

УДК 392

DOI: 10.21285/2415-8739-2016-2-43-54

КОЧЕВНИК МОНГОЛ В ПОИСКАХ СЧАСТЬЯ (этнографические зарисовки)*

© Н.Л. Жуковская

Статья посвящена представлениям о счастье среди монголоязычных народов. 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.

Ключевые слова: традиционная культура, счастье, монголы, сохранение благодати, юрта, обо, обряд, магия.

MONGOLIAN NOMAD IN SEARCH OF HAPPINESS (ethnographic sketches)*

© N.L. Zhukovskaya

The article is devoted to ideas of happiness among the Mongolian peoples. Magic for happiness included daily rituals (prohibition system and all that is connected with their violation), annual (committed every year on the eve and New Year's Day) and ceremonies on the occasion of completion of the annual cycle (9, 18, 27 and other years old, on 12, 24, 36 , 48 ... and especially on the 81st year of life). First rituals were simplest, while last ones were most complex in terms of their semantic and psychological specifics.

Keywords: traditional culture, happiness, Mongols, saving a grace, yurt, obo, ritual, magic

*Аз жаргалыг алсаас хайх хэрэггүй //
Счастье не ищи вдали
(монгольская поговорка)*

В 2013 году в Москве, в издательстве Новое литературное обозрение была опубликована книга «Топография счастья: этнографические карты модерна». Ее составитель и редактор Н.В. Ссорин-Чайков собрал когорту авторов, «ищущих» счастье в разных контекстах и временных срезах. Тут и американская мечта, и роман со свадьбой в конце на советском телевидении, и призовые игры на постсоветском экране, со знаменитой фразой «Приз в студию!» на фоне восторгов и зависти зрителей. Через все разделы книги перед началом каждой главы

ответственный редактор вставляет строфы из поэмы французского философа и поэта XVIII в. Клода Адриана Гельвеция «Счастье», как бы предлагая сравнить счастье по Гельвецию с пониманием счастья в современном глобальном мире. А современный мир вполне на высоте. Существует журнал по изучению счастья, статистические базы данных о нем же, первая в мире карта счастья – распределение по странам мира оценок людей собственной удовлетворенностью жизнью и многое другое. Есть страна, где даже существует Министерство счастья – это Бутан, и разработаны критерии его измерения, по результатам которого король и правительство принимают какие-то важные решения.

Очень интересная книга, но вся она – это взгляд «извне», это оценка авторами не личностного аспекта счастья в пони-

* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 15-01-00450 «Личность в этно-социальном контексте: кросс-культурное исследование».

мании той или иной личности, а того, что внушило ей общество потребления, низведя эту личность до безликой массы, которая восприняла или которой навязали нормальное с точки зрения этого общества понимание счастья (Топография счастья, 2013. С. 10–17).

Антитезой сказанному выступает традиционная культура, складывавшаяся веками, не знавшая силы внушения телевидения, а просто счастливая уже тем, что она есть. Счастье – категория общечеловеческая, включающая в себя этнические, социальные, психологические и многие другие аспекты. Китайские мудрецы середины I тысячелетия до н. э. думали по этому поводу следующее: «первое проявление счастья – долголетие, второе – богатство, третье – здоровье тела и спокойствие духа, четвертое – любовь к целомудрию, пятое – спокойная кончина, завершающая жизнь» (Цит. по: Крюков, 1980. С. 133–134). 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 мерин, [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). Такое понимание счастья, как нацеленность на насилие, подавление, захват, вероятно, разделялось не только главой го-

сударства, 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 народной системе ценностей, то его из изречений, притч и установлений, приписываемых Чингисхану, извлечь невозможно. Поэтому мы обратимся к системе традиционных представлений и связанных с ними обрядов, из которой можно почерпнуть интересующую нас информацию.

Буян-хишиг, Хишиг-хутуг, Улзэй-хутуг

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, 1987. 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 че-

ловеку, его семье и любому его начинанию. Здесь вступает в действие оппозиция благоприятное – неблагоприятное, проявляющая себя через систему многочисленных запретов, которые по сей день встречаются 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.

Как сохранить счастье в юрте и семье

Основная часть запретов, 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 недостаток 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, 1987. 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 – сим-

вол 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 известные способы сакрализации жилого пространства (кормление хозяйки или хозяина очага, подвешивание сахиуса к центру тооно, жертва в виде пиалы 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 (*влзий*) на двери играл ту же роль оберега благодати.

Любопытно привести ряд примет и поверий, связанных с охраной благодати юрты, записанных К.В. Вяткиной в конце 40-х годов XX в. у разных этнических групп монголов. Если дэрбэт давал кому-либо зерно, муку или жидкую пищу, то, чтобы не упустить счастье, он оставлял 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 овцы, у коня – волос из гривы или хвоста и вплести их в *чагтага* – веревку из шерсти, прикрепленную одним концом к центру дымового отверстия тооно, другим к решетчатой стене *хаана*. Она – один из берегов юрты, хранительница ее благодати. Чагтага в данном случае можно расценить как аналог жертвеннику, ибо пучки шерсти и полоски 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 открыть 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 чвтгвр* («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 нечис-

тую 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.

Почаще хлопайте в ладоши

В народной среде до сих пор хлопки ладонями ассоциируются с отпугиванием черта и прочих злых духов, хотя в общественной 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 ладоши 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. 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 из 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.

Личность и счастье

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 навоз скота и корзины для его сбора, которым принадлежит особая роль в системе магической охраны. Навоз делится на три вида: навоз крупного рогатого скота (*аргал*), лошадей (*хомоол*), коз и овец (*бууц*). Аргал в высушенном виде, как известно, является основным видом топлива у кочевников евразийских степей. Его собирают, сушат на солнце, складывают в кучи, укрывают от дождя и снега шкурами, возводят над ним навесы и шалаши. Однако навоз выполняет не только бытовые, но и ритуальные функции. Во-первых, сухой толченый навоз 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 навоза. Во-вторых, прежде чем положить покойника на землю в местах захоронений, ее устилали слоем сухого навоза 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 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 продельывает следующее: берет небольшой кусок лошадиного навоза, 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 хоомол выступает как символический заменитель 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 навоз «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 навоза отмечена и в скотоводстве. Если у самок крупного рогатого скота заболевают вымя или соски, их молоком капают на кусок лошадиного навоза, который затем выбрасывают. Очевидно, что монгольская культурная традиция приписывает навозу 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-родильной 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 навоз, держась руками за кровать. Послед зарывали на третий день в юрте или за ее пределами (Линховоин, 1972. С. 76).

Счастье начинается с рождения

У каждой этнической группы монголов и у близко-родственных им бурят имеются свои традиции поведения женщины во время родов. Но обычай захоронения послета (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 послета – 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. Линховоином обряде захоронения послета 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).

Так, начиная с захоронения послета, 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. Однако у многих народов существует поверье, что одежда, сшитая из большого количества лоскутков, обладала магической силой оберега. 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.

Послед заворачивали в хадак и закапывали в юрте под тем местом, где ребенок появился на свет. Из барана, 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 – женский, 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 монголо-ведческой 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 (Bawden, 1966. С. 9–191). 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 буддийской охранной магической практике. 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 концентриче-

ских 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 буддийскую астрологию из китайской и использовались в ней в гадательной и магико-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.

Личность под покровом магических сил

Обряды эти представляли собой синтез народной магии и буддийской 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. Система *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. 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 еще в конце XIX в., 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 счастье-благодать личности 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 хотону, где он живет. Такого возраста следовало избегать всеми способами. С этой целью совершался специальный обряд, полу-

чивший 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 добавляли 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 (Жуковская, 2002. С. 117–119).

Наконец, есть даже обряд вызывания счастья, совершавшийся над человеком по-смертно, записанный К.В. Вяткиной у дэрбэтов (Вяткина, 1960. С. 257). Очевидно, имеется в виду то счастье, которое требуется человеку в будущих перерождениях. Поскольку он совершался при участии ламы, ясно, что речь идет уже о буддийском погребальном обряде и об общепобуддийской 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 общемонгольский характер.

Гадание о счастье

*Жаргах цагт сэрэмж хэрэгтэй,
Завох цагт хатуужал хэрэгтэй
Счастью бдительность нужна,
горю терпение нужно
(монгольская поговорка)*

С магической системой охраны счастья тесным образом смыкалось гадание, считалось что горе-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 буддийские 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: 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. 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. Дело даже 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).

Запрет произносить имена людей и названия священных гор

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 каждого из правителей титулом Алтынхан 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*.

Всё 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 беспокоили и вызвали внимание духов (Зеленин, 1929. § 65; Зеленин, 1930. § 89 С. 105). Запреты произносить имена близких родственников членами семьи – явление вторичного порядка, более позднее и сложное, имеющее не столько магическую, сколько социальную мотивировку.

Заключение

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 эле-

менты, составляющие понятие счастья. Иногда 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. Любопытно, что среди пятичленных композиций имеется такая: *таван буян шашин* – пять благодатей (долголетие, богатство, здоровье, добродетель, смерть от старости) (Большой академический словарь, 2001. Т. III. С. 170). 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).

В фольклоре не только монголов, но и других монголоязычных народов прямо-таки изобилие пословиц и поговорок, имеющих отношение к счастью. Чаще всего оно выступает в паре с каким-то негативом как противопоставление ему. Вот примеры нескольких поговорок собранных Б.Х.Тодаевой у ойратов КНР и калмыков России: «Поев горького, лучше чувствуешь вкус сладкого», «Испытав горя, вспоминаешь о счастье», «Лучше счастливая медь, чем несчастливое золото», «Счастье приходит через дымник юрты, а уходит через дверь», «Чтобы быть счастливым хоть один день, прилагают усердие и старание тысячу дней», «В молодости испытай горе, а в старости познай счастье», «Учение – источник счастья, лень – источник мучений» (Пословицы, поговорки и загадки, 2007. С. 167, 174).

Статья поступила 01.04.2016 г.

Библиографический список

Большой академический монгольско-русский словарь. Т. III. М., 2001.

Вяткина К.В. Монголы Монгольской Народной Республики // Восточно-азиатский этнографический сборник. Тру-

ды Института этнографии АН СССР. Новая серия. Т. LX. М.; Л., 1960. С. 159–271.

Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.

Жуковская Н.Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика. М.: Восточная литература, 2002.

Зеленин Д.К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии // Сборник МАЭ. Ч. 1. Т. 8. Л., 1929. Ч. 2. Т. 9. Л., 1930.

Крюков М.В. Что такое счастье? (Опыт диахронного исследования социальной психологии в древнекитайском обществе) // Советская этнография. 1980. № 2. С. 128–139.

Линховоин Л. Заметки о дореволюционном быте агинских бурят. Улан-Удэ, 1972.

Монгольские народные пословицы и поговорки. М., 1962.

Онгодов У-Ц. Рассказ об агинских бурятах (1879–1880) // Отдел письменных памятников ИМБТ СО РАН. Архив У-Ц. Онгодова. Инв. № 550.

Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства

ва в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. СПб., 1887.

Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая / сост. и пер. Б.Х. Тодаевой. Элиста: АПП «Джангар», 2007. 389 с.

Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии // Материалы этнографические. Вып. 4. СПб., 1883.

Рашид ад-Дин. Сборник летописей. М.; Л. 1952. Т. 2. Кн. 2.

Топография счастья: этнографические карты модерна / сост. Н. Ссорин-Чайков. М.: НЛЮ, 2013. 408 с.

Шастина Н.П. Алтын-ханы Западной Монголии в XVII в. // Советское востоковедение. М., 1949. Т. 6.

Шинкарев Л.И. Монголы: традиции, реальности, надежды. М., 1981.

Bawden Ch.R. An Event in the life of the Eight Zebtzundamba Khutuktu // Collectanea mongolica. Asiatische Forshungen. Bd.17 – Wiesbaden. 1966.

References

Bawden Ch.R. An Event in the life of the Eight Zebtzundamba Khutuktu. Collectanea mongolica. Asiatische Forshungen. Bd. 17 – Wiesbaden. 1966.

Bol'shoi akademicheskii mongol'skorusskii slovar' [Big Academic Mongolian-Russian Dictionary]. Vol. III. Moscow, 2001.

Galdanova G.R. Dolamaistskie verovaniya buryat [Pre-Lamaistic believes of Buryats]. Novosibirsk, 1987.

Kryukov M.V. Chto takoe schast'e? (Opyt diakhronnogo issledovaniya sotsial'noi psikhologii v drevnekitaiskom obshchestve) [What is the happiness? (Experience of the diachronic research of social psychology in Ancient Chinese Society)]. Sovetskaya etnografiya [Soviet Ethnography]. 1980. No. 2. Pp. 128–139.

Linkhovoin L. Zametki o dorevolyutsionnom byte aginskikh buryat [Notes about pre-revolution lifestyle of the Agin's Buryats]. Ulan-Ude, 1972.

Mongol'skie narodnye poslovitsy i pogovorki [Mongolian folk proverbs and sayings]. Moscow, 1962.

Ongodov U-Ts. Rasskaz ob aginskikh buryatakh (1879–1880) [Story of Agin's Buryats (1879–1880)]. Otdel pis'mennykh

pamyatnikov IMBT SO RAN. Arkhiv U-Ts. Ongodova. Inv. No. 550.

Potаниn G.N. Ocherki Severo-Zapadnoi Mongolii [Sketches of North-Western Mongolia]. Materialy etnograficheskie [Ethnographic data]. Ussue 4. St. Petersburg, 1883.

Pozdneeв A.M. Ocherki byta buddiiskikh monastyrei i buddiiskogo dukhovenstva v Mongolii v svyazi s otnosheniyami sego poslednego k narodu [Sketches of lifestyle of Buddhist monasteries and Buddhist clergy in the Mongolia in connection with the relations of the latters to the people]. St. Petersburg, 1887.

Rashid ad-Din. Sbornik letopisei [Collection of chronicles] Moscow; Leningrad, 1952. Vol. 2. Book 2.

Shastina N.P. Altyn-khany Zapadnoi Mongolii v XVII v. [Altyn-Khans of Western Mongolia in XVII cen.]. Sovetskoe vostokovedenie. Moscow, 1949. Vol. 6.

Shinkarev L.I. Mongoly: traditsii, real'nosti, nadezhdy. [Mongols: traditions, realities, hopes]. Moscow, 1981.

Ssorin-Chaikov N. Topografiya schast'ya: etnograficheskie karty moderna. [Topography

of the happiness: ethnographic maps of the Modern]. Moscow, NLO Publ, 2013. 408 p.

Todaevoi B.Kh. *Poslovitsy, pogovorki i zagadki kalmykov Rossii i oiratov Kitaya* [Proverbs, sayings and riddles of the Russian Kalmyks and Chinese Oirats]. Elista, Dzhangar Publ, 2007. 389 p.

Vyatkina K.V. *Mongoly Mongol'skoi Narodnoi Respubliki* [Mongols of the Mongolian People Republic]. *Vostochno-aziatskii etnograficheskii sbornik. Trudy Instituta etnografii AN SSSR. Novaya seriya* [East-Asian ethnographic collection. The works of the In-

stitute of Ethnography AS USSR]. Vol. LX. Moscow; Leningrad, 1960. Pp. 159–271.

Zelenin D.K. *Tabu slov u narodov Vostochnoi Evropy i Severnoi Azii* [Tabu of the words in peoples of the Eastern Europe and Northern Asia]. *Sbornik MAE. Part. 1. Vol. 8. Leningrad, 1929. Part 2. Vol. 9. Leningrad, 1930.*

Zhukovskaya N.L. *Kochevniki Mongolii: Kul'tura. Traditsii. Simvolika* [Nomads of Mongolia: Culture. Traditions. Symbolism]. Moscow, Vostochnaya literature Publ, 2002.

Сведения об авторе

Жуковская Наталия Львовна, доктор исторических наук, профессор, заведующий Центром азиатских и тихоокеанских исследований Института этнологии и антропологии РАН. 119991, Россия, Москва, Ленинский проспект, 32а, тел. (офис) 8-495-954-76-36, e-mail: n-zhuk@yandex.ru

Zhukovskaya Natalia L'vovna, Doctor of Historical Science, professor, director of the Center of Asian and Pacific Researches, Institute of Ethnology and Anthropology RAN, Leninsky Prospect, 32a, Moscow, 119991, Russia, tel.: (office) 8-495-954-76-36, e-mail: n-zhuk@yandex.ru