

© 1990 г.

Ю. А. Асоян

РЕЛИКТЫ РАННИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ПРИРОДЕ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ БУРЯТ

Влияние ламаизма на трансформацию традиционных верований бурят, особенно со второй половины XIX в. — времени активного восприятия в народной среде ламаистского вероисповедания, трудно переоценить. Вместе с тем культура бурят конца XIX — начала XX вв., драгоценные описания которой оставлены М. Н. Харгаловым, Г. Н. Потаниным, Ц. Жамцарано, включала значительные пласты архаичных представлений, восходящих подчас к раннеродовому обществу. Так, бурятский героический эпос, являющийся, без сомнения, средоточие мифологических, нравственных, эстетических воззрений, представляется, как справедливо отмечал Б. Владимирцов «удивительно первобытным, архаичным переносащим нас в среду простой, первобытной, звероловной жизни, с необыкновенной яркостью и рельефностью рисуящим не только внешние формы этой жизни, но и душу человека этой жизни»¹.

Не претендуя на полноту анализа (такая задача была бы несопоставима ни с объемом представленной статьи, ни с реальными возможностями автора), мы пытаемся, тем не менее, на основе ряда реликтов архаичных представлений о природе (языкового, бытового, религиозного характера) и их символики выявить некоторые особенности традиционных представлений о природе, воссоздать основных чертах своеобразное видение мира и природы в традиционной культуре

бурят и устанавливающийся на основе этого видения строй взаимоотношений человека и природы. Эта задача осуществима лишь в контексте изучения достаточно широко сопоставимого этнографического материала, в котором определяющая роль принадлежит элементам, имеющим отношение к процессу этногенеза бурят, — это, прежде всего, собственно монгольские, а также тюркские, венкийские и, отчасти, самодийские этнические компоненты.

Реконструируя ранние представления о природе, нельзя обойти вниманием историческую семантику слова «природа», поскольку понятия языка выражают весьма существенные и порой наиболее архаичные представления человека о мире. В бурятском языке слово природа — *байгаали* является, вероятно, заимствованным из старописьменного монгольского языка. В народной среде оно употребляется из-за его отвлеченного, абстрактного характера редко. В монголо-русском словаре Р. Бимбаева, изданном в 1914 г. в Троицкосавске (ныне Кяхта) это слово отсутствует. В старомонгольском оно, возможно, является калькой с тибетского и появилось в нем при переводе монголами тибетской научной литературы. В «Монгольско-русско-французском словаре» Э. М. Ковалевского (1844 г.), составленном на основе письменных памятников монгольской литературы, слово *байгаали* зафиксировано с тибетскими параллелями в значении «естество», «естественность», «натура», «натуральный», «природный», «неискусственный»².

В слове *байгаали* четко выделяется глагольная основа *бай-*, суффикс причастия настоящего времени *-гаа*, а также имяобразующий суффикс *-ли (-ль)*. Наличие общей основы *бай-* в словах *байгаали*, *байха*, *байра* позволяет предположить их семантическую близость, возможное общее происхождение от основы *бай-*, имеющей значение «быть», «жить», «находиться». Отсюда *байха* — «стать», «становиться», «оставаться», «быть», «иметься», «существовать», *байра* — «место», «местопребывание». То, что природа — *байгаали* тесно сплетается с понятием «место жизни» имеет для современных людей самое что ни на что практическое значение: жизненно важно *припомнить*, что природа — не предмет овладения, а «место жизни» и ее необходимое условие.

Архаичные представления о мире связывались с местом жизни, пребывания человека (отсюда такие первостепенные по значимости черты мифа, как его «местный» локальный характер, пространственная определенность и конкретность) и первоначально не выходили за границы ближайшей к человеку природной среды. Об этом, в частности, по мнению А. Ф. Анисимова, свидетельствует семантика слова *буга* — *буа* — *боа* — *ба* в языках тунгусо-маньчжурской группы. Это слово обозначает не только вселенную (верхний, средний и нижний миры), но также родину, место рождения, природу, погоду, тайгу, местность, пространство снаружи чума. Отражая гентильную структуру общественных коллективов, представления о месте ассоциировались с понятиями о роде, рождении, матери рода, а представление о родовой общественной группе — с понятиями о месте, территории, природе³.

В этой связи интересны наблюдения советского лингвиста В. М. Иллич-Свитыча, попытавшегося сопоставить корень *bui* в алтайской языковой семье с индоевропейским *bheu*, семантическая эволюция которого характеризуется следующей цепочкой глаголов: «расти», «рождаться», «становиться», «быть». К общеалтайской форме *bui* восходит монгольское *bu-bü* — быть. «Вариант *bü*, — отмечает Иллич-Свитыч, — обнаруживаем в монгольской письменности *bu-ku* (in), *bü-tuge* (p. perf) и, возможно, в основах на *i* в современных языках (дагур. *bai*, монг. *wi*, бурят. *bi*, калм. *bt*)... Семантическая эволюция: «вырасти» — «возникнуть» — «стать» — «быть» прошла независимо друг от друга в индоевропейских и алтайских языках, где представлена лишь ее последняя стадия»⁴.

Сочетание гентильных структур и пространственных отношений наиболее полно представлено, пожалуй, в символике элементов традиционного жилища. О юрте (монг. *гэр*) как модели вселенной в традиционной монгольской культуре в представлении монгольского кочевника писали польский ученый Е. Василев-

ский, советская исследовательница Н. Л. Жуковская. При очевидной близости тематики, нас интересует несколько другой аспект проблемы: не структурирование пространства юрты в соответствии с идеей «дом — модель мира», не противопоставление дома — освоенного пространства — неосвоенному, а сочетание гентильных и пространственных характеристик как традиционного жилища, так и ценностно-значимых природных объектов.

Начнем с того, что юрта строго ориентирована по сторонам света. Монгольские названия стран света: *омно* — «юг», *орно* — «запад», *умар* — «север», *дорно* — «восток» и соответствующие им бурятские — *урда* — *баруун* — *хонто* — *зуун* — не совпадают с общепринятыми ныне. Юг у монголов и бурят не столько «развернут» влево и соответствует европейскому направлению на юго-восток. Не исключено, что в ориентации юрты у бурят на юго-восток есть элемент адаптации к климатическим условиям Забайкалья с устойчивым преобладанием северо-западных ветров. Однако это предположение, высказанное Г. Д. Ленхобоевым, не носит исчерпывающего характера. Существуют, например, этнографические свидетельства того, что ориентация юрты на юго-восток, ее обращенность к утренним солнечным лучам — *удэ*, очень почитаемым бурятами, связывается в традиционных представлениях с солярным культом⁵. Солярно-лунарная семантика характерна и для некоторых других элементов традиционного жилища бурят, его убранства.

Не останавливаясь специально на всем комплексе архаичных солярно-лунарных представлений, а их реликты в традиционной культуре бурят рубежа XIX—XX вв. не малочисленны, не рассматривая связанную с ними числовую и цветовую символику, отметим лишь то, что имеет самое существенное значение для обсуждаемой темы. С солнцем, выступающим в традиционном мировоззрении бурят в качестве солнца-матери, связаны представления о жизненном начале, силе, рождающей все живое. Кроме космических матерей — Земли, Солнца, на жизнь человека, как полагали, оказывали влияние огонь, животные и деревья, но сами они, по замечанию Г. Р. Галдановой, также считались порождением Земли и Солнца (Неба)⁶.

Комплекс мифологических и культовых представлений, в которых реализуется порождающая функция природных объектов, восходит, по мысли О. М. Фрейденберга, к тотемистическому мировосприятию. Здесь наглядным образом рождения — смерти является восход — заход солнца. При переходе от присваивающего к производящему, земледельческо-скотоводческому типу хозяйства происходит пересемантизация мотива рождения. «Образ плодородия становится господствующим и побеждает образ охоты. Небо и преисподняя получают значение жизни не как восхода — захода, а как рождения, как плодородия... Место тотема занимает женщина — в реалии, в образительных формах — мать-земля»⁷.

Образ божества-матери прослеживается на лингвистических данных, проходит через многие культовые представления монгольских народов, придавая этим представлениям органическую цельность. Как отмечал Т. А. Бертагаев у древних монголов огонь ассоциировался с образом матери Ут — царицы огня. При этом этимологически прослеживается связь от *ot / ud* к производному от него слову *od-o-n* (звезда). В этом же этимологическом ряду находится слово тоже восходящее к огню — *ut-ude*, означающее зенит, полдень. «Из той же космической сферы, но противоположное дихотомически отцу-небу как женское начало выступает монгольское мать-земля *et-ü-gen // öt-u-gen*. Его морфологическим деривативом является *öt-ö-g*. В бурятском языке оно означает усадьбу участок земли, где находится жилье. В монгольском — назем, гушину»⁸. Эти значения производны от представления о функции земли-матери как рождающего, животворного начала.

Своеобразная целостность традиционного мировоззрения заключается не только в нераздельности природы, ее видения и родовой, гентильной организации. Существенным представляется и то, что пространственно локализованным

в одном месте природные объекты мыслятся как органическая целостность. Реликты такого миропонимания находят отражение в топонимике местности. Вот что писал по этому поводу Г. Н. Потанин: «Житель Северной Монголии одуотворяет части природы; каждая местность представляется для него живым телом. Замечательна в Монголии квалификация географических имен: здесь часто река на протяжении своего течения носит несколько имен, как будто цельность реки не ощущается; напротив, одно и то же имя часто дается и реке, и горе, возле нее стоящей, и озеру, возле лежащему, и степи, которая кругом озера расстилается...»⁹. Если у нас, замечает Потанин, река изменяет название только от присоединения новых притоков, то в Монголии на изменение названия реки влияет характер местности, когда, к примеру, горный характер окружающей страны меняется на степной.

К объектам природы буряты и монголы относились как к органическому телу, имеющему свои органы. Один из наиболее ярких примеров проявления этого — почитание гор у монгольских народов. В образе горы монголы и буряты выделяли: с севера — спину, затылок, хребет; с востока и запада — щеки, плечи, скулы, лодыжки, бока, ребра; с юга — лоб, брови, колено, печень. Видимо, в данном случае есть основания согласиться с В. Г. Богоразом, который подчеркивал, что в становлении и эволюции человеческого мировосприятия существовал этап, для которого характерно отождествление окружающей природы, ее отдельных объектов с общей формой и отдельными частями человеческого тела (В. Тернер пришел к аналогичному заключению, считая, что именно человеческий организм и важный для его существования опыт составляют основу первобытной классификации действительности)¹⁰.

В «организмических» представлениях бурят как в едином клубке переплетены архаичные и стадияльно более поздние представления, в частности, представления о «хатах» — духах, хозяевах местности, отдельных объектов природы, восходящие в своем генезисе, по-видимому, к патриархальным родовым отношениям. Выявляя в комплексе этих представлений архаичные (раннеродовые) элементы, нельзя пройти мимо весьма интересного замечания О. М. Фрейденберг о том, что мифологическое сознание первоначально среди признаков природы выделяет только один ведущий признак — органы производительности.

Реликты такого мировосприятия обнаруживают себя в культе родовых гор у монгольских народов. У бурят культ родовых гор связан с образом Ульген, олицетворяющей землю, праматерь всех людей. В самой непосредственной связи с этим лежит то обстоятельство, что скальные ниши, гроты и пещеры являлись конкретным выражением женского начала горы, матери-земли. Культ гор переплетался с культом пещер, которым приписывалась способность даровать потомство, а сама пещера виделась как чрево матери-земли¹¹. В представлениях как монголов, так и бурят скалы наделялись способностью даровать детей. Аналогичные представления отмечены и у тангутов, у которых, как свидетельствует Е. И. Кычанов, существовал такой обычай: «Осенью на седьмом месяце в период созревания плодов тангутский император и чиновники и народ приносили жертвы священному камню «ту», выражая «любовь к своим матерям»¹².

Осознание горы в образе матери-прародительницы, либо в образе предка вообще, характерное для традиционного мировоззрения бурят, вполне закономерно, ведь гора, как и общий предок, являлась конкретным, явственно осознаваемым каждым членом рода символом его единства, а значит и жизнеспособности. Гора символизировала как общность жизненного пространства, так и непреодолимое постоянство связи с жизнью родового коллектива во времена.

Здесь мы подходим к еще одной важной черте архаичных представлений о мире — к связи образа природы с миром предков, что обнаруживается в этнографических материалах различных культур. Мир природы, как справедливо отмечает В. Я. Петрухин, коррелирует со временем первопредков¹³. Умершие управляют в иной мир, являющийся одновременно и миром природы. Отсюда легкость превращения духов умерших в природные объекты, в растения, в

животных, в природных духах¹⁴. Влияние предков на урожай, покровительство их в охоте указывает на переплетение культа предков и культа плодородия. Эта черта обнаруживает себя в традиционных представлениях бурят. С миром предков у бурят связывается идея «возрождения», воспроизводства живых людей. При этом в отношении бурят к умершим необходимо учитывать представления о наличии у человека различных видов душ. По поверьям бурят плохая душа становится духом покойника, который обитает в царстве умерших на севере, и может причинить немалый вред живым, а хорошая становится духом — покровителем сородичей, родных и находится на юге¹⁵.

Возвращаясь теперь к анализу пространственной ориентации юрты, нетрудно заметить, что ее обращенность на юго-восток (урда) является вместе с тем как бы обращенностью «во времени», обращенностью в прошлое. Слово «урда» является синонимом слов «эртэ» и «уридэ», имеющих значение «прежде», «в старину», «в древности» (слово «урид(э)» также означает «вперед»). Мир предков в традиционном мировоззрении бурят — это южная, солнечная сторона.

О том, что своеобразная тождественность «вперед» (а юг — «урда» буквально означает «вперед») и «в прошлом» не является лишь лингвистической казуистикой, свидетельствует и тот факт, что у монголов, как отмечает Г. Мэнэс погребение умерших сородичей осуществлялось именно на тех склонах возвышенных мест, которые наиболее освещены солнцем. «Солнечную сторону горы монголы обозначают словом «елэг», наряду с которым существует слово «олгий», указывающее на семантическое тождество с теонимом Ульген», обозначающим коренную родовую территорию¹⁶.

Таким образом, в обращенности бурятской юрты на юго-восток (урда) «прочитываются» семантические связи с культом предков.

Традиционное понимание природы самым непосредственным образом связано с представлениями о пространстве, его социальной, хозяйственной организацией. Немаловажно, что тюркское *yurt* имеет значение становища не только в смысле жилища, но и в более широком значении — в качестве пространства, определяемого общностью пастбищной территории. Понятие об *yurt* (монг. *nutug*) как о территории, принадлежавшей одному роду, является вместе с тем понятием о местности при роде, так что все пространство расчленяется на некоторое количество локальных мест. Символом пространства родовых кочевий для бурят являлась, как правило, главная гора местности, становившаяся обычно местом отправления родовых культов.

Традиционное, мифологическое понимание пространства определяется, как точно заметили Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский, не в виде признаков континуума, а как совокупность отдельных объектов, носящих собственные имена. Мифологическое восприятие пространства — восприятие его в качестве дискретных, локальных (поименованных) мест, в числе которых становище, место жизни обладает наиболее значимыми в ценностном плане характеристиками. В народном эпосе становище героя — не просто остановка в извечном круге кочевого пути, но место, через которое «протянута» нить поколений и вместе с тем место пересечения путей разных родов. «В прежние времена, — говорит, согласно преданию, Чингис одному своему сородичу, — ты вместе с тремя домами Тохураут, пятью домами Тархут и с двумя родами: Чаншики и Баяут, составил со мной одно кочевье. Во мраке и тумане ты не заблуждался; в беспорядке и разбросе ты со мной не разлучался; холод и сырость ты терпел вместе со мной»¹⁷. В эпосе Бум-Эрдени о враге, вероломно разорившем родное кочевье героя, говорится: «пожравший мясо своего отца». «Ах вы, пожравшие мясо своего отца, — восклицает Бум-Эрдени. — Это что же, вас отец научил захватывать жену, когда мужа не было, захватывать кочевье; когда не случилось хозяина! Мать наказала?»¹⁸.

«Своему» месту противостоит «чужое», таящее немалые опасности для оказавшегося в нем, будь то даже главный герой бурятского эпоса Абай Гэсэр. Так, в записанной М. Н. Хангаловым у унгинских бурят отрывке о войне Абай,

Гэсэр-Богдо-хана с Гал-Долмо-ханом Абай-Гэсэр наставляет своих баторов: «Друг за другом посматривайте. Чужое место сильно, и в норе тарбагана спотыкаются»¹⁹. Эпический же ойратский богатырь Бум-Эрдени, заехав в чужое безлюдное место, «плачет, раздумывая, говоря самому себе: «Что буду делать я в безлюдном месте? Что мне делать — попал я в чужую далекую страну; как мне быть, если встречу с крепким, могучим противником?»»²⁰ (между тем, Бум-Эрдени вовсе не отличается кротким нравом и обычно сам ищет соперника, с которым мог бы помериться силою).

В монгольской и бурятской традиции мерой пространства и расстояния выступает «путь». Обычно эпический герой преодолевает расстояние в несколько месяцев или лет пути за несколько дней, конь батыра может в одну ночь «поглотить пространство на восемь лет пути» и т. д. Вообще традиционные меры расстояния у монголов — «час пути» (цагайн газар), «день пути» (одрийн газар), «сутки пути» (хонгийн газар). Другой мерой является «одна кочевка»²¹. Величина этих мер, как справедливо замечает Н. Л. Жуковская, зависела от того, каким способом передвигался человек, однако общим для всех этих мер является их антропоморфный характер. «Путь» — такая мера человеческого бытия, в которой пространственные и временные характеристики неотъединимы и, что также немаловажно, — континуальны.

Мифологическое понимание пространства очень рельефно представлено в традиционной культуре бурят, в частности в таком характерном для нее явлении, как шаманистическое почитание духов, хозяев местности, причем, как подчеркивает Г. Н. Потанин, хозяева местности не существуют как нечто обособленное от самого места, они как бы полностью растворены в природных объектах, их обличье — обличье самой местности. «Хотя этим духам придаются фантастические плотские формы, так, например, Дюрбют представляет своего сабдыка с птичьим клювом, но в то же время представления об ээзи, сабдыках и хатах сливаются с самой природой: хозяин горы или долины и есть сама гора или долина»²².

Нельзя не заметить, что такое ярко эмоциональное (и уважительное вместе с тем) отношение к окружающей природе чаще всего способно вызвать лишь снисходительную улыбку. Однако нельзя забывать, что это отношение не оставалось без последствий для самой природной среды, окружающей человека. Чтобы не быть голословными, приведем лишь один пример, характеризующий традиционные представления о природе у северобайкальских эвенков.

В 20-х годах этого века началось небывалое прежде по масштабам проникновение русского населения на север Восточной Сибири, их активные контакты с аборигенами края — тунгусами — эвенками и эвенками. Характеризуя сложные межэтнические процессы, происходившие в регионе, нельзя обойти вниманием тот факт, что причиной зачастую враждебного отношения эвенков к русскому населению было хищническое отношение к тайге со стороны русских охотников-промысловиков. «Первым основанием национальной розни, — писал Б. Э. Петри, — является разница в отношении к тайге — фундаменту тунгусского благосостояния». Предельно ясно и резко высказался по этому поводу один из собеседников исследователя — ковылейский тунгус, описывая богатства тайги: «Как можно в такой лес русского пускать?! Русский все пожжет... — к а к е м у з а п р е т ь?! Как можно такой лес жечь и рубить.»²³ (разрядка моя. — Ю. А.).

Враждебность к «цивилизованным промысловикам» со стороны эвенкийского населения носила не только сугубо утилитарный, но по сути мировоззренческий характер, так как хищническое отношение к тайге в корне расходилось не только с практикой традиционного природопользования, но и, что не менее важно, с традиционным миропониманием и верованиями коренного населения, в которых почитание родовых гор и деревьев занимало весьма значительное место. А поскольку традиционные представления о природе у эвенков связывались в ту пору с представлениями о роде, матери рода, то хищническое отношение к тайге, в которой протекала жизнь многих поколений, осознавалась как оскорбление родовых чувств и святынь.

Мы можем быть только благодарны Б. Э. Петри, засвидетельствовавшему некоторые факты традиционного природоотношения в северном прибайкалье так как само это отношение в значительной степени безвозвратно утрачено. Безвозвратность этой утраты рождает не только вполне закономерное чувство горечи, но и настоятельную потребность изучения этого природоотношения, попытки его более или менее детальной идеальной реконструкции.

Примечания

- ¹ Владимирцов Б. Я. Монголо-ойратский героический эпос. Пг.: М., б. г. С. 14—15.
- ² Монгольско-русско-французский словарь О. М. Ковалевского. Спб., 1844. С. 1044—1045.
- ³ Анисимов А. Ф. Космологические представления народов Севера. М., 1959. С. 33.
- ⁴ Иллич-Свитыч В. М. Опыт сравнения ностратических языков. М., 1971. С. 184—185.
- ⁵ См.: Петри Б. Э. Внутри-родовые отношения у северных бурят. Иркутск, 1925. С. 59.
- ⁶ Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987. С. 42.
- ⁷ Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 76.
- ⁸ Бертагаев Т. А. Культ богини-матери и огня у монгольских племен // Сов. этнография. 1973. № 6. С. 120.
- ⁹ Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Т. 2. СПб., 1882. С. 124—125.
- ¹⁰ См.: Богораз В. Г., Чукчи. Л., 1939. С. 1—3; Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 102.
- ¹¹ Мэнс Г. О семантике теонима Ульген // Исследования по исторической этнографии монгольских народов. Улан-Удэ, 1986. С. 94—96; Галданова Г. Р. Указ. раб., С. 27—28.
- ¹² Кычанов Е. И. Тангуты о происхождении мира и человека // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: XX год. сессия ЛО ИВ АН СССР. Ч. 17. Л., 1986. С. 129.
- ¹³ Петрухин В. Я. Человек и животное в мифе и ритуале: мир природы в символах культуры // Мифы, культы, обряды народов Зарубежной Азии. М., 1986. С. 7.
- ¹⁴ Путилов Б. Н. Миф — обряд — песня Новой Гвинеи. М., 1980. С. 215.
- ¹⁵ Галданова Г. Р. Указ. раб. С. 61.
- ¹⁶ Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934. С. 57.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Монголо-ойратский героический эпос. Пг.: М., б. г. С. 83.
- ¹⁹ Хангалов М. Н. Балаганский сборник // Изв. ВСОРГО. Труды. Т. 5. Томск, 1903. С. 33.
- ²⁰ Монголо-ойратский героический эпос. С. 73.
- ²¹ Жуковская Н. Л. Категории традиционной культуры монголов. М., 1988. С. 31.
- ²² Потанин Г. Н. Указ. раб. С. 124.
- ²³ Петри Б. Э. Охота и оленеводство у тугурских тунгусов в связи с организацией охотхозяйства. Иркутск, 1930. С. 7, 79.