

Б.Б. Шойнжонов

Забайкальский государственный гуманитарный педагогический университет

Религиозно-культурный мир в бурятской прозе: мифопоэтические традиции

Согласно мифопоэтическим представлениям о мире, существует определенное пространственное членение: 1) вертикальное – низ (корни дерева, пещера, вода), середина (ствол дерева, земля, степь, человек) и верх (крона дерева, небо, луна, солнце); 2) горизонтальное – западный // восточный, правый // левый. Временными параметрами модели мира являются такие оппозиции, как прошлое – настоящее – будущее, вчера – сегодня – завтра и в генеалогическом преломлении предки – настоящее поколение – потомки. При этом пространственно-временное членение задает ценностные ориентиры: сакральный – профанный, свой – чужой и другие.

Пространственно-временной континуум произведений бурятских прозаиков в большей степени организуется путем реализации такого показателя, как «своя земля» и основных ее параметров: гора, дерево, дом (юрта), очаг, «...понимание пространства и времени обладает в каждом случае особой емкостью, ибо в нем слились воедино этническая, экологическая и хозяйственно-культурная специфика соответствующих культурных ареалов» [Жуковская, 1988, с. 13]. В произведениях известных бурятских прозаиков Д. Эрдынеева, Ц. Галанова активно проявляются пространственно-временные представления. Это «своя земля», имеющая особую семантическую наполненность: сакральная точка, соотносимая по значимости с «мировым центром», «пупом земли». Своя земля, как пространство, состоит из нескольких отдельных пространств, местностей, обладающих таким же репрезентативным значением. Это наглядно проявляется в творчестве Д. Эрдынеева. Так, местность Удаганта (Д. Эрдынеев), как особое сакрализованное пространство, имеет несколько аналогичных микропространств – Зүүн Удаганта, Баруун Удаганта, Үгөөмэр и другие. Такое структурное членение объясняется, прежде всего, принадлежностью людей к различным родовым группам и подгруппам. У каждого рода своё сакрализованное родовое пространство и родовой центр. Сакрализация освоенной местности происходила с помощью обоо, которое представляет собой ритуальное сооружение из груды камней, соорудившихся в честь местных духов-хозяев [Алексеев, 1992, с. 51]. Т.М. Михайлов определяет обоо как «когда-то языческое, сейчас носит полушаманистский, полудламаистский характер. Каждое обоо имеет своего “хозяина” – покровителя окружающей местности... преподносятся дары – пища, вино, монеты, хадак (лоскутки материи, лепты, платки)» [Михайлов, 1987, с. 235]. Они «были своего рода маркерами родовой, а позднее этнической территории».

Центром космологизированного пространства «своей земли» выступает гора. При этом необходимо обратить внимание на то, что у монгольских народов центром выступает Мировая гора, стоящая на одном уровне с Мировым Древом. Согласно мифопоэтическим представлениям бурят, гора воплощает идею вертикали, связующей воедино три мира. Гора как некий плодоносящий центр, с которым связано происхождение всего рода и каждого его нового члена. Если в бурятских

улигерах существует мифическая гора Сумэру или Сумбэр-уула (һүмбэр-уула), то в литературных произведениях встречаются такие сакрализованные центры, как гора Шалсаана (Ц. Галанов «Мать-лебедица», Д. Эрдынеев «Армак ищет хозяина»), Мунханта (Д. Эрдынеев «В тени старого дома»), каждая из которых имеет определенные признаки сакральности. Во-первых, наличие сакрального места «обоо», к которому стекается большое количество людей для молебствий, как общего, так и частного характера; во-вторых, обретенная сакральность. Так, в рассказе Д. Эрдынеева «Эсэгын дуран» («Отцовская любовь») гора Амха обретает сакральность лишь при определенных обстоятельствах, хотя, по поверьям тибетцев, амха (амлха) является сакральным местом, которое посещают небесные божества. В рассказе Старик Лэгдэн, известный на селе охотник, убивает сына-дезертира и предает его тело горе. Гора становится последним прибежищем «убиенному». О горе, как могиле, упоминается: «гора служит жилищем эпическим персонажам и нередко их могилой» [Традиционное мировоззрение, 1988, с. 22]. Именно на Амхе и пожелал быть похороненным старик: так велика была его любовь к единственному сыну. Кроме этого, по традиционным верованиям бурят, душа умершего уходит в мир предков с помощью горы.

Следующий показатель «своей земли» – дерево, восходящее к Мировому Древу. Классическое Мировое Древо, воплощающее универсальную концепцию мира, известно еще как Древо Жизни, Древо Познания, Древо Судьбы. Оно является доминантой, определяющей формальную и содержательную организацию вселенского пространства. Множество примеров раскрытия через образ дерева пространственно-временных параметров обнаруживается и в фольклоре, и в литературе. Образ дерева особенно популярен в таких жанрах бурятского фольклора, как загадки, сказки, улигеры. Бытуют загадки о дереве с двенадцатью ветвями, с 365 шишками, символизирующими год, месяцы и дни. В бурятских улигерах аналогом Мирового Древа выступает то серебристо-золотистая осина, то могучее сандаловое дерево.

В анализируемых произведениях сталкиваемся с различными интерпретациями семантического поля Мирового Древа. Наиболее часто его эквивалентами выступают такие деревья, как береза (Ц. Галанов «Северомуйская легенда», «Тайгын эзэн»), сосна, дикая яблоня (Д. Эрдынеев «Тоонто»). Герои Д. Эрдынеева связывают с деревом свое настоящее и будущее. Сэржуне, героине рассказа «Тоонто», увидевшей вырванные с корнями яблони, за которыми она тщательно ухаживала и которые символизировали ее любовь, начинает казаться, что из-за этого пострадал ее любимый человек. А желанное счастье, о котором она мечтала, растоптано. Здесь уместно вспомнить, что «...вырвать с корнями дерево – значит обречь на смерть людей, связанных с ним узами родства» [Традиционное мировоззрение, 1988, с. 32]. В определенный момент обыкновенные дикие яблони обретают сакральность. Молодые Сэржуня и Нимбу ухаживали за ними, ожидая их первого цветения (именно тогда они хотели соединить свои судьбы). Первое цветение обернулось трагедией; деревья были вспаханы Тайбаном (нарочно), попал в аварию Нимбу. Образ дерева несет в себе семантическое наполнение, заключающееся в том, что оно связано с жизнью людей и их устремлениями в будущее, с желанием продолжить род, реализуя тем самым временные параметры. Герои Ц. Галанова – Гарма и Галя, Д. Эрдынеева – Нимбу и Сэржуня воспринимаются как очередное звено их генеалогического древа. Здесь реализуются такие временные параметры в генеалогическом преломлении, как «настоящее – будущее».

Центром сакрализованной местности Соорхой (Ц. Галанов «Хозяин тайги») выступает береза, выполняющая функцию священного дерева. Сакрализация местности Соорхой происходит благодаря целебному источнику (аршану). «Верующие приписывают им магическую силу исцеления людей и считают необходи-

мым делать приношения – оставлять монеты, привязывать на деревьях хадаки – ленты, платки, лоскутки материи. У каждого аршана имеется место для жертвоприношений» [Михайлов, 1987, с. 236]. «*Үндэр арбагар хуһанай хамаг мушэр-нүүдэй дороһоонь эхилээд, үзүүр хүрэтэрынь элдэб бүдүүд үлгөөтэй байба...*» (На каждой ветке высокой раскидистой березы снизу до верху были привязаны разные ленточки). Сакральность данного места подтверждается словами героя: «*Энэшни энэ нютагай эгээ ехэ хүлдэ газар гээшэ*» (Это самое священное место данной местности). Обычно такие сакрализованные пространства охватывают своими рамками не только прилегающие территории, но и владеют судьбами, мыслями, душами живущих людей. «*Шамайе минии нютаг өөрынгөө басаган иэнгээр эльгэлжэ байг*» (Пусть моя родина (моя земля) благоволит тебе, как своей дочери). Сакральность местности позволяет героине иной культуры и веры быть принятой в род мужа, принятой матерью-землей. Обычно в таких местах нельзя не только совершать грех (красть, сквернословить, убивать), но и допускать негативные мысли. Здесь уместно вспомнить о том, что образ березы часто фигурирует в различных семейных и календарных обрядах разных народов, его активно используют в шаманской практике.

Итак, в художественных произведениях обычное дерево, выступая аналогом мифологического древа, становится точкой отсчета координат – как временных, так и пространственных, символизируя благополучную жизнь.

В ряду мифологических показателей выделяется своеобразное пространство в пространстве – дом, особый сакрализованный гнездохосм. В его пределах развивается обособленная от Вселенной и в то же время связанная с нею жизнь. Дом степняка-буряты (или юрты) как «...модель Вселенной, микромир кочевника...» [Жуковская, 1988, с. 15] представляет собою его защиту и покой.

Центром традиционной юрты выступает очаг, «сакральный и семантический центр жилища, определяющий его организацию» [Там же, с. 137]. Как определяет Н.Л. Жуковская, «очаг – связующее звено между предками и потомками, символ преемственности поколений» [Там же, с. 18]. В традиционном мировоззрении монгольских народов очаг выступает «подателем благополучия, посредником и защитником людей, символом и хранителем рода» [Традиционное мировоззрение, 1988, с. 136]. Огонь в очаге всегда считался священным, и с ним были связаны многочисленные обряды и запреты. Сакральность огня отражается в литературе. С. Цырендоржиев в своей повести «Где ты, моя утренняя звезда» большое внимание уделяет описанию огня в очаге. Огонь становится средством раскрытия внутреннего мира мальчика Агвана. Как источник света и тепла огонь вызывает умиротворенность в детской душе. Мальчик заворожено следит за огнем в печи и ему становится спокойно, все в доме кажется знакомым, и он сам чувствует себя большим. Противопоставление холода во внешнем мире и тепла, исходящего от огня, позволяет автору подчеркнуть значение огня. Детское сознание оказывается способным достичь мифологического уровня, когда ребенок видит в огне живую сущность. Огонь уподобляется существу, который языком лижет дрова и постепенно поглощает их. «*Галай хүхэбтэр дүлэн түлээ хомхой хэлээрээ долёо долёоһоор түрүүшээр халаагаад, харлуулаад, хүүлдэнь ташаганатар носоожорхино. Тишгэһээршье пезиэн хүүешэбэ даа. Амһарһаань ошо хаян, халуу сохижо захалба*» (Синеватое пламя огня, своим жадным языком вылизывая и вылизывая полено, накаляет его, чернит, затем с треском разжигает. Постепенно печка загудела. Из дверцы, бросая искры, начало обдавать жаром). Или кажется, что огонь рассказывает прекрасный улигер. Юный герой задается вопросами: «*Хаанһаа гал бии болодог хаб. Утаан хайшаа ошоноб?*» (Откуда появляется огонь. Куда идет дым?).

У Ц. Галанова обнаруживаем: «*Гал пяс-няс ошо хаяжа, элдэб һониноо хөөрэнэ*» (Огонь с треском, разбрасывая искры, рассказывает свои разные ново-

сти). Потрескивание огня всегда воспринималось как особый знак со стороны огня. В данном примере герои предполагают: «*Айлиан ерэхээ ханаалтай*» (Видимо гость собирается прийти); «*Баабайһаа бэиэг байха*» (От отца письмо будет). Таким образом, мифологические представления об огне (антропоморфизм, обожествление, сакральность) все еще живы в народном сознании, а потому они стали своеобразной реалией современной прозы.

Таким образом, в бурятской прозе отразилась мифологическая концепция модели мира в ее пространственно-временном аспекте, которая раскрывается путем реализации такого показателя, как «своя земля» и основных ее культов: гора, дерево, дом (юрта), очаг. Анализ религиозно-культового мира, нашедшего свое отражение в современных произведениях, доказывает «вневременное и вечное» мифологического начала. Мифологическое сознание, сохраняя свою глубину и сакральность, получает другое осмысление, но уже в связи с литературными традициями.

Литература

Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1992.

Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.

Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Внешний мир / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. Новосибирск, 1988.