

ББК 63.3(2)43

Д.А. Николаева

Реконструкция обрядов перехода архаической культуры бурят Предбайкалья

D.A. Nikolaeva

The Reconstruction of the Rituals of Transition of the Predbaikal Buryats Archaic Culture

Высказывается предположение, что в ранний период формирования культуросгенеза у бурят бытовали обряды, определяющие границы биологического взросления девушек. Сохранились внешние знаки, фиксирующие период полового созревания. Это проявляется в одежде, украшениях, причёске, правилах поведения, этикете. Их анализ выявил мифоритуальные следы оборотничества, богатырства и шаманства, в которых отражен архетип посвящения: священное, смерть и сексуальность.

Ключевые слова: женские обряды посвящения, становление личности женщины, оборотничество, богатырство, шаманство, хранительница домашнего очага и семейного благополучия.

В бурятоведческой литературе отсутствуют прямые указания на существование обрядов жизненного цикла, но предания, суеверия, детали материальной и обрядовой культуры, возрастная стратификация указывают на существование системы единого порядка, призванной верифицировать качественные психофизиологические изменения индивида. Распространившиеся в последнее время интерпретационный и структурно-семантический методы содержат широкие возможности для моделирования социовозрастной динамики конкретных членов общества и выявления древнейших форм мировоззрения и миропонимания. В данной статье мы предлагаем реконструировать условные этапы формирования личности взрослеющей женщины и проанализировать в этой связи пути и способы решения переломных ситуаций в жизни традиционного общества.

Вступление девушек в период совершеннолетия считается у многих народов моментом особенной важности, с которым связаны разнообразные обычаи и церемонии. Речь идет об инициационных обрядах, целью которых является фиксация границ постепенного биологического взросления. Начальный период имеет выраженный характер, потому что речь идет о первом феномене, который будет всегда сопровождаться особыми обрядами, связанными с «понятием «нечистоты» женщины как таковой и ее менструальной крови» [1, с. 68]. В силу различных воззрений широко распространен взгляд, что женщина при первом вы-

The author proposes that in the early period of the culturegenesis formation the Buryats had some rituals defining the girl's biological reaching womanhood. Some specific features fixed a period of puberty are well preserved. They are expressed in the clothes, decorations, hairdo, rules of behavior, etiquette. Their analysis cleared up the mythological traces of werewolf, bogatyr and shamanism in the archetype of devotion: devotion, death and sexuality.

Key words: female rituals of devotion, formation of personality, werewolf, shamanism, household fire and family welfare keeper.

делении крови делается сакрально опасной и должна быть изолирована для предохранения от осквернения окружающих ее людей. Представление о нечистоте женщины объясняется страхом человека перед женскими регулами и вагиной, которые обладают всеми признаками раны, что в архаической культуре соотносилось со смертью. Силу данных убеждений отметил в свое время Дж. Фрезер, который писал, что «хотя эта опасность духовного, т.е. воображаемого порядка... Однако то, что опасность воображаемая, не делает ее менее реальной: воображение действует на человека столь же реально, как сила тяжести, и может убить его с таким же успехом, как синильная кислота. Цель табу является изолировать указанные категории лиц от всего остального мира, чтобы их достигла или от них не исходила внушающая страх духовная опасность» [2, с. 240].

Не являются исключением и буряты, которые также полагали, что женщина в силу своих физиологических особенностей в дни менструаций, а также во время и после родов являла собой источник ритуальной «нечистоты». «Эта кровь оскверняла не только ее саму, но и пространство, где она находилась, и к чему она прикасалась... Те же представления относились и к роженице... Понятие о выделенной крови как оскверненной распространялось и на аборт» [3, с. 150]. В этот период женщине запрещалось подходить к огню, держать щипцы, которыми поправляли дрова или угли в очаге, заниматься работой на кухне

и т.д. Прежде чем вернуться к домашним делам и подойти к очагу, она должна была пройти обряд очищения – *арюулган*.

В бурятской культуре существуют знаки, фиксирующие девушек периода полового созревания и брачного возраста. Это проявляется, во-первых, во внешнем облике. Так, девичья одежда характеризуется расчлененностью в крое (цельнокроеными остаются только рукава), цветными контрастными вставками по линии отреза, отсутствием кушака. Во-вторых, появляются девичьи украшения. С началом регул они довольно скромные, изготавливаются в основном из меди или латуни и носят магический характер оберега. С наступлением брачного периода украшения выполняются уже из серебра, металла, который согласно мифологическим воззрениям является вместилищем сакральной субстанции *сульдэ* (душ детей и животных). В-третьих, меняется прическа, отрачивается длинная спущенная по спине коса. В-четвертых, появляются запреты, свойственные взрослым женщинам репродуктивного возраста. И, наконец, меняется поведение девушки: она должна быть скромной и стеснительной, не размахивать руками, не сидеть скрестив ноги, согласно этикету не должна общаться с представителями мужского пола, даже со сверстниками.

Реконструируя последовательность этапов возрастной инициации, мы, во-первых, использовали архетип посвящения: *священное, смерть и сексуальность*. М. Элиаде писал: «...все три вида опыта у ребенка отсутствуют; посвященный узнает о них, принимает их и включает в структуру своей новой личности. Добавим, кстати, что неофит, умирая в своей детской мирской невозобновляемой жизни для того, чтобы возродиться в новом, освященном, воскресает и для нового способа бытия, делающего возможным познание» [4, с. 117]. Во-вторых, согласно предложенной классификации А. ван Геннепа, была применена своего рода «технология» перевода неофита из группы «дети» в группу «взрослые». Ее суть заключается в том, что происходит изъятие девушки из одной категории, помещение ее на какое-то время в «состояние инобытия», где она должна пройти различные испытания, «возродиться» в новом качестве, и интеграция ее в группу «взрослые». Лишь после этого девушка может создавать собственную семью. Следует отметить, что подобные обряды и церемонии были распространенным явлением у народов, обладающих мифологическим мышлением. «В продолжение этого времени девушки получают от определенной матроны всевозможные наставления относительно своих будущих обязанностей, нередко постыятся или, по крайней мере, воздерживаются от определенных видов пищи; они проделывают также известные таинственные упражнения и т.д. В некоторых местах они разрисовывают свое тело красной или белой краской, мажутся, натираются золою или одеваются в фанта-

стические костюмы. В некоторых случаях молодые девушки должны также подвергнуться известным испытаниям, а зачастую выдержать довольно неприятные физические истязания: проявленная ими при этом твердость свидетельствует о том, что они достойны принятия в среду своего племени» [1, с. 155].

В бурятской традиции дизъюнкция неофита и помещение его иное пространство, где она принимает облик инакового, можно соотнести с понятием оборотничества, которое совершалось путем надевания посвящаемыми масок, перьев, оборачиванием в шкуры животных и т.д. В бурятской мифологии существует представление о неких девах-оборотнях, которые могут превращаться в разных животных. Вероятно, здесь отражены тотемические воззрения древних бурят. У женщин чаще всего они связаны с образами птиц. Данный образ вполне соответствует представлению об инаковости девушки. Согласно религиозной мифологии душа человека представлена в виде птицы. Например, души шаманов хранятся в яйцах, которые находятся на Мировом Древе в гнездах. Чудовищные *мангадхайки* (демонические женщины) в героическом эпосе хранят свои души в образе сорок. При рождении эпического богатыря Гэсэра первыми появляются именно птицы: «Она (мать) почувствовала, что настало время разрешиться ей от бремени. И вдруг услышала голос откуда-то изнутри: – Матушка, снимите шапку, хочу выйти из макушки. Испугалась она этого голоса из ниоткуда, сняла шапку, вдруг из головы вылетела птичка и улетела вверх. Немного погодя опять раздался чей-то голос: – Матушка, я выйду из подмышки. Подняла она руку, оттуда вылетела птичка и улетела в небо. Из второй руки тоже вылетела птичка и поднялась вверх в небо. Раздался еще один голос: – Поднимите подол, я хочу выйти через пупок. Опять вылетела птичка и взмыла вверх. Устала она от всего. Но вдруг раздался голос-крик: – Матушка, хочу выйти положенным местом, ложитесь. Легла она, и у нее родился мальчик» [5, с. 95]. Как видим, каждый раз вылетающие птички предваряют рождение героя и символизируют разные ипостаси его души. Представление о женщине-птице является довольно распространенным явлением и встречается не только в фольклоре (женщина – лебедь, кукушка, сорока, голубица, уточка и т.д.). У ряда народов Кавказа существовал особый тайный женский/девичий язык, который называли «птичьим». О существовании птичьего языка у женщин воинственных скифов писал в свое время Геродот.

На первом этапе инициации оборотничество характеризуется отрицательной валентностью. В фольклоре эти образы крайне враждебны главному герою, что акцентирует принадлежность их к иному миру/хаосу. Согласно архаическим представлениям считается, что умершие до свадьбы молодые девушки превращаются в орнитоантропоморфных демонических духов *муу*

шубуун (букв.: плохие птицы). Существует довольно подробное описание их внешнего вида: очень красивые молодые девы с железными клювами и ярко-красным ртом, которые они старательно прячут. При всем многообразии фольклорных сюжетов можно выделить общую акционально-персонажную линию: оборотни появляются *ночью (полночь)*, встречаются в *степи (улица, лес)* одинокого *юношу (борца)*, стремятся его соблазнить (борются с ним) и, улучшив момент, пробивают клювом голову, высасывают мозг (похищают/съедают его душу и пр.). Таким образом, осмысление неопитом такого явления как *смерть* подразумевает, с одной стороны, как уже говорилось, изъятие посвящаемого из общества «матери и дети» и внедрение его в инаковое пространство или территорию смерти. Обычно исследователи соотносят ее («тридцать земель», «морское царство») с территорией леса. В этой связи следует обратить внимание на место обитания этих существ, подтверждающее принадлежность их к иному миру – лес. С другой стороны, сама героиня являет собой образ смерти. В бурятской культуре смертоносность и инаковость *муу шубуун* подчеркивается внешними признаками (красота, клюв, ярко-красный рот) и ее поведением (сексуальность, притягательность, враждебность). Следует отметить, что данный демонологический образ распространен у монгольских народов. Так, в калмыцком эпосе богатырь вступает в схватку с *шулмуской* «с медной голенью и с медным клювом», которая может превращаться в девушку: «один *шулмус* превратился в прекрасную девушку, и Гэсэр вскоре женился на ней... Решил он уехать на свою родину. Оседлал коня, но жена-*шулмуска* не захотела его отпускать. Гэсэр не послушал ее. И тут приняла она свой настоящий вид и пустилась за ним вдогонку, выставив свой стальной клюв» [5, с. 54].

Мы предлагаем обратить внимание на проявление следующего понятия инициации, которым должен овладеть неопит, – *сексуальность*. Сексуальные отношения по архаическим представлениям являются одновременно и *сакральными*. Мужское и женское начала являются космогоническими силами: мужское – верх/Небо/высокое и женское – низ/Земля/широкое, а их взаимодействие ведет к созданию мира. Кроме того, сексуальность связана со жреческими функциями. В бурятском фольклоре женские демонологические персонажи отражают древние архаические представления о роли и месте женщин в обрядах жизненного цикла, затрагивающие не только женские инициации. Встреча с каждой из них является значимым событием для героя в деле выполнения его основной задачи – прохождения мужских инициационных испытаний. Вероятно, неопитки в образе демонических существ сами учатся проводить инициационные церемонии. Здесь следует обратить внимание на ряд моментов, которые указывают на обрядовый характер

происходящих событий. Во-первых, роковая встреча обычно происходит с молодыми людьми в лиминальном пространстве (степь, лес, улица). Во-вторых, действие разворачивается в сакральное время (ночь, полночь). В-третьих, наличие у дев ярко-красного рта, что обычно соотносится с понятием «*vulva*», а также служит знаком появления у девушки регул. В-четвертых, намек на оргиастическое поведение участников данного обрядового процесса. И, наконец, место пребывания дев – лес.

В женском обряде перехода это могло символизировать также получение знаний и опыта в таких областях, как женские шаманство и жречество. В обрядах юношеской инициации *муу шубуун* выступают в роли жриц-посвятительниц, от рук (клюва) которых «гибнет» юноша, но «рождается» взрослый. Неопит демонстрирует умение выполнять определенные жреческие/шаманские отправления, умение общаться с представителями иного мира. Девушка должна научиться совершать обряды, посвящения, чтобы впоследствии могла рожать детей и заниматься домашним хозяйством.

Знакомство неопиток с понятиями *смерть*, *сакральность* и *сексуальность* (= жизнь) дает им опыт и понимание выполнения необходимой для общности родильной функции. Каждая взрослая женщина по традиционным представлениям является образным воплощением Жизни/Смерти. Для освоения вышеназванного свойства неопитки осваивают его с разных сторон, овладевая новыми знаниями. Речь идет о проведении обрядов, верифицирующих очередную стадию психофизиологического развития женщины.

Можно отметить и тему культа Матери-прародительницы, выступающей в двух ипостасях – Жизнь/Смерть. Встречи юношей с демоническими воинственными женщинами, намекая на оргиастические отношения, служили средством получения определенного опыта в деле познания женщиной того, что она является творцом Жизни/Смерти, через ряд таких сакрально-магических действий, как ритуальные соблазнение, убийство и воскрешение. Полученные знания, умения и навыки пригодятся взрослой женщине как для выполнения функций Хранительницы душ детей и животных, домашнего очага, так и для проведения обрядов (родины, свадьба, похороны) в целях обеспечения благополучной жизнедеятельности общества.

Второй этап посвящения также способствовал становлению личности женщины. Для его прохождения требовались не только знания и опыт, но и отвага и жертвенность. Он является отражением посвятельных обрядов, связанных с тайными женскими «магико-религиозными» военизированными «братствами», т.е. амазонство, которые готовили включение в новую группу неопиток и вырабатывали свойства и качества будущих хранительниц домашнего очага.

Данные союзы соотносятся с эпохой матрилокальных отношений, с одной стороны, ставшей началом национальной истории, а с другой – оставившей в памяти человечества неизгладимые страницы противоборства, трансформировавшиеся затем в легенды и мифы, воинствующую амазонию и т.д. [6, с. 56].

Не являются исключением и бурятские амазонки, формированию которых также способствовал целый комплекс биологических, локальных, социальных и идеологических факторов. Первым из них, по мнению Ю.И. Семенова, является жесткая половозрастная дифференциация, начавшаяся со времен пещерной дикости и сохранившаяся до Средневековья. «В условиях формировавшегося человеческого стада и возникла так называемая дислокальность, которая заставила мужчин и женщин жить раздельно, предписывая каждой половозрастной группе собственные нормы поведения, питания, ритуалы и даже собственную лексику» [7, с. 130]. С.Г. Фатыхов дает такое определение феномену «амазония»: это сексуально-поведенческая, морально-установочная, нравственная и педагогическая мифологема реально существующих в этом мире локальных женских сообществ внутри матрилокальных систем [8, с. 123]. Бурятский материал имплицитно подтверждает данные высказывания. Встречи юношей с враждебными орнитоморфными женщинами как раз и намекают на оргиастические отношения. Считается, что в мифологеме о девах-оборотнях прослеживается установка половых табу. Полагают, что они несут в себе в том числе и педагогическую нагрузку: внушение под страхом смерти поведение сексуально несдержанных членов своей, или экзогамной родовой, или племенной группы.

В бурятском фольклоре в героическом эпосе (*улигер*) есть образы женщин-воительниц. Их облик, поведение свидетельствуют о большой самостоятельности и значимости. Могучие воительницы соперничают с мужчинами в ловкости, силе и отваге. Совершая свои подвиги, девы-богатырки ничуть не уступают богатырям. Героиня эпоса *Алма Мэргэн* даже превосходит *Гэсэра* как стрелок и охотник. Красавица *Урмай-Гоохон* спасает попавшего в беду героя, обрушив скалы на зловерного *Лобсоголдою*. При этом девы демонстрируют не только богатырство, но и шаманские способности. Например, *Гхайхан-Ирэн-Тарбажи*, прежде чем выйти замуж за *Алтан-Шагай-Мэргэна*, побеждает его, возносится на небо, обернувшись лебедью, и т.д.

Следует сказать, что в эпосе женские богатырские образы делятся на представителей иного мира с положительной валентностью (жены-небожительницы) и с отрицательной – *мангадхайки*. Положительные героини владеют шаманскими способностями, очищая оскверненного богатыря, если же это *мангадхайки*, то, наоборот, оскверняют его; жреческими – расчлениют,

а потом воскрешают героя, наделяя его при этом новыми качествами.

Мы предлагаем обратить внимание на то, что в эпосе есть и земные женщины – матери и сестры богатырей. Говоря о емкости и глубине данных образов, Е.Н. Кузьмина пишет: «В отличие от многих других женских персонажей – *Манзан Гурмэ*, *Алма Мэргэн*, небесных сестер-спасительниц, земная сестра богатыря является собственно *улигерным* образом, поэтому, пожалуй ее функции в эпосе универсальны. Ее свойства проявляются тогда, когда герой-мужчина, «не преодолев границы», погибает. Сестра, переодевшись мужчиной, совершает подвиги, не удавшиеся ее брату. В *улигерах* функции такого персонажа универсальны: она и воительница, и хранительница очага, и домашняя хозяйка. При этом она оказывается даже сильнее, мужественнее и смекалистее брата. Для нее нет преград. И что наиболее примечательно, универсальность данного образа проявляется не только в смелых подвигах, но и в других функциях, наделяющих их особой значительностью и сверхъестественной способностью, присущей, по мнению бурят, только шаманам и шаманкам, – в умении принимать различный облик и воскрешать людей» [9, с. 51].

Таким образом, в *улигерах* земные девушки, демонстрируя шаманские способности, добывали для своего брата жену, а после периодов «амазонства» и «жречества» оборачивались в животных (сорока, лебедь, кукушка, ястреб), уходили в лес. После встречи с суженым они возвращали себе женский облик и выходили замуж. Следует обратить внимание также на то, что земные героини, наряду с небожительницами, обладают функциями воскресительниц, используя при этом весьма несложные действия:

<i>Гунхалзан гое абхай</i>	Девушка прекрасная, покачиваясь изящно, Слезла с коня своего – Можжевельником, собранным Из десяти мест тайги, осветила, Пихтой, собранной Из шестидесяти мест тайги, очистила, Кисточку из чистой и белой травы, обмакнув, Живой водою окропила, Гунхабай мэргэн-молодец, Открыв глаза, посмотрел. В это время она Шелковым еще платком Трижды обмахнула, Трижды на него подула» [9, с. 82].
<i>Моринхоон буужал лэ. Арбан тайгын арсаар</i>	
<i>Арсалан абабал лэ,</i>	
<i>Жаран тайгын жодоогор Арюулан абабал лэ</i>	
<i>Үе саган үбэнээр</i>	
<i>Сабдуур хэжэл лэ, Мүнхын хара уһаар Сабадажа оробол лэ. Гунхабай мэргэн хүбүүн. Нюдээ нежжэ харабала лэ. Тишгээжэ байха сагтань Торгон пулаадаа гаргажа Гурба дахин нэбибэ, Гурба дахин үлэбэ...</i>	

Умение воскрешать как свойство, присущее земным женщинам, можно объяснить практической обусловленностью жизни древних людей. Поиски

растительной пищи, устройство жилища становятся в основном уделом женщины в силу их физиологических особенностей, рождения детей, ведения домашнего хозяйства. «Тесное общение с природой помогало ей накопить ценные наблюдения над целебными свойствами растений, приобрести необходимые навыки использования их в повседневной жизни. Природная смекалка, цепкий ум помогали женщине не только готовить еду из добытых трав и кореньев, но и применять их как леченые средства. Исцелительница, мудрая советчица, хранительница очага наделяется сказочно-мифологическими чертами» [9, с. 88]. Таким образом, неопитка получала необходимые знания и в области народной медицины. Как видим, в эпосе от земных женщин, во-первых, зависел поиск суженых и устройство семейной жизни мужчин. Во-вторых, здесь отражена последовательность этапов инициации, во время которых девушки приобретали необходимые умения и навыки для устройства и благополучного функционирования ее будущей семейной жизни.

Рассмотрим этнографические примеры. Как уже говорилось, первый этап знаменуется изменением внешнего облика девушки, маркирующим состояние инаковости: появление украшений, акцентированная стеснительность, запреты на общение, молчаливость, скованность движений и подобное, что можно интерпретировать как пребывание в состоянии инобытия.

На этап, связанный с амазонством, указывает ряд косвенных свидетельств. Во-первых, бурятский этнограф М.Н. Хангалов в своих трудах отмечал бурятских женщин как хороших воинов-охотников, прекрасно владевших оружием. Нередко их профессиональное превосходство вызывало зависть у мужчин. «Женщины во времена *эзгэтэ-аба* (облавная охота) наравне с мужчинами принимали участие в облавах на зверей и в различных военных действиях. По-видимому, они иногда даже соперничали с мужчинами, а нередко и превосходили их в стрельбе из лука, в верховой езде, в умении владеть мечом, копьем и пр., что можно предполагать на основании некоторых преданий. Так, например, рассказывают, что одна девица во время *эзгэтэ-аба* отличалась меткостью в стрельбе, и лошадь у нее была хорошая; дядя ее из зависти застрелил из лука эту лошадь» [10, с. 158].

Во-вторых, женщины нередко выходили победителями в поединках, которые со временем трансформировались в чисто мужские виды спортивных состязаний. Например, сохранилось объяснение, почему одежда борца должна быть с открытой грудью. По сведениям информатора (Данчинова Мария Прокопьевна, 1932–1995, с. Нукуты, Нукутского района Иркутской области), раньше победительницами в данном виде состязания, где требуется не столько сила, сколько ловкость и сноровка, нередко становились девушки. Когда пришло время, и им запретили принимать участие, то они под видом юношей про-

должали участвовать в состязаниях и выходить победительницами. Тогда решили, что борцы должны обнажать свою грудь, показывая тем самым, что это мужчины. Следует заметить, что период инициации наступал примерно с 12–13 лет, поэтому девушка этого возраста вполне могла побороть своего ровесника. Запрет на участие девушек в конных состязаниях, борьбе и стрельбе из лука на праздниках и обрядах объясняется сменой почитания предков. Так, обряд почитания гор весенней и осенней порой как материнского культа со временем стал символизировать почитание своих предков, первопоселенцев здешних мест, заложивших основы «колыбельной земли» – «*тоонто газар*» [11, с. 234]. Запрет на участие женщин в спортивных состязаниях существовал примерно до середины XX в. По воспоминаниям М.П. Данчиновой, в 40-е гг. на региональном празднике в Иркутской области одна девушка приняла участие в конных скачках и вышла победительницей, за что получила всеобщее осуждение.

В-третьих, на времена, когда именно женщины руководили облавной охотой, указывает М.Н. Хангалов, приводя призывания Сатинских *бурханов* (божеств):

<i>Далан шарга морин</i>	Семьдесят соловых коней
<i>Хантарата бага,</i>	Стояли с перекинутыми (через седла) поводьями.
<i>Далан булга даха</i>	Семьдесят собольих дох
<i>Буктэрэтэ бага,</i>	Лежали, перекинутые (на седлах),
<i>Далан Сэн басагад,</i>	Семьдесят девиц Сэн,
<i>Хорин гурбан холбого,</i>	Двадцать три холбого
<i>Хоргорото дада</i>	На местности Ханаро (Канск)
<i>Нудал барьхан...</i>	Кочевки держали...

Далее упоминается еще:

<i>Алтан нарин</i>	Стороне восхода
<i>Гарха дэргэндэ</i>	Золотого солнца
<i>Ерон тонго саган морин</i>	Девяносто белоголовых коней
<i>Хантарата бана</i>	Стояли с перекинутыми поводьями,
<i>Ерон Үнэгэн даха</i>	Девяносто лисьих дох
<i>Бокторотэ бана</i>	Лежали перекинутые (на седлах).
<i>Ерон Холгоно басагад</i>	Девяносто девиц Холгоно
<i>Ула одо дибэдэ...</i>	Летали на вершину горы [10, с. 149].

М.Н. Хангалов полагал, что упоминание в призываниях о 70 и 90 девицах указывает на то, что во времена матриархата они руководили облавами. Однако, судя по содержанию данного текста, женщины могли составлять отдельную военизированную единицу, а не только руководить охотой, в которой принимали участие представители обоих полов.

В-четвертых, согласно бурятским поверьям на северо-восточной стороне существовали воинственные амазонки, у которых «царицей была девица, и все войско (*сэрэг*) состояло из девиц». Покровительницей этого загадочного девичьего царства была Охин-тэнгри (Дева-Небо): «Царь-девица со своим

войском из девушек выходила на войну и воевала». В свою очередь Д.В. Цыбикдоржиев приводит в качестве примера реальные прототипы, женские тайные союзы, имевшие ярко выраженную военно-охотничью направленность [12, с. 99].

В-пятых, описывая приданое бурятской девушки, М.Н. Хангалов обращает внимание на то, что в него, помимо прочего, входил целый боевой комплект: лошадь в полном убранстве и вооружение. «В прежнее время, выдавая своих дочерей замуж, родители давали им верхового коня с полной сбруей, колчан со стрелами, запасные стрелы, лук и, вообще, все необходимое при облавах, а также и для того, чтобы иметь право голоса в делах и получать пай из общего раздела» [10, с. 158]. Об умении женщин ездить верхом говорит тот факт, что при разводе муж, отправляя жену к родителям, давал ей необъезженного дикого жеребца, и если она усидит на нем, то на нем и едет к родителям, а если упадет, то возвращается пешком. Обуздать и укротить дикого необученного жеребца под силу даже не всякому мужчине, но женщины обычно выходили победительницами. Как видим, несмотря на патриархальную ориентированность социума, женщина имела относительную свободу. Она могла уйти от мужа без его согласия, забрав свое приданое, вернуть калым и т.д. В традиционной бурятской культуре существовали юридические законодательные примеры, которые свидетельствуют о наличии самого факта развода по инициативе женщины. Естественно, что это не поощрялось в обществе, где положение женщины было неполноправным.

По нашему мнению, сажание разведенной женщины на *дикого* жеребца являлось не только проявлением мелкой мести со стороны оскорбленного или обиженного мужа, это было знаком возвращения женщины в изначальное «природное состояние». По мифоритуальным архаическим представлениям девушка на выданье как раз и находится в таком состоянии. Во многих примерах устного народного творчества герой встречает свою невесту не в человеческом облике, а именно в природном (в виде птицы/собаки/ змеи/ березы/ маралухи/ ястреба и т.д.), после чего с ними происходил процесс «о-культурирования» (похищение и прятанье перьев, сжигание шкур, переламывание березы и пр.) и придание ей человеческих/культурных признаков. В качестве подтверждения вышеуказанного периода мы предлагаем обратить внимание на девичьи украшения «саажса». В их основе была проклеенная в несколько слоев ткань или кусок кожи, которую обтягивали красным тонким сукном. На твердую основу и пришивали металлические серебряные пластины, которые прикреплялись к головному убору: две по обе стороны лица, закрывая виски, а одна располагалась сзади вдоль спины. Саажса могут являться рудиментарными фрагментами женских боевых доспехов. Их форма и расположение позволяют

эффективно защищать голову, шею, грудь и спину девы-воительницы.

Естественно, что в бурятской культуре женщины-демоницы и женщины-воительницы – не одно и то же. И те, и другие – собирательные образы женщин, живших в условиях сохранившихся матрилокальных отношений или кочевого образа жизни, не отвергающих участия женщин в том числе и в военных кампаниях.

Можно отметить также свидетельства русских и бельгийских путешественников и миссионеров, которые упоминали об энергичном характере бурятских женщин в патриархальном обществе: «жены держат мужей в ежовых рукавицах», «нередко мужья побаивались их крутого нрава», «миролюбивые и благодущные буряты даже побаиваются своих подчас слишком решительных и воинственных жен» [13, с. 21]. Более того, существует довольно много устных примеров о самостоятельности и активности бурятских женщин, которые, например, могли совершить побег из семьи мужа «зимой по бездорожью сквозь тайгу с острова Ольхон, отстреливаясь от погони, волков и разбойников» (Зандаева Софья Батаевна, 1929 г.р., с. Хиней Эхирит-Баяндаевский район Иркутской области). Крайней формой проявления решительного протеста является коллективный суицид, совершенный «улейскими девушками».

На заключительном этапе инициационных обрядов женские образы трансформируются в более реальных животных (лебедь, утка, собака, лисица и т.д.). Меняется и отношение к мужскому персонажу, оно становится положительным. Посвящаемая после прохождения различных испытаний, посвящений, получения сакральных знаний «возрождается» в новом качестве, готовой к семейно-брачным отношениям. Например, в этногоническом мифе герой *Хоредой-мэргэн* встречается у водоема (море, озеро, пруд) птиц (лебедей или уток), которые превращаются в прекрасных девушек – это спустились с небес дочери верховного бога *Эсэгэ Малана*, они сбрасывают перья и начинают купаться. Юноша прячет у одной из них перья, после чего она становится его женой и прародительницей ряда бурятских родов. Через какое-то время, обнаружив свои перья, она улетает к своему небесному отцу.

В сюжете можно выделить следующие моменты заключительного этапа инициации: возвращение состоялось у воды (= пограничное пространство между мирами); путешествие неофиток с неба (иной мир) на землю (этот мир); положительное оборотничество девушек, которые обретают уже человеческий облик; купание в воде, т.е. очищение и обмывание неофита, после чего происходит окончательное изменение его статуса, а именно замужество.

Таким образом, по архаическим представлениям бурят образ девушки переходного периода (на выданье) сочетает в себе одновременно зооорнитоан-

тропоморфные черты (оборотничество), богатырство и шаманство. Данные образы встречаются в разных традициях. Например, в древнегерманском эпосе и древнеисландской «Эдде» кузнец Воланд с братьями добывают себе невест путем кражи лебединых крыльев валькирий – небесных дев-воительниц. После замужества и рождения детей валькирии не утрачивают своих шаманских способностей (как девы-богатырки в якутских олонхо и бурятском эпосе) и улетают на девятый год на небо, соскучившись «по бранному житью» [14, с. 130].

Овладев новыми знаниями в сакральной сфере, неопитка приобретает новые свойства с тем, чтобы впоследствии выполнить свою основную функцию – создание семьи с целью рождения и воспитания детей.

Со временем, когда актуальность проведения обрядов женской инициации, связанной с возрастными изменениями, отпала, в традиционной культуре сохранился знак, указывающий на инаковое состояние молодых девушек. Это ношение ими специальных девичьих украшений (*нархинсак*, *саажса*), появление которых считалось своего рода сигналом того, что девушка готова к брачным отношениям и можно посылать к ней сватов. Эти украшения обычно рассматривались как компонент традиционной одежды, тесно связанный со стилевыми локально-региональными особенностями костюмного комплекса бурят Предбайкалья. Надевали такое украшение молодые девушки 15–16 лет на молодежные вечерки-*нааданы*. Мы полагаем, что украшения являются также стилизацией орнитоморфных знаков. Первоначально они выступали в значении изображений птичьих перьев, а их расположение вокруг головы по обе стороны лица и на затылке символизировали крылья и хвост. Существует поговорка, характеризующая, с одной стороны, отношение к девушке как к потенциально чужому, а с другой – подтверждающая ее природное начало: «Дочь – как утка на озере». Под этим углом зрения можно рассматривать и налобное девичье украшение *юбун/юбуу/юһуу*, изготовленное из серебра или посеребренной пластины, лопатообразной, несколько вытянутой формы «в виде сердечка». Его прикрепляли на височные косички и на макушке. Вначале заплетались на висках и затягивались назад, вплетаясь в основную косу на затылке. Встречалось оно у бурят Предбайкалья, в частности, в Кудинских степях, а в Баргузинский край было занесено верхоленскими бурятами в XVII–XVIII вв.

Этот знак носили только девушки *на выданье* и *невесты*. Считалось, что появление налобного украшения является своего рода сигналом для сватовства. Как видим, появление налобного украшения также свидетельствует об очередном этапе инициации, после которого следовало окончательное изменение социаль-

ного статуса девушки – замужество и, как следствие этого, переход в группу взрослых. По нашему мнению, данный вид украшений является рудиментарным знаком железного клюва. На ношение бурятскими амазонками «масок с железными клювами» обращает внимание бурятский ученый Д.В. Цыбикдоржиев [12, с. 108]. С.П. Балдаев, описывая свадебный наряд невесты, подчеркивает орнитоморфный момент в данном виде украшения. «С двух сторон головы прикрепляют по гребню из бронзы или из меди, на темя прикрепляют птицеобразную фигуру – *юбу*, которая головой выходит на лоб, а крыльями к вискам, хвостом же к затылку. Сзади к хвосту прикрепляется *гээгээ* в виде серебряных пластинок, украшенных серебряной насечкой, спускающихся до колен [15, с. 123].

Можно выделить и другие знаки тотемических представлений. К ним относятся: женский костюмный комплекс, который являлся вместилищем сакрализованной информации о предках женщины и ее рода (лебедь-маралуха) [16, с. 113]: исполнение на молодежных вечерах девичьих хороводов «*Ульмэшилгэ*», который танцевали на полупальцах в честь Белой Лебеди-праматери и «*Һайбар*», где девушки старались так «играть/трясти» своими украшениями, чтобы они, ударяясь друг о друга или о косы соседок, издавали как можно больше шума и звона. Это считалось подражанием птичьей игре (трясли перьями).

Таким образом, посвящение девушек определяется, во-первых, тайной, которая для них естественна – появление менструаций. Во-вторых, осмыслением, также естественным путем, происходящего превращения ребенка во взрослого. В-третьих, определение жизненного статуса женщины. Женские инициационные обряды состоят из ряда откровений, касающихся очевидного знака их половой зрелости. Период, связанный с изменениями психофизиологии девушки, знаменуется особым пространственно-акциональным состоянием в деле становления личности женщины перед основным этапом женской инициации – свадьбы.

Морфологически сложные обряды взросления способствовали приобретению необходимых психофизических свойств и качеств молодой девушки, поскольку в обрядах женской инициации становление личности женщины подразумевает формирование свойств хранительницы домашнего очага и семейного благополучия. Анализ выявленных связей в структуре фольклорных сюжетов, элементов материальной культуры, мифопоэтических воззрений, их содержание определяет не только внешнюю форму, но и имплицитную систему мифологических представлений на роль и место женщины в архаической культуре, позволяет выявить древние формы этнического сознания, которые являются составляющими феномена этнокультурной традиции.

Библиографический список

1. Геннеп А. ван. Обряды перехода: систематическое изучение обрядов. – М., 2002.
2. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М., 2003.
3. Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. – Новосибирск, 1987.
4. Элиаде М. Священное и мирское. – М., 1994.
5. Сандаловый ларец: калмыцкие народные сказки. – Элиста, 2002.
6. Карпов Ю. Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. – СПб., 2001.
7. Семенов Ю. И. Как возникло человечество. – М., 1966.
8. Фатыхов С. Г. Мировая история женщины: Опыт сравнительной фактографии. – Екатеринбург, 2004.
9. Кузьмина Е. Н. Женские образы в героическом эпосе бурятского народа. – Новосибирск, 1980.
10. Хангалов М. Н. Собр. соч. – Улан-Удэ, 2004. – Т. I.
11. Дашиева Н. Б. Календарь в традиционной культуре бурят. – Улан-Удэ, 2001.
12. Цыбикдоржиев Д. В. Происхождение древнемонгольских воинских культов у монголов (по фольклорно-этнографическим материалам бурят). – Улан-Удэ, 2003.
13. Петри Б. Э. Брачные нормы у северных бурят. – Иркутск, 1924.
14. Решетникова А. П. Фонд сюжетных мотивов и музыка олонхо в этнографическом контексте. – Якутск, 2005.
15. Балдаев С. П. Бурятские свадебные обряды. – Улан-Удэ, 1959.
16. Дугаров Д. С. Лебедь в орнаменте женского костюма тюрко-монгольских народов // Советская этнография. – 1983. – №5.