

Т.Б. Баларьева

Иркутский государственный университет

**Бурятская проза в контексте фольклора и этнографии
(на материале произведений Ц. Галанова и Д. Эрдынеева)**

Аннотация: В данной статье представлена попытка анализа произведений современных бурятских прозаиков Ц. Галанова, Д. Эрдынеева в контексте фольклора и этнографии. Постигание духовной культуры народа, его мировосприятия возможно через рассмотрение системы обрядов, обычаев и народной поэзии в их тесной взаимосвязи.

In this article we tried to analyze works of modern buryat prosaists Tseren Galanov and Dorghi Erdineyev in context of folklore and ethnography. Understanding one's people's spiritual culture, it's perception of the world is possible via examination of rite system, customs and folk poetry in their close correlation.

Ключевые слова: бурятская проза, фольклор, этнография, этно-эстетические единицы, обрядовый комплекс, обычаи, духовная культура, религия.

Buryat prose, folklore, ethnography, ethnoaesthetic units, rite set, customs, spiritual culture, religion.

УДК: 894.23–3/4.

Контактная информация: Иркутск, ул. Чкалова, 2. ИГУ, факультет филологии и журналистики. Тел. (3952) 243995. E-mail: balarieva@rambler.ru.

Чтобы воссоздать реальность, окунуть читателя в атмосферу эпохи, создать достоверность, необходимо суметь понять не только материальную и духовную жизнь народа, но и проникнуть в глубины его сознания, а потому – по-новому раскрыть его культуру, устную поэзию. «Привлечение и освоение фольклора мастерами литературы мыслится не только как воздействие народного искусства слова, но всей сферы народной культуры – обычаев, обрядов, поверий, примет, поскольку они при изображении народной жизни, быта и характеров переплетаются, в бытовании же часто тесно связаны, сопутствуют друг другу и в своем влиянии на художника именно как явление жизни неразделимы» [Горелов, 1979, с. 33]. Бурятским прозаикам удалось достичь такой степени понимания народного творчества, которая сближает устные и литературные традиции. М.А. Венгранович, признавая фольклорный текст поликодовым или «креолизованным», считает, что «полное извлечение информации текста невозможно без учета «закодированной семантики». Причем под скрытыми кодами воспринимаются обряды, магия, кинесика, социально-бытовые, религиозные, философские представления и др. [Венгранович, 2002, с. 84]. Анализ произведений в фольклорно-этнографическом контексте показывает, что «включение в литературный текст различных народно-поэтических (образных, языковых, стилистических и др.) элементов и этнографических реалий, рассматриваемых как своеобразные «этно-эстетические микроединицы», безусловно, необходимо. Как считает У.Б. Далгат, в этих этно-эстетических единицах представлена поэтическая, эмоциональная, философская, социально-психологическая информация о духовной и материальной культуре народа, и эти единицы активно участвуют в самой художественной структуре произведения, в показе формирова-

ния национальных характеров, их нравственной психологии, в передаче местного колорита и т.д. [Далгат, 1981, с. 115]. Таким образом, фольклорный и этнографический материал, введенный в повествовательную ткань произведений, может быть рассмотрен лишь в их взаимопроникновении и взаимообусловленности. Рассмотрение фольклорно-этнографического контекста произведений в их полной взаимосвязи позволило бы более глубоко раскрыть культурную и материальную традиции, а также осознать глубины менталитета бурятского народа. Самобытность произведений бурятских писателей в определенной степени достигается привлечением как фольклорных элементов, так и множества этнографических реалий, описаний бурятских обычаев, деталей быта, согласно которым человек разумно строил свою жизнь с окружающим миром. Писатели, вводя в текст повествования этнографические детали, как бы выводят их «из состояния анабиоза, обнаруживая скрытую в них энергию и жизнеспособность» [Медриш, 1980, с. 178].

Одной из характерных черт творчества современных бурятских писателей (Цырен Галанов, Доржи Эрдынеев) становится не только обращение к этнографическим реалиям, но и их глубокое осмысление. Анализ их произведений свидетельствует об активном привлечении фольклорно-этнографических единиц. Характер использования названного материала обусловлен тематическим и композиционным единством, идейной направленностью произведений. Колорит эпохи и определенной национальной среды воспроизводится в романе Ц. Галанова «Мать-лебедица» средствами фольклорно-этнографической информации, которые нисколько не нарушают сюжетной целостности повествования. В романе ярко отражен обрядовый комплекс. Как известно, именно обряд и сопровождающая его народная поэзия сочетают в себе признаки двух систем – фольклорной и этнографической. К.В. Чистов, рассматривая вопросы о месте и функциях фольклора в системе духовной культуры этноса, пишет: «фольклорные формы были теснейшим образом переплетены с разнохарактерными комплексами, в ходе исторического развития породившими самые различные ветви духовной культуры – обряды, верования, религии, мифы и другие» [Чистов, 1986, с. 31]. В романе обрядовый комплекс представлен свадебными обрядами и сопровождающей их народной поэзией. «Свадебные обряды составляли комплекс различных представлений, обрядов, ритуальностей, касающихся этики, религии, искусства...» [Бабуева, 2004, с. 210]. В бурятском свадебном комплексе центральное место занимает невеста, положение которой определялось патриархальными традициями. Как отмечает К.Д. Басаева, «по моральным нормам девушкой она должна была беспрекословно подчиняться отцу, который нередко по собственному усмотрению выдавал ее замуж, определял размеры калыма» [Басаева, 1991, с. 42]. Таким и было положение героини Ц. Галанова, Амгалан, которую отдают замуж за нелюбимого человека. В патриархальном бурятском обществе «чувства любви, симпатии ... не принимались» [Там же, с. 42]. Господствующей формой издавна считался брак по сватовству с уплатой калыма. Писатель, прекрасно зная обычаи и традиции своего народа, достаточно ярко и точно описал момент сватовства, при этом выбор жениха для дочери или невесты для сына, как показано в романе, осуществлялся исключительно старшими. *Арсалан поклонился бурхану, затем перешел к основному делу, при этом, для завязывания беседы, произносит пословицу: «Ганса сусал гал болохогуй, ганса хүн айл болохогуй» 'Одно полено огнем не будет, один человек семьей не будет'.*

Автор приводит диалог, произошедший между отцами:

– *Хүбүүнтнай хэды наһатайб? – гэжэ асууба.*

– *Манай хүбүүн хори наһатай, морин жэлтэй, – гэбэ Хара Арсалан.*

– *Манай басаган Амгалан арбан долоотой, луу жэлтэй. Теэд ямар юм даа? Басаганһаа һуража мэдэхэ болоо гүбди, – гээд, Гомбо намган тээшээ хараба.*

– *Гансата бу арсагты. Түрэнэн эхэ эсэгэ та хоерой байтар, басаганһаа һуража байха гэжэ юун байхаб. <...> Би басагыетнай өөрынгөө басаган иэнгээр һанахаб, – гэжэ Хара Арсалан нидхэе буулгаба.*

– Угы, би арсанашие бэишэб. Тантай худа болонгүй хэнише хүлээхэбиб, тиибэ-
шье лама багианарта айлдахжа, үзүүлжэ мэдэхэлди, – гэжэ гэнтэ Гомбо дархан
мэгдэшибэ.

– Сколько лет вашему сыну? – спросил он.

– Нашему сыну двадцать лет, года лошади, – ответил Черный Арсалан.

– Нашей дочери Амгалан семнадцать лет, года дракона. Но как же? Придет-
ся спросить и узнать у дочери.

– Сразу не отказывайте. Когда есть родные отец и мать, что спрашивать
у дочери. <...> Я буду относиться к вашей дочери как к родной, – сказав, Черный
Арсалан опустил брови.

– Нет, да не отказываю я. Если с вами не стану сватом, кого мне ждать, но,
тем не менее, попросим лам-учителей, спросим и узнаем, – вдруг заволновался Гом-
бо-плотник (Пер. здесь и далее наш – Т.Б.) [Галанов, 1975, с. 29].

Данный диалог представляет собой достаточно емкий образец досвадебного
церемониала – сговора. К.Д. Басаева упоминает, что начальным актом при брако-
сочетании по-сватовству был сговор-соглашение между родителями обеих сторон
вступить в родственные отношения. При этом пожелания молодых во внимание не
принимались [Басаева, 1991, с. 97]. Родители юной Амгалан, хотя и жалеют свою
дочь, понимая свое положение и возможности, не могут отказать богатому челове-
ку. Речь здесь идет уже о расчете (породниться с богатым человеком, получить
деньги калыма, которые так необходимы семье, было очень выгодно. «Амгаланай
эхэ эсэгэ хоер ...арсалдаха аргагүй байба. Өөрөө амандань орожо байһан шимэ ехэ
зөөрише хэлээрээ түлхин гаргаха шадал зориг тэдээндэ олдобогүй». ‘Отец и мать
Амгалан не могли спорить. У них не нашлось ни сил, ни мужества «вытолкнуть
языком» такое большое добро, само попадавшее в их рот. Гомбо был невозмутим
при виде плачущей дочери, не желавшей выходить замуж за сына Черного Арсала-
на: «Дуугай, дуугай. Тишгэжэ хэлэдэггүй юм. Эхэ эсэгын хэлсэһэн үгые бурханай
зарлигтай адли тооложо, хүндэлэн үгэ хэлэхэ ёһогүй юм!» ‘Молчи, молчи. Нельзя
так говорить. Договор отца и матери подобен божьему закону, нельзя ни слова
поперек говорить’ [Галанов, 1975, с. 31]. Таким образом, воля родителей была упо-
доблена божьим законам. Также необходимо обратить внимание на упоминание
роли лам-астрологов в предсвадебных приготовлениях, что, безусловно, является
одной из существенных черт не только свадебного обрядового комплекса, но и всех
мероприятий, связанных с проведением различных обрядов. Рассматривая брачную
обрядность, К.Д. Басаева отмечает: «...участие духовного лица – ламы в женитьбе
и отправлении свадебных церемоний было обязательным. Именно лама определял
по существующим астрологическим книгам возможность брачного союза молодых,
указывал дни исполнения досвадебных обрядов, день и месяц свадьбы, время вы-
езда свадебного поезда» [Басаева, 1991, с. 123]. Галанов, обстоятельно описав сго-
вор отцов жениха и невесты, упоминает о вышесказанном. «Хара Арсалан ябаха
дээрээ: – Зай, худа, би хаяар ламада ошожо, хуби жаргалыень үзүүлээд, хайн бай-
гаа хаань, тахил табижа, танайда үдэр гаргуулжа, дуулгахаб» ‘Ну, сват, я в ско-
ром времени схожу к ламе, узнаю их судьбу, если все будет хорошо, сделаю жерт-
воприношение, определив день, сообщу, – уходя, сказал Черный Арсалан’ [Галанов,
1975, с. 30].

Обряд вручения калыма относится к досвадебным обрядам и церемониям. За
свою дочь Гомбо установил калым в размере «...150 түхэриг мүнгэ, далан толгой
мал...» ‘150 рублей деньгами, 70 голов скота’ [Галанов, 1975, с. 30]. Иногда семьи
из-за огромных финансовых затрат входили в неоплатные долги. Такое положение
не грозило Черному Арсалану, который считал, что, несмотря на большой калым,
он получит дочь Гомбо в свои работницы на всю жизнь: «Хэдэн малыемни хоро-
огоошые хааш, би басагыень абан абанаб. Наһаараа намда хүдэлхэ ха юм даа. Үнэн
дээрээ хэдэн хүлһэниэнэй нэгэл зунай салин ха юм даа» ‘Даже если он уменьшит
мой скот, я забираю его дочь навсегда. Ведь всю жизнь будет работать на меня.

На самом-то деле это плата нескольким батракам за одно лето [Галанов, 1975, с. 30].

В произведении отражен и институт приданого, о чем упоминает М.Н. Хангалов: «Соразмерно полученному калыму родители должны дать и приданое» [Хангалов, 1958, с. 270]. «Невеста должна была иметь приданое, состав которого был вполне определенным, т.е. должен был включать установленный комплекс вещей и предметов» [Бабуева, 2004, с. 211]. Приданое невесты в разные периоды включало тот или иной традиционный комплекс различных вещей. В ранний период невеста в качестве приданого приводила с собой коня с полной верховой сбруей, кроме того, приносила колчан со стрелами, лук с футляром (хортого), стрелохранилище с запасными стрелами (хээнэг), переметную сумку (уужа), постельные принадлежности, посуду и прочую несложную утварь кочевого охотничьего быта [Хангалов, 1958, с. 254]. С течением времени, в результате изменения жизни (разложение патриархальной семьи, выделение отдельной малой семьи), несколько видоизменился состав приданого. В начале XX столетия наблюдается изживание института калыма и приданого. Это было связано, как считает К.Д. Басаева, «с изменениями в экономических и общественных отношениях. По мере развития товарно-денежных отношений шел процесс разложения натурального характера, что в свою очередь, способствовало ослаблению патриархально-родовых связей. Распад большой патриархальной семьи и господство малой семьи привели к постепенному угасанию, а затем и к окончательному упадку института калыма, так как выплата калыма отдельной малой семьей становится делом весьма нелегким [Басаева, 1991, с. 127]. Тем не менее, не сразу наблюдается отход от вековых обычаев, что явственно отразилось в произведении Ц. Галанова, изобразившего события двадцатых годов прошлого века. События романа Ц. Галанова («Мать-лебедица») разворачиваются в Забайкалье. У забайкальских бурят одним из главных атрибутов приданого невесты была новая войлочная юрта, иногда со всей внутренней обстановкой. Ц. Галанов, знаток народной старины, с исторической достоверностью изображает институт приданого. В приданое своей дочери родители определили: «...орохо гэртэй, үмдэхэ хубсаһатай, эдихэ зөөритэй...» «...с домом, с одеждой и с продуктами...». В данном примере обращает на себя внимание то, что юрта для молодых должна была быть именно белой, т.е. из белоснежного войлока. Вообще белый цвет у бурят всегда был в почете, и всегда был связан с чем-то важным, торжественным, величественным: для гостя – белый войлок стелили, белую пищу подносили, для молодых – белую юрту поднимали, белую дорогу желали. Ведь «белый» – это значит что-то светлое и доброе. О белом цвете К.Д. Герасимова пишет: «Белое в своем наиболее древнем значении выражает культ солнца, затем белое становится солярным талисманом, оберегающим счастье и благополучие. Затем магическое содержание белого цвета забывается, остается общий смысл благожелательности качества, явлений, поступка, обозначенного понятием «белый» [Герасимова, 1948, с. 173]. Хотя символика цветов, особенно белого цвета, находит отражение в анализируемом тексте и вызывает большой интерес, она требует специального рассмотрения.

Необходимо отметить, что в произведениях бурятских прозаиков часто встречается аналогичное описание приготовления приданого. Отражено это и у Доржи Эрдынеева («Армак ищет хозяина»). Отец невесты обеспокоен будущей свадьбой: *«Хубсаһа хунар оехо, шэрдэг унтари, амһарта барааень бэлдэхэ хэрэгтэй. Бор-сор, юрын бүдөөр хубсаһа оехогүйи, холо ошоһон басаганай үмэдхэл хургы торгон, алта мүнгэн, хэрмэ булган гэхэ мэтэ үнэтэ эдүүдээр бүүтээгдэхэ еһотой»* *‘Необходимо шить одежду, готовить постельные принадлежности, домашнюю утварь, посуду. Не сошьешь из простого материала, одежда девушки, выходящей замуж далеко, должна быть сшита из шелка и парчи, белки и соболя, золота и серебра, из дорогих материалов’* [Эрдынеев, 1975, с. 137]. Из этого небольшого описания можно прийти к выводу, что в приданом невесты важное место, кроме юрты, занимают постельные принадлежности (унталга), предметы утва-

ри и посуда, все виды одежды. У Д. Эрдынеева упоминается одежда, украшенная шелком и парчой, серебром и золотом, мехом белки и соболя. Помимо этого «в приданое невесте давали скот (энжэ), количество которого зависело от состоятельности родителей» [Бабуева, 2004, с. 211].

Интересным и познавательным представляется изображение ритуальных действий, совершаемых при возведении нового дома для молодых. Так называемый «обряд освящения новой юрты», рассматриваемый в работе К.Д. Басаевой, является одним из важных моментов в свадебной обрядности. Исследователь пишет: «У хоринских и агинских бурят обряд освящения новой юрты был главным на заключительном этапе свадьбы (сахимжа). Родители жениха и почетные гости приглашались в новую юрту. Зажигался огонь в очаге, который также приносился из отцовского очага. Исполнив обязательный обряд поклонения и жертвоприношения хозяину огня от имени молодых, старейшине или отцу жениха подносили *сахимжын төөлэй* – почетную голову барана *сахимжа*, которую после определенных ритуалов приема и опробования выбрасывали через дымовое отверстие наружу. Вслед за *төөлэй* бросали куски мяса и жира, сопровождая благопожеланиями» [Басаева, 1991, с. 56]. Этот священный и важный для всего свадебного комплекса обряд показан в романе Ц. Галанова в усеченной, в десакрализованной форме. Обряд, совершенный стариком Галсаном, проходит в атмосфере не соответствующей такому сакральному процессу, как рождение нового очага. Очаг сам по себе, как известно в бурятской мифологии и фольклоре, является символом жизни, благополучия и семейного счастья. Насильственное проведение свадебного обряда (переодевание юной Амгалан в женскую одежду против ее воли, обряд расплетания девичьей косы и увоз девушки не в новую юрту, а в лес), в основе которого всегда была установка на благополучие молодой семьи, подчеркивает глубину трагизма событий двадцатых годов XX века, изображенных в романе. Но с поэтической стороны этот обряд представляет собой довольно интересную часть произведения. «*Галсан үбгэн тэбшэтэй мяхаяа урдаа газарта табижа, дүрбэн үе хониной хүзүү тэбишынгээ үзүүртэ табяад, борьбо шагай хоерынь үргэлжэ хониной шагайта абажа, борьбыень булгалангүйгөөр мяхыень мүлжээжэ эдезд, тэбиэ соогоо табиһан бээрээ, дүрбэн хүзүүгээ гартаа абажа бодоод, галай байдаг газарай урда зогсожо: – Шэнэ гэр тоорогдохонь! – гэжэ шангаар хэлэбэ. Тиигээд хүзүүгээ отогой дүрбэн зүг тээшэ шэдэбэ. Һүүлдэнь Галсан үбгэн шагайтаяа бариха, отог соогуураа на-ра зүб тойрожо: – Тоорог, тоорог, тоорог! Найман ханын хагсарга бата бэхи болог. Наян уняагай бүгэлдэргэ бүхэ бэхи болог. Тооһониинь газаашаа, тооһониинь зосоошоо, эдынэ элбэг, эдэниинь дүүрэн, эзэниинь мүнхэ болтогой! – гэжэ дүүргэхэдээ, шагайтаяа үүдэн дээрэ можодо хабишуулжархеод, газаашаа гараба». ‘Старик Галсан, поставив перед собою корыто с мясом, положив на краю корыта четыре сустава бараньей шеи, голень и лодыжку, подобрав цельную баранью бедренную кость, не отламывая голени и съев мясо, положив в корыто, взяв в руки четыре части шеи, остановившись на месте, где бывает очаг, громко начал: Тоорог, тоорог, тоорог! Восьми стен крепления пусть будут прочны! Восемьдесят стирпил нетли пусть станут прочны. Пусть пыль наружу, масло во внутрь, имущество полно, еды изобилие, хозяйева вечны будут!’ [Галанов, 1975, с. 216–217]. После такого обширного обряда, сопровождающегося особой поэтической формулой, следует инициационный обряд, показывающий переход невесты в статус замужней женщины – расплетание девичьей косы на две женские, сопровождающийся особым заклинанием (пожеланием). В нем наблюдается обращение к Вселенной, небесным светилам, идет описание и восхваление дома, его компонентов, деталей, их качеств:*

Хаан уулын бургааһаар
Ханын модо бүтээһэн,
Хандагай бугын арһаар

Из ветки царя-горы
Изготовленные стены,
Из кожи лосей и оленей

Саана наанань тобшолһон,
Найман уулын шэнэһээр
Наян уняяень бүтээһэн...

Застегнутые там и тут,
Сосной восьми сопок
Изготовленные восемьдесят
стропил...

И в заключении произносится традиционное благопожелание в адрес хозяев нового дома:

Эзэн эхэнэр хоерынь
Эбээ нэгэдэжэ һууһай.
Намсарайн хайрада хүртэжэ,

Найман үхибүүн түрэхэй.
Дүүрэн улаан шарайтай
Дүрмэгэр хара нюдэтэй,
Томо сагаан шүдэтэй,
Түбхин номгон һуудалтай,

Найман гүрлөө шанхая
Хоер тээшэнь гүрэжэ,
Нарин сагаан хамсыгаа
Надхуулан һуугаарай, абхайсамни!

Хозяин с хозяйкою вдвоем
Пусть дружно живут.
Удостоившись милости
Намсарая,
Пусть родят восемь детей.
С полными румяными лицами
С большими черными глазами,
С крупными белыми зубами,
Со степенно спокойной
поступью,
Восемь своих заплетенных кос,
На две стороны заплетая,
Тонкие белые рукава
Развевая, живи, моя невеста!

В конце церемонии идет непосредственное расплетание косы и одевание одежды замужней женщины: «...үдхэн хара үһыень задалжа, <...> һамган дэгэл үмдэхүүлжэ, хоер тээшэнь хахалһан үһэндэнь модон туйба зүүлгэжэ, бүрэхэ хэжэ, боолтыень хабишаба» 'расплетя ее густые черные волосы, <...> надев женский дэгэл, прикрепив к волосам, разделенным на две части, деревянные рожки, покрыв их, стянули шнурок' [Галанов, 1975, с. 217–218].

Как дополнение к свадебной обрядности, ярко отраженной в произведениях, выступает такой обычай, когда невестка после года замужества обязательно должна была посетить своих родителей, погостить у них. При этом неукоснительным атрибутом были особые подарки. Это упоминается у Д. Эрдынеева «...бууһан бэринүүд жицртээл жэл боложо айлишалдаг гүб даа» 'Невестки обычно только спустя год гостят у своих родителей' [Эрдынеев, 1975, с. 103].

Прозаиками часто описывается обычай подношения хадаков (хадак – шелковый шарф, используемый в качестве ритуального дара на разных обрядах и праздниках) при проведении различных, важных в жизни бурят, мероприятий. Принятый у хоринских бурят обычай подношения божествам хадака обрисован у Ц. Галанова в романе «Мать-лебедица». «Хара Арсалан үбэрһөө аюуша хадаг гаргажа, бурханай урда шэрээ дээрэ табяад, гэдэргээ боложо...» 'Черный Арсалан достал из-за пазухи хадак, разложил на маленьком столике перед божницей'; «...Холхойе ута гэгшын Аюуша хадагаар золгобо, һүүлээрнь нэгэ хадаг үбэрһөө гаргажа, Дулсанише золгобо» '...приветствовал Холхой длинным хадаком, затем, достав из-за пазухи хадак, приветствовал Дулсан' [Эрдынеев, 1975, с. 129]. В этнографическом плане познавательны и интересны упоминаемые в произведениях обычаи и традиции: встреча гостей с покрытой головой или в шапке «Аянай зоние тархи нюсэгөөр угтахгүйи» 'людей с дороги не встретишь с непокрытой головой' [Эрдынеев, 1975, с. 218], встреча гостей и принятие их лошадей: «Айлшадай буухада, моридыень абаашажа сэргэдэ уяжархёод...» 'Когда приезжают гости, увести лошадей и привязать к коновязи...' [Там же, с. 129].

Особого внимания требует рассмотрение положения мужчин и женщин в достаточной степени отображенного в произведениях бурятских прозаиков. Мужчина в патриархальном обществе был хозяином во всем, его слово было решающим.

В народе живы и широко распространены пословицы и поговорки о силе и власти мужчин, их достоинствах, которые нашли свое место в тексте рассматриваемых произведений. Например: «*Эрэ хүн эндүүрдэг, эрье ганга нурадаг*» *‘Мужчина ошшибается, крутой берег обрушивается’* [Эрдынеев, 1975, с. 55]; «*Эрэ хүнэй зосоо эмээлтэ хазаарта багтадаг*» *‘Душа мужчины вмещает оседланного коня’* [Галанов, 1975, с. 183]; «*Эрэ зоной нүхэсэл нэгэ жолоотой*» *‘У мужской дружбы одни поводья’* [Там же, с. 193]; «*Эрэ хүн хамганай халхинай доро байдаггүй*» *‘Мужчина не стоит под ветром со стороны женщины’* [Там же, с. 101]. Во всех вышеназванных произведениях, обращенных как к прошлому народа, так и к современности, так или иначе, отражается культ мужчины. Вкладывая в мысли Холхой, отца Ханды, заботы о свадебных приготовлениях, показывая верховенство мужчин в решении любых хозяйственных, мелких и больших, Д. Эрдынеев убедительно воссоздает патриархальные законы изображаемой эпохи. Главенствующее положение мужчины предопределяет положение женщины в бурятском обществе. Через множество эпизодов, картин, ситуаций, раскрываемых писателями, вырисовывается положение женщины, что также отразилось в некоторых пословицах и поговорках, введенных авторами в структуру произведений: «*Эхэнэр хүнэй үһэн ута, ухаанинь – богони*» *‘У женщины волосы длинные, а ум – короткий’* [Галанов, 1975, с. 26], «*Басаган хүнэй хуби заяан харида*» *‘Судьба девушки на чужбине’* [Эрдынеев, 1975, с. 143]. Бурятская женщина была зависима от многого: от патриархального общества, отца, затем мужа, его многочисленных родственников. Она не наделялась долей при разделе пахотных и сенокосных угодий, не участвовала в общественной жизни, не имела возможности получить образование, а в семейной жизни – не могла послушаться мужа, перечить ему, тем более высказывать свое мнение. Наглядным примером этого служит судьба старой Мухархан, героини романа «Мать-лебедица», которая за многие годы замужества ни разу не называла мужа по имени и ни разу не обращалась к нему на «ты». Только «Вы» робко и покорно умела она говорить. Учитывая, что изображаемые в произведении события относятся к двадцатым годам прошлого столетия, приходится признавать закономерность такого явления. Неравноправное положение бурятской женщины ярко отразилось и в романе Д. Эрдынеева «Аргамак ищет хозяина» в образе Жалмы. «*Энэ бүлын занишалаар, бүһэтээшүүлэй хэрэгые эхэнэрнүүдынь зүбиэн хэлсэхэнээ байха, юунэйшье боложо байгаа наа, тэрээндэнь оролсохо еһогүй юм. Буряад эхэнэрэй хуби заяан анханай иимэ бэлэй*» *‘По традициям этой семьи, женщины не имели права не то, что принимать участие в решении вопросов, но и вмешиваться в дела. Издавна судьба бурятской женщины была такой’* [Эрдынеев, 1975, с. 113]. Положение женщины изменяется в лучшую сторону только в связи с большими преобразованиями, произошедшими в социально-экономической жизни народа. Изменение характера бурятской женщины, в которой все еще живы былые ощущения о прежнем положении, отражается в бурятской прозе. В этом плане интерес может представить образ Дулсан. Если за 16 лет до описываемых в романе событий она безропотно подчинялась мужу, то потом, когда она обрела силу коллектива, стала уверенной в себе; осознав, что время наступило другое, иные отношения между людьми, героиня произносит гневную, обличительную речь в адрес мужа. Холхой почувствовал себя побитым: это было немислимо: его жена, прежде тихая и безропотная, дает ему сильный отпор. «*Буряад эхэнэрэй эрынгээ урдаһаа дуугарха энээнһээ урагша дуудһаһан юм гү? <...> Гайхалтай*» *‘Разве когда-нибудь было слышно, чтобы бурятская женщина перечила своему мужу. <...> Удивительно’* [Эрдынеев, 1975, с. 34]. Несмотря на такое положение, женщина «оставалась вполне самостоятельной в сфере домашнего хозяйства: значительная роль в производстве материальных благ для семьи определяла свободу всех ее действий. Она не знала затворничества, практиковавшегося у некоторых мусульманских народов» [Басаева, 1991, с. 52].

Из всего этого обширного фольклорно-этнографического материала дается возможность получить достаточно полную картину о быте и укладе жизни бурят,

об их незыблемых традициях и обычаях. Только из описания приданого невесты складывается информация о том, что события происходили в условиях патриархального уклада жизни, что в семье главенствовали мужчины и все важные дела решались ими. Такие реалии характерны для произведений, отразивших определенную историко-этнографическую эпоху. Они наглядно показывают умение прозаиков применять свои глубокие знания, мастерски включать те или иные фольклорно-этнографические единицы в повествовательную ткань своих произведений.

В структуре произведений подробно даются картины религиозного характера: молебны [Галанов, 1975, с. 87], обо, описания убранства дома священнослужителей, их одеяние, своеобразная еда [Там же, с. 88], молитвы, упоминания божеств [Эрдынеев, 1975, с. 288]. Важность религиозных представлений, имеющих тесную связь с фольклором, признавал В.Я. Пропп: «...важна религиозно-магическая практика, вся совокупность обрядовых и других действий... Фольклор здесь сам окажется входящим в систему религиозно-обрядовой практики» [Пропп, 1998, с. 167]. Очень часто в литературных произведениях обнаруживаются описания таких священных мест, как «обо». Это особо характерно для произведений Ц. Галанова. В повести «Хозяин тайги» и в романе «Мать-лебедица» автор описывает священные места: *«Үндэр арбагар хуһанай хамаг мушэрнүүдэй дороһоонь эхилээд, оройдонь хүрэтэр элдэб бүдүүд уяатай байба. Доронь сүмэ соо хоер гараа урдаа наманиалан хабсарһан дэрэгэр шэхэтэй алталмал бурхан багша һууна. Хуһые тойроод, элдэб табагууд, түйсэнүүд соо тоһон, мяхан, саахар табяатай. Хоергурбан бүтэн шэл архишье биш. Мүнгэнүүд олоороо газарта хэбтэнэ. Хашарһан мүнгэнһөө эхилээд, шара, ногоон саарһан мүнгэнүүд эндэ тэндэ сасагдашаһан, набшаһад шэнги, саһан дороһоо хахад хухадынь бултайна»* 'Все ветки этой высокой раскидистой березы с низу до верху были увешаны разными ленточками. Под ним, в нише, сидит позолоченный божок со сложенными на груди ладонями. Вокруг березы расставлены разные чашки, масло в тусеках, мясо, сахар. Даже две три непечатые бутылки водки. На земле лежит много денег. То тут, то там разбросаны монеты, желтые, зеленые бумажки, как листья, наполовину выглядывающие из-под снега' [Галанов, 1975, с. 193]. Подчеркнем, что описание священного для бурят места – «обо» достаточно устойчиво в творчестве вышеназванного писателя. Автор, не прибегая к излишней эмоциональности, подробно рисует сакральную землю. Герои произведений Ц. Галанова определяют эти места как символ духовной мощи местного населения.

Довольно часты упоминания божеств буддийского пантеона, что делает произведения колоритными и экзотичными. Герой романа «Аргамак ищет хозяина» Холхой, человек не нашедший себя в условиях нового строя, пытающийся различными способами и ухищрениями обеспечить семье средства (картежничество, воровство, обман), осознает свои заблуждения, тем более, напрасность стараний. Возможно, он так и не нашел бы выхода из сложившегося тупика жизни, но, автор, приводя его к состоянию, которое известно как бессознательное, заставляет его обратиться к богам. Именно в бессознательном сознании и кроется откровение. В его сознании непонятным образом переплелись, как в запутанном клубке, прославления в честь шестнадцати богов буддийского пантеона (Виндаря, Майдари, Дара-Эхэ, Ошор-Ваани, Маха-Гал и др.) и собственные мысли о жизни, и срывались с языка, удивив его самого. *«Ум мани бадмай хум!.. Арьяа бааламни, һама сахюусамни!.. Амитан бүхэнэй оройн шэмэг бологшо, номой гэгээн алдартай, судар тарниин шажан эрдэниин хонхо бариһан, үхэл үгы наһанай шэди үгэгшэ юһэн ехэ Аюушадаа мүргэнэб. Шагжаа мэтэ түгэс мянган матартай, Абида мэтэ хии дээгүүр тядамтай, амитан бүхэндэ энэрхы һайхан сэдхэлтэй арбан нэгэн Нигууртадаа мүргэнэб... Арьяа бала, ум мани бадмай хум... Арьяа баала, ум маани бадмай хум...»* 'Ум мани бадмай хум! Арьяа бала, гений-хранитель! Украшением вершины всех живых существ становящимся, книги гэгээн со славою, священной молитвы драгоценности колокольчик держащим, дающим волишебство бессмерт-

ной жизни девяти Аюшам поклоняюсь... Арья бала, ум мани бадмай хум!' [Эрдынеев, 1975, с. 288]. Таким образом, религиозные элементы дают возможность найти в любом из литературных героев надежду на обретение внутреннего «я», веры и уверенности в будущем. По убеждению писателя, только через обращение к вере, к богам, человек способен обрести свою сущность, раскрыть истинные нравственные качества. Благодаря религиозным деталям, как герои, так и само произведение получают глубокую трактовку, осмысляясь в свете философско-нравственных исканий.

Описания национальной одежды, одеяния священнослужителей ярко отражают национальный колорит, передают атмосферу времени, вводя читателя в сокровенный мир буддийского вероучения: *«Тэхээ ламбагай хурин үнгэтэй банзал дээгүүрээ хитад торгоор хэһэн үргэн шантай үмдэнхэй. Энэ шантай дээгүүрнь улаан орхимжо намирна. Тэрэ гэлэн санаарта хүртэһэн хүн байгаа. Тиймэһээ хубсаһан дээгүүрээ бишихан пулаад шэнги, сабари зүүнхэй байба. Энэ сабаринь бүһэнһөөнь наришхан ооһороор уяатай, шэрээ дээрэһэнь доошоо ханжажа харагдана. Сабари зүүһэн хүн хамагһаа ариг эбэр, хамгашье абахаггүй, бэлин шэбшэгшье хэлэхэггүй, газарташье нелбохоггүй, бурханай бодолһоо ондоо бодол бодохоггүй гэдэг байгаа»* *Поверх своего коричневого ламского одеяния лама Тэхэ одет в широкий «шантай», шитый из китайского шелка. На его «шантае» развевается орхимжо, полоса широкой красной материи. Он был человеком, удостоившимся сана гелюна («гелюн», «гэлэн» – монашеская степень в буддизме – Т.Б.). Поэтому на одежду было накинуто «сабари» («сабари» – деталь, указывающая на сан ламы – Т.Б.), похожее на маленький платок. «Сабари», тоньше его пояса, привязанное шнуром, виднеется, свесившись вниз с его ламского трона. Говорили, что, человек имеющий «сабари», был чище всего, не мог жениться, сквернословить, плевать на землю, мыслить ни о чем, кроме как о боге' [Галанов, 1975, с. 115]. Помимо таких довольно широких описаний, встречаются и более краткие упоминания различных элементов национальной одежды: *«Хара Арсалан эрмэгтэй гуталаа тайлаа...»* *‘Черный Арсалан снял унты с изогнутым носком... [Там же, с. 88]; «но-гоон торгон тэрлигтэй, ягаа улаан бүдөөр оройлһон малгайтай, хара булгайр сабхитай эхэнэр...»* *‘женщина в зеленом шелковом тэрлике, в шапке, покрытой красно-розовым верхом, в черных юфтевых сапогах...’ [Эрдынеев, 1975, с. 128].* Все эти детали позволяют авторам легко и непринужденно ввести читателя в особую атмосферу описываемых событий, создать атмосферу национального духа.*

Откровенный интерес вызывает описание национальной кухни, ее специфических блюд, способов приготовления. «Исторически сложившаяся система питания кочевников построена на строгом балансе мяса и молочных продуктов, дополнявшихся в очень небольшом количестве растительными продуктами, а также продуктами охоты и рыбной ловли...» [Бабуева, 2004, с. 76]. У Д. Эрдынеева обнаруживается описание приготовления бульона, известного в народе как «боро шүлэн». *«..газаһаа бүхэд гэһэн хониной мяха оруулаа һэн. <...> тэрэнэйнгээ хара тээһээ альганай шэнээнше сабшажа, тэбиэ соогоо хэһэн бэээрээ, уйгааг болотор хэршэбэ. Лүүлээрнь пезшэн дээрэ багахан тогоогоо табижжа, нэгэ шанага уһа хээд, тэрээн соогоо үнөөхи мяхая таһа нюхаба. Иигэжэ шүүһыень һайса гаргаад, боро шүлэнэйнь хүсэд буурабшалаад байхада, модон аяга соо нэгэ шанага хэжэ, бэриез һэрюулнэ»* *‘...занес с улицы баранье мясо. Отрубив кусок с ладонь с мясистой стороны, положил в деревянное блюдо (корыто) и нарезал на мелкие кусочки. Затем, поставив на печку маленький котелок, налив одну поварешку воды, начал давить то мясо. Так выдавил весь сок и, когда отварился бульон, налив в деревянную чашку одну поварешку, разбудил невестку’ [Эрдынеев, 1975, с. 12].* Невозможно представить встречу друзей, знакомых, родственников, гостей без богато накрытого, изобилующего различными национальными блюдами, стола. Так, героя Д. Эрдынеева угощают блюдами бурятской кухни: *«адууһанай эльгэнээр холиһон хүйтэн өөхэ, шанаад хүргэһэн арьбанта хабһа <...>, далын мяха уураг тархитайгаар хо-*

лижю буйдуулаад, гэдэхэндэ хэжэ болгоһон амтатай гэгшын тархи, халуун шүлэ асарна, һүүлээрнь зэд гүсэтэй архи, шабар домботой айраг табиба» ‘...поставили холодное сало, смешанное с конской печенью, вареные ребра в холодном виде <...>, вкуснейшую колбасу, сделанную из смеси мяса с лопатки и мозгов, принесли горячий суп, затем водку в медном чайнике, айрак в глиняном кувшине’ [Эрдынеев, 1975, с. 62]. Или следующий пример: «хүрэхэн мяха, бообо, үрмэ үмхэжэ байгаад, айрһанай таршаганатар жажалан...» ‘откусывая холодное мясо, песочную лепешку, пенки, с хрустом жуя сушеный творог’ [Там же, с. 200]. Национальная кухня нашла отражение и в романе Ц. Галанова: «...модон улаан табаг соо хатаһан айрһа, тэрэнэйнгээ дээрэ сагаан тоһо хээд...» ‘положив в красную деревянную чашку сушеный творог, сверху белое масло...’ [Галанов, 1975, с. 29]. Такие реалии делают произведения интересными и убеждают в том, что бурятские прозаики в своем творчестве сумели достичь определенной степени понимания народной жизни, культуры.

Необходимо подчеркнуть, что фольклорно-этнографический материал, представляя из себя «вечную истину», которая и «типическая», и «всечеловеческая», и «непреодоляющая», и «вневременная», обнаруживает огромный потенциал именно в литературной системе. Так называемые «этно-эстетические единицы» (по У.Б. Далгат) стали не только средством передачи национального духа, раскрытия культурного комплекса бурятского народа, но возможностью понять природу главного объекта писателей – бурятского народа. Фольклорное и этнографическое начала синтезированы и подчиняются единой цели, преследуемой писателями. Фольклорно-этнографические реалии, несомненно, делают произведения колоритными, интересными и каждый раз убеждают в том, что писатели в своем творчестве сумели достичь определенной высоты понимания и выражения народной жизни, культуры. Постигание духовной культуры народа, его мировосприятия оказалось возможным лишь через рассмотрение обрядового комплекса, обычаев и народной поэзии в их взаимосвязи. Без всестороннего изучения истоков (народная поэзия, этнография) менталитета бурятского народа, писателям, возможно, не удалось бы в полной мере раскрыть мировоззрение степняка-бурята, его эстетику, нравственный потенциал, а в целом – духовный мир и, безусловно, достичь писательского замысла.

Литература

- Бабуева В.Д. Материальная и духовая культура бурят. Улан-Удэ, 2004.
- Басаева К.Д. Семья и брак у бурят. Улан-Удэ, 1991.
- Венгранович М.А. Фольклорный текст и мифологическое сознание // Вопросы филологии. 2002. № 2.
- Герасимова Н.Д. Символика орнамента на стрелохранилище. Зап. науч. иссл. института культуры и экономики. Улан-Удэ, 1948. Вып. 8.
- Горелов А.А. К истолкованию понятия «фольклоризм литературы» // Русский фольклор. Вопросы теории фольклора. М., 1979.
- Далгат У.Б. Литература и фольклор. Теоретические аспекты. М., 1981.
- Медриш Д.Н. Литература и фольклорная традиция. Саратов, 1980.
- Пропп В.Я. Поэтика фольклора. М., 1998.
- Хангалов М.Н. Собрание сочинений: В 3-х т. Улан-Удэ, 1958. Т. 1.
- Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. Л., 1986.
- Галанов Ц.Р. Тайгын эзэн (Хозяин тайги). Улаан-Үдэ, 1972.
- Галанов Ц.Р. Хун шубуун (Мать-лебедица). Улаан-Үдэ, 1975.
- Эрдынеев Д.О. Хүлэг инсагаална (Аргамак ищет хозяина). Улан-Үдэ, 1975.