

Ж 86

629

Н.Л. Жуковская

Категории и символика традиционной культуры монголов



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Ордена Дружбы народов
Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая

Н.Л. Жуковская

**Категории
и символика
традиционной
культуры монголов**



Издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
Москва 1988

Ответственный редактор
А. П. ДЕРЕВЯНКО

Рецензенты
В. Н. БАСИЛОВ, В. В. ВОЛКОВ

Автор, рассматривая категории и символы культуры монголов (такие, как пространство и время, календарь, праздники, нормы этикета, дарение, цвет, число и др.), с одной стороны, выявляет ее специфические черты, присущие только кочевому миру, а с другой — показывает ее универсальный, общечеловеческий характер, свидетельствующий о том, что культура кочевого и оседлого населения развивалась по одним и тем же законам.

Ж 4402000000-053 75-88
013(02)-88

ВВЕДЕНИЕ

В наши дни, когда интерес к прошлому, к истокам и истории своей культуры пробудился в человеке с необыкновенной силой, когда его желание получить ответ на вопрос «кто я?» и «откуда я?» стало частью понятия «национальное самосознание», вряд ли следует доказывать необходимость изучения традиционной народной культуры. Все больше людей желает сейчас познать не только свою культуру, но и проникнуть в духовный мир соседей — народов, чья судьба в ходе истории переплелась с судьбой нашего народа, наших предков, а значит, в чем-то и с нашей собственной судьбой. К числу таких народов относятся и монголы — население Монгольской Народной Республики, традиционной культуре которых посвящена эта книга.

Традиционная культура — часть общего понятия культуры, совокупность культурных форм и явлений (орудий, бытовых предметов, норм поведения, обиходных понятий, мировоззренческого комплекса), сложившихся в доиндустриальную эпоху и несущих на себе отчетливую печать локальной и этнической специфики. Характерным признаком традиционной культуры является ее прямая или косвенная сопряженность с повседневной жизнью трудящихся масс, с производством элементарных материальных благ, с доминирующим в данном этносе хозяйственно-культурным типом, с преобладанием натурального хозяйства.

Традиционная культура основана на бесписьменных, т. е. устных и невербальных формах коммуникации, она создается коллективно, ее нормы стабильны и отражают опыт множества предшествующих поколений.

Народная культура — изначальный пласт традиционной культуры; на нем, а порою отталкиваясь от него и противопоставляя себя ему, возникает официальная, элитарная культура. И в силу своей изначальности первая объемлет все структурные подразделения культуры, т. е. культуру производства, культуру жизнеобеспечения, познавательную и соционормативную культуру, функционирование которых обеспечивает самовоспроизводство общества того или иного типа [Мкртумян, 1978, с. 42—46].

В обществе, основанном на традициях, т. е. еще не испытавшем вызываемой научно-технической революцией фундаментальной перестройки быта, народная культура находится в диалектической связи и противопоставленности с комплексом элитарной культуры и связанными с последней различными формами профессиональной культуры (специализированное ре-

месло, профессиональное искусство, официальный культ и т. д.), которые оказывают на нее определенное влияние и многообразно отражаются в ней.

Предлагаемая книга не является описанием традиционной культуры в общепринятом в этнографии смысле этого слова. Читатель не найдет в ней типичных для этнографических исследований разделов о поселении, жилище, одежде, пище, утвари, религии, семейных обычаях и т. д., ибо предметом исследования является не сама культура, а ее основные категории.

Может быть, термин «категория» и не вполне удачен для поставленной нами задачи, поскольку его значение может варьироваться в разных дисциплинах. Но по крайней мере он привычен и уже употреблялся в нужном нам смысле — в книге А. Я. Гуревича «Категории средневековой культуры». Другие, более точные термины, которые можно было бы предложить, например культурный комплекс или координатор, все равно потребовали бы дополнительных объяснений, и поэтому их введение вряд ли оправданно.

Под категориями культуры мы понимаем существующий в ней набор основных парадигм, т. е. принципов описания, построения, координации и классификации всех основных ее явлений и форм. По образному выражению А. Я. Гуревича, «категории культуры — далеко еще не сама культура во плоти и крови, это — некоторая сетка координат, наложенная на живую, пульсирующую и изменяющуюся действительность» [Гуревич, 1984, с. 11].

Благодаря наличию в культуре этноса подобных категорий индивиды и группы имеют возможность осознавать и определять свое поведение, природное и культурное, т. е. ими же создаваемое, окружение по определенным вехам, эталонам, общепринятым в данном этносе нормам, словесным и поведенческим клише.

Вышеизложенный метод — один из возможных подходов к изучению культуры, в особенности плодотворный при сопоставительном анализе двух разнородных культур. Он важен не как самоцель, а как способ решения стоящей перед человечеством с незапамятных времен проблемы «они и мы», получившей в последние годы в литературе звучное название диалога культур. Этот термин обладает особой значимостью именно в этнографии, ибо вся этническая история человечества есть в значительной степени история «диалогов культур», или культурных контактов. Причем драматические коллизии часто являлись следствием взаимной неконтактности, а последняя, в свою очередь, результатом непонимания основ и сути чужой культуры.

Однако абстрактная модель окажется бесполезной, если она не будет насыщена реальной плотью исследуемой культуры. Пожалуй, для осуществления контакта в равной степени важны понимание первой и знание второй.

Для пояснения этого тезиса мы приведем один пример, одно-

значную оценку которого как несостоявшегося контакта культур дали два столь разных по манере своего мировосприятия человека — поэт Н. А. Заболоцкий и ученый В. Л. Рабинович. Речь идет о поездке монаха ордена миноритов Гильома Рубрука, посланца короля Людовика IX, с союзническо-миротворческой миссией к монголам, имевшей место в 1253—1255 гг. В. Л. Рабинович в книге «Алхимия как феномен средневековой культуры» пишет об этом в следующих выражениях: «Встреча культур не состоялась и не могла состояться», «Миг столкновения был и не был. Он забыт как небывший», «Вместо вживания — непроницаемость» [Рабинович В. Л., 1979, с. 152]. У Н. Заболоцкого еще ярче: «Здесь пели две клавиатуры на двух различных языках» [Заболоцкий, 1972, с. 356].

На первый взгляд это кажется странным. Ведь Рубрук оставил потомкам описание своего путешествия, которое для многих поколений ученых, изучающих Монголию и монголов, стало настольной книгой, пособием, источником. Все это так и тем не менее нисколько не противоречит факту несостоявшегося контакта. Да, мы знаем из «Путешествия...» Рубрука, как жили монголы, чем они питались, как обращались друг с другом и с приезжими, какие события произошли в ставке монгольского хана за те месяцы, что провел в ней. Рубрук (азы визуальной этнографии), и многое другое. И в то же время мы не знаем о них ничего такого, из чего мы могли бы заключить, что перед нами уникальный культурный мир не только в его необычном для европейца материальном воплощении (это как раз Рубрук прекрасно отразил), но и в определенной мировоззренческой целостности, где каждая вещь, обряд, явление, поступок сопряжены множеством нитей друг с другом, образуя некую сбалансированную завершенность, гармонию личности и окружающего мира, которой порою так недостает нам сегодня.

Ничего этого не заметил Рубрук, да и не мог заметить, так как, считая, что только христианам открыт свет истины, он не был готов к восприятию чужой культуры. Поэтому и не состоялся контакт, ибо он всегда есть «понимание поверх барьеров непонимания» [Аверинцев, 1977, с. 44].

Нами выбраны девять категорий, им посвящены девять самостоятельных очерков, в рамках которых будет рассмотрена традиционная культура монголов. Эти категории следующие: пространство и время, календарь, праздники, понятие о счастье, пища, дарение — ответный дар, этикет, число, цвет. На первый взгляд может показаться, что это довольно произвольный и случайный список разнородных культурных понятий, хотя и важных каждое само по себе, но таксономически не равнозначных и логически не взаимосвязанных. Тем не менее автору, исследовавшему эти понятия на полевом этнографическом материале, они видятся в определенной взаимосвязи.

Тематика первого очерка вряд ли требует особых обоснований. Пространственно-временной континуум, разумеется, есть

тот единственный фон, на котором разворачиваются все явления природы и культуры. Даже там, где изложение не начинается с его специального разбора, он мыслится как изначально заданный. В нашем случае, однако, этого недостаточно, так как, чтобы сделать понятным анализ всех остальных категорий, должно быть охарактеризовано именно конкретное, специфичное для монгольского этноса понимание пространственных и временных отношений.

Категорию пространства можно в целом рассмотреть в одном очерке. Однако категория времени своеобразно преломляется в других, более детализированных уровнях этнокультурного сознания, и именно поэтому второй очерк посвящен календарю, третий — праздникам, тесно связанным с календарным циклом. Праздник всегда в какой-то мере и пиршество. Поэтому некоторые вопросы, связанные с пищей, здесь также рассматриваются, хотя ей посвящен особый очерк. Обычно она рассматривается как одна из трех основных подсистем культуры жизнеобеспечения наряду с одеждой и жилищно-поселенческим комплексом. Но в этом комплексе пища занимает особое место, поскольку именно через нее проходит важнейшая связь человека с природной средой, связь, опосредованная хозяйственно-культурным типом данного общества, и именно способы добывания повседневной пищи и являются в конечном счете фактором, определяющим этот хозяйственный тип. Эти четыре очерка, таким образом, характеризуют отношение этноса к специфичной среде своего обитания, к тем возможностям, которые предоставляет эта среда для полноценной жизни, и к тем воспринимаемым как вполне естественные ограничения, которые она накладывает.

Темы последующих очерков относятся уже к сфере мировосприятия и мировоззрения, к системе ценностей рассматриваемого общества: понятие о счастье и горе, социальные нормы этикета, обмен дарами, наконец, основные символообразующие средства, которыми оформляются эти социальные нормативы, и их образное воплощение. Из последних число и цвет в монгольской культуре представляются наиболее семантически нагруженными.

Конечно, за каждой из данных категорий можно было бы построить ряд других, подчиненных ей, но тоже очень важных парадигм. Так, с миром календарных праздников можно было бы сопоставить мир обрядов жизненного цикла, за понятием счастья разобрать конкретные эмоциональные и материальные сферы, в которых оно достигается (любовь, дружба, благосостояние и связанные с ними этические нормы), обстоятельно рассмотреть культуру жизнеобеспечения и т. д. Однако каждое исследование должно иметь свои пределы, и в данном случае мы ограничиваемся теми категориями, которые представляются нам основными, необходимыми для дальнейших исследований других, менее значимых категорий.

Итак, нами выделены девять основных категорий. Помимо

того, что о них было сказано выше, они отличаются еще одним специфическим свойством: в них в неразрывном единстве представлено взаимодействие материальных и духовных форм культуры. Условность разделения традиционной культуры на материальную и духовную очевидна при изучении форм их проявления. Возьмем, например, религию — бесспорно явление духовной культуры у любого народа. Однако она не существует вне культовой практики, а последняя включает в себя множество предметов материальной культуры, имеющих сакральное и ритуальное значение. В их числе храм или любое языческое святилище (вроде, например, кучи камней — обо — на вершине горы у монголов), изображение божеств, различные священные реликвии, утварь для совершения жертвоприношений и, наконец, сами жертвоприношения, среди которых — продукты питания, благовонные масла и травы, ткани и одежда и т. д. Таким образом, мы видим, что «три кита», на которых строится изучение основ материальной культуры любого народа, — жилище (храм — жилище бога), пища, одежда — могут быть осмыслены и в духовном плане.

Вместе с тем такая, казалось бы, чисто материальная часть народной культуры, как жилье человека, будь то монгольская войлочная юрта, узбекский глинобитный дом или русская бревенчатая изба, — это его микрокосм, его маленькая вселенная, и оно связано таким количеством незримых нитей с мифологией, религией и фольклором народа, что вопрос о примате материального начала над духовным во вселенских масштабах невольно уступает место представлению об их неразрывной слитности в глубине истоков народной культуры. Это, кстати, прекрасно показано А. К. Байбуриным в его книге «Жилище в обрядах и представлениях восточных славян» (Л., 1983).

Сходные проблемы мы наблюдаем и при изучении пищи. Казалось бы, что может в глазах человека быть материальнее съедаемого ежедневно мяса, молока, хлеба? Однако и тут мы то и дело сталкиваемся с понятиями: пища сакральная и профанная, праздничная и будничная, престижная и непрестижная. Вьетнамский крестьянин не мыслит себе новогодний стол без свинины с капустой, а городской житель Восточной Армении не сядет за поминальную трапезу без жидкого рисового плова (шилаплава). Важно не только, что едят, но с кем едят, кто где сидит и кому первому подается главное блюдо застолья. И уж конечно, очень важно, какая пища подносится в жертву богам или духам (кровавая, бескровная, растительная, молочная и т. д.), кто ее готовит и кто непосредственно ее ставит перед изображением или символом божества. Какой же аспект преобладает в таком подходе к пище — материальный или духовный? Именно поэтому, хотя пища монголов в книге рассматривается как самостоятельная категория культуры и в посвященном ей очерке показаны ее взаимосвязь с экологической средой и эволюция системы питания в ходе исторических контактов с

соседями, т. е. сугубо материальные ее стороны, анализ ее символических аспектов содержится в разных очерках, ибо без этого невозможно описать ни мир праздников, ни основы этикета.

Материалы о жилище монголов как этнокультурном явлении также представлены в разных очерках. В основном это «Пространство и время», ибо постройка жилища, а затем освоение жилой и хозяйственной территории — это и есть первая стадия освоения человеком пространства в уже сложившемся кочевом обществе, за которой следует освоение родовой и племенной территории, а затем, с появлением государства, — государственной территории в рамках его административных и политических границ. Естественно «присутствие» жилища в очерках «Мир праздников» и «Основы этикета», ибо монгольские праздники, за исключением Надома, отмечаются в юрте и при этом возникает достаточное количество этикетных ситуаций.

Связаны друг с другом очерки «Календарь» и «Мир праздников» — прежде всего потому, что в книге рассматриваются календарные праздники. Два основных праздника Монголии — Цагаан-сар и Надом были таковыми с самого начала и лишь позднее к ним добавились религиозная и гражданская обрядность, идеология и символика, отличавшиеся на каждом этапе истории Монголии особой спецификой.

Очерк «Как уберечь счастье» посвящен вопросу отнюдь не риторическому. Понятие счастья — одно из важнейших в мировоззренческом комплексе каждого народа. У монголов это, во-первых, здоровье, во-вторых, потомство, особенно сыновья. Благополучие, владение достаточным количеством скота, а также другими необходимыми вещами и престижными предметами (красивой юртой, конем-иноходцем, полным поясным набором, серебряной пиалой) также входило в понимание счастья у монголов и в повседневной жизни частенько выступало на первый план, хотя на самом деле в системе ценностей общества в целом выше котировались те, что обладали нравственным содержанием.

Однако знать, в чем счастье, владеть им и уметь его сохранить — это даже не две, а три разные вещи. Счастье — это дар, следствие отпущенной человеку свыше особой «благодати». Во всяком случае, такая идея с древности прослеживается в монгольской культуре. А вот сохранит или утратит человек эту «благодать», зависело только от него. Отсюда та система бесконечных запретов, ограничений, превентивных обрядов, которыми была окружена вся жизнь человека в монгольском обществе с момента рождения и которые не прекращались даже и после смерти, ибо смерть — это всего лишь пересечение границы между этой жизнью и той, что грядет ей на смену, т. е. новым пере рождением.

Очерк «Подарок — отдарок» может показаться на первый взгляд ненужным. Действительно, в очерках «Мир праздников», «Основы этикета», «Как уберечь счастье» упомянуты различные

ситуации, в которых монголы обмениваются подарками. Однако разрозненность этих эпизодов создает впечатление, что это случайные элементы праздничного быта, в то время как на самом деле за ними стоит сбалансированная система экономических, нравственных, семейно-родственных, политических, религиозных и прочих социальных взаимных обязательств. Дарение непременно предусматривает ответный дар, хотя и не обязательно одновременный. И эта система проявляет себя как некая самостоятельная единица на разных срезах и традиционной, и официальной культуры в монгольском обществе.

Очерк «Основы этикета» не нуждается в особом обосновании. Этикет — наиболее этнически насыщенная часть любой культуры. Приветствие, прощание, поведение за столом, вход в дом, выход из дома, соблюдение определенной физической дистанции во время общения с людьми, — все знают, как это важно даже в нашей повседневной жизни. Еще большее значение имело это для традиционных обществ, где каждый поступок человека и даже отдельный «микроэлемент» этого поступка (поза, взгляд, жест, выражение лица) определяются этикетным сценарием, отработанной веками традицией. В особенно сложной ситуации может оказаться человек, попавший в иноэтническую среду, не зная ее этикета. Его неведение может не только поставить его в неловкое положение, но и нанести оскорбление хозяевам. Этикет — это ядро культуры общения в любом обществе, ее организационный центр [Бгажноков, 1983, с. 180]. Этим обосновано его выделение в качестве самостоятельной категории в традиционной культуре монголов.

Особого внимания заслуживают представления о числе и цвете в монгольской культуре. Роль чисел (прежде всего 3, 4, 7, 9) в мифологии, магии и религии уже исследовалась разными учеными. Для Монголии мы выделили набор из четырнадцати наиболее значимых чисел, которые в ее культуре в силу разного рода причин, лежащих в области не только мифологии и магии, но и истории, занимают весьма значительное место. Эти числа следующие: 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 12, 13, 37, 73, 81, 108. Они служат связующим звеном между объектами материальной и духовной культуры. Например, такие числовые комплексы, как «пять видов скота», «пять цветных народов», дань «девять белых», 12 животных календарного цикла, 108 зерен в четках — это вовсе не только мифологически осмысленные объекты, хотя таковыми они тоже являются, но и материальные предметы, к которым можно прикоснуться, отобрать и отличить их от каких-то других вещей. Вероятно, это не все числа, имеющие особое значение в культуре монголов. Мы взяли лишь те из них, символическое значение которых, возникшее в древности и средневековье, сохранялось до начала XX в. а порою проявляется и в наши дни.

В очерке о цвете рассматривается основной спектр цветов, воспринимавшихся монголами в глубинной семантической вза-

имосвязи с окружающим миром: цветовую символику имеют стороны света, материальные предметы, эмоциональные состояния и нравственные понятия. И уже с учетом всего этого цвета и краски, получившиеся при смешении природных минеральных красителей, использовались в народном искусстве.

Очерки по содержанию перекликаются друг с другом. И это неизбежно. Невозможно, например, говоря об освоении пространства в монгольской культуре, не касаться проблем его сакрализации, будь то юрта или прилегающая к ней хозяйственная территория, а говоря о сакрализации, невозможно ничего не сказать о мерах, направленных на сохранение «счастья-благодати» в юрте, о соблюдении правил этикета, потому что их нарушение десакрализирует юрту, о пище, потому что в юрте ее готовят и в юрте же ее едят, и т. д.

Говоря о числе, невозможно не возвращаться в той или иной форме к проблемам 12-летнего цикла в календаре, «сохранения» счастья в период пересечения различных важных возрастных рубежей жизни человека (9 и 12 лет, в 37-й, 73-й, 81-й годы) или не упоминать пятичленные структуры в пище, особенно в праздничной и жертвенной, и т. д. С нашей точки зрения, такие повторы необходимы, так как они дают возможность наглядно продемонстрировать, что традиционная культура монголов — это не набор каких-то разрозненных представлений и образов, а сложная система, элементы которой функционируют в тесной взаимосвязи друг с другом. На разных уровнях и в разных комплексах одна и та же деталь бывает необходимой, хотя и осмысливается порою по-разному.

Традиционная монгольская символика не рассматривается в работе как некая самодовлеющая ценность или специфическая черта, присущая именно монгольской культуре. Символикой насыщена любая традиционная культура. Это ее внутренний и часто довольно многослойный подтекст. Именно поэтому, не выделяя символику в самостоятельный раздел, мы говорим о ней во всех девяти очерках как о постоянном и неотъемлемом компоненте всех вышеназванных категорий.

Традиционная культура монголов в том виде, как она описана здесь, существовала еще в начале XX в. В наши дни культура монгольского народа развивается быстрыми темпами и подвергается глубокой структурной перестройке под влиянием социалистических преобразований в общественной жизни Монголии, развития современной промышленности, распространения современного общего и специального образования. Однако основные ее элементы не исчезли и пока не собираются исчезать, они продолжают жить, переплетаясь и взаимодействуя с новыми урбанистическими и инонациональными культурными явлениями. В этих новых условиях функционирование и осмысление элементов традиционной культуры существенно, порою до неузнаваемости, изменяется. Сохраняясь в целом, традиционные формы приобретают новые функции, новое смысловое содержа-

ние. Понять, как и из чего складывается многокомпонентная культура современного монгольского общества, нельзя без знания того, в чем в разные исторические периоды состояла этническая специфика его традиционной культуры. Дать по возможности многоплановое представление об этой специфике и было основной нашей задачей при написании этой работы.

В книге использованы полевые материалы, собиравшиеся автором в течение шестнадцати лет работы в составе этнографического отряда Советско-монгольской комплексной историко-культурной экспедиции (1969—1985 гг.). Правда, полевой материал наших дней лишь частично фиксирует традицию. Современное поколение информантов в возрасте от 60 до 80 лет, конечно, еще многое помнит, начиная от впечатлений собственного детства и кончая рассказом отцов и дедов, но многое уже утрачено — исчезло совсем или трансформировалось, приняв упрощенные формы. Поэтому собранные материалы проверялись по средневековым источникам: монгольским летописям — «Сокровенному сказанию», «Цаган теуке» (XIII в.), «Алтан тобчи» Лубсан Данзана и «Шара туджи» (XVII в.), сочинениям Плано Карпини, Рубрука, Марко Поло, Чжао Хуна и др. Их свидетельства подтверждали древность одних традиций монгольского общества, утрату к началу XX в. других, но о многом они вообще ничего не сообщали.

Роль промежуточного звена между средневековыми источниками и современными исследованиями по Монголии выполняют заметки, наблюдения и труды русских путешественников и ученых, которые с конца XIX в. и всю первую половину XX в. намеренно или мимоходом, попутно со своим основным делом, фиксировали все, что им попадалось на глаза, закладывая фактологическую основу будущих этнографических исследований: Г. Н. Потанина, Н. М. Пржевальского, П. К. Козлова, а также первых отечественных монголоведов А. М. Позднеева, Б. Я. Владимирцова, А. В. Бурдукова, Г. Д. Санжеева, К. В. Вяткиной, В. Н. Ключевой.

Последние 15—20 лет ознаменовались ростом интереса к этнографии Монголии в разных странах мира: Венгрии, Польше, ГДР, ФРГ, Англии, Франции, США, Японии, Китае и, конечно, в СССР. Появились десятки интересных работ, в которых этнографическая наука выступает в тесном контакте с сопредельными дисциплинами — историей, археологией, фольклористикой, социологией, психологией, географией и т. д. Они позволили взглянуть со стороны на многие считавшиеся прежде чисто этнографическими проблемы и подойти к их рассмотрению в более широком плане.

Давать специальный историографический обзор этих работ представляется нецелесообразным, ибо по ходу изложения материала все они так или иначе будут упомянуты. Здесь же хочется сказать несколько слов лишь об одной работе, хотя и не имеющей прямого отношения к монголоведению, — это уже упо-

минавшаяся выше книга А. Я. Гуревича «Категории средневековой культуры». Ее первое издание, вышедшее в 1972 г., вызвало большой интерес в научной среде своим нестандартным подходом к проблемам культуры, к выделению в ней неких константных величин-категорий, сохраняющих свою силу и действующих на протяжении длительного хронологического периода. Было ясно, что эти категории универсальны, что они характеризуют не только средневековую европейскую культуру, но и любую другую — хронологически более раннюю или более позднюю, сложившуюся не только в Европе, но и в любой другой части света, в любой стране, у любого народа или группы близкородственных народов.

Работа А. Я. Гуревича основана на исследовании средневековой западноевропейской литературы, предназначавшейся преимущественно элитарным слоям населения — грамотным и власть имущим, и позволяет проследить, как эти категории функционировали именно в данной среде. Однако очевидно, что не только элитарная, но и народная культура, в частности традиционная культура монголов, этих классических представителей мира кочевников, может быть рассмотрена под тем же углом зрения и к ней также могут прилагаться выделенные А. Я. Гуревичем категории. В ходе нашей работы над книгой возникла мысль, что число категорий не следует сводить к четырем (пространство, время, право, труд), как у А. Я. Гуревича, и рассматривать в их рамках ряд других явлений культуры (календарь, представления о счастье, понятие о числе и цвете и т. д.), а вполне уместно выделить последние в самостоятельные единицы, хотя это и делает понятие «категория» несколько расплывчатым. От возникновения идеи до ее воплощения прошло немало лет, в течение которых шел сбор полевого этнографического материала, ибо в данном случае только с его помощью (литература и источники лишь дополняют его) может быть воссоздана живая плоть традиционной монгольской культуры, к которой могут прилагаться какие угодно схемы.

Автор благодарит своих советских и зарубежных коллег, в особенности товарищей по экспедиции, вместе с которыми пройдены многие тысячи километров по Монголии, за советы, консультации и помощь в работе.

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

Пространство и время — важнейшие категории культуры, образующие основную систему координат, в рамках которой возникают, функционируют и развиваются мифология, религия, искусство, наука. Не менее важны эти категории и при рассмотрении этнических аспектов культуры, ибо каждый этнос отличается некоторой спецификой в их осмыслении, определяемой, в частности, экологической зоной, в которой он проживает, и обусловленным ею типом хозяйства. Поэтому, скажем, понимание пространства и времени у кочевников евразийских степей, морских зверобоев северо-востока Азии или даже у охотников и собирателей Австралии обладает в каждом случае особой емкостью, ибо в нем слились воедино этническая, экологическая и хозяйственно-культурная специфика соответствующих культурных ареалов.

Монгольский материал дает возможность проследить специфику всех трех названных видов — этническую (монголы и их ближайшие сородичи), экологическую (зона степей Евразии), хозяйственно-культурную (скотоводы-кочевники) — и определяемое ею понимание пространственно-временного континуума. И хотя существуют мифологическая и эмпирическая трактовки этого континуума (в составе последней можно выделить исторический и бытовой аспекты), хотя теоретически они представляют собой разные точки отсчета, к которым восходят две разные системы мировосприятия (мифопоэтическая и рационально-логическая), непроходимой пропасти между ними нет.

Специфика мифологических пространств и времени есть специфика мифологии вообще как раннего этапа развития человеческого сознания. Мифологические характеристики пространства следующие: одухотворенность, конкретность (насыщенность материальными предметами), неразрывная слитность со временем, организованность, т. е. членение на составляющие, основанное на двоичной классификации (север — юг, правое — левое, верх — низ и др.), взаимосвязанность с числом, идентичность его освоенной части вселенной (космосу) и противостояние неосвоенному пространству (хаосу); оно осмысливается как

территория первотворения, на которой совершают свои поступки, деяния, создают разные вещи первые боги, первые люди, «культурные герои» [Топоров, 1982, с. 340—342].

Говоря о мифологическом времени, следует помнить, что прежде всего это пра-время, время первотворения, т. е. появления на земле всего того, что на ней существует с незапамятных времен (ландшафта, животных, людей — всей природы и культуры); само оно неизмеримо, но является точкой отсчета, с которой начинается все то, что было потом; будучи неизмеримым линейно, оно тем не менее замкнуто в циклы и постоянно воспроизводит в календарных обрядах акт первотворения мироздания; благодаря реально повторяющимся календарным циклам время мифологическое и время эмпирическое как бы сосуществуют одновременно в разных измерениях, не мешая и не противореча друг другу [Мелетинский, 1976, с. 171—178]. В качестве антитезы вышеперечисленным свойствам мифологических пространства и времени можно назвать свойства реального пространства: трехмерность, непрерывность, однородность, бесконечность и т. д., и реального времени: однородность, упорядоченность, однонаправленность и т. д. [Мостепаненко, 1969, с. 26], которые, как мы видим, во всем противостоят мифологическим. Общим в мифологии и в науке является лишь представление о слитности, нерасчлененности, взаимосвязанности пространства и времени.

Не касаясь проблем реконструкции изначальных мифологических сюжетов монголов, в значительной степени проделанной В. Хайсигом и С. Ю. Неклюдовым [Heissig, 1980; Неклюдов, 1981; Неклюдов, 1982], мы хотели бы остановиться на некоторых аспектах и объектах традиционной монгольской культуры, которые вполне могут быть вписаны в систему ценностей, сложившуюся еще в «мифологические» времена.

Речь пойдет о тех элементах, объектах и явлениях монгольской культуры, в которых проявляются пространственно-временные представления. Прежде всего, конечно,— это юрта и связанный с нею комплекс понятий. О монгольской юрте написано очень много и в самых разнообразных аспектах: юрта как основа всей кочевой архитектуры [Даажав, 1974; Пюрвеев, 1975; Майдар, Дарьсурэн, 1976], юрта как один из типов кочевого жилища, включая типологию юрт [Вайнштейн, 1976; Егоров, Жуковская, 1979], юрта как «семейная территория» и хозяйственная единица [Humphrey, 1974; Цэрэнханд, 1971; Цэрэнханд, 1981] и, наконец, юрта как модель вселенной в представлении монгольского кочевника [Wasilewski, 1976]. Последний аспект в данном случае представляет для нас наибольший интерес. Основная идея автора этой концепции, польского ученого Е. Василевского, сводится к следующему: юрта — модель вселенной, микромир кочевника; она ориентирована по странам света, имеет центральную ось, проходящую через очаг и дымовое отверстие; она членится на семантические секторы: правый — ле-

вый, северный — южный, верхний — нижний, почетный — непочетный, мужской — женский [Wasilewski, 1976, с. 345—360].

Эта теория получила признание ученых, и появился ряд работ, содержащих подтверждающий ее региональный материал [Leroi-Gourhan, 1965; Гуревич, 1984; Цивьян, 1978; Байбурин, 1983 и др.]. Удивительное структурно-семантическое сходство в планировке неолитических поселений, античных и средневековых городов, храмов трех мировых религий — буддизма, христианства, ислама — и предшествовавших им восточных и западных культовых сооружений, как справедливо отмечает А. Леруа-Гуран, не надо искать ни в магии, ни в иных «секретах» наших предков, — его следует рассматривать как следствие поисков и раздумий человека над упорядочивающим началом во вселенной среди первозданного хаоса [Leroi-Gourhan, 1965, t. 2, с. 167].

Освоение, или «одомашнивание» (термин Леруа-Гурана), пространства и времени — «это прежде всего проблема семантического характера, — пишет А. К. Байбурин, — освоенное пространство — всегда систематизированное пространство, подвергшееся некоторой ценностной акцентировке... содержание, приписываемое освоенному пространству, и в частности дому, адекватно описывается с помощью таких категорий, как свое, близкое; принадлежащее человеку; связанное с понятием доли, судьбы; главное (сакральное); связанное с огнем очага и т. п.» [Байбурин, 1983, с. 19]. Все эти общие положения, которые он иллюстрирует славянским материалом, в равной степени могут быть отнесены и к монгольскому жилищу.

Сакрализация юрты осуществляется с помощью ряда предметов, размещение которых на положенном месте и точное исполнение относящихся к ним предписаний превращают юрту в освоенное пространство, противостоящее прочему миру. Эти предметы следующие: очаг (голомт); дверь и порог; дымовое отверстие (тооно), расположенное в верхней части юрты, и функционально связанные с ним волосяная веревка (чагтага) и шест (багана), придающие юрте устойчивость; изображение духа-хранителя юрты и живущей в ней семьи (сахиус); алтарь с изображениями буддийских божеств, священными книгами и прочими ритуальными предметами (бурханы ширээ), который полагалось иметь каждой семье (рис. 1). Иногда к ним добавляются еще некоторые детали, например хадак — шелковый платок с благопожелательной символикой в юрте новобрачных и др.

Уже при установке юрты чрезвычайно важным считается соблюдение правил ориентировки и размещения ее составных частей и хозяйственного инвентаря. Прежде всего это важно с чисто практической точки зрения — все вещи в кочевом хозяйстве должны быть на своем месте и всегда под рукой. Но и с пространственно-семантической точки зрения, естественно, не осознаваемой лицом, устанавливающим юрту (а это приходится

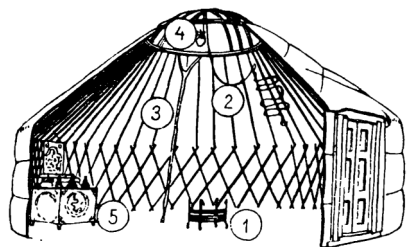


Рис. 1. Объекты, с помощью которых осуществляется сакрализация внутреннего пространства юрты:

1 — оаг, 2 — веревка чатгаа, 3 — шест багана, 4 — мешочек, где находится сахиус, подвешенный к центру дымового отверстия, 5 — домашний алтарь со стоящими на нем изображениями буддийских божеств.

Рис. В. Н. Ткачева

делать до десяти, а то и более раз в год) в соответствии с многовековой традицией, весьма важно разместить все на положенном месте, и прежде всего — сориентировать в пространстве.

Дверь юрты должна быть обращена к югу, чтобы противоположная входу почетная часть юрты *хоймор* находилась на севере (*хойт* по-монгольски «север», «северный», «задний», *хоймор* — северная, задняя часть юрты). Таким образом, по оси восток — запад идет деление юрты на две части: южную — профанную, примыкающую к входу, заполненную хозяйственными предметами, и северную — сакральную, где находится семейный алтарь и прочие важнейшие для семьи предметы. Если же взять за разграничительную линию ось север — юг, которая пройдет через дверь и *хоймор*, то, став спиной к северу, мы поделим юрту на две половины: западную — правую, мужскую и восточную — левую, женскую.

Употребив выражение «став спиной к северу», мы вводим тем самым опорную точку для определения правой и левой стороны в монгольской юрте. С незапамятных времен в научной литературе существует путаница в обозначении этих сторон (об этом на примере бурятской юрты см. [Басаева, 1984, с. 117—118]). Русские и европейские исследователи, путешественники, наблюдатели, описывая юрту, правой стороной называли находившуюся справа от входа — ту, что монголы называют левой, а левой — находившуюся слева от входа, для монголов правую. При этом часто писали просто «правая» и «левая», не уточняя, от чего именно, поэтому и возникла путаница.

При строгой ориентации юрты на юг сложилась адекватность следующих понятий: правая сторона — западная, левая — восточная¹.

Для нас, однако, более важным представляется не соотношение понятий правый — западный, левый — восточный, а другое: правый — мужской, левый — женский, ибо первый случай

¹ При нарушении традиционной ориентации, а это могло, например, произойти во время крупных этнических миграций, длившихся многие десятилетия, а иногда и столетия, понятия «передний», «задний», «правый», «левый» могли смешаться и ломать общую систему ориентации в пространстве. Так было, по мнению Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванова, с древними индоарийскими племенами во время их движения с Иранского плоскогорья на восток в сторону Индии: восток стал для них адекватен понятию «вперед», запад — «назад», юг стал справа, север — слева [Гамкрелидзе, Иванов, 1984, т. 2, с. 915].

носит более частный характер по сравнению с универсальным характером второго, во всяком случае, для всех индоевропейских культур [Гамкрелидзе, Иванов, 1984, т. 2, с. 784—786]. Бывает, что монгольская юрта ориентирована не строго на юг, а, скажем, на юго-восток или даже восток, тогда ее правая часть не будет находиться на западе, а левая — на востоке. Тем не менее правая сторона всегда будет мужской половиной, а левая — женской.

В мужской половине юрты хранится скотоводческий и охотничий инвентарь (седло, ружье, кнут, приспособления для таверения скота, бурдюк с кумысом и т. д.), которые имеют отношение к специфике мужского труда у кочевников. На женской половине — хозяйственная утварь (чашки, чайники, пиалы, ведра), шкафы, запасы продуктов, женское рукоделие, ящик с аргалом для очага и т. д. Разумеется, это деление не абсолютное, оно скорее традиционно предпочтительное, как, впрочем, и разделение обязанностей на мужские и женские [Сампилдэн-дэв, 1974, с. 37].

К. Д. Басаева, анализируя функциональное членение бурятской юрты, приходит к выводу, что ее семантические секторы были следующие: правый — левый, западный — восточный, почетный — хозяйственный. Деление на мужскую и женскую половины, по ее мнению, отсутствовало — во всяком случае, оно никак не отражено в языке [Басаева, 1984, с. 120—121]. Однако весь приводимый ею материал о функциональном назначении отдельных частей юрты (наличие всего, что связано с женскими видами труда, на левой стороне, а мужскими — на правой; пребывание женщин во время свадьбы на левой стороне, мужчин — на правой; запрет невестке до совершения определенного обряда входить на половину свекра и т. п., что, конечно, отнюдь не мешало хозяйке юрты свободно перемещаться по ней) убеждает нас в том, что такое деление несомненно существовало, несмотря на отсутствие соответствующих терминов в языке.

Косвенным подтверждением нашей точки зрения служит и членение юрты южных алтайцев, которая ориентирована в отличие от монгольской не на юг, а на восток, как у большинства тюркских народов. Соответственно по оси север — юг она делится на сакральную половину, где размещают почетных гостей, где живет «голова огня» (дух-покровитель семейного очага и семьи), и профанную — возле входа. По оси запад — восток юрта алтайцев также делится на две половины: мужскую и женскую (правую и левую для стоящего лицом к входу) [Тошчакова, 1978, с. 96]. Таким образом, независимо от ориентации юрты правая ее сторона ассоциирована с мужчиной, мужскими предметами и видами труда, левая — с женщиной и женскими видами труда.

Пространство юрты, как мы уже говорили выше, имеет несколько знаков-символов, с помощью которых оно осваивается, «одомашнивается», отгораживается от остального мира и кото-

рые выступают как обереги, стоящие на рубеже понятий свой — чужой, внутри — снаружи, благоприятный — неблагоприятный.

Прежде всего этот очаг — символ обжитого дома, место обитания хозяйки огня — богини Ут (Од) или хозяина огня — От-хан-галахана. Известно около десятка имен и эпитетов, под которыми он (она) выступает в гимнах и призываниях [Неклюдов, 1982, с. 269]. Все исследователи культа огня у монголов полагают, что первоначально божество огня и домашнего очага было женским [Банзаров, 1891, с. 22—23; Цыбинов, 1981, т. 2, с. 167—168; Рорре, 1925, с. 133; Галданова, 1976, с. 151]. Но в формах его развития в более поздние эпохи мнения расходятся: одни считают, что в период сложения классового общества оно превратилось в божество мужского пола [Галданова, 1976, с. 151], другие — что возникло целое семейство хранителей огня, среди которых были «мать огня», «отец огня», «дедушка огня», «бабушка огня», «молодая хозяйка огня» и даже «сестры огня» [Рорре, 1925, с. 133]. Так или иначе, вся семья божеств огня связана с домашним очагом.

Очаг — это семантический центр юрты, который выступает как точка отсчета при организации ее пространства, и место, вокруг которого протекает вся жизнь семьи. Кроме того, очаг — связующее звено между предками и потомками, символ преемственности поколений. Эта идея передается с помощью весьма материального предмета или предметов, а именно камня, а чаще — трех камней, которые называются в разных районах страны по-разному: «камни отца» (*авын чулуу*), «очаг отца» (*авын голомт*), «три опорных камня» (*тулгын гурван чулуу*). Когда-то их возили с собой при перекочевках, потом стали оставлять на месте старой стоянки, а на новой просто подыскивали в окрестностях три камня нужной величины. Однако комплекс связанных с ними представлений еще сохраняется. При установке юрты на новом месте их кладут в центре первыми, а уж потом начинают вокруг ставить решетчатые стены. Этот обычай сохраняется и в наши дни: в сентябре 1985 г. мы наблюдали их установку в юрте для новобрачных у халха сомона Баян-Тэс Завханского аймака МНР. Когда юрта установлена, камни переносят в *хоймор* и хранят там до следующей кочевки. У дариганга, например, отмечен обряд ежедневного кропления «камня предков» молоком первого утреннего надоя [Рона-Таш, 1964, с. 272; Wasilewski, 1976, с. 356].

С очагом и огнем связан ряд весьма важных запретов, от соблюдения которых зависит благополучие семьи. Цель их — ни в коем случае не допускать осквернение очага и оскорбление хозяйки огня, ибо это может привести к распаду семьи, гибели ее членов, угасанию рода. Запрещалось лить воду в огонь. Этот запрет известен многим народам Евразии (якутам, бурятам, таджикам, русским и др.). Д. К. Зеленин объясняет его древним поверьем о вражде духов-хозяев воды и огня, трансформировавшимся позднее в различные охотничьи, скотоводческие и

другие запреты [Зеленин, 1929, § 35, 36]. Точно так же запрещалось касаться огня ножом или какими-либо острыми предметами и даже, как отмечает Плано Карпини, «рубить топоромazole огня, ибо они (монголы.— Н. Ж.) веруют, что таким образом может быть отнята голова у огня» [Плано Карпини, 1957, с. 30]. До сих пор кое-где (например, у халха Убсунурского аймака) встречается запрет гостю, оставшемуся на ночлег в юрте, спать, вытянув ноги в сторону очага,— считается, что это может испугать духа-хозяина юрты. Нельзя бросать в огонь грязь, мусор, особенно волосы.

Страшным грехом считалось лить в огонь молоко. Хотя молоко было «белой», а стало быть, священной пищей, первоначально жертва огню состояла только из масла (отсюда один из эпитетов хозяйки огня — «масляное лицо») [Рорре, 1925, с. 142]. Поэтому даже случайное попадание молока в огонь нуджалось в специальной искупительной жертве.

Один из древнейших и весьма строго соблюдавшихся запретов, нарушение которого Ясой Чингисхана приравнивалось к убийству родственника,— запрет гасить огонь в очаге. Погашенный огонь — символ упадка рода, распада семьи. Огонь может догорать и погаснуть сам, хотя, вероятно, в более ранние времена огонь в очаге должен был гореть постоянно. У бурят отмечен следующий обычай: когда сыновья отделяются от отца или дом продается за долги, в очаг льется вода; чтобы огонь угас и «не видел» разорения дома [Рорре, 1925, с. 142]. Существовал специальный ритуал жертвоприношения хозяйке огня, совершавшийся возле домашнего очага, во время которого к ней обращались с просьбами и мольбами и который завершался совместной трапезой всех его участников. Поводы для жертвоприношений могли быть следующие: проводы старого и встреча Нового года; перекочевка и установка юрты на новом месте; «знакомство» невесты с хозяйкой огня при первом ее появлении в юрте жениха; вымаливание у хозяйки очага потомства и богатства (обряд, проводившийся бездетными женщинами); очистительный обряд в случае нарушения какого-либо запрета или с целью изгнания нечисти, избавления от дурных помыслов и прочего зла [Галданова, 1976, с. 151]. Так проявлялась сакральность очага в юрте.

Следующий семантически значимый объект — дверь, и особенно порог. Дверь отделяет юрту от окружающего неосвоенного, «дикого» пространства; дверь — граница внешнего и внутреннего, освоенного и неосвоенного миров (ср. наличие оппозиции в доме — вне дома в индоевропейской культурной традиции [Гамкрелидзе, Иванов, 1984, т. 2, с. 743]). Соответственно пересечение этой границы как в ту, так и в другую сторону было сопряжено с соблюдением ряда правил, которые вошли как составная часть в монгольский этикет, в культуру общения, имеющую определенную этническую специфику и тем не менее отражающую некоторые общечеловеческие закономерности.

При пересечении порога извне вовнутрь гость обязан оставить за пределами юрты оружие, вынуть из ножен нож², а у некоторых монгольских народностей (в частности, боржигинов) прикоснуться ладонью правой руки к притолоке двери. Все три жеста — символ мирных намерений входящего из «чужого» мира. Разговаривать через порог не принято. Гость (даже если это не просто гость, а прибывший издалека и по делу человек) должен сначала выполнить ряд церемоний: пройти по часовой стрелке и занять подобающее ему место (мужчина — на мужской стороне, женщина — на женской, почетный гость — в *хой-море*), затем обменяться табакерками с хозяевами и понюхать табак у друга у друга, затем выкурить по трубке и выпить по пиале чая, который за это время заварит хозяйка. При этом происходит обмен стандартными приветствиями, как правило, не несущими никакой информации, и лишь после всего этого следует приступить к деловому разговору. В этой чисто этикетной — по сегодняшним представлениям — ситуации можно увидеть отголосок когда-то весьма семантически значимого «переходного» ритуала: пересечена граница двух миров, один из которых снаружи, другой — внутри. В первом заключена опасность, и первые контактные ситуации обязаны ее развеять и сгладить. Поведение гостя, соблюдение им всех правил — это обряд перевода «чужого» в «свой».

Не менее важно пересечение порога в обратную сторону. Очень плохая примета — споткнуться при выходе о порог; это значит, что благодать может уйти из юрты. Чтобы этого не произошло, споткнувшийся должен вернуться, взять из ящика перед очагом кусок аргала или ветку и кинуть их в очаг, если огонь горит, а если нет, то разжечь его. Это дань хозяйке очага, которая смилостивится и убережет семейную благодать.

Порог оберегает добрых духов и благодать внутри и препятствует проникновению зла извне. У западных монголов (дэрбэтов, баятов) над притолокой двери закрепляют также острием вниз нож, топор, пилу или просто железную пластинку. Их значение — расцезь, обезвредить то зло, которое может прийти в юрту из «чужого» пространства. Когда возвращались после похорон члена семьи, то перед входом в юрту зажигали один или два костра: все участники похорон, прежде чем войти, должны были очиститься дымом от нечистоты, связанной с покойным и местом его погребения. Покойника выносили головой вперед, иногда через порог (юрту после этого переносили на новое место), в других случаях — разбирали одну из стен юрты, как правило, на мужской стороне. Иногда решетки просто приподнимали и умершего на войлоке проталкивали под них [Вяткина, 1960, с. 254]. Кое-где известен и такой обычай: перед тем

² Любопытная параллель из истории римской культуры: в первые века существования Рима в центральную часть города, окруженную проведенной плугом священной бороздой (так называемый *помериум*), в числе прочих условий нельзя было входить вооруженным солдатам [Кнабе, 1985, с. 110].

как выносящие покойника переступали порог, на нем делали острым ножом три надреза или клали три небольшие палочки, которые переламывались, когда на них наступали. Этот обычай еще недавно соблюдался при похоронах наиболее почетных и уважаемых стариков (например, у халха сомона Баян-Булак, Баянхонгорский аймак). На пороге запрещалось сидеть, стоять, прощаться и переговариваться через него, особенно — на него наступать. Нарушение последнего запрета в XIII в. каралось смертью [Плано Карпини, 1957, с. 30].

Дверь и порог — не только пограничные объекты, они же выступают символом прочности юрты, живущей в ней семьи и даже всего рода. Фольклорное образное выражение «сломать (опрокинуть, развалить) дверь» идентично понятию истребить семью, род. В летописи «Алтан тобчи» Лубсан Данзана (XVII в.) так рассказывается о победе Темучжина над главой племени меркитов Тогтага-бэки:

Превосходные его двери, разрушив, опрокинули,
Жен и детей захватили и истребили,
Священные его двери, сокрушив, разломали,
Весь его народ разогнали, так что стало пусто.

[Лубсан Данзан, 1973, с. 91]

Следующий пограничный объект — дымовое отверстие юрты, *тооно*. Через него не только выходит дым, но и проникает свет, так что по своим функциям оно соответствует окну в жилище оседлых народов. Связанных с ним запретов и примет немного (см. [Жуковская, 1986, с. 123—124]).

В генеалогических преданиях о предках Чингисхана, о «Золотом роде» великих каганов Монголии, *тооно* фигурирует как место, через которое «светло-русый человек» (олицетворение солнечного луча) проникает в юрту к Алан-гоа, и она рождает от него трех сыновей, которые становятся родоначальниками ряда монгольских племен (боржигинов, сальжаутов, бааринов и др.) [Сокровенное сказание, 1941, § 41—43].

С *тооно* связаны два предмета, которые выступают в роли оберегов. Первый из них — *чагтага*, плетенная из волоса веревка, которая прикрепляется к центру *тооно* и к которой при сильном ветре подвешивается тяжелый камень, придающий юрте устойчивость. В обычное время *чагтага* закрепляется за потолочные балки *уни* и ей придается форма желудка овцы, обращенного выпуклой частью к двери юрты. Считается, что в таком положении *чагтага* содействует появлению достатка: если что-либо в такой желудок «попадет», то оно останется в юрте. Нельзя допускать, чтобы кончик *чагтага* смотрел в сторону двери — в этом случае он осмысливается как дорога, по которой достаток может уйти за дверь. При продаже скота на сторону несколько волосков шерсти (овечьей, верблюжьей, а также из конской гривы или хвоста) вплетались в *чагтага*. К ней же прикреплялись полоски ткани, из которой члены семьи шили одежду.

Второй предмет, функционально связанный с *тооно*, — *шесть багана*: нижним концом он упирается в землю или пол юрты возле очага, верхним, раздвоенным, — во внешний обод *тооно*. Его назначение — служить опорным столбом, поддерживающим обод дымового отверстия, хотя юрта небольшого размера, поставленная с соблюдением всех правил, могла бы обходиться и без него. В юртах с восемью и более стенами бывает обычно два *багана*, в крупных юртах — четыре и более.

Если юрта осмысливается в мифологии как модель вселенной, то *багана* — это мировая ось, соединяющая *тооно* (верх) и землю (низ), проходящая через прошлое — настоящее — будущее пространственно-временного континуума. В конкретной бытовой практике *багана* фигурирует в следующих обрядах: иногда, когда женщина, имеющая уже много детей, рождает, как предполагается, последнего ребенка, она держится за *багана*; если в юрте родились близнецы, их отец делает небольшой, чуть заметный надрез у основания развилки верхней части *багана* — это означает, что до сих пор в утробе матери у них была общая жизнь, а теперь будет у каждого своя; напротив, если умирает кто-либо из детей, то у *багана* обрезается один из отростков его развилки, и его после этого приходится менять; иногда во время похорон вместе с покойником на кладбище везут один из *багана* его юрты (обычно левый). Таким образом, связь *багана* с жизнью и смертью, прошлым и будущим, преемственностью поколений несомненна.

В качестве аналога можно упомянуть так называемые вильчатые предметы, известные телеутам, шорцам, нганасанам, бурятам, хакасам, возможно и другим народам Сибири. Они представляют собой как бы уменьшенную копию *багана* — та же палка с заостренным концом и развилкой сверху, только меньшего размера. Либо в развилку вставляется изображение человека (нарисованное, в виде аппликации на ткани, коже), либо концы ее оформляются в виде человеческих головок. Фигурки служат семейными духами-хранителями; благополучие семьи, связь поколений, охрана новорожденных — все осуществляется с их помощью [Иванов С. В., 1979, с. 160—162]. Шаманы хантов и манси при изготовлении рукоятки бубна, на которой изображались духи-предки и духи-помощники шамана, иногда использовали естественную развилку березовой ветки (по преданию, первый шаман получил такую ветку с дерева «хозяина мира») [Прокофьева, 1961, с. 447; Кулемзин, 1976, с. 86—87]. Очевидно сходство этого обычая с вышеперечисленными.

Внутри юрты имеются еще два объекта, с которыми связана ее пространственная сакрализация: дух-хранитель, или хозяин, юрты и семейный алтарь. В системе народных верований монголов хозяин юрты был одним из тех многочисленных духов, среди которых жил, от которых зависел и кого вынужден был всячески ублажать человек. Среди этих духов уже упомянутая выше хозяйка очага, хозяева местности (гор, рек, озер и проч.),

хозяин тайги, хозяева промысловых зверей, предки семьи и рода (*онгоны*). Каждый из них был важен и нужен по-своему. Хозяин юрты входил в число предков семьи и рода, это был семейный *онгон*, хранившийся в юрте и почитавшийся всеми членами семьи. Он имел, как правило, антропоморфный облик — представлял собой небольшого, размером в несколько сантиметров человечка, вырезанного из дерева, металла, кожи; из бусин делались глаза, из шерсти волосы и т. д. Хранили его в кожаном мешочке или небольшом деревянном ящике. Он мог быть подвешен к центру *тооно*, или прикреплен над притолокой двери, или спрятан в сундуке подальше от посторонних глаз. *Онгонов* полагалось «кормить» — ставить перед ними пищу и питье [Банзаров, 1891, с. 32]. Этот обычай до сих пор изредка соблюдается у халха центральных и западных районов Монголии: для хозяина юрты ставят небольшой сосуд с молоком на притолоку двери и регулярно заменяют его свежим.

С распространением ламаизма образ хозяина претерпел некоторые изменения в соответствии с общепобуддийским процессом трансформации и адаптации добуддийского культурного наследия. Его заменил *сахиус*, которого для семьи подбирали лама. Как правило, это было главное буддийское божество ближайшего монастыря [Жуковская, 1978, с. 33].

Однако многовековая традиция хранить хозяина юрты в мешочке не прервалась. Теперь это была уже узкая полоска бумаги с напечатанной на ней буддийской молитвой, ее заворачивали в небольшой кусочек ткани и хранили в таком же мешочке в тех же самых местах юрты. Кроме того, каждый член семьи мог носить на шее ладанку (*гоу*) с этой молитвой, ибо *сахиус* монастыря и семьи был одновременно личным *сахиусом* всех проживающих в приходе этого монастыря. Его изображение (иконописное или скульптурное) ставили на семейном алтаре (*бурханы ширээ*) — столике, стоявшем в *хойморе*, вокруг лежали буддийские священные книги, стоял алтарный набор из восьми чаш (одна большая и семь маленьких) с традиционными буддийскими жертвоприношениями, горела лампада и т. д.

Семейный алтарь был самым поздним по времени возникновения сакральным объектом в юрте. Его выделение в самостоятельную ритуальную точку в системе ламаистской практики связано с утверждением ламаизма в качестве официальной государственной религии Монголии, что законодательно было оформлено в 1640 г. сводом монголо-ойратских законов [Халха Джирум, 1965], в народе же он утвердился значительно позже — к концу XVIII в. Семейный алтарь вписался в качестве дополнительной детали в общую систему сакрализации юрты как микромира, освоенного пространства, не вытеснив и не заменив собою все святыни предшествующих веков, а встав в один ряд с ними. Пантеон духов — защитников семьи пополнился еще одним персонажем — *сахиусом* с прилагающейся к нему буддийской легендой, и, хотя на уровне официального монастыр-

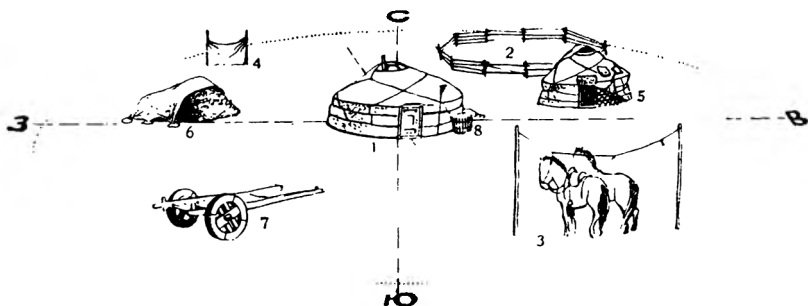


Рис. 2. Хозяйственная территория, примыкающая к юрте, и ее составные части:

1 — юрта, 2 — загон для скота, 3 — коновязь, 4 — отхожее место, 5 — малая хозяйственная юрта, 6 — склад сухого топлива (аргала), 7 — повозка, на которой перевозится имущество во время перекочевков, 8 — корзина для сбора аргала.

Рис. В. Н. Ткачева

ского культа этот персонаж (как правило, из разряда хранителей веры — например, Лхамо, Жамсран, Чойжал — либо представитель высшего ранга богов — Женрейсег, Цагаан и Ногоон Дара-эхэ) выступал на первом месте в системе официальных торжеств, он был лишь рядовым членом «семейной мифологии», выполняя функции оберега вместе с хозяйкой очага, веревкой *чагтага*, шестом *багана*.

Довольно давно в науке сложилось мнение, что для оседлого населения характерен концентрический (статический) принцип освоения пространства, находящегося за пределами жилья человека, а для кочевого — линейный (динамический). Однако вряд ли возможно провести столь четкое разграничение. Во всяком случае, при изучении способов освоения пространства кочевниками мы отметили у них сочетание обоих принципов: концентрического — пока юрта находится на временной стоянке, и линейного — в процессе перекочевки с одной стоянки на другую. Пока юрта стояла на одном месте в промежутке от одной кочевки до другой, вокруг нее образовывалась определенная зона «одомашненности», степень которой по мере удаления от юрты все более и более слабела. К «погранзаставам» этой зоны можно отнести коновязь (5—6 м на юго-восток от юрты), *хашаан* — загон для скота (10—12 м на северо-восток или северо-запад) и отхожее место (в 20—30 шагах на север или юг). В промежутке между этими объектами размещались небольшая хозяйственная юрта (она имела далеко не всегда), склад топлива (аргала), корзины для его сбора, деревянная повозка для перекочевки и т. д. За границей коновязи и *хашаана* кончался обжитой, «одомашненный» на время стоянки мир (рис. 2).

Дополнительными элементами, несущими функцию охраны освоенной территории, можно считать предметы, использовавшиеся в особых обстоятельствах: волосная веревка, перекры-

вавшая подход к юрте, если в ней находился тяжелобольной; шкура лошади, повешенная на подступах к местности, где свирепствует эпидемия; два костра, проходя между которыми человек очищался от физической и духовной скверны, приближаясь к юрте хана, и т. д. (о разнообразных формах пространственной охранной символики у народов Центральной Азии см. [Ткачев, 1985, с. 35—48]).

Следует отметить, что в представлении кочевника о вселенной и о том месте, которое он в ней занимает, присутствовал элемент стихийной геометризации. Свое жилье (включая освоенное хозяйственное пространство) он рассматривал как некий центр, вокруг которого концентрическими кругами располагался весь остальной мир. Юрта — центральный круг, хозяйственное пространство вокруг нее — второй круг, за пределами коновязи — третий (до его условных границ часто провозжали гостей) и т. д. Это достаточно универсальный принцип осмысления себя, своего жилья, своего места во вселенной, характерный для многих народов земного шара, — принцип, в котором слились воедино реальное и мифологическое освоение мира [Leroi-Gourhan, 1965, t. 2, с. 183—187; Топоров, 1982, с. 35—36].

Однако мы можем отметить в нем монгольскую специфику, возможно, впрочем, характерную для всех кочевников евразийских степей: круг, непосредственно идущий за хозяйственной территорией, примыкающей к юрте, условно назывался «территорией, на которой пасутся телята». Следующий за ним, более удаленный — «территорией, на которой пасутся овцы». Третий, самый дальний — «территорией, на которой пасутся лошади». Границы последнего круга были пограничной линией территории рода. Такое членение целесообразно с хозяйственной точки зрения: ближе всего к жилью человека еще слабые телята (в случае какого-нибудь стихийного бедствия их надо спасать в первую очередь), чуть подальше — стада овец (их больше по количеству, они самостоятельны и не нуждаются в особой опеке, кроме того, при них, как правило, имеется чабан). Наконец, табун лошадей более всего способен к самозащите в случае нападения хищников. Они могут, сбившись в кучу, перенести и разгул стихии. Потому-то им отведена наиболее удаленная часть освоенного пространства.

Мы рассмотрели ситуацию в абстрактном варианте, предполагая, что кочует одна семья и она одна находится на стоянке. Однако на практике такое бывало и бывает редко. В старину кочевали айлами, хотонами, ордами. Айл — несколько родственных семей, а значит, и юрт; хотон — территориальная община, объединение нескольких кровнородственных групп, когда-то возводивших себя к одному общему предку, позднее — просто имеющая одного предводителя; орда — ставка хана, вместе с которым кочевало большое количество родственников, дружинников, слуг, простого народа. Характерный для всех кочевников тип временного стойбища — курень (*хурээ*), круг, внутри кото-

рого размещали на ночь все: скот, повозки, хозяйственные предметы и т. д., а в центре круга стояла юрта (в орде — юрта-дворец) предводителя, светского и в то же время сакрального главы. Естественно, что в таком случае освоенным, сакральным считалось все пространство, заключенное внутри внешнего круга, будь то айл, хотон или орда, а сам внешний круг был границей мира своего или чужого, не только в символическом, но и в весьма практическом смысле. Многовековой опыт кочевания подсказал, что круговое построение — самый удобный способ обороны в случае внезапного нападения врага.

Линейный принцип освоения пространства кочевниками выразался прежде всего в том, что все стоянки вдоль маршрута кочевки имели довольно сходную топографию и топонимию. Поскольку кочевки всегда были ограничены определенными этническими, политическими, а внутри последних еще и административными границами — хотя и условными и довольно размытыми, — то все сезонные стойбища из года в год располагались, как правило, в одних и тех же местах. Эти места выбирались по принципу максимальных удобств, которые имелись в данной ландшафтной зоне: наличие воды (рек, ручьев, источников, искусственных колодцев), горы или скалы, у подножия которых можно поставить юрту, хорошего пастбища, урочища или ложбины, где можно укрыть в непогоду скот, и т. д. В. А. Казакевич в свое время отметил, что экстенсивное кочевое скотоводство требует освоения окрестной территории по радиусу примерно в 25 км от жилья. Именно на это расстояние удаляется табун лошадей от водопоя в течение дня. Вообще же дальние перекочевки в случае засухи, дзуда или поисков заблудившегося в бурю скота увеличивают радиус до 150 и более километров, и знание всех характерных примет территории и их названий становится жизненной необходимостью [Казакевич, 1934, с. 6].

Система микротопонимов во многих случаях отличалась удивительным сходством³. Юрта, айл или хотон рассматривались как центр и точка отсчета, вокруг которой размещались северная (задняя) и южная (передняя) горы и, если таковые имелись, западная и восточная, — так происходила ориентация по странам света. При наименовании опорных точек ландшафта часто употреблялись следующие обозначения: цветовые — Улан уул (Красная гора), Шар булак (Желтый источник), числовые — Гурван хада (Три горы), по бросающимся в глаза признакам — Сүүлтай уул (Хвост-гора), Аршантым ам (падь, в которой находится целебный источник — аршан), Худжирт нуур (Соленое озеро), Дээд цагаан ус (Высокая белая вода) — река,

³ Это так называемые переносные, или повторяющиеся, топонимы, причиной появления которых, как это уже отмечено исследователями, в других регионах, в частности в Горном Алтае, служит идентичность условий, породивших одинаковые ассоциации, дистантная метонимия, имеющая место при миграциях населения (очевидно, сюда же следует отнести и периодические кочевки), а также, возможно, ограниченность способов образования названий в языке (см. [Молчанова О. Т., 1982, с. 160—161]).

Хара ямааны хада (Гора черного козла), Бичигтын ам (падь, в которой имеются наскальные надписи, обычно тюркские руны).

Горы были главными ориентирами на местности как в географическом, так и в сакральном смысле. В географическом плане они выступали тем центром, вокруг которого создавалась микротопонимия конкретной территории. В сакральном — имя духа главной горы, а чаще его эпитеты-заменители становились названием всей родовой, а позднее и административной территории: таковы, например, Хан-Хэнтэй-уул аймак, Хан-Тайшир-уул аймак, Богдо-хан-уул аймак и т. д. По данным на 1921 г., из 67 хошунов страны 56 назывались по имени почитаемых гор и только три по названиям рек. Общность названий объясняется тем, что с древности гора (главная гора местности) рассматривалась как символ родовых кочевий. Такие горы становились местом отправления родовых культов, на их склонах размещались родовые кладбища [Мэнэс, 1986, с. 94—96]. Эта традиция в какой-то мере сохраняется и сейчас [Мурзаев, 1974, с. 239].

К названиям гор часто добавлялись эпитеты положительной эмоциональной окраски: *сайхан* — красивый, *мөнх* — вечный, *баян* — богатый, *алтан* — золотой, *жаргалант* — счастливый, *богдо* — священный и т. д. Среди этих эпитетов особо выделяется слово *хайрхан* (миленый, любезный), которое в качестве эпитета-заменителя употреблялось чаще других [Казакевич, 1934, с. 9; Мурзаев, 1974, с. 240; Очир-Гаряев, 1975, с. 135—136] и кое-где даже попало на географические карты, хотя названием как таковым не является, а служит сакральным заменителем табуированного имени горы и ее духа.

Один из архаических пластов в топонимии и, вероятно, в культе гор — способ обозначать отдельные части горы по аналогии с частями человеческого тела, осуществлявший тем самым антропоморфизацию главной точки ландшафта и ее духа-хозяина одновременно. Например, северные (задние) части горы имеют в своем названии следующие компоненты: *уулын шил* — затылок, *нуруу* — спина, *сээр* — хребет. Восточный и западный склоны обозначают так: *зуун, баруун хацар* — левая и правая щеки, *мор* — плечо, *шанаа* — скулы, *хавирга* — ребра, *суга* — подмышки, *сувээ* — бок. Южная (передняя) сторона горы: *магнай* — лоб, *хомсого* — брови, *овдог* — колено, *элег* — печень [Догсурэн, 1974, с. 76—77; Очир-Гаряев, 1975, с. 143—144; Мэнэс, 1986, с. 95]. То же явление отмечено и в тюркской топонимии, например на территории Горного Алтая [Молчанова О. Т., 1982, с. 225—226].

Среди прочих часто встречающихся топонимов есть названия, восходящие к видам кустарников, трав (харгана, можжевельник, полынь, дикий лук и др.), животных (дикий козел, баран, тарбаган). Использование в топонимии названий стран света, цвета, числа, знакомых зрительных образов — это общечеловеческие способы окультурирования пространства. Микротопонимия разных местностей Монголии при достаточном ее раз-

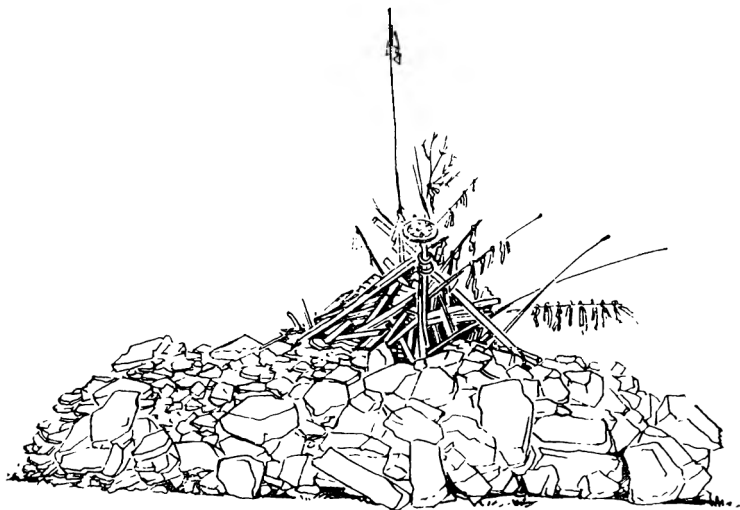


Рис. 3. Обо — святилище в виде кучи камней.

Рис. Н. С. Арутюновой

нообразии подтверждает универсальность этого способа, а повторяемость наборов микротопонимов вдоль традиционных маршрутов кочевков указывает на способ, каким осуществлялось линейное освоение пространства.

Одним из показателей динамического освоения пространства первобытным человеком считаются пещерные и наскальные рисунки и петроглифы. Их свободное размещение на плоскости, разнообразие и взаимосвязанность изображений содействуют их пространственно-динамическому восприятию. И в этом, очевидно, заложен особый смысл. В долине р. Чулуут в Монголии протяженность петроглифов превышает 170 км. Предполагается, что вся долина — это не только застывший в камне миф, но и место свершения важнейших родо-племенных обрядов населения окружающих территорий [Новгородова, 1980, с. 116—124]. Хронологически памятники Чулуутского каньона разновременны: неолит, бронзовый и ранний железный век [Новгородова, 1980, с. 117; Новгородова, 1984, с. 11; Окладников, 1981, с. 43]. Об этнической принадлежности обитателей этой части Монголии в неолите и бронзовом веке судить трудно, однако ясно, что они были еще не скотоводами, а охотниками и собирателями и вели неоседлый образ жизни, т. е. мы видим опять-таки влияние экологической и хозяйственной среды на специфику и ритмичность в освоении пространства.

Сакрализация освоенной местности происходила с помощью обо — куч камней, соорудившихся в честь местных духов-хозяев (рис. 3). Они представляли собой и первоначальное святили-

ще, и жертву одновременно и были своего рода маркерами родовой, а позднее этнической территории. Воздвигались обо, как правило, в каких-либо приметных точках ландшафта (на вершинах гор, на горных перевалах, на перекрестках дорог, на берегах рек и озер). Каждый приходивший на обо или проезжавший мимо человек должен был что-либо оставить там — камень, тряпочку, долю пищи и питья, позднее — деньги, спички, бутылки с молоком, молочным чаем, молочной водкой, а в наше время даже и детали разбитых машин. Важных родовых духов и места их обитания чтили в особо установленные дни, когда совершались многочасовые ритуалы с принесением в жертву скота, молочных продуктов, возлияниями, гуляниями и спортивными состязаниями. Однако эти народные, языческие, переросшие позднее в ламаистские, ритуалы-гуляния были уже намного шире и глубже по своим задачам, чем просто маркирование родового или этнического пространства. Их цель состояла в том, чтобы заручиться сакральной поддержкой того сонма духов, которым была «подведомственна» данная территория. То же отношение к пространству отмечает С. Г. Кляшторный у древних тюрков: деление на «свое» и «чужое», спасительное или враждебное, обозначение пространства этнонимическим термином, сакрализация и даже определение его как племенного божества [Кляшторный, 1975, с. 29—30]. Последнее можно рассматривать как аналог культу хозяев родовой территории.

На родовой территории находились могилы предков рода⁴, и их духи охраняли своих потомков. Известно, какие роскошные гробницы сооружались для великих ханов, в частности для Чингисхана, завещавшего похоронить себя на земле своего рода возле горы Бурхан-Халдун. (Надежда найти эту могилу до сих пор не оставляет некоторых исследователей.) Дух Чингисхана поднялся в пантеоне народных верований до уровня общемонгольского божества — покровителя всего народа.

Места захоронений представителей ханского рода считались заповедными, сокровенными землями, запретными для посещений, и их названия, так же как и имена самих покойных ханов, запрещалось произносить вслух — вместо них употреблялось понятие *их курук* (*их хуур*) в значении «великое (или ханское) кладбище» [Бартольд, 1966, с. 383—384]. При соблюдении этих запретов духи покойных ханов охраняли своих сородичей и их потомков, при нарушении — становились враждебными и причиняющими зло. Возможно, прав английский исследователь Дж. Бойл, предполагая, что разноречивость сообщений источников о месте погребения Чингисхана и его потомков имеет искусственный характер: ложные места погребения указывались намеренно, а может быть, даже сооружались ложные могилы с

⁴ О могилах предков у монголов по отношению к рядовым членам рода можно говорить лишь условно, имея в виду место, куда свозили трупы умерших и где их затем съедали одичавшие собаки и хищники. Однако могилы представителей ханских родов были таковыми в полном смысле слова.

целью уберечь подлинные от случайных и намеренных вторжений [Boyle, 1970, с. 45—51].

Летом 1985 г. этнографический отряд Советско-монгольской комплексной историко-культурной экспедиции посетил одно из реликтовых мест такого рода — кладбище пяти нойонов Дзасакту-ханского аймака Монголии, последний из которых умер в 1919 г. Оно находится в местности Шарилийн-цагаан-чулуу на территории сомона Цэцэрлэг Хубсугульского аймака МНР. Из пяти наземных срубов, воздвигнутых над пятью саркофагами, два полностью разрушены, три частично повреждены в конце 20-х годов нынешнего века.

Информация, собранная у местных старожил, свидетельствует, что на протяжении двух последних веков вплоть до конца 20-х годов нашего века это была сакральная территория. Лишь в день погребения нойона ее могли посетить все его подданные. Но то был первый и последний раз, когда им это было доступно. Как только над саркофагом заканчивалось возведение сруба и на четырех (по числу сторон света) алтарях совершались поминальные жертвоприношения, территория становилась запретной для всех, кроме пяти специально выделенных лам, которые два раза в год — в канун Нового года и в первый день первого месяца лета — приезжали на белых конях, чтобы совершить здесь поминальный обряд. Это уже ламаизированный ритуал, но в нем сохранился древнемонгольский запрет на осквернение присутствием непосвященных или простолюдинов могил предков и правителей рода.

Однако духи предков рядовых аратов тоже оберегали своих потомков на своей земле, и родовые кладбища придавали ей дополнительную сакральность. Большое скопление могильников домонгольского времени в различных частях Монголии, иногда тянувшихся на десятки километров, говорит о том, что и предшествующее монголам население этих территорий точно так же стремилось хоронить своих покойников в отведенных для этого местах на обжитых, скорее всего родовых землях. Могилы предков как фактор сакральности родового пространства отмечены у многих народов не только доклассового, но и раннеклассового и развитого классового общества [Ахундов, 1982, с. 68—69]. Да и для нашего века с его высокой мобильностью и разобщенностью людей характерна весьма устойчивая ассоциация родины и могил предков, часто проявляющая себя в желании умереть на родине или быть похороненным среди могил отцов и дедов.

Таким образом, для маркирования родовой территории использовались ориентиры как природные (прежде всего горы, но и все прочие приметные детали ландшафта), так и созданные руками человека (жертвенники, могилы предков и т. д.). Позднее, с распространением ламаизма и началом массового строительства монастырей, и они сами, и все, что так или иначе было связано с сакрализацией территории (ступы, буддийские символы на крышах и воротах, рисунки на скалах и т. д.), стало ис-

пользоваться для маркирования территории, а заодно и как ориентиры на местности. В. Н. Ткачев, говоря об эволюции искусственных, созданных человеком ориентиров, отмечает в этом процессе наличие и прагматических, и эстетических черт, в совокупности которых следует искать ключ к пониманию «сокровенности степной культуры» [Ткачев, 1983, с. 162—163; Ткачев, 1985, с. 43—48].

Расстояния измерялись в следующих мерах: «одна кочевка» (*нэг нүүдэл*) — приблизительно 10 км [Дамдинов, 1981, с. 196]; уртон (*өртөө*) — расстояние между двумя почтовыми станциями, приблизительно 30 км; «час пути» (*цагийн газар*), «день пути» (*одрийн газар*), «сутки пути» (*хонгийн газар*) — величина этих мер зависела от того, каким способом передвигался человек (верхом на лошади, на верблюде или в запряженной быком повозке), однако в среднем считалось, что «день пути» — это два уртона, т. е. 60 км, а «сутки пути» — три уртона, т. е. 90 км. Любопытна такая мера длины, как «черно-белый» (*харцагаан*) — расстояние, равное примерно 2 км, дальше которого человек на рассвете и в сумерки не различает эти цвета. Чисто этический характер носит мера «год пути» (*жилийн газар*).

В народной метрологии способы измерения расстояния, в основе которых лежат временные понятия, не редкость, они основаны на изоморфности пространства и времени и вытекающей из этого возможности измерения того и другого в одинаковых единицах. Аналогичные меры расстояния имеются у славян, туркмен, казахов, эвенков и других народов: час, день, неделя, год (езды, хода) [Молчанова Л. А., 1973, с. 77—79; Романова, 1975, с. 104, 122].

Специфическую сторону освоения пространства и взаимосвязанности этого освоения с ценностными ориентациями общества у монголов проследили по лингвистическим данным М.-Л. Беффа и Р. Амайон. По их мнению, изначально пространственные термины, такие, как вверх — вниз, вперед — назад, справа — слева, вверх по склону — вниз по склону и т. д., коррелируются с теми социальными понятиями, сущность которых лучше всего выражается в форме ценностных бинарных оппозиций: положительное — отрицательное, старинное — современное, вышестоящее (на социальной лестнице) — нижестоящее, предшествующее — последующее, правильное — неправильное и т. д. Подобное использование пространственных оппозиций является, по-видимому, универсальным, общечеловеческим или, во всяком случае, приближается к нему, но у монголов, как показывают примеры из цитируемой работы, оно получило особенно широкое и разветвленное распространение [Beffa, Namayon, 1983, с. 81—111].

Перейдем к проблеме времени. Как уже было сказано в начале очерка, восприятие монголами времени происходило в трех аспектах: мифологическом, историческом, бытовом, различия между которыми на уровне народной традиции, естественно, не

осознавались. Мифологический аспект проявлялся более всего в фольклорно-эпических жанрах народного творчества, исторический — в создании собственного календаря и в восприятии нескольких календарных систем от своих соседей и использовании их всех одновременно для официального отсчета времени, наконец, бытовой аспект отражал повседневную ориентацию монголов во времени с помощью реалий кочевого мира.

Следы мифологического восприятия времени монголами отчетливо видны в зачинах героических песен (*улигеров*). Записанные в конце прошлого — начале этого века, а также сравнительно недавно, они дают нам типовые образчики эпико-мифологической характеристики времени [Поппе, 1937, с. 96—97; Неклюдов, Тумурцерен, 1982, с. 173; Жуковская, 1986, с. 129]. В них содержатся элементы буддийской мифологии (кальпа, Майдари, далай-лама, банди, Деваджин, Сумер, кальпаврикша), воспринятые монгольской культурой довольно поздно (XVI—XVII вв.), а эпосом — еще позднее (XVIII—XIX вв.). Но наряду с ними можно встретить и отголоски древнемонгольских космогонических мифов — представления о земле как о кочке, постепенно разросшейся до ее нынешних размеров, или как о куске глины, который первотворец достал со дна океана и создал на нем людей и все остальное [Потанин, 1883, с. 218—226; Неклюдов, 1982, с. 173].

Время мифологическое (сакральное) и время эмпирическое (историческое и повседневное) стали двумя разными категориями: первое застыло навсегда, второе необратимо нарастало, двигалось вперед, нуждалось в измерении и соизмерении с ним всех хозяйственных и житейских потребностей.

Говоря об историческом времени, исследователи отмечают у монголов несколько систем его измерения. Одни из них, несомненно, заимствованы — это 12-летний животный цикл, 60-летняя календарная система и введенный уже в XX в. общеевропейский григорианский календарь. Другие являются исконно монгольскими, сложившимися в условиях кочевого быта в экологических условиях евразийских степей и отражают специфику и этого быта, и этих условий. С календарями первого типа связано появление хронологии, фиксация исторических событий, осознание ритма истории (речь о них пойдет в очерке «Календарь»). Здесь же мы остановимся на чисто народных способах освоения времени.

У монголов, жителей степей, издавна существовали способы отсчета, а точнее — ориентации во времени, связанные с животными степного ареала. Монгольский филолог и лингвист Ч. Лувсанжав приводит одну из таких систем измерения времени, ориентированную на цикличность жизни тарбагана (сурка евразийских степей). В этой системе выделяется семь основных сезонов: 1) время, когда тарбаган просыпается от спячки; 2) когда «его печень становится белой»; 3) когда линяет его шкура; 4) когда он набирает жир; 5) когда волос его шкуры до-

стигает определенного размера; 6) когда тарбаган собирает сухую траву для норы; 7) когда он впадает в зимнюю спячку [Lubsangjab, 1974, с. 14]. Поведение тарбагана в течение дня породило особую ориентировку в дневном времени: 1) время, когда тарбаган утром вылезает из норы; 2) когда он идет есть траву; 3) когда он днем вылезает из норы; 4) когда он вечером идет есть траву; 5) когда он вечером вылезает из норы [Lubsangjab, 1974, с. 15]. Ч. Лувсанжав при этом замечает, что аналогичные способы ориентации во времени могут быть построены и на поведении (в течение года и дня) медведя, волка, лисицы и других животных и что количество таких временных циклов практически неисчислимо.

Существовало несколько бытовых способов определения дневного времени: по движению солнечного луча, падающего сквозь дымовое отверстие и передвигающегося по внутренним частям конструкции юрты; по положению солнца на небосклоне и степени освещенности ландшафта. По месту нахождения солнечного луча в юрте весь световой день от восхода до заката солнца делился на 29 временных периодов. Между 1-м и 29-м периодом солнечный луч обегал юрту, начиная с западного обода *тооно* через *уни* (жерди конусообразной части юрты) по решеткам стен до самого пола и назад по тем же самым деталям восточной стороны юрты, пока последний луч заходящего солнца не сверкнет на восточном ободе *тооно* и не завершит собой 29-й период дневного времени [Lubsangjab, 1974, с. 8—11]. Солнечные часы не зависели от размеров юрты и от места ее расположения (в степи, в лесу, на горе, под горой), но они зависели от сезона года. Зимой световой день был намного короче, и расстояние между каждыми двумя точками зимой луч пробегал быстрее, чем летом.

Интересно привести для сравнения аналогичные способы определения времени у агинских бурят: «когда солнце на божнице», «когда солнце у изголовья кровати» [Линховоин, 1972, с. 17], а также у тувинцев: «солнце показалось на кровати», «солнце вышло на тюки» (вещи, находящиеся в левой от входа части юрты), «солнце осветило пол (юрты)», «солнце осветило решетку юрты в кухонной части» и т. д. Всего таких рубрик в тувинском суточном календаре насчитывается десять [Потопов, 1969, с. 303—304], тогда как у монголов, как мы только что упомянули, 29. Любопытно, что при общей конструктивной идее, рожденной экологической и хозяйственно-культурной общностью (и те и другие — кочевники-скотоводы Центральной Азии), этнические различия в единицах суточного времени все же столь сильны.

Для определения времени дня по положению солнца на небосклоне были выделены следующие пять временных периодов: 1) утреннее солнце освещает пики западных гор; 2) утреннее солнце высоко в небе; 3) полуденное солнце в зените; 4) после полуденное солнце склоняется к горизонту; 5) вечернее солнце

освещает пики восточных гор (ср. бурятская мера времени — «солнце над горизонтом на расстоянии урги⁵» [Lubsangjab, 1974, с. 12; Линховоин, 1972, с. 12]). Такая система легко корректировалась ландшафтными условиями в каждом конкретном участке центральноазиатских степей: там, где не было гор ни на западе, ни на востоке, а была лишь ровная степь, речь могла идти просто о солнечном диске, появляющемся из-за горизонта на востоке и уходящем за горизонт на западе.

Общим для всех кочевников Евразии можно считать выделение 12 отрезков времени в течение года (по три в каждый сезон), когда необходимо было совершать сезонную кочевку, находиться на территории сезонного кочевья и затем с него уходить (например: «время двигаться на летние стоянки», «время находиться на летних стоянках», «время ухода с летних стоянок» и т. д.). Для тех, кто ухаживал за скотом, год и ночь делились на периоды, связанные с биологическими формами его поведения и хозяйственными видами деятельности по его содержанию (периоды года: «отел», «выгон на пастбище», «нагул», «случка» и т. д.; периоды дня: время выгона скота на пастбище, возвращение его и т. д.). Кобыл доили шесть раз в день, и дойки равномерно распределялись между 29 промежутками светового дня. Они носили соответствующие названия: время первой дойки кобылиц, время третьей дойки и т. д. Последняя совершалась в 29-й отрезок светового дня, т. е. практически в момент захода солнца. Выражение «во время шестой дойки кобылиц» означало конец дня.

Для обозначения коротких отрезков времени существовало несколько выражений, рожденных реалиями кочевой жизни: «время установки юрты» (чуть побольше часа), «время дойки овцы» (около 10 минут), «время кипячения одного котла чая» (8—10 минут), «время выкуривания одной трубки» (3—5 минут), «время (нужное, чтобы) оседлать коня» (2—4 минуты), «время между двумя чаепитиями», т. е. 1 час, «время между двумя приемами пищи» (2 часа) [Lubsangjab, 1974, с. 15].

Сходные единицы измерения времени Л. П. Потапов отмечает у тувинцев: самая короткая мера времени — «моргнуть глазом», вслед за ней идут «вскипятить молоко», «сварить чай с молоком» и т. д. При общем лексическом и смысловом сходстве этих мер любопытно, что у тувинцев понятие «сварить один котел чая» включает в себя время, нужное для того, чтобы разжечь костер (или очаг), размельчить кирпичный чай, вскипятить воду, заправить ее чаем и молоком, вторично дать закипеть — все это вместе занимает около одного часа. [Потапов, 1969, с. 305], в то время как у монголов эта единица времени включает в себя только процесс кипячения воды, заправки ее чаем, вливания молока и повторного закипания и занимает, как уже было сказано выше, не более 8—10 минут. Для сравнения упо-

⁵ Урга — палка с ременной петлей на конце, употребляемая для заарканывания лошадей.

мянем, что у агинских бурят существовала такая единица времени, как просто «котел», а у якутов «горшок» — время, необходимое, чтобы сварить пищу в котле или горшке [Линховоин, 1972, с. 17; Молчанова Л. А., 1973, с. 79], причем этими единицами измерялось не только время, но и расстояние, которое за это время может пройти человек: у якутов «горшок» — это два часа, в течение которых можно пройти от 7 до 12 км. У халха и захчинов встречается такое временное понятие, как «на черном рассвете» (*хара уурлюху, хара ууроор*) — примерно за два часа до восхода солнца. Существуют даже определенные рекомендации, что надо и чего не надо делать в это время: если предстоит дальняя дорога, надо встать «на черном рассвете», но в этот час никому ничего нельзя отдавать, в этот час нельзя усыновлять ребенка, нельзя приглашать друг друга в гости, особенно на свадьбу. Зато после восхода солнца и до полудня надо успеть сделать все хорошие дела. Все это лишний раз подтверждает прекрасную мысль А. Я. Гуревича, родившуюся при изучении народной культуры европейского средневековья: «... самостоятельной абстракции „время“ вообще не существует, время — это неотъемлемый элемент бытия, не ощущаемый отдельно от его конкретного содержания» [Гуревич, 1981, с. 170].

В заключение хочется еще раз подчеркнуть следующее: во-первых, время и пространство осваивались и «одомашнивались» человеком везде и на протяжении всей его истории более или менее единообразными способами; расширение географических и исторических знаний о мире в масштабах всего человечества отнюдь не мешало каждому конкретному этносу в рамках созданной им этнической культуры создавать свою модель мира с самого начала; во-вторых, хотя мифологическое и эмпирическое время и пространство противостоят друг другу как сакральное и профанное, резкой грани между ними нет и в реалиях повседневной культуры с их переплетением встречаешься постоянно.

КАЛЕНДАРЬ

Календарь как способ организации и отсчета времени — один из древнейших показателей культуры. Долгое время считалось, что календари — принадлежность и достояние лишь высокоразвитых цивилизаций: древнегреческой, древнекитайской, древнеегипетской, месопотамских и других, откуда они с некоторыми уточнениями и поправками, сделанными античными и средневековыми учеными, перешли к современному человечеству. Однако несколько десятилетий назад почти одновременно были открыты календари, которыми пользовались люди в разных точках земного шара в палеолите, неолите, энеолите, не говоря уже о бронзовом веке. Далеко не сразу стало ясно, что это именно календари, — настолько невозможным казалось предположение об их существовании еще в палеолите. Назначение найденных на ряде стоянок различных предметов материальной культуры указанных эпох и их орнаментация не всегда были понятны — таковы бляха из бивня мамонта со стоянки Мальта (Сибирь), жезл из бивня мамонта с Ачинской стоянки (Сибирь), подвеска в виде фигуры беременной женщины со стоянки Малая Сыя (Сибирь), браслет с Мезинской стоянки (Украина), плита из гробницы в Нальчикской курганной группе (Северный Кавказ) и многие другие [Фролов, 1974, с. 48—52, 174; Ларичев, 1980, с. 51—64; Ларичев, 1983, с. 3—22; Ларичев, 1984, с. 20—31; Ларичев, 1984а; Ларичев, 1984б; Ларичев, 1984в; Дворянинов, 1980, с. 42—54] (обстоятельный перечень подобных находок см. [Фролов, 1974, с. 48—92; Фролов, 1977, с. 97—98]).

И только когда археологи, искусствоведы, математики, астрономы объединили свои усилия и стали разрабатывать эту междисциплинарную проблему, оказалось возможным выстроить в единый эволюционный ряд жезлы, бляхи и браслеты палеолитических стоянок, непонятные ритмические рисунки палеолитического времени в пещерах, орнаменты на энеолитических гробницах, храмы-обсерватории Стоунхенджа (Англия, III тысячелетие до н. э.), Кой-Крылган-Кала (Средняя Азия, Хорезм, IV—III вв. до н. э.), башню Караколь в Чичен-Итца (Мексика, государство майя, X—XIII вв.) и осознать тот факт, что освоение времени, понимание его ритма, цикличности было одним из наиболее ранних открытий человеческого разума, что оно присуще всем культурам. Как полагают некоторые исследователи, календарь даже может служить основой типологизации культур [Рабинович Е. Г., 1978, с. 141—154], так как в нем выражено передающееся из поколения в поколение и зафиксированное в

устной памяти народа представление о реальном, хотя и мифологически осмысленном времени.

Более того, если календарь — «ритмическая память человечества» [Зелинский, 1978, с. 62], хранитель первооснов его культуры, то они взаимосвязаны и взаимоопределяющи: календарь способствует сложению культуры определенного типа; в свою очередь, тот или иной тип культуры подразумевает вполне определенное понимание времени [Гумилев, 1970, с. 153—154; Зелинский, 1978, с. 62].

В этом очерке пойдет речь о существовавшем в монгольском обществе календаре, точнее говоря, о системе нескольких одновременно действовавших календарей, каждый из которых был способом измерения и исчисления реального времени: это традиционный монгольский годовой календарь, связанный с сезонами хозяйственного года скотовода-кочевника, и введенные позднее, в XIII и XIV вв., 12-летний и 60-летний циклические календари.

Функциональная роль их в монгольском обществе тоже была различной. Конечно, задача всех календарей — быть организаторами и хронометрами времени, но это может осуществляться по-разному. Годовой календарь был связан с нуждами кочевого хозяйства и отражал ежегодную повторяемость сезонов и месяцев года с их отмеченной раз и навсегда климатической и восходящей к ней хозяйственной спецификой, не преследуя цели линейного счета времени. Понятие исторического времени и своя собственная хронология возникли в Монголии с принятием циклических календарей, тогда как до этого даты исторических событий у монголов можно было установить лишь в случае их упоминания в хрониках и летописях их соседей (китайцев, уйгуров, киданей и др.), имевших не только письменность, но и более высокоразвитую календарную систему.

В отличие от 12-летнего и 60-летнего циклических календарей, которые за последние 100 лет не раз исследовались и описывались учеными разных стран как по отдельности у тюркских и монгольских народов, китайцев и тибетцев, так и во взаимосвязи их вариантов друг с другом (П. Пеллиу, К. Чома, А. Н. Самойлович, Г. Д. Санжеев, М. И. Тубянский, В. Ф. Шахматов, И. В. Захарова, А. Н. Зелинский, Б. Д. Бадараев и др.), годовой народный календарь изучен мало и фрагментарно. Наиболее обстоятельная из существующих работ непосредственно о монгольском календаре и основных этапах его формирования принадлежит В. Котвичу [Kotwicz, 1925; Kotwicz, 1928], на нее мы в основном и будем опираться при изложении материала.

Сезонный календарь монголов весьма архаичен. Возникновение диктуемых нуждами хозяйства календарей (календари охотников, собирателей, кочевников и ранних земледельцев типологически близки) уходит в эпоху первоначального осмысления человеком своего места в природе и обществе, и открытие,

а точнее, — познание ежегодной повторяемости явлений природы научило человека координировать с ними свою трудовую деятельность.

Сезонный годичный календарь включал в себя два основных сезона — весенне-летний (*хавар-зуны цаг улирал*) и осенне-зимний (*намар-өвлийн цаг улирал*). Это были две основные составляющие годичного цикла, хотя, разумеется, зима, весна, лето и осень также существовали как самостоятельные понятия в народной культуре.

Деление года на два сезона (теплый и холодный, сухой и дождливый, жаркий и прохладный и т. д.) отмечено в календарях многих народов, находившихся на разных ступенях социального развития: древних германцев и кельтов [Календарные обычаи, 1983, с. 23], населения Северного Кавказа конца II тысячелетия до н. э. [Рыбаков, 1973, с. 158]. У праславян эпохи энеолита имелось деление на активную (март—июль) и пассивную (август—февраль) части года [Рыбаков, 1981, с. 326]. У населения высокоразвитых земледельческих цивилизаций Мохенджо-Даро и Хараппы III тысячелетия до н. э. календарный год состоял из двух полугодов, разграниченных днями весеннего и осеннего равноденствия, и уже только потом сезонов (три сезона по четыре месяца в каждом), микросезонов (включавших в себя по одному или два месяца), месяцев и полумесяцев [Альбедиль и др., 1982, с. 264—266]. Еще в начале нашего века такое деление прослеживалось в народных календарях финнов, австрийцев, болгар, албанцев, греков и других народов Европы [Календарные обычаи, 1983, с. 24], у вайнахов на Кавказе [Мадаева, 1981, с. 5]. С. А. Токарев полагает, что деление года на два сезона является более архаическим, чем на четыре, и присуще всем народам Европы, которые занимались скотоводством до того, как перешли к земледелию. Свое утверждение он основывает на том, что скотоводы всех региональных зон Европы строят свой хозяйственный календарь исходя из двух основных событий скотоводческого уклада: выгон скота на пастбища с наступлением лета и пригон скота с наступлением зимы [Календарные обычаи, 1983, с. 3—4, 96—97]. Возможно, что для Европы это наблюдение верно. Однако в Азии, в частности в Сибири, двухсезонные календари были известны до недавнего времени у народов, занимавшихся охотой и рыболовством. В качестве примера упомянем тунгусские народности Восточной Сибири и Дальнего Востока. Некоторые из них (эвенки, эвены, негидальцы) еще в конце XIX — начале XX в. занимались в основном охотой, рыболовством и лишь кое-где оленеводством и имели календарь, состоявший из двух полугодий, воспринимавшихся ими как два самостоятельных года — зимний и летний. У негидальцев даже имелось два новогодних праздника: один отмечался осенью (в сентябре—октябре), второй весной (в марте—апреле) [Петрова, 1937, с. 81, 106; Орлова, 1966, с. 306].

Вероятно, наличие двух полугодовых сезонов диктовалось

прежде всего особенностями местного климата и экологической зоны и спецификой основанного на них хозяйства.

Следующей, более мелкой единицей монгольского календаря был месяц. Месяцев было 12 по 30 дней в каждом, раз в четыре года добавлялся тринадцатый дополнительный. Месяцы делились на три декады по лунным фазам и имели соответствующие названия: новолуние (*шинэ сар*), полнолуние (*дэлгэр сар*), старый месяц (*хууч сар*) [Викторова, 1980, с. 65]. Способов обозначения месяцев было несколько. Чаще всего их называли по временам года, выделяя весенние (*хаврын*), летние (*зуны*), осенние (*намрын*) и зимние (*овлийн*). Внутри каждого из времен года месяцы именовались в следующем порядке: начальный или первый (*тэргуун*), средний или второй (*дунд*), последний или третий (*сүүлч*) [Санжеев, 1947, с. 419]. Кроме того, месяцы и дни в месяце могли обозначаться и просто порядковыми числительными.

Большой интерес представляет реконструкция народных названий месяцев, восходящих еще к охотничьему периоду жизни монгольских народов. Это в значительной степени удалось В. Котвичу, который свел воедино и сопоставил данные китайских, монгольских, маньчжурских, арабских источников и сведения, собранные Г. Георги, П. Палласом, Г. Н. Потаниным, П. П. Баторовым, Н. Н. Поппе, Ц. Ж. Жамцарано, М. Н. Хангаловым и другими исследователями у разных групп монголов и бурят. По мнению Котвича, старомонгольские названия лучше всего сохранились у бурят бывшей Иркутской губернии, поэтому мы приведем здесь аларский вариант этих названий в том написании, в каком их приводит Котвич: весенние месяцы — *xusa*, *ulan zuda᠋ᠭ*, *jexe burgan*; летние — *bagā burgan*, *gani* (*xubi*), *hozi*; осенние — *ölzin*, *xüük*, *ulaga*; зимние — *üri*, *guran*, *buga* [Kotwicz, 1928, с. 117]. У нижнеудинских и ольхонских бурят имеются несколько иные варианты названий и наблюдается некоторое смещение месяцев по сезонам, что для нас важно как показатель того, что устойчивого деления на сезоны и общих для всех древнемонгольских племен названий месяцев не существовало.

В средневековых источниках по Монголии приводятся названия месяцев разных типов. Так, в колофоне «Сокровенного сказания» упомянут *гуран* — «седьмой месяц (года) Хуран-сар» [Сокровенное сказание, § 282]. Но в гадательной книге XIV в., найденной в Хара-Хото, все 12 монгольских месяцев обозначены числительными, кроме трех — *xubi*, *hudjir*, *kokeler* [Kotwicz, 1925, с. 223—225]. Полный список их названий приведен в словаре «Хуан июй» («Перевод речений китайцев и варваров»), составленном в XV в. Палатой внешних сношений: 1 — *хуби*, 2 — *хужир*, 3 — *овөөлжин*, 4 — *хөхөө*, 5 — *улари*, 6 — *үйри* (*үер*), 7 — *хуран*, 8 — *буга*, 9 — *хуц*, 10 — *хэлбэтур*, 11 — *идэлху*, 12 — *хөхлэр* [Очир, 1983, с. 7].

Большая часть названий этимологизирована Котвичем, но

значение некоторых установить не удалось. Вот те из них, смысл которых достаточно ясен: *хувь* — доля, судьба, удел; *гани* — безумный, сумасшедший; *өлзін* (монг. *өөөлж*) — угод; *хөхөө* — кукушка; *улар* — горная куропатка; *гуран* — дикий козел; *буга* — изюбр; *хуц* — баран; *улаан зудан* — склон горы, невысокий хребет (другие этимологии: разлив, бурный весенний поток горной реки); *ихэ (бага) бургас* — большие (малые) заросли ивняка [Kotwicz, 1928, с. 118—120; Санжеев, 1947, с. 420].

Сходные типы календарей имелись и у ряда народов Сибири и Дальнего Востока: якутов, эвенков, долган, ненцев, камчадалов и др. Как и для календаря монголоязычных народов, для них характерны следующие черты: годичная цикличность, включающая деление на два или четыре сезона, 12 месяцев, в каждом из которых имеются две лунные фазы; способ обозначать месяцы через посредство хозяйственных занятий или наиболее устойчивых явлений природы, собственных данному периоду времени. Например, у долган есть «месяц отела оленей», «месяц половодья», «месяц овода», «месяц опадания хвои лиственницы», «месяц потемнения оленей». У камчадалов (ительменов) названия, зафиксированные С. Крашенинниковым в XVIII в. еще более выразительны: «от великих морозов топорница ломаются», «тепла начало», «настовый», «долгий день становится», «месяц красной рыбы», «месяц белой рыбы», «листопадный» и т. д. (цит. по [Орлова, 1966, с. 312, 317]).

Возможно, что у монголов существовала еще и другая система наименований месяцев — цветовая. Во всяком случае, В. Н. Ключева упоминает три таких названия: *цагаан* (белый), *ногоон* (зеленый) и *улаан* (красный) [Ключева, архив, с. 32]. Впрочем, есть мнение, что *цагаан* как название месяца — поздняя калька со старомонгольского *ügi* (*үүр*). Так называется 10-й или 11-й месяц народного календаря почти у всех монголоязычных народов, который и был до XIII в. у монголов и бурят первым месяцем года. Название это означает «светлый», «белый», «месяц богини утренней зари» [Дугаров, 1981, с. 102].

Единой даты начала года у древнемонгольских племен не существовало. Котвич, сведя воедино все данные по этому вопросу, вычленил две даты астрономического года, к которым был привязан сезонный праздник Нового года: осеннее равноденствие (22 октября) и зимнее солнцестояние (примерно 25 декабря по григорианскому календарю). Большинство монгольских племен отмечали его осенью, соединив с осенними жертвоприношениями в честь родовых духов и духов-хозяев местностей. Это был сезон наибольшего изобилия запасов продовольствия, наступавший после окончания заготовки молочных продуктов на зиму у кочевников и сбора урожая у земледельцев.

Однако аларские буряты и ордосские монголы отмечали Новый год после зимнего солнцеворота. Этот обычай сохранялся у монголов КНР (в частности, у чахаров) до середины XX в.

[Тодаева, 1981, с. 65] и у калмыков — вплоть до начала XX в. [Kotwicz, 1928, с. 122].

Записанные у бурят некоторые народные приметы, связанные с названиями месяцев, можно с большой долей вероятности распространить и на монголов: *улаан зудан* (второй весенний) — тает снег на пригорках, в этом месяце не играют свадеб; *гани* (второй летний) — начинают гнать молочную водку (отсюда и его название — безумный); *хуц* (третий летний) — коровы начинают давать меньше молока: *өвөөлж* (первый осенний) — дни становятся короче, время сенокоса; *хөхөө* (второй осенний) — время случки у баранов; *улар* (третий осенний) — начинает по ночам замерзать вода; *үүр* (первый зимний) — скоту начинают давать сено; *гуран* (второй зимний) — день прибавляется на скачок дикого козла; *буга* (третий зимний) — день прибавляется на скачок дикого оленя, начинает таять снег под порогом жилища. В этой системе год начинается с месяца *хуц* (букв. «племенной баран») [Kotwicz, 1928, с. 123—124].

Итак, древний народный календарь монголов включал в себя год как цикл из четырех или двух двоек сезонов и 12 лунных месяцев, по три в каждом сезоне. Названия месяцев ассоциировались с различными особенностями природы (климата, ландшафта, животного мира), замеченными человеком еще в древности. Началом года считалось либо зимнее солнцестояние, либо осеннее равноденствие: эти астрономические явления издавна были известны монголам⁶.

XIII век был временем великих перемен в жизни монгольского общества: объединения монгольских племен под властью Чингисхана и создания государства, захватнических походов, превративших Монголию в мировую империю, но это был также век многих культурных инноваций и достижений. В XIII в. у монголов появилась письменность, заимствованная у уйгуров, восходящая к арамейской графике. Военные и культурные контакты с киданями, уйгурами, тангутами и китайцами привели к первому знакомству с буддизмом. К числу важнейших культурных нововведений этого века следует отнести и принятие монголами нового календаря — 12-летнего животного цикла, заимствованного, как и письменность, от уйгуров, влияние которых во всей системе государственного делопроизводства на первых порах существования Монгольской империи было весьма значительным. Официально этот календарь был введен в Монголии в 1210 г. [Kotwicz, 1928, с. 128].

⁶ По мнению монгольского математика Б. Батжаргала, уже в XI в. монголы пользовались математической таблицей (*зурхайн самбар*), по которой могли производить и астрономические расчеты, причем достаточно сложные, по положению семи планет, Солнца, Луны и 28 звезд. По этой таблице можно было вычислить любую дату календаря, для чего требовалось 12 исходных параметров: определение количества лет, прошедших от той даты, которую надо вычислить; вычисление двух чисел, называемых «основы Луны», вычисление двух чисел, называемых «основы Солнца», и т. д. [Батжаргал, 1974, с. 58—60].

Первый памятник монгольской исторической литературы — «Сокровенное сказание» (1240 г.) уже ведет хронологию событий по новому календарю: в нем упоминаются год курицы (1201 г.), год мыши (1204), год коровы (1205) [Сокровенное сказание, § 141, 193, 198].

Со временем этот календарь испытал сильное китайское и тибетское влияние [Бира, 1978, с. 32—33; Kotwicz, 1928, с. 128—135]. Первое началось вскоре после завоевания монголами Китая и появления в Пекине монгольских правителей, которые стали налаживать придворный быт и государственный аппарат по отработанному веками китайскому образцу. В 1267 г. была проведена вторая реформа монгольского календаря, и год стал начинаться, как в Китае, с первого весеннего месяца [Kotwicz, 1928, с. 136]. Тибетское же влияние было естественным следствием распространения ламаизма в форме учения школы гелугпа.

Монгольский 12-летний цикл, как и китайский, начинался с года мыши в отличие от тибетского, который начинался с года зайца. Последовательность и наименование годов были следующими: 1) мышь (*хулгана*), 2) бык (*ухэр*), 3) тигр (*бар*), 4) заяц (*туулай*), 5) дракон (*луу*), 6) змея (*могой*), 7) лошадь (*морь*), 8) овца (*хонь*), 9) обезьяна (*мэчин*), 10) курица (*тахиа*), 11) собака (*нохой*), 12) свинья (*гахай*).

Помимо того что годы назывались именами животных, они имели еще ряд добавочных характеристик. Годы делились на твердые (мужские) и мягкие (женские), и в календаре последовательно чередовались друг с другом. Годы мыши, тигра, дракона, лошади, обезьяны, собаки всегда были мужскими (твердыми) годами. Годы быка, зайца, змеи, овцы, курицы, свиньи — женскими (мягкими). Это деление не связано с полом того или иного животного. Оно основано на общих представлениях о характере мужского и женского начал (также не связанных с полом) в природе, соотносимых с бинарными оппозициями счастливый — несчастливый, удачный — неудачный, легкий — тяжелый. Поэтому нет необходимости, например, годы быка и зайца именовать годами коровы и зайчихи, как предлагают некоторые ученые [Жигмитов, 1981, с. 172].

В системе бытовых календарных примет у монголов представление о несчастливости мягких годов прослеживается неотчетливо, лишь иногда в памяти информантов всплывает какое-то отрывочное воспоминание о том, что год зайца (женский) был несчастливым и в этот год часто бывали бескормица и падеж скота. Г. Н. Потанин приводит аналогичные приметы аларских бурят: год коровы — холод, год змеи — засуха [Потанин, 1883, с. 144]. Календарные приметы агинских бурят сохранили несколько иной принцип чередования благополучных и неблагоприятных годов: шестилетний период засух сменяется шестилетним дождливым периодом, причем в течение трех лет подряд выпадают обильные дожди, в течение последующих трех лет

количество осадков постепенно уменьшается, пока наконец не наступает засуха. В течение следующих трех лет не бывает дождей, потом они начинают выпадать в незначительном количестве, и вот снова наступает период дождей [Линховоин, 1972, с. 16]. Некоторые противоречия в таких приметах можно объяснить тем, что с распространением 12-летнего животного цикла сезонный календарь постепенно был забыт и связанные с ним приметы были вытеснены развитой ламаистской системой гаданий и предсказаний на все случаи жизни. Но в 12-летнем животном цикле телеутов — народа, живущего на Алтае, архаические следы сохранились намного дольше и были зафиксированы еще в начале XX в. У них годы мыши, тигра, зайца, дракона, лошади, барана считались легкими, счастливыми, а годы коровы, змеи, обезьяны, курицы, собаки, свиньи — тяжелыми, несчастливыми [Каруновская, 1929, с. 8]. Путаница в чередовании годов у телеутов, возможно, объясняется постепенным исчезновением традиции пользования этим календарем.

Гораздо дольше у монголов сохранялось представление о счастливых и несчастливых днях. Они не чередовались так последовательно, как годы, и вовсе не обязательно имелись в каждом месяце, но если по астрологическим вычислениям какой-либо день получался несчастливым, его просто объявляли несуществующим и отменяли, пропуская соответствующее число. Чтобы в месяце не оказалось недостатка дней, какой-либо другой день удваивался.

С помощью тех же 12 животных в Монголии часто обозначали и 12 месяцев года, причем месяцем мыши называли тот, который примерно соответствовал нашему декабрю [Санжеев, 1947, с. 420]. Отсюда термин «восточный зодиак», иногда встречающийся в научной литературе.

Еще более интересным представляется «суточный зодиак» Монголии. Сутки у монгольских кочевников делились на 12 двоек часов, каждый из которых обозначался именем одного из животных цикла: час мыши (0—2), быка (2—4), тигра (4—6), зайца (6—8), дракона (8—10), змеи (10—12), лошади (12—14), овцы (14—16), обезьяны (16—18), курицы (18—20), собаки (20—22), свиньи (22—24). Механические часы в Монголии появились поздно, да и то в основном в среде феодальной аристократии, а народ вплоть до первой трети XX в. определял время по солнечным часам. Для этого использовалось дымовое отверстие юрты. По углу падения солнечного луча, проникающего через него, можно было определять время с точностью до пяти минут (подробно об этом см. очерк «Пространство и время»).

Животный цикл нес на себе еще одну семантическую нагрузку. Каждое животное как бы определяло хозяйственное назначение того места в юрте, с которым его связывала традиция. Мышь — знак богатства, в северной части юрты под знаком мыши хранят самое дорогое имущество и сажают почетных го-

стей. Собака — символ охоты, в северо-западной части юрты под знаком собаки хранится оружие. Дракон и змея — символы воды и водной стихии, на женской (восточной) половине юрты под этими знаками хранятся сосуды с водой. Под знаком овцы (юго-запад) держали новорожденных ягнят, под знаком быка (северо-восток) — продукты в ящиках, под знаком обезьяны — упряжь для лошадей, под знаком зайца (символ слабости) находилось место для детей и т. д. (Даажав, 1974, с. 95; Егоров, Жуковская, 1979, с. 205].

Первое упоминание о существовании 60-летнего циклического календаря в Монголии — это надпись на каменной стеле, датируемая 1346 г., найденная в Эрдэнэ-Цзу. В ней наряду со знаком животного впервые в паре упоминается знак элемента [Kotwicz, 1925, с. 222; Kotwicz, 1928, с. 132]. Всего их было пять: дерево (*модо*), огонь (*гал*), земля (*шороо*), железо (*төмөр*), вода (*ус*). Понятие пяти элементов, или пяти стихий, мироздания было разработано в китайской натурфилософии. Каждый из элементов имел определенное цветовое соответствие: дерево — синий цвет, огонь — красный, земля — желтый, железо — белый, вода — черный [Монгольско-русский словарь, 1957, с. 712—713; Бадараев и др., 1977, с. 218; Викторова, 1980, с. 65]. Цвет и элемент были взаимозаменяемы при характеристике года. Например, 1888 год мог быть обозначен как год земли-мыши или как год желтой мыши. Стихия и соответственно цвет охватывали собой два года цикла подряд: так, 1914-й — год синего (дерева) тигра, а 1915-й — год синего (дерева) зайца и т. д., причем мужские годы всегда были четные, женские — нечетные.

Распространение 60-летнего цикла совпало с утверждением буддизма в качестве государственной религии Монголии, тем не менее пять элементов вошли в монгольский календарь раньше, чем цвет, хотя в тибетском календаре они взаимосвязаны. Цвет в сочетании с названием животного впервые в монгольских источниках встречается лишь в 1624 г. — этот год назван годом белой курицы в надписи из местечка Хоток-ула [Kotwicz, 1928, с. 133]. Каждые пять 12-летних циклов объединялись в один 60-летний (*жар жил* или *орчил*). В ламаистской хронологии Монголии для обозначения 60-летнего цикла часто пользовались тибетским термином «рабчжун», ибо тибетский язык был официальным языком монгольского ламаизма. И хотя 12-летний календарь в Монголии был принят позднее, чем в Тибете, примерно на два столетия, порядковая нумерация рабчжунов в Монголии была та же.

В период правления маньчжурской династии Цин и вхождения Монголии в состав Цинской империи (1691—1911) выпускались официальные государственные календари и вся корреспонденция велась с учетом 60-летнего цикла, как это было принято в Китае [Kotwicz, 1928, с. 132—133]. В религиозной литературе — переводной и собственно монгольской — 12-летний и

60-летний календарные циклы были не просто способом фиксации исторических дат, но составной частью одной из важнейших в тантрийском буддизме концепции Калачакры (Колеса времени), эзотерического учения о тождестве макрокосма (вселенной) и микрокосма (человека), о взаимосвязи и взаимовлиянии всех происходящих в них процессов. В учении Калачакры особо важное место отводилось принципу цикличности времени в отличие от хронологических систем Запада, где предпочтение отдавалось линейному счету времени. Цикличность времени в ваджраяне считается одним из основных параметров разработки космологической структуры вселенной [Зелинский, 1975, с. 114—117].

Интересна взаимосвязь календаря со способами определения возраста. В ламаистский период истории Монголии месяц рождения не имел значения, ибо ежегодно в день празднования Нового года добавлялся очередной год к возрасту каждого человека. Об этом писал еще китайский посол Чжао Хун, побывавший в 1221 г. у монголов: «По их обычаю, [они] каждый раз отсчитывают один год, когда зеленеют травы. Когда у них люди спрашивают возраст, то [они] говорят: „Столько-то трав“» [Мэн-да бэй-лу, 1975, с. 49].

Ламаистская астрология дополнила и усложнила столь примитивную систему отсчета возраста «по травам». Для того чтобы предсказать человеку по гадательным книгам, что его ждет в будущем, был важен уже не только год, но месяц и даже час рождения. По этим данным ламы-астрологи определяли, под знаком каких звезд и планет родился человек, какие из них ему благоприятствуют, а какие нет, кого ему следует опасаться, какую выбирать невесту (мужчине, родившемуся в «мягкий» год, нельзя было жениться на женщине, родившейся в «твердый» год) и т. д.

Такова календарная система монголов, представляющая собой органический синтез сезонного народного календаря и заимствованного циклического. Первый, сезонный, обслуживал хозяйственные нужды кочевников и отражал истоки и традиции данного типа культуры. Второй, циклический, включал в себя два цикла: малый, 12-летний, и большой, 60-летний, составляющие «Колесо времени». Циклический календарь потребовался монгольскому обществу на более высокой ступени его развития. Складывавшийся государственный аппарат Монголии, появление письменных хроник, принятие буддизма в качестве официальной религии — все это требовало более совершенного календаря, который и был принят в уже сложившемся виде с некоторыми поправками и добавлениями.

Сопоставляя различные письменные документы, имеющие отношение к контактам монголов с их соседями, Котвич пришел к выводу, что на территории Монгольской империи после смерти Чингисхана и распада ее на отдельные улусы не было единого календаря и единой хронологии: на востоке страны кален-

дарь был более ориентирован на Китай, на западе — на уйгуров. В монгольских календарях имеются дополнительные пояснения и сопоставления с годами мусульманской эры, вставляются уйгурские названия месяцев наряду с общепринятыми монгольскими [Kotwicz, 1928, с. 139—140]. В целом монгольский календарь в сравнении с китайским и уйгурским намного дольше сохранял архаические черты.

Китайский календарь был самым древним, на нем основывались все прочие календари Восточной и Центральной Азии, своевременно по примеру Китая вводя дополнительный месяц каждый третий год, чтобы ликвидировать накапливающееся за несколько лет несоответствие между продолжительностью лунного и солнечного годов. Начиная с середины I тысячелетия до н. э. китайские, вавилонские и греческие астрономы почти одновременно вычислили 19-летний цикл, известный в астрономии под названием «Метонов цикл», в течение которого 7 раз вставлялся 13-й дополнительный месяц, в результате чего получалось очень важное лунно-солнечное уравнение: 235 лунных месяцев = 19 солнечным годам. Хотя он и носит имя грека Метона, на деле это итог знаний, накопленных независимо друг от друга тремя вышеназванными астрономическими системами древнего мира [Зелинский, 1977, с. 211]. Тибетский, калмыцкий, монгольский, уйгурский календари вслед за китайским вводили у себя дополнительные месяцы методом удвоения одного из них, который получал после этого название дополнительного (или второго) месяца, например, зайца. Так как это не всегда проделывалось одновременно, то эти календари частично не соответствуют друг другу, что затрудняет порою идентификацию дат [Kotwicz, 1928, с. 158—159].

До 1911 г. в Монголии действовали два мало отличающиеся друг от друга календаря: гражданский китайский и ламаистский тибетский. При наличии общей основы особенностью китайского было выделение периодов времени, обозначавшихся с помощью девиза правления императора (они указывались в официальной переписке между монгольской администрацией и центральным аппаратом Цинской империи), и месяцы в нем расписывались по временам года. С 1911 г., после провозглашения автономии Монголии, китайский календарь был отвергнут, остался только тибетский. Богдо-гэгэн, ставший на период до 1921 г. одновременно и религиозным и светским правителем Монголии, ввел по примеру китайских императоров свой собственный девиз правления — «многими возведенный» [Kotwicz, 1925, с. 224]. Одновременно на календарях, издаваемых Астрологической академией (Зурхай дацан) монастыря Гандантегчинлинг в Урге, указывался год от провозглашения независимости.

Такой счет велся вплоть до 1924 г., когда в качестве государственного был принят общеевропейский григорианский календарь [Kotwicz, 1928, с. 162—164]. В Китае, а стало быть, и у

южных монголов, оставшихся жить на его территории, григорианский календарь был введен в 1912 г.

Мы специально не касались в этом очерке вопроса о месте и времени происхождения 12-летнего животного цикла, так как он не имеет принципиального значения для монгольской культуры. Однако хотелось бы обратить внимание на ряд моментов. Первый рунический памятник из числа находящихся на территории Монголии, в котором упомянуты даты 12-летнего циклического календаря,—это так называемый Селенгинский памятник, воздвигнутый в честь уйгурского хана Моюн-чура в 60-х годах VIII в. В нем упоминаются следующие даты: 743 г. — год овцы, 745 и 757 — годы курицы, 750 — год тигра и т. д. [Малов, 1959, с. 38—43]. Где бы ни искали прародину этого календаря (круг привязанных к нему животных ограничивает поиски районами Средней, Центральной, Передней и Восточной Азии), следует помнить, что это была страна с высоким уровнем астрономических знаний и что главное в нем — это не набор животных, а сам цикл, состоящий из 12 лет. Предложенное В. Шахматовым объяснение, связывающее в одну цепочку циклы солнечной активности, длящиеся от 8 до 13, иногда от 7 до 14 лет, вызываемый ими дзуд, случающийся раз в 10—11 лет, и «открытие» кочевниками Евразии двенадцатилетнего цикла в результате наблюдения над периодичностью дзудов [Шахматов, 1955, с. 49—51], не кажется убедительным уже хотя бы в силу чисто цифровых несоответствий и наличия значительного диапазона отклонений в обе стороны от числа двенадцать. И. В. Захарова выдвинула идею взаимосвязи 12-летнего циклического календаря с 12 месяцами года, с 12 знаками зодиака и даже назвала предположительное время его возникновения — рубеж нашей эры [Захарова, 1960, с. 55, 64—65]. Еще нет точного ответа на вопрос, когда, где и почему появился 12-летний циклический календарь, но несомненно, что числа, ставшие основой того или иного календаря, должны иметь математическое и астрономическое обоснование.

12-летний цикл измерения времени употреблялся и в других культурах, например в Индии, где он, судя по данным мифологии и письменных источников, был известен с начала нашей эры примерно до XVII в., но затем упоминания о нем почти полностью исчезают из астрономических сочинений. Случаи его применения в сугубо сакральных ситуациях наводят на мысль, что он существовал до возникновения брахманской традиции и был со временем вытеснен ею и ее способами счета времени [Васильков, 1972, с. 314, 323—332].

МИР ПРАЗДНИКОВ

О празднике как обязательном составляющем элементе человеческой культуры написано очень много, особенно в последние годы. Его исследуют с разных точек зрения — исторической, социологической, философской, религиозной, экономической, психологической, художественной и даже биологической. И в каждом из этих аспектов праздник представляет собой явление столь значительное, концентрирующее столь важные проблемы, что в конце концов ученые сочли нужным рассматривать его как некий культурно-исторический феномен, синтезирующий в себе все вышеперечисленные аспекты. Несомненно, что праздник — «это очень важная первичная форма человеческой культуры» [Бахтин, 1965, с. 11], что он «неразрывно связан с мифом — часто в его пределах воссоздается мифологическая первоситуация» [Абрамян, 1983, с. 6] и «как социально-художественный феномен эстетически организует и переоформляет время человеческой жизни, внося в нее элементы полноты удовлетворения и гармонии и как бы соизмеряя ее с жизнью общества в целом и с жизнью природы» [Мазаев, 1978, с. 30]. Праздник не только создает общий эмоциональный настрой, но сохраняет мифопоэтическое восприятие мира, способствует установлению «диалога мифопоэтического, праздничного, и делового, рационального мышления, будней и праздников» [Померанц, 1968, с. 116], без чего невозможно целостное, гармоничное восприятие мира. Праздник — средство восстановления гармонии, утрачиваемой в отупляющем рационализме будней, всеобщее приятие мира как целостности. Праздник и будни не могут существовать друг без друга, их непрерывная смена и последовательное чередование всегда определяли ритм культурной жизни общества [Жигульский, 1985, с. 22].

Праздник двойствен и внутренне противоречив: в нем слились воедино сакральное и профанное время и пространство. С одной стороны, он знаменует определенный рубеж в непрерывном потоке времени, с другой стороны, в нем есть идея неподвижности и возврата к тому, что уже было, он признак стабильности в вечном движении истории [Мазаев, 1978, с. 31].

Все эти черты присущи скорее празднику вообще как некоему абстрагированному явлению в не менее абстрагированном, обобщенном понятии «человеческая культура». Каждый конкретный праздник, будь то календарный, семейный, профессиональный, религиозный или гражданский, вписан в определенную этническую среду, функционирует в ее культурной тради-

ции и соответственно несет на себе ее специфические черты. Эта специфика зависит прежде всего от доминирующего хозяйственно-культурного типа и уровня социального развития данной эпохи, а также от религиозно-мифологических традиций, особенностей народного искусства и фольклора, национальной кухни, одежды и видов спорта, которые насыщают бытовыми деталями любой из праздников всех вышеперечисленных категорий.

Конечно, не все праздники, отмечаемые одним народом, в равной мере насыщены традиционным праздничным этническим содержанием. К числу самых насыщенных можно отнести календарные и семейные — они гораздо более, чем гражданские или религиозные, привязаны к традиционной культуре во всем ее многообразии и сами, со всей присущей им традиционной обрядностью, служат механизмом передачи и консервации этой культуры.

Монгольские календарные праздники приурочены к смене сезонов. На рубеже осенне-зимнего и весенне-летнего сезонов отмечается Цагаан-сар, или Новый год. Он длится несколькими днями, а иногда целый месяц, и представляет собой цикл обрядовых действий, в которых слиты воедино экономические, магические, психологические и другие аспекты праздника.

В последнем месяце весенне-летнего сезона монголы отмечают Надом, который, как и Цагаан-сар, является всенародным праздником. Причислить его к разряду явлений календарного порядка можно лишь с некоторой натяжкой, так как непосредственно с хозяйственной деятельностью скотовода Надом не связан. Он устраивается в промежутке между двумя основными циклами хозяйственных работ и представляет собой эмоционально-праздничную разрядку, которую могло себе позволить общество кочевников после того, как произошла перекочка на летние пастбища, перед наступающим периодом осенней активной деятельности.

Когда же наконец начинались осенние работы, то они чередовались с самостоятельными, хотя и небольшими празднествами. Все они с некоторым интервалом следовали друг за другом и все так или иначе были связаны либо с началом, либо с завершением какого-либо этапа в хозяйственной деятельности: таврения жеребцов, начала дойки кобылиц и изготовления первого кумыса, летней стрижки овец, осенней стрижки овец и валения войлока и, наконец, осеннего забоя скота и заготовки запасов мяса на зиму. Каждый из этих видов работ сопровождался в той или иной мере коллективным праздничным пиром (найром) и сам по себе какой-либо вехой в календаре не являлся, но, соединенные все вместе в одну цепочку, они могут быть осмыслены как совершаемый на рубеже лета и осени цикл явлений календарного порядка, в котором отражается этническая и экологическая специфика монгольского общества. Кроме того, следует отметить, что все эти праздники одновременно яв-

ляются не только календарными, но и семейными, ибо отмечаются прежде всего в семье, группой родственных и соседских семей, связанных друг с другом общими хозяйственными заботами, так что мы можем составить представление и об этой стороне общественной жизни. Мы постараемся рассмотреть оба праздника в контексте народной культуры монголов.

Цагаан-сар

Цагаан-сар (Белый месяц) — это и сам праздник Нового года, и первый месяц года, который открывает весну, весенне-летний сезон. Точной фиксированной даты начала года не имеется: она может смещаться с конца января по начало марта, но чаще всего падает на февраль. Происхождение названия объясняют по-разному. Д. Банзаров и Г. Ц. Цыбиков производят его от слова *цагаа* — творог и объясняют это так: в этот месяц еще сохранившиеся запасы творога и других кисломолочных продуктов, так как свежего молока в это время года не бывает [Банзаров, 1955, с. 42; Цыбиков, 1981, с. 168]. Другая версия гласит, что белый цвет — символ счастья и святости у монголов, и потому название месяца следует переводить как «счастливый» или «священный» [Клюева, архив, с. 32; Галданова, 1983, с. 40—41]. Думается, что такая трактовка является более правильной. Хотя при праздновании Цагаан-сара молочным продуктам принадлежит достаточно важная роль, связывать название столь важного явления праздничной культуры, хозяйственного календаря и магической практики только с пищей — значит умалять его специфику и значение. Еще менее обоснованной является третья версия: Цагаан-сар потому называется Белым месяцем, что в это время все вокруг покрыто снегом. Однако, если учесть, что монголы до 1267 г. отмечали Новый год в сентябре и тогда именно сентябрь назывался Цагаан-саром, хотя снега в этом месяце, как правило, не было, несостоятельность этого объяснения становится очевидной.

Отмечать Новый год в феврале по китайскому образцу монголы начали по приказу Хубилая, внука Чингисхана, первого императора династии Юань. Вместе с праздником на февраль перешло и название новогоднего месяца, символизирующее его счастливый и священный характер, а также изобилие молочных продуктов, хотя на самом деле в это время года их уже бывает мало, так как к началу весны зимние запасы обычно подходят к концу [Клюева, архив, с. 32].

Как проходил Цагаан-сар при дворе Хубилая, мы знаем из записок Марко Поло. В этот день и сам император и его подданные одевались в белое и все подвластные народы приносили ему дары: золото и серебро, жемчуг и драгоценные камни, дорогие белые ткани. Но и друг другу знать и народ в этот день преподносят «белые вещи, обнимаются, веселятся, пируют, и

делается это для того, чтобы счастливо и по добру прожить весь год» [Марко Поло, 1955, с. 113]. Но особенно любил император, когда ему дарили белых коней, белых слонов и белых верблюдов. Все они проходили перед ним, покрытые дорогими попонами, навьюченные ларцами с подарками. «Такой красоты нигде не видано!» — восклицает восхищенный Марко Поло. После вручения даров все придворные, выстроившись по рангу, совершали по очереди воскурение перед дощечкой с именем Хубилая, стоявшей на алтаре в главном зале дворца. Начинаясь многочасовой пир. А затем в покои императора приходили фокусники и потешали гостей [Марко Поло, 1955, с. 113—114]. Многие из того, что отмечено Марко Поло (слоны, фокусники, воскурение перед дощечкой с именем императора на алтаре), — черты китайской культуры, воспринятые монгольской знатью, но незнакомые простому народу.

Внося некоторые коррективы в описание Марко Поло, Д. Банзаров уточняет, что вельможи воскурляли фимиами не лично Хубилаю, а Небу [Банзаров, 1955, с. 44]. Думается, что в данном случае понятие «великий каган», а тем более император, каковым был Хубилай, и «Небо» взаимозаменяемы, ибо великие каганы «золотого рода» Монголии и императоры Китая в равной степени почитались как потомки обожествляемого Неба.

Исторических свидетельств о том, как отмечали Новый год простые кочевники, не сохранилось, но думается, что этот праздник не претерпел существенных изменений за последние несколько сот лет. Ниже приводим его описание по воспоминаниям стариков, которые были записаны нами во время полевых этнографических исследований в Монголии и которые относятся к концу XIX — началу XX в.

В праздновании Цагаан-сара можно выделить три основные фазы: канун, первый день Нового года, весь остальной месяц.

В канун Нового года (*битүүн*) наводили порядок в юрте, доставали из сундуков новую или чистили старую одежду. Совершался символический обряд «ломки» или «вскрытия» каких-либо предметов: например, ломали берцовую кость барана и извлекали из нее костный мозг, открывали (и продолжают это делать сейчас) новую, непечатую бутылку водки, вскрывали заготовленное ранее и спрятанное до зимы мясо. Это современная форма проявления древнего магического действия — ломать старое, чтобы дать дорогу новому.

29-го числа последнего месяца года совершался обряд *даллага* — жертвоприношение хозяйке огня, сопровождавшийся словами: «Отзвенел старый год, наступил новый год, совершаю жертвоприношение грудинкой белой овцы. Да исчезнут смерть и страдания, да установится счастье и благополучие!» [Галданова, 1981, с. 47]. У хозяйки огня просили долголетия, потомства, плодовитости скоту, жизненной силы.

В последний день старого года все отправлялись в буддийский монастырь и совершали обряд очищения от грехов уходя-

щего года. Служба для мирян была относительно простой. По окончании ее начинался эзотерический ритуал *сочжин*, целью которого было покаяние в грехах за весь уходящий год лам разных степеней и рангов. На ней мирянам присутствовать не разрешалось [Позднеев, 1887, с. 342]. Непосредственно в новогоднюю ночь шла служба в храмах, в ней также миряне почти не участвовали. Они сидели у себя в юртах и ожидали наступления первого утра Нового года для того, чтобы начать праздновать это событие так, как веками это делали их предки.

Рано утром в день наступления Нового года начинали посещать друг друга соседи и родственники, шли взаимные поздравления, обмен подарками и обязательное праздничное застолье. Последнее имело наибольшее значение с ритуально-магической точки зрения. Характер и обилие новогоднего пира должны были магически повлиять на благосостояние скотовода в начавшемся году. Именно поэтому на столе должно быть обилие мясных и особенно молочных продуктов: вареная баранина и прежде всего крестец и баранья голова, ноздри, глазные впадины и ушные отверстия которой залиты топленным маслом, сваренные на пару крупные пельмени (*бууз*), пенки (*өрөм*), сухой творог (*ааруул*), пресный мягкий сыр (*бяслаг*), топленое масло (*шар тос*), молочная водка (*архи*), кумыс (*айраг*), если он еще сохранился до этого времени. В ряде центральных районов в качестве особых праздничных блюд к Цагаан-сару готовятся молочная рисовая каша (*цагаалах*)⁷ и сдобное печенье (*ул боов*, *хэвийн боов*). Все это ставится на стол. Очень важно, чтобы еда была свежеприготовленной. Члены семьи угощают друг друга и всех приходящих соседей, а когда идут поздравлять своих соседей сами, то часть блюд на специальной широкой тарелке берут с собой как подношение-подарок. Люди ходят из юрты в юрту с этими тарелками, и все друг у друга должны хотя бы немного поесть: гости у стола хозяев, хозяева — с блюд гостей. Еда сопровождается взаимными пожеланиями благополучия в наступившем году, и прежде всего приплода скоту.

Бывает, что новогоднее застолье происходит в какой-то одной юрте и туда собираются все соседи. В ожидании начала пира мужчины обмениваются табакеркам с нюхательным табаком, курят трубки, обсуждают новости. Старики располагаются в северной части юрты, где обычно сидят самые почетные гости,

⁷ Интересно, что в новогодней обрядности китайцев есть «суп восьмого дня» — сладкая каша, приготовленная из риса с добавлением грецких и кедровых орехов, хурмы, каштанов и других плодов. В средние века «суп восьмого дня» выглядел иначе: каша из пшеничных зерен, сваренная на молоке. Сваривший это блюдо нес его в ближайший буддийский монастырь, где монахи раздавали его бедным [Эберхард, 1977, с. 18]. Молоко никогда не играло значительной роли в пище китайцев и употреблялось в основном в районе контактов с кочевыми народами, жившими вдоль северной границы. Возможно, что это блюдо возникло именно в контактной зоне. Со временем молоко как компонент новогодней обрядовой каши у китайцев исчезло.

мужчины помоложе — на правой стороне, женщины — на левой, все в нарядных и аккуратно застегнутых одеждах. Пир начинается с того, что хозяин остро наточенным ножом по всем правилам традиционного искусства разделки мяса отделяет куски от крестца и угощает ими гостей, начиная с самых старших и уважаемых и кончая детьми. Попробовав мяса от крестца, гости съедают понемногу печенья из пресного теста и лишь потом приступают к основной еде. Хозяйка раздает гостям пиалы с кумысом и рюмки водки. Каждый обязательно должен выпить три пиалы кумыса и три рюмки водки, далее — по желанию, однако напиваться не принято, это считается нарушением норм праздничного этикета. В разгар пира начинаются песни, игра на традиционных музыкальных инструментах. Гости могут приходить и уходить в любое время [Пурэвсурэн, 1979, с. 10—11].

Особого внимания заслуживает жест новогоднего приветствия *золгох*, которым обмениваются друг с другом все, кто первый раз встречается не только в Цагаан-сар, но и позднее, даже много месяцев спустя, в наступившем году. Младший старшему (или женщина мужчине, если они ровесники) протягивает обе руки ладонями вверх, старший кладет в них сверху свои руки ладонями вниз, младший поддерживает старшего под локти. В этом жесте и уважение, и обещание в случае необходимости помощи и поддержки, иногда он — между родственниками и товарищами — сопровождается легким соприкосновением щек (эквивалент весьма распространенному в ряде культурных традиций дружескому поцелую). Аналогичный способ новогоднего приветствия отмечен у тувинцев [Сарыкай, 1973, с. 250] и агинских бурят [Линховоин, 1972, с. 80—81]. У последних он дополняется еще одной деталью: младший подходил к старшему, держа на вытянутых руках хадак, возлагал его на кисти протянутых рук старшего, тот возвращал его, перекладывая на кисть правой руки младшего, и лишь после этого оба совершали *золгох*. Женщины получали не хадак, а просто платок, и при совершении обряда в отличие от мужчин они не снимали головные уборы, а манжеты их рукавов были спущены.

Традиция новогоднего празднования включала в себя как обязательный момент молитву с поднесением жертв духу-хозяину местности. Обычно совершают коллективный выход на ближайшую гору, где есть обо и которая считается местом обитания духа-хозяина. Д. Банзаров в середине прошлого века отметил существование этого обычая у монголов вообще, не останавливаясь на локальной специфике отдельных групп. Он писал также о воздвижении алтаря из камня или даже аргала перед каждой юртой на восходе солнца в первое утро нового года. На алтаре возжигали благовонные травы. Вслед за тем «все семейство обходит возвышение и молится, становясь на колени. Затем все идут поздравлять с праздником отца семейства, который детям желает счастья и долголетия» [Банзаров, 1955, с. 45]. Однако этот обряд известен далеко не всем этническим

группам монголов, а лишь западным. В частности, у торговцев зафиксирован обычай: в первое новогоднее утро весь хотон (или хотайл, т. е. семейно-родовая община) совершает коллективное жертвоприношение не на вершине горы, а возле небольшого обо в центре территории хотона. Почти всегда оно было сложено из камней, но могло быть сделано и из снега [Szynkiewicz, 1982, с. 32]. И настоящее обо, и его имитация в данном случае представляют собой алтарь для жертвоприношений духам-покровителям местности и рода.

Жертвенник из снега в первое новогоднее утро еще в сравнительно недавние времена воздвигали у себя перед юртой и агинские буряты. На него ставили тарелку с различными лакомствами, зажигали светильник, возле расстилали белую кошму, и хозяин, встав на колени, молился утренняя заре и восходящему солнцу [Дугаров, 1981, с. 101].

В первое новогоднее утро не забывали и о магии плодородия. К востоку от обо втыкали в землю палочку, к которой привязывали хадак, а также шерсть и волосы всех видов домашнего скота.

Вот одно из имеющихся в художественной литературе описаний такого жертвоприношения, принадлежащее перу монгольского писателя и журналиста Д. Цэмбэла. Рано утром в первый день Цагаан-сара жители хотона, одетые в праздничные национальные костюмы — дэли, шли к вершине священной горы Цагаан-Хайрхан (местная святыня в одном из западных аймаков Монголии). Они несли в руках подносы с вареной бараньей грудинкой, печеньем и молочной водкой, вместе поднимались на обо. Из толпы выходил самый старый и уважаемый житель хотона и по традиции, передаваемой из поколения в поколение, держа в руках блюдо с жертвенными подношениями, произносил благопожелания в честь духа-хозяина горы: «О почтенный, седобородый дух Цагаан-Хайрхана! Будь милосерден и справедлив! Пусть люди под твоим покровительством не знают лютых холодов, пусть не ведают зноя! Пусть ветер колыханьем будет, пусть дождь благоуханьем станет! Да будут люди в благополучии и благоденствии, да будет большой приплод и зеленая трава! Да будет вода аршаном!» А потом старейшина трижды восклицал «Хурай! Хурай! Хурай!», обходил обо по солнцу, и все делали это вслед за ним [Цэмбэл, 1981, с. 7—8].

Д. Цэмбэл описал обряд, в котором принимал участие еще ребенком лет 30 назад. И хотя сейчас этот обряд в таком виде уже не совершается, можно говорить о том, что эта традиция еще существовала при жизни нынешнего среднего поколения жителей Монголии.

Несколько слов о новогоднем обмене подарками — обычае, играющем важную роль в системе социальных ценностей монгольского общества вообще [Жуковская, 1981, с. 145—146]. В Цагаан-сар обмен подарками обязателен, качество и ценность их не имеют значения. Это могут быть молочные продукты

(цагаан идээ), шелковый платок, хадак, пачка сахара или печенья, конфеты, просто деньги. В наши дни и в сельской местности, и в городах (особенно в Улан-Баторе) ценятся в качестве новогоднего подарка новая монета или новая денежная купюра. Они воспринимаются скорее не как деньги, а как сувенир и в обращение не пускаются.

Первый день Цагаан-сара проходил во взаимных поздравлениях, приеме гостей и хождения в гости. Прежде всего члены каждой семьи поздравляли друг друга: младшие старших, старшие младших. Затем мужчины, одетые в лучшие одежды, съезжались в юрту главы рода или официального должностного лица и поздравляли его. После кратких приветствий начинался пир, на котором все по очереди произносили *еролы* (благопожелания) хозяину. Затем начинается непрерывная цепь хождений из юрты в юрту, поздравлений, застолий, обмена подарками до тех пор, пока жители айла или даже нескольких соседних айлов не обойдут друг друга. В этот день все имущественные и социальные различия забывались: знать и богачи посещали юрту последнего бедняка и, в свою очередь, радушно принимали его в своем доме. В первый день Нового года все должны были только праздновать и ничем более не заниматься. На другой день можно было возвращаться к своим делам [Банзаров, 1955, с. 45—47].

До сих пор существует поверье: чем больше гостей заглянет в первый новогодний день в юрту, тем счастливее будет наступающий год. И очень важно, кто именно войдет первым⁸. Любопытный пример, иллюстрирующий этот обычай, приводит в своей книге о современной Монголии журналист Л. Шинкарев. Как-то ранним утром первого дня Цагаан-сара он и его приятель, журналист из ГДР, возвращались на машине из степи в город. Завидев одинокую юрту, они заехали в нее напиться воды. В юрте сидели старик со старухой и трое маленьких детей. Увидев гостей, услышав их просьбу и узнав, кто они, старик заплакал. Оказалось, он плачет от счастья, ибо давно уже никого не ждал, и вдруг в это самое важное утро года его посетили и поздравили такие «высокие» гости [Шинкарев, 1981, с. 180].

Как уже говорилось выше (в очерке «Календарь»), в первый день Цагаан-сара все люди добавляли к своему возрасту один

⁸ Как известно, первый посетитель дома или первый встречный на улице — очень важное лицо в новогодней магии у многих народов земного шара. Встреча с ним предопределяла исполнение тех или иных желаний, задуманных в связи с наступлением нового года. В первых встречных и в первых посетителях ценились разные свойства: красота, ум, богатство, многодетность. Желательно, чтобы это был мужчина. Но более всего многими народами отдавалось предпочтение их «счастливости», т. е. способности магически наделять своим счастьем всех, кто попадает к ним на пути. Такие представления есть, например, у англичан, шотландцев, итальянцев, венгров, поляков, чехов, словаков, сербов, хорватов, болгар, греков [Календарные обычаи, 1973, с. 26, 96—97, 194, 199, 209, 237, 242, 268, 317]. Приметы, связанные с человеком «со счастливой ногой», имеются и у грузин [Брегадзе, 1982, с. 174—177]. Все это аналогично «первому гостю» у монголов.

год. До переноса начала года с сентября на февраль то же самое делали в сентябре. Более того, в сентябре и к возрасту скота добавлялся год. Старики-буряты до сих пор соблюдают этот обычай. Весенний приплод за лето подрастал, и осенью жеребенок превращался уже в однолетку-лончака, а теленок становился однолеткой-буруном. С этим же связана и своеобразная форма приветствия, употребляемая по традиции только в Новый год. Встретившиеся впервые в Цагаан-сар люди спрашивают друг у друга: «Крепки ли мускулы бурунчика? Упитан ли лончак?» — и слышат в ответ: «Крепки, крепки, упитан, упитан» [Галданова, 1983, с. 43].

Вечер первого дня Цагаан-сара насыщен развлечениями. Народ собирался в одной из юрт, часто это была юрта самого старого и уважаемого жителя хотона, пели песни, слушали сказителей, играли на *морин-хуре*. Иногда в первый же вечер, а кое-где лишь на третий день, устраивали гадания и игры.

Гадание было делом лам-астрологов (*зурхайч*), которые каждому желающему могли составить его индивидуальный гороскоп, пользуясь специальной таблицей астрологических вычислений *зурхайн самбар* и руководством к ней, изложенным в сочинении «Биндер гарав». Это делали обычно накануне Цагаан-сара, ибо среди советов на новый год немалую роль играли указания, в какую сторону должен быть сделан первый шаг из юрты в утро первого новогоднего дня, через что надо или, напротив, ни в коем случае нельзя перешагивать и как ликвидировать угрозу какой-либо опасности или неприятности. Все это называлось *цээр гаргах* («вывести невезение»). В наше время астролога найти нелегко, и теперь старики, собравшись в юрте, не гадают, а исходя из многовекового народного опыта и наблюдений предсказывают по погоде и поведению животных, каким будет год, обильным ли будет приплод скота. В ряде мест отмечен обычай вырезать из войлока или дерева фигурку того животного, в год которого родился человек. Ее хранят в течение года, а затем выбрасывают. Этот обычай зафиксирован нами в сомонах Цэнкэр, Жаргалант, Тарят Арахангайского аймака МНР.

Игры, в которые играли в первые дни Цагаан-сара, были достаточно разнообразны: шахматы (*шатар*), домино (*даалуу*), лото (*уучур*). В них играют повсюду, и они не связаны с какими-либо конкретными сезонами года. Но есть и такие игры, символика которых связана именно с Цагаан-саром: это «пестрая черепаха» (*алаг мэлхий*), «загонять оленя» (*буга тавих*), «стрелять бабками» (*шагай харвах*), «хватать бабки» (*шагай шүүрэх*), «круг» (*хорло*) и др. Каждая из них имеет определенный философский или магический смысл.

В начале XX в. монголы знали несколько десятков игр в бабки (*шагай*). Исследователи усматривают в этих играх взаимосвязь с магией плодородия в скотоводческом хозяйстве. В игре *шагай харвах*, например, выстраивали цепь из 8 или 12 ба-

бок, укладывая их по две, и «стреляли» по цели другими бабками с помощью специальной дощечки. Выигрывал тот, у кого в конце игры оказывалось наибольшее число бабок. В игре *шагай нийлэх* бабки подбрасывали, а затем собирали на земле или на полу пары, лежавшие одинаковыми сторонами кверху. Затем, щелкая пальцем, «стреляли» одной бабкой по другой, стараясь не задеть при этом соседних костей. При удачном «выстреле» игрок забирает себе обе кости. Выигрывал опять-таки тот, кто к концу игры набирал наибольшее количество бабок.

В игре *алаг мэлхий* из 88 или 92 бабок выкладывали фигуру черепахи. Последовательно каждый из игроков бросал шестигранную кость с нанесенными на каждой грани точками от одной до шести, и по тому, какое число выпадало, он забирал соответствующее количество бабок из фигуры черепахи. Во всех этих играх сосредоточение в одних руках большого количества костей должно было магически содействовать увеличению приплода скота их обладателя.

Популярная новогодняя игра *хорло* состояла из 60 деревянных квадратных табличек: 48 представляли собой четырежды повторенные изображения животных 12-летнего цикла, а 12 табличек — трижды повторенные изображения круга (*хорло*), драгоценного камня (*чандмань*), царя птиц Гаруды⁹ и льва. Последние 12 табличек обладали большей магической ценностью в этой игре, чем первые 48. Из табличек выкладывали 12 кучек по пять в каждой и делили между участниками игры, которых могло быть от двух до двенадцати и которые должны были из них выложить юрту. Вначале шли в ход менее ценные таблички, по мере приближения к концу пускались в ход более ценные. Выигрывал тот, кто клал на самый верх имевшую наивысшую ценность табличку с изображением *хорло* (таких было всего три). Эта игра обладала космической символикой. Числа 3, 4, 5, 12, 60 обладали важной семантической значимостью в мифологии и космогонии монголов (трехчастность времени и пространства: мир верхний, средний, нижний, т. е. подземный; время прошлое, настоящее, будущее; 4 стороны света, 5 элементов мироздания; 12 и 60 лет — календарные циклы). Все они в сочетании друг с другом позволяют некоторым исследователям рассматривать эту игру как некую акцию космического творения, в которой сооружение юрты выступает как аналог сотворению мира. Каждая из игр предусматривает большое число участников, и вечера первых дней Цагаан-сара — наиболее подходящее для них время [Kabzińska-Stawarz, 1983; Kabzińska-Stawarz, 1984].

Первые три дня наиболее насыщены событиями. Однако и весь остальной месяц считается праздничным. Продолжаются

⁹ Гаруда — персонаж древнеиндийской мифологии, заимствованный буддизмом (и монгольским ламаизмом); почитался как одно из земных рождений Будды Шакьямуни, а также как постоянный враг и пожиратель змей, в клюве с которыми его обычно изображали.

хождения в гости, можно и даже рекомендуется съездить к родственникам, живущим в отдаленной местности, и обменяться с ними приветствиями и подарками. Желательно весь месяц есть обильную пищу, что должно магически повлечь за собой изобилие в течение всего остального года.

Как традиционную черту монгольского быта, сохранившуюся до наших дней, можно отметить нежелание до завершения праздника заниматься какими-либо делами. Об этом же писал в своем дневнике П. К. Козлов. В январе 1908 г. он стал свидетелем многодневных праздничных развлечений монголов по случаю Цагаан-сара в Урге. Проводники-монголы энергично протестовали против выхода в путь до окончания праздника, поэтому отъезд экспедиции пришлось отложить. С другой стороны, он не без удовольствия наблюдал городское оживление в эти дни: кавалькады нарядных монголов и монголох, развевающиеся флаги, разноцветные фонари, трескотню хлопушек и бомбочек [Козлов, 1923, с. 35—36]. Фонари, фейерверки, хлопушки — элементы китайской праздничной культуры, воспринятые в городской среде в Монголии.

В начале XX в. уже в городских условиях родилось массовое развлекательное действо, которое было связано в Монголии с Цагаан-саром. Это янгоу — веселые карнавалы шествия на ходулях. Поначалу их устраивали артисты китайского театра в столице дореволюционной Монголии Урге. В гриме и костюмах они разгуливали на ходулях по городу, заходили во дворы китайских фирм, а потом и монгольской знати и разыгрывали там пантомиму из жизни разных слоев населения. В благодарность за представление им платили деньги, а зачастую тут же во дворах кормили и поили. Специальный зазывала громко выкрикивал названия спектаклей, которые пойдут в театре в ближайшие дни.

После победы народной революции молодежь превратила янгоу в агитационные сатирические зрелища. Проводились они обычно на улицах в третий день Цагаан-сара. Несколько пар актеров (обычно 8—10) в масках, костюмах и на ходулях изображали сценки из жизни старой Монголии, уже сочетавшие пантомиму с диалогом. Сценки были очень просты по содержанию: лама соблазняет девушку, китайский чиновник избивает рядового монгола и т. д. Заканчивалось представление коллективным шествием масок по кругу. Актеров по традиции приглашали в дом и угощали. Некоторые такие агитбригады выезжали и в сельскую местность [Шастина, 1935, с. 97—100].

Григорианский календарь с 1 января как день начала гражданского года введены в МНР в 1924 г. Оформление этой даты в качестве праздничной сложилось уже в 40—50-е годы на основе русской модели культуры в том варианте, в каком она была представлена в русской городской среде в XX в.: ночное застолье, разукрашенная игрушками, свечами и лампочками елка, Дед Мороз и подарки, праздничные вечера в учреждении

ях, клубах и домах культуры, однако по-прежнему «настоящим» Новым годом каждый монгол считает только Цагаан-сар, который с 1960 г. официально стал отмечаться как День скотовода.

Надом

Второе крупное явление в праздничной культуре монголов — Надом (*наадам* или *эрийн гурван наадам* — «три игрища мужей») — спортивный праздник, включавший в себя прежде всего, как это видно из названия, соревнование в трех основных национальных видах спорта: стрельбе из лука, борьбе, конных скачках. Проводился он обычно в июле, что, согласно сезонному календарю монголов, соответствовало последнему месяцу лета.

История Надома уходит в глубокую древность. На основании того, что о нем известно на сегодняшний день, можно выделить следующие этапы его эволюции. Самый ранний этап — родовое жертвоприношение в честь духа-хозяина местности и предков рода, устраивавшееся в середине или конце лета, когда уже имелось определенное обилие молочных продуктов, сопровождавшееся праздничным гулянием, играми и спортивными состязаниями — борьбой, стрельбой из лука, конными скачками. Вероятно, на начальной стадии монгольского общества функция Надома сводилась к праздничной демонстрации единения членов рода друг с другом, а также с охраняющими родовую территорию духами умерших предков и духами-хозяевами местности.

Второй этап наступил тогда, когда по мере феодализации общества Надом, оставаясь родовым жертвоприношением, приобрел дополнительную функцию военного смотра, и даже не просто смотра, а отбора воинов для дружин ханов и нойонов, ибо ловкость, меткость, сила считались качествами, которыми непременно должна была обладать личная свита феодала. Сама подготовка к Надому превратилась в отличную военно-спортивную тренировку, позволявшую дружинникам постоянно сохранять боевую форму.

Лучшие стрелки, борцы и наездники теперь уже выступали на Надоме, защищая честь своего правителя, а не того рода, которому они принадлежали. Надомы стали устраиваться по завершении военных походов, ханских облавных охот, по случаю освящения боевых знамен, а также по таким поводам, как свадьба правителя, рождение наследника и т. д. Любое крупное мероприятие военного или мирного времени, где в той или иной мере могло проявить себя соперничество феодальных домов, — с одной стороны, и их единение во имя демонстрации силы и могущества государства — с другой, сопровождалось Надомом.

Следующий, третий этап истории Надома связан с вхождением Монголии в состав цинского Китая. В сентябре 1778 г.

по приказу императора Канси Надом был объявлен религиозным праздником в честь главы монгольского ламанизма богдо-гэгэна и должен был проводиться в долине Куй-Мандал в аймаке Тушету-хана. Участвовать в нем были обязаны семь хошунов Халхи, входившие в состав двух аймаков — Тушету-ханского и Цэцэн-ханского. Стсюда его название того времени — *Долоон хошуу наадам* (Надом семи хошунов). Двум другим аймакам — Дзасакту-ханскому и Сайн-нойон-ханскому — за поддержку антиманьчжурского восстания Чингунжава (1755—1758) принимать участие в Надоме не разрешалось [Клюева, архив, с. 4]. Центральной частью Надома в этот период было совершение церемонии *даншиг* — вручения даров богдо-гэгэну от всех князей и хошунов Халхи. На первом месте среди этих даров значится мандала — скульптурное изображение вселенной в ее буддийском понимании. Мандала в буддизме — это и философская концепция вселенной, и сугубо материальный предмет ритуального назначения, используемый в храмовых службах, и инструкция по медитации, и иерархическая лестница пантеона богов [Жуковская, 1977, с. 44—61]. Но, будучи слитыми воедино, все эти качества превращают его в некий универсальный символ, вручение которого богдо-гэгэну как главе церкви означало, что весь мир и населяющие его живые существа отныне находятся под его покровительством и «божественной» (в силу того, что он имел ранг «живого бога») защитой.

Даншиг включал в себя и другие дары, как правило, весьма значительные по своей стоимости: серебряные и бронзовые литые фигуры богов буддийского пантеона, одежду, ткани, меха, шкуры животных, скот (лошадей, быков, овец), юрту с полным убранством и т. д. По завершении церемонии начиналась развлекательная часть Надома с угощением, спортивными играми и т. д. На такой Надом съезжались не только участники соревнования, но и народ со всех концов Монголии. Появление богдо-гэгэна и его свиты в пышных одеждах, вручение ему дорогостоящих даров, благословление им победителей Надома и всех прочих смертных по их желанию производило громадное впечатление на народные массы и содействовало упрочению культа «живого бога» [Шастина, 1934, с. 72—73]. Специфическая направленность Надома этого периода на возвеличение богдо-гэгэна вызвала к жизни ряд дополнительных правил: три коня, получившие первые призы на скачках, переходили в собственность богдо-гэгэна, борцам-аратам запрещалось побеждать борцов, выставленных богдо-гэгэном, что неоднократно вызывало протесты в народе, и т. д. Более демократичными были порядки на крупных надомах, которые продолжали устраиваться хошунными князьями в своих ставках.

После завоевания Монголией автономии местом проведения Надома стала долина р. Толы у подножия горы Богдо-ула. Снова изменилось его название, теперь оно стало звучать так: *Арван дзасагийн даншиг* (Подношение десяти хошунных прави-

телей). В этот, четвертый период существования Надома, непродолжительный по времени (1911—1921), по-прежнему гвоздем праздника считалось вручение даров богдо-гэгэну, обладавшему до 1919 г. религиозной и светской властью.

С 1921 г. начался новый этап в истории Надома. *Улус арат циргийи наадам* (Государственный народный военный Надом) — таким стало его новое название — был приурочен ко Дню победы народной революции 11 июля и ежегодно проводился и проводится именно в этот день. В первые годы после революции в нем еще были сильные религиозные элементы: совершался буддийский хурал по случаю открытия Надома и освящения знамен, другой хурал проводился в честь горы Богдоула, кроме того, ламы ежедневно возносили молитвы о хорошей погоде и о том, чтобы не было дождя¹⁰ во время Надома [Шастина, 1934, с. 73].

Постепенно религиозная часть Надома сошла на нет, и он действительно превратился в военно-спортивный праздник, включающий в себя и поныне парад войск в столице страны и демонстрацию трудящихся (в столице и аймачных центрах), спортивные соревнования (в столице, аймачных и сомонных центрах) и сопровождающие их ярмарку, смотр самодеятельных и театральных коллективов, народные гулянья, кинопрограммы, выставки сельскохозяйственных и промышленных достижений, а в последние годы — даже такой элемент модернизации в сельской местности, как танцы под европейскую музыку, исполняемую эстрадными оркестрами или записанную на магнитофонную пленку.

Не рассматривая современные элементы праздника, вошедшие в него сравнительно недавно, мы остановимся на его традиционной стороне, выдержавшей испытание временем, прошедшей через все этапы развития Надома и сохранившей до сих пор свою эмоциональную и социальную значимость. Речь пойдет об уже упомянутых выше трех национальных видах спорта — борьбе, стрельбе из лука, скачках — как специфическом явлении праздничной культуры монголов.

Первое соревнование — национальная борьба (*бөх барилдах*). Борцы выступают в разных весовых категориях, и специальная коллегия судей решает, кто и с кем должен бороться. По традиции число борцов не должно превышать 1024 человек. Но, конечно, такое число участников могло быть только на общегосударственных Надоми; прежде в хошунах, а сейчас в аймаках и сомонах их намного меньше. Если число борцов оказывалось нечетным, то судейская коллегия решала вопрос, кто

¹⁰ Молитва об отсутствии дождя любопытна как своего рода ритуальная инверсия. Если отбросить в сторону политические, идеологические и гражданские функции Надома в средние века и новое время, то поначалу молитвы, адресованные духу-хозяину местности, содержали просьбы как раз о дожде, а не о его отсутствии, так как без дождя выгорали пастбища и погибал скот и соответственно нищали люди, чье благосостояние зависело от обилия скота.



Рис. 4. Участники борьбы во время На-
дома перед началом схватки приветст-
вуют зрителей, имитируя полет мифиче-
ской птицы Гаруды.
Рис. В. Н. Ткачева

должен остаться без пары. Обы-
чно таким оставляли самого силь-
ного борца, который, одна-
ко тоже выходил на поле и сражал-
ся с невидимым противником,
имитируя все необходимые дви-
жения, и лишь в самом конце со-
стязаний у него появлялся на-
стоящий противник [Шастина,
1934, с. 77; Цэвэл, 1951, с. 38].

Сначала на поле выпускаются самые слабые пары, постепен-
но сменяясь все более сильными и ловкими, последними высту-
пают самые известные борцы. По правилам все борцы должны
быть одеты в особую форму: облегающие спортивные трусы
(*шуудаг*), курточку с длинными рукавами, прикрывающую спи-
ну, но оставляющую открытой грудь (*зодог*), головной убор
старого военного образца со сплошным или поделенным на че-
тыре части околышем из черного бархата и высокой конусооб-
разной макушкой, увенчанной изображением «узла счастья»
(*өлзий*) из плетеного цветного шнура, национальные сапоги.

На поле, где происходит борьба, устанавливаются три шат-
ра. В двух из них переодеваются и отдыхают после схватки
противником борцы, в центральном — сидят судьи, наблюда-
ющие за борьбой и комментирующие ход соревнований. Каждый
борец имеет своего секунданта (*засуул*), который защищает его
интересы перед судьями (особенно это важно, если возник ка-
кой-либо конфликт), следит за ходом схватки, подбадривает
своего подопечного, держит его шапку во время борьбы, подно-
сит ему в минуту отдыха кумыс, а в случае победы своего бор-
ца поднимает вверх его правую руку, тем самым оповещая бо-
лельщиков о решении судьи. Одет секундант в дэли, поверх нег-
жилет (*хантааз*), на голове — такая же шапка, как у борца.

Борцы-соперники выходят на поле с разных сторон в сопро-
вождении своих секундантов. Их походка, приседания, взмах
рук (рис. 4), похлопывание себя по голым бедрам воспроизво-
дят полет мифической птицы Гаруды. Это как бы форма пред-
ставления зрителям, которые радостно приветствуют появление
борца на поле. До революции ритуал первого появления бор-
цов сопровождался также их поклонением богдо-гэгэну, посл-
чего они возвращались к отведенному им месту. На больши-
Надомах одновременно выпускается на поле до десяти пар, на
малых (аймачных, сомонных) — всего две-три.

Секунданты снимают с борцов шапки и на протяжении всей

схватки держат их в руках. Борцы сближаются, похлопывают себя по бедрам, наклоняются друг к другу, приседают, опираясь одной рукой на колено ноги, вторую держат свободной, готовой для схватки, и застывают на некоторое время в этой выжидательной позе. Если выжидание затягивается, секунданты подбадривают своих подопечных довольно внушительными шлепками по спине и бедрам, вызывая смех у зрителей.

Наконец борьба началась. Задача каждого борца — схватить противника за плечи и с силою пригнать его к земле до тех пор, пока тот не коснется ее любой частью тела. Самая эффективная позиция, когда победитель валит побежденного на спину и коленом прижимает его к земле. Коснувшийся земли боец выбывает из игры. Зрители радостно приветствуют победителя, он опять воспроизводит полет Гаруды, получает чашку кумыса, раскланивается со зрителями, секундант надевает ему на голову шапку, и он возвращается в шатер, ожидая, когда судьи назовут его следующего противника.

Существует множество неписаных правил такой борьбы. Одни приемы считаются дозволенными (например, подножка), другие — запрещенными (подсечка). В спорных случаях секунданты отправляются к судьям, и каждый заступает за своего борца. Иногда спор доходит до того, что назначается повторная схватка [Цэвэл, 1951, с. 25—28].

Когда все пары выступают по одному разу, начинается второй тур состязаний. Судьи разбивают победителей на пары, и все повторяется сначала. Интерес зрителей нарастает. Они активно подбадривают борцов выкриками с мест, восторженно приветствуют победителей, смеются над побежденными. Напряжение достигает предела, когда сходятся последние пары. В первом туре участвует 512 пар, во втором — 256, в третьем 128 и т. д. К девятому туру остается только одна пара. Победителем Надома становится тот, кто побеждает в этой последней схватке. Ему присваивается самое высшее и почетное звание, которое может получить боец, победитель во всех девяти турах общегосударственного Надома. До революции этим званием было *дархийн аврага* (непобедимый исполин), сейчас это просто «исполин» — звание, которое прежде считалось вторым. Ныне оно общереспубликанское и на аймачных Надомах не присваивается. Второе по значимости звание — *арслан* (лев); третье — *заан* (слон), четвертое — *начин* (сокол). Равнозначными последнему считались следующие звания — *харцаг* (ястреб), *шонхор* (кречет) и *бурзэд* (орел), они сейчас уже не присваиваются.

Помимо присвоения звания борцам-победителям вручали также материальные, порою весьма значительные награды. До революции победитель Надома, т. е. «непобедимый исполин», получал следующие дары: юрта с полным внутренним убранством, старинная одежда богатыря, включавшая в себя панцирь, железный шлем, щит, особого покроя кафтан, штаны и сапоги, кроме того — верблюда, лошадь, кусок шелка на дэли,

кусок ткани попроще и кирпич прессованного зеленого чая. Иногда в придачу давалась и грамота [Шастина, 1934, с. 79]. Призы на общегосударственном Надаме до революции вручал сам богдо-гэгэн, теперь это делает особая комиссия, во главе которой стоит кто-либо из членов правительства, а в аймаках и сомонах — аймачное и сомонное начальство. Борцам-победителям поет хвалу (*магтаал*), слагая ее тут же на месте, *цоллогч* — человек, владеющий этим древним жанром народного искусства. В нынешних Надамах иногда участвуют и дети 10—11 лет, будущие борцы, которые проходят обучение у тренеров. В 1981 г. в Цэцэрлэге, центре Арахангайского аймака, нам довелось наблюдать во время Надама борьбу детей, выступавших уже, как и взрослые, со своими секундантами, в одежде борцов. Победители, занявшие детские призовые места, также получали награды, но пока еще не звания.

Стрельба из лука (*сур харвах*) — второй вид надомских спортивных игр. Меткость в стрельбе — качество, ценившееся в монгольском обществе и в мирное, и в военное время. И в древности, и в средние века многие скотоводы были одновременно и охотниками, и уж само собой разумеется, что каждый воин должен прежде всего быть метким стрелком. Стрельба из лука была массовым военным искусством в течение всего средневековья, так как лук и стрелы были основным оружием монгольской армии вплоть до XX в., когда наконец в Монголии появились ружья, сначала, правда, кремневые, а потом и современного европейского образца. Постепенно стрельба из лука как военное искусство стала приходить в упадок и сохранилась лишь как вид спорта. По этой причине резко сократилось количество мастеров, умевших изготавливать традиционный монгольский лук. Для его изготовления требовались рог, бамбук, особым образом выдержанные местные породы дерева. Пластины скреплялись специальным клеем и шелковыми нитями, тетива делалась из крученого шелка. Стрельба шла по мишеням (*сур*), поначалу довольно разнообразным: куски черепицы, полые деревянные трубки длиной до 25 см, небольшие кожаные или войлочные цилиндры, набитые шерстью и обвязанные ремнями. В наши дни в качестве мишеней используются именно такие цилиндры.

Если в Надаме участвовало много стрелков, то на старт обычно выходили группами по 12 человек, если мало, то по одиночке. Каждый стрелок получал 20 стрел. Наконечник такой стрелы представляет собой тупой набалдашник, полый внутри, заполняемый землей или песком для придания стреле равновесия во время полета. Конец стрелы украшен перьями. Стрелок затыкал себе за пояс полученные стрелы и затем выхватывал их оттуда одну за другой во время стрельбы.

Сейчас правила общереспубликанского Надама в Улан-Баторе немного упорядочены: соревнования теперь идут личные и командные. Команда состоит из 12 человек, и каждый стрелок

получает по 4 стрелы. Команда, выбившая в первом туре 33 мишени, переходит во второй тур, где число мишеней уже резко сокращается, и так до последнего тура, где их остается всего 3 или 4 [Амарсанаа, 1980, с. 7].

Когда-то мишени устанавливались на расстоянии 200—250 шагов (около 170—180 м), потом расстояние сократилось до 100 м, сейчас — до 75 м. Несколько десятков цилиндров пирамидально уложены друг на друга вдоль линии, концы которой отмечены красными флажками. Возле мишеней постоянно сидят дежурные, следящие за попаданием в цель. Как только стрелок выбивает один из цилиндров ряда, они встают, поднимают руки кверху и нараспев произносят *уухай* — одобрительный возглас типа «браво». Если же стреляющий не попал в цель, они молчат, а мальчишки-подростки, гордые доверенным им делом, бегают и подбирают выпущенные стрелы. Стрелок, поразивший наибольшее число мишеней, получал звание *мэргэн* (меткий). Это звание упоминается уже в «Сокровенном сказании». Часто к нему добавлялись дополнительные эпитеты: «всехалхаский удивительно меткий», «старательный меткий», «надежный меткий», «молодой, набирающий силу меткий» и т. п. Сейчас самый лучший стрелок страны на Надоме получает звание «всенародный меткий» [Амарсанаа, 1980, с. 7]. Всем, кто получил это звание, поют *магтаал* и вручают подарки. На дореволюционных Надомах подарок, вручавшийся первому стрелку, был гораздо менее ценным, чем подарок первому борцу, — доказательство того, что сила ценилась выше меткости.

Однако самая популярная часть Надома — это конные скачки (*морь уралдах*). В отличие от борца или стрелка из лука, которым может быть только взрослый мужчина, да и то далеко не каждый, и для чего требуются особые таланты, наездником каждый монгол становится с раннего детства. Тут нет особой разницы между мальчиками и девочками. Если они не потомственные горожане (а таких в Монголии уже несколько сот тысяч), то с двух-трех лет они уже могут держаться в седле. Почти каждый сельский житель прекрасно разбирается в лошадях и в состоянии отобрать среди них наиболее пригодных для участия в скачках. Скакунов для Надома готовят заранее, тренируя по правилам, известным кочевникам-скотоводам сотни лет. Их выпасают на пастбищах с особым травостоем, регулируют количество выпиваемой ими воды на водопое, устраивают предварительные заезды. Кроме того, важно научить лошадь не запариваться, не выделять слишком обильный пот на скаку. Поэтому их тренируют ежедневно в полдень, в самую сильную жару. Иногда укутывают в овчину и в таком виде гонят в гору. Через десять дней такой тренировки лошадь готова к скачкам: она перестает потеть и сбрасывает лишний жир [Шастина, 1934, с. 83—84].

Правила проведения скачек таковы. Устраивается несколько заездов. В первом из них участвуют лошади-двухлетки, во

втором — трехлетки, в третьем — четырехлетки, в четвертом — пятилетки, в пятом — лошади остальных категорий, начиная с шестилеток. В шестом заезде бегут только жеребцы (*азарга*), в седьмом — только иноходцы (*жороо*). Всего, таким образом, по правилам должно быть семь заездов, в которых участвуют семь категорий лошадей. На общегосударственных Надомих так было всегда, на аймачных и сомонных может быть меньшее число заездов.

Наездниками обычно являются дети от 8 до 13 лет. На них особый костюм: рубашка и штаны яркой расцветки, жилетка-безрукавка, остроконечный колпак, в руке — кнут (*ташуур*) с короткой ременной плетью, которым наездник подгоняет коня во время скачек. Грива коня с помощью особой заколки соединена в один пучок, также подобран и хвост.

Дистанция заезда от 15 до 40 км (в городе — меньше, в сельской местности — больше), но чаще всего это 20—25 км. Старт находится вдали, за пределами города, аймака, сомона, но финиш всегда в центре населенного пункта, и всегда возле него толпится множество болельщиков, ждущих исхода скачек.

Специальные лица отвечают за порядок на скачках, определяют, какая кобылица, жеребец или иноходец пришли первыми, — их называют *морины бариа* («держашие в руках лошадей»). Они же дают звания лошадям — победителям в заездах. Кобылица, которая пришла первой в своем заезде, и показала наилучшее время среди первых в других заездах, получала главное звание Надома — «идушая впереди десяти тысяч» или «мать десяти тысяч» (*тумэний эх*). Ее владельцу вручали большой приз. До революции награда включала в себя верблюда-самца, отрезы шелка, чай, деньги. Пять самых быстрых лошадей получали коллективное звание «пять кумысных» (*аргийн тав*), и их владельцам также вручали награды [Клюева, архив, с. 8]. Теперь наездники-дети также получают призы.

В 1981 г. в Цэцэрлэге мы наблюдали, как чествовали коня-победителя и его наездника. Славословие в честь коня (*морины цол*), восхваляющее его достоинства, произнес тот же самый *цоллогч*, что незадолго до этого воспевал борцов. При этом он кропил кумысом голову, гриву и круп коня, сам отпивал из этой же пиалы, а остатки дал допить наезднику. На лбу коня-победителя завязали голубой хадак, обвели его по кругу почета на стадионе, а смущенный и счастливый наездник уже верхом на другом коне сопровождал своего напарника по победе. Это был год, когда Монголия отмечала 60-летие победы Монгольской революции, и Надом был особенно праздничным и торжественным. Победитель в каждом заезде получил тогда в качестве награды жеребенка-однолетку, а чемпион аймачного Надома по борьбе — коня-иноходца.

Когда заканчивались все соревнования и вручение призов, импровизаторы, только что славившие по очереди борцов, стрелков и коней, произносили общее благопожелание всем:

участникам Надома. Приведем пример такого благопожелания, опубликованный монгольским филологом Х. Сампилдэндэвом (перевод А. В. Мелехина):

На алтайских, хангайских просторах
Натянули палатки с шатрами,
Скакунов испытали выносливость,
Исполины-борцы
Силой мерились,
А мы, надомцы, веселились,
Пировали, счастливы были.
Так восславим же истинный праздник,
Море счастья несущий нам!

[Сампилдэндэв, 1985, с. 76]

Так проходит Надом — второй после Цагаан-сара главный праздник года. Конечно, в современной Монголии он насыщен новым идеологическим содержанием. Это праздник победы революции, единства народа, смотр достижений страны. Но его спортивная часть продолжает многовековую традицию, сохраняясь в новом обрамлении как некий фрагмент народной культуры монголов.

Теперь остается сказать несколько слов о найрах. Как уже говорилось выше, они устраиваются по случаю завершения или начала каких-либо работ, связанных с хозяйственным календарем кочевника (по случаю первого кумыса, таврения лошадей, завершения стрижки овец, изготовления войлока, забоя скота), или же по поводу различных событий семейной жизни. К найрам семейного типа относятся свадьба, рождение ребенка, первая стрижка его волос, иногда, хотя и редко, — дни рождения главы семьи, среди которых особое значение имел найр по случаю 81 года (см. очерк «Как уберечь счастье»).

Обычно число участников семейных найров не очень велико — два-три десятка человек. В найрах календарного порядка их было намного больше, так как большой объем хозяйственных работ требовал участия многих рабочих рук.

В отличие от найров по случаю семейных событий (свадеб, рождения детей и т. д.), найры календарно-хозяйственного назначения постепенно сходят на нет. Им на смену приходят праздники типа Дня объединения — годовщины создания сельскохозяйственных объединений в сомонах, где подводятся итоги труда их членов, вручаются памятные подарки, выносятся благодарности. В найрах семейного типа менее сохраняются традиционные правила, которые были характерны для календарно-обрядовых найров. К этим правилам относятся складчина, строгий порядок в одежде у мужчин и женщин, обязанность пребывания мужчин на мужской, женщин на женской стороне юрты в течение всего праздника. Найры проходят весело. Это часы отдыха в разгар рабочей страды, сопровождающиеся песнями, гуляньем, умеренным опьянением, шуточными штрафами за нарушение правил (об этом см. очерк «Основы этикета»).

Найр длится целый день, иногда еще и ночь, а затем опять сменяется однообразными буднями.

Таковы монгольские праздники. Как и в любой народной праздничной культуре, в них проявляют себя экономические и философские, эстетические и религиозные, психологические и нравственные аспекты общественной жизни народа. Их часто невозможно отделить друг от друга, да и нет в этом необходимости, ибо, лишь слитые воедино, они дают представление о том, что такое праздник как феномен народной культуры.

ПИЩА: ЭКОЛОГИЯ, ИСТОРИЯ, СИМВОЛИКА

Пища монгольских народов как явление материальной культуры неоднократно исследовалась в сочинениях этнографического, географического и просто кулинарного характера. В научной литературе уже не раз обстоятельно описывались способы приготовления, консервирования, хранения, потребления мяса и молочных продуктов, проводилось сопоставление системы питания монголов с системой питания других кочевников евразийских степей (тюрков, тибетцев, тувинов, алтайцев и других) [Цэвэл, 1935; Цэвэл, 1956; Бурдуков, 1936; Вяткина, 1960; Сонгино, 1969; Индра, 1974; Од, 1974; Пахутов 1978; Пахутов, 1979; Викторова, 1978; Викторова, 1980]. Однако, несмотря на обилие специальных работ, остается неизученным ряд вопросов, имеющих непосредственное отношение к рассматриваемой проблеме, а именно: зависимость модели питания монголов от экологической специфики зоны Монгольского нагорья; традиции и инновации, появляющиеся в ходе исторических контактов монголов с проживающими по соседству носителями развитой земледельческой культуры; наконец, место пищи в системе традиционных социальных связей монгольского общества, символом которых она зачастую выступает. Весь этот комплекс проблем позволяет нам рассматривать пищу как особую категорию.

Экологическую специфику Монголии образуют совокупность ландшафтно-климатических особенностей трех ее географических зон — степей, полупустынь и предгорных районов, ее растительный покров и животный мир, несколько варьирующийся в пределах тех же зон, но все же достаточно однородный для страны в целом, и хозяйственная деятельность ее населения, выработавшая в течение тысячелетий наиболее рациональный в данных условиях тип хозяйства — кочевое скотоводство и непосредственно вытекающий из него уклад жизни. Экологическая предопределенность типа хозяйства и всех связанных с ним сторон материальной культуры отразилась, в частности, и на модели питания монголов¹¹.

¹¹ Сразу уточним, что при изложении материала будем пользоваться двумя понятиями: модель питания и система питания. Под первым имеется в виду в значительной степени абстрактная схема баланса основных компонентов питания, выводимая из специфики хозяйственно-культурного типа, которая в разные исторические периоды, в разных географических районах и на разных социальных уровнях общества, соответствующим образом видоизменяясь, превращалась в конкретную систему питания. Оба понятия нам будут нужны в равной мере для раскрытия соотношения основных и второстепенных компонентов в системе питания кочевников.

Исторически сложившаяся модель питания кочевников включает два основных компонента: мясо домашнего скота (в виде различных блюд из мяса и крови) и молочные продукты, дополнявшиеся в очень небольшом количестве продуктами охоты, собирательства и рыбной ловли, которые вносили разнообразие в рацион кочевников, однако были нерегулярными и характерны далеко не для всех групп кочевого населения. От правильного соотношения (биохимического баланса) мяса и молочных продуктов в ежедневном, а в особенности ежегодном питании зависело нормальное функционирование человека как биосоциальной единицы.

Соотношение между потребляемым количеством мяса и молочных продуктов зависело от сезона хозяйственного года кочевников. Условно можно выделить два «пищевых» сезона: летний и зимний. Летний сезон длился с апреля до октября, охватывая полугодовой период от отела скота до окончания дойки. В это время заготавливались на зиму и молочные продукты. Рацион этого периода состоял в основном из них же и лишь изредка дополнялся каким-нибудь мясным блюдом, как правило случайной охотничьей добычей. Зимний рацион, более основательный, включал в себя мясо домашнего скота, заготовленное впрок в октябре—ноябре, различные типы сыров и масла, печеные или вареные изделия из муки культурных злаков или просто слегка поджаренную муку из диких злаков, разводимую в воде или чае.

Охарактеризуем вкратце основные компоненты модели питания. Мясо разных видов скота, входивших в стадо монголов, оценивалось по-разному и соответственно различной была роль, отводимая ему в пищевом рационе. Монголы делили скот на две группы: скот с горячим дыханием (*халуун хошуутай мал*)—овцы и лошади; скот с холодным дыханием (*хуйтэн хошуутай мал*)—верблюды, козы, крупный рогатый скот. Последний включает в себя коров, сарлаков (яков) и хайнаков (помесь яка и коровы). Мясо первой группы считалось более полезным для человека и более престижным, из него готовились праздничные блюда.

Внутри же первой группы предпочтение отдается баранине, а не конине, хотя средневековые источники часто упоминают об использовании кочевниками в пищу именно конины. Сейчас ее едят гораздо реже, чем баранину¹². В конечном счете ели мясо всех пяти видов скота. Встречающиеся иногда в литературе высказывания о ритуальном неприятии монголами свинины невер-

¹² Традиционный гастрономический интерес монголов к конине в последние годы получил теоретическое обоснование: ученые Института животноводства и ветеринарии АН МНР установили в дополнение к несомненным вкусовым качествам более высокую калорийность конины по сравнению с другими видами мяса, высокий процент содержания в ней минеральных веществ (кальция, фосфора, железа, стронция и т. д.— всего свыше 20 видов), аминокислот в белке, очень важных для человека витаминов группы А и В [Гунга, 1976, с. 31].

ны по сути. Запретов не есть свинину не было, не было самой свинины, ибо это животное не пригодно для кочевого скотоводства.

Мясо ели преимущественно в вареном виде. Опускали крупные куски в кипящую воду, варили недолго, полагая, что лишь слегка проваренное мясо сохраняет все те полезные вещества, которые животное вобрало в себя с подножным кормом. Таким образом, мясо в рационе кочевников не только обеспечивало их необходимым количеством животных жиров и белков, но и небольшим количеством витаминов, которые имеются в растительном покрове земли. Вареное мясо было принято запивать крепким мясным бульоном, приправленным солью (мясо варилось несоленым), диким луком или чесноком, а там, где был известен привозной перец, то и перцем.

Ели и жареное мясо, хотя гораздо реже, чем вареное, объясняя это тем, что оно вредно для здоровья. Однако скорее всего это объяснение позднее, а первоначальная причина несколько иная. Жаренное в яме на горячих углях и запеченное внутри собственной шкуры путем бросания в нее через горловину раскаленных камней мясо (*боодог*)¹³ монгольская кухня унаследовала от охотничьих времен, предшествовавших сложению у монголов кочевого скотоводства. В данном случае противопоставление понятий «жареное» и «вареное» отражает различие двух типов культур — охотничьей и кочевой скотоводческой. Если в первой жареное мясо было повседневной пищей, то во второй ее место заняло вареное, а жаркое сохранилось лишь как лакомство, как развлечение знати. При этом гибла шкура животного, которая в быту скотовода шла на изготовление большого количества нужных в хозяйстве предметов. У бедняков ценилась каждая шкура, и вполне естественно, что возник запрет на такую форму приготовления мяса, со временем получивший иные объяснения.

Свежее мясо обычно ели осенью, в момент массового забоя скота. Остальное время, зимой и весной, питались мясом, прошедшим предварительную обработку в целях консервации. Кочевникам известны следующие способы заготовки мяса: сушение, замораживание, копчение, соление, — достаточно подробно описанные в литературе (см. [Этнография питания, 1981, с. 122]).

Особого внимания заслуживает кровь как продукт питания. Традиция употребления в пищу «живой крови», т. е. крови живых животных, монголам, как и их соседям тибетцам и тюркским народам, известна с глубокой древности. Марко Поло отмечал, что каждый воин монгольской армии в XIII в. мог иметь для своих личных нужд до 18 коней. Во время быстрых поход-

¹³ У монголов существует и современный вариант приготовления этого блюда, называемый *хорхог*: туша козла разделяется на части и вместе с раскаленными камнями закладывается в плотно закрывающуюся металлическую флягу, которую катают по земле до полной готовности мяса.

ных маршей, чтобы не обнаружить себя, а отчасти из-за отсутствия времени не жгли костры и не готовили пищу, и тогда основным питанием воинов становилась кровь [Polo, 1968, с. 81—82]. Животное связывали, валили на землю, делали надрез вены вблизи шеи и сцеживали кровь в какую-либо посудину, а иногда просто приникали губами к надрезу и пили прямо из него. Не причиняя вреда животному, от него за один раз можно было брать не более 300 г крови. За несколько дней оно эту потерю восстанавливало. Этого количества было достаточно в качестве суточного рациона питания. Как походная пища кровь была чрезвычайно удобна тем, что она не требовала ни специальной транспортировки, ни специального приготовления [Tannahil, 1973, с. 130]. «Живую кровь» можно употреблять в подогретом и свернувшемся виде, добавляя в нее масло, сыр, как это делали обычно тибетцы [EkvaH, 1963, с. 145—146]. Этот способ был также известен монголам, хотя они обычно пили кровь сырой.

Кровь забитых животных (говяжью, баранью, конскую) сливали в особую посуду и использовали для варения колбас (гэдэс). Известны несколько сортов колбас: чисто кровяные и начиненные помимо крови мелко наструганным фаршем из внутренностей с добавлением дикого чеснока, лука, специй. Колбасы такого типа готовили не только монголы, но их северные соседи: буряты, алтайцы, тувинцы-тоджинцы, жившие в сходных экологических условиях и имевшие сходный хозяйственный уклад [Потапов, 1953, с. 56; Тугутов, 1957, с. 84—86; Вайнштейн, 1961, с. 101].

Внутренности животных (сердце, почки, печень, легкие, тестикулы) использовались как самостоятельное блюдо: их подавали на стол в вареном виде наряду с мясом. Поедание каждого из них у многолов рассматривалось как усиление соответствующих свойств человеческой природы: съеденная печень увеличивала силу, сердце — храбрость, тестикулы — половую потенцию и т. д. В голодные годы ели копыта, кости, а также мясо погибших от голода и болезней животных. Это отмечено у всех кочевников Евразии в разные исторические периоды: у скифов в V в. до н. э., у монголов в XIII в., у крымских татар в XVI—XVII вв., у калмыков даже в XIX в. [Хазанов, 1975, с. 149; Рубрук, 1957, с. 95—96; Меховский, 1936, с. 59; Житецкий, 1892, с. 192; Небольсин, 1852, с. 47].

Вторым, не менее важным, чем мясо, компонентом модели питания монголов были молочные продукты. На их изготовление шло молоко всего домашнего скота: коров, яков, хайнаков, овец, коз, кобыл, верблюдиц. Первой формой обработки молока было кипячение. Некипяченого молока монголы в пищу не употребляли. Есть определенная традиция в отношении к молоку разных животных и его наиболее рационального использования: самым жирным (до 10—12%) и потому лучшим по качеству считалось молоко яков, так как из него удавалось получить наибольшее количество масла [Бурдуков, 1936, с. 124]. Коровье и

козье молоко использовалось в основной своей массе на приготовление молочных продуктов, рассчитанных как на длительное хранение (масло, кислый сыр, сушеный творог), так и предназначенных для еды в ближайшие дни (пенки, пресный сыр, простокваша). Овечье и верблюжье молоко пили с чаем. Кобылье молоко шло только на изготовление кумыса, особый вид кумыса делался и из верблюжьего молока. При нехватке молока монголы, как и турки, использовали для изготовления молочных продуктов смесь молока от разных животных [Фиельструп, 1927, с. 84—85].

Технология изготовления молочных продуктов была отшлифована веками и достигла максимальной целесообразности, возможной в условиях экстенсивного способа ведения хозяйства. Все молочные продукты, производившиеся в хозяйстве монголов, делились на скоропортящиеся и долгохранящиеся. К числу первых относятся сметана (*цөцгий*), пенки (*өрөм*), простокваша (*гараг*), пресный мягкий сыр (*бяслаг*), смесь творога и сыворок (*боз*), остающаяся при перегонке молока на молочную водку, квашеное коровье молоко, отлично утоляющее жажду (*хормог*), и т. д. Долгохранящиеся продукты — это все виды топленого масла (*шар тос*, *цагаан тос*, *мэхээртэй тос*), масло, сбитое вручную из отстоявшихся сливок, снятых с некипяченого молока (*цөцгийн тос*), различные виды сушеного творога или сыра, получаемые путем кипячения квашеного молока разной степени жирности и имеющие в зависимости от этого различные цветовые и вкусовые качества (*хурууд*, *ааруул*, *ээзгий*, *аарц* и др.). Если они хорошо просушены, то могут храниться довольно долго. Их растворяют в чае или просто в воде и используют в пищу круглый год.

Наиболее лакомые из молочных блюд — это подсушенные пенки, а также сливки, прожаренные с мукой и сахаром (*хайлмаг*, *хольсон тос*). Их любят и дети и взрослые, они несложны по технологии изготовления, их охотно подают гостям.

Особняком стоит вопрос об употреблении монголами свежего молока. Пили они его или нет? И если пили, то когда и сколько? Вот несколько свидетельств разных эпох. Плано Карпини (XIII в.) пишет, что монголы пили и кобылье, и овечье, и коровье, и верблюжье молоко [Плано Карпини, 1957, с. 36]. Гильом Рубрук (XIII в.) описывает способы изготовления кумыса, масла, сушеного творога, который зимой распускают в воде и пьют образовавшуюся кисловатую жидкость, но ни слова не говорит о том, что монголы пили свежее молоко [Рубрук, 1957, с. 95—98]. Китайский посол Чжао Хун (XIII в.) утверждает, что монголы «пьют лишь кобылье молоко» [Мэн-да бэй-лу, 1975, с. 69], возможно, имея в виду кумыс. Армянский историк Киракос Гандзакеци (XIII в.) упоминает только кумыс [Гандзакеци, 1976, с. 172], «Сокровенное сказание» (XIII в.) — кислое молоко и кумыс (последний — довольно часто) [Сокровенное сказание, § 145 и др.], а Рашид ад-Дин (XIII—XIV вв.) — кумыс и козье

молоко [Рашид ад-Дин, 1952, с. 91, 110]. Анонимный грузинский хронограф XIV в. утверждает, что монголы «мясом и молоком бессловесных питались» [Цулая, 1973, с. 114]. Русский посол Василий Тюменец, побывавший в княжестве Алтын-ханов в 1615 г., в числе почетных блюд, которыми его угощали как посла, упоминает «молоко коровье» и «вино ис кумыза» [Банников, 1949, с. 13].

И. М. Майский и К. В. Вяткина пишут [Майский, 1960, с. 59, 137; Вяткина, 1960, с. 201], что монголы в первой половине XX в. пили свежее молоко. Собственные полевые наблюдения автора говорят об очень ограниченном употреблении чистого молока: его дают пить детям, но чаще опять-таки не в чистом виде, а в смеси с различными видами творога. Взрослые пьют его редко: либо это первая пробная пиала во время первой дойки скота после отела, либо это угощение почетного гостя, зашедшего в юрту; пиалой молока встречают невесту, прибывшую со свадебным поездом в юрту жениха. Все это моменты чисто обрядового характера.

Почему же потребление молока взрослым населением у кочевников ограничено? Вряд ли следует в этом случае искать объяснение в теории «лактазной дефицитности», согласно которой значительный процент всего взрослого населения земного шара страдает в той или иной степени неусвояемостью свежего молока и может употреблять в пищу лишь кисломолочные продукты [McCracken, 1971, с. 481—482]. Кочевники, разводившие молочный скот и веками потреблявшие молоко, явно страдают ею в наименьшей степени.

Вероятно, здесь действовали какие-то иные причины. Ч. Лубсанжаб перечисляет несколько случаев ритуального использования свежего молока у монголов: ежедневные подношения духам и богам в юрте и за ее пределами, кропление молоком при отправлении в дорогу, во время валяния войлока, при кастрации скота, захоронении следа, наречении ребенка именем, первой стрижке его волос, выборе места погребения для покойника, установке новой юрты, вокруг коновязи, при начале дойки кобылиц и изготовления кумыса и т. д. [Lubsangjab, 1980, с. 42]. Это одно из объяснений, на что уходило молоко у кочевников. Но, конечно, главными были не ритуальные, а чисто материальные причины, ограничивавшие потребление свежего молока: низкая удойность скота; необходимость перерабатывать его на кисломолочные продукты, которые можно долго хранить и кормиться ими зимой; невозможность хранить молоко в свежем виде больше 3—4 часов, ибо оно скисало, а естественно скисшего молока ни турки, ни монголы не употребляли, признавая лишь искусственную закваску.

Следует заметить, что евразийским кочевникам известны зимний и летний способ консервации и сохранения свежего молока. Зимний — замораживание его в закрытой посуде и превращение в лед, от которого затем откалывают куски нужного

размера и разводят в чае или просто в горячей воде. Летний способ — высушивание молока на солнце в плоской и широкой посуде до того, как оно успевает скиснуть естественным путем. Высушенное молоко толкут в порошок, который затем также разводят в воде или чае.

Все напитки кочевников в той или иной степени тоже связаны с молоком. Самый распространенный из них чай с молоком. Без молока кочевники чай практически не пьют. Чай проник в Монголию из Китая в конце XVI — начале XVII в. Именно к этому периоду относятся первые упоминания китайских источников о том, что монголы в обмен на скот желают среди прочих продуктов (зерно, шелк и т. д.) получать еще и чай [Установления о соли и чае, 1975, с. 146—147]. Нередко в чай добавляли кроме молока масло, соль, поджаренную муку, курдючное сало, пельмени, костный мозг барана, размельченное вяленое мясо. К чаю подавали разные виды сушеного творога, пресные лепешки и кусочки теста, обжаренные в жиру.

Помимо привозного чая всем кочевникам были известны его дикорастущие заменители. Если же не было возможности достать и их, то обычным напитком была кипяченая смесь молока с водой с добавлением жареной муки, соли, масла или сала.

Из холодных молочных напитков, содержащих небольшой процент алкоголя, приготовляемых из коровьего, верблюжьего и кобыльего молока, мы остановимся здесь только на кумысе — получившем всемирную известность напитке из квашеного кобыльего молока, по праву считающемся вкладом кочевников евразийских степей в мировую культуру. О выдающихся медицинских и вкусовых свойствах этого напитка, известного еще скифам, в V в. до н. э. писал Геродот [Геродот, IV, 2]. О кумысе как специфическом напитке «северных варваров» не раз упоминали китайские хроники разных эпох, миссионеры и путешественники средневековья (Плано Карпини, Рубрук, Марко Поло), ученые — биологи, географы, этнографы XIX—XX вв., изучавшие и описывавшие быт тюркских и монгольских кочевников. С конца XVIII в. на целебные свойства кумыса обратила внимание медицина, а с середины XIX в. в России (Поволжье и Казахстан) появились первые кумысолечебницы [Кумыс, 1979, с. 66—84].

Ныне общеизвестно, что кумыс обладает определенными антибиотическими свойствами, способными содействовать исцелению легочных и желудочно-кишечных болезней, восстанавливать силы истощенного организма после длительного недоедания — все это установлено многолетними лабораторными исследованиями. Однако эти его качества давно использовались в народной медицине тюрков и монголов, прекрасно знавших на многовековом опыте, как восстанавливает кумыс (особенно первый, полученный сразу после начала доения кобылиц) силы организма, ослабленного полуголодной зимой, какой живительной силой он обладает для всех — стариков, молодежи и детей. Этому

напитку отводится важная роль в монгольской культуре не только как продукту питания, он служит как бы праздничным символом кочевого образа жизни.

Слово кумыс, вошедшее в русский и европейский языки, происходит от тюркского слова *qimiz*. В Монголии чаще всего этот напиток называется *айраг*, хотя у разных групп монголов известны и иные названия: *сүүний айраг*, *чиген*, *цэгээн*, *айраг цэгээн*.

В самом общем виде способ изготовления кумыса таков. Кобылье молоко заквашивают в свежем, ни в коем случае не в кипяченом виде. Наилучшей закваской считается небольшое количество старого кумыса, сохранившееся с прошлогоднего сезона либо в замороженном, либо в жидком состоянии. Бродильный элемент сохраняет в себе и осевший в виде творожной массы на стенках сосудов из-под кумыса молочный белок. Если в такой сосуд влить свежее кобылье молоко, оно начнет бродить без всякой дополнительной закваски.

Кумыс держат в больших кожаных бурдюках, сделанных из цельносытых бычьих шкур (их вместимость от 50 до 300 литров). Время, необходимое для брожения (от нескольких часов до 3—5 суток), зависит от регулярности взбалтывания и от консистенции молока: более жирное и густое бродит дольше. Уже готовый кумыс разливают в сосуды помельче и пьют, а в бурдюки постоянно после каждой дойки доливают свежее молоко. Этот процесс длится непрерывно до окончания кумысного сезона осенью, хотя кое-где готовят кумыс и зимой.

Крепость обычного кумыса 1,5—3°. Однако известны народные способы усиления его опьяняющих свойств: в частности, в Западной Монголии с этой целью используется ветка можжевельника, синий ячмень, ягоды облепихи, чай (без молока и несолёный).

Несмотря на одинаковую технологию изготовления, кумыс разных районов Монголии различается по вкусовым качествам. Несомненно, что каждый район, а порою и сомон, имеют свои особые «хитрости», которые и обеспечивают эту специфику. Например, жители сомона Сайхан Булганского аймака, славящегося на всю Монголию своим кумысом, объясняют его особые качества составом местных трав, использованием в качестве закваски *тарага* из козьего молока с добавлением к нему свежего коровьего молока (все это в строго определенной пропорции) и интенсивным взбалтыванием — от 5000 до 6000 раз в сутки. За каждым членом семьи закрепляется количество взбалтываний, которое он должен сделать за день. Монголы часто безошибочно определяют, в каком районе страны изготовлен кумыс.

Роль кумыса в культуре монголов чрезвычайно велика. Он неперенный компонент застолья во время летних, осенних, а иногда и зимних календарных праздников. Когда-то ему был посвящен Праздник первого кумыса, устраивавшийся в разгар лета. Наряду с молоком его можно считать символом белизны,

счастья, носителем благодати (см. об этом очерк «Цвет»). Именно в этом качестве, не менее важном, чем его вкус и полезность, он ценится и используется в различных ситуациях сакрального порядка.

Следующий по степени крепости напиток — молочная водка. Ее гонят из кислого молока, которое заквашивают уже после того, как с него снимут сливки. Технология перегонки кислого молока на водку у тюркских и монгольских кочевников очень схожа. Монголам известно пять степеней перегонки водки (*архи, арз, хорз, шарз, дун*), шкала крепости которых возрастает от 9—11° до 30°. Обычно останавливались на первой — *архи*, ибо все последующие стадии требовали очень много молока. Молочная водка — непереманный элемент кочевой культуры, далеко уступающий, однако, по значимости кумысу. В северных таежных районах, где кумыс не готовили, водка выступала как его культурный эквивалент в сакральных и ритуальных ситуациях.

А теперь перейдем к тому, что в системе питания кочевников составляло дополнительный элемент, — это растительная пища, восполнявшая в организме человека его потребность в одном из основных углеводов — крахмале. Прав А. М. Хазанов, когда говорит, что до сих пор нет достаточно компетентных исследований на тему, способен ли человек, точнее, сообщество людей в кочевых условиях обходиться без растительной пищи. Исследований таких нет, но нет и обществ с кочевым укладом, которые не дополняли бы свой рацион в той или иной мере растительной пищей. Она есть у всех, хотя и в разной степени [Khazanov, 1984, с. 39—40]. Что же касается монголов, то в их системе питания дикорастущая флора была представлена весьма основательно. Это крахмалоносы, ягоды, грибы, лук и пряно-ароматические травы, использовавшиеся как приправы. Монголы издавна умели их заготавливать впрок. Из диких злаков (гобийского сульхира, верблюжатника), истолченных в ступе, получали муку крупного помола, поджаривали ее с маслом и добавляли в чай. Как приправу к мясу использовали луковичи лилий, корневища горца живородящего, ревеня гобийского, гусяной лапчатки. Ягоды (черная и красная дикая смородина, крыжовник алтайский, земляника, малина, облепиха, черемуха) и плоды диких яблонь ели в свежем и сушеном виде, добавляли в молочные продукты (например, любимое лакомство на севере Хэнтэйского аймака МНР и поныне — сметана и сыр с сушеной черемухой). Особенно полезным считался дикий лук, несколько видов которого растут в степях Центральной Азии: крупнолучичный лук алтайский, лук монгольский, лук многокорневой, разновидности черемши — ими спасались от зимних и весенних авитаминозов [Этнография питания, 1981, с. 130]. Как заменители чая использовались кипрей, кровохлебка, шиповник иглистый, серпуха. Степные грибы чаще употреблялись для приготовления лекарств, нежели как пищевое сырье. Их называют белыми грибами (*цагаан мөөг*), однако это не тот вид гриба,

который называется белым в России. В гобийских районах заготавливали лебеду и полынь [Симуков, 1928, с. 86—87].

Чтобы завершить описание системы питания кочевников, следует сказать несколько слов о роли продуктов рыболовства и охоты в их рационе. Общепринято мнение, что монголы рыбу не едят и никогда не ели. Объясняют это часто нормами буддийской морали, запрещающей убивать живые существа, забывая при этом, что та же самая мораль не мешала монголам забивать скот и убивать дичь на охоте. Дело не в запретах, а во все той же традиционной системе хозяйства и привычке скотовода только к мясу и молочным изделиям. Монголы, жившие в районе крупных озер (Хубсугул, Буир-нур, Далай-нур) и богатых рыбой рек (Онон, Керулен), в голодные годы подкармливались рыбой. Били ее стрелами из лука, никаких рыболовных снастей у монголов так и не появилось вплоть до зарождения рыбных промыслов на крупных озерах в начале XX в.

Куда большую роль в жизни монголов играла охота, которая была не только средством добычи дополнительного питания, но одновременно и развлечением знати, и способом тренировки воинов — недаром ближайшее окружение Чингисхана считало ее «высшей радостью и наслаждением для мужа» [Рашид ад-Дин, 1952, с. 265]. Этим целям служили охота с кречетом и соколом на птиц, облавные охоты на хищных животных (волков, лисиц), а также на кабанов, дзеренов. Мясо последних очень высоко ценилось, но подавали его только к столу ханов и знати. Рядовой кочевник охотился в основном на птицу (уток, гусей, дроф), тарбаганов, барсуков; в голодные годы ели даже полевых мышей, хомяков, бурундуков и выкапывали из их нор запасы зерна и кореньев. Содержимое желудков тарбаганов в виде пережеванного травяного месива высушивали, а зимой или весной, когда начиналась бескормица, им подкармливали скот. Считалось, что это весьма полезная подкормка. В таежной зоне охотились на косуль, кабанов, медведей. Особенно ценилась печень и кровь свежезабитой косули: сырую кровь пили от легочных заболеваний. Медведя никогда не убивали только ради охотничьего азарта — это считалось опасным занятием, к тому же мясо его не очень высоко ценилось по вкусовым качествам, но для легочных больных был очень ценен подкожный медвежий жир (его ели сырым, даже не присаливая). Медвежья желчь ценилась как лекарство от желудочных заболеваний, лапам медведя приписывалась магическая сила снимать заболевание вымени у коров.

Модель питания монголов, будучи достаточно стабильной в своей основе в силу общей консервативности кочевого скотоводческого хозяйства, мало подверженного каким-либо переменам в течение веков, тем не менее в ходе истории испытала воздействие со стороны пищевых моделей соседних с монголами народов и, в свою очередь, оказала на них влияние.

В проблеме культурных контактов, рассматриваемых на

уровне взаимовлияния пищевых моделей, следует выделить два основных круга вопросов: 1) взаимовлияние моделей питания народов, живших в сходных экологических условиях и имевших одинаковые хозяйственно-культурные типы,—в данном случае это тюрки и монголы; при наличии заимствований частного порядка в целом такой контакт ни к каким существенным изменениям в обеих моделях питания привести не мог; 2) взаимовлияние моделей питания народов, принадлежащих к разному типу культур с разными типами хозяйства, в данном случае — кочевых скотоводов монголов и оседлых земледельцев — китайцев и русских; в последнем случае мы можем говорить об обоюдной результативности такого контакта в разные исторические периоды. Приведем несколько фактов.

В первые века нашей эры китайцы, в системе питания которых молоко практически отсутствовало, жившие в контактной зоне со своими северными соседями кочевниками, заимствовали от них способы консервации молока, технологию изготовления и хранения молочных продуктов. Описание этой технологии имеется в сочинении IV в. «Циминь яошу цзиньши» («Основные наставления для простого народа»). Вплоть до такой мелочи, как способ помешивания черпаком сверху вниз молока при кипячении, чтобы получить на нем пышную ноздреватую пенку, оно представляет собой детальное описание молочного хозяйства монголов, столь хорошо известного по трудам путешественников и исследователей конца XIX—начала XX в. [Циминь яошу, 1958].

Еще один пример, относящийся уже к Монголии XIII в. Императоры Юаньской династии, начиная с Хубилая, усвоили много элементов китайской культуры, в том числе и китайскую систему питания. Но в составленном придворным врачом императора Тогон-Темур компендиуме «Свойства и сущность напитков и пищи» в числе упомянутых там 99 экзотических напитков и блюд имеется до двух десятков наименований из кухни кочевников: кобылье и верблюжье молоко, овечье мясо, мясо тарбагана, бульон из вываренных ягнячьих ножек, маленький золотоголовый гусь (возможно, гусь-сухонос монгольских степей) и ряд степных кореньев, точно идентифицировать которые не удалось [Yan-shuan Lao, 1969, с. 399—410]. Все это факты влияния монгольской модели на китайскую, но не менее интересны данные о китайском влиянии на монгольскую модель, которое привело к существенным нововведениям в системе питания монголов.

Мы уже писали выше о месте продуктов собирательства (диких злаков, овощей, ягод и т. д.) в питании монголов. Однако не только дикорастущие, но и культурные злаки достаточно давно вошли в их пищу. Обилие сходных по звучанию терминов, связанных с земледелием, во всех монгольских и тюркских языках говорит о достаточной древности земледельческих традиций у собственно монголов [Дамдинов, 1974, с. 53—54]. Они выращивали в основном просо, и его доля в пищевом балансе населения

была незначительна. Во всяком случае, в «Мэн-да бэй-лу» говорится, что монголы от захваченных в плен китайцев научились есть рис и пшеницу, которые они отнимали у покоренных народов, и варить из них кашу; у самих же монголов на их собственной земле растет только черное просо [Мэн-да бэй-лу, 1975, с. 69—70]. С XVII в., т. е. времени вассального подчинения Монголии цинскому Китаю, правительство Китая начинает создавать вдоль своей новой пограничной линии (в основном на западе) военные гарнизоны и расселять по соседству с ними китайцев-колонистов для обеспечения этих гарнизонов продовольствием. Так монголы познакомились со скрупулезной китайской техникой земледелия, их набором зерновых и овощных культур, а главное — отдельными блюдами, которые настолько прочно вписались в систему монгольского питания, что ныне она без них просто немыслима. Китайцы сеяли на землях Монголии пшеницу и ячмень, сажали чеснок, лук, репу, редиску, огурцы, помидоры, перец. Все то, что из привычного китайского ассортимента пищевых продуктов здесь не росло, ввозили торговцы: рис, специи и т. д.

Со второй половины XIX в. в Монголии стали появляться русские купцы и крестьяне, которые осваивали земли Северной и Западной Монголии, сеяли хлеб, торговали зерном и мукой. Мука постепенно все больше входила в пищевой рацион монголов, восполняя потребность организма в крахмале, которая до этого удовлетворялась только за счет дикорастущих злаков. Часть кочевого населения Цайдамской котловины и центральных районов Монголии со временем тоже начала сеять ячмень и даже пшеницу на пригодных для этого землях, что не мешало ей кочевать все лето со скотом и возвращаться к своим полям лишь осенью ко времени уборки урожая [Пржевальский, 1883, с. 159—160; Рона-Таш, 1964, с. 199—200].

С появлением муки и овощей в систему питания монголов сразу вошел ряд блюд, представляющих собой сочетание мясных и мучных изделий: суп с мясом и лапшой (*гурилтай хоол*), сваренные на пару пирожки типа крупных пельменей с начинкой из смеси нескольких сортов мяса, в которую добавлены лук, чеснок, перец, иногда морковь и капуста (монг. *бууз* от кит. баоцзэ), пирожки, жаренные в кипящем бараньем жире (*хуу-шуур*), суп с мясом и рисом (*будаатай хоол*), суп с пельменями (*баништай хоол*), суп с китайскими сваренными на пару пышками (*мантуу хоол*), бульон, заправленный мукой (*бантан*), овощные супы на мясном бульоне (*ногооны хоол*), мясо и курдючное сало, тушенные с овощами (капустой, репой, картофелем, морковью) и рисом (*хуйца*). Помимо традиционных монгольских приправ (соль) и пряностей (дикий лук и чеснок) вошли в обиход и китайские приправы (пшеничный уксус *цуу*, паста из соевых бобов *жан*). Блюда с мясо-мучной основой были быстро освоены всеми слоями монгольского общества. Достаточно сказать, что *бууз* стали самым распространенным праздничным и

почетным блюдом, которым встречали и сейчас встречают гостей в Монголии. Под влиянием русских монголы освоили технику выпечки хлеба из квашеного теста, хотя до сих пор в их быту сохраняются и традиционные способы приготовления хлеба: обжаривание в кипящем масле кусочков пресного теста (*боорцог*) [Этнография питания, 1981, с. 130—131].

Мы намеренно не касаемся в этом разделе тех инноваций, которые появились в системе питания монголов после победы народной революции и особенно в последние десятилетия. Они определяются рядом факторов: созданием социально-экономической базы социализма, появлением новых отраслей промышленности, в частности пищевой, переходом кочевников на оседлость, разветвлением торговой сети в стране, расширением экономических связей Монголии с другими социалистическими странами в рамках СЭВ. Все эти факторы привели к тому, что в современной Монголии система питания достаточно сильно видоизменилась по составу и калорийности: сократился удельный вес традиционной мясо-молочной пищи, а следовательно, снизился процент белков и жиров, поступающих в организм, но зато за счет хлеба, булочек и сладостей возросло количество крахмала, а за счет овощей (картофеля, моркови, капусты, лука, репы и др.) — витаминов и минеральных веществ. В результате произошла некоторая перегруппировка элементов, обеспечивающих правильный обмен веществ в организме человека. В пище сельского населения традиционный набор продуктов преобладает, но все же принципиальной разницы между системой питания городского и сельского населения МНР не существует.

Последний аспект проблемы питания, который мы затрагиваем в данном очерке, — это символика пищи, точнее говоря, ее место в системе традиционных социальных связей монгольского общества. Сюда мы включаем следующие вопросы: соотношение понятий «пища будничная», «праздничная» и «ритуальная»; искусство забоя скота, правила распределения мяса между родственниками; строго регламентированные традицией правила угощения гостей, участвующих в том или ином торжестве, порядок подачи (чередования) напитков и блюд; традиция гостеприимства по отношению к гостю в юрте и место пищи в ней; и, наконец, такая, казалось бы, индивидуальная вещь, как культура питания и поведения человека во время еды. Все это, вместе взятое, — составная часть системы ценностных ориентаций в монгольском обществе. Ряд этих вопросов рассмотрен в других разделах этой работы (см. очерки «Как уберечь счастье», «Основы этикета», «Мир праздников»). Мы обратим внимание лишь на несколько основных моментов, имеющих непосредственное отношение к теме данного очерка.

Говоря о пище праздничной и ритуальной, следует помнить, что монголы ряд блюд называют просто «почетными», не вкладывая, однако, в это понятие никакого сакрального содержания. К их числу относятся *бууз*, *хуушуур*, *баниш* и, конечно, традици-

онная вареная баранина. Однако первые три блюда почетны в будничных условиях, в то время как последнее выступает на передний план во время традиционных коллективных мероприятий типа общенародных праздников, семейно-родственных и календарных найров, свадеб и т. д.

Для Цагаан-сара, как мы уже писали выше, была характерна обильная трапеза. Готовили баранину, *бууз*, *хуушуур*, лапшу, выставляли *архи*, в изобилии молочные продукты, заготовленные еще летом, т. е. то же, что на обычное торжество, и только два блюда были специфически новогодними: молочная рисовая каша (*цагаалах*) и печенье особой формы (*хэвийн боов*). Все это готовили накануне Цагаан-сара и съедали в первые три дня праздника. Чем богаче был новогодний пир, тем — согласно народной магической символике — богаче и удачнее должен был быть для скотовода наступающий хозяйственный год.

Менее масштабно, в рамках небольших социальных групп, отмечались найры: в разгар кумысного сезона пили кумыс, по окончании стрижки овец забивали барана, а когда начинался осенний забой скота, то все участники совместной разделки туш собиравшись вечером поест кровяной колбасы и других мясных кушаний, которые не подлежали длительному хранению.

Любопытно одно поверье, связанное с мясом. Оно записано К. В. Вяткиной у дэрбэтов, но известно и халха: если ночью во время еды на пол (землю) падал кусок мяса, его следовало поднять и съесть. Если же это происходило днем, то мясо не поднимали и не ели. Считалось, что в первом случае куску мяса помогал упасть бурхан, во втором — черт [Вяткина, 1960, с. 207]. (Это поверье легло в основу одного из шуточных рассказов, приписываемых странствующим монахам бадарчинам. Сюжет его таков. Однажды днем бадарчин зашел в юрту богача, евшего в тот момент мясо. Он долго ждал, что его угостят, но этого не произошло. Когда из рук богача упал на пол кусок и голодный бадарчин хотел его поднять и съесть, богач не разрешил, сказав: «Мясо, упавшее днем, не поднимают». На другой день на глазах бадарчина толстый и неуклюжий богач свалился с лошади, запутавшись в стремянах. Бадарчин наблюдал за ним и не спешил ему на помощь. Когда богач обиженно спросил, почему тот не поможет ему, бадарчин, ухмыляясь, ответил: «Мясо, упавшее днем, не поднимают».)

Известны и другие запреты, связанные не только с мясом, но и вообще с пищей: нельзя через нее перешагивать, задевать полкой одежды за посуду с едой, бросать на землю тряпку, которой вытирают котел после варки еды. Часто брезгают доедать за кем-либо еду («с твоими соплями есть не буду»), но доесть за ребенком, особенно если он предложит сам, считается за счастье [Потанин, 1883, с. 132].

Не касаясь здесь вопросов свадебного этикета (о них пойдет речь в очерке «Основы этикета»), мы упомянем лишь о роли пищи в ритуале свадьбы. Для свадебного пира годилась

только баранины. Сваренное мясо распределяли между гостями по старшинству и в зависимости от степени уважения к ним со стороны хозяев. Искусство разделки туш очень высоко ценилось у всех кочевников Центральной Азии. Оно уходит своими корнями в глубокую древность. Рашид ад-Дин сообщает, что при Хубилае «издали закон, чтобы никто не резал горла баранам и другим употребляемым в пищу животным, а по их обычаю рассекал бы [им] грудь и лопатку» [Рашид ад-Дин, 1960, с. 49]. Можно предположить, что кодификация уже существовавшего обычая была вызвана стремлением сберечь кровь забиваемого животного, которая, как говорилось выше, тоже шла в пищу. Однако, возможно, она была связана с официальным принятием двором Хубилая буддизма и явилась своего рода попыткой приспособить монгольский образ жизни (в том числе китаизированный быт монгольского императорского двора) к системе нравственных заповедей буддизма, осуждавших любой вид убийства, но особенно — с пролитием крови.

Помимо вареной баранины и крепкого бульона из нее на свадебных пирах были и другие блюда: супы, заправленные крупами, обилие молочных продуктов, изделия из теста, пресного, а позднее и кислого, традиционный *боорцог* и его поздний промышленный вариант — *боорцог* в сахаре, конфеты и прочие магазинные сладости. Свадебное питье — *архи*, кумыс, чай с молоком. И опять-таки характерная черта свадебного пира — это обилие еды с той же магической символикой: богатый свадебный пир — значит, и богатая жизнь в будущем.

Специальных ритуальных трапез у исповедующих ламаизм монголов не существовало. Богам они подносили то же, что ели сами (за исключением мяса): молочные продукты, изделия из теста, сахар, конфеты, масло для лампад, чистую воду, зерно. Все это раскладывалось в специально предусмотренный набор из восьми жертвенных чаш и ставилось перед ликом бурханов как в монастырях, так и в юртах. Начиная домашнюю трапезу, монголы обычно брызгали несколько капель чая или водки божеству, изображение которого находилось в северной части юрты на специальном жертвенном столике. Это поздняя ламаистская трансформация обычая, восходящего к древнемонгольскому культу хозяйки огня и домашнего очага.

Захоронения в могилах — обычай у монголов сравнительно поздний, но с его появлением в могилу стали помещать еду и питье: сладости и молочные продукты просто обильно засыпают поверх покойника, а молочной водкой кропят могилу сверху. Траур у ламаистов длится 49 дней, никаких пищевых запретов в то время не соблюдается, лишь в память о душе покойного, находящейся в промежуточном состоянии между смертью и новым перерождением, перед ликом богов горит лампада.

Остается сказать несколько слов о культуре питания и поведения во время еды, ибо именно в этих обыденных обстоятельствах довольно отчетливо проявляется этнопсихологический сте-

реотип, сложившийся в рамках традиционной кочевой культуры и определяемой ею системы социального общения.

Точно фиксированного количества трапез у монголов в течение дня не было, довольно четко можно было выделить только еду утреннюю и вечернюю. День кочевника — это световой день, он начинался с восходом солнца, с утренней дойки скота, который затем отгоняли на пастбище, и лишь после этого наступало время утренней еды: пили чай с молоком, ели молочные продукты, различные мучные изделия, холодное мясо, если оно оставалось с вечера. Вечерняя трапеза была основательной, обильной, продолжительной по времени: солнце зашло, скот пригнан, подоен, можно не спеша посидеть у очага, выкурить трубку, спокойно выпить чаю, подождать, пока сварится мясо, поесть его, потом лапши, потом снова чаю. Если в юрту зашел гость, то можно выпить *архи*: если у хозяйки не оказывалось на такой случай запаса молочной водки, это считалось позором для нее. Однако и гость, который без всякого повода злоупотреблял щедростью хозяев по части *архи*, тоже не мог рассчитывать на особое уважение. Народные поговорки на этот счет несут на себе некоторый философский оттенок: «архи может изменить все, кроме сосуда, в котором находится», «архи будет аршаном, если знать, где, когда, как и с кем пить».

Традиция гостеприимства соблюдалась незыблемо. Скотовод, пускаясь в дальний путь, обычно не брал с собой запас еды, так как знал, что любая юрта — это его дом, где его накормят и напоят, дадут в случае надобности лошадь или верблюда и т. д. Каждому новому гостю в юрте хозяйка должна заварить свежий чай и подать к нему угощение. А вместе с гостем опять садились есть хозяева. Именно поэтому трудно зафиксировать количество ежедневных трапез в быту скотовода.

К большому застолью подавали вареное мясо, уложенное по всем правилам на большом деревянном блюде (позднее — в алюминиевом тазу) и увенчанное сверху самой почетной частью туши. К мясу ставили соус, отдельно пенки, сухой творог, сыр, пресные лепешки, *боорцог*, сладости. Брали еду руками, но у каждого едока должны были быть свои пиала и нож. Кочевники очень ловко пользуются ножом: большой кусок мяса захватывается зубами и только после этого отрезается возле самых губ. Из пиалы, которую в прежние времена каждый скотовод должен был постоянно носить с собой, пили чай, ели горячую лапшу и любое другое полужидкое блюдо. Со времени вхождения Монголии в состав 'цинского Китая престижным моментом стало умение владеть китайскими палочками для еды. Сейчас почти каждая сельская семья имеет европеизированный и унифицированный набор хозяйственной утвари и посуды, включая ложки и вилки, что, однако, не изменило существенным образом модели поведения монгола во время семейных и общественных, индивидуальных и коллективных трапез.

Подведем итоги. Система питания монголов сложилась под

влиянием экологических, исторических и социальных факторов, среди которых определяющая роль принадлежит первым. Мясо-молочная основа питания с ее рациональным соотношением всех элементов, необходимых для правильного обмена веществ в организме человека (белков, жиров, углеводов, минеральных веществ), — это следствие действия экологического фактора. Наличие в системе питания монголов продуктов охоты, собирательства, примитивного, а затем и пашенного земледелия — следствие исторической преемственности форм хозяйства, которыми занимались предки монголов до сложения у них кочевого скотоводства, а затем и сами монголы, совмещая различные уклады хозяйства. Наиболее эффективные изменения в традиционной системе питания монголов (появление муки, мучных изделий и блюд, сочетающих мясной и мучной компоненты) произошли в период позднего средневековья вследствие контактов с китайским и русским населением. В их пищевом рационе резко увеличилась доля продуктов, содержащих крахмал, один из главных углеводов, недостаток которого лишь частично компенсировался молочным сахаром и дикими злаками. Наконец, система питания всегда достаточно сильно отличалась на разных социальных уровнях общества. И хотя у монголов в целом была не очень развита система пищевых ограничений, будь то конфессиональные, половые, возрастные, и даже общеизвестный буддийский запрет на употребление в пищу мяса убитых животных соблюдался не очень строго и не повсеместно, тем не менее в силу чисто имущественного неравенства питание различных слоев общества по составу, калорийности, обилию было неодинаково. Победа народной революции, происшедшие в Монгольской Народной Республике социально-экономические преобразования внесли существенные коррективы и в систему питания монголов. В настоящее время в ней все более нивелируются экологические, исторические и социальные факторы.

И тем не менее мы выделили пищу в самостоятельную категорию культуры вовсе не потому, что она «материально насущна». Пища обладает способностью в зависимости от качества, цвета, вида, способа приготовления, поднесения и угощения выступать показателем различных социальных и ритуальных связей между разными общественными и возрастными группами, между людьми и сверхъестественными силами — духами и богами (см. об этом в очерках «Цвет», «Число», «Подарок — подарок», «Основы этикета»). Все это делает ее не просто и не только частью материальной культуры, но и культуры в целом — как совокупности всех форм адаптации человека к природе.

КАК УБЕРЕЧЬ СЧАСТЬЕ

Вопрос «что есть счастье?» можно справедливо назвать одним из вечных вопросов, волнующих человечество, поисками ответа на который занималось не одно поколение философов — Платон и Эпикур, Августин и Фома Аквинский, Дидро и Вольтер, Н. Г. Чернышевский, В. С. Соловьев и многие другие.

Они выработали множество дефиниций и толкований, но само счастье от этого вряд ли стало ближе и достижимее. И только когда мы отрываемся от абстрактной философской проблемы определения счастья и начинаем искать его истоки и смысл в народной традиции, мы ощущаем его «непроблемную» земную конкретность.

Вряд ли есть на земном шаре народ, в систему ценностей которого не входило бы понятие счастья. «Первое проявление счастья — долголетие, второе — богатство, третье — здоровье тела и спокойствие духа, четвертое — любовь к целомудрию, пятое — спокойная кончина, завершающая жизнь» — так считали китайские мудрецы середины I тысячелетия до н. э. и даже занесли это изречение в «Книгу истории» [Крюков, 1980, с. 133—134].

Счастье — категория общечеловеческая, однако в понимании его есть много этнических и социальных аспектов. Как антитезу «счастью по-китайски» упомянем приведенную Рашид ад-Дином беседу Чингисхана с его приближенными на ту же тему. Однажды Чингисхан спросил своих сыновей, внуков и приближенных, в чем, по их мнению, заключается «высшая радость и наслаждение для мужа». Упростив изысканный стиль придворного летописца, мы зададим тот же вопрос: в чем состоит счастье для мужчины? Все отвечавшие, проявив удивительное единодушие, назвали охоту с кречетом, соколом и т. д., на что Чингисхан ответил: «Вы не хорошо сказали! [Величайшее] наслаждение и удовольствие для мужа состоит в том, чтобы подавить возмущившегося и победить врага, вырвать его с корнем и захватить все, что тот имеет; заставить его замужних женщин рыдать и обливаться слезами; [в том, чтобы] сесть на его хорошего хода с гладкими крупами меринов, [в том, чтобы] превратить животы его прекрасных супругов в ночное платье для сна и подстилку, смотреть на их розовоцветные ланиты и целовать их, а их сладкие губы цвета грудной ягоды ('унаб) сосать» [Рашид ад-Дин, 1952, с. 265].

Оставив в стороне некоторый лексический натурализм, мы можем отметить нацеленность на насилие, подавление, захват,

характерные для общества с милитаристскими установками. Такое понимание счастья, вероятно, разделялось не только главой государства, его ближайшим окружением — нойонами, военачальниками и т. д., но и большинством воинов монгольской армии, участников захватнических походов XIII в.

Что же касается понимания счастья, более приближенного к этическому самосознанию и традиционной системе ценностей, то его из изречений, притч и установлений, приписываемых Чингисхану, извлечь невозможно. Поэтому мы обратимся к системе народных представлений и связанных с ними обрядов, из которой можно почерпнуть интересующую нас информацию.

Есть в традиционной культуре монголов понятие *буян-хишиг*, дословно переводимое как «благодать-счастье». Эквивалентами ему могут выступать еще несколько парных словосочетаний: *буян-хутаг*, *хишиг-хутаг*, у бурят Забайкалья в аналогичном значении используются парные слова *хишиг-хутуг*, *улзэй-хутуг*, *зол-заяа* (счастье-судьба, счастье-благоденствие и т. д.) [Галданова, 1981, с. 84—85].

В самом удвоении этих слов заложена определенная сакральность. В каждом из них, употребленном в единственном числе, уже имеется некий «счастливый» смысл, которым кочевник-монгол обозначал свое понимание счастья: хорошая погода (без бурь, ураганов, гололеда), хороший приплод скота, хороший нагул его на летних пастбищах, и, как следствие этого, много жирного мяса и молочных продуктов и, конечно, крепкие и здоровые дети. Это, так сказать, бытовое понимание счастья. Соединенные вместе, эти два слова приобретали оттенок не просто и не столько земного счастья, сколько благодати, предопределенной Небом, судьбой, абстрактным неантропоморфным началом, распорядителем судеб как отдельных лиц, так и всего народа в целом. Приобретение благодати не зависит от воли и желания человека, но утратить ее человек может по своей вине, если не будет соблюдать в этой жизни определенных правил и нарушит запреты, направленные на ее сохранение. Но если жить «по правилам», благодать можно сохранить, и счастье всю жизнь будет сопутствовать человеку, его семье и любому его начинанию. Здесь вступает в действие оппозиция благоприятное — неблагоприятное, проявляющая себя через систему многочисленных запретов, с которыми исследователю по сей день приходится встречаться в повседневном быту монголов. Довольно часто они не имеют логического объяснения, хотя сотни людей их соблюдают, а еще больше, хотя и не соблюдают, знают о них. Эти запреты образуют довольно прочный «заслон», охраняющий «счастье-благодать» от возможных намеренных или случайных посягательств.

Основная их часть так или иначе связана с жилищем (юртой), семьей и личным имуществом кочевника, т. е. средой, в которой он живет. Вот лишь некоторые из них. Нельзя лить воду в очаг, плевать в него, перешагивать через огонь, касаться огня

острыми предметами, кидать туда грязь и мусор — это оскорбление духа домашнего очага; нельзя свистеть в юрте — это сигнал, созывающий злых духов. Нельзя пролить молоко и потом наступить на него — «белая» пища священна. Нельзя выплескивать остатки чая, выбрасывать необглоданную кость, отдавать что-либо левой рукой, продавать любимого коня, ругаться при старших, сидеть на пороге или спотыкаться о порог при выходе из дома. Если споткнулся, вернись и положи кусок аргала или ветку в очаг, иначе достаток и благодать могут уйти из дома.

К дымовому отверстию юрты молодоженов, а также всякой новой юрты, поставленной впервые, прикреплялся хадак голубого цвета — символ пожелания счастья-благодати. Коновязь возле юрты молодоженов ставил богатый и многодетный мужчина, то же самое отмечено у бурят [Галданова, 1981, с. 133]. Вообще все, что связано с молодоженами, требовало усиленной концентрации благодати, ибо все молодое, новое, неокрепшее считалось слабым и нуждающимся в особой охране. Отсюда все свадебные благопожелания, кропление прибывшей невесты молоком у входа в юрту родителей жениха, усаживание жениха и невесты на белый войлок (все белое — символ благодати). Обилие жира, мяса, масла на свадебном пиру — залог будущего изобилия семьи. Отсюда обычай выплескивать молоко через *тооно*, так чтобы оно окропило сидящих в юрте. А в свадебном обряде бурят и ряда других монгольских народностей невеста бросает кусок жира в грудь будущего свекра (точный бросок — залог благодати).

Все перечисленные в очерке «Пространство и время» способы сакрализации жилого пространства (кормление хозяйки или хозяина очага, подвешивание *сахиуса* к центру *тооно*, жертва в виде пшавы с молоком, помещаемая на притолоку двери, хранение камней предков, размещение жертв в семи ритуальных чашах перед изображением буддийских божеств на семейном алтаре и т. д.) имеют своей целью охрану счастья-благодати семьи и дома. И орнамент в виде нити счастья (*өлзий*) на двери играл ту же роль оберега благодати.

Любопытно привести ряд примет и поверий, связанных с охраной благодати дома, записанный К. В. Вяткиной в конце 40-х годов нынешнего века у разных этнических групп монголов. Если дэрбэт давал кому-либо зерно, муку или жидкую пищу, то, чтобы не упустить счастье, он брал себе некоторое количество (щепотку муки, немного жидкости) из отдаваемой доли. При первом весеннем громе дэрбэты обходили юрту снаружи трижды и брызгали на нее молоком и кумысом, призывая благодать [Вяткина, 1960, с. 207]. Если хозяин-скотовод продавал на сторону коня или овцу, следовало срезать немного шерсти, у коня — волос из гривы или хвоста и вплести их в *чагтага*. Как уже говорилось выше, она — один из оберегов юрты, хранительница ее благодати. *Чагтага* в данном случае можно расценить как аналог жертвеннику, ибо пучки шерсти и полосы новых

тканей вешались обычно в местах жертвоприношений: на обо в честь духов-хозяев местности, на кустах и деревьях возле священных источников, а позднее в ламаистских кумирнях в честь новых богов или прежних шаманских, вошедших в категорию локальных божеств буддийского пантеона. Они представляли собой жертву с целью выпросить, обеспечить, сохранить богатство, благодать, счастье,

Если хозяин дома охотник, то для него существует своя система примет и предписаний «на счастье». Когда охотник едет на охоту, он берет с собой кусок жира. Если встретит зайца, его надо убить, поджарить на этом жиру и съесть, а также поделиться с встреченными людьми. Если он все это проделает, его ожидает большая добыча [Вяткина, 1960, с. 242]. Очень важным символом и оберегом охотничьей удачи является *зүлд* — голова, сердце, язык, легкие, пищевод убитого животного. Эту долю охотник обязательно оставляет себе, в то время как от всех остальных частей мяса могут быть выделены доли родственникам. Когда добычу приносят домой, дверь обязательно должна открыта жена, а *зүлд* кладут на мужской половине юрты. Однако если охотник убил зверя не из своего, а из чужого ружья, то *зүлд* принадлежит по праву владельцу ружья и отдается в его семью [Вяткина, 1960, с. 242].

При нарушении запрета могли совершить обряд *буян тогтох* (досл. «приобрести благодать»), снимающий вредоносное действие судьбы. С этой целью шаманист шел на обо, трижды совершал вокруг него обхождение, приносил в жертву в зависимости от тяжести своего проступка барана или молочные продукты, совершал воскурение благовонных трав. На обо в жертву духу оставляли череп и четыре ребра барана, курдючный жир и пять печений особой формы *ул боов*. В аналогичной ситуации буддист приглашал к себе в юрту ламу, и тот совершал обряд вызывания счастья (*даллага*), сопровождая его чтением сутр.

Благодать — чрезвычайно нежная субстанция, и спугнуть ее (а точнее — сглазить) могло что угодно, в частности человек, обладающий способностью хвалить и превозносить до небес другого человека, его богатство, детей, скот и т. д. Таких людей называли *цагаан хэл ам* (досл. «белый язык», «белый рот») или *цагаан чөтгөр* («белая нечисть»), считая, что они «вредят через благо», т. е., превознося благое, накликают зло. Категория хулителей *хар хэл ам* (досл. «черный язык»), призывавших на головы своих соседей всякие проклятия и нечистую силу, также считалась опасной, но все-таки в меньшей степени, чем «белая нечисть». Чтобы снять вредоносное действие как неумеренных похвал, так и ругани, читались специальные молитвы, после которых следовало обязательно несколько раз (3, 9 или 21) хлопнуть в ладоши.

В народной среде до сих пор хлопки ладонями ассоциируются с отпугиванием черта и прочих злых духов, хотя в общест-

венной и культурной жизни страны аплодисменты стали обычным явлением, воспринятым наряду с другими стандартами европейской модели культуры. В этой маленькой детали мировоззренческого комплекса ныне сосуществуют традиционный негативный и новый позитивный аспекты. Об этом очень точно и образно написал в своей книге о Монголии журналист Л. И. Шинкарев: «До революции 1921 г. Монголия не знала аплодисментов. Тем паче переходящих в овацию. Хлопки ладонью о ладонь были печальной привилегией буддийских монахов. Склоняясь над телом, испускающим дух, бритоголовый лама трижды ударял в ладони, что означало по-нашему: „сгинь, нечистая сила“ В полутьме юрты, при унылом молитвенном бормотании, соприкосновения ладоней были черными вестниками. Теперь монголы рукоплещут, не боясь и не смущаясь, приобщаясь к традиции, общепринятой в мире, и это не унижает их собственных обычаев, а связано со свойственным времени обогащением форм выражения чувств» [Шинкарев, 1981, с. 3].

Хлопанье в ладони было не единственным превентивным средством против проникновения зла в юрту. Такую роль играл запрет входить в юрту с оружием, закрепленная над притолокой двери пила, нож или просто железная пластинка, обращенная острым краем вниз (см. очерк «Пространство и время»). У олетов Западной Монголии есть поверье, что злой дух чутхур может проникнуть в юрту через отверстие тазовой бараньей кости. Обглоданную кость сразу же ломают и выбрасывают, ликвидируя возможный источник зла, а необглоданную тщательно прячут, чтобы чутхур ее не нашел. К. В. Вяткина записала в восточных районах Монголии сходное поверье: мясо, вырезанное с тазовой кости, всегда делится между двумя едоками, так как в отверстии тазовой кости живет чутхур [Вяткина, 1960, с. 242], однако ломание кости там не предусматривается.

Эфемерность, непрочность и изменчивость судьбы требовали постоянной магической подстраховки, без которой счастье-благодать могло утратить свою действенность. На втором месте после охраны семейного благополучия и жилища можно поставить охрану человеческой личности, начиная с первого момента ее появления на свет и далее через все опасные возрастные рубежи, возникающие через каждые 9 и 12 лет. Ее можно назвать системой магической охраны, в центре которой стоит главный объект — человек, а число предметов, окружающих его и выступающих в роли магических инструментов, практически неограниченно и включает в себя чуть ли не все материальные предметы окружающего мира.

Начнем с такого весьма прозаического предмета, как помет скота и корзины для его сбора, которым принадлежит особая роль в системе магической охраны. Помет делится на три вида: помет крупного рогатого скота (*аргал*), лошадей (*хомоол*) и помет коз и овец (*бууц*). Аргал в высушенном виде, как известно, является основным видом топлива у кочевников евразийских

стей. Его собирают, сушат на солнце, складывают в кучи, укрывают от дождя и снега шкурами, возводят над ним навесы и шалаши. Однако помет выполняет не только бытовые, но и ритуальные функции. Во-первых, сухой толченый помет насыпают в качестве подстилки под роженицу. Считается, что от него исходит тепло и он обладает антисептическими свойствами. Его насыпают также под новорожденного в люльку, а к кровотокающим ранам прикладывают пепел от сожженного конского помета. Во-вторых, прежде чем положить покойника на землю в местах захоронений, ее устилали слоем сухого помета овец и коз.

Таким образом, становится понятным и обычай, соблюдающийся при родах. Здесь мы имеем дело с бинарной оппозицией жизнь—смерть и с мифологемой их тождества. И то и другое — пересечение границы «этого» и «того» миров, т. е. явления одного порядка — приход в этот мир и уход из него, обставляемые сходной обрядовой символикой.

В Гоби-Алтайском аймаке МНР нами записано такое поверье: если женщина родила ребенка и не получила для новорожденного подарка от своего брата, у нее может заболеть грудь. В таком случае брат приезжает и проделывает следующее: берет небольшой кусок лошадиного помета, заворачивает его в бумагу, просовывает сквозь решетку под дверь юрты и вручает женщине. После этого боль в груди должна пройти, а брат обязан, по обычаю, тем не менее принести сестре настоящий подарок.

В этом обряде *хомоол* выступает как символический заместитель подарка, снимающий болевой эффект, вызванный нарушением существующего в данном обществе правила — дядя по матери обязан принести подарок своему только что родившемуся племяннику и тем самым узаконить отношения кровного родства. И только после того как лошадиный помет «магически исправит» допущенное нарушение, порядок восстанавливается и подарок — настоящий, а не фиктивный, — может быть вручен в соответствии с общепринятыми нормами. Нарушение правил — угроза благодати.

Магическая роль лошадиного помета отмечена и в скотоводстве. Если у емаков крупного рогатого скота заболевают вымя или соски, их молоком капают на кусок лошадиного помета, который затем выбрасывают. Очевидно, что монгольская культурная традиция приписывает помету свойство охраны благодати, связанной с человеком и человеческой деятельностью в широком смысле этого слова.

Плетенные из ивовых прутьев корзины для сбора аргала бывают трех видов, точнее, — трех размеров, величина которых измеряется количеством кирпичей чая, которые в них входят: самая большая (*хунз*) вмещает 50—60 кирпичей, средняя (*бисрэг*) — 20—30, самая маленькая (*шээзгий*) — всего лишь 10. Первые два вида корзин используются и в похоронно-родиль-

ной обрядности. Чтобы вытащить покойника из юрты, поднимают одну из стен, подпирают ее двумя большими корзинами и между ними вытаскивают тело наружу. Если покойника везут к месту погребения на верблюде, то по бокам между двумя горбами закрепляют опять-таки две большие корзины, покрывают их войлоком и на него кладут покойника. После родов в корзину среднего размера помещают послед (*ихэс*) и закапывают ее прямо под порогом юрты.

Однако единообразия во всех частях Монголии в этом вопросе нет. Иногда рожают прямо в корзину из-под аргала, а послед закапывают под местом, где произошли роды, — это может быть правая, мужская часть юрты, место возле бурдюков с кумысом (сомон Булган, Арахангайский аймак). Но чаще всего это было высокое сухое место на одной из ближайших гор. У агинских бурят женщины рожали на сухой толченый помет, держась руками за кровать. Послед зарывали на третий день в юрте или за ее пределами [Линховоин, 1972, с. 76].

Надо полагать, что у каждой этнической группы монголов и тем более у соседних с ними бурят имеются свои традиции поведения женщины во время родов. Но обычай захоронения последа (внутри или за пределами юрты, на соседней горе, под порогом или под местом, где произошли роды, но обязательно на территории кочевий рода) сохраняется везде. Важность этого момента состоит в следующем. Послед — это часть только что появившегося на свет человека. Он еще слаб и беспомощен и нуждается в целой системе охранительных мер, которые должны уберечь его и его благодать (если таковая была ему отпущена при рождении) от пока еще чужого, злого и враждебного ему мира. Захоронение последа — первое звено в цепи охранительных мер. Послед должен быть спрятан и по возможности недостижим для злых духов. Закапывание его в землю — мать-прародительницу, женское начало всего живого, означает и его возвращение в лоно матери, и одновременно связь родившегося человека с миром предков. В описанном Л. Линховоинным обряде захоронения последа у агинских бурят эта связь прослеживается еще четче. У них послед не просто закапывался, но над ним еще возводился небольшой конус из лучин, их покрывали пленкой жира (так называемой «рубашкой»), белым хадаком, а потом поджигали. Вокруг собирались бездетные женщины и мужчины, набирали в рот топленого масла и брызгали им изо рта в огонь. От масла огонь быстро вспыхивал, и конус сгорал. В чью сторону падали прогоревшие лучины, у того, согласно этой примете, на следующий год должен был родиться ребенок [Линховоин, 1972, с. 77].

Почти идентичный обряд проводили на третий день после родов якуты: выкапывали ямку, над ней воздвигали уменьшенную копию урасы (берестяного чума), зажигали ее, брызгали в огонь маслом. Мазали маслом себе лица, громко смеялись и т. д. Исследователи, описавшие этот обряд, не упоминают о

закапывании последа, а называют его обрядом проводов богини Айыпыт, посылающей женщинам детей [Серошевский, 1896, с. 672—674; Алексеев, 1980, с. 138—139]. Однако скорее всего этот обряд в первую очередь связан именно с захоронением последа, а уж потом со всеми прочими моментами.

Так, начиная с захоронения последа, вступала в действие система магической охраны благодати новорожденного. В семьях, где дети выживали, она была относительно простой: амулет на руку, амулет на шею и изображение того животного, под циклическим знаком которого ребенок родился, у изголовья. Но если новорожденный появлялся в семье, где до этого умирали дети, комплекс магических средств возрастал: например, у халха юрту опоясывали волосяной веревкой, на которую подвешивали колокольчики, их звон предупреждал посторонних, «чужих» (в противоположность родственникам — «своим»), что им в юрту входить нельзя; одежда такому ребенку шилась из ста кусков, собранных матерью в юртах, где дети росли здоровыми. «Сто кусков» — это, вероятно, преувеличение, хотя у таджиков Каратегина исследователи однажды обнаружили детский халат, сшитый из 61 куска ткани. Одежда, считая из многих лоскутков, обладала магической силой оберега — такое поверье имеется в культуре таджиков, узбеков, каракалпаков, казахов, киргизов и других народов. Чаще всего из них шили именно рубашки, халатики и головные уборы для маленьких детей, одеяла и подушки для невест и другие сакрально важные предметы, использовавшиеся в обрядах жизненного цикла. Как и у монголов, ценилась «счастливость» (многодетность, долголетие, богатство) тех семей, где эти кусочки набирались [Писарчик, Хамиджанова, 1970, с. 203, 205, 212, 221].

После заворачивали в хадак и закапывали в юрте под тем местом, где ребенок появился на свет. Из барааи, забитого по случаю рождения ребенка, варили бульон, который выпивала родильница и которым полагалось обмывать самого ребенка, причем из правой ноги барана варили бульон в случае рождения мальчика, из левой — в случае рождения девочки (одно из проявлений универсальной оппозиции мужской — женской, соотносящейся с оппозицией правый — левый).

После первой стрижки волос ребенка мать прятала их либо зашивала в воротник детского дэли, после изнашивания которого волосы вновь собирали и хранили в сундуке. Нельзя было выбрасывать и волосы взрослых людей. Остриженные волосы полагалось собрать, закопать или сжечь и тем самым обезопасить себя от возможного использования их людьми, обладающими способностями к черной магии. В монголоведческой литературе имеется свидетельство о том, как для спасения восьмого богдо-гэгэна, которого китайцы подвергли домашнему аресту, был совершен обряд имитативной магии: изготовлена и сожжена кукла, изображающая врага, с кусочками его одежды и прядью волос с целью вызвать его гибель [Өвгөн, 1959; Bawden, 1966,



Рис. 5. Банд хорло — амулет в виде круглого металлического диска.

Рис. Н. С. Арутюновой

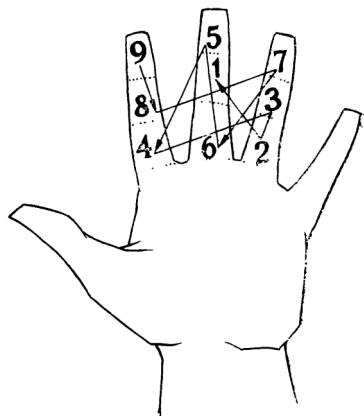
с. 9—19]. В мифологических представлениях не только монголов, но и калмыков и бурят есть образ злого духа шулмаса, часто выступающего в облике ведьмы, магическая сила которой заключена в золотом волосе или пучке волос на затылке. Человек, завладевший этими волосами, вынуждает ее исполнить его

желания. Аналогичное отношение к волосам как вместилищу (наряду с кровью) жизненной силы человека, героя, божества, злого духа имеется в мифологии, фольклоре и религиозных представлениях многих народов мира (славян, евреев, греков, римлян, древних германцев и других). В представлениях народов Кавказа и Средней Азии женский дух алмасты, аналогичный шулмасу, исполняет все желания человека, завладевшего ее волосом.

У изголовья новорожденного помещали различные обереги. Это могло быть вырезанное из войлока животное 12-летнего цикла, под знаком которого родился ребенок, или *банд хорло* — предмет, которому приписывается особая роль в ламаистской охранной магической практике (рис. 5). В виде ксилографического отпечатка или металлической бляхи со специальной петлей он прикреплялся к люльке ребенка или к стенке юрты. *Банд хорло* — это магическая диаграмма, состоящая из трех concentрических кругов, в центральный из которых вписаны символы девяти *мэнгэ*, во второй — восемь китайских триграмм, в третий — изображения 12 животных календарного цикла. Все три круга явлений оказывают влияние на жизнь человека, и все его поступки и деяния как бы замкнуты внутри этих кругов и коррелируются вписанными в них изображениями. Триграммы (8 комбинаций из трех линий с заложенной в них «космической» информацией, способной влиять на судьбу каждого индивида) попали в ламаистскую астрологию из китайской и использовались в ней в гадательной и магики-охранительной практике. В народе все, что связано с триграммами, было известно мало, но обряды жизненного цикла, восходящие к системе девяти *мэнгэ* и 12-летнего животного цикла, были популярны повсеместно и совершались каждые 9 и 12 лет.

Обряды эти представляли собой синтез народной магии и ламаистской астрологии. Оба эти числа, как уже ясно из вышеизложенного, не являются случайными. Девять восходит к системе *мэнгэ голлох* (досл. «ставить в центр родимое пятно») и тому влиянию, которое она оказывала на жизнь человека. Си-

Рис. 6. Способ отсчета мэнгэ (родимых пятен) по фалангам пальцев.
Рис. В. Н. Ткачева



стема *мэнгэ* («родимых пятен») охватывала собою цикл из девяти лет, каждому из которых соответствовало определенное количество цветных «родимых пятен». Счет годов внутри цикла велся не по нарастающей, а по убывающей линии (от девяти до одного): девять красных, восемь белых, семь красных, шесть белых, пять желтых, четыре зеленых, три синих, два черных, один белый (рис. 6). Влияние «родимых пятен» на жизнь человека не подвергалось сомнению, хотя и никак не объяснялось даже житейской логикой. Все это находилось в ведении астрологов (*зурхайч*), ими же устанавливалось время проведения обряда *мэнгий засал* (досл. «очищение родимого пятна»). Обряд был подробно описан А. М. Позднеевым ещё в конце прошлого века, поэтому мы лишь вкратце упомянем, что для его исполнения требовалась земля, взятая с девяти гор, девять черных и девять белых камней, белая и черная овчина, песок со дна реки, земля с могилы и т. д., а также небольшая фигурка из теста, выступавшая как заменитель человека. Все несчастья магически переносились на нее, а счастье-благодать доставалось живому человеку [Позднеев, 1887, с. 430—431].

Обряд *жилийн оролго* или *жил орох* (досл. «поворачивать год»), совершавшийся раз в 12 лет, был связан с годовщиной циклического знака, под которым родился человек. Этот обряд совершался в 12, 24, 36, 48 и т. д. лет с целью магического обеспечения все той же благодати человеку в очередном цикле его существования. В этом обряде использовались изображения всех 12 животных цикла, заячья шкурка, которой не касались зубы собаки (упомянем кстати, что шкурка зайца считалась оберегом в шаманских представлениях у ряда народов Сибири), пояс, принадлежащий человеку, для которого совершался обряд (пояс у монголов и некоторых других народов — символ мужского достоинства и оберег одновременно), и т. д. [Позднеев, 1887, с. 432—433].

Возрастные магические обряды, имевшие целью обеспечить человеку счастье-благодать в очередном девяти- или 12-летнем цикле, на этом не заканчивались. Существовало понятие об особо опасных годах, когда превентивная магия должна была быть во много раз усилена. Один раз в 36 лет происходило совпадение циклического животного знака и *мэнгэ*, под которыми родился человек. Соответственно 37-й и 73-й годы в его жизни

(с учетом времени утробного развития) считались неблагоприятными и требовали особого внимания.

Но самым опасным считался возраст 81 год. Вероятно, представление о его опасности связано с тем, что число восемьдесят один можно рассматривать как девятикратно повторенный цикл из девяти *мэнгэ*. Старики называют 81 год *муу нас* — «плохой возраст». Считается, что он может нанести урон и даже причинить несчастье не только самому человеку, но его семье и всему хотуну, где он живет. Такого возраста следовало избегать всеми способами. С этой целью совершался специальный обряд, получивший название *наян нэгийн засал* (досл. «исправление восемьдесят первого»). Его задачей было ускорить наступление 82-го года жизни. Заключался он в следующем. За несколько дней или недель до наступления Нового года в семье устраивался праздник по случаю исполнения 81 года ее члену. Готовили полагающееся по данному случаю угощение, произносили благопожелания, дарили подарки. Через несколько дней или недель в день наступления Нового года, в соответствии с народной традицией добавлять всем в этот день один год к своему возрасту, считалось, что юбиляру исполнилось 82 года. Таким образом, угроза «плохого возраста» сводилась до минимума: человек пребывал в нем всего лишь несколько дней или недель [Szykiewicz, 1981, с. 190].

Наконец, есть даже обряд вызывания счастья, совершавшийся над человеком посмертно, записанный К. В. Вяткиной у дэрбэтов [Вяткина, 1960, с. 257]. Очевидно, имеется в виду то счастье, которое потребуется человеку в будущих перерождениях. Поскольку он совершался при участии ламы, ясно, что речь идет уже о ламаистском погребальном обряде и об общепуддийской идее очередного телесного воплощения души. Хотя Вяткина отметила этот обряд только у дэрбэтов, он был распространен во многих районах Монголии как составной элемент погребальной обрядности (см. [Позднеев, 1887, с. 465—474]) и, возможно, имел общеламаистский характер.

С магической системой охраны счастья тесным образом смыкалось гадание, ибо справедливо полагали, что несчастье можно предотвратить, если получить о нем своевременное предупреждение или — если оно уже свершилось — рекомендации, как поправить дело. Гадание было очень популярно среди монголов. К народным гаданиям примыкали и ламаистские способы предсказаний. Так, по астрологической таблице *зурхайн самбар* ежегодно в канун Цагаан-сара и в первый его день ламы определяли, кто в какую сторону должен сделать первый шаг в утро первого дня наступившего года для того, чтобы обеспечить себе благодать.

Однако гадать можно было в любой день и по любому случаю, точнее говоря, в случае болезни кого-либо и в ожидании его выздоровления, в случае отсутствия вестей от кого-либо и в ожидании этих вестей, а также при пропаже скота или иного

имущества. В любом из вариантов — болезнь, утрата имущества, отсутствие вестей (что может опять-таки означать гибель кого-то, утрату чего-то) — под угрозой находится благодать семьи, благосостояние, здоровье, возможно, жизнь ее членов. Поэтому гадание по вышеперечисленным случаям можно рассматривать как превентивную меру по предупреждению возможных опасностей, если угроза действительно имеется. Способ гадания по лопатке — классический и общеизвестный, много раз описанный в литературе (см., например, [Bawden, 1958]). Однако описывают, как правило, один, самый распространенный способ; лопатку, тщательно очищенную от мяса, бросают в огонь, она покрывается копотью и трещинами, по которым и судят о судьбе вещей и людей. Другой, более сложный способ — гадать по белой лопатке. Это умеет делать далеко не каждый. Считается даже, что гадать по белой (не покрытой сажей) кости может только представитель «белой кости», т. е. знатный человек, только он способен различить на белой лопатке какие-то невидимые узоры. Третий способ гадания по лопатке еще оригинальнее. Человек кладет белую лопатку в черную шапку, осторожно подкрадывается к какой-либо юрте, в которой сидят люди и ведут между собой разговор. Тема разговора значения не имеет, а задача подслушивающего — услышать первый же глагол. Если он положительного содержания, то и результат гадания — положительный, и наоборот. В соответствии с результатами гадания заинтересованные лица могут принять какие-то конкретные меры по исцелению больных или возврату своего имущества.

К системе магической охраны благодати можно отнести запреты совершать что-либо в «несчастливые» дни — чаще всего такие дни определяли ламы по астрологической таблице. В эти дни запрещалось отдавать кому-либо на сторону молочные продукты, соль, табак, хлеб, продавать скот и т. д. Как уже отмечалось в очерке «Календарь», дело доходило до отмены таких дней в календаре и удвоении других, обычных. У агинских бурят каждая семья имела свои «несчастливые дни», у одних — суббота или воскресенье, у других — день, когда умерли родители, у третьих — какой-либо другой день. Когда устраивались специальные молебны о счастье, то после них в течение трех дней старались ничего из дому не выносить [Онгодов, архив, с. 7—8].

Здесь же следует упомянуть о запрете на произнесение личных имен. В семье, где прежде часто умирали дети, их старались не называть по имени вообще, а если ребенок долго болел, то ему меняли имя, чтобы обмануть злых духов, вызвавших болезнь. Существовал у монголов и запрет на произнесение имен правителей — при обращении к ним и за глаза их чаще всего называли титулом. Широко известный пример такого рода: соседи княжества Алтын-ханов, существовавшего в Монголии в XVII в., — русские, казахи, киргизы, ойраты — называли каждо-

го из правителей титулом Алтын-хан в официальной переписке, не употребляя да и не зная их личных имен [Шастина, 1949, с. 385]. Г. Н. Потанин отмечает у дэрбэтов обычай не называть своего нойона по имени: «Нойон не обидится, но худо будет тому человеку, кто произнесет имя нойона; он может заболеть, или лошадь, на которой он ехал, может умереть» [Потанин, 1883, с. 131—132]. В сущности, этот запрет носит общемонгольский характер.

Точно так же запретными считались имена духов священных гор. С ними были связаны сакрализация и благополучие родовой территории — отсюда стремление хранить в тайне их имена, не произносить их вслух без надобности, кроме как в ритуалах вызывания при родовых жертвоприношениях, и распространенный обычай заменять имя духа в обычной речи либо названием самой горы, либо словом *хайрхан* (миленький) (см. очерк «Пространство и время»). Все эти виды запретов отмечены у многих народов Евразии, и, как не без оснований полагал Д. К. Зеленин, в основе их лежат общие анимистические представления, в которых предмет (человек) и его название (имя) неотделимы друг от друга. Произнесение этих имен вслух без уважительной причины нецелесообразно и, более того, с точки зрения магической вредно, ибо способно нанести ущерб хозяйству, причинить вред человеку тем, что понапрасну обеспокоили и вызвали внимание духов [Зеленин, 1929, § 65; Зеленин, 1930, § 89, 105]. Запреты произносить имена близких родственников членами семьи — явление вторичного порядка, более позднее и сложное, имеющее не столько магическую, сколько социальную мотивировку, но мы его здесь не касаемся, так как оно не имеет отношения к проблеме счастья-благодати.

Как можно видеть из всего вышеизложенного, магия по охране счастья-благодати включала в себя обряды повседневные (система запретов и все, что связано с их нарушением), ежегодные (совершаемые раз в год в канун и первый день Нового года) и обряды по случаю завершения цикла годов (в 9, 18, 27 и т. д. лет, в 12, 24, 36, 48... и особенно на 81-м году жизни человека). Первые были самыми простыми, последние — сложными по их семантической и психологической сущности.

Таким образом, оппозиция счастье — горе в традиционной культуре монголов — сугубо земная и социально мотивированная, она охватывает «вечные истины», обладающие позитивной и негативной ценностью в любом человеческом коллективе, в любой модели культуры. Счастье — это прежде всего здоровье, затем потомство (особенно сыновья — наследники и продолжатели рода), обладание большим количеством скота, ибо оно — основа материального благосостояния. Именно в таком порядке информанты чаще всего располагают элементы, составляющие понятие счастья. Иногда в наши дни добавляют к этому и такие качества, как образование, умение использовать его на благо народа, знания о мире, о том, среди чего и во имя чего живешь.

Понятие «горе» как антитеза счастью в мировоззрении монголов включает в себя, прежде всего, смерть детей, затем, по степени значимости,— болезнь, смерть родителей, потерю имущества, стихийное бедствие (пожар, наводнение, дзуд), утрату честного имени в глазах друга.

В народных поговорках счастье и горе всегда сопряжены друг с другом: «кто горя не видел, счастья не ценит», «от счастья до несчастья один шаг», «кто чрезмерно веселится, тот потом плачет» и др. [Монгольские поговорки, 1962, с. 57—58].

ПОДАРОК — ОТДАРОК

В системе социальных связей многих народов мира на разных стадиях их развития наблюдается такое коммуникативное действие, как дарение и ответный на него дар (подарок — отдарок). Социальная функция этого явления неоднородна, и его формы и значение в разных этнокультурных системах и даже в пределах одной из них многообразны — от самых ранних, архаических, свойственных примитивным обществам, до современного модернизированного варианта, практикуемого во многих странах, — символического обмена сувенирами в знак проявления дружбы и миролюбия.

Дарение как форма обмена в обществах с разными социальными укладами уже не раз было предметом исследования. О возникновении обмена в первобытном обществе и его функциях — социальной, экономической, магической и других — писали М. Мосс [Mauss, 1950], К. Леви-Строс [Леви-Строс, 1983], Э. Бенвенист [Benveniste, 1966], М. О. Косвен [Косвен, 1927], Н. Н. Билибин [Билибин, 1934].

Классической его формой можно считать потлач индейцев Северной Америки — раздачу имущества богатым членом рода своим более бедным сородичам, но также и соплеменникам (отражение межфратриальных отношений) по случаю каких-либо праздников, поминок или просто событий семейного характера. Потлач — явление многоплановое. У ряда индейских племен отмечена его связь с временем зимнего солнцестояния, наличие в нем оргиастических черт, эзотерический характер его проведения (либо в «мужских домах», либо на специально огороженных площадках). Так или иначе, с чем бы ни связывалась раздача имущества, она предполагала моральное возмещение такого дара — рост авторитета дарителя среди соплеменников и частичное возмещение материальных затрат в будущем при совершении потлача другим членом рода [Аверкиева, 1974, с. 104—107].

О дарении и ответном даре в античном обществе и феодальной Европе, где это явление стало формой межличностных, персонафицированных отношений, писали А. Я. Гуревич [Гуревич, 1984] и И. С. Кон [Кон, 1980], о многообразии форм проявления института дарения и отдаривания у славян в свете лингвистических данных Вяч. Вс. Иванов [Иванов, 1975]. В научной литературе нашли отражение и такие весьма специфические его виды, как плата за девственность в обществах древних славян, германцев, евреев или дарение убитого лебедя, почитавшегося в

качестве тотемного предка у некоторых родов тувинцев, телеутов, хакасов, с правом получить в ответ любой дар по своему выбору (скот, имущество, а иногда даже невесту) [Шевеленко, 1959; Потапов, 1959].

В культуре монголов явление подарок — ответный дар также существовало среди разных слоев общества и в разном культурно-историческом контексте. Следует сразу сказать, что основные концепции М. Мосса, представителя французской социологической школы, автора наиболее яркой работы по теории данного вопроса «Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах», вполне применимы к обществу монгольских кочевников. Суть этих положений в следующем: 1) дар и отдаривание в архаическом обществе, будучи формально добровольными, в действительности являются строго обязательными; из трех связанных и непосредственно вытекающих друг из друга моментов — давать подарок, брать его и возвращать, т. е. отдаривать, — наиболее существенным является возвращение дара; уклонение от него могло иметь для человека весьма серьезные последствия; 2) в качестве субъектов обмена в архаическом обществе обычно выступают не индивиды, а группы либо такие индивиды, которые выступают в качестве символа какой-либо группы (например, вождь, глава рода, позднее в обществе с феодальным укладом — нойон или другой феодал); 3) система социальных связей, основанная на дарении — отдаривании, выходит за рамки просто экономических отношений; дар — понятие универсальное, его объектом может быть все — пища, женщины, дети, имущество, талисманы, земли, труд, жреческие услуги [Mauss, 1950, с. 163—164; 267—268; Гофман, 1976, с. 116—122]. Последний тезис выведен автором из анализа этнографических материалов обществ аборигенов Австралии, Океании, Америки, однако, как мы увидим ниже на примере феодальной Монголии, это явление распространяется даже на такие вещи, как государственный статус страны.

При рассмотрении коммуникативного действия дарение — ответный дар (или, как мы его будем называть, подарок — отдарок) в системе социальных ценностей монголов довольно четко вычленяются четыре уровня, на которых это явление может быть прослежено.

Первый, наиболее архаический, — это уровень кровных родственников, происходящих от одного общего предка (так называемое «родство по кости»), и членов родов, породнившихся путем браков.

Обмен подарками как единовременный акт или как отработанный сценарий с рядом действий, идущих друг за другом в определенной последовательности, совершался по случаю каких-либо торжеств и праздников светского характера, заключения брачных союзов и т. п., сопровождавшихся пирами, где подарки выступали не только в своей вещественной, материально значимой форме, но и как символ закрепления родственных отноше-

ний. В наши дни круг их участников сузился до узкосемейного, часто сочетающегося с территориально-производственным, и коммуникативный акт подарок — отдарок осуществляется по поводу свадеб, рождения детей, наречения имени, первой стрижки волос, в день празднования Нового года и т. д., по-прежнему совпадая с каким-либо видом застолья, выступающим как эквивалент прежним пирам.

Этнографические материалы по этому вопросу наиболее обстоятельно отражают свадебный ритуал. Обмен дарами по случаю свадьбы — явление глобального порядка, известное не только в классовом, но и во многих доклассовых обществах. По мнению Ю. И. Семенова, свадебный дарообмен связан с переходом от группового к индивидуальному браку, являясь той социальной гранью, которая отделяет первую ступень брака от второй [Семенов, 1974, с. 197].

Свадебный ритуал у монголов, так же как у бурят и калмыков, на каждом из этапов — будь то сватовство, сговор или непосредственно свадебная церемония, включал в себя обмен подарками между родственниками жениха и невесты. Причем каждая акция дарения и отдаривания сопровождалась пиршеством, их закрепляющим. В статье Б. Х. Тодаевой о свадебном обряде торгутов Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР описаны не только эти три этапа, но и еще ряд промежуточных: после сговора, но еще до дня свадьбы сторона жениха наносит несколько визитов родне невесты, сопровождая их вручением подарков, имеющих определенное символическое значение.

Визит первый: посланец жениха везет родне невесты молочную водку, кирпич чая, сладости для детей и кусок твердого клея. Клей — символ того «морального цемента», который скрепит узы новой семьи. В качестве отдарка посланец жениха получает также архи и хадак из самого лучшего шелка, символ добрых намерений родственников невесты. Визит второй: родственники жениха везут родне невесты баранью тушу. Визит третий: родня жениха везет вареное мясо, преподнося родне невесты по всем правилам наиболее почетные его куски. Визит четвертый: приезд жениха с друзьями в гости в семью невесты, знакомство с нею и ее подругами. Визит заканчивается пиршеством и ответным даром семьи невесты жениху за те подарки, которые были присланы его семьей в двух предыдущих случаях. Обычно жениху в этой ситуации дарят коня. Визит пятый: родня жениха привозит в дар родне невесты материю на одежду. Вместе с одеждой везут туши баранов и молочную водку. Следующий этап — непосредственно свадебный пир, куда все родственники невесты не только приезжают с такими подарками будущей семье, как скот, ткани, деньги, но и с материальным вкладом в само пиршество: вареным мясом, водкой, молочными изделиями [Тодаева, 1964, с. 176—183]. Последняя деталь — это обычная взаимопомощь кровных родственников друг другу, ответом на которую будет точно такое же участие данной семьи в анало-

гичных свадебных церемониях своих родственников. Это будет, как нам кажется, также и вариантом ответного дара, соблюдением, по терминологии Леви-Строса, «принципа взаимности», который является долгом и моральным обязательством внутри кровнородственного коллектива.

Что касается подарков самой невесте, то Б. Х. Тодаева ничего не пишет об их отдаривании, но в свадебном обряде захчинов Западной Монголии, в котором несколько лет назад автору данной работы довелось участвовать на правах зарубежной гостьи, отдаривание происходило сразу же: гость вручал подарок, представитель семьи невесты — отдарок (шелковый хадак, кирпич чая или сахара). Отдарок — часто символический, но ритуал тем не менее соблюден. К числу столь же символических действий можно отнести обмен поясами (кушаками, ремнями) между отцами жениха и невесты в свадебном обряде унгинских, баргузинских [Вяткина, 1969, с. 48], иркутских и тункинских бурят [Галданова, 1986, с. 142]. Цель такого обряда — связать молодых друг с другом как можно крепче.

Монгольский этнограф Ц. Аюуш описывает халхаский обряд отдаривания, входящий в состав свадебного ритуала. Мать жениха и жених с друзьями приезжают в хотон невесты с угощением и привозят с собой вареную баранину, молочную водку и другие молочные продукты и подарки для родителей и родственников невесты. Сторона жениха угощает привезенными продуктами сторону невесты. Однако главная роль в этом обряде принадлежит вареному барану, которого кладут на деревянное блюдо (*тэвш*), ставят по правую от очага сторону и произносят над ним благопожелание новой семье (*тэвшийн ерөөл*). После этого происходит одаривание семьи невесты семьей жениха. Так закреплялось вступление в родственный союз двумя породнившимися семьями [Аюуш, 1982, с. 63].

Любопытная форма подарка отцу невесты имеется у цаатан, маленького немонгольского по происхождению, но омонголившегося народа, живущего на севере Хубсугульского аймака МНР. В число подарков входила винтовка, которая символически дарилась в «обмен» на позвоночник девушки, котел, который «заменял» ее череп, подвеска на пояс для огнива и ножны с ножом — «замена» бедренной кости девушки и, наконец, молоко коровы как выкуп за материнское молоко, которым была вскармлена невеста. Ответным даром на такой подарок является сама невеста. Можно увидеть в этом пережиточную форму калыма — выкупа за невесту. Брак-покупка в этой ситуации может быть расценен как брак-отдарок [Бадамхатан, 1962, с. 39—41].

Как мы видим, первые два из трех основных постулатов М. Мосса находят подтверждение даже в современных условиях: добровольная обязательность дара — отдаривания и коллектив как субъект дарения и ответного дара, ибо даже подарок невесте во время свадьбы — это дар семье невесты.

Следующий уровень — эпическое или реальное побратимство. Не являясь членами одного рода, богатыри в эпосе (Савар и Хонгор в «Джангаре») или представители одного социального сословия (Темучжин и Чжамуха в «Сокровенном сказании») вступают друг с другом в отношения побратимства (монг., калм. *анд*, *анда*) — дружбы, скрепленной особой клятвой и сопровождающейся обменом подарками. Такие отношения считаются крепче кровнородственных и обязывают каждого из побратимов к полному самоотречению ради другого. Побратимство требует взаимной выручки из беды, совместного выступления в военный поход против врага одного из побратимов, в эпосе — поисков и добывания (иногда силой) невесты друг для друга, в реальной жизни (ибо «Сокровенное сказание» ближе к ней, чем к эпосу) — это возвращение жены, уведенной врагами в плен.

Подарки, которыми обменивались побратимы, — опять-таки скорее символ, но порою их материальная ценность бывает достаточно велика. Приведем в качестве примера упомянутый в «Сокровенном сказании» эпизод побратимства и обмена подарками между Чжамухой и Темучжином, будущим Чингисханом. Еще в детские годы Темучжин и Чжамуха побратались, дали друг другу клятву и обменялись доступными им тогда подарками (бабками для игры в кости, свинчаткой, стрелами для детских луков). Встретившись уже взрослыми, они еще раз подтвердили свое побратимство и еще раз обменялись подарками — это были уже золотые пояса и кони, добытые в бою с общим для них обоим противником. Побратимство скрепили пиром и ночлегом под одним одеялом [Сокровенное сказание, § 116—117].

Побратимство это, как известно, кончилось трагически. Через несколько лет пути Темучжина и Чжамухи разошлись. Когда последние пять подданных, оставшихся при Чжамухе, выдали его Чингисхану, тот их казнил за предательство своего господина, а самому Чжамухе, по его просьбе, позволил умереть «без пролития крови» [Сокровенное сказание, § 200—201]. Такой вид казни считался почетным, и право на него имели лишь представители аристократии, к числу которых Чжамуха несомненно принадлежал. Но здесь важен и другой момент: будучи побратимами, Чингисхан и Чжамуха были друг другу так же близки, как кровные родственники, а пролитие крови родича считалось страшным преступлением у монголов. Выполнив последнюю просьбу Чжамухи, Чингисхан тем самым последний раз почтил его как своего *анду* и избавил себя от лишних упреков, ибо и без того его путь к власти был устлан трупами соплеменников. Побратимами считались также Есугей-багатур, отец Темучжина, и Ван-хан керейтский. Темучжин называл последнего отцом, а тот его сыном. Б. Я. Владимирцов считает такие отношения также формой побратимства [Владимирцов, 1934, с. 61].

Институт побратимства был известен и у киданей не только

как форма межродовых, но и более широко — международных отношений, что можно рассматривать как особый прием восточной дипломатии в сложной системе китайско-киданьских связей [Мункуев, Таскин, 1971, с. 150; Е Лун-ли, 1979, с. 50, 361].

В качестве особого случая эпического побратимства можно привести историю Савара и Хонгора в версии калмыцкого эпоса «Джангар», записанной от джангарчи Мукебюна Басангова. Богатыри, равные друг другу по силе, вступают в бой, но так и не могут одолеть один другого. Боясь гибели их обоих, Джангар совершает обряд побратимства над находящимися в беспомощности от ран богатырями: он нарекает их братьями и обменивает их «белоснежные талисманы» (не совсем ясно, что это такое, но главное, что обмениваются предметы, имеющие сакральное значение для обоих). Однако главное в обряде эпического побратимства — это воинская клятва богатырей, произнося которую они дотрагиваются до острия сабли или пики, либо пролезают под тетивой лука, либо обмениваются стрелами или богатырскими конями. Последнее — вариант подарка — отдарка [Сангаджиева, 1976, с. 46—47].

Приведенные здесь примеры исторического и эпического побратимства, сопровождающиеся дарами и пирами, относятся уже к феодальному времени с его достаточно выраженными установками не только на групповые, но и на межличностные контакты. Побратимство — это вид дружбы. Договорные отношения, которыми оно скрепляется (особенно суровая кара за их нарушение), хотя и кажутся мало совместимыми с пониманием дружбы сегодня, тем не менее, как показано в этико-психологическом очерке И. С. Кона о дружбе как феномене человеческих отношений, представляют собой определенную ступень в эволюции понятия «дружба», где ритуал и эмоция еще слиты воедино [Кон, 1980, с. 28—29]. Их разъединение произойдет на более поздних этапах развития человеческого общества, где договорность уйдет к сфере деловых отношений, а дарение — отдаривание и разные виды связанного с ними застолья — к сфере эмоционально-дружеской. Однако и в наши дни границы этих понятий весьма размыты и одно часто переходит в другое. Это говорит лишь о том, что мы еще не так далеко ушли от древних общественных институтов наших предков, как нам порою кажется.

Побратимство как форма индивидуальной дружбы сохранялось у монголов до недавнего времени, хотя и не в столь ритуализированной форме, как в средневековье. Разумеется, три-четыре десятка лет назад скреплять клятву кровью (рассекая палец и отсасывая кровь друг у друга) уже не считалось обязательным, а если это и делалось, то скорее в игровом аспекте, но зато обмен дарами — поясным набором, включая нож и табакерку, седлом и даже конем — продолжал сохраняться.

Третий уровень отношений, закреплявшийся коммуникативным действием дарение — отдаривание, — это форма вассальных

отношений между низшими и высшими сословиями феодальной Монголии. Низшее свободное сословие платило своему нойону чисто номинальную дань, что рассматривалось не столько как экономическое или политическое подчинение, сколько признание своего «младшего» положения перед «старшим» — ханом или нойоном, который принимал подношения и отдаривал младшего какими-либо вещами, скотом, иногда даже крепостными из своего хозяйства. Обмен дарами совершался, как правило, публично, на каком-либо массовом празднике типа Надома нескольких хошунов, и эта публичность в признании зависимого положения в значительной степени компенсировала материальную незначительность даров.

Ритуализированный обмен дарами и пиршества были теснейшим образом связаны друг с другом. Это явление характерно для феодального общества и отмечено у древних славян, скандинавов, германцев, бриттов времен короля Артура [Липец, 1969, с. 239—266; Фроянов, 1976, с. 39—46; Гуревич, 1984, с. 239—243] и т. д. Размер дара зависел от социального ранга дарителя. Им же определялось место, занимаемое человеком на пиру. Представители знатных родов сидели к правителю ближе, чем незнатные. Старики сидели выше, чем молодые. Это было нормой в обществе тюркских и монгольских кочевников. Те же правила соблюдались в средневековые в английском и скандинавском обществах, судя по таким произведениям, как «Исландские саги», «Старшая Эдда», «Смерть Артура».

Формально по тому же принципу строились вассальные отношения Монголии с цинским правительством Китая. В 1655 г. маньчжурский двор пожаловал звание дзасака (князя-правителя, обладавшего полными юридическими правами) восьми крупнейшим феодалам Монголии и обязал их ежегодно выплачивать императору дань: одного белого верблюда и восемь белых лошадей, получившую в истории китайско-монгольских отношений название «девять белых»¹⁴. Эта дань носила чисто символический характер, ибо не была материально обременительна, но цинское правительство придавало ей важное политическое значение. То, что ее платили самые крупные монгольские князья и к тому же белыми сакральными животными, рассматривалось как символ покорности монголов [Ермаченко, 1974, с. 89]. Тот же указ, что вводил дань «девять белых», предусматривал и ответные дары цинского двора своим монгольским вассалам, а также пиршества по случаю приезда послов и вручения ими даров [Ермаченко, 1974, с. 93]. Любопытна строгая регламентация этих даров: ойратский посол первого ранга получал в качестве вознаграждения штуку атласа с клеймом, изображающим императорского дракона, штуку атласа на шапки и штуку прочного атласа, 24 штуки тонкой шерстяной материи и сереб-

¹⁴ Дань «девять белых» была установлена императорским указом в 1651 г., но лишь через несколько лет, в 1655 г., монгольские князья согласились выплачивать ее.

ряный бочонок с чаем весом в 30 лянов. Каждому члену его свиты, состоявшей из пяти человек, жаловали по штуке прочного атласа и по 8 штук тонкой шерстяной материи. Халхаский посол первого ранга получал такое же вознаграждение, но ему не полагалось серебряного бочонка с чаем. Различия существовали также в вознаграждении послов второго и третьего рангов [Ермаченко, 1974, с. 93].

Мы не будем здесь касаться вопроса, почему в ответ на одну и ту же дань в «девять белых» цинский двор по-разному отдабривал послов монгольских ханов,—это особый вопрос из области монголо-китайских отношений XVII—XVIII вв., но отметим лишь, что отдарок явно превышал по стоимости подарок, и это еще раз подтверждает тезис о номинально-символическом характере дарения и отдаривания. Цинское правительство следовало уже отработанным веками в Китае правилам взаимоотношений империи с соседними «варварскими» государствами. Такова была форма установленных с ними вассальных отношений, и формальному соблюдению всех ее деталей имперский центр придавал большое политическое значение. Это один из случаев проявления, по терминологии М. Мосса, «универсальности» системы дарения — отдаривания [Mauss, 1950, с. 164], ибо, несмотря на материальность даров, они символизируют, с одной стороны, утрату независимости страны, с другой — торжество победителей, принимающих дар-символ и готовых богато одарить своих вассалов.

Наконец, последний уровень — подарок — отдарок как составная часть ритуала монгольского гостеприимства, не совпадающий ни с одним из вышеперечисленных, ибо гостем может оказаться как «свой» (т. е. родственник или просто соплеменник, знатный или незнатный), так и «чужой» (незнакомый человек, представитель другого народа и даже чужого вероисповедания). В любом случае вступают в действие традиции гостеприимства, включающие в себя как составную часть дарение и отдаривание. При вручении подарка и получении ответного дара считается очень важным соблюдение ряда чисто ритуальных моментов: даритель и получающий должны стоять лицом друг к другу, аккуратно одетые и обязательно в головных уборах, подарок завернут в хадак, концы которого повернуты к одариваемому, ритуал дарения — отдаривания должен быть «обмыт» водкой и т. д. Нарушение этих правил может свести на нет всю символическую значимость процедуры [Рона-Таш, 1964, с. 188—189].

Нам приходилось убеждаться, что эта традиция в Монголии жива до сего дня. Инициатором дарения чаще всего выступал хозяин юрты, но иногда и автор этих строк в конце беседы с информантом первой вручала подарок, обычно какой-нибудь сувенир, значок или что-то в этом роде (например, в 1980 г. очень ценился любой предмет, имеющий отношение к московской Олимпиаде), и не было случая, чтобы хозяин не отдарил

чем-либо в ответ. Чаще всего это были молочные продукты (пенки, творог, сыр и др.), имеющие благопожелательную символику.

Дарение и ответный дар как составная часть ритуала гостеприимства отмечены у многих народов Европы, Азии, Америки, Африки и рассматриваются исследователями в разных контекстах. Одни видят в этом проявление параязыка этикета, в частности этикета приветствий и прощаний [Бгажноков, 1978, с. 81, 88—89]. Другие (А. Хокарт, Э. Бенвенист, Вяч. Вс. Иванов) на основе лингвистического анализа древнейших ведийских и греческих текстов и славянской терминологии, связанной с понятиями «дар», «дарение», приходят к выводу, что гость в этих моделях культуры наделялся божественными атрибутами, а потому кормление и одаривание гостя — это кормление и одаривание бога, и что отношения хозяин — гость восходят к древним дуально-экзогамным отношениям с вытекающими отсюда обязанностями для обоих [Иванов, 1975, с. 73—74].

Следует еще раз напомнить об обычае обмена дарами как составной части календарных обрядов. В очерке «Мир праздников» при описании Цагаан-сара уже говорилось о том, что в первое утро Нового года родственники и соседи ходят друг к другу в гости с подарками и, вручив их, получают обязательно какой-либо отдарок в ответ. В качестве дара используются ткань, деньги, шкурки животных и обязательно молочные и мясные продукты. Как уже отмечалось, им приписывается особая роль в новогоднем застолье: способность своим обилием магически повлиять на плодородие и изобилие наступающего года. Вручение их в качестве дара предусматривало как обязательный момент пробу всех видов пищи в присутствии дарителя и отдаривание их пищей со своего стола, которую, в свою очередь, отдариваемые должны были попробовать также и унести к себе в юрту. Обычно пищевые дары подносились на специальном блюде и должны были включать пять видов кушаний (*тавагтай идээ*): вареное мясо, пенки, сухой творог, пресный мягкий сыр, топленое масло. Этот обычай — не что иное, как проявление «закона эквивалентного дарообмена», «принципа взаимности» — основного закона экономики первобытного общества, который сохранился в остаточной форме до наших дней [Левин-Строс, 1983, с. 301]. Подтверждают это и лингвистические данные: в ряде индоевропейских языков архаические формы глаголов «давать» и «брать» обозначаются омонимами, с ними же по происхождению семантически связана такая группа слов, как «брать в жены», «дар», «подарок», «то, что дают», «то, что берут» и др. [Гамкрелидзе, Иванов, 1984, т. 2, с. 752—754].

Дарообмен был обязательной составной частью праздников у многих народов мира, однако у каждого народа он сохраняет свои специфические черты [Календарные обычаи, 1983, с. 183—184]. Естественно, что такая специфика присуща и кочевым обществам. Отражает она прежде всего особенности кочевой эко-

номики и кочевого уклада жизни. Обмен дарами в виде продуктов скотоводства (пищей, шкурами и т. д.) характерен не только для кочевников, но и для обществ со смешанным типом хозяйства, сочетающим земледелие и скотоводство. Для кочевников-скотоводов такой обмен единственно возможный, ибо все остальные продукты, получаемые путем собирательства, примитивного земледелия, рыболовства и охоты, играют в экономическом балансе общества лишь вспомогательную роль и объектом социально значимых или магических действий служить не могут.

Как один из видов дарообмена можно рассматривать жертвоприношения духам предков и духам-хозяевам местностей и родовых территорий, т. е. описанным выше хозяевам обо. Эти жертвы включали в себя молочные продукты и мясо, иногда уже в приготовленном виде, а порою скот забивался прямо на вершине горы возле жертвенника духу. Туши разделявали, мясо варили, а потом съедали здесь же во время коллективной трапезы-жертвы. Как правило, после таких трапез черепа съеденных животных оставляли тут же возле жертвенников. Кроме того, дополнительно развешивали на ветках тальника полоски тканей, оставляли и оставляют до сих пор порожнюю посуду, спички, сладости, жгут в курильницах или прямо на каменных алтарях толченый можжевельник, благовонный дым от которого считается приятной для духов и богов пищей.

Все это расценивалось как жертва-дар, который не требовал немедленной материальной отдачи, но в обмен на который ожидалось растянутое во времени и пространстве благодеяния: содействие благополучию семьи, приросту скота, богатству и всему прочему, что входит в понятие «счастье-благодать». Одним словом, речь идет о том же самом ответном даре, однако уже философски и магически осмысленном.

Таким образом, представление о жертве как даре является достаточно универсальным, оно зафиксировано в прошлом или настоящем у всех народов и осмысливается как «идеализированный обмен между человеком и сверхъестественными силами» [Календарные обычаи, 1983, с. 183]. Традиционный обмен подарками в системе социальных связей монгольского общества уходит корнями в глубокую древность. По письменным памятникам и этнографическим материалам он прослеживается на разных социальных уровнях — кровнородственном, сословно-феодальном, государственном, а в наши дни — на обычном бытовом во взаимоотношениях между людьми. На каждом из этих уровней коммуникативное действие дарения — отдаривание выполняло особую функцию, сопровождаясь специфическим социальным ритуалом.

ОСНОВЫ ЭТИКЕТА

Культура общения, система стандартов коммуникаций или, короче говоря, этикет — та сторона народной культуры, с которой сталкиваешься повсеместно и ежечасно. В нем зашифрована биологическая, социальная, историческая, философская, психологическая, а также объединяющая их все и в то же время стоящая как бы над ними этническая информация. Рациональное и эмоциональное слито в культуре общения в синкретическом единстве. Порою они с трудом поддаются дешифровке в тех конкретных случаях, когда необходимо выявить подлинную природу той или иной детали этикета. Национально-культурные стандарты общения стереотипны, устойчивы, сохраняются веками без изменений, порою уходя своими корнями в глубочайшую древность [Бгажноков, 1978а, с. 7]. Они являются общепринятой социальной нормой, с помощью которой общество осуществляет контроль над индивидом [Байбурин, 1985, с. 9]. Механизм передачи правил этикета из поколения в поколение служит обычай в широком смысле слова (включая обряд и ритуал), являющийся опорой и смысловой всех этнических традиций. Этикет этничен во всех своих проявлениях, включая даже такие, казалось бы, несущественные детали, как мелькнувшее на лице выражение неудовольствия, жест проявления восторга, способ перешагивания порога юрты, поднесения к носу щепотки нюхательного табака и т. д.

Вот как определяет этикет Б. Х. Бгажноков, признанный авторитет в этой области: «Этикет — это система характерных для данного этноса предписаний ритуализированного общения в типичных, изо дня в день повторяющихся ситуациях взаимодействия» [Бгажноков, 1978а, с. 8]. Это не единственно возможное определение; наверное, философы, культурологи, социологи, психологи могут внести в него свои дополнения, отражающие аспекты этих наук, но с точки зрения этнографической оно представляется достаточно емким. В систему ритуальных предписаний Б. Х. Бгажноков включает поведение людей в следующих ситуациях: приветствие, прощание, представление во время знакомства, выражение благодарности, в которых этнические различия выступают наиболее ярко [Бгажноков, 1978, с. 9]. Кроме коммуникативных действий существует еще и набор «элементов социальной коммуникации» (прикосновение, поза, жест и т. д.; см. [Argyle, 1971, с. 28—32]).

И коммуникативные действия, и элементы коммуникации выступают в повседневной реальности в некоторой слитности друг

с другом, формируясь в бытовые сюжеты, где каждое действующее лицо выполняет все полагающиеся по случаю этикетные предписания. Таких сюжетов в культуре монголов можно выделить довольно много: приход в юрту гостя; будничная трапеза и праздничное застолье; обмен дарами; похороны; свадьба и т. д. Каждый из них — это маленький этноэтикетный сценарий, где, хотя и возможна и даже непременно имеется импровизация, тем не менее стереотипность поведения действующих лиц заранее задана самой традицией. Она проявляет себя в формах приветствий, в том, как человек входит в юрту и куда он садится, что гость говорит хозяину и хозяин гостю, в позах, жестах, мимике, интонациях, в том, кто что ест и как ест, кто ест первым и кто последним, кто кому дарит и что получает в обмен, кто, как и за кем уходит из юрты и что говорит на прощание, как далеко его провожают хозяева и т. д. Именно в таких стандартных ситуациях, происходящих часто и повсюду, приглядевшись к ним внимательно, ощущаешь незримо стоящую за ними многовековую культурно-историческую традицию.

Уже из этого краткого перечня видно, что язык этикета — это необъятный океан, включающий речь, поступки, жесты, позы, взгляды и т. д. Мы попробуем описать лишь несколько ситуаций, которые, с одной стороны, наиболее показательны для монгольской культуры, с другой стороны, связаны с некоторыми общечеловеческими аспектами психологического общения.

Начнем с наиболее распространенного сюжета: в юрту пришел гость. Юрта в степи — не просто жилище кочевника, это, как уже говорилось выше, его маленькая вселенная, его микромир. Все происходящие внутри и вокруг него события регулируются стереотипом поведения, принятым в данной модели культуры. Гость в юрте — ситуация, включающая в себя набор последовательных стандартов поведения, отработанных веками привычек. Одни из них имеют объяснение, смысл других уже забыт, тем не менее они продолжают действовать как уже устоявшаяся норма поведения.

Подъехавший к юрте гость привязывает лошадь к коновязи и открывает дверь. В бескрайней степи, где ближайший сосед может находиться за сотни верст и помощи в случае опасности ждать неоткуда, гость, особенно если он чужой человек, сразу же должен дать понять хозяевам, что он пришел с мирными намерениями. Способов для этого несколько. Во-первых, гость должен снять с себя оружие (прежде всего ружье), оставить его снаружи, прислонив к юрте. Во-вторых, он должен вынуть нож из ножен, прикреплённых к его поясу, и оставить его просто висющим на цепочке или даже снять и положить на лавку. У боржигинов, входя в юрту, полагается коснуться ладонью правой руки притолки двери — это также жест миролюбия. Войдя в юрту, гость произносит традиционные слова приветствия: «Все ли у вас хорошо?» И слышит в ответ: «Все хорошо, а как у вас?» Это наиболее распространенный вариант приветствия.

Как и у многих других народов земного шара, традиционное приветствие у монголов одновременно является и благопожеланием. Стиль и форма приветствий у монголов сложны и разнообразны. Они зависят от времени года, а иногда и от времени суток, когда происходит встреча, от того, как давно не виделись встретившиеся, от их возраста, социального ранга, степени родства. Сказанное при встрече слово и ответ на него — сейчас лишь правило этикета, однако приветствие-благопожелание несет в себе древний магический оттенок, потому так важно вовремя сказать то, что нужно, и правильно ответить на приветствие. На вопрос-приветствие: «Все ли у вас хорошо?» — нельзя дать ответ: «Нет, у нас все больны» или «Такой-то умер». Об этом можно сообщить уже потом в ходе разговора, но ответная реплика может быть только одна: «Все хорошо, а как у вас?»

В зависимости от сезона года, когда произошла встреча, возможен следующий вариант диалога: «Хорошо ли проводите осень (зиму, лето, весну)?» — «Хорошо проводим осень (зиму, лето, весну)». — «Проводите ли зиму в изобилии?» — «Зиму проводим в изобилии». — «Проводите ли лето жирно?» — «Лето проводим жирно».

Если встретились две семьи, едущие на новое место стоянки, они непременно приветствуют друг друга так: «Хорошо ли кочуете?» — «Хорошо кочуем». — «Чтобы выюки ваши были уравновешены!» — «Уравновешены, уравновешены». (Последняя фраза содержит благопожелание, очень важное для кочевника: соразмерность выюков и их равномерное распределение на верблюдах — залог того, что не будет никаких сбоев во время кочевки и караван своевременно прибудет на новое место стоянки.) «Хорошо ли путешествуете?» — «Хорошо путешествуем».

Встреченному в степи чабану (табунщику, пастуху) можно сказать следующее: «Хорошо ли пасутся ваши овцы (лошади, коровы)?» — и услышать в ответ: «Хорошо пасутся». — «Пусть ваши овцы будут жирными! Пусть ваши кобылы (коровы) имеют молоко!»

И ответ, который годится во всех подобных ситуациях: «Ваши уста благословенны».

Есть более детализированные приветствия-благопожелания, которые произносятся, когда хозяева заняты каким-либо делом. Если хозяин пилит дрова, гость приветствует его словами: «чтобы ваша пила была острой» (ответ: «острая, острая»); хозяйке, которая шьет, говорят: «завершайте работу», читающему: «чтобы ваши глаза хорошо видели»; причесывающейся: «чтобы ваши волосы были красивыми»; обедающим за столом: «пусть еда будет вкусной»; своевременно прибывшему к застолью: «у вас быстрый конь». На все эти пожелания-приветствия можно ответить одинаково: «ваши уста благословенны».

Все эти вербальные формы общения в ситуации гость — хозяин уже неоднократно были описаны в литературе о монголах и родственных им народах — бурятах, калмыках (см. [Преже-

вальский, 1946, с. 77—79; Бертагаев, 1968, с. 145—148; Нямбуу, 1970, с. 7—11; Novgorodova, Luvsanzav, 1971, с. 134—144; Пюрбеев, 1982, с. 117—118; Эредженев, 1982, с. 123—124]).

Любопытно привести несколько аналогов — приветствий и благопожеланий народов, весьма далеких от монголов, — адыгское приветствие пастуху: «да умножатся твои стада, да будет», попутчику: «в путь добрый да отправишься, да будет» [Бгажноков, 1983, с. 51]; киргизское пожелание доильщице: «пусть молока будет больше», чабану: «пусть у ваших овец родится двойня», отправляющемуся в дорогу: «пусть дорога будет благополучной», «уезжайте с улыбкой, возвращайтесь с улыбкой» [Laude-Cirtautas, 1974, с. 17—18]; русское приветствие доильщице: «море под коровушкой» (т. е. обилие молока), стряпающей на кухне: «спорину в квашню», едущему в путь: «мир с дорожкой» [Зеленин, 1930, § 98]. Типовой ответ строится по такому же образцу: повторение благопожелания в сокращенной форме плюс благодарность, иногда только что-либо одно из двух.

Магическая сила, приписывавшаяся когда-то таким выражениям, теперь не осознается, но присутствует ощущение того, что они связывают людей какими-то взаимными обязательствами, раньше — перед лицом богов и духов, а теперь — просто друг перед другом¹⁵.

Из области невербальных форм приветствия нами у халха Гоби-Алтайского и олетов Кобдоского аймаков было зафиксировано следующее: если в степи встречаются два всадника и у одного из них есть к другому дело, но нет времени его в данный момент обсудить, он должен вынуть правую ногу из стре-

¹⁵ Записанная в 80-х годах XIX в. учителем и писцом Селенгинской степной думы У.-Ц. Онгодовым форма приветствия агинских бурят, пожалуй, сохранила более архаическую форму, которая в прошлом, вероятно, встречалась и у монголов. Диалог гостя и хозяина, приводимый ниже, наглядно показывает, как древний обмен магическими формулами приветствий превращается в «монотонную и скучную» (определение Онгодова) повинность.

Гость: Здорово!

Хозяин: Здорово!

Гость: Здоровы ли и благополучно ли живете?

Хозяин: Здорово и хорошо.

Гость: Вы здоровы и благополучны?

Хозяин: Ничего, хорошо живем.

Гость: Стадо здорово и хорошо ли?

Хозяин: Здорово.

Гость: Ваше стадо здорово ли и хорошо ли?

Хозяин: Вполне хорошо.

Гость: Что нового есть?

Хозяин: Ничего нового нет.

Гость: Вы какую-либо новость имеете?

Хозяин: Ничего нет.

Гость: Волки и воры спокойны?

Хозяин: Спокойны!

Гость: Вашего кочевья места спокойны?

Хозяин: Спокойны!

и так далее [Онгодов, архив, л. 19].



Рис. 7. Наиболее распространенные позы сидения в юрте и за ее пределами: верхний ряд — поза «сидеть согнув ноги», нижний ряд — поза «орлиная посадка».

Рис. Н. С. Арутюновой

мени и молча проехать мимо с правой стороны. Уже потом на основании такого жеста эти люди будут искать встречи друг с другом.

Вернемся к ситуации «гость в юрте». Хозяин, ожидающий гостя, услышав, что кто-то подъехал к юрте, обычно выходит навстречу. Он помогает гостю спешиться, привязывает его лошадь к коновязи и пропускает гостя впереди себя в юрту. Там он предлагает гостю занять место, соответствующее его полу, возрасту и положению. Традиционное деление юрты кочевника на правую — мужскую и левую — женскую половины предопределяло то место, которое занимал в юрте гость. Мужчины проходили на мужскую половину, женщины — на женскую, двигаясь при этом внутри юрты по часовой стрелке. Стариков и особо почетных гостей любого возраста приглашали пройти в *хоймор* (см. очерк «Пространство и время»). Важным и пожилым гостям предлагались маленькие табуретки, гости попроще усаживались прямо на постеленные на полу шкуры и войлочные подстилки.

Рис. 8. «Сидеть скрестив ноги» — не принужденная бытовая поза.

Рис. В. Н. Ткачева



В Монголии не принято с ходу задавать вошедшему гостю вопросы: кто он, откуда и зачем прибыл. Гость тоже не должен торопиться выкладывать все о себе, если он, разумеется, не гонец, спешащий по делу. В степи все делается не спеша, и процедура знакомства гостя и хозяина не составляет исключения. После того как гость занял подобающее ему место, хозяин достает спрятанную у него за пазухой или висящую в специальном футляре на поясе табакерку с нюхательным табаком и молча протягивает ее гостю. Гость в ответ тоже молча должен предложить хозяину свою табакерку. Каждый нюхает табак из табакерки другого, после чего возвращает ее владельцу. Если гостей в юрте несколько, то эта церемония продлевается с каждым по очереди, начиная с самого старшего. Если гость не монгол и у него такой табакерки нет, то ритуал носит односторонний характер: хозяин предлагает, гость берет, нюхает и возвращает [Намаюн, 1973, с. 40—55].

Церемония обмена табакерками закончена. Хозяин и гость закуривают каждый свою трубку, набивая ее табаком из собственного кисета. В наши дни вместо трубки многие курят обычные сигареты, в этом случае возможно взаимное угощение ими друг друга. Вот только теперь можно начинать деловой разговор. Ведут его обычно между собой мужчины, а хозяйка тем временем готовит знаменитый монгольский *суутай чай* — чай с молоком. Каждому вновь пришедшему в юрту гостю обязательно заваривается свежий чай — такова традиция. Мужчины пьют чай и беседуют о делах.

Существует неписанный свод правил поведения человека в юрте. Нарушение их расценивается как неприличие, а иногда — даже как предвестник несчастья. Выше в разделе «Как уберечь счастье» мы уже писали о них, о том, как надо вести себя по отношению к очагу, порогу, *тооно* юрты, и мы не будем их здесь повторять. Хотим только добавить, что, хотя эти правила должны прежде всего соблюдать сами хозяева юрты, ибо они — первые хранители счастья-благодати своей семьи, своего дома, своего очага, те же правила тем более должны соблюдать пришедшие в юрту гости. Нарушение их гостями по незнанию — показатель чаще всего принадлежности к чужому (и что очень вероятно при этом, особенно в средние века, — враждебному) миру, а нарушение намеренное человеком своего рода-племени — символ неблагожелательности, неуважения, а иногда даже и оскорбления.

С точки зрения норм этикета большое значение имела поза,

а точнее говоря, способы сидения в юрте, которым должны были следовать люди в соответствии с их возрастом и социальным положением, в будни и праздники. Наиболее распространенная и мужская и женская поза — *бохирч суух* (досл. «сидеть согнув ноги»). Сидящий подкладывал под себя одну ногу и, сидя на ней, выставлял перед собой колено другой, на которое опираясь рукой (рис. 7). От того, в какой части юрты находился человек, зависело, какую именно ногу он под себя подкладывал. Колено поднятой ноги, согласно правилам, должно было быть обязательно обращено к двери, поэтому женщины, как правило, сидели на правой ноге и выставляли перед собой колено левой, а мужчины, наоборот, — на левой, выставляя перед собой колено правой. Эта поза была не только будничной, но и праздничной. Так можно было сидеть и где-нибудь в степи, если встречались несколько человек и присаживались поговорить.

Следующая поза — *завилж суух* (досл. «сидеть скрестив ноги»). Известны два вида такой позы: подложив под себя скрещенные ноги и выставив их перед собой (рис. 8). Первый вариант — более строгий, в такой позе обычно сидели ламы во время молитвы и хуралов в буддийских монастырях, феодальная знать на официальных приемах. Второй вариант — более неприличный, так могли сидеть почтенные и уважаемые старики, но такая поза не рекомендовалась молодежи, особенно в присутствии старших по возрасту. Знатные женщины могли сидеть с вытянутыми ногами, и лишь носки их ступней должны были перекрещиваться.

Сөхрөх — поза стояния на коленях; в ней заложен некоторый уничижительный оттенок, так как на колени должны были становиться простолудины при появлении своих ханов и нойонов, а также императорских чиновников. Однако та же самая поза коленопреклонения, если она принималась с целью пожелания мира и благополучия вышестоящим по социальному рангу (в этом случае она называлась *сөгдэх*), уже не считалась уничижительной, а, напротив, благожелательной. Кроме того, на коленях обычно стоит тот, кто разливает архи во время приема гостей, а уж это никак не уничижительная, а скорее почетная обязанность.

Бургэдэн суудал (досл. «орлиная посадка») — поза сидения на корточках, одна из самых распространенных бытовых поз в сельской местности. Поза эта требует от сидящего особой сноровки и в значительной степени восходит к особенностям национальной обуви монголов — сапогам гутулам. Опираясь на землю только носками сапог, человек всей своей тяжестью давит на их прочные негнувшиеся голенища, которые становятся для него довольно удобным сиденьем. Монголы в гутулах могут сидеть в такой позе часами, те же, кто сменил массивные гутулы на современные сапоги с более мягким голенищем, долго в такой позе пребывать уже не могут. «Орлиной посадкой» пользуются не столько в юрте, сколько на свежем воздухе: встретив-

шиеся в степи всадники, спешившись с коней, закуривают и не спеша беседуют, сидя в этой позе; так сидят сотни людей вдоль трассы скачек во время Надома, ожидая появления победителей заездов. И даже в современных городских условиях где-нибудь на автобусной станции, несмотря на наличие скамеек для ожидающих автобуса, можно увидеть стариков, сидящих рядом с этими скамейками, но ни в коем случае не на них, в традиционной степной позе «орлиного сидения». Однако, если тебе собираются что-то вручить (например, подарок), то такая поза неприлична ни для дающего, ни для принимающего. В такой ситуации позу надо сменить, лучше всего вообще встать: самая обыденная из поз не должна была пересекаться с сакральным коммуникативным актом вручения даров.

Известна и специальная детская поза *хөл жийх* (досл. «вытягивать ноги») — так обычно сажают на землю или на пол маленьких детей, еще не умеющих ходить.

Неприличным для молодежи, особенно в присутствии старших, считалось сидеть нога на ногу (*хөл ачих*), а также привалившись боком к войлочному тюфяку или какому-либо другому предмету (*суужилдэх*). Считалось, что такие позы выражают непочтение к окружающим [Батнасан, 1978, с. 29]. Кроме того, молодежи рекомендовалось при старших не сидеть на кровати, поменьше пить, не курить трубку и не сидеть на корточках. Особой разницы между мужскими и женскими позами не существовало, однако сидеть скрестив ноги и на корточках женщинам не рекомендовалось по эстетическим соображениям.

Поза, которую человек принимает во сне, этикетом не регламентируется, однако, по представлениям монголов, она может быть благоприятной или неблагоприятной. Например, если мужчина спит на спине, подложив руки под голову, это плохо — значит, он засыпает с мыслями о беде. Плохо, если он спит на правом боку, подложив руку под щеку — это поза покойника. Нехорошо, когда ребенок спит, положив руку на сердце, — ему приснится дурной сон. Самая лучшая поза для сна — на спине, вытянув руки вдоль тела. Возможно, что в основе этих народных примет лежат какие-то рациональные наблюдения.

Если уж мы упомянули о позах смерти, то и тут у монголов есть шкала градаций. Самой лучшей позой для покойника считалась следующая: лежать на правом боку, подложив правую руку под щеку, заткнув безымянным пальцем правую ноздрю, с вытянутой вдоль тела левой рукой, правая нога прямая, левая согнута в колене. Это каноническая поза, в которой изображается Будда в состоянии махапаранирваны. В Монголию она попала вместе с ламаизмом и ламаистской иконографией и как бы сошла с иконы в быт. Если человек умирал в такой позе, это очень хорошо, если же нет, то ему эту позу придавали на месте погребения — будь то в степи, у подножия горы или где-либо в другом месте. Другая хорошая поза — умереть, лежа ничком,

Рис. 9. Походка взрослых мужчин и стариков во всех районах Монголии «держась за свой крестец».
Рис. В. Н. Ткачева



на животе вниз лицом. Бывало, что умирающему незадолго до смерти придавали такую позу. Плохо, если человек умирал с открытым ртом или глазами, — это сулило несчастье оставшимся в живых родственникам. В таких случаях рот заклеивали листом бумаги с нарисованной крестообразной ваджрой (она выступала в роли амулета), глаза зашивали нитками. Очень плохо, если человек умирал, сжимая кулаки, — значит, он звал кого-то за собой [Позднеев, 1887,

с. 463—464]. Общение «мира живых» с «миром мертвых» лежало за пределами этикетных ситуаций. В таких случаях вступал в действие магический практикум данного общества с его функцией подстраховки живых с целью избавления их от отрицательного влияния мертвых.

Походка на первый взгляд является чисто индивидуальным свойством, но в ней, как и в любой другой характеристике человеческой личности, наслоились друг на друга генетические предпосылки и культурно-исторические традиции общества. Отсюда естественная взаимосвязь походки с правилами этикета. Одна из распространенных походок взрослых мужчин и стариков в Монголии — *ууцаа үүрэх* (досл. «держась за свой крестец» или «держась за поясницу»). В некоторых районах ее называют иначе — *нуруугаа үүрэх* (досл. «спину в руках держать»). Человек идет, немного наклоняясь вперед, сцепив за спиной руки на уровне крестца, придерживая правой рукой запястье левой (рис. 9). Это походка степенных, пожилых людей, которым чрезвычайно не нравится, когда точно так же ходит молодежь. Однако разумного объяснения этому недовольству долгое время добиться не удавалось. На все вопросы звучали довольно стереотипные ответы: «нельзя», «не принято», «так было всегда» и т. п. И лишь однажды в сомоне Цэнкэр Арахангайского аймака МНР мы услышали следующее объяснение: право на такую походку человек приобретал лишь после того, как у него умирал отец и он становился главой семьи. Такая походка была символом социальной зрелости и уважения в обществе. Именно поэтому, если молодой человек сознательно или неосознанно копировал походку взрослых, любой из них в раздражении мог сказать ему: «Ты что держишься за поясницу? Или у тебя уже родители умерли?»

Походка это чисто мужская, но ламам она была запрещена. В числе 253 обетов, которые принимали на себя монастырские ламы, под номером 164 значилось: «не должно заплетать руки сзади». Впрочем, точно так же им не разрешалось «вытягивать и переплетать свои ноги», «класть ляжку на ляжку», «класть

лодыжку на лодыжку», «подгибать ноги под седалище», «выворачивать наружу ступни ног», «наваливаться плечом на другого», «сидеть так, чтобы выставлялось срамное место» и т. д. [Позднеев, 1887, с. 366].

Женщины обычно не ходили, скрестив руки на поясище, независимо от того, живы у них родители или нет. К тому же такая походка требует свободных рук. У мужчин они практически всегда свободны: крупная поклажа у них всегда прикреплена к седлу их коня, мелкая (деньги, спички, кисет с табаком, пачка сигарет и т. п.) спрятана за пазухой. Женщины редко что-либо носят за пазухой, и руки у них, как правило, заняты даже на ходу.

Не только походка, но и вообще манера стариков держаться, вести себя на людях, закуривать, говорить отличается сдержанностью и достоинством. Молодежь, напротив, любопытна и несдержанна, часто размахивает при ходьбе и во время разговора руками. И если для юноши такое поведение считается показателем невоспитанности, то для женщины или девушки оно просто недопустимо.

К этикету поз и походок весьма близко примыкает этикет жестов. Среди них прежде всего следует отметить уже упоминавшийся жест новогоднего приветствия *золгох*. Все, кто впервые встречается в новом году, даже если прошло уже несколько месяцев, должны приветствовать друг друга этим жестом.

Следующий очень важный момент — положение рук при поднесении угощения во время застолья. Что бы ни подносила хозяйка гостю — чай с молоком, водку, кумыс в фарфоровой, деревянной или серебряной пиале, она обязательно делает это либо обеими руками, либо только правой. В последнем случае она придерживает кончиками пальцев левой руки себя за локоть правой. Этому жесту имеется вполне реальное объяснение: монгольская верхняя одежда всегда шилась с длинными рукавами и обшлагами, которые служили заменителями рукавич. Во время хозяйственных работ обшлага дэли обычно подворачивали, рукава закатывали, но при гостях одежда должна была быть в полном порядке, рукава опущены. Поэтому, подавая гостю пиалу правой рукой, хозяйка придерживала левой рукав, немного оттягивая его на себя, чтобы его края не попали в содержимое пиалы. Возможно, что когда-то это было действительно так, и теперь, хотя длина рукавов уже давно укоротилась, этот жест продолжает сохраняться в качестве основного «жеста гостеприимства».

Тем не менее не следует забывать, что в представлениях монголов правая рука всегда осмыслялась как *хишигтэй гар*, т. е. «рука благодати», и только ею разрешалось делать что-либо важное: вручать и принимать дары, доить скот, отдавать что-либо на сторону и т. д. Как уже отмечалось выше, такое противопоставление рук является одним из проявлений общечеловеческой бинарной оппозиции правое — левое.

Есть еще несколько распространенных бытовых жестов, передающих определенные эмоциональные состояния: ударить с силой шапкой о землю — это выражение крайнего возмущения или, напротив, сильного восторга; имитация выщипывания волос на голове — выражение крайнего отчаяния; махать рукавом дэ-ли — знак протеста; поднятый вверх большой палец правой руки, сопровождающийся восклицанием *заа!* («ладно», «хорошо»), — одобрение; выставленный мизинец правой руки — неудовольствие; почесывание затылка — недоумение и растерянность и т. д. [Пржевальский, 1946, с. 77; Пюрбеев, 1982, с. 122].

Кроме этих общепризнанных в ряде районов Монголии называют еще и другие жесты, отражающие разные виды эмоциональных состояний: вытянутая вперед правая рука — торжественный жест; покачивание головой справа налево — сомнение; то же самое, но в быстром темпе — отказ; покачивать головой и при этом издавать гортанные щелкающие звуки (*тагнай таших*) — знак отчаяния; сжатая в кулак правая рука, которой замахиваются на кого-либо, — неприличный жест. Человек особо эмоциональный в порыве гнева способен сдернуть с себя шапку и постучать себя кулаком по голове, но это редкая и в целом не принятая форма поведения.

Несколько слов о таком жесте, как хлопки в ладони (*алга таших*). Выше мы уже писали о том, что хлопками изгоняют злых духов и тем самым оберегают счастье-благодать в семье. Этот жест играет чисто ритуальную роль и еще в ряде обрядов, преимущественно охранно-магического назначения: при выносе из юрты покойника лама, если он участвовал в погребальном обряде, должен был трижды по три раза хлопнуть в ладони (мирянин это делать не имел права); если человек уснул и никак не может проснуться, это значит, что одна из его душ (*сунэсун*) ушла из тела и не может найти дорогу назад, тогда опять-таки вызывают ламу и он хлопками возвращает ее. Наконец, когда из монастыря за недостойное поведение изгоняли какого-либо ламу, ему вслед хлопали в ладони и выкидывали его вещи (записано у халха, Гоби-Алтайский аймак). В других районах Монголии столь четкой взаимосвязи этого жеста с ламаизмом не прослеживается и хлопать в ладони в случае необходимости изгнания какого-либо зла может кто угодно — все участники обряда. В частности, в сомоне Манхан Кобдоского аймака записан обычай, по которому всякий впервые вошедший в юрту, где лежит покойник, обязан хлопнуть три раза в ладони.

Трудно сказать, имеем ли мы в Монголии дело просто с физиомоторикой, дополняющей обычный звуковой язык, или с пережиточной формой языка жестов, известного многим народам земли («язык рук» австралийцев Северо-Западного Квинслэнда, банту, баньянгов и других племен экваториальной Африки [Богаевский, 1926, с. 87]), как правило выполнявшего какую-либо особую социальную функцию, например, функцию

межплеменного общения у индейцев северо-западного побережья Америки. Некоторые ученые полагают, что язык жестов служит дополнением к недостаточно развитому звуковому языку. При этом, вероятно, подразумевается, что по мере развития второго первый все более теряет свои функции и постепенно исчезает. Этому противоречит, однако, судьба языка жестов в Индии, где он стал составным элементом классической хореографии и где позиции пальцев и жесты рук являются неизменным дополнением к позам тела во время танцев. Словарь языка жестов в Индии включает более 500 символов-понятий, их система разработана в «Натьяшастре» — произведении индийской классической литературы [Котовская, 1982, с. 55]. И хотя это специфический язык танцовщиков, его понимает все население Индии от мала до велика, им владеют даже дети, получая знания о нем в семье от своих родителей [Котовская, 1982, с. 59].

Мы вспомнили здесь о языке жестов Индии лишь потому, что ряд его элементов через буддийскую скульптуру и иконографию с ее строгой каноничностью попал в монгольскую культуру. Жесты (мудра) и позы (асана), которые канон предписывает изображениям богов и различным историческим деятелям буддизма, иногда воспроизводились ламами во время храмовых служб. Например, «поза лотоса» (падмасана) — одна из самых распространенных для лам высокого ранга, сидящих на специальных полагающихся им подушках (*олбог*). Из жестов ламы наиболее часто пользуются мудрой «поклонения Будде» (буддхапранамудра), жестом «почтения божеству» (намаскарамудра), жестом «делания хум» (хумкарамудра) (как правило, при этом последнем в правой руке держат ваджру, в левой — колокольчик) [Терентьев, 1981, табл. III, № 8.0; 9.0; 9.1; 10.0]. Однако в среде мирян получил распространение только жест «почтения божеству» — соединенные ладони рук, находящиеся перел грудью, периодически поднимают во время молитвы над головой, иногда их при этом просовывают в кольцо четок (рис. 10). Н. К. Рерих во время своего путешествия по Тибету и прилегающим районам Центральной Азии отметил такой жест в качестве повседневного приветствия у цайдамских монголов [Рерих, 1974, с. 256]. В Китае он стал актерским театральным жестом [Серова, 1979, с. 161]. В противоположность ламаистам приверженцы шаманства среди монголов и бурят во время молитвы соединяли кулаки на уровне груди.

Перейдем к следующему сюжету, насыщенному этикетной информацией, — к будничной и праздничной трапезе. Каждодневная семейная трапеза никаких особенных правил от ее участников не требовала, кроме одного: не забыть выделить долю «хозяйке» или «хозяину» семейного очага. Каждый раз, когда семья садилась за еду, полагалось ото всего понемногу выделить долю духу-хозяину: масла, пенек, мяса, архи. У бурят почти повсеместно, а кое-где и у монголов соблюдали ежедневно такой обычай: сев за стол и взяв в руки пиалу с чаем, водкой



Рис. 10. Канонический жест буддийской иконографии
намаскарамудра используется и в молитвенной прак-
тике буддистов — монахов и мирян.

Рис. Н. С. Арутюновой

или жидкой пищей, опустить в нее средний палец правой руки и брызнуть в сторону очага. Ламы объясняли это как жертву «бурхану Багше» (т. е. Будде), что несомненно являлось поздней модернизацией древнего народного культового жеста, связанного с добуддийскими верованиями. У бурят этот жест сохранился до сих пор, хотя и не везде, и его первоначальный смысл осознается ими.

Если же в застолье участвовал гость, а не просто родственник или сосед из ближайшей юрты, вступали в действие соответствующие правила этикета. У разных этнических групп монголов в этой ситуации отмечается некоторая вариативность поведения. Описанное А. Рона-Ташем застолье, имевшее место в 1956 г. в юрте дариганга, происходило следующим образом: хозяин наполнил пиалу водкой и подал гостю; гость отпил глоток и передал самому старшему из присутствующих в юрте мужчин; тот принял ее двумя руками и отпил глоток, после чего вернул гостю; гость, держа ее обеими руками, отпил еще несколько глотков, потом встал против хозяина и, держа по-прежнему пиалу в обеих руках, вернул ее хозяину; хозяин допил ее до дна [Рона-Таш, 1964, с. 289]. Автору настоящей работы неоднократно за последние несколько лет приходилось участвовать в подобных импровизированных застольях. У халха центральных районов страны та же ситуация выглядит несколько иначе: хозяин наполняет пиалу водкой или кумысом и обеими руками

вручает ее гостю; гость отпивает и возвращает хозяину; хозяин доливает и передает пиалу следующему гостю; тот отпивает и возвращает хозяину (допускается и лишь слегка пригубить напиток) и т. д. Хозяин пьет последним. После того как он выпьет, та же самая процедура начинается сначала.

Любопытно отметить, что в дореволюционной Монголии каждый человек постоянно имел свою пиалу при себе, храня ее в особом футляре или просто за пазухой, завернутую в кусок ткани. Угощаясь в чужой юрте, каждый ел из своей пиалы с помощью своего же ножа, который также обязательно входил (и в отличие от пиалы до сих пор входит) в экипировку взрослого мужчины.

Постоянное ношение при себе и использование в случае необходимости собственной пиалы и ножа в монгольском обществе было, несомненно, деталью этикета, как, например, ношение нового платка представителями элитарных слоев населения средневековой Европы. Нож вместе с ножнами, в частности, мог выступать в качестве эквивалента при обмене дарами в случае совершения обряда побратимства или просто быть подарен в благодарность за какую-либо услугу. Однако, возможно, это было вызвано и низкими гигиеническими нормами старой Монголии. Пользование только своим ножом и пиалой хотя бы частично препятствовало распространению заразных болезней. Тем не менее, судя по описаниям русских путешественников, архи пили, как правило, из одной пиалы.

Питие архи, в котором участвуют хозяева и гости, может превратиться в своеобразный ритуал. Считается, что архи содержит в себе «пять видов яда» (*архи таван хор*), поэтому с первой пиалой поступают следующим образом: из нее брызгают в направлении *тооно*, бурханам, в огонь, за дверь юрты, наконец, первые несколько глотков должны выпить сами хозяева, направив тем самым действие яда на себя. Лишь после этого гость берет предложенную ему пиалу, прикасается безымянным пальцем к своему правому плечу, затем к левому — это знак уважения к хозяевам юрты. Теперь он может выпить поднесенную ему архи. Вслед за первым гостем так поступают и все остальные (записано в сомоне Малчин Убсунурского аймака).

О застольных обычаях монголов XIII в. китайский посол Чжао Хун писал так: «...по их обычаю при каждой выпивке сидящие рядом отведывают еще [вина] друг у друга и обмениваются [чарками]. Если [сосед] держит чарку в одной руке, то это значит, что мне нужно отведать [у него] глоток [вина], и только тогда он посмеет выпить. Если же [он] держит чарку двумя руками, то он обменивается со мной чарками и я должен выпить его вино до дна» [Мэн-да бэй-лу, 1975, с. 82—83]. Скорее всего, под вином Чжао Хун имел в виду именно молочную водку, так как кумыс в своем «Полном описании монголо-татар» он называет «кобыльим молоком» [Мэн-да бэй-лу, 1975, с. 69]. В этом обычае, сохранившемся в той или иной мере до

наших дней, интересно отметить следующее: питье из чаши друг друга и вообще питье из одной чаши является древней акцией установления дружеских, родственных и побратимских отношений между участниками застолья.

Питье кумыса тоже обставляется рядом церемоний и правил, несколько отличающихся от тех, что соблюдаются при питье архи. Во-первых, чашу с кумысом гость из рук хозяина должен обязательно принять обеими руками. Во-вторых, по традиции чаша, из которой пьют кумыс, не может быть использована для питья чая. Старики полагают, что от нарушения этого запрета молоко кобылиц станет более жидким и кумыс из него станет менее вкусным. К. В. Вяткина усматривает в этом отголоски древнего культа коня [Вяткина, 1960, с. 203]. Каждый участник питья кумыса должен либо допить чашу до дна, либо хотя бы пригубить ее, а затем вернуть хозяину или передать соседу. Чаша по кругу обходила всех присутствующих. По завершении первого круга начинался второй и т. д.

П. К. Козлов во время своего путешествия по Монголии и Тибету в начале XX в. отметил у цайдамских монголов следующий обычай: прежде чем подать гостю кумыс, человек, разливающий его из ведра в пиалы, капал из разливательной ложки несколько капель кумыса на стол перед гостем в знак особого к нему почтения, а остальное выплескивал в сторону двери — «на счастье», чтобы кумыс в юрте не переводился [Козлов, 1947, с. 143].

Наибольшей сложностью отличаются правила угощения мясом по случаю каких-либо торжеств. В таких случаях готовилась обычно баранина, считавшаяся лучшим видом мяса у кочевников Евразии.

Обычно хозяева предлагали угощение сначала самому старшему по возрасту из присутствующих гостей. Именно перед ним ставилось блюдо с мясом, которое должно было быть не просто свалено кусками, а уложено в определенном порядке: снизу грудинка, над ней крестец с курдюком, по бокам лопатки, поверх всего голова. Голова (*толгой*), крестец (*ууц*) и лопатка (*дал*) считались наиболее социально значимыми и престижными кусками. Блюдо подавалось так, что голова барана была обращена к гостю. Голову обычно хорошо опаливали и очищали от шерсти, только на темени оставляли неочищенным небольшой треугольник (*баатар хуйх*). Объяснялось это в разных районах по-разному, причем весьма противоречиво: клочок шерсти на затылке надо оставлять потому, что он увеличивает храбрость съедавшего его человека, особенно важно это, если ему предстоит участвовать в сражении (халха, сомон Баян-Тэс Завханского аймака); шерсть обязательно надо оставлять между рогами, иначе съевшего эту часть человека оговорят лживым наговором (олеты, сомон Эрдэнэ-Бурэн Кобдоского аймака); сохранение шерсти на затылке (или макушке) головы барана (а также иногда козла, лошади, коровы, но ни в коем случае не диких жи-

вотных) магически способствует увеличению приплода скота и сам кусочек кожи с шерстью следует не съедать, а хранить в юрте (халха центральных аймаков).

Вероятно, последнее объяснение ближе всего к первоначальному значению этого обычая. Возможно, что несколько сродни ему сохранявшийся долгое время обычай агинских бурят делать небольшие надрезы на лбу, за ушами и по бокам морды барана (иногда также и лошади). Как только приступали к еде, старший гость отрывал по кусочку кожи со всех надрезанных мест и кидал их в огонь очага, либо, если пищество происходило на воздухе, просто в небо — это рассматривалось как жертва духам [Онгодов, архив, л. 29].

Монгольская культура соединила в себе охотничьи и скотоводческие черты. Представление о голове животного какместилище его души распространено во всех охотничьих культурах Южной и Северной Сибири, но там оно относится не к домашним, а к диким животным, птице и крупной рыбе. Голову ел только охотник, убивший зверя. Отрезанные у убитых животных ноздри, губы, усы (а также челюсти, зубы, когти) хранились в семье и служили талисманом охотничьей удачи [Зеленин, 1929, § 27, 28]. О том, что полагалось оставлять в семье *зүлд* (голову, пищевод, сердце, язык и легкие животного, убитого на охоте), мы уже писали выше. Так же и сохранение кусочков кожи, покрытой шерстью, с головы домашнего скота должно было магически способствовать благосостоянию скотовода, зависевшему от хорошего приплода скота.

Самой лакомой частью головы считался мозг. Чтобы до него добраться, старейший гость искусно вскрывал затылочную кость, доставал мозг и сначала угощал своего соседа, а потом уже пробовал сам.

Обычно одно блюдо с разными частями мяса ставилось на трех человек. Гости взаимно уступали друг другу честь начать первому. Наконец после такого обмена любезностями все-таки начинал старший. Он должен был попробовать все сам, а затем поделить мясо между присутствующими сообразно их возрасту и занимаемому положению в обществе. После этого каждый приступал к еде. Обычно мясо на блюде уже бывает нарезано, так что каждому легко взять свою долю.

Правилом хорошего тона считалось: обглодать кость так, чтобы на ней не осталось ни одного волокна мяса; надрезать куски мяса своим ножом у самых губ, не поранив их при этом и стараясь не поворачивать нож острием к присутствующим, особенно к хозяину юрты [Рона-Таш, 1964, с. 189]. Вероятно, это неосознанное проявление упомянутой выше идеи: острые предметы могут и должны быть обращены против враждебного начала в мире. Тогда речь шла о духах, но с еще большей вероятностью это может быть отнесено к людям.

Определенные правила нужно было соблюдать и при обращении с костями: обглоданные черепа обычных животных вы-

брасывали или сжигали, черепа жертвенных животных (баранов, лошадей, коров) оставляли на обо. Голову умершего любимого коня старались отнести повыше в горы, при этом ушные, глазные впадины и затылочное отверстие в черепе затыкали белыми камнями. Иногда вместе с черепом в горах оставляли и шкуру лошади. Лопатка предназначалась для гадания. По этой причине к ней не разрешалось прикасаться зубами во время еды, а женщина могла ее есть, только получив из рук мужчины [Вяткина, 1960, с. 206]. Имеются и другие связанные с ней правила. У олетов, например, для гадания использовалась лопатка ягненка, родившегося в стаде именно этой семьи, масть и пол его не имели значения.

Бабки использовали для различных детских и взрослых игр. Все прочие кости сжигались вместе с аргалом в качестве топлива. Как правило, мы здесь уже имеем дело не с этикетом как таковым, а с системой поверий и примет кочевого мира. Однако порою этикет и поверья тесно взаимосвязаны. Например, у олетов (сомон Эрдэн-Бурэн Кобдоского аймака) записана такая полупримера-полуправило: если гость не обглодает до конца выделенную ему тазовую кость барана, хозяева бывают этим чрезвычайно недовольны, так как по местным поверьям в отверстие тазовой кости, находящейся в юрте, может проникнуть чутхур и причинить семье несчастье. Обглоданную кость сразу же ломают и выбрасывают, ликвидируя тем самым источник зла, необглоданная же кость таит в себе опасность. Местные жители никогда не оставляют ее недоеденной, а с гостями, не знающими местных правил, это случается: такую кость хозяева на ночь тщательно прячут, чтобы чутхур не нашел ее. Н. М. Пржевальский в дневнике путешествия по Монголии 1870—1873 гг. отмечает как общемонгольскую черту обязательное разламывание бараньей лопатки перед тем, как ее выбросить: «оставить лопаточную кость целою считается за грех» [Пржевальский, 1946, с. 71]. Однако, как мы уже упоминали выше, довольно частым было ее использование для гадания. С этой целью ее кидали в огонь очага или костра и по трещинам, образовавшимся на ее поверхности, определяли ответ.

В очерке «Мир праздников» уже говорилось о найрах — узколокальных праздниках, посвященных либо различным событиям в жизни семьи, либо датам хозяйственного календаря. Во время найров также соблюдались определенные правила поведения, неписаный свод которых хранился в памяти народа [Бадамхатан, 1969, с. 18—22]. Вот основные из них.

Правило первое. Все участники — старики, женщины, молодежь — размещаются в юрте в определенном порядке. В противоположной входу части сидят старики и почетные гости. В центре их — главный распорядитель найра, не обязательно самый старый, но самый остроумный мужчина. По правую руку от него на мужской стороне юрты по старшинству размещаются все остальные мужчины — чем ближе к двери, тем меньше

возраст присутствующих. По левую руку от распорядителя сидят женщины: те, что постарше,— поближе к нему, те, что помоложе,— подальше.

Правило второе. Все участники найра сидят лицом к центру юрты, опираясь на колено той ноги, что обращена к двери (правая у мужчин, левая у женщин), подложив под себя другую ногу (поза *бохирч суух*, см. рис. 7).

Правило третье. Одежда всех участников найра должна быть приведена в порядок: пуговицы застегнуты, обшлага рукавов подвернуты, шапки у мужчин сидят на голове прямо, а не набекрень, косынки у женщин завязаны сзади под косами.

Правило четвертое. Разговаривать с соседом, входить и выходить без разрешения распорядителя категорически запрещается. Нарушение каждого из этих правил «карается» штрафом — провинившийся должен выпить пиалу кумыса или архи или исполнить песню, желательно лирическую. Когда все наконец на своих местах, *сунчин* (разливающий архи и кумыс) по приказу распорядителя наполняет пиалы кумысом и по старшинству раздает их всем присутствующим. Лучший из певцов запевает песню. С последними ее звуками все выпивают первую пиалу кумыса. Праздник начинается [Жуковская, 1979, с. 58].

Любопытны способы обращения с пьяными во время таких праздников. Если кто-то напивался допьяна, не слушал распорядителя, мешал всем остальным и вообще всячески нарушал праздничный этикет, его поначалу пытались усмирить, привязав к решетке юрты или уложив спать где-нибудь у соседей. Если это по каким-либо причинам нельзя было сделать, его сажали в седло, вставляли ноги в стремена, и конь безошибочно доставлял своего хозяина домой. Или же, в зависимости от обстоятельств, нарушителя порядка закатывали в рулон войлока и поливали водой до тех пор, пока не наступало отрезвление, после чего распорядитель делал ему внушение и отсылал домой.

Однако в средние века, судя по описаниям очевидцев, монголы были менее воздержанны во время пиршеств и того же требовали от гостей-чужеземцев. Чжао Хун, китайский посол в ставке монголов (XIII в.), отметил следующее: «Всякий раз, когда [татары] видят, что чужеземный гость, напившись, шумит, нарушает этикет, либо его рвет или [он] уснул, они бывают очень довольны и говорят: „Раз гость напился, то значит [он] с нами душа в душу!“» [Мэн-да бэй-лу, 1975, с. 83]. Это еще одна деталь к ритуалу перевода «чужого» в «свой».

Застолье, несмотря на устоявшиеся формы его этикета, имело некоторые специфические различия в зависимости от того, проходило ли оно по случаю свадеб, Нового года или похорон. Упомянем здесь несколько деталей, которые имели принципиальное значение в каждом из перечисленных случаев и которые зафиксированы у разных этнических групп монголов.

У дариганга накануне свадьбы жених с двумя приятелями приезжает в юрту родителей невесты. Они угощают гостей ба-

раниной, разложенной на блюде следующим образом: в середине блюда лежит задняя нога, бабка которой направлена на жениха, слева от нее лежат первые четыре ребра грудинки головками к гостям, справа — крестец, причем курдюк должен смотреть в центр юрты. Если мясо уложено по-иному, то это рассматривается как оскорбление стороне жениха и может расстроить свадьбу. Друг жениха, сидящий от него справа, берет мясо первым, затем жених, после жениха — его друг, сидящий слева. Жених должен сломать таранную кость указательным пальцем правой руки и спрятать ее за голенище сапога; в брачную ночь эту кость положат под подушку молодых [Рона-Таш, 1964а, с. 166].

Особая роль в свадебном обряде дариганга принадлежит голове барана. Представители стороны жениха, именуемые «двое, бросающие голову барана», подъезжают к свадебной кавалькаде, сопровождающей невесту, бросают перед ней голову барана и льют на землю чай, после чего стараются ускакать как можно быстрее. За ними в погоню бросаются лучшие наездники стороны невесты — «преследующие голову барана». Их задача во что бы то ни стало догнать «бросающих голову», в противном случае это плохое предзнаменование для новой семьи [Рона-Таш, 1964а, с. 167].

У олетов во время свадебных найров и Цагаан-сара, предварительно опустив палец в растопленный жир, делают на лбу барана пятно. В свадебном обряде халха перед женихом в ходе пира ставится блюдо, на котором голова, ноги и туловище сваренного барана уложены в таком порядке, как если бы это был живой лежащий баран [Вяткина, 1960, с. 209]. Составной частью свадебного пира являются скачки взапуски и поджигание шерсти на куске грудинки, положенной в качестве жертвы бурхану. Ее пытаются поджечь несколько человек с помощью огня. Происходит это развлечение за пределами юрты. Тот, кому это удастся первому, забирает грудинку себе [Вяткина, 1960, с. 210].

У байтов перед входом в свадебную юрту ставится блюдо с бараниной, уложенной так: снизу спина, на ней курдюк, на нем голова, на лбу делается крестообразный надрез. Когда блюдо вносится в юрту, голову кладут в качестве жертвы перед изображением божества. Перед распорядителем свадебного пира ставят курдюк, перед женихом — грудинку [Вяткина, 1960, с. 217].

В свадебном обряде дэрбэтов есть и такое несколько необычное использование мяса: его кидает в подъезжающую невесту представитель стороны жениха, и отец жениха насаживает на шомпол от ружья курдюк и трижды приоткрывает им занавеску, за которой сидит невеста, спрашивая всех: «Видели ли невесту?» После того как все ответят: «Видели, видели», она выходит оттуда и начинает готовить свой первый чай [Вяткина, 1960, с. 220—221].

У торгутов Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР во время свадебного пира крестец с курдюком и голова барана ставятся перед божеством [Тодаева, 1964, с. 180—181]. В бурятском свадебном обряде голова лошади или барана ставилась перед онгонами рода жениха в момент поклонения им невесты [Басаева, 1980, с. 186]. У селенгинских бурят до сих пор на свадьбах ведущему свадебный поезд жениха преподносится голова, сватые — крестец [Зориктуев, 1982, с. 76].

Поминальная трапеза, совершавшаяся после погребения, включала в себя в одних случаях только молочные продукты: молоко, позднее — молочную водку (хотя запреты на нее сильны еще во многих местах), сыр, пенки, рис, сваренный в молоке, в других случаях — вареное (но не жареное) мясо. Само место погребения и вокруг него кропили молоком.

Наконец, в первые дни Цагаан-сара важным с магической точки зрения считалось наличие на столе блюда с пятью видами молочных продуктов и желательно — головы барана с пятью надрезами (вдоль носа, справа и слева от челюсти, за правым и левым ухом), смазанными маслом, что рассматривалось как пожелание долгой жизни.

Через все этикетные ситуации проходят формы почтительно-го обращения людей друг к другу, и особенно младших к старшим. Дети в разговоре с родителями и старшими братьями обращаются к ним на «вы», отца почтительно называют *аав* «папа» вместо общепринятого в быту *эцэг* «отец». Мать почтительно называют *эж* «мама», вместо *эх* «мать». К имени старшего, уважаемого человека, независимо от его пола, добавляется почтительная форма обращения *гуай* — например, Нансалма-гуай, Батжаргал-гуай. Если имя человека неизвестно, к нему обращаются так: *өвгөн-гуай* «почтенный», «уважаемый», если это мужчина; *эмэ* «бабушка», если это женщина; *эгч* «сестра», если это женщина средних лет; детей называют ласково *миний дуу*, *миний хуу* «мой ребенок», «мой сынок». *Хонгор минь* «милая, милый», *хайрт минь* «любимая, любимый» называют друг друга влюбленные; *ах минь* «братец мой» — так обращается младший мальчик к старшему мальчику; *эгч минь* «сестрица» — так обращается девушка к старшей по возрасту женщине.

Юноши-ровесники в обычном разговоре могут называть друг друга *найз* «приятель», *нөхөр* «товарищ», *өвгөн* «старина», *найзууд минь* «друзья мои». Слова типа *хууш* «эй!» или *нааш ир* «иди сюда!», заменяющие обращение, считаются фамильярными и допустимы лишь между близкими людьми [Пюрбеев, 1972, с. 118; Дарбеева, 1972, с. 16—18; Амарсанаа, 1980, с. 21; Жуковская, 1980, с. 13].

Вкратце подведем итоги. В традиционной этикете монголов отразились разные этапы формирования монгольского этноса и его культуры. Ряд моментов, касающихся бинарного соотношения правого и левого, внутреннего членения жилища на мужскую и женскую половины, сакральности места, противолежаще-

го входу, несомненно, является отражением древнейшего культурного наследия, общего для большинства народов Центральной и Северной Евразии, а возможно, и более широкого ареала. Другие формы этикета связаны со спецификой кочевого скотоводческого хозяйственно-культурного типа, с неспешностью бытового уклада и рассредоточенностью населения, во многом определяющих общий стиль монгольской жизни. Третьи могут восходить к конкретным событиям этнической истории монголов. Но все они, вместе взятые, представляют собой важный источник для понимания этой этнической истории и сложившейся в ходе ее специфической культурной целостности.

ЧИСЛО

Существенная роль числа вообще и конкретных чисел в общем комплексе культуры уже давно отмечена исследователями [Usener, 1903; Mauss, 1968; Выготский, Лурия, 1930; Лотман, 1970; Аверинцев, 1977; Топоров, 1981; Топоров, 1982а и др.]. Счет и первые числовые операции возникают на самых примитивных стадиях человеческой истории. С помощью счета и числа человек осваивает время и пространство, закладывает основы математических, астрономических и других естественнонаучных знаний.

Так же как предметы материальной культуры — жилище, одежда, пища — помимо выполнения своей основной функции удовлетворения насущных человеческих потребностей бывают во всех без исключения культурах нагружены дополнительным знаковым (символическим, обрядовым) содержанием, числа, числовые наборы предметов и понятий всегда имеют помимо своей основной счетной функции еще и дополнительное символическое, ритуальное, выражающее определенную традицию значение. У разных народов есть свои излюбленные, предпочитаемые для таких символических целей числа, и в этом, как и в других аналогичных явлениях, ярко выражается своеобразие локальных, присущих определенным этносам культур.

Кроме того, числу в мифологических структурах присуща особая классификационная роль, некое упорядочивающее начало, с помощью которого можно соединять в какие-то группы различные предметы и явления реального и мифологического мира, наводя между ними мосты (например, три категории времени — прошлое, настоящее, будущее; четыре стороны света — север, юг, восток, запад и т. д.).

Роль числа в монгольской культуре практически не изучалась. Лишь в героическом эпосе монгольских народов ряд ученых наметили возможные пути исследования функции числа, но только в эпосе, а не в культуре в целом [Porre, 1962; Taube, 1964; Sagaster, 1981, 1981a; Неклюдов, 1984]. Ими отмечено, что числа в эпосе чаще всего употребляются в гиперболах, с помощью которых подчеркиваются особые качества героя, его противника, измеряются время и расстояние и т. д. Аналогичные наблюдения сделаны Б. Х. Тодаевой на материале эпоса «Джангар» [Тодаева, 1976, с. 132—139]. В нашем небольшом очерке мы, конечно, не решим всех проблем, связанных с ролью числа в представлениях монголов, пожалуй, лишь наметим их и попы-

таемся показать роль некоторых чисел и числовых комплексов в монгольской традиционной культуре.

Начнем с единицы. Как отмечает В. Н. Топоров, единица в наиболее древних текстах встречается очень редко, поэтому вполне законно предположение, что она осмысливается не как начало числового ряда, а как целостность, единство, некое состояние совершенства, адекватное понятиям «бог», «космос», т. е. начало всех начал [Топоров, 1982а, с. 630]. Н. Н. Поппе вслед за Г. Рамstedтом приходит к выводу, что слова, обозначающие такие понятия, как «все», «совокупность», «соединение», и числительное «один» имеют общую основу [Поппе, 1927, с. 103—104].

О единице в монгольской культуре мы пока можем сказать немного. По этнографическим материалам «один», «первый» — начало всего. Первый ребенок — начало семьи, первый день Цагаан-сара — начало нового года; типологически сюда же относится праздник первого кумыса (ср. первый сев, мука нового урожая у славян). Во всех этих случаях «первый» адекватно понятиям «новый», «начальный» (новая юрта, ставящаяся по случаю создания новой семьи; новое дэли, надеваемое на свадьбу; новое, только что надоенное и вскипяченное молоко, которым встречают вошедшего в юрту почетного гостя, и т. д.).

В монгольских сказках и эпосе единица тоже встречается, хотя и не слишком часто, реже, чем все последующие числа, например в следующих выражениях: один день, один день и одна ночь, один месяц, один год, один день (месяц, год) езды верхом, хадак в одну сажень длины, одна чаша кумыса, один-два раза затянуться табаком, пролить одну-две слезы, один-два раза подуть в рог и т. д. [Taube, 1964, с. 134]. Говорить о какой-то особой семантике единицы, исходя из фольклорных текстов, не представляется возможным. Очевидно, справедливо мнение Н. Н. Поппе, поддержанное С. Ю. Неклюдовым, что роль чисел в фольклоре и эпосе — вспомогательная, они лишь входят в состав гипербол и их использование подчинено законам аллитерации [Рорре, 1962, с. 140—142; Неклюдов, 1984, с. 141].

Число два — по выражению М. Мосса, «самая примитивная форма счисления» [Mauss, 1968, с. 308]. Она проявляет себя в различных парных смысловых понятиях, прежде всего в бинарных оппозициях: правый — левый, мужской — женский, верх — низ, жизнь — смерть, добро — зло, белый — черный, вперед — назад и т. д., задача которых помочь освоению и осмыслению (мифологическому и реальному) предметов и явлений внешнего мира в самой простой и в то же время четкой форме дихотомической классификации. И хотя двоичный код культуры, как известно, универсален, наличие этнической специфики в каждой из оппозиций несомненно (см. очерки «Пространство и время», «Как уберечь счастье», «Основы этикета»).

Число два лежит в основе дуальной организации различных общественных институтов, известной монголам, калмыкам и

многим другим народам. Дуальная организация у кочевников — это не просто деление страны на две части — правое (западное) и левое (восточное) крыло, но определенные отличия (словесные, политические, податные и др.), которые являлись следствием принадлежности к тому или иному крылу [Владимирцов, 1934, с. 135; Златкин, 1983, с. 21; Карагодин, 1984, с. 25—26].

Здесь же следует упомянуть о концепции двух принципов государственной власти, которая была выработана во второй половине XIII в. совместно Хубилаем, первым монгольским императором Китая, и находившимся при его дворе в должности «государственного учителя» тибетским монахом школы сакьяпа Пагба-ламой. Учение о двух принципах опиралось на этику раннего буддизма и на ее воплощение в древнеиндийской и раннетибетской традициях государственной власти. Первый принцип состоял в том, что правитель должен быть мудрым, справедливым, деятельным и т. д. Второй принцип — правитель должен руководствоваться в своих поступках учением Будды, законом кармы, стремиться к избавлению от страданий всех живых существ, постепенно отходя от мирских дел и совершенствуя свой внутренний мир. Невозможность совместить эти принципы одним лицом привела к тому, что Монголией фактически правили два правителя — светский и духовный, каждый из которых не должен был вмешиваться в дела другого¹⁶.

Число три — наиболее значимое если не во всех, то во многих мифологических системах, идеальная модель любого динамического процесса, предполагающего возникновение, развитие и упадок, реализующаяся, в частности, в вертикальной структуре вселенной [Топоров, 1981, с. 79—80]. Как уже не раз писалось, триада — характерный признак шаманских структур, в том числе шаманской мифологии монголов и весьма близкой к ней мифологии бурят и других монголоязычных народов [Жуковская, 1980, с. 94; Неклюдов, 1982, с. 170—174; Heissig, 1980, с. 6—23]. Представления о верхнем, среднем и нижнем мирах, о прошлом, настоящем и будущем времени — универсальные трихотомические понятия в мифологии, а позднее — в фольклоре и эпосе, и останавливаться на них мы здесь не будем. Рассмотрим роль числа три в несколько иной сфере культуры.

В монгольском фольклоре еще до недавнего времени был довольно широко распространен специфический жанр, называемый просто «тройка» (*гурван*) или «житейская тройка» (*эртөнцийн гурван*). В научной литературе для обозначения его используется термин «триада». «Тройка» представляет собой поэтический, а порою сатирический афоризм, в котором заложена определенная информация, сгруппированная по какому-либо признаку (цветовому, нравственному, по внешнему сходству, по

¹⁶ Сосредоточение обоих видов власти в одних руках имело место лишь однажды за всю историю Монголии, а именно в период существования теократической монархии (1911—1919) во главе с богдо-гэгэном.

аналогии и т. д.) в трехчленную группу. Вот несколько примеров.

Три белых: человек растет — зубы белые, человек стареет — волосы белые, человек умирает — кости белые. Три красных: рубин в кольце у хана красный, горизонт у холодного неба красный, щеки у счастливой женщины красные. Три богатых: земля богата, многознающий человек богат, многодетный человек богат. Три далеких: мертвому далеко солнце, усталой лошади далек дом, бедняку далек конец года. Три бездонных: бездонно небо, бездонна мудрость, бездонна глупость. Три беспокойных: вода, бьющая у берега, беспокойна; седло, ерзающее по спине лошади, беспокойно; мужчина, пренебрегающий женщиной, неспокоен [Клюева, 1946, с. 4—6].

Триад такого типа довольно много. В. Н. Клюева обнаружила их 25, однако некоторые из них имеют по 5, 8 и даже 12 вариантов [Клюева, 1946, с. 3—4]. На деле их число практически неограниченно, ибо как жанр фольклора триада допускает любую импровизацию. Несколько иные варианты приводят Б. Содном и Р. Амайон [Содном, 1963, с. 3—18; Намаюн, 1972, с. 232—237]. Есть и другие цветковые триады (три синих, три зеленых, три черных, три желтых), что в сочетании с уже упомянутыми тремя белыми и тремя красными охватывают основные цвета монгольской палитры; все остальные в собирательном плане можно определить как качественно-ценностные (три гордых, три пустых, три опятных, три мучительных, три, которым нельзя верить, три хвастливых, три истока и т. д.).

Не касаясь вопросов филологического и лингвистического анализа триад (рифмы, аллитераций и т. п.), мы упомянем лишь об их культурно-исторической функции. Она нам представляется несколько более широкой, чем обычно имеет фольклорный жанр. Р. Амайон упоминает в качестве специфической функции триад развитие мышления путем поиска аналогий. Однако дело не только в них. Наличие нескольких вариантов у многих триад говорит о том, что это живой, точнее, подвижный, а не застывший жанр, и вероятность рождения нового афоризма в рамках устоявшихся правил зависит от интеллекта, эрудиции, сообразительности и наблюдательности рассказчика, т. е. тех самых черт личности, которые приветствует любая культурная традиция и без которых ее передача из поколения в поколение просто невозможна. Таким образом, легкий, игровой фольклорный жанр выступает как средство осмысления и познания окружающего мира, осуществляемого с помощью трехчленных схематических комбинаций.

Число три играет большую роль и в том пласте монгольской культуры, который восходит к буддизму: это либо непосредственно представления и символы раннего буддизма, вошедшие в монгольский ламаизм, либо навеянные реалиями буддийской истории идеи и концепции, возникшие уже в период развитого монгольского феодализма. К числу первых можно отнести три-

ратну (*гурван эрдэнэ*), т. е. «три сокровища» — Будду, дхарму, сангху — символ и образ раннего буддизма, известный во всех странах буддийского мира, графически изображаемый в виде трех шаров или овалов, вписанных в круг, обрамленный снаружи языками пламени¹⁷.

Примером второго типа может служить схема трех буддийских монархий, разработанная и концептуально оформленная в период зарождения монгольской феодальной историографии во второй половине XIII в. Уже упоминавшийся нами Пагба-лама в своем сочинении «Разъяснение предмета познания», написанном в 1278 г., впервые представил мировую историю в виде истории трех стран, где буддизм последовательно распространялся и достиг, с его точки зрения, вершины в своем развитии. Эти страны — Индия, Тибет, Монголия. Кроме того, великие каганы Монголии были поставлены Пагба-ламой в один ряд с древними правителями Индии и Тибета. Все они были объявлены чакравартинами («вращающими колесо учения») — так назывались в раннем буддизме реальные и мифические правители, которые способствовали распространению и утверждению этой религии. Первым чакравартином Монголии Пагба-лама назвал Чингисхана [Бира, 1978, с. 76—77].

Эти идеи (три буддийские монархии, каган-чакраварти) прослеживаются и в первой монгольской феодальной хронике «Цагаан теуке» («Белая история»), приписываемой самому Хубилаю, что, однако, признается не всеми современными исследователями (см. [Мункуев, 1978, с. 196—197; Мункуев, 1980, с. 218]). И все последующие значительные произведения монгольской феодальной историографии вслед за «Цагаан теуке» излагали рассказ о «трех буддийских монархиях», называя Чингисхана наследником индийских и тибетских царей, распространявших и защищавших буддизм. Кроме того, та же «Цагаан теуке» предписывала государственным деятелям совершать «три великих деяния», обеспечивающие спокойствие, охрану народа, защиту государства в двух мирах — реальном и иллюзорном [Бира, 1978, с. 98]. Таким образом, число три обрело дополнительное значение в монгольской культуре¹⁸.

Число четыре не менее важно в мифологии, чем число три. С ним связано горизонтальное освоение окружающего пространства, вселенной по системе перекрещивающихся осей коор-

¹⁷ В наши дни этот символ, оторвавшись от своего первоначального значения, используется как эмблема Вычислительного центра в Улан-Баторе.

¹⁸ В дополнение к сказанному о числах два и три любопытно отметить, что, по мнению лингвистов В. Шотта, В. Радлова, Б. Лауфера, Н. Н. Поппе и В. Котвича (последний, правда, высказывается на этот счет с некоторой осторожностью), слово «шесть» в монгольском языке (совр. *зургаа*, старомонг. *ᠰᠢᠭᠦ*=*ᠶᠡᠭᠠᠨ*) этимологически восходит к двум другим числительным: два (*ᠰᠢᠭ*) и три (*ᠶᠡ*) [Поппе, 1927, с. 112—114; Kotwicz, 1931, с. 175]. Возможно, эта «несамостоятельность» числа шесть и объясняет отсутствие у него особых значений в народной культуре. Впрочем, окончательные выводы на эту тему в настоящий момент вряд ли возможно сделать.

динат: север — юг, восток — запад. Как уже говорилось выше в очерке «Пространство и время», монголам свойственно одомашнивать окружающее пространство, четко ориентируясь по странам света: вход юрты обращен на юг, противоположная входу почетная сторона — на север, западная и восточная половины юрты ассоциированы с мужским и женским трудом в скотоводческом хозяйстве. Хозяйственное пространство вокруг юрты сориентировано по странам света менее строго, и в различных районах в зависимости от особенностей рельефа в расположении его частей имеются различия, тем не менее ориентация осуществляется всегда. В. Н. Топоров видит в числе четыре «статическую целостность», «идеально устойчивую структуру», «надежность и гарантию» [Топоров, 1981, с. 79], т. е. качества более нравственные, нежели математические.

Число четыре в системе монгольского буддизма играет немалую роль. Прежде всего, это «четыре благородные истины» раннего буддизма, возведенные человечеству Буддой Шакьямуни. Истина первая: жизнь — это страдание; истина вторая: причина страданий — жажда наслаждений, богатства, власти, проистекающая от незнания того, что жизнь — страдание; третья истина: прекращение желаний — это способ прекращения страданий; четвертая истина: существует «восьмеричный благородный путь», пройдя по которому человек прервет цепь перерождений и избавится от страданий.

По мнению некоторых ученых, за чисто нравственной стороной благородных истин, легших в основу буддийской этики, явно видна гносеологическая система раннего буддизма, получившая в дальнейшем развитие во всех его более поздних национальных формах. Речь идет о пятичленной модели буддийской теории познания, согласно которой Будда, сидя в центре, объясняет человечеству, как следует понимать пространство (первая истина), время (вторая истина), познание (третья истина), движение (четвертая истина). С точки зрения В. И. Корнева, в эту схему укладывается любое ответвление буддизма, в том числе и монгольский ламаизм [Корнев, 1981, с. 82—84].

К числу популярных в Монголии «четверок» следует отнести четырех стражей сторон света (локапала): Дхритараштра (восток), Вайшравана (север), Вирупакша (запад) и Вирудхака (юг), чьи фигуры, скульптурные или рисованные, представлены в любом ламаистском монастыре. Столь же, если не более, популярны «четыре друга» (*тунбаши*) — слон, обезьяна, заяц, птица, которые встали один на другого, образовав пирамиду, чтобы дотянуться до вкусных плодов, висящих на высоком дереве, — герои буддийской джатаки, получившей большую известность в Монголии. Рисунки, скульптуры или ксилографические отпечатки, иллюстрирующие ее, встречаются чуть ли не в каждой юрте¹⁹.

¹⁹ Этот рисунок воспроизводится и на официальных календарях, выпускаемых государственным издательством МНР, что свидетельствует, как и в слу-

В «Цагаан теуке» наряду с «двумя принципами» государственной власти и концепцией «трех великих монархий» были упомянуты еще и «четыре великие власти»: спокойная (основанная на сутрах), устрашающая (основанная на тантрах), мирная (осуществляемая каганом) и насильственная (осуществляемая сановниками) [Бира, 1978, с. 97]. В этом же сочинении упомянуты еще и «шесть великих примеров», «семь великих предвидений», в которых также с позиций буддизма излагаются принципы управления государством. Надо полагать, что его автор все свои наставления монгольским каганам намеренно сгруппировал в числовые комбинации, по образцу общепринятых в буддизме «информационных блоков» [Корнев, 1983, с. 43] (а именно: три сокровища, четыре истины, пять скандх, шесть парамит, восьмеричный путь, десять белых добродетелей), считая, что в таком виде все инструкции и рекомендации еще более пропитываются духом буддизма.

Исследователи, изучающие роль числа в культуре, обычно рассматривают числа три и четыре в неразрывном единстве друг с другом. Дело не в том, что четыре в цифровом ряду следует за тремя, а в том, что эти числа выступают почти во всех мифологических традициях мира как важнейшие космологические константы. Три выражает вертикальную и диахронную модель вселенной: мир нижний, средний, верхний или прошлый, настоящий, будущий. В четверке воплощена горизонтальная (плоскостная) и циклическая модель вселенной: четыре сезона года, четыре страны света, четыре основных направления (направо, налево, вперед, назад). Сумма их дает «магическую семерку», или, как ее образно называет В. Н. Топоров, «сумму мира», которую можно считать самым устойчивым числом-символом. Наконец, три, умноженное на четыре, дает число двенадцать — некое «идеальное», «совершенное», круглое число [Топоров, 1981, с. 79; Айрапетян, 1981, с. 76].

Число пять в монгольской традиции входит в ряд устойчивых комбинаций, проявляющих себя в историко-культурном и сакрально-магическом контекстах. Прежде всего это «пять цветных» — устойчивый цвето-числовой этностереотипический образ, впервые упомянутый все в той же «Цагаан теуке» и с тех пор кочующий из одной средневековой хроники в другую и по всей современной монголоведческой литературе. К примеру, в «Шара туджи», хронике XVII в., говорится следующее: «...в год огня-коня (1186 г. — Н. Ж.) родился хубилган Чингис-Хаган²⁰ и покори́л пять цветных: и четыре чужих народа» [Шара туджи, 1957, с. 128]. Неизвестно точно, кто такие «четыре чужих».

чае с триратной, об обмирщении прежде религиозной аллегории и превращении ее в бытовой сюжет о необходимости и важности дружбы.

²⁰ Общепризнанной в науке даты рождения Чингисхана нет. Часть исследователей называют 1156 г., другие — 1162 г. Сводку данных по этому вопросу приводит Н. Ц. Мункуев в комментариях к «Полному описанию монголо-татар» [Мэн-да бэй-лу, 1975, с. 114—117].

Обычное объяснение, даваемое в средневековых летописях, носит чисто мифологический характер: «народ Цод с одной ногой, народ-девицы, народ с глазом в груди, народ с песьей головой», но «пять цветных» народов — это синие монголы, красные китайцы, черные тибетцы, желтые туркестанцы, белые корейцы [Шара туджи, 1957, с. 178]. На цветовой геосимволике монголов мы остановимся в очерке, посвященном цвету, пока же нам важно отметить устойчивость пятичленной этнической формулы, сохранившейся до наших дней.

Различные пятичленные наборы, комплектуемые из разных частей тела животных, обладали особыми магическими свойствами. «Пять твердых» (*таван цул*) набирались в случае сильной слабости после болезни из следующих пяти частей тела барана: желудок, голова с верхней и нижней челюстью, передняя нога, берцовая кость задней ноги вместе с бабкой, середина берцовой кости от второй задней ноги. Все это вместе закладывали в желудок, завязывали и варили в нем до тех пор, пока не сварится голова. Определяли готовность следующим образом: вскрывали челюсть и нюхали идущий из нее пар. Ели по отдельности куски всех пяти видов. После этого ожидали исцеления.

Есть и другой вариант «пяти твердых», включающий в себя два куска мяса с берцовой кости, два со средней (?) кости, один кусок от курдюка. Все это жарили в котле (степень готовности определяли по запаху), затем съедали по частям (оба рецепта записаны в сомоне Баян-Тэс Завханского аймака).

Уже упоминалось магическое свойство охраны охотничьей удачи, приписываемое комплекту из пяти частей тела убитого на охоте животного (*зүлд*), включающему в себя голову, язык, пищевод, легкие, сердце (вариант: голова с языком и пищеводом как единое целое, легкие, сердце, печень, почки) — их нельзя отдавать на сторону, т. е. «чужому», они должны быть обязательно съедены охотником или владельцем ружья. «Пять надрезов» (*толгойн таван чимийг*) (см. очерк «Этикет») делают на голове барана во время застолья по случаю Нового года или прихода уважаемого гостя.

Выше мы уже говорили и о других пятичленных наборах из пищи разных видов (*тавагтай идээ*), ими обмениваются друг с другом гости и хозяева в первое утро Нового года, они подносятся в виде жертвы духам-хозяевам обо (см. очерк «Мир праздников»). Пять раз обмениваются визитами и подарками стороны жениха и невесты в свадебном ритуале торгутов Синьцзяна (см. очерк «Подарок — отдарок») и т. д. Наверное, таких пятичленных композиций у монголов и их соседей можно отыскать немало. В этом же ряду любопытно упомянуть приводимую иногда в литературе пятицветную структуру монгольской пищи: белая (*цагаан идээ*) — молоко и получаемые из него продукты; черная (*хар идээ*) — черный чай без молока, пустой бульон без мяса и заправки; зеленая (*ногоо идээ*) — зелень, овощи, дикий

лук, чеснок; красная (*улаан идээ*) — сырое мясо, кровь, печень; желтая (*шар идээ*) — масло, сливки [Викторова, 1978, с. 6; Викторова, 1980, с. 22; Пахутов, 1979, с. 14—15]. Однако, как ни соблазнительна эта пищевая пентада, она, судя по этнографическим полевым материалам, стройной системы не образует. Есть противопоставление белая — черная пища, коррелирующее с другой бинарной оппозицией: хороший — плохой. Зеленая и красная пища не образуют пары, а что касается желтой (масла и пенок), то она, несмотря на свой цвет и даже название, относится по сути своей к «белой», молочной пище и также выполняет сакральные функции.

Такая распространенность пятичленных композиций в монгольской культуре, возможно, связана с тем, что счет по пятеркам — явление достаточно древнее, оно встречается не только у монголов, но и у многих других народов. Как отмечает Б. А. Фролов, большинство специалистов придерживается мнения, что «систематическое использование чисел 5 и 10 как основы счета идет от пальцевого счета как простейшего и древнейшего способа» [Фролов, 1974, с. 116]. Интересно, что слово «пять» у монголов восходит к той же основе, что и «рука», «лапа» [Поппе, 1927, с. 110—111].

Пятичленные структуры характерны и для ламаизма (пять чакр, пять татхагат, пять элементов мироздания и т. д.), хотя восходят они к раннему буддизму, где именно число служило основой многих классификаций [Мялль, 1973, с. 53]. Придерживаясь принципа писать только о тех элементах буддизма, которые в той или иной форме вошли в народную культуру, мы остановимся лишь на комплексе представлений, связанных с пятью татхагатами (они же дхьяни-будды, или будды созерцания — Амогасиддхи, Ратнасамбхава, Акшобхья, Амитабха, Вайрочана). С каждым из них ассоциируется одна из пяти сторон света (север, юг, восток, запад, центр), цвет (зеленый, желтый, голубой, красный, белый), животное-символ (птица Гаруда, конь, слон, павлин, лев), элемент мироздания (воздух, земля, вода, огонь, эфир), чувство (обоняние, зрение, осязание, вкус, слух), женское энергетическое начало вселенской гармонии в лице супруги, бодхисаттва, символ-заменитель, магическая формула призывания божества (мантра) и т. д. [Anuruddha, 1959, с. 65—69].

Корона из пяти черепов — неперенный атрибут всех устрашающих божеств ламаизма ранга хранителей и защитников учения Будды. Каждый из пяти черепов также ассоциируется с пятью сторонами света и пятью органами чувств — последнее особенно важно в данном случае, так как от обычных человеческих эмоций следовало отрешиться, начиная восхождение по «пути Будды».

Число семь, «магическая семерка» — наряду с тройкой самое популярное число во многих мифологических системах: античной, древнееврейской, древнеегипетской, древневавилонской, во

многим восходящей к ним христианской и т. д. [Топоров, 1982а, с. 630—631]. Ей же посвящено наибольшее количество исследований, и прежде всего именно ее «сакральность» и «магичность» получили рациональное (хотя и нельзя сказать «земное», так как оно «небесное»), материалистическое объяснение. Сущность его в том, что представление о всепронизывающей магической силе числа семь основано на его взаимосвязи с фазами и циклами Луны. Для индоевропеистики этот факт общепризнан [Гамкрелидзе, Иванов, 1984, т. 2, с. 854], можно говорить и о его общечеловеческой универсальности. Оформление семидневной недели как единицы измерения времени, происшедшее еще в палеолите, предполагало достаточный уровень развития математических и астрономических знаний [Фролов, 1974, с. 92, 146]. Нерасчлененность зачаточных естественнонаучных и мифопоэтических форм сознания на той стадии развития человечества предопределила собою роль семерки во всех сферах идеологии: в мифологии, фольклоре, в религиозно-обрядовом комплексе.

Есть и другая, психологическая теория, объясняющая популярность числа семь в разных культурах. Она базируется на твердо установленном факте, что количество предметов или других единиц информации, которое человек способен одновременно воспринять и зафиксировать, ограничено объемом его памяти и варьируется в пределах 7 ± 2 [Миллер, 1964, с. 223—225]. Эта граница усвоения информации была проверена опытным путем, рассчитана на ЭВМ и, вероятно, отражает определенную психологическую константу, но пока неясно, как она связана с «магической семеркой» древних мифологий.

В монгольских сказках, эпосе, шаманской мифологии и обрядах семерка фигурирует часто: семь чиновников и семь дочерей хана (из них шесть замужем, одна не просватана), семь волков (пойманных быком в ловушку), семь лет беременная служанка живет в доме хана и т. д. [Монгольские сказки, 1962, с. 126, 131, 144, 161]. Вот некоторые устойчивые словосочетания, встречающиеся в монгольских сказках: семь дней и ночей, семь глотков воды, семь дакини (небесных дев), семь небесных коней, на семь пальцев лошадь толще станет и т. д. [Taube, 1964, с. 137].

Но, пожалуй, самая популярная мифологическая семерка — это «Семь старцев» (*Долоон эвгэн*) или «Семь богов» (*Долоон бурхан*) — семь видимых звезд созвездия Большой Медведицы. Этот образ присутствует одновременно в сказочном фольклоре, в эпосе, в шаманской и даже буддийской мифологии. Есть несколько монгольских и бурятских сказок, объясняющих происхождение созвездия «Семь старцев». В одной — это получело-век-полубычок Цагаан Бюрю, тело которого злая старуха расколола на семь частей мялкой для выделки овчины (монгольский народный вариант древнеиндийской сказки «Беломордый бычок», входящей в сборник «Двадцать шесть рассказов ветапы», попавший в Монголию вместе с буддизмом из Индии через Ти-

бет) [Волшебный мертвец, 1958, с. 31—37; Потанин, 1883, с. 198]. В другой — это семь товарищей (бедняк; силач; меткий стрелок; быстрый бегун; слышащий все, что происходит где-либо; способный вобрать в свой рот целую реку; человек, способный менять вещи местами), взявшие в жены ханскую дочь, обманом убитые злым ламой и вознесенные за это богом на небо [Потанин, 1883, с. 200—203]. В эпосе о Гэсэре это созвездие образуют семь чаш, сделанных из черепов семи черных (т. е. злых) кузнецов, сыновей небесного кузнеца Хожори. В шаманских призываниях созвездие «Семь старцев» считается подателем счастливой судьбы. Монголы-ламаисты называли это созвездие «Семь богов», а семь звезд, входящих в его состав, обозначали именами Будды Шакьямуни, бодхисаттвы мудрости Маньчжушри и пяти будд созерцания (см. выше).

Число восемь связано с буддийской традицией и ламаистской системой гаданий и предсказаний. Классический буддийский «восьмеричный путь» спасения, предложенный человечеству Буддой Шакьямуни, включал в себя «праведные воззрения», «праведные устремления», «праведную речь», «праведное поведение», «праведный образ жизни», «праведное усердие», «праведную память», «праведное самоуглубление». В Монголии на народном уровне популярно его символическое воспроизведение — повсеместно встречающееся в юртах изображение колеса с восемью спицами (*хорло*), либо в виде ксилографического отпечатка, либо лубочной иконы с нарушением канонических пропорций и перспективы. И уж конечно, оно многократно представлено на воротах и крышах храмов Гандантекинлинга и всех действовавших в прошлом монастырей, ныне функционирующих в качестве музейных комплексов как в самом Улан-Баторе, так и в разных районах страны. Там колесо всегда изображается рядом с двумя ланями. Эта композиция — память о первой проповеди Будды в Сарнатхе, в которой он изложил сущность «восьмеричного пути», а первыми его слушателями были две вышедшие из леса лани.

Вторая восьмерка тоже не связана непосредственно с народной традицией монголов и заимствована из китайской философии — это восемь триграмм, называемых в Монголии тибетским словом *джагджа* (*phyag-rgya* — «гадание», «предсказание»). Графически триграммы изображаются в виде трех параллельных горизонтальных линий, непрерывных, прерывающихся и смешанных. Они составляют одну из архаических основ «Книги Перемен» («Ицзин»), классической книги китайской философии, сочетающей в себе элементы философского трактата, гадательного текста, толкового словаря, космогонических предсказаний и т. д.

По мнению Ю. К. Щуцкого, эта книга «возникла как текст вокруг древнейшей практики гадания и служила в дальнейшем почвой для философствования, что было особенно возможно потому, что она, как малопонятный и загадочный архаи-

ческий текст, представляла широкий простор творческой философской мысли» [Шуцкий, 1960, с. 47].

В китайской философии за каждой из восьми триграмм был закреплен определенный круг понятий, каждая из которых имела название, каждой из них соответствовало определенное свойство, каждому свойству соответствовал определенный образ:

☰ цянъ (творчество) — крепость, небо; ☷ кунь

(исполнение) — самоотдача, земля; ☳ чжэнь (возбуж-

дение) — подвижность, гром; ☵ кань (погружение) —

опасность, вода; ☶ чэнь (пребывание) — незыблемость,

гора; ☴ сунь (утончение) — проникновенность, ветер (де-

рево); ☲ ли (сцепление) — ясность, огонь; ☱ дуй

(разрешение) — радость, водоем (см. [Шуцкий, 1960, с. 23]).

По мере совершенствования гадательной практики и развития философской мысли в Китае триграммы переросли в гексаграммы и число их с восьми увеличилось до 64. Именно эти 64 гексаграммы и лежат в основе «Книги Перемен», которая содержит гадательные формулы, афоризмы о гексаграммах и отдельных составляющих их линиях, большой и малый комментарий образов, толкование порядка гексаграмм и разные о них рассуждения и т. д. [Шуцкий, 1960, с. 25—26]. Триграммы тоже продолжают присутствовать, но они как бы отошли на второй план, став теперь всего лишь составной частью гексаграмм. Тем не менее именно триграммы попали в ламаистскую гадательно-астрологическую практику и заняли в ней прочное место в связи с приписываемой им способностью оказывать магическое влияние на жизнь человека.

В очерке «Как уберечь счастье» говорилось о предмете *банд хорло*, который ставится у изголовья новорожденного ребенка и умершего человека. В первом случае он исполняет роль оберега, во втором — проводника души умершего на пути к новому перерождению. Предмет представляет собой круглую бляху с изображенными на ней тремя концентрическими кругами. В наружном нарисованы двенадцать животных календарного цикла,

в центральном — девять *мэнгэ* (см. очерк «Календарь»), в среднем — восемь триграмм. Эти три числа и стоящие за ними предметы соединены здесь воедино потому, что именно под их совместным покровительством находится жизнь человека не только в ее нынешнем проявлении, но и в будущих перерождениях.

О числе девять уже говорилось в очерках о календаре и о счастье в связи с понятием «родимых пятен» (*мэнгэ*). Напомним, что их девять, что каждое из них связано с определенным цветом и определенным годом, способно влиять в совокупности с другими факторами на судьбу человека и что каждые девять лет необходимо совершать обряд «очищения родимого пятна», в котором участвуют девять материальных компонентов, каждый из которых обладает определенной магической семантикой.

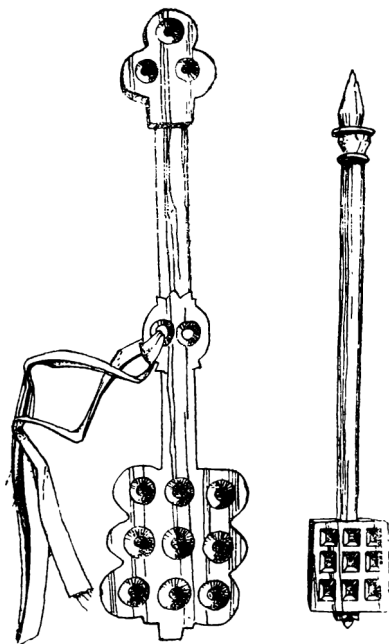
Число девять часто встречается в монгольской традиции. Девять телохранителей имеет Чингисхан (не как историческое лицо, создатель первого монгольского государства, а как божество-покровитель рода монгольских каганов). «Великое белое знамя» Чингисхана (*Их цагаан сүлд*) состоит из девяти частей, или бунчуков (главное белое находится в центре, восемь малых расположены вокруг него по четырем сторонам) [Сокровенное сказание, § 202; Банзаров, 1955, с. 80; Мэн-да бэй-лу, 1975, с. 77]. В «Сокровенном сказании» говорится, как Илху Бурхан вручал подарки Чингисхану: «подобрал в девятикратном числе... золота с серебром, посуды с утварью, юношей с девушками, меринов с верблюдами...» [Сокровенное сказание, § 267]. Вспомним и о знаменитой дани «девять белых» (см. очерк «Подарок — отдарок»), которую выплачивали цинским императорам Китая монгольские ханы начиная со второй половины XVII в. Обычай дарить девять видов подарков верховному правителю известен не только монголам, но и другим монгольским и тюркским народам: калмыкам, якутам, казахам, киргизам [Sárközi, 1971, с. 44].

В обычном праве монголов имеется понятие «девять проступков». Несколько раз оно встречается в «Сокровенном сказании», всегда в одном и том же контексте: Чингисхан, раздавая должности и владения своим верным соратникам Боорчу, Чжельме, Борохулу, Сорхан Шире, говорит каждому из них: «Пусть не вменяются тебе в вину девять проступков» или «Будьте свободны от взыскания за девять проступков» [Сокровенное сказание, § 205, 211, 214, 219].

Понятия «девятка» и «девять девяток» часто встречаются в юридических документах монголов, кодифицирующих уже сложившееся феодальное право Монголии. В «Своде законов халха-монгольского права XVII в.» имеются законодательные акты о наказании за разные провинности аратов, крепостных первых монгольских монастырей. Среди них такой: «За неполную доставку мяса и молока монастырю... или умышленное уклонение от доставки натуральной подати, или убежит домой, взыскать с

Рис. 11. Цацал — ритуальная ложка
с девятью углублениями.

Рис. В. Н. Ткачева



него девятку скота» [Пэрлээ, 1974, с. 58]. В своде «Монголо-ойратских законов» 1640 г. («Великое уложение») есть указы о наказании за оскорбление лам разных званий и должностных лиц: «кто оскорбит словами цорджи — с того взять девять девятков (81 голова) скота; кто оскорбил ламу, наставника князей, с того взять девять девятков; кто оскорбит гелуна, с того взять три девятка; если ударит, с того — взять пять девятков» [Голстунский, 1880, с. 39]; «если кто оскорбит словами чиновных князей или табуна-нов, то оштрафовать его одним девятком. А того, кто уда-

рит их, наказать пятью девятками» [Их цааз, 1981, с. 16].

Божества шаманского пантеона монголов и бурят часто выступают группами по девять: девять дочерей имеют Солбон-тэнгри (божество утренней зари) и Буха-нойон (тотемный предок булагатов и эхиритов — родов тункинских бурят), девять сыновей имеет небесный кузнец Божинтой, группа «божеств войны» Далха состоит из девяти братьев. Девяносто девять высших небесных богов — тэнгри (из которых 55 добрые, западные, а 44 — злые, восточные) в шаманском пантеоне монголов и бурят можно также рассматривать как «усиленное» число девять. Шаманский обряд *ес барих* («девять приготовлений») включает в себя девятидневное приготовление путем совершения ряда церемоний к большому жертвоприношению. Девять видов жертвенной пищи привозили спутники жениха к юрте невесты в качестве подарков у сартулов Монголии и размещали их на белом войлоке [Очирова, 1986, с. 161]. Девять углублений имеет ритуальная деревянная ложка *цацал*, которой разбрызгивают молоко духу-хозяину юрты и духам-предкам рода (рис. 11). Раньше такая ложка имелась в каждой юрте, сейчас их можно увидеть лишь в музее.

В «домах онгонов» Прихубсугулья, которые воздвигаются на местах шаманских погребений, имеются изображения онгонов, украшенные снизу девятью цветными лентами. Через три года при совершении обряда вторичного захоронения костей шамана их собирают и кропят молоком белой верблудицы, бе-

лой кобылицы, белой коровы и белой овцы — жертвенное молоко доится от каждого животного по девять раз [Ринчен, 1962, с. 252—254]. И даже в монгольских пророческих книгах XVII в., где нарисована картина гибели мира и людей, не признавших буддийскую веру единственно истинной, в качестве грозных сил, сеющих смерть и разрушение, названы девять онгонов, которые в шаманстве играли роль добрых предков рода, в буддизме же превратились в карающих богов ранга защитников веры [Sárközi, 1971, с. 43].

В монгольском эпосе также можно встретить число девять и усиленное девять, т. е. 99 (например, в повести «Хан Харангуй»: «своим девятишаговым черным мечом ударил в сердце» или «девяностодевятилетнее расстояние превращая в девяностодевятимесячное, а девяностодевятимесячное расстояние — в девяностодевятисуточное» [Санжеев, 1960, с. 331, 342]). Такие числа, как 99, 1000, 10 000, 99 000, миллион, как уже говорилось выше, скорее числа-гиперболы, выступающие в эпосе как показатель множества, несметной силы, богатства.

В популярной буддийской дидактической литературе о вреде пьянства, породившей в Монголии различные фольклорные версии, но, в свою очередь, также впитавшей фольклорные и мифологические мотивы, упоминаются «девять ядов», из которых царь демонов сотворил водку, чтобы спавать живые существа и препятствовать распространению учения Будды. Эти «девять ядов» следующие: мозг свирепого белого льва; пена с пасти бешеного слона; жало ядовитой змеи; мед злой пчелы; слюна бешеной собаки; костный мозг девяти демонических плясунов; зрачок волка, пожиравшего мертвецов; мясо трупа; утробная кровь женщины-демоницы [Ендон, Сазыкин, 1984, с. 51].

Трудно сказать что-либо о причинах такого внимания к числу девять у монголов. Оно отмечено и у других народов. Например, у ближайших северных соседей монголов, тувинцев Эрзинского района Тувинской АССР этнографами зафиксирован такой обряд: если на пути к месту погребения покойника пересекали реку, то, возвращаясь, в нее бросали «девять драгоценностей» (порошок, который соскребли с золотого, серебряного, медных и т. д. изделий — всего девять предметов) [Дьяконова, 1975, с. 105]. В ряде случаев даже присутствует мифологическое обоснование сакрального отношения к числу девять, как это, например, имеет место у населения Молуккских островов, где сохранились вплоть до недавнего времени тайные мужские союзы «пяти» и «девяти» и мифы, объясняющие их возникновение. Исследовавший числовую символику этих союзов М. А. Членов, рассмотрев мифологию и факты реальной истории этих народов, пришел к выводу, что пять — это открытая тетрада (т. е. $4+1$), а девять (эннеада) — открытая sdвоенная тетрада ($4+4+1$) [Членов, 1973, с. 158—163]. Однако это, очевидно, только одно из возможных объяснений одной конкретной традиции.

Иногда роль числа девять связывают с хронометрией бере-

менности [Абрамян и др., 1984, с. 11], но чаще встречается другое объяснение: девять — это усиленное число три (3×3). Если европейская культура, усвоившая элементы античной философии, воспринимала вслед за Аристотелем триаду как «всё» (начало, середину, конец), а треугольник как знак совершенства, то нет ничего удивительного в ее отношении к эннеаде как к утроенной триаде и перенесении на число девять всех качеств, присущих трем [Шеппинг, 1893, с. 7; Вайнер, Загидуллин, 1967; с. 80—83; Gonda, 1976, с. 80].

В монгольской культуре число девять далеко не всегда распадается на 3×3 и никогда на $4 + 5$, $4 + 4 + 1$. Так что весьма удобная концепция усиленной триады, которая как будто сама напрашивается по аналогии с европейской культурой, здесь тоже не годится. Возможно, что причина кроется в чисто математической природе этого числа: число девять обозначается наибольшей из цифр в десятичной системе счисления и сумма цифр любого числа всегда сравнима по модулю 9 с самим числом [Гарднер, 1971, с. 179]. Однако это уже лежит за пределами понятия «традиционная культура». Ответ на вопрос о причинах почитания числа девять монголами пока еще не найден.

Следующее число, которому в культуре монголов отводится значительная роль, — двенадцать. И прежде всего это связано с 12-летним животным циклом, подробно описанным в очерке «Календарь». Здесь следует лишь напомнить, что календарный цикл, состоящий из 12 лет, по-видимому, связан с периодичностью изменения солнечной активности и приблизительное соответствие солнечного года 12 лунным месяцам — это явление астрономического порядка, замеченное еще в древности. Таким образом, 12-кратное членение — это прежде всего членение, объективно присущее важнейшим явлениям природно-космического характера, экстраполированное на различные сферы культуры. Обстоятельством, способствовавшим этому, было, возможно, и то, что число двенадцать имеет несколько делителей и, таким образом, представляет большое удобство в счетном и конструктивном отношениях.

Любопытно упомянуть точку зрения В. Г. Ардзинбы на число двенадцать в связи с его ролью в царских ритуалах хеттов в XVII—XII вв. до н. э. По его мнению, присутствие числа двенадцать в вышеназванных ритуалах позволяет обозначить его как сакральное целое, которое может распадаться на составляющие части (12 месяцев года, 12 частей тела жертвенного животного, 12 этапов творения мира, 12 телохранителей царя и т. п.). Им приведены аналогии также из других культур [Ардзинба, 1982, с. 44, 46]. Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов полагают, что причина сакральности числа двенадцать во всех индоевропейских культурах — прежде всего в делении года на 12 месяцев, а все прочие проявления сакральности являются производными от этого [Гамкрелидзе, Иванов, 1984, т. 2, с. 854—855].

Членение монгольской юрты на 12 хозяйственных частей,

каждая из которых связана с одним из животных 12-летнего цикла,— это уже явление чисто культурного порядка. Определение дневного времени по солнечным часам, «циферблатом» для которых служит дымовое отверстие юрты, а стрелками — солнечный луч, скользящий не только по внешнему ободу *тооно*, но и по внутренним деталям конструкции юрты,— это также специфическая черта кочевой монгольской культуры, отсутствующая в городских условиях и почти исчезнувшая в сельской местности с появлением механических часов.

Обряд «поворачивать год» (*жилийн оролго*), устраивающийся через каждые 12 лет и связанный со вступлением человека в следующий (второй, третий и т. д.) цикл своей жизни, или вырезание из войлока фигурки животного того циклического знака, под которым родился человек, тоже совершаемое один раз в 12 лет,— все это факты народной культуры, опосредованные связанными с явлениями природы и космоса.

Число двенадцать в монгольском (впрочем, также в тибетском и бурятском) ламаизме прежде всего связано с иконой типа «колесо бытия» (санскр. бхавачакра) и даже не просто с иконой, а стоящей за ней философской концепцией, возникшей еще в раннем буддизме, но получившей иконографическое оформление лишь в ламаизме. Сущность концепции — вечный круговорот бытия, внутри которого замкнуты живые существа, неспособные разорвать этот порочный круг и потому обреченные на постоянное перерождение в шести мирах (богов, небожителей, людей, животных, злых духов и грешников, испытывающих адские муки). Похоть, злоба и невежество, олицетворяемые в образах петуха, змеи и свиньи,— вот три страсти, препятствующие познанию истины (они изображаются в центре «колеса бытия»). Во внешнем круге в виде доходчивых для простых верующих аллегорических картинок изображены 12 нидан — 12 причин, от которых зависит перерождение живых существ в том или ином из миров (см. о них [Позднеев, 1887, с. 72—82; Розенберг, 1918, с. 222—228; Кочетов, 1973, с. 85—92]).

Число тринадцать, по мнению ряда исследователей, является сказочным, мифологическим, «сверхкруглым» по отношению к числу двенадцать ($13 = 12 + 1$) [Gonda, 1976, с. 17, 19; Айрапетян, 1981, с. 75—76; Абрамян и др., 1984, с. 68]. Как сверхкруглое число тринадцать предстает в Монголии в тех случаях, где на местах существования древних языческих обо в честь духов-предков рода и духов-хозяев земли, состоящих из одной кучи камней, стали строиться по ламаистским правилам уже 13: одна главная куча камней, выступающая в качестве центра буддийской космологии горы Меру (монг. Сумер), вокруг которой по осям север — юг, восток — запад воздвигаются еще 12 куч камней поменьше (по четыре с каждой стороны), символизирующие четыре больших и восемь малых обитаемых континентов, расположенных вокруг горы Меру в водах мирового океана. Такого рода обо возводились обычно вблизи крупных монастырей,

по четырем сторонам света от них, они посвящались теперь уже различным ламаистским божествам или ламаизированным прежним духам предков и «хозяевам» земли и служили как бы маркерами священной территории. Есть, правда, мнение, что число тринадцать в культе обо имеет доламаистскую основу и связано с культом духа земли и двенадцати его спутников — японский исследователь Томио Гото обнаружил его у чахаров [Goto, 1956, с. 59].

У бурят также известен доламаистский пласт божеств, объединенных в группы по 13. Шаманский культ «13 северных хозяев (нойонов)» отмечен у хоринских бурят. Попытки превратить его в ламаистский особого успеха не имели, хотя тибетские обрядовые тексты в их честь известны [Михайлов, 1980, с. 300—301; Ламаизм в Бурятии, 1983, с. 128—129]. У тех же хоринцев известен онгон «Хошоонгод», состоящий из изображения 13 человеческих фигурок и двух собак. Легенды связывают его происхождение с именем Чингисхана: одна версия гласит, что это он сам и 12 его сподвижников, другая — что это семь охотников, утонувшие в Байкале, и пять их жен, оставшиеся вдовами [Михайлов, 1980, с. 290]. Кроме того, К. М. Герасимова проследила во многих районах Бурятии наличие культа Далха (от тиб. *dgga-lha*) — группы «божеств войны», включающей в себя в разных традициях неодинаковое число членов (братьев) — их может быть 3, 5, 7, 9, 13, 27. Это тибетский культ доламаистского происхождения, официально признанный ламаизмом. Ритуальные тексты, содержащие инструкции по проведению этого обряда, имеют несколько вариантов, восходящих к разным буддийским центрам Тибета. В Бурятии наиболее популярны тексты из Амдо и группа божеств Далха включает в себя чаще 9 братьев, а не 13. Тем не менее некоторые виды жертв, подносимых этим божествам на обо, должны состоять из 13 предметов или животных. Именно в честь Далха, как полагает К. М. Герасимова, и возводились обо, состоящие из 13 куч камней, — символы горы Меру и 12 больших и малых обитаемых континентов [Герасимова, 1981, с. 7, 40—43; Gerasimova, 1981, с. 163—176].

Специальную работу месту числа тринадцать в монгольской культуре посвятил К. Сагастер [Sagaster, 1981, с. 141—155]. Его исследование построено на анализе текстов эпических поэм и героических песен — халхаских, ойратских, западнобурятских. В этих жанрах фольклора число тринадцать встречается в сочетании со следующими предметами и понятиями: горы, драгоценные камни, реки, области, самки оленей, годы, ханы, скобы, головы, жизненные силы, моря, мелодии, стрелы, лошади, источники, воскурения, шаги, часы, дни, птицы, виды тепла, женщины, звуки рога и т. д. [Sagaster, 1981, с. 142—144]. Однако в соединении не со всяким предметом число тринадцать обретает особый, глубинный смысл. К. Сагастер выделяет здесь несколько перспективных направлений. Первое — это взаимосвязь числа тринадцать со священной горой и ее членением на части (13

раз паломники обходят священную гору Кайласа в Тибете; 13 элементов структуры содержит в себе гора Сумер — центр буддийского мироздания; 13 составных частей имеет ступа — вертикальная модель вселенной в буддийской космологии, модель макрокосма, имеющая параллели с микрокосмом-человеком и его 13 линиями жизни). Второе направление — возможность рассматривать в ряде случаев число тринадцать как сумму $12+1$ (или $10+3$), причем 13 выступает как сверхкруглое число по отношению к 12, нарушает его гармонию и тем самым причиняет несчастье. Однако К. Сагастер приходит к выводу, что «несчастливость» числа 13 не абсолютная и что она зависит от того, с какими понятиями это число сопряжено. Например, герою опасны 13 ханов, 13 жен, чудовище с 13 головами, однако вполне нейтральными выступают такие понятия, как 13 женихов, соревнующихся за одну невесту, или 13 степей, которые преодолевает герой на пути. Наконец, число 13 в эпосе часто играет роль обычного стилистического приема (герой проезжает на своем пути через 13 Алтай-Гоби и через 23 Хангай-Гоби; герой исполняет 13 мелодий на одном роге, а 23 — на другом; эпический певец поет о 10 ханах и о 13 ханах и т. д.). Общий вывод автора такой: в использовании числа тринадцать нет семантического единства и каждый раз его надо оценивать, исходя из конкретных обстоятельств [Sagaster, 1981, с. 155].

Из прочих чисел, в той или иной мере представленных в монгольской культуре, следует назвать 37, 73, 81. О них уже говорилось в очерке «Как уберечь счастье» как о неких опорных вехах в жизни человека, как возрастных рубежах, пересечение которых может оказаться опасным для человека (37 лет, 73 года), и не только для него самого, но и для всех его родственников и даже соседей, жителей того же хотона (81 год). Здесь следует только добавить, что «опасность» этих возрастных рубежей связана с магической ролью чисел девять и двенадцать, о которых шла речь выше. Тридцать седьмой год в жизни человека — это год, когда пересекаются друг с другом конец третьего двенадцатилетнего цикла и четвертого девятилетнего. Первый цикл — календарный, второй — связанный с *мэнгэ*. Точно так же 73-й год — это год, когда совпадает шестой двенадцатилетний цикл и восьмой девятилетний. В возрасте 81 года опасность возникает от девятикратного повторения девятилетнего цикла. Возраст этот, как говорилось выше, опасен настолько, что его стараются свести до минимума и делают как бы несуществующим, благодаря чему человек сразу «перескакивает» в 82-й год своей жизни. Точно так же воспринимают этот возраст и тувинцы, которые умерших на 81-м году стариков даже хоронили особым способом [Дьяконова, 1975, с. 112].

И последнее число, на котором стоит остановиться особо, — это 108. Сто восемь — сакральное число во всех странах буддийского мира. Его сакральность восходит к древнеиндийской традиции, где оно встречается довольно часто: 108 упанишад, 108

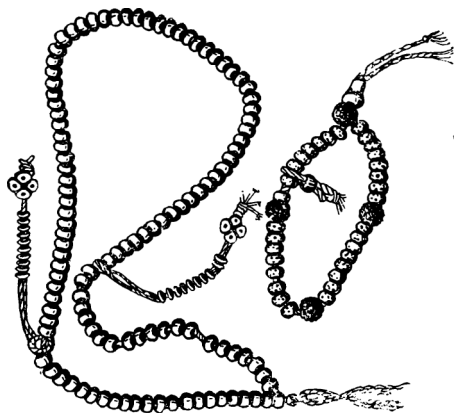


Рис. 12. Буддийские четки со 108 и 32 зернами

тысяч стихов в Ригведе, 108 имен бога Брахмы, 108 свечей в жертвенном светильнике и т. д. И уже позднее, в первые века нашей эры, это число приобрело особое значение в буддизме, а в средние века — в ламаизме. Сто восемь томов содержит Ганджур, свод священных текстов в ламаизме; 108 ступ окружают первый буддийский монастырь Монголии Эрдэнэ-Дзу; построенный в 1586—1588 гг.; 108 масок

действующих персонажей в ламаистской мистерии цам — театризованной обрядовой церемонии устрашения еретиков и врагов веры; 108 дней проходят обрядовое посвящение ученики эзотерических тантрийских школ в ламаизме. Наконец, 108 зерен содержится в наиболее распространенном варианте буддийских четок, хотя в разных странах, в том числе в Монголии, известны четки и с другим количеством зерен: 32 (в честь 32 достоинств Будды), 21 (в честь 21 формы богини буддийского пантеона Тары), 18 (в честь 18 архатов — первых сподвижников и последователей Будды — таково их число в китайско-японской традиции, тогда как в индийской их насчитывалось всего 16), а также 27 и 54, которые являются просто уменьшенным вариантом 108-зерновых четок, так как 108кратно по отношению к ним (рис. 12). Кроме того, известны четки из 1080 зерен (в храме Тион-ин в Киото), которые используются в особой службе, включающей миллион молитв [Юза, 1961, с. 259—260]. Монголы иногда пользуются двумя видами четок сразу: большими в 108 зерен, которые они перебирают правой рукой во время молитвы, и малыми в 27 зерен (иногда 21, 54; их держат в левой руке), играющими вспомогательную роль, — на них, как на счетах, откладывается одно зерно после того, как все 108 зерен больших четок завершат полный оборот ²¹.

²¹ Четки в Монголии — чрезвычайно популярный предмет не только среди монахов, но и у мирян. Почти все верующие постоянно носят их при себе, наматывая в виде многослойного браслета на правую или левую руку. Реже можно увидеть четки в виде ожерелья на шею, хотя у тибетцев, от которых монголы восприняли ламаизм, способ ношения четок именно таков. Кстати, именно ожерелья со 108 зернами из плодов дерева рудракша, которые вешали в качестве жертвы на шею божества Рудры (Шива-Рудры) или возлагали на жертвенный алтарь в его честь в ведийский и послеведийский периоды истории Индии, вероятно, и были предшественниками четок. Четки как обязательный атрибут монахов впервые становятся известны с конца III в. н. э., а со временем получают широкое распространение и в среде простых верующих. Четки различаются по материалу, из которого они сделаны (металл, дерево, коралл, ядра и семена растений, кость и т. д.), по форме зерен (чаще всего они

Истоки сакральности числа сто восемь до сих пор неясны. На этот счет имеются несколько точек зрения. Первая: 108 — результат умножения чисел, составляющих магический треугольник ($1 \times 2 \times 2 \times 3 \times 3 \times 3$):

$$\begin{array}{c} 1 \\ 2 \ 2 \\ 3 \ 3 \ 3 \end{array}$$

Вторая: $108 = 1 + 100 + 7$, где 1 — солнце, 100 — число его лучей; 7 — семь миров. Третья: $108 = 12$ месяцев + 24 полумесячных периода + 72 пятidineвки, образующие лунный год [Пертольд, 1969, с. 88; Scheftelowitz, 1931, с. 87—88; Жуковская, 1977, с. 134—136; Календарные обычаи, 1985, с. 57]. Вероятно, реальные астрономические знания древности здесь слились воедино с астрологией и магией, что породило в результате представление о сакральности числа 108, которое до сих пор сохраняется в индуистской и буддийской традициях.

Итак, мы рассмотрели довольно большой ряд чисел и их место в монгольской культуре, в основном пытаясь ограничить себя традиционным уровнем, но иногда делая экскурсы в официально-элитарный. Можно с уверенностью сказать, что общее свойство, присущее всем этим числам, — классификационное, организующее начало, с помощью которого осваивается природа и создается культура: число один — начало всего, отправная точка; два — дихотомическая схема устройства мира, бинарные оппозиции; три — трихотомическая схема, освоение вселенной по вертикали; четыре — ориентация по странам света, освоение вселенной по горизонтали. Числа пять и девять в монгольской культуре отличаются определенной классификационной цельностью и, как правило, не расчленяются на составляющие ($5 = 4 + 1 = 2 + 3$, $9 = 3 \times 3 = 4 + 4 + 1$), как это отмечено в других культурных традициях. Числа семь и двенадцать в основе своей восходят к явлениям астрономического порядка, что и предопределяет их особое магическое значение в культуре. Однако «магичность» числа семь более проявляет себя в мифологии, сказках, эпосе, в то время как число двенадцать наряду с девятью оказались вовлеченными в магическую практику народа. Число тринадцать с его относительной «несчастливостью» можно полностью отнести к разряду фольклорно-эпических. Магические коннотации чисел восемь и сто восемь заимствованы: восьмью — из китайской астрологии и магии, ста восьмью — через Тибет из ранней буддийской традиции Индии. Но эти заимствования хорошо прижились на монгольской почве.

Любопытно, что многие числа в монгольском языке часто используются в различных фразеологических оборотах. Вот несколько примеров: *хоёр амт* (досл. «с двумя ртами») — означает

шаровидные, но бывают цилиндрические, сфероидальные, резные, например в виде черепов или человеческих лиц), по функциональному назначению (разные четки используются для отсчета молитв в честь разных богов пантеона).

«двуличный человек»; *олон таван уг хэлэх* (досл. «много-пять слов говорить») — «разглагольствовать», «говорить излишне много; *арван талтай* (досл. «с десятью сторонами») — «находчивый», «способный на многое» и т. д. [Пюрбеев, 1972, с. 22].

Вот, пожалуй, и все, что мы можем пока сказать о «сакральной математике» (по образному выражению А. Я. Гуревича [Гуревич, 1984, с. 300]) монголов и той гармонии, которую она придает монгольской культуре.

ЦВЕТ

В культуре любого народа восприятие цвета имеет свои специфические особенности. Далеко не для каждого цвета в том или ином языке имеются наименования, так как не все народы различают одинаковый спектр цветов. Этот факт установлен биологами и медиками путем ряда региональных исследований, хотя и не получил еще всестороннего объяснения (см. [Соляник, архив, с. 4—17]). Цвет, а точнее, та совокупность оттенков, которая в данной культуре воспринимается как какой-либо цвет, имеет в глазах носителей данной культуры определенную этическую и эстетическую ценность, разнообразные символические значения и вызывает определенные ассоциации. Одежда, утварь, жилище — все предметы материальной культуры, рассматриваемые вне цвета, не могут быть восприняты во всей полноте их выразительности, только в сочетании с цветом их семантика может быть понята до конца.

Говоря о роли цвета в культуре монголов, мы остановимся на следующих трех основных моментах: цвет и его место в геосимволике; цвет как символическое выражение эмоционального состояния и нравственных понятий; роль и символика цвета в быту, в народном искусстве, в частности в орнаментике.

Данных о цветовой геосимволике монголов немного. Соотнесение страны света с каким-либо цветом известно многим народам (древним китайцам, населению древней Индии, индейцам Америки, персам, тюркоязычным и монголоязычным народам степного пояса Евразии и др.), однако оно неодинаково у разных народов, хотя для этого применяются всего пять цветов: черный, красный, белый, синий (голубой, зеленый), желтый. Причем первые три цвета, как пишет В. Тэрнер, представляют собой универсальную цветовую триаду в примитивных обществах, выступающую в виде некой изначальной классификационной трихотомической схемы, которую он считает более ранней, чем дихотомическая [Тэрнер, 1983, с. 102—103]. Опровергнуть или подтвердить выводы В. Тэрнера, основанные на изучении традиционной культуры африканского народа ндембу (Замбия), нелегко по причине малой изученности основ цветовой классификации у других народов.

Черный и белый цвета действительно занимают большое место в монгольской культуре. Их названия чаще, чем названия остальных цветов, встречаются в ономастике, особенно в топонимике. Можно говорить совершенно определенно о существовании бинарной оппозиции белое — черное, соотносящейся с оппо-

зицией хорошее — плохое, в то время как остальные цвета, и в том числе красный, таких оппозиций ни с каким цветом не образуют. Если и существовала когда-либо в монгольской культуре триада белого, черного и красного цвета, сейчас она ни в чем себя не проявляет, что, с нашей точки зрения, совершенно не опровергает справедливости другого утверждения В. Тэрнера — что эти три цвета представляют собой «сокращенные или концентрированные обозначения больших областей психобиологического опыта, затрагивающих как разум, так и все органы чувств и связанных с первичными групповыми отношениями» [Тэрнер, 1983, с. 103].

Остальные цвета — синий (голубой, зеленый), желтый и производные от их соединения с черным, белым или красным (такие, как оранжевый, коричневый, фиолетовый, малиновый и т. д.) — являются второстепенными, менее значимыми в культуре. Любопытно, что сходную иерархию цветов (черный, белый, красный — цвета первого класса; серый, зеленый, голубой, желтый, оранжевый — второго) отмечает В. Л. Рабинович в средневековой европейской алхимии [Рабинович В. Л., 1976, с. 45].

Американские ученые Б. Берлин и П. Кей на материале 98 языков установили, что основными (базовыми) цветами шкалы цветовосприятия являются белый, черный, красный, зеленый, желтый, синий, коричневый, фиолетовый, розовый, оранжевый, серый [Berlin, Kay, 1969, с. 32]. И хотя критерии их отбора вызывают возражения специалистов — психологов и лингвистов, тем не менее, как пишет Р. М. Фрумкина, «историко-культурной традиции этот факт не отменяет» [Фрумкина, 1984, с. 116—117]. Для нас же в этом перечне наименований цветов важен порядок их расположения, ибо он отражает их значимость (в особенности первых пяти — белого, черного, красного, зеленого, желтого) в различных этнических традициях.

Однако вернемся к цветовой геосимволике. А. Н. Кононов, обобщивший связанные с нею представления народов Центральной Азии и их соседей, отмечает, что и для тюркоязычных и для монголоязычных кочевников Европы было характерно следующее соотнесение стран света с цветом: север — черный цвет, юг — красный, восток — голубой, запад — белый, центр — желтый [Кононов, 1978, с. 160]. Те же данные приводят О. Прицак [Pritsak, 1954, с. 92] и А. Габен [Gabain, 1962, с. 115].

Если вернуться еще раз к понятию «пять цветных народов», столь устойчивому в средневековой монгольской историографии, и рассмотреть его с точки зрения цветовой геосимволики, проявлением которой оно обычно считается, то можно увидеть следующую, довольно запутанную, картину. Сами монголы, называя себя синими, тем самым помещали себя на востоке. Это противоречит общепринятому этноцентристскому правилу, согласно которому каждый народ, осваивая окружающее пространство, помещает в центр его себя, а всех остальных располагает вокруг по периферии, сочетая концентрическую ориентацию

с линейной. В таком случае монголы должны были помещать себя в центре и обозначать цветом центра, т. е. желтым. Нарушение этого правила позволяет предположить, что были какие-то мотивы для такого отклонения: либо монголы восприняли (в том числе и по отношению к себе) чужую цветовую геосимволику, а именно тюркскую, как предполагает А. Н. Кононов [Кононов, 1978, с. 173], либо это память о прародине монголов, находившейся в междуречье Онона и Керулена, которая действительно лежит на восток от той территории, где Чингисхан заложил основы своей империи и ее столицу Харахорин (Каракорум). В таком случае «красные китайцы» — это китайцы, живущие к югу от основного этнического массива и тюркоязычных, и монголоязычных народов. Но черные (т. е. якобы северные) тибетцы и белые (или якобы живущие на западе) корейцы никак в эту схему не укладываются, кого бы мы ни помещали в центр — тюрков или монголов.

В связи с цветовой геосимволикой обычно рассматриваются названия Белой Орды (правое крыло) и Синей Орды (левое крыло) — двух самостоятельных государственных образований, возникших на территории улуса Джучи, сына Чингисхана, в 40-е годы XIII в. В соответствии с монгольской ориентацией на юг (см. очерк «Пространство и время») правым крылом считались земли, расположенные к западу, левым — к востоку от центра улуса. Белую Орду (правое крыло) составляли владения Бату и Шейбана, тянувшиеся от Дуная до Иртыша и Чулыма, Синюю Орду (левое крыло) — земли на юге современного Казахстана вдоль Сырдарьи и к востоку от нее [Егоров, 1985, с. 160].

Так называли эти владения и сами монголы и тюрки, о чем свидетельствуют тюркские письменные источники [Юдин, 1983, с. 121—122]. Казалось бы, здесь геосимволика не нарушена: запад — белый цвет — правое крыло — Белая Орда и восток — синий цвет — левое крыло — Синяя Орда. Перестановка их местами в персидских источниках, вероятно, как это предполагает А. П. Григорьев, вызвана иной цветовой геосимволикой, существовавшей у персов, где запад ассоциировался с синим цветом, а восток, напротив, с белым [Григорьев, 1983, с. 14].

Однако имеется и иная концепция, объясняющая название обеих орд, исходя вовсе не из цветовой геосимволики, а из социальной стратификации наследников Джучи, которая якобы была установлена самим Чингисханом. После смерти Джучи его 19 сыновей от нескольких жен пришли к своему деду Чингисхану и попросили поделить между ними отцовское наследство. Чингисхан разделил сыновний улус только между тремя наследниками таким образом: второму сыну Джучи, Бату, была воздвигнута белая юрта с золотой дверной рамой и отданы во владение западные земли; первому сыну, Орда-Эджену, была поставлена синяя юрта с серебряной рамой и отданы восточные земли улуса; пятому сыну, Шейбану, — серая юрта со стальной

рамой и отданы во владение окраинные земли, западнее владений Бату. Поэтому и стали земли бывшего Джучиева улуса называться Белая Орда²², Синяя Орда и Серая Орда. Так гласит источник XVI в. «Чингиз-наме», составленный хорезмийцем Утемиш-хаджи ибн Маулана Мухаммадом Дости, зафиксировавший устную традицию Чингисидов [Юдин, 1983, с. 120—123]. Очевидно, что это тот самый случай, когда цвет выполнял роль социального индикатора [Ткачев, 1984, с. 107].

Таким образом, влияние геосимволики как первопричина названий этих орд оказывается весьма спорным, однако вполне правомерным кажется предположение А. Н. Кононова, что термин «белые цари», использовавшийся тюрками и монголами по отношению к правителям России, означал «западные цари», т. е. цари страны, расположенной к западу от их собственных земель. Екатерину II монголы называли не просто «белой царицей», но считали ее воплощением богини буддийского пантеона Цагаан Дара-эхэ (Белой Тары).

Таким образом, связь отдельных устоявшихся географических названий с евразийской цветовой геосимволикой лишь предположительна²³. Возможно также, что вышеупомянутая пятичленная цветовая классификация представляет собой соединение разных культурных традиций, сложившееся в ходе исторических и этнических контактов.

Буддийская цветовая геосимволика, о которой мы уже вскользь упоминали выше (см. очерк «Число»), является общей для стран буддийского мира и, возможно, восходит к геосимволике населения Индии середины I тысячелетия до н. э., но с монгольской цветовой ориентацией не связана никак. Напомним ее еще раз: север — зеленый, юг — желтый, восток — голубой, запад — красный, центр — белый (заметьте, что здесь отсутствует черный цвет). Этот спектр используется в буддийской иконографии, особенно он важен в иконах типа мандалы, где изображается буддийская вселенная и каждая из ее частей окрашивается в полагающийся ей по канону цвет.

Следует помнить, что цветовая ориентация по странам света была не основной, а вспомогательной при ориентировке на местности. Основной же была линейная, или солярная, ориентация — по положению солнца на небосклоне. При этом возможны

²² Белая Орда с конца XVI в. в русских источниках стала называться Золотой Ордой, что уже совсем не имело отношения к геосимволике (об этом названии речь пойдет ниже).

²³ Цвет в географических названиях может выполнять и другую функцию. А. Н. Кононов полагает, что название Белая Русь (Белоруссия), применявшееся к западным землям Руси, означало в XIII—XIV вв. территорию, не зависевшую ни от монголов, ни от Литвы [Кононов, 1978, с. 171]. И. Кноблох и вслед за ним Вяч. Вс. Иванов, напротив, считают, что белыми назывались те славянские земли, которые зависели от Золотой Орды. Кроме того, известно, что православная церковь пользовалась эпитетом «белый» для обозначения некрещеной части славянского населения [Knobloch, 1979, с. 16—17; Иванов, 1981, с. 163].

следующие исходные позиции: лицом к восходящему солнцу (т. е. на восток), лицом к полуденному солнцу, находящемуся в зените (т. е. на юг), лицом к Полярной звезде (т. е. на север). Эти позиции А. Н. Кононов выделил для характеристики ориентации у тюркских народов [Кононов, 1978а, с. 73], однако они прослеживаются и у монголов.

Общеизвестно, что у монголов с раннего средневековья и вплоть до наших дней распространена ориентация на полуденное солнце. Юрта, как правило, поставлена входом на юг. Слова «юг» и «перед» (*урьд, өмнө*) являются синонимами, слова «север» и «задний» (*хойт, ар*) — также. Понятия «западный» и «правый» обозначаются одним словом *баруун*, «восточный» и «левый» словом *зүүн*.

У тюркских же народов ориентация может быть различна. Например, у якутов, тофаларов, чувашей отмечается соответствие понятий восток — вперед, запад — назад, юг — направо, север — налево [Кононов, 1978а, с. 76—77], в то время как у тувинцев, каракалпаков, туркмен, южных узбеков, казахов, киргизов, ногайцев — так же, как у монголов: юг — вперед, север — назад, задний (иногда даже — спина, тыл), запад — направо, восток — налево [Кононов, 1978а, с. 79—81].

Спектр из тех же пяти цветов представлен в 60-летнем календарном цикле. Каждый цвет соответствует определенной стихии китайской натурфилософии: белый — металлу, красный — огню, желтый — земле, черный — воде, синий (зеленый) — дереву. При обозначении года в официальных документах чаще пользовались знаком стихии, чем цветом, в народе же преобладало цветовое определение года, сохранившееся вплоть до наших дней.

В астрологических системах разных стран и разных религий Востока те же цвета начинают коррелировать с различными дополнительными свойствами и качествами природы, человека, его психики и органов чувств, категориями и путями познания мира, объектами и подразделениями мифологической картины мира и т. д. Например, в тибетской астрологии к пяти первоэлементам вселенной и пяти соответствующим им цветам добавляется такая неземная материя, как божественная мудрость, которой соответствует зеленый цвет, использующийся здесь как самостоятельный, а не заменитель синего, вода же в этой системе соотносится с белым цветом, воздух — с черным. В джайнизме белый цвет — символ созерцания, синий — действия, красный — бытия в облике человека, зеленый — бытия в виде неорганической природы, желтый — аскетизма, черный — отрицания всего.

Буддийская магическая шестичленная мантра ОМ МА НИ ПАД МЕ ХУМ также связана с той же цветовой палитрой и с шестью разрядами обитаемой вселенной: ОМ — белый — мир 33 небожителей; МА — синий — мир асуров; НИ — белый — мир людей; ПАД — желтый — мир животных; МЕ — красный — мир

духов; ХУМ — зеленый — мир ада [Дандарон, 1973, с. 465; Anuruddha, 1959, с. 110].

Следующая немаловажная часть проблемы «цвет в культуре» — это возможность выразить с его помощью различные эмоциональные состояния и нравственные понятия. С этой точки зрения наибольшей емкостью и богатством специфических оттенков, которые охватывают самые многообразные сферы жизни, обладает белый цвет. Вероятно, это объясняется физической природой белого цвета, его способностью поглощать все остальные цвета и оттенки. Белый цвет является сакральным во многих культурах Европы, Азии, Африки, Америки: на белом коне или слоне восседали правители государств во время ритуально-торжественных выездов; белыми были головные уборы патриархов, архиепископов, митрополитов православной церкви; в иудаизме, христианстве, исламе — погребальный саван; одежда весталок — жриц древнеримской богини огня Весты; белый бык — воплощение и ипостась Зевса и многое другое. В то же время белый цвет считается траурным, символом смерти и печали у ряда народов Восточной Азии: китайцев, японцев, корейцев, вьетнамцев. Вспомним гимн белому цветку, а точнее, белизне как некой вселенской субстанции, способной вызывать не только священный трепет, но и ужас, в знаменитом романе Г. Мелвилла «Моби Дик, или Белый кит» [Мелвилл, 1961, с. 292—302].

В культуре монголов и монголоязычных народов в целом белому цветку отведена столь же сакральная роль. Он первый и главный в палитре, он «мать-цвет», от него произошли все остальные цвета [Туяа, 1980, с. 5; Цултэм, 1982, с. 95]. Он олицетворяет собою счастье и благополучие, чистоту и благородство, честность и добро, почет и высокое положение в обществе [Баранникова, 1973, с. 106]. Все предметы, окрашенные в белый цвет самым лучшим красителем — самой природой, заключают в себе вышеперечисленные качества.

Прежде всего это относится к молоку и молочным продуктам. В очерке о пище мы уже писали о том, что молоко и все, что из него делается, не только образует наряду с мясом основу питания монголов, но выступает еще и в виде некоего символа социальных связей в монгольском обществе. Молоко присутствует во всех ситуациях, где его белизна необходима в качестве сакрального символа: жертвоприношение духам-хозяевам местностей и духам-предкам рода, в обрядах жизненного цикла, в свадебной обрядности, при захоронении последа, при первой стрижке волос ребенку, при выборе места погребения для умершего, в обрядах календарного цикла (первая дойка кобылиц и начало изготовления кумыса, стрижка овец и валяние войлока), во время крупных праздников Цагаан-сара и Надома (пиалу молока или кумыса подносят победителям во всех спортивных соревнованиях, молоком обрызгивают крупы лошадей — победителей в заездах, молочные продукты — неперменный элемент застолья). Молоком кропили головы ягнят-самцов, оставленных

на племя. При кастрации животных в течение трех дней нельзя было отдавать молоко и молочные изделия на сторону. Пиалой молока встречали зашедшего в юрту гостя. Молоком кропили вслед отъезжавшему, желая ему счастливого пути и успеха в задуманных делах [Lubsangjab, 1980, с. 41—43].

В числе белых предметов сакрального назначения следует назвать белый войлок, на котором поднимали избранного на курултае хана. На кусок белого войлока сажали молодых в свадебном обряде, белый войлок расстилали на месте погребения. На белую кошму положили отрубленную голову Ван-хана найманские правители и совершили перед ней жертвоприношения [Сокровенное сказание, § 189; Ишжамц, 1974, с. 79]. Белое дэли надевал человек, получив высокий пост [Бадамхатан, 1974, с. 54]. В первый день Цагаан-сара все придворные великого хана надевали белую одежду [Марко Поло, 1955, с. 11].

По этой же причине высоко ценились животные белой масти, особенно кони и верблюды. Выше уже говорилось о дани «девять белых», состоявшей из одного белого верблюда и восьми белых лошадей, которую отправляли монгольские ханы цинскому императорскому двору начиная со второй половины XVII в. (см. очерк «Подарок — отдарок»).

В сказках, эпосе, мифологии монголоязычных народов также встречаются белые животные и птицы. В бурятской версии «Гэсэра» небесную деву Наран Гохон вылечивают, приложив белого жаворонка к ее груди и спине [Абай Гэсэр, 1960, с. 18—20]. В генеалогических преданиях бурят-хоринцев белая лебедь становится женой охотника Хоридоя, ставшего прародителем 11 хоринских родов [Румянцев, 1962, с. 146—149], и т. д.

Божество шаманского пантеона монголов, бурят, калмыков Цагаан өвгөн (Белый старец) почитался ими всеми как «хозяин хозяев» земли, покровитель богатства, благосостояния, плодородия, т. е. высших ценностей в обществе скотоводов-кочевников, да и в любом другом традиционном обществе. Вместе со всеми этими функциями он был включен в ламаистский пантеон этих народов. Его изображение (лысый старец с удлиненным черепом и длинной белой бородой, окруженный различными символами долголетия — змеями, журавлями, оленями) обычно помещалось в самом близком ко входу зале ламаистских храмов [Жуковская, 1977, с. 34].

Есть и другие божества шаманского пантеона этих народов, в чьи имена или мифологические характеристики входит слово «белый». У бурят это Сагаан Сэбдэк — нейтральное божество, не примкнувшее ни к добрым западным, ни к злым восточным небесным божествам тэнгри; Гужир Сагаан-тэнгри (Белый солончак) — олицетворение облачного неба, покровитель плодородия; Сом Сагаан-нойон (Совершенно Белый господин) — «хозяин» оспы; белый, т. е. добрый небесный кузнец Божинтой и др. [Жуковская, 1980, с. 102, 104]. У монголов — это Баатар Цагаан-тэнгри (Богатырь Белое небо), повелитель западной сторо-

ны, и Баян Цагаан-тэнгри (Белое богатство небо), обитающий в юго-западной части неба [Heissig, 1980, с. 51].

Вообще встречающиеся в фольклоре словосочетания типа *цагаан хүн* (белый человек) — человек с доброй, чистой душой; *цагаан мэнгэ* (белое серебро) — чудесное, волшебное свойство или предмет, приносящий добро; *цагаан тал* (белая степь) — ровная, безопасная степь и т. д., имеют, как правило, переносное, а не прямое значение [Тангад, 1983, с. 58]. Аналоги этому имеются и в бурятском фольклоре [Баранникова, 1973, с. 106].

В социальной терминологии, отражающей классовое расслоение монгольского общества, есть термин «белая кость» (*цагаан яс*), которым обозначалась родовая и племенная знать, в отличие от «черной кости» (*хар яс*) — простых аратов, «черни».

В топонимии Монголии встречается довольно много названий рек, озер, особенно горных вершин, в состав которых входит слово *цагаан*: Цагаан Хайрхан («Белый миленький») — покрытая вечным снегом гора в Убсунурском аймаке, Цагаан нуур (Белое озеро) — соленое озеро в Кобдоском аймаке, Цагаан уул (Белая гора), Цагаан чулуут (Белый камень) и др., довольно распространенные топонимы во многих местах [Чумичев, 1966, с. 21—22]. Любопытно отметить, что столь же широкий диапазон значений белый цвет и слово «белый» имеют в тюркских языках [Кононов, 1978, с. 170—171].

Черный цвет в палитре монгольской культуры выступает как антипод белого, прежде всего как классификационный партнер в бинарной оппозиции белое — черное. Если с белым связано позитивное начало в окружающем мире (все доброе, светлое, счастливое, сакральное), то с черным — все негативное (злое, темное, жестокое, несчастливое, профанное). Наиболее простой пример такого рода — противопоставление понятий «белая пища» (*цагаан идээ*) и «черная пища» (*хар идээ*). Первая обладает ярко выраженной сакральностью, о чем уже шла речь выше (она обязательна в Новый год, на свадьбах, во время жертвоприношений духам и богам разных категорий и т. д.). Вторая — символ бедности, нищеты, несчастья, ее использование во всех вышеперечисленных ситуациях нежелательно и может привести к отрицательному результату. Черная пища — это *хар цай* (черный, не заправленный молоком чай), *хар шөл* (мясной; но без заправки бульон), *хар архи* (черная водка, т. е. водка, полученная методом перегонки зерновой барды; так называли китайскую водку из риса и проса в отличие от *цагаан архи* — монгольской водки, полученной путем перегонки молока), *хар ус* (черная, простая вода, подаваемая человеку в ответ на просьбу напиться, если в юрте нет никакого молочного напитка).

Можно привести и другие примеры отрицательных коннотаций. *Хар сулд* («черное знамя») — одно из воинских знамен Чингисхана, а затем его преемников, считавшееся воплощением устрашающей, карающей мощи его обладателей (в то время как Белое знамя выступало как символ победы, единства и т. д.).

И то и другое зная были объектами культа. *Хар шашин* («черная вера») — так стали называть сами монголы и буряты шаманизм, их древнюю религию. Две другие религии, получившие распространение в среде монголоязычных народов, также имели цветовое обозначение: *шар шашин* («желтая вера») — ламаизм, *цагаан шашин* («белая вера») — христианство. Первое название объясняется легко: ламаизм пришел в Монголию в виде учения школы гелугпа, название которой переводится обычно либо как «те, кто следует истинным путем», либо как «принадлежащие к школе монастыря Ге» [Кычанов, Савицкий, 1975, с. 76; Жуковская, 1983, с. 58], однако эту школу часто называют желтошапочной по цвету шапок лам — отсюда «желтая вера». Что же касается «белой веры», то тут нет столь однозначного объяснения: может быть, она белая, потому что пришла с запада, а может быть, потому, что миссионеров прислал «белый» царь. Кроме того, не исключается и такой вариант: все боги и святые этой религии изображаются с белыми лицами, часто в белой одежде и с белыми бородами. Во всяком случае, все три объяснения фигурируют и в литературе, и в устной традиции.

Топонимы со словом *хар* тоже встречаются нередко: Хара-Ус-нуур (Озеро с черной водой), Хара-Худжрын-худук (Колодец с черной солью), Хара-Айраг (Черный кумыс), Хара-хото (Черный город) и др. [Чумичев, 1966, с. 20]. Причем не лишено вероятности, что в одних случаях *хар* в составе топонима означает просто «черный», в других — семантика названия более сложна. Например, основанная Чингисханом столица созданного им монгольского государства называлась Харахорин (Каракорум); это название может быть переведено как Черная крепость (или ставка, лагерь), но более вероятно, что это — Северная ставка (ибо север ассоциируется с черным цветом) или даже Грозная или (главная) ставка, так как одно из распространенных, хотя и вторичных значений слова *хар* — главный, великий, могучий, сильный, страшный (ср. *хар шуурга* — страшная метель, *хар хуйтен* — страшный холод и т. д.).

Следует отметить очень сходный и столь же, если не более разнообразный диапазон значений слова «кара» в тюркских языках: черный; печальный, несчастный; собирательное название по отношению к скоту, толпе, войску, народу; суша, земля, холм; великий, могучий, сильный; северный, мрачный; чистый, без примеси; а также часть народа, отколовшаяся от своего основного этнического массива и откочевавшая в северные районы, например, каракитай (северные кидани), каракиргизы (северные киргизы) [Кононов, 1978, с. 161—169]. Еще ряд дополнительных, вторичных значений этого слова, прослеживаемых в топонимии Горного Алтая, приводит О. Т. Молчанова: густой, с разросшейся кроной; старый; выгоревший; прозрачный, родниковый, обильный [Молчанова О. Т., 1979, с. 50—52].

Небезынтересно в связи с этим замечание А. Н. Кононова, относящееся к слову «кара» в тюркских языках, но вполне при-

ложимое и к монгольскому *хар*: возможно, что большой объем его значений есть результат контаминации разных по значению слов, получивших в процессе исторического развития одинаковую форму, чему могла способствовать и известная общность семантики [Кононов, 1978, с. 161].

Все остальные основные цвета (красный, синий, зеленый, желтый) и получаемые от их соединения друг с другом и с черным и белым (серый, оранжевый, коричневый и т. д.) уже не обладают таким комплексом значений в монгольской культуре, как белый и черный. Синий цвет расценивается как символ верности, вечности, постоянства. Он ассоциируется с небом — «Вечным Синим Небом», божественной субстанцией, выступающей в качестве прародителя рода монгольских каганов. Т. А. Бертагаев полагает, что понятия «небо» и «синий» в монгольских языках когда-то обозначались одним словом *хөх* (*kökö, kökê, kogê, chöchö*) [Bertagaev, 1970, с. 68—69].

Красный цвет (*улаан*) — символ радости, желтый (*шар*) — любви, симпатии, милосердия. Все цвета, несущие в себе положительное эмоциональное и нравственное начало, соотносятся с определенными камнями, а иногда и металлами, считающимися воплощениями тех же самых свойств: синий — с бирюзой и сталью; красный — с рубином, кораллом, красной медью; белый — с жемчугом, серебром; желтый — с янтарем, золотом [Ринчен, 1958, с. 62—64]. Перечисленные виды камней в сочетании с серебром и золотом образуют основной материал, из которого изготавливались женские украшения (головные, нагрудные, накосники и др.), а также вспомогательный отделочный материал для украшения мужских седел, поясов, трубок, шатулов и ларцов для знати, различных культовых ламаистских предметов [Цултэм, 1982, с. 122—124].

Особенно следует остановиться на специфике желтого цвета и ассоциированного с ним золота (*алтан*). Однако в этой ассоциации ведущее место принадлежит именно золоту.

Символике золота у монголов посвящена специальная работа С. Ю. Неклюдова [Неклюдов, 1980, с. 65—94], который свел воедино все (или почти все) фольклорно-мифологические сюжеты, в которых упомянуто золото, и выделил 16 сегментов его семантического спектра. Из них для нас особое значение имеют следующие: 1) золото как высшая ценность, начало начал, никогда не теряющее своего блеска; 2) связь золота с верховным правителем («золотой род» Чингисхана, к которому относились все великие каганы Монголии; те, кто намеревался занять это место, не будучи представителем «золотого рода», были обречены на гибель [Владимирцов, 1934, с. 145—147]); рождение предка Чингисхана Бодончара от золотого солнечного луча, проникшего сквозь дымовое отверстие юрты; золотой пучок волос на голове новорожденного Чингисхана, его золотой лук, золотой шлем и золотой щит [Лубсан Данзан, 1973, с. 53—53] и т. д.; 3) наличие в числе предков правителей какого-либо жи-

вотного с эпитетом «золотой» или «желтый» (внук Чингисхана Хубилай, основатель Юаньской династии, рождается от того, что три золотые мошки вылетают из подаренного ламой золотого ларца и проникают через ноздри одной из невесток Чингисхана в ее золотую утробу [Лубсан Данзан, 1973, с. 223]; в генеалогических преданиях ойратов предок княжеского рода Удун Бадан родился от брака небесного лебедя с четырьмя желтыми головами и дочери водяного божества, имеющей облик золотой рыбы, живущей в золотом озере, и т. д.); 4) представление о «золотом веке», «золотом времени», «Золотом царстве» (в отличие от Медного и Серебряного) как о времени и стране всеобщего благоденствия и изобилия, и о «государе Золотого колеса» как об идеальном правителе [Неклюдов, 1980, с. 72—73]; 5) золотой (и желтый) цвет соответствуют идее изначальности всего сущего; в бурятской мифологии «материнская золотая утроба» и «отцовский серебряный столб» плавали вместе в мировом океане и от их встречи пошли первые люди на земле [Манжигеев, 1978, с. 21]; в монгольской мифологии птица поднимает из глубины океана «золотую землю», на которой возникает затем вся природа; соседство слов «желтый» и «золотой» в устойчивых сочетаниях типа «желтая золотая земля», «золотое желтое солнце» говорит об их взаимозаменяемости, об изначальном мифологическом тождестве [Неклюдов, 1980, с. 75, 77, 80]; 6) устойчивая связь золота с женским началом вселенной, серебра — с мужским, хотя порою в фольклоре они служат взаимодополняющими эпитетами; связь золота с центрами мифологических космологий: Алтан Сумбэр уул — «золотая гора Сумбэр» (Сумер, санскр. Меру), центр буддийской космологии, Алтан гадас — «золотой кол», название Полярной звезды в монгольской мифологии (так же называется коновязь Чингисхана и человек, изображающий ее в обряде ритуального поминовения, проводившемся в Ордосском святилище Чингисхана, и выкрадывающий ее по ходу обряда) [Неклюдов, 1980, с. 84].

Вполне уместно сказать здесь несколько слов и о названии Золотая Орда. Впервые оно появляется в русских летописях в конце XVI в. и постепенно вытесняет в официальных документах существовавшую до этого разногласицу в обозначении государства: Большая Орда Волжская, Большая Орда, просто Орда. Появление названия Золотая Орда связывают с золотой юртой²⁴ одного из ее правителей — хана Узбека (1312—1341). Описание юрты Узбека известно благодаря Ибн-Батуте [Тизенгаузен, 1884, с. 290]. На Руси о ней знали от тех, кому приходилось бывать в Орде, уже с XIV в., но не называли Орду золотой до тех пор, пока не избавились от татаро-монгольского ига. Вероятно, права Г. А. Богатова, а вслед за ней В. Л. Егоров, пола-

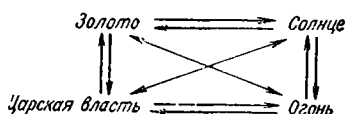
²⁴ В письменных источниках упоминаются также золотые юрты-шатры Ван-хана керейского [Сокровенное сказание, § 184], Угэдея [Пэн Да-я, Сюй Тин, 1960, с. 138], Гуюка [Плано Карпини, 1957, с. 76], Мункэ [Рубрук, 1957, с. 140], потомков Хулагу, сына Чингисхана [Юдин, 1983, с. 132].

гая, что эпитет «золотая», имевший в русской культуре (как, впрочем, и в монгольской, как мы только что видели) лишь положительные коннотации, не мог быть использован русскими по отношению к угнетавшему их государству [Богатова, 1970, с. 76; Егоров, 1972, с. 32—34; Егоров, 1985, с. 153—154].

Суммируя все вышесказанное о золоте, мы можем подчеркнуть вслед за С. Ю. Неклюдовым, что в монгольской мифологии оно обладает «высшей ценностью»: это универсальный космический символ, с которым связано появление земли и первого человека, предков правителей и самих правителей, понятие вечности, нетленности, прочности, истинности и т. д.

Золото — распространенный символ в разных древних и средневековых культурах Старого и Нового Света: древнеегипетской, древнеиранской, позднеантичной, ранневизантийской, культурах инков, чибча-муисков и др. В каждой из этих культур с золотом связан сложный комплекс символов и ассоциаций, в котором довольно четко выделяется тетраграмма золото — солнце — огонь²⁵ — царская власть, каждый знак которой имеет коннотации со всеми остальными.

Схематически это можно представить так:



На материале ранневизантийской культуры такая взаимосвязь прослежена С. С. Аверинцевым [Аверинцев, 1973, с. 51], на материале иранской — Б. А. Литвинским [Литвинский, 1982, с. 34—43]. Данные о связи солнца, золота и царской власти у инков приводит в своей книге автор XVI в. Инка Гарсиласо де ла Вега [Инка Гарсиласо, 1974, с. 186—187, 340—345], у муисков и чибча — С. А. Созина и С. Я. Серов [Созина, 1969, с. 162—164; Серов, 1982, с. 628].

Эти комплексы следует считать типологическими по причине явной генетической несвязанности упомянутых культур. Вяч. Вс. Иванов идет дальше, полагая, что аналогии в восприятии золота (и вообще благородных металлов) культурами Старого и Нового Света определяются общечеловеческим, психологическим архетипом. Именно этим объясняется то высокое, по сути дела центральное место, которое занимает золото в системе средневековой алхимии [Иванов, 1983, с. 10—11].

Мы уже неоднократно в разных ситуациях упоминали шелковый платок хадак, который в монгольской культуре выступает как символ благопожелания, — с этой целью он обычно и вру-

²⁵ Связь золота и огня в монгольской мифологии выражена слабо. Можно только предполагать, что она имела, по аналогии с вышеперечисленными культурами, где золото, солнце, верховная власть, а также чистота, прочность, исконность ассоциируются с огнем.

чается в разных торжественных ситуациях. Известны хадаки пяти цветов: белые (символ пожелания здоровья), желтые (в религиозных церемониях символ благочестия), голубые, красные, зеленые. Наиболее часто встречающийся цвет в народной традиции — голубой (вечность, постоянство). Хадаки бывают шелковые и хлопчатобумажные, с вытканым орнаментом и даже изображениями богов, и простые, без всяких украшений. Часто комплект из хадаков всех пяти цветов украшает собою различные культовые ламаистские предметы (стрелы, барабаны-дамару и др.), где оценка этих цветов должна производиться уже согласно буддийской цветовой символике.

В Монголии, после того как там утвердился ламаизм, возникла собственная школа ламаистской иконографии. Она восприняла иконометрические каноны, сложившиеся еще в древней Индии, изложенные в трактатах «Читралакшана», «Прагма-малакшана» Шарипутры и получившие дальнейшее развитие в трудах тибетских авторов, идеологов ламаизма — Цзонхавы, основателя школы гелугпа (XV в.), Сумба-хамбо Ешей-Бальчгора (XVIII в.), Лобсан-Дамби Джалцана (XVIII в.) и монгольского автора Агван-Хайдава (XIX в.), первого идеолога обновленческого движения в ламаизме.

Все, что необходимо знать о цвете художнику, создающему образы буддийских богов, Цзонхава изложил в двух своих сочинениях — «Ясное восприятие тридцати пяти будд» и «Мера тел богов». Исследовавшая эти трактаты Е. Д. Огнева выделила несколько аспектов символики цвета в ламаистской иконографии: 1) характеристика заслуг на поприще буддизма; 2) качество какого-либо предмета или явления; 3) эмоциональное состояние; 4) социальная характеристика.

Всего рекомендуемый Цзонхавой цветовой спектр насчитывает пять цветов. Перечислим их по частотности употребления: желтый, синий, белый, красный, зеленый. Как мы видим, это все те же пять цветов буддийской космологии, которые входят в число характеристик пяти дхьяни-будд. Ведущая роль желтого цвета в палитре красок ламаизма школы гелугпа вполне естественна, — недаром эта школа называлась желтошапочной. Помимо желтых шапок, вид которых зависел от ранга их владельцев, за особые заслуги перед цинским императорским двором хутухты (святые) и хубилганы (перерожденцы) получали право иметь желтые поводья у верховой лошади, ездить в желтых носилках, иметь желтую полосу-пояс на юрте, а хубилганы — еще и желтую ограду вокруг своего дворца [Позднеев, 1887, с. 271].

Как показатели определенных заслуг и качеств, проявившихся на поприще пропаганды буддизма и оказания помощи человечеству в обретении истины, цвета имеют следующие значения: желтый — «сутью ваджры побеждающий», «славный щедрой милостыней», «чистый», «храбрый»; красный — «излучающий драгоценный свет», «чистотой благословляющий», «из всего извлекающий сияние», «драгоценным лотосом полностью

покоряющий»: белый — «царь, владыка народа», «имеющий имя, повсюду звучащее»; синий — «знамя высшего владыки», «целиком и полностью покоряющий», «в битве с кармой победивший»; зеленый — «видящий то, что обдаёт смыслом».

Цвет может быть использован как качественная характеристика предмета или явления: белый — сандал, луна, хрусталь; желтый — цветок (вероятно, лотос); красный — огонь; синий — чистота (как свойство пространства). Цвет и эмоции связаны следующим образом: белый — покой, просветление; желтый — активное состояние; красный — собранность, сосредоточенность; синий — состояние гнева, внутреннего напряжения. Наконец, с помощью цвета можно охарактеризовать социальный облик персонажа пантеона: белый — обладающий известностью, синий — богатством, желтый — щедро подающий милостыню и т. д. [Огнева, 1979, с. 84—86].

Таким образом, роль цвета в буддийской иконографии многозначна и многопланова и вносит существенные дополнения в иконометрию. «Прочесть» такую икону невозможно, не овладев ключом к зашифрованной в ней информации, а цвет со всеми вложенными в него символическими нюансами — один из шифров.

Сумба-хамбо Ешей-Бальжор в трактате «Прекрасная гирлянда цветов, снабженная толкованием основных начал изображения божеств, букв священного писания и чайтъя» вводит понятия «отец-цвет», «мать-цвет», «цвета-сыны» и «цвета-слуги» (см. [Герасимова, 1971, с. 22]. «Отцами цвета» выступают семь красок: синяя (тэн), синяя (арам), зеленая, киноварь, красная, оранжевая, желтая. «Мать-цвет» — белая краска. «Цвета-сыны» получаются от сочетания белой с семью красками, т. е. они — плод деятельности отцов и матери цвета. Наконец, «цвета-слуги» — это тона и оттенки, получаемые от смешения «отцов цвета» с черной краской. Ими пользовались при изображении низших персонажей пантеона — божеств ранга защитников веры [Цултэм, 1982, с. 95].

Где монголы брали краски для своей живописи? Это естественные природные минералы — лазурит, бирюза, коралл, перламутр, обработанные специальным образом, смешанные со связующей основой, это соки растений (например, из стеблей ревеня, заложенных в чугунный сосуд на несколько месяцев, получали желтую пропиточную краску, а из опилок березы — красную), это, наконец, даже овечье молоко, до полугода державшееся в медном сосуде и дававшее в итоге зеленую краску [Туяа, 1981, с. 14; Ткачев, 1984, с. 109]. Мастера по изготовлению красок имелись при каждой монастырской мастерской канонической ламаистской живописи. Однако сами цвета, использовавшиеся и в официальной живописи, и в быту, обязаны своей чистотой и яркостью монгольской природе. Именно глядя на краски природы, человек учился комбинировать, казалось бы, несоединимые цвета. Например, столь режущее европейский

глаз сочетание темно-синего дэли с ярко-оранжевым поясом — это повседневные краски монгольского предзакатного неба: наливающийся сочной синевой небосклон и освещенная заходящим солнцем оранжевая полоса облаков на его фоне. А сочетание розового и зеленого в природе житель Центральной Азии может увидеть на исходе дня в Гоби, когда еще пылающие от дневного солнца скалы как бы излучают красно-розовый свет, а рядом невозмутимо зеленеет полоска травы, дотянувшейся своими корнями до скрытой глубоко под землей воды.

Стремление людей носить одежду и украшения такого цвета, чтобы быть в гармонии с той местностью, где они живут, было подмечено еще Гёте. В своем очерке о физиологии восприятия цвета он посвятил несколько страниц историко-этнографическим заметкам о природе восприятия цвета народами, находящимися на разных стадиях общественного развития, а также людьми разных поколений и разного пола в одном обществе. Наблюдения его в этой области случайны и разрозненны, тем не менее некоторые замечания справедливы и интересны и в наши дни: «Дикари, некультурные народы (оставим эти слова на совести автора и его эпохи.— Н. Ж.), дети имеют большую склонность к цвету в его высшей яркости... У них есть также склонность к пестрому. Пестрое же получается, когда краски в своей наибольшей яркости сочетаются без гармонического равновесия. Если, однако, это равновесие инстинктивно или случайно найдено, то возникает приятное действие». Или другое: «Народы южной Европы носят одежду очень ярких цветов... Особенно же женщины с их яркими корсажами и лентами всегда в гармонии с местностью, причем они не в состоянии затмить блеск неба и земли» [Гёте, 1957, с. 327]. Интересны замечания Гёте по поводу моды на тот или иной цвет, о влиянии образования и возраста на цветовосприятие, о различных политических ассоциациях, которые вызывает тот или иной цвет у разных народов, хотя они и касаются лишь немцев, итальянцев, французов современной ему эпохи. Однако для нас важнее всего следующее его наблюдение: чем ближе к природе общество в целом, тем более естественны, чисты, ярки и близки к природным те цвета, а главное — их сочетания, которые оно использует в своей культуре.

Существует и иная теория, объясняющая склонность ряда народов использовать яркие краски в одежде и интерьере,— теория подсознательной цветокомпенсации в условиях, когда основной фон окружающего ландшафта отличается некоторой блеклостью, однородностью и неяркостью. Яркие краски микросреды утоляют цветовой голод и нормализуют работу зрительного аппарата человека [Ткачев, 1984, с. 108].

В заключение очерка о цвете следует сказать несколько слов о монгольских орнаментах, поскольку в них цвет и узор слиты в неразрывном единстве, превращающем этот орнамент в символ, за которым стоят общечеловеческие или узкоэтнические историко-культурные образы и понятия. Например, золотое со-

ёнбо, изображаемое ныне на государственном знамени Монгольской Народной Республики,— это средневековая эмблема независимости Монголии, в которую входят семь геометрических и пиктографических фигур (из которых четыре выступают в парных сочетаниях). Некоторые из них заимствованы у соседних народов, но осмыслены монголами по-своему. Так, китайский знак инь-ян сохранил свой изобразительный дуализм, но в соёнбо он трактуется иначе: это уже не земля и небо, не женское и мужское начала вселенной, а две рыбы — символ вечной бдительности.

Вкладываемый в них в этой эмблеме смысл такой: пусть весь народ, все мужчины и женщины, будут бдительны против врагов своей отчизны [Ринчен, 1958а, с. 15]. Знаки же луны, солнца и три языка пламени, соединенные вместе²⁶, в составе соёнбо приобрели значение своего рода лозунга: да будет вечен монгольский народ, чей отец — серебряный месяц, чья мать — золотое солнце, пусть процветает он в прошлом, настоящем и будущем! [Ринчен, 1958а, с. 16]. Вертикальные столбы, окаймляющие эмблему справа и слева, означают две стены — символ прочности и силы. Ринчен подкрепляет их монгольской поговоркой «два друга сильнее, чем каменные стены», а расшифровывает этот символ так: пусть весь народ будет единым в дружбе и согласии, и тогда он будет сильнее каменных крепостных стен [Ринчен, 1958а, с. 16; Sagaster, 1978, с. 517].

И, наконец, все знаки соёнбо окрашены в цвет золота, и оно обычно так и называется: «золотое соёнбо», что, согласно символике золота в монгольской культуре, означает вечность, блеск, сияние.

Из прочих орнаментов-символов следует назвать рога дикого барана (*эвэр угалз*) — древний знак изобилия и плодородия, известный всем евразийским кочевникам; нить счастья (*өлзий*) — завязанная в узел нить, у которой невозможно найти начало и конец, ее рисуют разными цветами в зависимости от цвета фона, на который наносится ее изображение — символ благопожелания, счастья; узор из стилизованных белых или голубых волн (*долгион хээ*) — символ вечности народа; трех- или пятицветный узор из четырех ячменных зерен, соединенных вместе (*зоосон хээ*), — пожелание многочисленного потомства. Бесспорно буддийскими по происхождению, но несколько оторвавшимися от своего значения в первоначальном контексте буддийской культуры являются следующие знаки и узоры: ваджра из жел-

²⁶ Знак солнца, луны и пламени, соединенных вместе, по происхождению является буддийским символом. Возник он в Непале в начале нашей эры, графически изображается точно так же и до сих пор встречается на многих непальских ступах. Называется он сваямбху, откуда, собственно, и произошло монгольское слово соёнбо. В качестве завершающий этот знак и поныне увенчивает ступы — буддийские архитектурные памятники мемориального и религиозного назначения, т. е. этот знак существует в Монголии в двух символических аспектах одновременно, первоначальном — чисто буддийском и более позднем — этнокультурном.

той меди или белого серебра (двойная и крестообразная) — символ прочности, крепости и силы; лотос (желтый, восьмилепестковый) — символ чистоты; колесо с восемью спицами, коричневое или желтое, — символ знания (в буддизме — символ восьмеричного пути спасения); *чандмань* (драгоценный камень) в виде круга с пятью цветными сегментами — в буддизме символ исполнения желаний, рожденных пятью органами чувств [Кочешков, 1973, табл.]. Многие из этих орнаментов использовались в качестве тамг — знаков собственности при клеймении скота (ваджра, *чандмань*, соёнбо, нить счастья, свастика и т. д.) [Сухебатор, 1960, с. 8].

Особые качества приписываются и животным 12-летнего календарного цикла: серая мышь — изобилие, зеленый дракон — мощь, желтый тигр — храбрость, серо-синяя обезьяна — творческая фантазия человека и т. д. [Ринчен, 1958, с. 64; Цултэм, 1982, с. 124].

Подытоживая все сказанное, можно констатировать, что народной культуре монголов свойственно обостренное восприятие цвета и наделение отдельных цветов устойчивыми символическими коннотациями, образующими хотя и широкие, но достаточно четко очерченные семантические поля.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Все культуры мира похожи друг на друга, и в то же время каждая культура особенна и оригинальна по-своему. К этому выводу, наверное, придут многие читатели этой книги. К этому выводу их исподволь вел автор. В самом деле, разве есть на земном шаре народы, не выработавшие представлений о времени и пространстве, не имеющие хоть какого-нибудь календаря и не отмечающие время от времени каких-либо праздников? Можно с уверенностью сказать, что нет народа, у которого не существовало бы правил поведения людей по отношению друг к другу или, что одно и то же, норм этикета. А разве представления о счастье не входят в систему материальных и духовных ценностей каждого народа, даже если оно идентично понятиям «судьба», «благодать», «случай», «богатство»? Сакральная математика и цветовосприятие возникают сразу вслед за умением считать и различать цвета — везде, где проводились исследования роли числа и цвета в культуре, отмечены эти явления. Дарение и отдаривание — также универсальная категория первобытной экономики, существовавшая тысячелетия и сохраняющаяся в тех или иных формах и в наши дни. Каждый народ вкладывает в свои трапезы представление об отношении людей друг к другу и к природе, каждый народ имеет свои представления о съедобном и несъедобном, о пище праздничной и будничной, о ритуальных блюдах, о пищевых запретах и о многих других вещах, которые делают пищу не только средством утоления голода, но сложной и разветвленной знаковой системой.

И это неудивительно, ибо при всем многообразии закономерностей социального развития человечества в основе их лежит некоторое число общих для всего мира инвариантов. Их универсальность предопределена принадлежностью людей к единому биологическому виду и вытекающим отсюда единством наиболее фундаментальных жизненных потребностей, основных форм мышления и в конечном счете единством общих законов исторического развития. Чем дальше в глубь истории, тем ближе друг к другу формы культурных проявлений, тем больше типологического сходства между социальной структурой и культурой первых человеческих коллективов. Чем ближе к нашим дням, тем они, напротив, разнообразнее. Это естественный процесс культурной дивергенции человечества в целом. По мере развития человечества все более совершенным становился его адаптационный механизм по отношению к природно-социальной среде,

все более разнообразный характер принимали формы его культуры.

Категории, о которых шла речь в книге, интересны тем, что они являются как бы сквозными магистралями культуры человечества в целом и отдельных этнических культур в частности.

Сложившись в глубокой древности, они развиваются вместе с этносом и принимают весьма сложные формы, обрстая в развитых обществах с их развитыми религиозными системами сложной философской подоплекой, и в таком виде принимаются официальной элитарной культурой. Однако в относительно стабильном виде они сохраняются лишь в традиционной культуре, на исследовании которой основано утверждение об этнокультурной специфике каждого народа.

В каждом очерке, посвященном одной из выделенных нами категорий, мы постарались одновременно подчеркнуть и общечеловеческую значимость этих категорий, и их специфику именно в монгольской культуре. И если глобальность категорий подразумевается как бы сама собой, то их этнокультурная индивидуальность требует тщательных доказательств. Мы не будем повторять здесь выводов, сделанных в конце каждого из очерков. Приведем лишь несколько общих соображений о важности непредвзятой оценки чужой культуры, без чего немислимо взаимопонимание людей, воспитанных в разных культурных традициях.

Любая традиционная культура (а чем дальше в глубь веков мы сумеем заглянуть, тем отчетливее это видно) представляет собой некое сбалансированное единство, где каждый обряд, идею, образ, предмет материальной или явление духовной жизни следует рассматривать не по отдельности, а в тесной взаимосвязи с прочими элементами, важными или на первый взгляд неважными, главными или второстепенными, из которых она состоит. Следует также помнить, что наша оценка чужой культуры и ее собственная самооценка могут быть в корне различными.

Например, многим европейцам, побывавшим в Монголии, юрта кажется жилищем неудобным, расположение предметов в ней и вокруг нее — хаотическим, недоваренное мясо, предлагаемое хозяевами, — жестким и безвкусным, способ есть руками без вилок и ложек, отрезая куски мяса возле самых губ острым ножом, — опасным и варварским, а еще недавно существовавшая традиция оставлять покойника в степи на съедение собакам и волкам — безнравственной. Перечень подобных «несоответствий» с точки зрения европейца может составить солидный список, который еще более отдалит друг от друга и культуры в целом, и их носителей — при нежелании понять, в чем истоки (экологические, психологические и социальные) всех вышеперечисленных и сотен других деталей культуры.

Да, юрта лишена многих удобств стационарного жилища, но зато ее можно разобрать за два — два с половиной часа, пере-

везти на новое место и так же быстро собрать заново. А что может быть важнее для кочевника, живущего, как никто другой в мире, по принципу «все мое ношу с собой». И все, что взору «непосвященного» кажется хаосом, неорганизованной свалкой вещей в юрте и вокруг нее, — на самом деле несет в себе строгий порядок, но порядок, присущий кочевому миру. В жизни кочевника все необходимые вещи постоянно должны быть на месте, и количество их должно быть минимальным. Кочевой образ жизни не располагает к накопительству, и даже «вещизм» нашего века оказался бессилем перед многовековыми традициями кочевников. Покойник, оставленный на съедение хищникам в степи, — это не дикость, не безнравственность, не неуважение к мертвым. Это лишь специфический способ осмысления древнейшей идеи человечества об отсутствии грани между миром живых и миром мертвых, стремление помочь умершему быстрее избавиться от плоти, ибо как только она будет съедена хищниками, душа умершего примет новое обличье, и, возродившись, вернется на землю и начнет новую жизнь среди своих сородичей.

За каждым таким обрядом, обычаем, представлением стоит вся культура в целом — культура, ориентированная на общество, а не на личность. Общество не навязчиво, но настойчиво с детства направляет каждого своего члена в русло отшлифованных поколениями традиций. Проходя через возрастные этапы, он постигает в каждом из них соответствующие его возрасту правила. Мальчик копирует поведение отца и соплеменников-мужчин. Они знают, когда и как объявить мальчика взрослым (даже разрешить ему ходить походкой взрослого — «руки за спину» или «руки на крестце») и возложить на его плечи бремя ответственности за все, что его окружает (семья, род, народ в целом), приучить к необходимости трудиться, охранять свое счастье-благодать, чтить предков, обязать жениться, растить детей, обучить их всему, что знает сам, и тем самым выполнить свой долг перед обществом, предками, потомками. Девочка должна стать женой, матерью и хозяйкой и воспринятые ею от своей матери традиционные навыки и знания тоже передать своим детям.

Поколения менялись, традиции оставались. В человеке ценились только его общественные качества. Даже такие весьма важные в средние века, да и в более позднее время в монгольском обществе личные качества, как меткость, сила, храбрость, были показателями тех требований, какие предъявляло к личности общество, с тем чтобы эта личность лучше выполняла свои обязанности перед ним. Право быть героем даровалось и разрешалось лишь тем, в чьих жилах текла ханская кровь. Всем прочим, не ханам по крови — только в порядке особого исключения, в экстремальные периоды истории: во время войн, захвата чужих земель, порабощения других народов и, напротив, в периоды потери государством независимости, когда ее стремились вернуть любой ценой. Но эти факторы политическо-

го порядка лишь побочно влияли на традиционную культуру. В новое время такое же право давало образование и высокий сан буддийского священника, но это было уже лидерство иного типа, возникавшее вне столбовой дороги традиционной культуры. Пожалуй, в общих чертах именно так следует расценивать соотношение личности и общества в монгольской традиции.

Предложенная нами модель монгольской культуры не претендует на завершенность. Исследовать какую-либо культуру целиком, во всех ее проявлениях невозможно в одной книге. Можно лишь более или менее приблизиться к этой цели. Культура — организм развивающийся, изменчивый, в нем не только постоянно появляются новые детали, явления, элементы, но совершенствуется и видоизменяется сам механизм их взаимодействия. Именно поэтому любое исследование культуры, независимо от того, что является его объектом — модель, схема или конкретная этническая реальность, — может только приоткрыть нам ее бездонную глубину и дать понять, сколь неисчерпаема она и как ограничены наши возможности. Но если нам удалось показать этот механизм взаимодействия категорий культуры хотя бы только в одном ракурсе, пусть даже не самом эффектным из многих возможных, мы сочтем свою задачу выполненной, ибо в культуре, как и в любой реальности, нет аспектов, не стоящих внимания.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Абай Гэсэр, 1960 — Абай Гэсэр. Пер. и коммент. А. И. Уланова. Улан-Удэ, 1960.
- Абрамян, 1983 — *Абрамян Л. А.* Первобытный праздник и мифология. Ер., 1983.
- Абрамян и др., 1984 — *Абрамян Л., Айрапетян В., Аракелян Г., Гулян А.* Разговор о круглых и абсолютных числах. Ер., 1984 (рукопись, Институт археологии и этнографии Армянской ССР).
- Аверинцев, 1973 — *Аверинцев С. С.* Золото в системе символов ранневизантийской культуры. — Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура. М., 1973.
- Аверинцев, 1977 — *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
- Аверкиева, 1974 — *Аверкиева Ю. П.* Индейцы Северной Америки. От родового общества к классовому. М., 1974.
- Айрапетян, 1981 — *Айрапетян В.* К числам в сказках. — Структура текста — 81. Тезисы симпозиума. М., 1981.
- Алексеев, 1980 — *Алексеев Н. А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.
- Альбедиль и др., 1982 — *Альбедиль М. Ф., Волчок Б. Я., Кнорозов Ю. В.* Исследования протоиндийских надписей. — Забытые системы письма. М., 1982.
- Амарсанаа, 1980 — *Амарсанаа Д.* Познакомьтесь с Наадамом. — Монголия. Улан-Батор, 1980, № 6.
- Амарсанаа, 1980а — *Амарсанаа Д.* Слово о почтительных словах. — Монголия. 1980, № 12.
- Ардзинба, 1982 — *Ардзинба В. Г.* Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982.
- Ахундов, 1982 — *Ахундов М. Д.* Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. М., 1982.
- Бадамхатан, 1974 — *Бадамхатан С.* К истории монгольской национальной одежды. — Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Улан-Батор, 1974.
- Бадараев и др., 1977 — *Бадараев Б. Д., Ошорова Г. С., Тумурова М. С.* О тематических основах 12-летнего звериного цикла в Китае и Центральной Азии. — Восьмая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Вып. 3. М., 1977.
- Байбурин, 1983 — *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
- Байбурин, 1985 — *Байбурин А. К.* Некоторые вопросы этнографического изучения поведения. — Этнические стереотипы поведения. Л., 1985.
- Банзаров, 1891 — *Банзаров Д.* Черная вера или шаманство у монголов и другие статьи. СПб., 1891.
- Банзаров, 1955 — *Банзаров Д.* Белый месяц. Празднование нового года у монголов. — Собрание сочинений. М., 1955.
- Банников, 1949 — *Банников А. Г.* Первые русские путешествия в Монголию и Северный Китай (Василий Тюменец, Иван Петлин, Федор Байков). М., 1949.

- Баранникова, 1973 — *Баранникова Е. В.* Символика белого цвета в бурятских волшебных сказках. — Филологические записки. Труды Бурятского института общественных наук. Улан-Удэ, 1973, вып. 19.
- Бартольд, 1966 — *Бартольд В. В.* К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов. — Сочинения. Т. 4. М., 1966.
- Басаева, 1980 — *Басаева К. Д.* Семья и брак у бурят. Вторая половина XIX — начало XX века. Новосибирск, 1980.
- Басаева, 1984 — *Басаева К. Д.* Традиционное бурятское жилище и его членение. — Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии. Улан-Удэ, 1984.
- Батжаргал, 1974 — *Батжаргал Б.* Монгольский зурхай и его место в развитии математических знаний. — Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Улан-Батор, 1974.
- Батнасан, 1978 — *Батнасан Г.* Как монголы сидят в юрте. — Смена. 1978, № 5.
- Бахтин, 1965 — *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
- Бгажноков, 1978 — *Бгажноков Б. Х.* Адыгский этикет. Нальчик, 1978.
- Бгажноков, 1978а — *Бгажноков Б. Х.* Коммуникативное поведение и культура (к определению предмета этнографии общения). — Советская этнография. 1978, № 5.
- Бгажноков, 1983 — *Бгажноков Б. Х.* Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983.
- Бертагаев, 1968 — *Бертагаев Т. А.* Роль социологических факторов в развитии языка. — Язык и общество. М., 1968.
- Билибин, 1934 — *Билибин Н. Н.* Обмен у коряков. Л., 1934.
- Бира, 1978 — *Бира Ш.* Монгольская историография (XIII — XVII вв.). М., 1978.
- Бичурин, 1950 — *Бичурин Н. Я. (Иакинф).* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М. — Л., 1950.
- Богаевский, 1926 — *Богаевский Б. Л.* Ритуальный жест и общественный строй древней Греции. — Религия и общество. Л., 1926.
- Богатова, 1970 — *Богатова Г. А.* Золотая Орда. — Русская речь. 1970, № 1.
- Брегадзе, 1982 — *Брегадзе Н. А.* Очерки по агротипографии Грузии. Тб., 1982.
- Бурдуков, 1936 — *Бурдуков А. В.* Значение молочных продуктов и способы их приготовления у монголов в Джарлагантуйском и Джабхалантуйском округах Монгольской Народной Республики. — Советская этнография. 1936, № 1.
- Вайнер, Загидуллин, 1967 — *Вайнер И. С., Загидуллин А. А.* О происхождении почитания числа 9. — Вопросы истории, филологии и педагогики. Вып. 2. Казань, 1967.
- Вайнштейн, 1961 — *Вайнштейн С. И.* Тувинцы-тоджинцы. М., 1961.
- Вайнштейн, 1976 — *Вайнштейн С. И.* Проблемы истории жилища степных кочевников Евразии. — Советская этнография. 1976, № 4.
- Васильков, 1972 — *Васильков Я. В.* 12-летний цикл в Древней Индии. — Сообщения об исследовании протоиндийских текстов, II. Proto Indica: 1972. М., 1972.
- Викторова, 1978 — *Викторова Л. Л.* Роль стереотипа культуры в этногенезе монголов. — Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978.
- Викторова, 1980 — *Викторова Л. Л.* Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980.
- Владимирцов, 1934 — *Владимирцов Б. Я.* Общественный строй монголов. Л., 1934.
- Волшебный мертвец, 1958 — Волшебный мертвец. Монгольско-ойратские сказки. М., 1958.
- Воробьева и др., 1969 — *Воробьева М. Г., Рожанская М. М., Веселовский И. Н.* Древнехорезмийский памятник IV в. до н. э. Кой-крылган-кала с точки зрения истории астрономии. — Историко-астрономические исследования. Вып. 10. М., 1969.
- Выготский, Лурия, 1930 — *Выготский Л. С., Лурия А. Р.* Этюды по истории поведения. М. — Л., 1930.
- Вяткина, 1960 — *Вяткина К. В.* Монголы Монгольской Народной Республики. —

- Востоочноазиатский этнографический сборник. Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. М.—Л., 1960, т. 40.
- Вяткина, 1965 — Вяткина К. В. Праздники и обряды.— Народы Восточной Азии. М.—Л., 1965.
- Вяткина, 1969 — Вяткина К. В. Очерки культуры и быта бурят. Л., 1969.
- Галданова, 1976 — Галданова Г. Р. Культ огня у монголов.— Исследования по истории и филологии Центральной Азии. Вып. 6. Улан-Удэ, 1976.
- Галданова, 1981 — Галданова Г. Р. Доламанстские верования бурят Забайкалья по данным этнографии. Канд. дис. Л., 1981.
- Галданова, 1983 — Галданова Г. Р. Сагалган — древний народный праздник монголов и бурят.— Искусство и культура Монголии и Центральной Азии. Доклады и сообщения всесоюзной научной конференции. Ч. 1. М., 1983.
- Галданова, 1986 — Галданова Г. Р. Структура традиционной бурятской свадьбы.— Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986.
- Гамкрелидзе, Иванов, 1984 — Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Ч. 1—2. Тб., 1984.
- Гандзакеци, 1976 — Киракос Гандзакеци. История Армении. М., 1976.
- Гарднер, 1971 — Гарднер М. Математические головоломки и развлечения. М., 1971.
- Герасимова, 1971 — Герасимова К. М. Памятники эстетической мысли Востока. Тибетский канон пропорций. Трактаты по иконометрии и композиции. Амдо, XVII век. Улан-Удэ, 1971.
- Герасимова, 1981 — Герасимова К. М. Синкретизм культа Далха.— Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск, 1981.
- Геродот, 1972 — Геродот. История. Л., 1972.
- Гёте, 1957 — Гёте И.-В. Избранные сочинения по естествознанию. М., 1957.
- Голстунский, 1880 — Голстунский К. Ф. Монголо-ойратские законы 1640 г. СПб., 1880.
- Гордлевский, 1962 — Гордлевский В. А. Из османской демонологии.— Избранные сочинения. Т. 3. М., 1962.
- Гофман, 1976 — Гофман А. Б. Социологические концепции Марселя Мосса.— Концепции зарубежной этнологии. Критические этюды. М., 1976.
- Григорьев, 1983 — Григорьев А. П. Золотоордынские ханы 60—70-х годов XIV в.: хронология правлений.— Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Вып. 7. Л., 1983.
- Гумилев, 1970 — Гумилев Л. Н. Этнос и категория времени.— Доклады отделений и комиссий Географического общества СССР. Вып. 15. Этнография. Л., 1970.
- Гунга, 1976 — Гунга Ж. В чем ценность конины? — Монголия. 1976, № 2.
- Гуревич, 1981 — Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
- Гуревич, 1984 — Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.
- Даажав, 1974 — Даажав Б. Юрта — основа монгольского зодчества.— Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Улан-Батор, 1974.
- Дамдинов, 1974 — Дамдинов Д. Г. О сельскохозяйственных терминах в монгольских языках.— Исследования по восточной филологии. М., 1974.
- Дамдинов, 1981 — Дамдинов Д. Г. О бурятских метрологических названиях.— Этнография и фольклор монгольских народов. Элиста, 1981.
- Дандарон, 1973 — Дандарон Б. Д. Содержание мантры ОМ-МА-НИ-ПАД-МЭ-ХУМ.— Труды по востоковедению. Вып. 2. Т. 2. Тарту, 1973.
- Дарбеева, 1972 — Дарбеева А. А. Соотношение назывных и звательных слов в терминах родства в монгольских языках.— Проблемы алтаистики и монголоведения. Элиста, 1972.
- Дворянников, 1980 — Дворянников С. А. Энеолитические календари на юге европейской части СССР.— Северо-Западное Причерноморье в эпоху первобытнообщинного строя. Киев, 1980.
- Дугаров, 1981 — Дугаров Д. С. К этимологии терминов юурэн, үүр, үүри.— Советская этнография. 1981, № 1.
- Дьяконова, 1975 — Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.

- Е Лун-ли, 1979 — *Е Лун-ли. История государства киданей*. Пер., коммент. в прил. В. С. Таскина. М., 1979.
- Егоров, 1972 — *Егоров В. Л. Государственное и административное устройство Золотой Орды.* — Вопросы истории. 1972, № 2.
- Егоров, 1985 — *Егоров В. Л. Историческая география Золотой Орды в XIII—XIV вв. М., 1985.*
- Егоров, Жуковская, 1979 — *Егоров В. Л., Жуковская Н. Л. Жилище населения Монгольской Народной Республики.* — Типы традиционного сельского жилища народов Юго-Восточной, Восточной и Центральной Азии. М., 1979.
- Ендон, Сазыкин, 1984 — *Ендон Д., Сазыкин А. Г. Тибето-монгольская дидактическая литература о вреде пьянства.* — Народы Азии и Африки. 1984, № 3.
- Ермаченко, 1974 — *Ермаченко И. С. Политика маньчжурской династии Цин в Южной и Северной Монголии в XVII в. М., 1974.*
- Жигмитов, 1981 — *Жигмитов Д.-Б. Об ошибках в толковании монгольского лунного календаря.* — Востоковедные исследования в Бурятии. Новосибирск, 1981.
- Жигульский, 1985 — *Жигульский К. Праздник и культура. М., 1985.*
- Житецкий, 1892 — *Житецкий И. А. Астраханские калмыки (наблюдения и заметки).* Астрахань, 1892.
- Жуковская, 1977 — *Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.*
- Жуковская, 1978 — *Жуковская Н. Л. Народные верования монголов и буддизм (к вопросу о специфике монгольского ламаизма).* — Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978.
- Жуковская, 1979 — *Жуковская Н. Л. Найр, найр, найр... — Азия и Африка сегодня. 1979, № 12.*
- Жуковская, 1980 — *Жуковская Н. Л. Бурятская мифология и ее монгольские параллели.* — Символика култов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.
- Жуковская, 1980а — *Жуковская Н. Л. Заметки о монгольской антропонимии.* — Ономастика Востока. М., 1980.
- Жуковская, 1981 — *Жуковская Н. Л. Из истории духовной культуры монголов («подарок — отдарок» и его место в системе ценностей).* — Всесоюзная конференция «Этнокультурные процессы в современном мире» (май 1981). Элиста, 1981.
- Жуковская, 1983 — *Жуковская Н. Л. Ламаизм.* — Азия и Африка сегодня. 1983, № 6.
- Жуковская, 1986 — *Жуковская Н. Л. Пространство и время в мировоззрении монголов.* — Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986.
- Заболоцкий, 1972 — *Заболоцкий Н. Избранные произведения. Т. 2. М., 1972.*
- Захарова, 1960 — *Захарова Н. В. Двенадцатилетний животный цикл у народов Центральной Азии.* — Новые материалы по древней и средневековой истории Казахстана (Труды Института истории, археологии и этнографии АН Казахской ССР. Т. 8). А.-А., 1960.
- Зеленин, 1929 — *Зеленин Д. К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. Ч. 1.* — Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 8. Л., 1929.
- Зеленин, 1930 — *Зеленин Д. К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. Ч. 2.* — Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 9. Л., 1930.
- Зелинский, 1975 — *Зелинский А. Н. «Колесо Времени» в циклической хронологии Азии.* — Народы Азии и Африки. 1975, № 2.
- Зелинский, 1977 — *Зелинский А. Н. О лунно-солнечном счислении в Азии.* — Восьмая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. М., 1977.
- Зелинский, 1978 — *Зелинский А. Н. Конструктивные принципы древнерусского календаря.* — Контекст. 1978. М., 1978.
- Златкин, 1983 — *Златкин И. Я. История Джунгарского ханства. М., 1983.*
- Зориктуев, 1982 — *Зориктуев Б. Р. Современный быт бурятского села.* Новосибирск, 1982.

- Иванов, 1975 — *Иванов Вяч. Вс.* Происхождение семантического поля славянских языков, обозначающего дар и обмен.— Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов. М., 1975.
- Иванов, 1981 — *Иванов Вяч. Вс.* Цветовая символика в географических названиях в свете данных типологии (к названию Белоруссии).— Балто-славянские исследования. 1980. М., 1981.
- Иванов, 1983 — *Иванов Вяч. Вс.* История славянских и балканских названий металлов. М., 1983.
- Иванов С. В., 1979 — *Иванов С. В.* Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. XVIII — первая четверть XX в. Л., 1979.
- Индра, 1974 — *Индра Р.* Монгольские национальные молочные продукты.— Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Улан-Батор, 1974.
- Инка Гарсиласо, 1974 — *Инка Гарсиласо де ла Вега.* История государства инков. Л., 1974.
- Их цааз, 1981 — Их цааз («Великое уложение»). Памятник монгольского феодального права XVII в. Пер., введ. и коммент. С. Д. Дылыкова. М., 1981.
- Ишжамц, 1974 — *Ишжамц Н.* Культура монголов XIII—XIV вв.— *Studia Historica. Улаанбаатар*, 1974, t. 10, fasc. 6.
- Ишжамц, 1975 — *Ишжамц Н.* Обычай и нравы монголов XII—XIV веков.— *Монголын судлал. Улаанбаатар*, 1975, t. 2, fasc. 10.
- Казакевич, 1934 — *Казакевич В. А.* Современная монгольская топонимика. Л., 1934.
- Календарные обычаи, 1973 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973.
- Календарные обычаи, 1983 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.
- Календарные обычаи, 1985 — Календарные обычаи и обряды у народов Восточной Азии. Новый год. М., 1985.
- Карагодин, 1984 — *Карагодин А. И.* Дуальная организация у приволжских калмыков.— Советская этнография. 1984, № 5.
- Каруновская, 1929 — *Каруновская Л. Э.* «Календарь» двенадцатилетнего цикла у алтайцев и телеут.— Доклады Академии Наук СССР. Серия В. 1929, № 1.
- Клюева, 1946 — *Клюева В. Н.* О монгольских триадах.— Ученые записки Монгольского университета. Улан-Батор, 1946, т. 2, вып. 1.
- Клюева, архив — *Клюева В. Н.* Из истории монгольских народных праздников. Архив Ленинградского отделения Института этнографии АН СССР, ф. 20, сп. 3, № 21.
- Кляшторный, 1975 — *Кляшторный С. Г.* Представления древних тюрков о пространстве.— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XI годичная сессия ЛО ИВАН СССР (Краткие сообщения и автоаннотации). М., 1975.
- Кнабе, 1985 — *Кнабе Г. С.* Историческое пространство и историческое время в культуре Древнего Рима.— Культура Древнего Рима. Т. 2. М., 1985.
- Козлов, 1923 — *Козлов П. К.* Монголия и Амдо и мертвый город Хара-хото. М.— Пб., 1923.
- Козлов, 1947 — *Козлов П. К.* Монголия и Кам. Трехлетнее путешествие по Монголии и Тибету (1899—1901 гг.). М., 1947.
- Кон, 1980 — *Кон И. С.* Дружба. М., 1980.
- Кононов, 1978 — *Кононов А. Н.* Семантика цветообозначений в тюркских языках.— Тюркологический сборник. 1975. М., 1978.
- Кононов, 1978а — *Кононов А. Н.* Способы и термины определения стран света у тюркских народов.— Тюркологический сборник. 1974. М., 1978.
- Корнев, 1981 — *Корнев В. И.* К изучению буддизма.— Вопросы истории. 1981, № 6.
- Корнев, 1983 — *Корнев В. И.* Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. М., 1983.
- Косвен, 1927 — *Косвен М. О.* Происхождение обмена и меры ценности. М.— Л., 1927.

- Котовская, 1982 — Котовская М. П. Синтез искусств. Зрелищные искусства Индии. М., 1982.
- Кочетов, 1973 — Кочетов А. Н. Ламаизм. М., 1973.
- Кочешков, 1973 — Кочешков Н. В. Народное искусство монголов. М., 1973.
- Крюков, 1980 — Крюков М. В. Что такое счастье? (Опыт диахронного исследования социальной психологии в древнекитайском обществе). — Советская этнография. 1980, № 2.
- Кулемзин, 1976 — Кулемзин В. М. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX — начало XX вв.). — Из истории шаманства. Томск, 1976.
- Кумыс, 1979 — Кумыс. Шубат. А.-А., 1979.
- Кычанов, Савицкий, 1975 — Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов. М., 1975.
- Ламаизм в Бурятии, 1983 — Ламаизм в Бурятии XVIII — начало XX века. Структура и социальная роль культовой системы. Новосибирск, 1983.
- Ларичев, 1980 — Ларичев В. Е. Календарный ритуально-символический жезл Ачинского поселения и уровень астрономических познаний верхнепалеолитического человека Сибири. — Известия Сибирского отделения АН СССР. Серия общественных наук. 1980, т. 11, вып. 3.
- Ларичев, 1983 — Ларичев В. Е. Лунно-солнечная календарная система верхнепалеолитического человека Сибири. (Препринт.) Новосибирск, 1983.
- Ларичев, 1984 — Ларичев В. Е. Скульптурное изображение женщины и лунно-солнечный календарь поселения Малая Сыя (семантика образа и реконструкция способа счисления времени на раннем этапе верхнего палеолита Сибири). — Известия Сибирского отделения АН СССР. Серия истории, филологии, философии. 1984, № 3, вып. 1.
- Ларичев, 1984а — Ларичев В. Е. Лунно-солнечная календарная система Мальтинской культуры. Постановка проблемы. (Препринт.) Новосибирск, 1984.
- Ларичев, 1984б — Ларичев В. Е. Лунно-солнечная календарная система Мальтинской культуры. Лунно-солнечный «идол». (Препринт.) Новосибирск, 1984.
- Ларичев, 1984в — Ларичев В. Е. Лунно-солнечная календарная система Мальтинской культуры. Ожерелье с подвесками (Препринт.) Новосибирск, 1984.
- Леви-Строс, 1983 — Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.
- Линховоин, 1972 — Линховоин Л. Заметки о дореволюционном быте агинских бурят. Улан-Удэ, 1972.
- Липец, 1969 — Липец Р. С. Эпос и Древняя Русь. М., 1969.
- Литвинский, 1982 — Литвинский Б. А. «Золотые люди» в древних погребениях Центральной Азии (Опыт истолкования в свете истории религии). — Советская этнография. 1982, № 4.
- Лотман, 1970 — Лотман Ю. М. Семантика числа и тип культуры. — Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры. Тарту, 1970.
- Лубсан Данзан, 1973 — Лубсан Данзан. Алтан тобчи («Золотое сказание»). Пер. и коммент. Н. П. Шастиной. М., 1973.
- Мадаева, 1981 — Мадаева З. А. Календарные праздники, обычаи и обряды вайнахов в конце XIX — начале XX века. Автореф. канд. дис. М., 1981.
- Мазаев, 1978 — Мазаев А. И. Праздник как социально-художественное явление. М., 1978.
- Майский, 1960 — Майский И. М. Монголия накануне революции. М., 1960.
- Малов, 1959 — Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М. — Л., 1959.
- Манжигеев, 1978 — Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978.
- Марко Поло, 1955 — Книга Марко Поло. Пер. старофр. текста И. П. Минаева. Ред. и вступит. ст. И. П. Магидовича. М., 1955.
- Мелвилл, 1961 — Мелвилл Г. Моби Дик, или Белый кит. М., 1961.
- Мелетинский, 1976 — Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.
- Меховский, 1936 — Меховский А. Трактат о двух Сарматиях. М. — Л., 1936.
- Миллер, 1964 — Миллер Дж. А. Магическое число семь плюс или минус два. О некоторых пределах нашей способности перерабатывать информацию. — Инженерная психология. М., 1964.

- Михайлов, 1980 — *Михайлов Т. М.* Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск, 1980.
- Мкртуян, 1978 — *Мкртумян Ю. И.* Основные компоненты культуры этноса. — Методологические проблемы исследования этнических культур. Ер., 1978.
- Молчанова Л. А., 1973 — *Молчанова Л. А.* Народная метрология (к истории народных мер длины). Минск, 1973.
- Молчанова О. Т., 1979 — *Молчанова О. Т.* Топонимический словарь Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1979.
- Молчанова О. Т., 1982 — *Молчанова О. Т.* Структурные типы тюркских топонимов Горного Алтая. Саратов, 1982.
- Монгольские поговорки, 1962 — Монгольские народные пословицы и поговорки. М., 1962.
- Монгольские сказки, 1962 — Монгольские сказки. М., 1962.
- Монгольско-русский словарь, 1957 — Монгольско-русский словарь. Под ред. А. Лувсандэндэва. М., 1957.
- Мостепаненко, 1969 — *Мостепаненко А. М.* Проблема универсальности основных свойств пространства и времени. Л., 1969.
- Мункуев, 1978 — *Мункуев Н. Ц.* Перевод и комментарий уникального монгольского источника. — Проблемы Дальнего Востока. 1978, № 3.
- Мункуев, 1980 — *Мункуев Н. Ц.* [Рец. на:] *Бира Ш.* Монгольская историография (XIII—XVII вв.). М., 1978. — Народы Азии и Африки. 1980, № 2.
- Мункуев, Таскин, 1971 — *Мункуев Н. Ц., Таскин В. С.* Об общности института побратимства и термина *jad* у киданей и монголов. — Советская этнография. 1971, № 1.
- Мурзаев, 1974 — *Мурзаев Э. М.* Очерки топонимики. М., 1974.
- Мэн-да бэй-лу, 1975 — Мэн-да бэй-лу («Полное описание монголо-татар»). Пер. и коммент. Н. Ц. Мункуева. М., 1975.
- Мэнэс, 1986 — *Мэнэс Г.* О семантике топонима Ульген. — Исследования по исторической этнографии монгольских народов. Улан-Удэ, 1986.
- Мяльл, 1973 — *Мяльл Л. Э.* Число «пять» в буддизме. — Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973.
- Небольсин, 1852 — *Небольсин П.* Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса. СПб., 1852.
- Неклюдов, 1980 — *Неклюдов С. Ю.* Заметки о мифологической и фольклорно-эпической символике у монгольских народов: символика золота. — *Etnografia Polska. Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk*, 1980, t. 24, z. 1.
- Неклюдов, 1981 — *Неклюдов С. Ю.* Мифология тюркских и монгольских народов (Проблема взаимосвязей). — Тюркологический сборник. 1977. М., 1981.
- Неклюдов, 1982 — *Неклюдов С. Ю.* Монгольских народов мифология. — Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
- Неклюдов, 1982а — *Неклюдов С. Ю.* Отхан-галахан. — Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
- Неклюдов, 1984 — *Неклюдов С. Ю.* Героический эпос монгольских народов. М., 1984.
- Неклюдов, Тумурцерен, 1982 — *Неклюдов С. Ю., Тумурцерен Ж.* Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М., 1982.
- Новгородова, 1980 — *Новгородова Э. А.* Мифы и культы древней Монголии. — Вестник Академии наук СССР. 1980, № 2.
- Новгородова, 1984 — *Новгородова Э. А.* Мир петроглифов Монголии. М., 1984.
- Огнева, 1979 — *Огнева Е. Д.* Тибетский средневековый трактат по теории изобразительного искусства. Канд. дис. М., 1979.
- Окладников, 1981 — *Окладников А. П.* Петроглифы Чулуутын-гола (Монголия). Новосибирск, 1981.
- Онгодов, архив — *Онгодов У.-Ц.* Рассказ об агинских бурятах (1879—1880). Рукописный отдел Бурятского института общественных наук. Архив У.-Ц. Онгодова, инв. № 550.
- Орлова, 1966 — *Орлова Е. П.* Календари народов Севера Сибири и Дальнего Востока. — Сибирский археологический сборник. Вып. 2. Новосибирск, 1966.
- Очир, 1983 — *Очир А.* Календарное знание древних монголов. [Доклад на Пер-

- вом монголо-советском этнографическом симпозиуме «Этническая история и этнокультурные процессы в МНР».] Улан-Батор, 1983.
- Очир-Гаряев, 1975 — *Очир-Гаряев В. Э.* К терминологии горного рельефа в монгольских языках. — Вестник Калмыцкого научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Серия филологии. Элиста, 1975, № 12.
- Очирова, 1986 — *Очирова Г. Н.* Свадебный обряд сартулов Монголии и Бурятии. — Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986.
- Пахутов, 1978 — *Пахутов А. Е.* Влияние экологических факторов на специфику хозяйства монгольских народов. — Тезисы конференции аспирантов и молодых научных сотрудников. Ч. 1. М., 1978.
- Пахутов, 1979 — *Пахутов А. Е.* Традиционная пища монгольских народов как историко-этнографический источник. Автореф. канд. дис. М., 1979.
- Пертольд, 1969 — *Пертольд О.* Культ богинь. — Боги, брахманы, люди. Четыре тысячи лет индуизма. М., 1969.
- Петрова, 1937 — *Петрова Т. И.* Времяисчисление у тунгусо-маньчжурских народностей. — Памяти В. Г. Богораза. Сборник статей. М. — Л., 1937.
- Писарчик, Хамиджанова, 1970 — *Писарчик А. К., Хамиджанова М. А.* Узорные изделия из кусочков материи курама или курока. — Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 2. Душ., 1970.
- Плано Карпини, 1957 — *Джиованни дель Плано Карпини.* История монгалов. — *Дж. дель Плано Карпини.* История монгалов. *Г. де Рубрук.* Путешествие в восточные страны. Ред., вступит. ст. и примеч. Н. П. Шастиной. М., 1957.
- Позднеев, 1887 — *Позднеев А. М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. СПб., 1887.
- Померанец, 1968 — *Померанец Г. С.* «Карнавальное» и «серьезное». — Народы Азии и Африки. 1968, № 2.
- Поппе, 1927 — *Поппе Н. Н.* Монгольские числительные. — Языковые проблемы по числительным. Вып. 1. Л., 1927.
- Поппе, 1937 — *Поппе Н. Н.* Халха-монгольский героический эпос. М. — Л., 1937.
- Потанин, 1881 — *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 2. Материалы этнографические. СПб., 1881.
- Потанин, 1883 — *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. — Вып. 4. Материалы этнографические. СПб., 1883.
- Потапов, 1953 — *Потапов Л. П.* Пища алтайцев. — Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР. Т. 14. М. — Л., 1953.
- Потапов, 1959 — *Потапов Л. П.* Из истории ранних форм семьи и религиозных представлений (обычай дарения убитого лебедя у хакасов). — Советская этнография. 1959, № 2.
- Потапов, 1969 — *Потапов Л. П.* Очерки народного быта тувинцев. М., 1969.
- Пржевальский, 1883 — *Пржевальский Н. М.* Из Зайсана через Хами в Тибет и на верховья Желтой реки. СПб., 1883.
- Пржевальский, 1946 — *Пржевальский Н. М.* Монголия и страна тангутов. М., 1946.
- Прокофьева, 1961 — *Прокофьева Е. Д.* Шаманские бубны. — Историко-этнографический атлас Сибири. М. — Л., 1961.
- Пурэвсүрэн, 1979 — *Пурэвсүрэн Н.* Праздник Нового года по лунному календарю. — Монголия. 1979, № 2.
- Пэн Да-я, Сюй Тин, 1960 — «Краткие сведения о черных татарах» Пэн Да-я и Сюй Тина. Пер. и коммент. Линь Кюн-и и Н. Ц. Мункуева. — Проблемы востоковедения. 1960, № 5.
- Пюрбеев, 1972 — *Пюрбеев Г. Ц.* Глагольная фразеология монгольских языков. М., 1972.
- Пюрбеев, 1982 — *Пюрбеев Г. Ц.* Речевой этикет и язык жестов у монголов и калмыков. — Национально-культурная специфика речевого общения народов СССР. М., 1982.
- Пюрвеев, 1975 — *Пюрвеев Д. Б.* Архитектура Калмыкии. М., 1975.

- Рабинович В. Л., 1976 — *Рабинович В. Л.* Цвет в системе средневекового символизма. — Природа. 1976, № 6.
- Рабинович В. Л., 1979 — *Рабинович В. Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979.
- Рабинович Е. Г., 1978 — *Рабинович Е. Г.* Тип календаря и типология культуры. — Историко-астрономические исследования. Вып. 14. М., 1978.
- Рашид ад-Дин, 1952 — *Рашид ад-Дин*. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 2. М. — Л., 1952.
- Рашид ад-Дин, 1960 — *Рашид ад-Дин*. Сборник летописей. Т. 2. М. — Л., 1960.
- Рерих, 1974 — *Рерих Н. К.* Алтай — Гималаи. М., 1974.
- Ринчен, 1958 — *Ринчен Б.* Символика монгольского орнамента. — *Ринчен Б.* Из нашего культурного наследия. Улан-Батор, 1958.
- Ринчен, 1958а — *Ринчен Б.* Соёмба — эмблема свободы и независимости монгольского народа. — *Ринчен Б.* Из нашего культурного наследия. Улан-Батор, 1958.
- Ринчен, 1962 — *Ринчен Б.* Дома духов у шаманов Прикосоголья. — *Acta orientalia*. Budapest, 1962, t. 15, fasc. 1—3.
- Розенберг, 1918 — *Розенберг О. О.* Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
- Романова, 1975 — *Романова Г. Я.* Наименование мер длины в русском языке. М., 1975.
- Рона-Таш, 1964 — *Рона-Таш А.* По следам кочевников. Монголия глазами этнографа. М., 1964.
- Рона-Таш, 1964а — *Рона-Таш А.* Материалы к изучению монгольских свадебных обрядов. — Краткие сообщения Института народов Азии. Монголоведение и тюркология. М., 1964, вып. 83.
- Рубрук, 1957 — *Гильом де Рубрук*. Путешествие в восточные страны. — *Дж. дель Плано Карпини*. История монгалов. *Г. де Рубрук*. Путешествие в восточные страны. Ред., вступит. ст. и примеч. Н. П. Шастиной. М., 1957.
- Румянцев, 1962 — *Румянцев Г. Н.* Происхождение хоринских бурят. Улан-Удэ, 1962.
- Рыбаков, 1973 — *Рыбаков Б. А.* Календарный фриз северокавказского сосуда XIII—XII вв. до н. э. — Кавказ и Восточная Европа в древности. М., 1973.
- Рыбаков, 1981 — *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981.
- Сангаджиева, 1976 — *Сангаджиева Н. Б.* Эпический репертуар джангарчи М. Басангова. Элиста, 1976.
- Санжеев, 1947 — *Санжеев Г. Д.* О летосчислении и календаре. — Краткий монгольско-русский словарь. М., 1947.
- Санжеев, 1960 — *Санжеев Г. Д.* Кызыльская рукопись монгольской эпической повести «Хан-Харангуй». — Тюрко-монгольское языкознание и фольклористика. М., 1960.
- Сарыкай, 1973 — *Сарыкай М. Х.* Сведения о речи тандинских тувинцев. — Ученые записки Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Кызыл, 1973, вып. 16.
- Семенов, 1974 — *Семенов Ю. И.* Происхождение брака и семьи. М., 1974.
- Серов, 1982 — *Серов С. Я.* Чибча-муисков мифология. — Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
- Серова, 1979 — *Серова С. А.* «Зеркало Просветленного духа» Хуан фань-чо и эстетика китайского классического театра. М., 1979.
- Серошевский, 1896 — *Серошевский В. Л.* Якуты. СПб., 1896.
- Симуков, 1928 — *Симуков А. Д.* Очерки природы и быта. Т. 2. Гобийский Алтай и Центральная Гоби. — Хозяйство Монголии. Улан-Батор, 1928, № 4 (11).
- Содном, 1963 — *Содном Б.* Монгольские народные триады и катрены (о вселенной). (Доклады монгольской делегации на XXVI конгрессе востоковедов.) Улан-Батор, 1963.
- Созина, 1969 — *Созина С. А.* Муиски — еще одна цивилизация древней Америки. М., 1969.
- Сокровенное сказание, 1941 — *Сокровенное сказание*. Пер. и примеч. С. А. Созина. М. — Л., 1941.

- Соляник, архив — *Соляник Л. В.* Культура и цвет. Обзор зарубежных исследований по некоторым аспектам проблемы (Реферат). Рукопись. Архив Института этнографии АН СССР.
- Сонгино, 1969 — *Сонгино Ш.* Монгольская кухня. — Монголия. 1969, № 5.
- Стеблин-Каменский, 1976 — *Стеблин-Каменский М. И.* Миф. Л., 1976.
- Сухебатор, 1960 — *Сухебатор Г.* О тамгах и имах табунов Дариганги. — *Studia Ethnographica*. Ulan-Bator, 1960, vol. 1, fasc. 6.
- Тангад, 1983 — *Тангад Д.* Монгольская народная игра «цагаан мод хаях». — Материальная и духовная культура калмыков. Элиста, 1983.
- Терентьев, 1981 — *Терентьев А. А.* Опыт унификации музейного описания буддийских изображений. — Использование музейных коллекций в критике буддизма. Л., 1981.
- Тизенгаузен, 1884 — *Тизенгаузен В. Г.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. СПб., 1884.
- Ткачев, 1983 — *Ткачев В. Н.* Степные ориентиры в кочевой архитектуре Центральной Азии. — Искусство и культура Монголии и Центральной Азии. Доклады и сообщения всесоюзной научной конференции. Ч. 2. М., 1983.
- Ткачев, 1984 — *Ткачев В. Н.* Цвет и пространство в монгольской архитектуре. — Народы Азии и Африки. 1984, № 3.
- Ткачев, 1985 — *Ткачев В. Н.* Эволюция охранной символики в архитектуре кочевников Центральной Азии. — Советская этнография. 1985, № 1.
- Тодаева, 1964 — *Тодаева Б. Х.* Свадьба у хобуксарских торгутов. — Краткие сообщения Института народов Азии. Монголоведение и тюркология. М., 1964, вып. 83.
- Тодаева, 1976 — *Тодаева Б. Х.* Опыт лингвистического исследования эпоса «Джангар». Элиста, 1976.
- Тодаева, 1981 — *Тодаева Б. Х.* Язык монголов Внутренней Монголии. Материалы и словарь. М., 1981.
- Токарев, Мелетинский, 1982 — *Токарев С. А., Мелетинский Е. М.* Мифология. — Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
- Топоров, 1981 — *Топоров В. Н.* Число и текст. — Структура текста — 81. Тезисы симпозиума. М., 1981.
- Топоров, 1982 — *Топоров В. Н.* Пространство. — Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
- Топоров, 1982а — *Топоров В. Н.* Числа. — Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
- Тошачова, 1978 — *Тошачова Е. М.* Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1978.
- Тубянский, 1933 — *Тубянский М. И.* Монгольский календарь. — Современная Монголия. 1933, № 3.
- Тугутов, 1957 — *Тугутов И. Е.* Пища южных бурят. — Советская этнография. 1957, № 3.
- Туяа, 1980 — *Туяа М.* Цвет в архитектуре Монголии. Улан-Батор, 1980.
- Туяа, 1981 — *Туяа М.* Цвет в монгольской исторической архитектуре. Автореф. канд. дис. М., 1981.
- Тэрнер, 1983 — *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
- Установления о соли и чае, 1975 — Установления о соли и чае. Пер. и коммент. Н. П. Свистуновой. М., 1975.
- Фиельструп, 1927 — *Фиельструп Ф. А.* Скотоводство и кочевание в части степей Западного Казахстана. — Казаки. Антропологические очерки. Л., 1927.
- Фролов, 1974 — *Фролов Б. А.* Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974.
- Фролов, 1977 — *Фролов Б. А.* К истокам первобытной астрономии. — Природа. 1977, № 8.
- Фроянов, 1976 — *Фроянов И. Я.* Престижные пиры и дарения в Киевской Руси. — Советская этнография. 1976, № 6.
- Фрумкина, 1984 — *Фрумкина Р. М.* Цвет, смысл, сходство. Аспекты психолингвистического анализа. М., 1984.
- Хазанов, 1975 — *Хазанов А. М.* Социальная история скифов. М., 1975.
- Халха Джирум, 1965 — Халха Джирум. Памятник монгольского феодального права XVIII в. Сводный текст и пер. Ц. Ж. Жамцарано. Ред., введ. и примеч. С. Д. Дылыкова. М., 1965.

- Хейдмец, 1977 — *Хейдмец П. С.* Пространственная регуляция общения человека. — Труды по психологии. Вып. 6. Тарту, 1977.
- Цивьян, 1978 — *Цивьян Т. В.* Дом в фольклорной модели мира. — Труды по знаковым системам. Вып. 10. Тарту, 1978.
- Цулая, 1973 — *Цулая Г. В.* Грузинская книжная легенда о Чингис-хане. — Советская этнография. 1973, № 5.
- Цултэм, 1982 — *Цултэм Н.* Искусство Монголии с древнейших времен до начала XX века. М., 1982.
- Цыбиков, 1981 — *Цыбиков Г. Ц.* Культ огня у восточных бурят-монголов. — Избранные труды. Т. 2. Новосибирск, 1981.
- Цыбиков, 1981a — *Цыбиков Г. Ц.* Цагалган. — Избранные труды. Т. 2. Новосибирск, 1981.
- Цэвэл, 1935 — *Цэвэл Я.* Монгольские молочные продукты. — Современная Монголия. 1935, № 7.
- Цэмбэл, 1981 — *Цэмбэл Д.* Мелодия четырех времен года. — Иностранная литература. 1981, № 7.
- Членов, 1973 — *Членов М. А.* Числовая символика и тайные союзы на Молуккских островах. — Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М., 1973.
- Чумичев, 1966 — *Чумичев Д. А.* Монгольская Народная Республика (приложение к географической карте). М., 1966.
- Шара туджи, 1957 — *Шара туджи.* Монгольская летопись XVII в. Пер. и примеч. Н. П. Шестиной. М. — Л., 1957.
- Шастина, 1934 — *Шастина Н. П.* Надом. — Современная Монголия. 1934, № 3.
- Шастина, 1935 — *Шастина Н. П.* Очерки монгольского театра. — Современная Монголия. 1935, № 3.
- Шастина, 1949 — *Шастина Н. П.* Алтын-ханы Западной Монголии в XVII в. — Советское востоковедение. Т. 6. М., 1949.
- Шахматов, 1955 — *Шахматов В.* О происхождении двенадцатилетнего животного цикла летоисчисления у кочевников. — Вестник Академии наук Казахской ССР. А.-А., 1955, № 1.
- Шевеленко, 1959 — *Шевеленко А. Я.* Утренний дар. — Советская этнография. 1959, № 6.
- Шеппинг, 1893 — *Шеппинг Д. О.* Символика чисел. Воронеж, 1893.
- Шинкарев, 1981 — *Шинкарев Л. И.* Монголы: традиции, реальности, надежды. М., 1981.
- Шуцкий, 1960 — *Шуцкий Ю. К.* Китайская классическая «Книга Перемен». М., 1960.
- Щепетильников, 1960 — *Щепетильников Н. М.* Архитектура Монголии. М., 1960.
- Эберхард, 1977 — *Эберхард В.* Китайские праздники. М., 1977.
- Эредженов, 1982 — *Эредженов В.* Этнопсихологические особенности форм общения носителей монгольских языков. — Национально-культурная специфика речевого общения народов СССР. М., 1982.
- Этнография питания, 1981 — Этнография питания народов стран зарубежной Азии. М., 1981.
- Юдин, 1983 — *Юдин В. П.* Орды: Белая, Синяя, Серая, Золотая. — Казахстан, Средняя и Центральная Азия в XVI—XVIII вв. А.-А., 1983.
- Аюш, 1982 — *Аюш Ц.* Монголчуудын уламжлалт хуримын зан үйлийн өөрчлөлт, шинэтгэл (Изменения в традиционном свадебном обряде у монголов). — Этнографийн судлал. Улан-Батор, 1982, т. 8, fasc. 2.
- Бадамхатан, 1962 — *Бадамхатан С.* Хөвсгөлийн цаатан ардын аж байдлын тойм (Описание быта хубсгульских оленеводов цаатан). Улан-Батор, 1962.
- Бадамхатан, 1969 — *Бадамхатан С.* Боржигийн найрын дэг ёсноос (Традиционные черты семейных праздников найров у боржигинов). — Этнографийн судлал. Улан-Батор, 1969, т. 4, fasc. 1.
- Догсүрэн, 1974 — *Догсүрэн Ч.* Газар усны нэр дэхь хун, амьтны эртний нэр (Древние наименования человека и животных в составе топонимов). — Шинжлэх ухааны академийн мэдээ. Улан-Батор, 1974, № 4.

- Майдар, Дарьсурэн, 1976 — *Майдар Д., Дарьсурэн Л.* Гэр (Юрта). Улан-Батор, 1976.
- Марта, 1971 — *Марта Ц.* Ес горимын зарим асуудал (О правилах культурного поведения). Улан-Батор, 1971.
- Нямбуу, 1970 — *Нямбуу Х.* Хамгийн эрхэм ёсон (Наши лучшие традиции). Улан-Батор, 1970.
- Од, 1974 — *Од Б.* Монгол үндэсний амтай хоол (Монгольские национальные кушанья). Улан-Батор, 1974.
- Өвгөн, 1959 — *Өвгөн Жамбалын яриа* (Беседы старика Жамбала). Улан-Батор, 1959.
- Пэрлээ, 1974 — *Пэрлээ Х.* Монгол ба Төв Азийн орнуудын соёлын түүхэнд холбогдох хоёр ховор сурвалж бичиг (Два уникальных документа по истории культуры Монголии и стран Центральной Азии). — Сурвалж бичигийн судлал. Улан-Батор, 1974, т. 6, вып. 1.
- Сампилдэндэв, 1974 — *Сампилдэндэв Х.* Монголчуудын баруун талыг дээдлэх ёсон (Обычай, связанные с почитанием западной стороны в юрте у монголов). — *Studia mongolica*. Улаанбаатар, 1974, т. 2, fasc. 14.
- Сампилдэндэв, 1985 — *Сампилдэндэв Х.* Малчин ардын зан үйлийн уламжлал (Традиционные обряды аратов-скотоводов). Улан-Батор, 1985.
- Циминь яошу, 1958 — *Циминь яошу цзиньши* (Основные наставления для простого народа). Т. 2. Пекин, 1958.
- Цэвэл, 1951 — *Цэвэл Я.* Монголын бөхийн тухай (О монгольской борьбе). Улан-Батор, 1951.
- Цэвэл, 1956 — *Цэвэл Я.* Монголын цагаан идээ (Монгольская «белая» пища). Улан-Батор, 1956.
- Цэрэнханд, 1971 — *Цэрэнханд Г.* Нэгдэлчдийн орх гэрийн, доторхи засал тавил, тууний зан үйлд гарч буй оорчлолтоос (К вопросу об эволюции домашнего убранства юрты). — Түүхийн судлал. Улаанбаатар, 1971, т. 9, fasc. 2.
- Цэрэнханд, 1981 — *Цэрэнханд Г.* Нэгдэлч малчдын аж байдал. «Гэрэлт зам» нэгдлийн материалаар (Быт животноводов. На материале сельскохозяйственного объединения «Светлый путь»). Улан-Батор, 1981.
- Anuruddha, 1959 — *Anuruddha R. P.* An Introduction into Lamaism. The Mystical Buddhism of Tibet. Hoshiyarpur, 1959.
- Argyle, 1971 — *Argyle M.* The Psychology of Interpersonal Behaviour. L., 1971.
- Bawden, 1958 — *Bawden Ch. R.* On the Practice of Scapulimancy among the Mongols. — *Central Asiatic Journal*. The Hague — Wiesbaden, 1958. vol. 4, № 1.
- Bawden, 1966 — *Bawden Ch. R.* An Event in the Life of the Eight Jebtzundamba Khutuktu. — *Collectanea Mongolica*. Asiatische Forschungen. Bd. 17. Wiesbaden, 1966.
- Beffa, Hamayon, 1983 — *Beffa M.-L., Hamayon R.* Les catégories mongoles de l'espace. — *Études mongoles et sibériennes*. P., 1983, cahier 14.
- Benveniste, 1966 — *Benveniste E.* Problèmes de linguistique générale. P., 1966.
- Berlin, Kay, 1969 — *Berlin B., Kay P.* Basic Color Terms: Their Universality and Evolution. Berkeley, 1969.
- Bertagaev, 1970 — *Bertagaev T. A.* On the Etymology of a Colour Name in Mongolian. — *Mongol Studies*. Budapest, 1970.
- Bleichsteiner, 1951 — *Bleichsteiner R.* Zeremonielle Trinksitten und Raumordnung bei den turko-mongolischen Nomaden. — *Archiv für Völkerkunde*. Wien, 1951—1952, vol. 6—7.
- Boyle, 1970 — *Boyle J. A.* The Burial Place of the Great Khan Ögedei. — *Acta Orientalia*. Copenhagen, 1970, vol. 32.
- Ekvall, 1963 — *Ekvall R.* A Note on «Live Blood» as Food among the Tibetans. — *Man*. L., 1963, vol. 63, September.
- Gabain, 1962 — *Gabain A. von.* Vom Sinn symbolischer Farbenzeichnung. — *Acta orientalia*. Budapest, 1962, т. 15, № 1—3.
- Gerasimova, 1981 — *Gerasimova K.* De la signification du nombre 13 dans le culte des obo. — *Études mongoles et sibériennes*. P., 1981, cahier 12.
- Gonda, 1976 — *Gonda J.* Triads in the Veda. Amsterdam — New York, 1976.

- Goto, 1956 — *Goto T.* The Oboga Worship in the Mongols. — Миндзокураку кэн-кю. Tokyo, 1956, vol. 20. № 1—2.
- Hamayon, 1972 — *Hamayon R.* Triade de l'univers (jertöncijn gurvanuud). — Etudes mongoles. P., 1972, cahier 3.
- Hamayon, 1973 — *Hamayon R.* Note sur l'échange de tabatières en Mongolie. — Олон улсын монголч эрдэмтний II Их Хурал. Боть 1 (Труды II Междунароного конгресса монголоведов. Т. 1). Улан-Батор, 1973.
- Heissig, 1980 — *Heissig W.* The Religions of Mongolia. L., 1980.
- Humphrey, 1974 — *Humphrey C.* Inside a Mongolian Tent. — New Society. L., 31 oct. 1974.
- Joya, 1961 — *Joya M.* Things Japanese. Tokyo, 1961.
- Kabzińska-Stawarz, 1983 — *Kabzińska-Stawarz I.* Noworoczne gry mongolskie. Ich symbolika i związki z magią. C. 1. — Etnografia Polska. 1983, t. 28, z. 1.
- Kabzińska-Stawarz, 1984 — *Kabzińska-Stawarz I.* Noworoczne gry mongolskie. Ich symbolika i związki z magią. C. 2. — Etnografia Polska. 1984, t. 28, z. 2.
- Khazanov, 1984 — *Khazanov A. M.* Nomads and the Outside World. Cambridge, 1984.
- Knobloch, 1979 — *Knobloch J.* Sprache und Religion. Bd. 1. Heidelberg, 1979.
- Kotwicz, 1925 — *Kotwicz Wł.* O chronologii mongolskiej. — Rocznik Orientalistyczny. T. 2. Lwów, 1925.
- Kotwicz, 1928 — *Kotwicz Wł.* O chronologii mongolskiej. 2. — Rocznik Orientalistyczny. T. 4. Lwów, 1928.
- Kotwicz, 1931 — *Kotwicz Wł.* Contribution aux études altaïques. — Rocznik Orientalistyczny. T. 7. Lwów, 1931.
- Laude-Cirtautas, 1974 — *Laude-Cirtautas I.* Blessings and Curses in Kazakh and in Kirghiz. — Central Asiatic Journal. Wiesbaden, 1974, vol. 18, № 1.
- Leroi-Gourhan, 1965 — *Leroi-Gourhan A.* Le geste et la parole. T. 1—2. P., 1965.
- Lubsangjab, 1974 — *Lubsangjab Ch.* Customary Ways of Measuring Time and Time Periods in Mongolia. — Journal of Anglo-Mongolian Society. 1974, vol. 1, № 1, May.
- Lubsangjab, 1980 — *Lubsangjab Ch.* Milk in the Mongol Customs. Some Remarks on its Symbolic Significance. — Etnografia Polska. 1980, t. 24, z. 1.
- Mauss, 1950 — *Mauss M.* Sociologie et anthropologie. P., 1950.
- Mauss, 1968 — *Mauss M.* La Mythologie des chiffres. — Oeuvres. T. 2. P., 1968.
- McCracken, 1971 — *McCracken D. R.* Lactase Deficiency: An Example of Dietary Evolution. — Current Anthropology. Chicago, 1971, vol. 12, № 4—5.
- Novgorodova, Luvsanžav, 1971 — *Novgorodova E. A., Luvsanžav C.* Salutations mongoles traditionnelles. — Etudes mongoles. P., 1971, cahier 2.
- Polo, 1968 — *Marco Polo.* Travels. Harmondsworth, 1968.
- Poppe, 1925 — *Poppe N. N.* Zum Feuerkultus bei den Mongolen. — Asia Major. Lpz., 1925, vol. 2, fasc. 1.
- Poppe, 1962 — *Poppe N. N.* Zur Hyperbel in der epischen Dichtung der Mongolen. — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig — Wiesbaden, 1962, Bd. 112.
- Pritsak, 1954 — *Pritsak O.* Orientierung und Farbssymbolik. — Seculum. 1954, Bd. 5, № 4.
- Sagaster, 1978 — *Sagaster K.* Der Weisse Lotus des Friedens. Eine moderne mongolische Interpretation buddhistischer Symbolik. — Zentralasiatische Studien. Bd. 12. Wiesbaden, 1978.
- Sagaster, 1981 — *Sagaster K.* Bemerkungen zur Dreizehn in mongolischen Epos. — Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. Bd. 14. Scholia. Beiträge zur Turkologie und Zentralasienkunde. Wiesbaden, 1981.
- Sagaster, 1981a — *Sagaster K.* Zur Zahlensymbolik im mongolischen Epos. — Fragen der mongolischen Heldendichtung (Asiatische Forschungen. Bd. 72). Wiesbaden, 1981.
- Sárközi, 1971 — *Sárközi A.* A Pre-Classical Mongolian Prophetic Book. — Acta orientalia. Budapest, 1971, t. 24, fasc. 1.
- Scheffelowitz, 1931 — *Scheffelowitz J.* Die bedeutungsvolle Zahl 108 im Hinduismus und Buddhismus. — Studia Indo-Iranica. Lpz., 1931.
- Szynkiewicz, 1981 — *Szynkiewicz S.* Rodzina pasterska w Mongolii. Wrocław — Warszawa — Kraków, 1981.

- Szynkiewicz, 1982 — *Szynkiewicz S.* Settlement and Community among the Mongolia Nomads. Remarks on the Applicability of Terms.— *East Asian Civilization*. Vol. 1. Ethnic Identity and National Characteristics. Bremen, 1982.
- Tannahill, 1973 — *Tannahill R.* Food in History. L., 1973.
- Taube, 1964 — *Taube E.* Folkloristischer und sachlicher Gehalt mongolischer Marchenstoffe (Inauguraldissertation genehmigt von der Philosophischen Fakultät der Karl-Marx-Universität). Lpz., 1964.
- Usener, 1903 — *Usener H.* Dreiheit. Ein Versuch mythologischer Zahlenlehre. Bonn, 1903.
- Wasilewski, 1976 — *Wasilewski J.* Space in Nomadic Cultures: A Spatial Analysis of the Mongol Yurts.— *Altaica Collecta*. Wiesbaden, 1976.
- Yan-shuan Lao, 1969 — *Yan-shuan Lao.* Notes on Non-Chinese Terms in the Yüan Imperial Dietary Compendium Yin-shan-cheng-yao.— *Bulletin of the Institute of History and Philosophy*. Academia Sinica. Taipei, 1969, vol. 39, pt. 2.

ГЛОССАРИЙ

- авын чулуу, авын голомт (монг.) — досл. «камни отца» или «очаг отца», три камня, которые устанавливались первыми при сборке новой юрты, символ связи жилища детей с жилищем отцов; в некоторых районах Монголии их называют *тулгын гурван чулуу* — «три опорных камня»
- айл (монг.) — группа родственных семей, ведущих общее хозяйство, совместно кочующих и располагающихся в определенном порядке на общей стоянке
- айраг (монг.) — монгольское название кумыса (квашеного напитка из кобыльего молока); другие его названия у разных групп монголов — *гүүний айраг, чиген, цэгээн, айраг цэгээн*
- айргийн тав (монг.) — досл. «пять кумысных», звание, присваивавшееся пяти самым быстрым лошадям надомских скачек
- алаг мэлхий (монг.) — досл. «пестрая черепаха», игра, в которую играют обычно в новогодние дни: выкладывание фигуры черепахи из 88 и 92 окрашенных в разные цвета бабок
- алга таших (монг.) — досл. «хлопать в ладоши», способ отгонять злых духов и вообще всякое зло
- анд (монг., калм.) — названный брат, побратим
- аргал (монг.) — сухой помёт крупного рогатого скота, основной вид топлива в сельской местности Монголии
- архи таван хор (монг.) — досл. «пять видов яда», которые содержатся в молочной водке
- асана (санскр.) — ритуальные канонические позы, в которых предписывается изображать богов индуистского и буддийского пантеонов
- баатар хуйх (монг.) — треугольный по форме кусок кожи с шерстью, оставляемый в ритуальных целях на темени барана (иногда и других домашних животных), сваренного и поданного в качестве почетного блюда гостям
- багана (монг.) — шест, упирающийся нижним концом в пол юрты, верхним — в *тооно* (см.); является не только важной конструктивной деталью, но и символом магической связи предков и потомков, прошлого и будущего времени
- банд хорло (монг.) — магическая диаграмма, состоящая из трех концентрических кругов, в центральный из которых вписаны 9 *мэнгэ* (см.), во второй — 8 триграмм, во внешний — 12 животных календарного цикла; считается, что это амулет, способный оказывать влияние на жизнь человека и улучшить его карму
- битүүн (монг.) — канун Нового года, время наведения порядка в юрте, са크ральной и материальной подготовки к празднику
- боов, ул боов, хэвийн боов (монг.) — печенье особой формы, использовавшееся ранее только в торжественных и сакаральных церемониях (празднование Нового года, свадьба, прием почетных гостей и т. п.)
- боодог (монг.) — традиционное монгольское блюдо: туша козла или тарбагана в собственной шкуре, запеченная с помощью раскаленных камней, помещаемых внутрь нее
- бөх барилдах (монг.) — монгольская национальная борьба
- буга тавих (монг.) — досл. «загонять оленя», вид игры в бабки, в которую

обычно играют в новогодние дни; смысл ее в том, что настигаемый волком олень должен суметь спастись; победа оленя — торжество добра над злом бурханы ширээ (монг.) — алтарь, на котором стоят священные книги буддистов, изображения буддийских божеств, набор из восьми ритуальных чаш для жертвоприношений и т. д.

бууц (монг.) — помет овец и коз

буян тогтох (монг.) — обряд приобретения благодати, снимающий вредоносное действие судьбы

буян хишиг (монг.) — досл. «благодать-счастье»; в системе народного мировоззрения predeterminedная судьбой некая сверхъестественная субстанция голомт (монг.) — очаг; центр, вокруг которого организуется пространство юрты

гурван, ертөнций гурван (монг.) — «тройка», «житейская тройка», в фольклоре афоризм, группирующий в трехленные композиции по принципу цвета, внешнего сходства и т. п. различные предметы и явления окружающего мира

гурван эрдэнэ (монг.) — то же, что санскр. триратна, «три сокровища» (Будда, дхарма, сангха)

гутулы (от монг. *guta*) — национальные монгольские сапоги

даллага (монг.) — обряд призвания счастья, совершаемый в различных са크рально-праздничных ситуациях (в канун Нового года, в день праздника кумыса и т. п.)

даншиг (от тиб. *blang* «пожертвование») — церемония вручения даров главе монгольских ламанстов богдо-гэгэну, совершавшаяся во время Надома

джагджа (от тиб. *phyag-gya*) — досл. «гадание», «предсказание», название триграмм и системы гаданий по ним, заимствованных монголами из китайской и тибетской астрологии

дэли (монг. *дээл*) — верхняя одежда монголов, халат, запахивающийся слева направо, застегивающийся на правом боку и на шее

ес барих (монг.) — досл. «девять приготовлений», шаманский обряд девятидневного приготовления к большому жертвоприношению

жилийн газар (монг.) — «год пути», эпическая мера длины

жилийн оролго, жил орох (монг.) — досл. «поворачивать год», магический обряд, совершаемый над человеком через каждые 12 лет при вступлении его в 13-й, 25-й, 37-й и т. д. годы жизни

засуул (монг.) — секундант борца, участника Надома

зодог (монг.) — распахнутая куртка с длинными рукавами, прикрывающая только спину; часть одежды борцов во время Надома

золгох (монг.) — жест новогоднего приветствия

зүлд (монг.) — пять частей убитого на охоте животного (голова, язык, сердце, легкие, пищевод), доля охотничьей добычи, которая достается только охотнику или владельцу ружья и не может быть отдана на сторону. В некоторых районах Монголии зүлд состоит из следующих частей: легкие, сердце, печень, почка, голова с языком и пищеводом, причем три последних части рассматриваются как одна неделимая

зурхай (монг.) — астрология, иногда математика

зурхайн самбар (монг.) — таблица для математических и астрономических вычислений

зурхайч (монг.) — астролог

ихэс (монг.) — плацента, детское место, которое через несколько дней после родов зарывают вблизи жилища

курень (от монг. *хурээ* «круг») — круговой способ размещения юрт, людей, имущества, скота на стоянках, характерный для многих кочевых обществ

локапала (санскр.) — защитники сторон света в буддийской мифологии: Дхритараштра (восток), Вайшравана (север), Вирупакаша (запад), Вирудхака (юг)

мандала (санскр.) — первоначальное значение круг, диск, шар, колесо, часть территории, один из разделов Ригведы; в буддизме: 1) условное изображение вселенной, посвященное кому-либо из высших богов буддийского пантеона или даже ламам высокого ранга; 2) металлическое (бронзовое, золотое, серебряное) блюдо для сбора пожертвований в храме

- морин-хур** (монг.) — двухструнный смычковый музыкальный инструмент, популярный в Монголии; имеет кожаную трапецевидную деку и длинный деревянный гриф, завершаемый изображением головы коня
- морины бариа** (монг.) — досл. «держание в руках лошадей», судьи, определяющие лошадь-победителя в надомских скачках
- морины цол** (монг.) — славословие в честь лошади, победившей в надомских скачках
- морь уралдах** (монг.) — конные скачки, вид спортивных состязаний во время Надома
- мудра** (санскр.) — канонические ритуальные положения рук в индуистской и буддийской иконографии
- муу нас** (монг.) — досл. «плохой возраст», 81-й год жизни человека, считающийся особо опасным для него и для окружающих
- мэнгэ** (монг.) — досл. «родимое пятно», в переносном смысле некая мифологическая (ирреальная) субстанция, имеющая цветовое и числовое обозначение, способная оказывать магическое влияние на жизнь человека
- мэнгэ-голлох** (монг.) — досл. «ставить в центр родимое пятно», магический обряд, совершаемый над человеком по истечении каждых девяти лет его жизни с целью предотвращения несчастий в наступающем девятилетии
- наадам, эрийн гурван наадам** (монг.) — досл. «три игры мужчин», Надом, традиционные спортивные соревнования по трем национальным видам спорта: борьба, стрельба из лука, конные скачки
- нааян нэгийн засал** (монг.) — досл. «исправление восемьдесят первого», обряд перевода человека, которому исполнился 81 год, в 82-й год его жизни
- обо** (монг.) — куча камней на горных вершинах, перевалах, на берегах рек, озер, представляющая собой древнее языческое святилище в честь духа-хозяина местности
- одор дунд** (монг.) — время от полудня до захода солнца
- одрийн газар** (монг.) — «день пути [верхом]», расстояние, приблизительно равное 60 км
- онгон** (монг.) — дух-предок семьи и рода у монголов; изображение духа-предка в виде фигурки из войлока или рисунок, на котором может быть представлено несколько духов-предков
- орда** (монг.) — первоначально ставка хана, начиная с XIII—XIV вв. — кочевое государство в целом
- оток** (монг. *отог*) — род, клан, родовая территория; впоследствии административная единица средневековой Монголии
- өлзий** (монг.) — нить счастья или бесконечный узел (т. е. нить, завязанная в узел, не имеющая начала и конца), орнаментальный узор, выступающий в роли оберега
- сахуус** (монг.) — дух-хранитель юрты и проживающей в ней семьи
- соёнбо** (монг., от санскр. *сваямбху*) — эмблема свободы и независимости в средневековой Монголии, ныне изображаемая на государственном знамени Монгольской Народной Республики; прообразом соёнбо послужили на вершинах непальских буддийских ступ первых веков нашей эры в виде лунного серпа, диска солнца и языка пламени, расположенных друг над другом
- сур** (монг.) — мишени, чаще всего в виде кожаных или войлочных цилиндров, по которым стреляют из лука во время Надома
- сур харвах** (монг.) — стрельба из лука по мишеням, национальный вид спорта у монголов
- тавагтай идээ** (монг.) — пять видов пищи, которыми обменивались гости и хозяева в новогоднюю ночь (мясо, пенки, творог, сыр, масло)
- таван цул** (монг.) — досл. «пять твердых», пять частей барана (желудок, голова с верхней и нижней челюстью, передняя нога, берцовая кость задней ноги вместе с бабкой, середина берцовой кости второй задней ноги), сваренные вместе в желудке; используется в магической практике для исцеления больного
- толгойн таван чимийг** (монг.) — досл. «пять надразов головы»; их делают на голове барана, сваренного и уложенного по всем правилам на блюде;

кушанье подают по случаю Нового года или прихода уважаемого гостя
тооно (монг.) — верхнее дымовое отверстие юрты
тумэний эх (монг.) — досл. «мать десяти тысяч» или «идущая впереди десяти тысяч»; звание, присваивавшееся кобыле — победительнице надомских скачек

тунбаши (от тиб. mthum-pa srup-bži) — «четыре друга» (слон, обезьяна, заяц, птица), символ дружбы в монгольской ламаистской мифологии, фольклоре и изобразительном искусстве, восходящий к буддийской джатаке
уртон (от монг. өртөө) — расстояние между двумя почтовыми станциями, приблизительно равное 30 км

хадак (монг. хадаг) — шелковый шарф, чаще всего голубого, но иногда также белого, зеленого, желтого и красного цвета, имеющий особую благожелательную символику; вручается в разных торжественных случаях как знак благопожелания

хантааз (монг.) — часть национальной одежды монголов: жилет, надеваемый поверх длинного халата дэли (см.)

хар хэл ам (монг.) — досл. «черный язык», прозвище человека, который призывает проклятия на головы других

харцагаан (монг.) — досл. «черно-белый», расстояние около 2 км, дальше которого человек в сумерки и на рассвете не различает эти цвета

хашаан (монг. хашаа) — загон, ограда; загон для скота; огороженная хозяйственная территория, окружающая юрту

хишигтэй гар (монг.) — досл. «рука благодати», правая рука, которой вручают подарок, подают гостю пиалу с едой или питьем и вообще отдают что-либо важное

хоймор (монг.) — почетная (задняя, северная, противостоящая входу) часть юрты

хомоол (монг.) — помет лошадей

хонгийн газар (монг.) — «сутки пути», расстояние, приблизительно равное 90 км

хорло (тиб. khog-lo) — досл. «круг», новогодняя игра, наделенная космической символикой, цель которой выложить юрту из 60 табличек с разными изображениями

хотон (монг.) — когда-то кровнородственная, а затем территориальная община, совместно кочующая и ведущая общее хозяйство; в позднем средневековье — поселок и даже город

цагаалах (монг.) — молочная рисовая каша, новогоднее ритуальное блюдо; одновременно означает «праздновать Новый год»

цагаан идээ (монг.) — досл. «белая пища», молоко и молочные продукты, выполняющие сакральную функцию в монгольской культуре

цагаан хэл ам (монг.) — досл. «белый язык», прозвище человека, способного причинить зло захваливанием другого человека, его семьи, богатства и т. д.

цагийн газар (монг.) — «час пути [верхом]», расстояние от 8 до 10 км

цацал (монг.) — ритуальная ложка с девятью углублениями для кропления духам земли, неба и духу-хранителю юрты

цоллогч (монг.) — человек, произносящий хвалебные гимны в честь лучшего борца, лучшего коня, лучшего наездника, лучшего стрелка во время Надома

цээр гаргах (монг.) — досл. «вывести невезение», магический обряд, совершавшийся в первый день Нового года с целью предотвращения опасности, предсказанной астрологом

чагтага (монг.) — волосная веревка, подвешенная к центру тооно (см.), к которой при сильном ветре привязывается камень, чтобы придать юрте устойчивость; символ благополучия дома

чакравартин (санскр.) — досл. «вращающий колесо учения», в индийской традиции — правитель, владеющий чакрой (колесом закона); в буддизме — вселенский монарх, совершенный правитель

чандмань (от санскр. чинтамани) — драгоценный камень, обладающий волшебной силой исполнения всех желаний

чутхур (от монг. чэтгээр) — черт, злой дух, нечисть

шагай (монг.) — бабка (астргал, альчик), кость надкопытного сустава животного, обычно овцы; бабки используются для разнообразных игр

шагай харвах (монг.) — досл. «стрелять бабками», игра, в которую обычно играют в новогодние дни; цель игры — выявить самого меткого из участников

шагай шүүрэх (монг.) — досл. «хватать бабки», одна из новогодних игр, проверка на быстроту и ловкость

шуудаг (монг.) — облегающие спортивные трусы, часть одежды борцов во время Надома

янгоу (кит.) — карнавальные шествия на ходулях, вид новогоднего развлечения в начале XX в. в Урге

SUMMARY

N. L. Zhukovskaya. *Categories and Symbols in the Mongolian Traditional Culture*. For many centuries the Mongolian culture, formed in the vast expanses of Central Asian steppes, has served as a classic example of a nomadic culture. Its categories and symbols, analyzed in this book, reveal both its specific traits, peculiar only of the nomadic world, and its universal features which demonstrate that the principal regularities in the development of nomadic and sedentary cultures are essentially the same. This standpoint of the author has predetermined the selection of categories for the analysis: the time and space, the calendar, the world of festivals, the idea of happiness and luck, food as an historico-cultural phenomenon, norms of etiquette, gift and return, numbers, colours; each chapter of the book is concerned with a respective category.

The first chapter, "Time and Space", demonstrates, that every ethnic unit, coping with and giving a meaning to these categories of the environment, colours them with specific ethnic, ecological and economic cultural features. For the Mongolian culture the following contexts of space patterning are relevant: dwelling quarters, production grounds, and clan and ulus territories. The living quarters (a yurt, or tent) is strictly oriented to the four cardinal points: with the entrance facing south, the opposite sacred side faces north, the right male side—west and, the left female side—east. The production grounds surround the yurt in concentric circles, the calf pastures being the nearest and the horse pastures the farthest, with the common clan nomadic grounds behind them. For the sake of sacralization clan territories were demarcated with "oboo"

In the Mongolian concept of time we may also recognize a few separate levels: the mythological or epic time, the historical time (to register and measure which the calendar was invented), and the common day-to-day or customary time. The units for measuring the latter display a pronounced ethnic and nomadic colouring, e. g., if translated such units mean "the time to erect a yurt", "the time to milk the sheep", "the time to saddle a horse", "when the sun is at one's pillow", "at the black dawn", etc.

The chapter, "Calendar", deals with the synthetic triple calendar system that has evolved historically in Mongolia and includes the archaic seasons calendar, the 12-year animal cycle calendar that was adopted in Mongolia in 1210, and the 60-year cyclic calendar known since the 14th century. Each calendar had its specific function in the history and culture of Mongolia. The seasons calendar regulated the economic activity, the 12-year cycle calendar (the Little Wheel of Time) measured the life of society within the framework of several generations,

and the 60-year cycle calendar (the Great Wheel of Time) was used for the official chronology by the State and the Church.

The chapter, "The World of Festivals", is devoted to two basic festival cycles in the traditional Mongolian calendar year of economic activities. These are the New Year Festival (Cayan Sar) and the Summer Festival (Nayadam).

The Cayan Sar ushers in the year, the spring, and the spring-summer season, and is celebrated during a whole month, whose first three days are the most sacred and magically important. All the events of these days (i. e. feasts, games, offerings, congratulations) are aimed to ensure in some magic way the flow of wealth, plenty, and blessings for the coming year.

The basic festival of the summer cycle, the Naadam (Nayadam) has passed in its development several stages from a clan sacrifice in honour of local deities and clan ancestors to the principal modern civil festival of the Mongolian People's Republic timed to 11 of July, the Day of the People's Revolution. At all stages the Naadam was marked by contests in three forms of national sports: wrestling, archery, horse-race. In the Middle Ages an obligatory part of Naadam consisted of rich presents offered to feudal lords by yeomanry as a sign of a public confirmation of their vassal status.

The chapter, "Food, Its Ecology, History, Symbolism", specifies the food pattern as a specific category of Mongolian culture. Although it is predetermined by ecological features, of the Mongolian plateau, nevertheless it was formed after many centuries of contacts between Mongolian nomads and the sedentary population of China, Eastern Turkestan, and, in the last two centuries, Russia.

In food as a cultural phenomenon it is extremely important to know not only what is eaten, but more so, with whom and when the food is shared, who is the first to receive the food and what kind of dish is offered, what is the sitting order of the participants in a feast, the correlation between everyday, festival and ritual meals. All these questions are examined in this chapter.

The chapter, "How to Preserve the Happiness", is devoted to one of the eternal questions in the history of mankind. What is happiness and good luck? Is it granted from above or does it depend on the man himself? Can it be gained when there is none or can it be lost when one does possess it? What must be done to guarantee it? One can find answers to all these questions in the values of the traditional Mongolian culture. In the Mongolian world-view, the "blessing-happiness" is bestowed upon men by some non-anthropomorphic source (heavens, fate); it can easily be lost unless some vitally important rules and taboos are observed.

The chapter, "The Gift and Return", demonstrates how this ancient communicative action, consisting of exchange of gifts between persons, families, estates and ranks (e. g., noyons and their subjects in the feudal Mongolia), and even between states (Chinese Empire and Mongolia as its vassal state) penetrates the whole of the traditional culture from ancient times to the present.

The chapter, "The Fundamentals of Etiquette" deals with that aspect of the folk culture which a traveller or an occasional visitor is faced with everywhere and every time. Etiquette or the culture of communication is a face of any culture. Endless information of all kinds, biological, social, historical, philosophical, psychological, and, above all, ethnic is encoded in the etiquette.

This chapter considers traditional forms of welcome, salute, farewell, best wishes, the behaviour of hosts and guests, the rules, determining who, when, in

what sequence must do, or say, or hand in anything. It describes everyday, festival, ritual poses and gestures, forms of behaviour and addressing people according to their sex, age, generation, kinship and festive situation.

The chapter, "Numbers", demonstrates that in any culture, in the Mongolian culture as well, numbers, in addition to their mathematical significance, also act as a certain code, by which any pattern of culture may be expressed and all its constituent objects and events classified.

The following numbers have a sacral meaning in the Mongolian culture: 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 12, 13, 37, 60, 73, 81, 108. Two-digit and three-digit numbers are derivatives of simple numbers and reflect their specific meanings. The chapter analyzes various aspects of the Mongolian culture, where the sacredness of these numbers is revealed.

The chapter, "Colours", is closely connected with the former one. Colours and numbers are interrelated in many cultures, and so they are in Mongolia. Here we may find many colour-number compositions like "five coloured people", "five kinds of white food", "five kinds of coloured food" etc. Especially important are the colours of black and white, which form a binary opposition.

In this chapter there is also discussed the possibility of expressing by colour markers various emotional states and moral concepts. The folk and Buddhist colour scales are compared, the data on coloristic geosymbolism are outlined.

The general summary of the book reads as follows: all cultures of the world are similar, but every culture is unique and original in its own way. The categories discussed in this book are the magistral thoroughfares of universal culture, but at the same time each single ethnic group like Mongols contributes to them something of its own, thus adding its ethnocultural individuality to ideas common to all mankind.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ	13
КАЛЕНДАРЬ	36
МИР ПРАЗДНИКОВ	48
ПИЩА: ЭКОЛОГИЯ, ИСТОРИЯ, СИМВОЛИКА	69
КАК УБЕРЕЧЬ СЧАСТЬЕ	86
ПОДАРОК — ОТДАРОК	100
ОСНОВЫ ЭТИКЕТА	110
ЧИСЛО	131
ЦВЕТ	153
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	170
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	174
ГЛОССАРИЙ	188
SUMMARY	193

Наталья Львовна Жуковская

**КАТЕГОРИИ И СИМВОЛИКА
ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ
МОНГОЛОВ**

*Утверждено к печати
Институтом этнографии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая
Академии наук СССР*

Редакторы *И. Г. Вигасина,
Ж. Д. Смирнская*
Младший редактор *Н. В. Бершвили*
Художник *В. В. Локиин*
Художественный редактор *Б. Л. Резников*
Технический редактор *Г. А. Никитина*
Корректор *В. И. Мартынюк*

ИБ № 16046

Сдано в набор 13.10.87. Подписано к печати 08.02.88. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 12,5. Усл. кр.-отт. 12,75. Уч.-изд. л. 13,94. Тираж 5000 экз. Изд. № 6463. Зак. № 743.
Цена 1 р. 40 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1
3-я типография издательства «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

1 р. 40 к.