоритет по линии матери. Основная цель участия женщины в общественных праздниках и обрядах — гармонизация и стабилизация жизнедеятельности социума на уровне космоса, поэтому главная ее функция заключена в идее укрепления сакральной целостности общества для достижения идеи плодородия и плодovitости.

Вследствие почитания матери-земли с ее функциями наделяния благодатью и плодородием устанавливается культ тайги, который на раннем этапе функционировал в женском образе. У современных бурят божество тайги предстает под разными именами и в разных обликах. Например, *Баян Хангай*, *Баян сагаан Хангай*, *Алтан дэлэхэй*. Все эти названия являются синонимами одного понятия — мать-земля и обладают общими свойствами: необъятность, богатство, плодородие. «*Хангай* — это не только тайга, дикий девственный лес. *Баян Хангай* означает название всей земли» [9, с. 39]. В бурятском фольклоре *Хангай* — богиня охотников, которая соотносится с богиней земли. В некоторых сюжетах героического эпоса (*улигеры*) герои получают заговоренные, бьющие без промаха черные *хангайские* стрелы, которые ассоциируются с даром женщин-богинь или ипостасью их стихий (женская, водная, природная) [16, с. 110]. По мнению Г. Р. Галдановой, культ тайги явился причиной возникновения «женских» божеств тайги *муу шубун* (плохие птицы) [9, с. 38, 39], которые обладают всеми признаками духов: обитание в тайге или в лесу, оборотничество, борьба с охотником (в случае 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 — это к удаче на охоте [2, с. 10].

Вследствие почитания матери-земли актуальным был также культ дерева. У бурят этот культ представлен несколькими породами деревьев, являющимися важнейшими атрибутами в обрядах испрашивания чадородия, сакральной субстанции, благополучия и удачи. Так, лиственница была вместилищем *сульдэ* (души, жизненного начала) человека. С просьбой даровать детей выбирали молодое, крепкое дерево, опоясывали его полосой материи, лентой, зажигали лампадку и обходили несколько раз вокруг, излагая свои просьбы о чадородии, долголетьи и благополучии [9, с. 41].

О неразрывной связи жизни человека и дерева свидетельствуют многие поверья. Гибель дерева влечет за собой смерть человека: если во время бури

было сломано много деревьев — много людей уйдет из жизни в ближайшем будущем; видеть во сне поваленную лиственницу — к смерти кого-либо из родственников, если это дерево было маленьким — к гибели ребенка.

Кроме того, по мифоритуальным представлениям бурят, лиственница считалась медиатором между людьми и представителями верхнего мира. Согласно легенде, орел-шаман, которого *заяны* (духи) послали к людям для их защиты от злых духов, увидел под лиственницей спящую женщину-тунгуску (*хамниган эжи*), которая впоследствии стала первой шаманкой и родила от него сына, будущего первого шамана [22, т. 2, с. 112—113]. К дереву обращались как к проводнику, повязывая на нем ленточки, бросая монеты, с помощью которых можно связаться с иным миром, откуда и даруется *сульдэ*. На связь дерева с верхним миром указывает повязывание 9 ленточек (сакральное число верхнего мира) [20, с. 118, 119]. У бурят Предбайкалья одинокая лиственница была воплощением божества-хранителя местности и вызывала суеверный трепет, люди боялись даже смотреть в ее сторону. Если они проходили мимо, то молились и просили у нее прощения. Особое волнение и страх люди испытывали, когда замечали сидящего на дереве орла³.

Кроме лиственницы, образ матери-дерева соотносится с березой — *Эхэ шара модон* (мать-желтое дерево). Образ березы как символа материнского начала, в котором обретаются души неродившихся детей, обнаруживается в пространстве небесного местопребывания высших божеств бурятского пантеона: *Эсэгэ Малан тэнгэри* и его супруги *Эхэ Юурэн*. Ключевыми знаками небесного локуса выступают *Хуй-болдог* (пуп-бугор) и *Эхэ шара модон* (мать-желтое дерево), на ветвях которого лежат гнезда с яйцами (душами людей).

Береза с функциями медиатора для надления благодатью — важный атрибут и в обрядах посвящения в шаманы. Действия обряда заключались в том, что сначала шаманили в юрте вокруг березы, называемой *уудэиэ бурхан* (божество входа/выхода), по которой посвящаемый выбирался из юрты через верхнее отверстие, а затем залезал на большую березу *Эхэ шара модон*, где призывал богов и умерших предков-шаманов. В конце шаман должен был спуститься с этой березы вниз головой [22, т. 1, с. 380]. Согласно Г. Р. Галдановой, «начинающий посвящаемый шаман проводил всю ночь на вершине Матери-дерева, а утром, спускаясь с дерева, он уже знал текст призываний, имена духов. Он уже овладевал искусством камлания, т. е., как верили, он мог входить в связь с духами и впадать в состояние одержимости, он становился уже действительно шаманом» [9, с. 69].

Очевидно, что в обряде инициации шамана мать-желтое дерево является важнейшим атрибутом, благодаря которому происходят космические путешествия неопита. О том, что он находится в ином мире, свидетельствует, во-первых, «выход» неопита из юрты через отверстие сверху — для призываний своих *заянов* (духов-покровителей); во-вторых, его размещение на белом войлоке (знак иного мира), прежде чем он побежит к матери-дереву; в-третьих, собственно бег и, наконец, в-четвертых — спуск вниз головой, что маркирует его возвращение в этот мир и получение им посвящения.

Вместилищами душ или благодати на матери-дереве были яйца в гнездах. Например, в обряде посвящения у хилокских бурят «молодой шаман вселял в

³ Полевые материалы автора, 1997 г.

себя *онгона* (духа), “бегом” забирался на “мать-дерево” (*Эхэ модондо гуйдэло-ороо гараха*) и из трех птичьих гнезд, устроенных на верхней части дерева, ртом доставал три яйца и съедал их. После этого он трижды куковал по кукушечьи, какое-то время камлал на верху дерева, а затем спускался с него вниз головой. Три яйца, обнаруженные шаманом в трех гнездах “Мать-дерева” и съеденные им, очевидно, и есть три его души, прошедшие обучение и воспитание на “Мать-дереве”. Проглотив их, молодой шаман вновь приобретает их, но уже в ином качестве» [11, с. 54]. В обряде посвящения агинского шамана более усложненная гендерная модель пространства, в которой присутствуют поздние напластования, и действия с яйцами носят уже символический характер. Для осуществления обряда «березу, установленную на северной стороне, называли *эхэ модон* (дерево-мать). На вершине ее прикрепляли “птичье гнездо”, сделанное из шелковых и хлопчатобумажных лоскутков. Рядом с “гнездом” прикрепляли изображение луны. Южное большое дерево называли “дерево-отец”. На его вершине прикрепляли изображение солнца» [15, с. 81].

Как видим, обряды, связанные с матерью-деревом, были призваны, с одной стороны, моделировать структуру мира — сакральный центр, с другой — обеспечивать благодать, чадородием в виде *сультэ* и наделять сакральным свойством неофита.

Следующими по значимости и связи с женским культом являются ильмовое дерево, вяз и ива, которые считались предками огня. Веточки этих деревьев использовались при совершении обряда «моление огню». В бурятском героическом эпосе ильмовое дерево рождает жизнь, «дыхание» огня. Можно добавить следующее: в эпических сказаниях богиня охоты или хозяйка леса обладает древовидным обликом («ростом с осину»). Нередко она выходит за героя замуж и рождает ему детей (*Ута Саган батор*). По мнению Д. В. Цыбикдоржиева, в совокупности все это приводит к тотемическому образу предка, а функции надления чадородием — к богине-матери, прародительнице, т. е. к предку же [23, с. 19].

Таким образом, обряды испрашивания чадородия, благополучия и посвящения в шаманы приводят нас к богине-матери в образе древовидной прародительницы.

Исследование совокупности женских божеств земли, сформированных на раннем этапе культурирования, выявило стратегию освоения окружающего пространства с использованием природных объектов, которые, согласно мифологическим воззрениям, соотносятся с материнским порождающим началом.

Образы женских божеств, сложившиеся на основе мифопоэтического освоения окружающей действительности, органично репрезентируются в концептуальной модели мира, поскольку они влияли посредством обрядов на организацию пространства среды обитания, в которой существовал конкретный социум.

Библиографический список

1. Банзаров Д. Собрание сочинений. М. : Изд-во АН СССР, 1955. 372 с.
2. Баторов П. П. Белкование у аларских бурят и народные поверья // Бурятияеведение. Верхнеудинск, 1925. № 1. С. 9—12.
3. Бертагаева Т. А. Культ богини-матери и огня у монгольских племен // Сов. этнография. М., 1973. Вып. 6. С. 120—125.

4. Бурятско-русский словарь / сост. К. М. Черемисов. М. : Сов. энцикл., 1973. 804 с.
5. Буряты / отв. ред. Л. Л. Абаева, Н. Л. Жуковская ; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. М. : Наука, 2004. 633 с.
6. *Вайнштейн С. И.* Историческая этнография тувинцев. Проблемы кочевого хозяйства. М. : Наука, 1972. 316 с.
7. *Василевич Г. М.* Эвенки : историко-этнографические очерки (XVIII — нач. XX в.). Л. : Наука, 1969. 304 с.
8. *Васильев В. Е.* Культ духа-хозяйки земли по представлениям якутов // Традиционные представления саха об окружающем мире / Якут. гос. музей истории и культуры народов Севера им. Е. М. Ярославского. Якутск, 1998. С. 5—6.
9. *Галданова Г. Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск : Наука, 1987. 153 с.
10. *Дашиева Н. Б.* Календарь в традиционной культуре бурят : (опыт историко-этнографического и культурно-генетического исследования). Улан-Удэ : ИПК ВСГАКИ, 2001. 299 с.
11. *Дугаров Д. С.* Исторические корни белого шаманства : на материале обрядового фольклора бурят. М. : Наука, 1991. 297 с.
12. *Манжигеев И. А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины : опыт атеистической интерпретации. М. : Наука, 1978. 128 с.
13. Мифы народов мира : энцикл. : в 2 т. М. : Сов. энцикл., 1982. Т. 2. 719 с.
14. *Михайлов Т. М.* Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск : Наука, Сиб. отд-ние, 1980. 320 с.
15. *Нацов Г.-Д.* Материалы по истории и культуре бурят. Улан-Удэ : БНЦ СО РАН, 1995. Ч. 1. 155 с.
16. Небесная дева-лебедь: бурятские сказки, предания и легенды. Иркутск : Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1992. 368 с. (Б-ка «Сибирская живая старина»).
17. *Окладников А. П.* Петроглифы Ангары. М. ; Л. : Наука, 1966. 322 с.
18. *Потанина А. В.* Из путешествий по Восточной Сибири, Монголии, Тибету и Китаю : сб. ст. М., 1895. 296 с.
19. *Серошевский В. Л.* Якуты : опыт этнографического исследования. 2-е изд. М. : РОССПЭН, 1993. 736 с.
20. *Скрынникова Т. Д.* Солнце и Земля в пантеоне народов Центральной и Восточной Азии // *Altaica VI*. М. : Ин-т востоковедения РАН, 2002. С. 114—139.
21. *Содномпилова М. М.* Семантика жилища в традиционной культуре бурят. Иркутск : МИОН, 2005. 218 с.
22. *Хангалов М. Н.* Собрание сочинений : в 3 т. Улан-Удэ : Респ. тип., 2004. Т. 1. 508 с. ; Т. 2. 312 с. ; Т. 3. 312 с.
23. *Цыбикдоржиев Д. В.* Происхождение древнемонгольских воинских культов у монголов : (по фольклорно-этнографическим материалам бурят). Улан-Удэ : БНЦ СО РАН, 2003. 292 с.