

3. Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII-XIX вв. – М.: Наука, 1967.

4. Померанцева Э.В. Жанровые особенности русских быличек // История, культура, фольклор и этнография славянских народов: VI Междунар. съезд славистов (Прага, 1968): доклады советской делегации / гл. ред. И.А. Хренов. – М.: Наука, 1968.

5. Аникин В.П. Художественное творчество в жанрах сказочной прозы (к общей постановке проблемы) // Русский фольклор [Материалы и исследования]. Т. 13. Русская народная проза. – Л.: Наука, 1972.

6. Соколова В.К. Русские исторические предания. – М.: Наука, 1970.

7. Померанцева Э.В. Русская устная проза: учеб. пособие / сост. В.Г. Смоленский. – М.: Просвещение, 1985.

8. Померанцева Э.В. Соотношение эстетической и информационной функций в разных жанрах устной прозы // Проблемы фольклора / отв. ред. Н.И. Кравцов. – М.: Наука, 1975.

9. Шумак – источник жизни / сост. Л.Т. Санданова. – Улан-Удэ, 1999. – С. 20.

Малзунова Любовь Цыдыповна, кандидат филологических наук, преподаватель кафедры филологии и методики преподавания Бурятского государственного университета.

Malzurova Lubov' Tsydyrovna, candidate of philological sciences, teacher of department of philology and methods of teaching, Buryat State University.

E-mail: Lubov-malzurov@mail.ru

УДК 398.3

Л.Ц. Санжеева

Почитание огня, неба и земли в традиционной культуре монгольских народов

Рассматривается традиция почитания таких универсальных концептов культуры монгольских народов, как огонь, небо, земля. На основе данных мифологии, истории и эпоса выявлены общие и отличительные черты в отражении национального мировоззрения посредством данных культов. Иллюстративные материалы приведены из вариантов бурятского героического эпоса «Абай Гэсэр».

Ключевые слова: культурные константы, универсальные признаки, культ, огонь, небо, земля, символичность образов, амбивалентность, улигерный мир.

L.Ts. Sanzheeva

Fire, sky and earth worship in the traditional culture of Mongolian peoples

The article studies the tradition of fire, sky and earth worship in the culture of Mongolian peoples. The common and differentiating features of these universal concepts actualizing in the ethnic outlook are considered on the basis of mythology, history and epic. Some examples was taken from the Buryat epic of Geser.

Key words: cultural constants, universal signs, cult, fire, sky, earth, symbolism of images, ambivalence, uliger world.

Актуальность исследований этнокультурного характера через анализ текстов, в нашем случае эпического, подтверждается существованием герменевтического подхода к описанию культуры, древних народных традиций. Суть этого подхода заключается в том, что культура рассматривается как совокупность текстов, представляющих собой вмещище информации, результат культурных достижений определенного этноса. В каждой культуре модель мира составляется из целого ряда универсальных концептов и констант культуры (таких как пространство, время, измерение, причина, сущность стихий, нравственные понятия, любовь и т.п.), но у каждого народа между этими концептами присутствуют свои особенные соотношения, создающие основу национального мировидения.

В центре данной статьи – культы огня, неба и земли, традиция их почитания в культуре монгольских народов. Исследование проведено в рамках антропоцентрической парадигмы, где человек познает мир через свое отношение к культурным константам, в нашем случае к огню, небу и земле. Иллюстративный материал приводится из вариантов бурятского эпоса о Гэсэре.

Как отмечает Л.Л. Абаева, объектом особого почитания у центрально-азиатских кочевников, с которыми тесно были связаны и монгольские народы, вполне естественно были наиболее грозные и опасные для них природные явления – гром, молния, огонь и другие небесные силы. В мифологическом сознании кочевника, связывавшем в одно целое природу и человека, они (эти силы) требовали почитания и умиловивления не только потому, что представляли собой нечто опасное и непонятное, но и потому, что казались неуправляемыми [1, с. 2-3]. Именно для того, чтобы внести в процессы взаимодействия этих сил природы с человеком элемент управления, древние кочевники разработали процедуры их задабривания.

Тесную взаимосвязь и гармонию таких понятий, как Небо, Человек, Огонь и Земля, можно проследить в культах, религии и фольклоре монгольских народов. Отношение человека к упомянутым сакральным субстанциям с древнейших времен остается почтительным и наполнено тайною связи с истоками культуры монгольских народов. Для выявления аксиологического содержания этих культов, традиций их

почитания обратимся к некоторым религиозным, историческим и фольклорным фактам.

Образ огня является наиболее ярким и многообразным в диалектной картине мира разных народов. Универсальными признаками огня в языке являются его внешние физические признаки – «раскаленный», «светящийся», «греющий» и внутренние психические – «сакральный», «человеческий» (эмоции, чувства, мысли). Физически проявленный огонь приобретает следующие космологические признаки: «небесный» (Солнце, молния), «земной» (очаг) и «подземный» (вулкан).

Анализ специальной литературы позволяет говорить о том, что истоки традиции поклонения огню восходят к зороастрийской религии, обоснованной и распространенной в XV-X вв. до н.э. на Древнем Востоке. Этот культ в той или иной мере присутствует в любой религии и связан с ранними представлениями о солнце. Дело в том, что одной из разновидностей Белого бога у некоторых племен являлся бог Солнца. Вообще утверждение многих исследователей относительно того, что образ бога Солнца считался высшим и наиболее почитаемым божеством в индоевропейском язычестве или даже у всех народов мира, не находит какого-либо определенного подтверждения. Скорее всего, речь должна идти не о культе Солнца, а о его почитании у разных народов. Возможно, это почитание возникло как мифологическое объяснение круговорота природы, ее оживление летом представлялось происходящим по причине разных состояний светил, то есть в средней климатической полосе. Хотя такое объяснение может показаться недостаточно убедительным.

В язычестве божество солнца действительно существовало, но оно не было главным в пантеоне, более того, оно было вторичным в своем генезисе. У Д. Банзарова находим высказывание о том, что почитание Солнца и других небесных светил было следствием почитания неба. Эта традиция восходит к глубокой древности. Китайские летописи, на которые опирается Д. Банзаров, указывают на то, что задолго до христианской эры хуннские ханы почитали Солнце и Луну. Луна считалась великим императором, символом мужского начала, Солнце – матерью Луны. Влияние Солнца на природу было велико. Однако, как утверждает Д. Банзаров, в молитвах монголов оно не упоминается [7, с. 37]. Правы, наверное, те авторы научных исследований по мифологии и верованиям, кто склонен связывать образ бога солнца с ранними представлениями о богине солнца, появляющейся из-под земного мира, и боге преисподней, ибо последний воплощался в огне, а солнце – тоже огонь.

Интересные сведения о былой мифологической связи представлений о солнце и преисподней, а значит и об огне, приводятся в книге «Миф и символ» [8, с. 230]. У многих народов божество огня мыслилось в женском образе (римская Веста, греческая Гестия, богиня огня и домашнего очага у народов Сибири и Дальнего Востока). Почему? Дело, возможно, в том, что в человеческом быту огнем ведали женщины, что могло повлиять на представления о хозяйке огня, принадлежащего владыке преисподней. С этим было связано и то, что в мифологии эпохи неолита солнце представлялось огненной женщиной, попавшей из подземного мира на небо [9, с. 132].

У тюрков женщины совершают жертвоприношение огню и просят у него детей. Каким образом жизненный опыт мог привести к мысли о том, что детей нужно просить у огня? Огонь считался воплощением бога преисподней, а тот – олицетворением мужской оплодотворяющей силы. Поэтому в некоторых языках *at*, *ata* (ср. тюрк. *ot*, *ut*, *ud*, «огонь») – название родителя. К этому же корню относится, вероятно, и праиндоевропейское *u(e)t* «вода» [8, с. 211]. Что общего между огнем и водой? В мифологическом сознании их объединяет то, что они являются стихиями бога «низа» Вселенной.

Обоготворение огня, по мнению Д. Банзарова, перешло в Монголию из Персии через турецкие племена. Однако на монгольской почве этот образ сохраняется в своей первоначальной форме – богиня огня Ут или От «хозяйка домашнего очага, подательница счастья, богатства, символ чистоты». У персов же этот образ переосмыслился и стал богом огня Изед-Адером [7, с. 42].

Вообще образ огня входит в различные концептосферы, связанные с природой, философией, религией, бытом разных народов. Религиозное содержание данного понятия характеризует мистические свойства огня, которые описывают три «ипостаси» огня: «адскость» – огонь подземный (адское пламя, пекло, огонь ада), «колдовство, магия» – огонь земной (философский камень, который алхимики пытались добыть из огня: золото – огонь в твердом состоянии; в огне – золото) и «божественность» – огонь небесный (огненнокрылые ангелы, небесный = карающий огонь).

Любопытно, что в семантической структуре одной и той же лексемы огня представлены противоположные семы: отражающие враждебность и неподвластность огня человеку, с одной стороны, и семы служения, полезности, даже необходимости огня – с другой. Это частично можно объяснить тем, что огонь издавна имел очень важное значение для жизни первобытного человека: он давал пищу, тепло, свет, огонь разводи-

ли для защиты ночью от зверей; огонь кормил, защищал, а значит, давал жизнь, — и одновременно мог отнять жизнь, разрушить и испепелить все вокруг.

Следует отметить, что, несмотря на то, что огонь является катализатором развития мировой культуры в целом, вполне естественно, что разные этносы — это различные взгляды на мир, разные менталитеты, что накладывает свой «отпечаток» на структуру мышления носителей того или иного языка. Следовательно, помимо своего общечеловеческого значения, «огонь» в миропонимании каждой этнической семьи имеет и свои специфические стороны, которые отражаются в языке, фольклоре, ритуалах, поведении представителей того или иного этноса.

Итак, огонь всегда играл важную роль в истории человечества. В мифологиях разных народов мира огонь — это прежде всего символ таких божественных явлений, как сила, мощь, очищение, открытие, изменение, возрождение, одухотворение и вдохновение. Кроме того, огонь является символом Солнца и обладает способностями как рождения, так и разрушения, сожжения и необратимого, безвозвратного уничтожения. Идея вечного сохранения огня начинается с поклонения человека огню своего очага. Последнее относится к VII в. до н.э., времени зарождения человеческой цивилизации на Древнем Востоке.

Мифологический объем понятия «огонь» свидетельствует о том, что для монгольских и тюркских народов он являлся, прежде всего, сакральной субстанцией. В фольклоре бурят, в том числе и эпосе, в художественно обобщенной форме отражена картина мира предков бурят, в которой огонь занимал важное место, подчеркивается ценностное отношение к нему, восходящее к древней цивилизации и сквозь века дошедшее до нас через мифологемы, фразеологизмы, паремии.

В бурятском эпосе о Гэсэре все символично и подчинено законам амбивалентности. В обобщенном виде земной человеческий мир и всё, что с ним связано, противопоставляются всему иноземному, нечеловеческому. Постоянная борьба разных сторон, оппозиция двух лагерей (добро и зло) является движущей силой эпического конфликта, а в широком смысле — всего человеческого бытия. На этом фоне прослеживается особое отношение предков бурят к образу огня, иногда оно отрицательное.

Так, одним из антиподов Гэсэра является могущественное чудовище Гал Дулэн хан (хан Огонь-Пламя). В его имени сохранилась древняя огненная природа, показана всепожирающая могучая стихия огня. В этом образе сочетаются признаки огня и человека. Гал Дулэн хан высту-

пает в качестве полыхающего огня, способного сжечь окружающее:

-Гал Дулэн хаан
Хараани газарһаа
Халуун Нурмаар
Халан-дургэн байба ла,
Удэшин газарһаа
Хуухалан шатаан байба ла.

-Хан Огонь-Пламя
С расстояния видимости
Горячим пеплом
Пышет-обжигает,
С расстояния одной ночевки,
Воспламеняя, сжигает.

[Гүнан зээрдэ моритой Гүнхабай Мэргэн хүбүүн]

В улигере «Абай Гэсэр-хүбүүн» [1960] главный герой сражается с Галхан Нурма ханом (Гал Дулма ханом), с противником, обладающим огромной магической силой: он не спит ни ночью, ни днем, не пропуская никого мимо себя. Его имя тоже указывает на огненное происхождение. С этим противником особенно трудно бороться. Гэсэр в эпосе представляет свою земную религию, религию простых людей. Борется же он не против шаманизма как религии, а против «верхушки», которая сосредоточила всю власть в своих руках, пользуется ею, угнетая простой народ, то есть против верховных жрецов, буддийской аристократии и знати, преступающих всякие нормы морали. За образом Гал Нурма хана как раз и стоит верховный шаман-Галша, самый сильный, могущественный, ужасный маг, творец-чародей. Характерно, что самого Галхан Нурма хана сжигают на костре и пепел разбрасывают по ветру (здесь также прослеживаются рудименты древнего обряда сжигания шаманов после их смерти).

Вместе с тем почитание огня как основы всей жизнедеятельности древнего человека образно и красочно отражено во всех вариантах бурятского эпоса. В улигере «Осоодор мэргэн» говорится: «На том острове, // шалаш соорудив, дымок выпуская, // жили» [10, с. 32]. Или: Абай Гэсэр хан с возимым очажным огнем на охоте «маралуху и марала // одной стрелой свалил, // огонь разжег, // маралуху и марала на два вертела вдел // и, зажарив, заснул» [2, с. 103]. Так, Гэсэр постоянно возит с собой огонь. Когда он приближается к родному кочевью и видит дым, поднимающийся из трубы до самых небес, душа героя переполняется радостью от предстоящей встречи с родным домом, семейным очагом. Не удивительно, что враги, чаще всего мангадхай, при нападении, прежде всего, разоряют и уничтожают семейный очаг героя.

Д. Банзаров отмечает, что у монголов к огню относились как к «источнику и символу чистоты». Огонь, разведенный в доме, очищает и как бы освящает его [6, с. 73]. С течением времени

представление о чудодейственной, очищающей силе огня превратилось в ритуал возжигания свечей. Этот обряд также прослеживается перед исполнением (в зачинах) бурят-монгольских улигеров, в частности у западных бурят: «У входа в святилище // Яркая свеча зажжена. // Расскажи изначальную из девяти ветвей «Гэсэра!»» [4, с. 11]. Горящие свечи также упоминаются в запеве улигера «Абай Гэсэр Богдо хан» (вариант Альфора Васильева):

Огторгойн олон бурхадай урда аалами
Олон зула шатаалгатай ла.
Перед множеством небесных бурханов
Зажжено множество свечей [3, с. 52].

Обзор теоретических источников и текстов мифов позволяет выявить другой принципиально важный момент – общее в мифах разных народов. Судя по самим мифам, в них утверждается, что когда-то существовал лишь первичный океан, всюду царил хаос. Небо и Земля были слиты воедино, они представляли собой нечто единое, нераздельное.

Испокон веков у монгольских народов, в том числе и бурят, существовали культы Неба и Земли, которые воспринимались как святыни, им поклонялись.

Но есть один любопытный факт, связанный с данными сакральными понятиями, который остается пока не разгаданным. В шаманской мифологии и религиях разных народов, в том числе бурят, традиционно **Небо** символизирует мужское (отцовское) начало, а **Земля** – женское (материнское). «В полном соответствии со своими теогоническими взглядами древние монголы вслед за Вечным синим небом (**Хухэ мүнхэ – хаан тэнгэри**) вторым по значению божеством считали **Землю (Этуген)**» [5, с. 96]. В мифах аккадцев, касающихся сотворения и устройства мира, рождения богов, их созидательных и разрушительных деяний, наиболее важным божеством пантеона является Энлиль, бог воздуха – «отец богов», «царь неба и земли», «царь всех стран». Согласно мифу, именно он отделил небо от земли, сотворил все живое [9, с. 36].

Мифы аккадцев также свидетельствуют о существовании бога Ану (шумерский бог неба Ан), сотворившего небеса и бога Эа (шумерский бог воды), который сотворил твердую землю и все находящееся на ней.

Греческая мифология, как и многие другие, персонифицировала своих богов. Величайшим религиозным образом был Зевс. В греческой религиозной мысли существовала постоянная тенденция потреблять слова «бог», «боги» или имя определенного бога (Зевса) как тождественные понятия, то есть мифология греков, по сути, представляется как история и смена поколений

богов, конкретных (персонифицированных) богов греческого культа. Постоянной особенностью греческой народной теогонии является место Зевса в качестве отца богов и людей, верховного правителя божественного порядка.

Один из мифов Древней Индии говорит также о единстве **Неба и Земли**, когда эти божества жили четою и имели общее жилище. Затем у них появился Индра. Сюжет о его чудесном рождении из бока матери перекликается с рождением Будды. Однажды Индра напился обладающего могущественными свойствами напитка – сомы, он вырос до гигантских размеров, **Небо и Земля**, охваченные ужасом, разлетелись в противоположные стороны, разлучившись навеки, а Индра заполнил собой всё пространство между ними [9, с. 287-288]. И в индийской мифологии находим свидетельство того, что в начале всего был хаос, **Небо и Земля** были первоначально соединены вместе.

Один из основных источников по иранской мифологии «Авеста» также связывает происхождение и устройство мира с именем верховного бога Ахура-Мазды, который создал и небо, и землю, и человека.

Интересны и своеобразны мифы Древнего Китая. Так, в мифе о творении Пань-чу (имя, которое, может быть, означает «свернувшаяся [в кольцо] древность») речь идет о том, что **Небо и Земля** были некогда слиты воедино (хунь-дунь), как куриное яйцо, внутри которого был порожден Пань-чу. Через 18 лет изначальная масса разделилась пополам на светлое, из чего образовались **Небеса**, и на темное и тяжелое, образовавшее **Землю**. Происхождение этого мифа о творении, относящегося примерно к III тыс. до н.э., большинство китайских ученых считают не китайским, они связывают его с мифом о предках племён мяо и яо, народов Южного Китая (также впервые упоминаемых в III столетии до н.э.), в котором эти племена возводят свое происхождение к собаке, именуемой Пань-ху [9, с. 380].

Оригинальна трактовка мифа о сотворении мира в японской мифологии, хотя суть его схожа с мифами уже упомянутых народов. Вначале был хаос, похожий на океан масла или на яйцо, которое имело едва-едва разграниченные части, но уже содержало в себе зародыш. Из этой смеси выпрыгнула «вещь», напоминающая побег тростника, но мыслимая как божество и наделенная именем. В «Нихонги» или «Японских хрониках» (720 г.) эта «вещь» носит имя Куни-токати, а в «Кодзики» («Записи о древних делах», 712 г.) – Амэ-но токатати, т.е. соответственно: «вечное установление **земли (неба)**». Затем появились божества менее высокого ранга. Наибольшей известностью отличались Идзана-

ги, Призывающий Муж (мужское божество появилось первым), обитающий в Стране Света, и его сестра – жена Идзанами, Призывающая Женщина, обитающая в Стране Мрака, она произвела на свет различные божества: моря, волн, гор и т.п., а также рождает бога огня. В теогонических мифах японцев обожествляются явления природы, они мало антропоморфизированы. Творение в них не является результатом действия какой-то внешней силы, как было в других мифах, а происходит в виде процесса самопроизвольного зарождения, при этом не ясно, как это происходит. Однако в целом их суть сводится к универсальному типу, встречающемуся и в других мифологиях [9, с. 411-413, 426].

Таким образом, рассмотренные выше мифы о творении мира и его устройстве у разных народов, конечно, не могут считаться исчерпывающими. Здесь речь шла лишь о той их части, в которой обнаруживается сходство. В обобщенной форме правомерно говорить о широком распространении в различных культурах понятия о том, что **Небо и Земля** некогда были соединены и потому было возможно сообщение между людьми и божественными силами. Свидетельство этому находим в бурятских улигерах, где небо и земля не отделены космическими расстояниями – небожители и баторы на волшебных могучих конях быстро поднимаются и опускаются вверх-вниз, иногда связь осуществляется при помощи волшебных лестниц. Жизнь на небесах устроена так же, как и на земле. Небо в улигерах бурят не одно, а предстает в самых различных обозначениях и уровнях. Небожители осмысливаются как сверхъестественные, божественные Творцы, управляющие миром людей и природы. По разным случаям небесные собрания проводит «Тысяча светлых бурханов». В трудную минуту Гэсэр обращается с призывом к своим небесным покровителям:

Барууниим табин
табан тэнгэри,
Огторгойм минган
Саган бурхан,
Орой дээрэм харагтуй!
Эсэгэ Малаан баабаймни,
Эхэ Юурэн ибиимни,
Ээлгээрээ харыт!

Западные мои пятьдесят
Пять тэнгриев,
Небесные тысяча светлых
Бурханов моих
Сверху оберегайте меня!
Эсэгэ Малан – отец мой,
Эхэ Юурэн – мать моя,

Благоволением своим храните меня! [4, с. 91]

Противоборство добра и зла, борьба западных и восточных небожителей с небес перенос

ятся на землю – в срединный мир. Позднее происходит разделение этих понятий.

Мы полагаем, что между мифами о сотворении мира, особенно той их части, где говорится о единстве **Неба и Земли** и их последующем разделении, при этом доминирующее положение занимает **Небо** как символ мужского начала и второстепенное, но не менее почитаемое – **Земля** (женское начало), с одной стороны, и традиционном понятии в мифологиях и религиозных верованиях разных народов о противоборстве «верха» и «низа», света и тьмы, добра и зла, т.е. положительного (созидательного) и отрицательного (разрушающего) начал, – с другой, существует тесная связь.

Есть также еще один немаловажный и достаточно известный факт. Ведь еще раньше того времени, когда небо было отцом, а земля – матерью, все было наоборот. Начало всему живому дала женщина, **мать-Земля**. Прежде говорили о богине неба и боге земли. И, наверное, логичным было то, что предпочтение отдавалось **земному** материнскому началу, возможно, в силу его первичности. Об этом свидетельствуют не только мифологии разных стран, но и фольклор. В частности, отголоски этому находим в бурятском эпосе. В связи с этим следует упомянуть статью С.Ш. Чагдурова «Материнское начало эпоса «Гэсэр» [12, с. 18-21], где автор дает лингвистическое обоснование становления и развития земного, женского, материнского начала в эпосе «Гэсэр» и делает попытку найти ответ на вопрос: «В чём противоречие между обыденным житейским взглядом и взглядом, присущим эпосу и мифологии о соотношении добра и зла, **Неба и Земли**, материнского и отцовского?».

В бурятской Гэсэриаде прослеживаются отголоски мифов, восходящих к глубокой древности. Наиболее ярко представлен миф о сотворении всего живого в варианте Альфора Васильева «Абай Гэсэр Богдо хаан». А исходит этот акт от женского божества – **Эхэ ехэ Бурхан – Великой Матери – Богини**, в образе которой подразумевается некий космический разум, начало начал, хотя и не совсем ясно, откуда она сама произошла. Однако не это главное. Важнее выяснить, что явилось причиной перемены древних верований людей, почему произошла «передислокация» основных божеств, когда богиня неба стала **богиней земли**, а бог земли – **богом неба**? Почему до сих пор в мифологиях некоторых народов, в частности у древних египтян, слова, обозначающие понятия «**земля**» (например, «геб»), были мужского рода, а обозначающие «небо» – женского (например, «нут»), за исключением тех случаев, когда небо считалось океаном.

Возможно, первоначальная слитность Неба и Земли в мифологиях древних народов отражает

период, когда бог был един (монотеизм), все поклонялись единой **Матери-земле** (как плодородящему символу), дающей жизнь всем существам (Ср. в бурятском эпосе, в частности, в его унгинском варианте «Абай Гэсэр Богдо хаан», миф о первоначале всего сводится к обитанию во всей Вселенной одной лишь праматери всех и вся **Эхэ Ехэ Бурхан** – творца, демиурга, которому принадлежала заслуга упорядочения хаоса).

А теперь вернемся к вопросу о том, почему существовавшее некогда понятие о единстве двух божеств – Неба и Земли – разделилось. Почему они стали восприниматься отдельно и, более того, мыслиться как две противоборствующие силы в некоторых мифологиях и произведениях эпоса? Почему **Небо** стало отождествляться с верхом, а **Земля** – с низом? Эти вопросы вполне правомерны. И вот почему. В древних мифах о структуре мироздания **Земля** представлялась черепахой. В эпосе бурят-монголов **Эхэ Ехэ Бурхан (Великая Мать – Богиня)**, сотворив землю из глины, расположила её на спине черепахи:

«Тэрэ шабараа хабтайлган
Үлгэн дэлхэй бүтээжэ,
Хабтагар дэлхэй газараа
Тэрэ мэлхэй дээрээ табиба»

Раскатав, расплющив ту глину,
Сотворила широкую землю.
И ту плоскую землю
Водрузила на черепаху. [3, с.19]
[Перевод автора]

Голова черепахи изображалась в древности фаллоподобной, т.е. её образ символизировал мужское начало. Это говорит о том, что ещё в ориньякский период, т.е. в начале истории человека современного физического типа, понятие о земле связывалось с понятием о мужском. Приводя данные сведения, А. Голан [8, с. 194] ссылается на одну из находок, которая была обнаружена в Сибири. Это подтверждает мысль о том, что во всей полосе неолитических культур от Западной Европы до Сибири существовали однородные религиозные верования, в которых, в частности, земля соотносилась с мужским началом, а небо – с женским. В среде ученых на этот счет существуют самые разные, порой противоречивые предположения. Считаем целесообразным остановиться на тех, которые помогают решить данную проблему.

Судя по имеющимся научно доказанным данным истории, этнографии, археологии, лингвистики, уже в эпоху палеолита (около 12 тыс. лет назад) приоритетное положение отводилось женщине, существовало почитание женщины-прародительницы (П. Ефименко). Близкое мнение высказывали в свое время В. Зыбковец и С. Замятин, которые также считали, что палеоли-

тические изображения женщин выражают веру в их магическую способность содействовать успеху в охоте. Отдельные археологические находки (женские статуэтки) времен палеолита и неолита также дают ученым основание полагать, что в те эпохи женское божество считалось главенствующим в пантеоне. Великая богиня (Magna Mater) считалась главным божеством, а это, безусловно, отражало общественное уважение к женщине, что было характерным в эпоху матриархата. Владычица неба и всей природы Мать-Богиня мыслилась источником, первопричиной жизни. **Земля** же, которая в раннеземледельческой религии считалась сферой мужского божества и олицетворялась как источник бед, как покровитель мужчин и мужской силы, была отрицательным началом.

Однако следует признать и то, что конкретизация образов **Неба и Земли** в разных культурах различна. Это явствует из смысла графических символов. По утверждениям археологов, этнографов, сохранившиеся свидетельства о богинях римлян, греков и других древних народов показывают, что эти богини, как правило, представляют небо (хотя и влияют на урожай земли, имеется в виду богиня дождя, хозяйка небесных вод, а дождь считался даром богини неба). В Древнем Египте все богини олицетворяли небо и ни одна – землю, к тому же в языке древних египтян, как отмечалось выше, слово, означающее небо, было женского рода, а слова, обозначающие землю, – мужского. Как выясняется, в бурятском языке наблюдается та же тенденция. Об этом же свидетельствуют лингвистические данные из других языков (здесь и далее мы опирались на этимологические изыскания А. Голана [1994, с. 19, 177, 186]). Например, этимологически связаны (родственны) латинское humus «земля» и немецкое himmel «небо». В шумерском языке ama «мать», в эвенкийском – «отец». Оба слова этимологически связаны с понятием «божество». В еврейском языке слова, генетически связанные с атрибуцией архаического бога преисподней, – женского рода. На языке шумеров слово an означало «небо», а на языке древних римлян anus (где us окончание) имело значение «круг, кольцо» и «старая женщина».

По древним космогониям большинства народов, небо и земля представляют собой супружескую пару, к примеру, в алтайской мифологии Ульгень и Умай. Первый, представляющий собой мужской символ, трансформируется в бурятской мифологии и эпосе в Улгэн («Улгэн дэлхэй» – ‘Матушка-земля’), т.е., по сути, происходят постоянная взаимосвязь и взаимопроникновение данных понятий и слов, их обозначающих, что еще раз подтверждает то, что некогда они были слитны, представляли собой одно целое.

Итак, небо и земля в эпическом мире являются активными сюжетными элементами, наделенными сакральными чертами. Часто в улигерах бурят, когда описываются сборы Гэсэра в поход против его врагов, врагов его соплеменников, когда он выезжает за пределы своей родовой земли, улигершины используют традиционные улигерные формулы (эпитеты): «Оорын үнэр дайда, хүнэй хүйтэн дайда» («Благодатная родная земля, неприветливая чужая земля») или «Оорын дайда халуун, хариин дайда хүйтэн» («От родины веет теплом, от чужбины – холодом») [11, с. 464].

В эпосе все подчинено законам амбивалентности, в широком смысле земной человеческий мир и всё, что с ним связано, противопоставляются всему иноземному, нечеловеческому. Постоянная борьба разных сторон, оппозиция двух лагерей (добро и зло) является движущей силой эпического конфликта и в целом всего человеческого бытия. Преодоление каких-либо преград, противоречий, стремление к миру и покою, поиск истины, относительного равновесия во всем – в этом смысл жизни человека. Эпос как народное творение, выразитель чаяний и надежд простых людей о лучшей доле отражает известный философский постулат об общественном развитии.

Таким образом, приведенные выше религиозные и фольклорные сведения, а также анализ эпического текста свидетельствуют о том, что в культуре монгольских народов к культам Неба, Земли и Огня прослеживается особое отношение. Эти культы имеют тысячелетнюю историю и основаны на представлениях об их сакральной

роли как связующих элементов космоса, земного начала и человека, носителя этих древнейших традиций. Рассмотренные понятия и в настоящее время оказывают существенное воздействие на духовную и материальную культуру бурят.

Литература

1. Абаева Л.Л. Кузнечный культ у монголоязычных народов // Международный конгресс монголоведов. Ч. 3. Археология, культура, этнография, филология. – М., 1987.
2. Абай Гэсэр / вступ. ст., подг. текста, пер. и коммент. А.И. Уланова. – Улан-Удэ, 1960.
3. Абай Гэсэр Богдо хаан. – Улан-Удэ, 1995.
4. Абай Гэсэр хүбүүн. / подг. текста, пер. и прим. М.П. Хомонова. Ч. 1. – Улан-Удэ, 1961.
5. Базаров Б.Д. Таинства и практика шаманизма. Кн. 1, 2. – Улан-Удэ, 2000.
6. Банзаров Д. Собрание сочинений. – М., 1955.
7. Банзаров Д. Собрание сочинений. – Улан-Удэ, 1997.
8. Голан А. Миф и символ. – М., 1994.
9. Мифологии древнего мира. – М., 1977.
10. Осодор мэргэн. – Улан-Удэ, 1956.
11. Тулохонов М.И. Бурятский героический эпос «Гэсэр» // Абай Гэсэр Могучий. – М., 1995.
12. Чагдуров С.Ш. Материнское начало эпоса «Гэсэр» // Немцы и Сибирь. История и современность. – Улан-Удэ 1999.
13. Чагдуров С.Ш. Исторические основы и противопоставления Неба-Отца и Матери-Земли в эпосе «Гэсэр» // Вестник БГУ. Сер. 6. Филология. – Улан-Удэ, 1999. Вып. 3.

Санжеева Лариса Цырендоржиевна, канд. филол. наук, доц. кафедры перевода и межкультурной коммуникации Бурятского государственного университета.

Sanzheeva Larisa Tsyrendorzhievna, candidate of philological science, associate professor of department of translation and cross-cultural communication, Buryat State University.

Tel.: 8 (3012) 41-27-35, 636956; e-mail: lsanzhe@mail.ru

УДК 398.22

Лиса в эпическом фольклоре бурят*

Н.Н. Николаева

* Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ 08-06-00328а.

Статья посвящена рассмотрению образа лисы в бурятских сказках и эпосе с привлечением мифологического материала.
Ключевые слова: животный эпос, сказка, улигеры, образ.

N.N. Nikolaeva

A fox in the epic folklore of Buryats

The article is devoted to the consideration of the image of fox in Buryat fairy tales and epos with attraction of mythological material.
Key words: animal epos, fairy tale, uligers, image.

Персонажи-животные широко распространены в мировом фольклоре. Чем древнее мифопоэтическая традиция, тем чаще ее полноправными акантами выступают животные. В мифах они могут быть демиургами мирового порядка и хтоническими трикстерами, намеревающимися разрушить этот порядок, либо культурными героями; в сказочном и героическом эпосе – вто-

ростепенными персонажами, выполняющими функции младших героев, чудесных помощников, трикстеров-проказников, врагов и т.д., либо полноценными действующими героями фольклорных произведений. Животные также нередко оказываются в центре повествования в народных анекдотах, баснях, средневековых романах и авторских ученых сочинениях фантастическо-