

ДУХИ ГОР В ТРАДИЦИИ ТЮРКОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ: ПРАГМАТИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ МИФА И РИТУАЛА *

В статье проводятся параллели между элементами обрядового комплекса, связанного с поклонением горам, и мифологических текстов о горных духах-хозяевах в архаической традиции южносибирских тюрков. В результате сопоставительного анализа найдены как прямые пересечения, так и особым образом перекликающиеся смысловые элементы. Автор приходит к выводу, что реальность мифологического текста и реальность обряда не лежат в одной плоскости, и один и тот же семантический элемент, попадающий в каждый из этих сценариев, функционирует каждый раз по-разному. Тексты ритуальной сферы постулируют правила и дают конкретные рекомендации, а мифологические тексты как бы «заглядывают» чуть дальше, рисуя некоторые отступления от нормы ради попытки увидеть потенциальную возможность или первопричину явления.

Ключевые слова: традиция южносибирских тюрков, священные горы, прагматика, ритуал, миф.

Представления о духах-хозяевах различных локусов – общий мифологический элемент для традиций тюркских народов Южной Сибири, в частности, алтайцев, хакасов, тувинцев; сходные представления имеются и у соседей – монголов и бурят. Это явление широко освещено в этнографической и фольклористической литературе как советских и досоветских лет, так и современности¹. Согласно традиционным верованиям, родник, озеро, долина может иметь своего собственного духа-хозяина. Чтобы не нарушить мирного соседства, человек, находясь в непосредственной близости от такого сакрального локуса, должен соблюдать «правила поведения в гостях» и обязан как-то почтить духа: «угостить» водкой, молоком или чаем, оставить ритуальную ленту, произнести благопожелание духам, среди которых традиция выделяет более или менее «сильных» и «уважаемых».

© Розова, К.Е., 2014

* Работа выполнена в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 годы. Тема проекта: «Динамика ритуально-мифологических традиций в региональных и социокультурных контекстах конца XX – начала XXI в.».

Особым сакральным статусом наделяются горы – неотъемлемая часть ландшафта юга Сибири, играющая большую роль в духовной культуре проживающих там народов. Люди из деревень, расположенных в небольших долинах, угадывают в очертаниях горных хребтов фигуры животных и людей, ждут с гор прихода снега и дождя, идут в горы охотиться и пасти стада, едут через горы в гости к соседям. Горы выше людей и деревьев; деревни лежат у подножья гор как у ног живых великанов, уснувших героев прошлого. По представлениям алтайцев, хакасов, тувинцев, каждая гора также имеет своего хозяина или реже – хозяйку.

Статус такого духа неоднозначен. Дух-хозяин горы часто сливается в традиции с самой горой, и тогда появляется представление о живой горе, имеющей имя, дающей людям блага. Такие горы называются священными (хакас. *ызых-таг*, алт. *байлу-кыр* и проч.), ради почитания их совершаются периодические горные моления (тув. *тайга-дагыр*, алт. *сары-бүүр* и *јажыл-бүүр мўргұл* и проч.). Считается, что дух-хозяин горы оказывает покровительство живущему рядом сообществу людей – деревне, аалу – поэтому такого духа следует чтить во избежание его гнева и последующих за этим неприятностей. Обычно в процессе полевой работы, расспрашивая информантов об обрядах поклонения горам, собиратель записывает ряд текстов пояснительного характера, обосновывающих необходимость и правила исполнения таких обрядов. По этим текстам, помимо непосредственного наблюдения, и реконструируется смысл обрядовых действий.

Однако существует и другой обширный пласт текстов традиции, описывающих актуальные верования людей. Во-первых, это распространенные по всему югу Сибири былички о встрече человека с хозяином тайги. В них дух-хозяин тайги (горы) строго персонифицирован, является герою в виде животного или человека, который может навредить или, наоборот, принести удачу и достаток. Во-вторых, это тексты, которые мы условно назовем «поверьями». Они излагают мифологические представления, связанные с горами: в таких текстах горы олицетворяются, наделяются способностью разговаривать, петь, воевать, заключать браки. Существуют также предания о горах, повествующие, как правило, о происхождении горы, о смысле ее названия или прецеденте, объясняющем ее сакральный статус. Все эти тексты в той или иной степени оторваны от обрядового комплекса и бытуют «сами по себе», преследуя иные цели. Назовем их «мифологической прозой».

Наш интерес состоит в том, чтобы привести некоторые параллели между обрядовым комплексом и текстами, описывающими обряд, с одной стороны, и «оторванными» от обряда мифологическими текстами о горных духах, с другой.

Обряды поклонения горам: описания и тексты

Как уже было сказано, значение и структура обрядового действия реконструируется как из непосредственного наблюдения за обрядом (что не всегда удастся исследователю), так и из текстов пояснительного характера, обосновывающих необходимость и порядок исполнения таких обрядов. Эти тексты, которые можно назвать правилами и описаниями обрядовых практик, характеризуются следующими общими установками: так делают / так должны делать; так делают везде; так делают всегда (прецедент – место – время).

Почитание гор, как правило, тесно связано с родовым культом. При этом осуществляется проекция родовой классификации на родовых духов-покровителей, а через них – собственно на предмет покровительства, то есть на природные объекты (в т. ч. горы), которые, таким образом, включаются в структуру рода и становятся «кровными родственниками» людей; имеются сходные правила обращения жены к свекру и к родовой горе: на священную вершину «не приезжают на кобылах, не приходят женщины и девицы»; «женщины колена Ичеге называют этот хребет тестем; видя (издалека) этот хребет, они не снимают с головы платков»²; ср., «[хакасы] считаются рожденными от гор (*табдаң төреенчон*), и поэтому горные духи при молениях назывались не иначе как *абалар*³ – предки. Женщинам как инородкам горные духи-хозяева не разрешали подниматься на священные вершины, за осквернение которых те могут поплатиться жизнью, ибо не имели соответствующей защиты (*таб хуйабы* – букв. ‘горной брони’)»⁴.

Находясь вблизи поселения или на территории, считающейся родовой землей, такая гора играет роль ее знака и сакрального центра, там мыслится некий символический центр рода, наивысшая точка родового потенциала и наиболее священная и богатая земля. Поскольку священная гора определяет границы охотничьих угодий и пастбищ, она представляется «рогом изобилия» таких вполне материальных благ – пищи и проч. Можно предположить, что в связи с этим на нее переносятся ожидания и благ «нематериальных»: здоровья, благопо-

лучия, удачи на охоте. Такая гора становится как бы эквивалентом родового начала.

Одной из форм почитания священных гор у южносибирских тюрков стала заимствованная у монголов практика возведения и почитания *обо* (алт. *обоо*, тув. *оваа*). Такие сооружения распространены на юге Алтая, в Бурятии и Туве⁵. Внешне *обо* представляет собой насыпь из небольших камней, сделанную вокруг воткнутой в землю палки. Бывают и *обо* из веток и хвороста, имеющие форму шалаша. Отдельный класс таких сооружений – *обо*, возведенные на склонах священных гор. Например, согласно исследованию С.И. Вайнштейна, тувинцы-тоджинцы⁶ считали священными некоторые горы с беслесными плоскими вершинами, и поклонение горам у них выразилось в почитании *оваа* – особого шалаша из жердей и веток, сооружаемого на священных местах.

Н.Ф. Катанов приводит следующее описание тувинского *оваа*. Двери *оваа* делаются всегда на восток, над дверями висят ленточки на поперечной палке. К другой палке, воткнутой в землю у дверей *оваа*, привязываются гривы и хвосты лошадей и рогатого скота. В основании *оваа* расположен вертикально поставленный деревянный столб с высеченным на его вершине изображением быка головой на восток⁷. Кроме того, площадка имеет и горизонтальные «координаты»: это четыре очага, расположенные по четырем сторонам света. Внутри *оваа* помещены вытесанные из дерева изображения ворона, ястреба, кукушки, быка и жеребца. Площадка вокруг *оваа* огорожена – вокруг поставлены молодые деревца (лиственницы)⁸.

Похожее описание приводит С.И. Вайнштейн: «...оваа – шалаш из жердей и веток, в которых помещали жертвенные приношения ‘хозяину гор’, а также изображения животных, вырезанные из дерева и бересты»⁹. Согласно свидетельству Ф.Я. Кона, в одном из тоджинских *оваа* были помещены фигурки коней, соболей, белок и других животных.

Исходя из приведенных описаний можно реконструировать связь *обо* с горой, на которой оно сооружается, и с духом-хозяином такой горы. Примечательно, что одна из мотивировок постройки *обо* – плодovitость тайги, которая сулит охотничью удачу теперь «зверя будет много», так как «эти оваа поставлены в этом году для того, чтобы скот размножался и зверь в лесу не переводился»¹⁰. Таким образом, сооружение *обо* – это как бы «стимулирование» почитаемой горы к выдаче людям благ. По замечанию С.Ю. Неклюдова, *обо* может ассоцииро-

ваться с горами, что соответствует его изначально тибетскому происхождению (Тибет – горная страна), и одновременно *обо* связано с родовым культом, откуда проистекают соответствующие запреты в отношении *обо*, совпадающие с запретами в отношении родовых гор¹¹.

Существенной деталью приведенных выше описаний тувинского *оваа* можно считать наличие в нем дверей и, очевидно, внутреннего пространства, где помещаются фигурки зверей. Как монгольские, так и алтайские *обо*, судя по описаниям исследователей, не имеют внутренней полости. Н.Ф. Катанов приводит интересное описание моления у *оваа*, где внутреннее пространство играет не последнюю роль. По его материалам, празднество *наир* (монг. *найр* ‘праздник’)¹² совершается вокруг *оваа* всем коллективом – аалом. Согласно описанию, во время праздника лама входит внутрь *оваа* (в транскрипции Катанова – *обон*) и читает священное писание (очевидно, буддийский текст). Если ламы нет, то шаманит шаман, как внутри *оваа*, так и вне его, ходя по течению солнца вокруг *оваа* три раза¹³. И лама, и шаман зажигают благовонную богородскую траву¹⁴ и кладут ее по четырем сторонам *оваа*. Мужчины сидят отдельно от женщин: мужчины по одну и женщины по другую сторону *оваа* (или дверей его). Водку и чай (перед питьем) брызгают вверх на четыре стороны земли, которым помогает *хайрхан*, господин-медведь, зовущийся праотцом людей¹⁵. После камлания закалывают у *оваа* овцу. Голову овцы насаживают на шест, а шерсть водружается у дверей *оваа*. Куски мяса (четыре штуки) кладут в горящую богородскую траву. Число кусков, полагаемых в нее, определяется в зависимости от количества прибывших на празднество семейств. Мяса этого никто не ест. Так как *оваа* «освящается во имя всех», то шаман ничего не получает. Ламе подносят подарки из ремней (*тадáзынь*) и бязи¹⁶.

Таким образом, в традиции поклонения родовым горам у тюрков Южной Сибири можно выделить несколько основных компонентов: ежегодные коллективные (родовые) моления; особые правила почитания гор (включающие предписания и запреты); сооружение *обо* на склонах священных гор для этих молений. Этим компонентам соответствуют следующие представления: о духе-хозяине горы и покровителе рода (коллектива; или же сама гора является таким покровителем); проекция родовой классификации на родовых духов-покровителей, которые таким образом становятся как бы «родственниками» людей, и др.

Мифологические тексты о горах и горных духах

Наряду с традицией ритуального почитания родовых гор, существует также обширный пласт текстов о горах, «оторванных» от ритуала. В отличие от текстов первого типа, эти тексты характеризуются иными общими установками: так случается / однажды случилось; так может случиться везде; так случается иногда / когда-то (прецедент – место – время).

Мифологические тексты такого рода могут повествовать о возможной встрече человека с хозяином тайги в образе Белого Старца, необычного животного, женщины с огненно-рыжими волосами и т. п. (алт., тув.), с горными людьми (хакас.). Они достаточно разнородны внутри своей группы: могут быть бессюжетными (поверья) или иметь сюжет (предания, былички). Могут иметь актуальную географическую привязку (знакомый рассказчику перевал или склон горы, охотничья стоянка, отрог хребта или дорога), а могут и распространяться на любой типичный локус (везде, в горах вообще) – в случае поверья. В зависимости от жанра исполняемого текста, информант либо подчеркивает строгую достоверность рассказа (предания), либо старается отчасти снять с себя ответственность за рассказанное (былички, поверья); разную временную отнесенность (событие относится к так называемому мифологическому времени, либо случилось на памяти рассказчика или происходит иногда, временами). Приведем примеры таких текстов.

Поверье

Каждой горе есть, например, хозяин. А вот на Алтае есть свой хозяин. Полностью на Алтай. Это *Алтайнын ээзи*, ну... хозяин Алтая. Вот он всегда смотрит: если что там покосячишь, он тебя накажет. [Артур]

Быличка

Один раз я заблудился, да? В какой-то курумник забрел, ну это... по-тяжелому что-то захотелось, живот заболел. Коня оставил, зашел и потерялся. Же нормально шел же! Ох, думаю, матерюсь, это зараза *желбеген*, ну этот, плохой дух-то меня заблудил. Ругаюсь-ругаюсь... не могу, весь вот сюда ж зашел... [*И коня потерял?*] Коня нашел, куда пойду – опять не туда пошел. Кругами, кругами ездил-ездил, потом: «Ой, извини, говорю, Господи, прости, говорю, хан-Алтай-то! Выпусти меня!» Только так сказал и выезжаю, смотрю, какой-то мужик едет... на белом коне, в белой алтайской шубе, в белой алтайской шапке. Я кричу: «Сто-ой, стой-стой!» Раз так, рванул по до-

роге. Смотрю, и дорога там. И я, наконец, за ним и скачу-скачу-скачу и ору: «Стой, стой!»! А на горе нельзя же орать-то! Я забыл про это, и лишь бы вылезти-то. Ору, ору, а он скачет и скачет. Я за ним. И как раз он сюда прошел-то, а смотрю: а там стена отвесная вниз. Е-о-о! А там смотрю – дорога, на. И на дорогу я вылез. [Артур]

Предание

Когда Алексею Калкину было двадцать с небольшим, он был в тайге на горе Тоон-Кулак (алт. ‘Замерзшее ухо’. – К. Р.) и заснул там, ему явился старичок – дух этой горы – и сказал: *торицуур* не бросай, станешь великим сказителем. С тех пор на этом месте большой валун, на котором растет кедр. [Мария; текст записан в пересказе собирателя]

«Сценарий» повествования также может варьироваться: человек либо только слышит или угадывает присутствие духа; либо встречает духа, просит у духа богатства (в быличке); дух налагает на человека запрет рассказывать о встрече (который нарушается); охотник спасает хозяйку тайги от аза-шулбуса; человек только видит (замечает) духа; охотник убивает особое животное – скот духа; горный парень знакомится с человеческой девушкой и т. д. Последствия такой встречи бывают печальны: человек умирает в мучениях или сходит с ума, болеет скот; однако бывает и положительный исход – человек получает от духа какие-то блага, помощь, иногда – только если знает правила «общения» с таким персонажем: «старик получил скот семи видов [т. е. разбогател], послал шулбуса за зеленым конем [формула невозможного]» и так спасся. Интересен встречаемый и у тувинцев, и у хакасов мотив получаемой от духа награды – дара пения: «А позднее она стала известной *тахпахчи* – певицей. Никто не мог ее победить»¹⁷.

Особый интерес представляет атрибутика, присущая горным людям и хозяевам тайги. В тувинских текстах имеется образ хозяйки тайги верхом на марале, которая способна одарить удачливого охотника своим «скотом»: дикими животными¹⁸. Представление о таежных зверях как о «скоте» горных людей встречается и у хакасов¹⁹. Достаточно подробно разработана и внешность горных людей: белое лицо, коричневый цвет одежды или всего тела, длинные волосы у женщин; подчеркивается внешняя красота. Основные занятия горных людей: поют, пляшут, ездят на лошадях. «Горные люди очень любят обманом и красивыми обещаниями уводить людей в гору. И если войдешь в гору, то больше они оттуда не выпустят. Горные хозяева очень красиво поют. Голоса у них прекрасные, они даже говорят на-

распев»²⁰. Время их появления – весна, осенью «активный» период их существования заканчивается: «В апреле у них в горе открываются двери. Они выходят из горы, гуляют и веселятся»; «Горные люди выходят из горы, когда начнет таять снег, на реке тронется лед, начнут бежать ручьи»; «Как только реки покроются льдом, они заходят внутрь горы»²¹. Ср. алтайское представление о том, что зимой горных молений не устраивают, так как «зимой Алтай спит» [Клара].

Проявлять себя они могут зрительно или только звуками: «Горных людей часто приходится слышать и видеть»; «ездят на лошадях с бубенцами, звон которых слышен издалека»²². Вообще, их деятельность весьма близка человеческой: помимо выпаса «стад», они женятся, ведут хозяйство: «Горные люди, как и обычные, женятся. Невест берут у других горных духов. За невесту платят калым. В качестве не-го выступают звери»²³.

[Вы слышали истории о горных людях?] Были времена, мне мать рассказывала, она еще маленькая была, они... в буддизме есть, говорят, рассказывали, что они приходили и невесту из людей брали и уходили. [Валерий]

Указанные свойства духов-хозяев гор характерны и для алтайской традиции: дух-хозяин тайги может предстать перед охотником в образе женщины в белом одеянии, а может быть только слышен, если человек устроил ночлег на территории его владычества: «Ну, есть места здесь, где живут духи. Обычно там роща... если нечаянно поставлен... там будешь ночевать, чего только не наслушаешься» [Эрмен].

Мифологическая проза и обряд: содержательные параллели

Итак, духам-хозяевам присуща родоплеменная социальная организация и экзогамия (согласно распространенной сюжетной схеме, дочь хозяина тайги или горный человек стремиться найти пару в племени людей²⁴), ср. представления о родственной связи духов и людей, отраженные в ритуале.

Коричневый цвет – любимый цвет горных людей у хакасов – соотносится с цветовой символикой животного, ежегодно посвящаемого на общем молении родовому духу-покровителю, локализованному в горах. Вообще связь горных духов с лошадьми особо подчеркивается в устных текстах: «Люди, имеющие связи с горными духами, умеют прекрасно разбираться в лошадях. Если кобыла ожеребилась, то они могут точно определить происхождение жеребенка – от горного или

от обычного мерина. У горных людей лошади отличаются по масти. Эти лошади – каурые, а белого и черного цветов у них нет»²⁵.

С обрядами почитания священных гор соотносится представление о внутренней стороне горы как об источнике и изначальном местопребывании горных людей. Со временем горных молений совпадает и время начала и конца активности горных людей (хозяев тайги): весна и осень.

В мифологических текстах находит место и представление о духе – покровителе рода как о совокупности умерших ранее родственников: стремление увести человека в гору напрямую связано в текстах с представлением о человеческой смерти (ср. поверье: «Горные люди очень любят обманом и красивыми обещаниями уводить людей в гору. И если войдешь в гору, то больше они оттуда не выпустят»²⁶).

Полагаю, важен такой постоянный атрибут горных людей как танцы и пение – традиционные занятия шамана и сказителя, то есть особых людей, устами которых говорят духи²⁷, ср.: «У нас в народе считается, что тот, кто поет в горах, имеет силу попасть внутрь горы и прочно связан с горными людьми»²⁸, ср. также традиционное для сибирских тюрков представление о том, что духи любят слушать пение, откуда обычай брать на охоту сказителя для умиловливания хозяев тайги. Неслучайно встреча с горными людьми сулит человеку дар певца, ср.: «А позднее она стала известной *тахпахчи* – певицей. Никто не мог ее победить»²⁹. Функциональная близость шамана и сказителя (способность предсказывать, исцелять) дает нам право интерпретировать шамана как знающего язык духов, то есть умеющего петь гимны. Вероятно, оттого ему и позволено войти внутрь *оваа* в процессе ритуала – он знает правила «разговора».

В мифологическом тексте прослеживается представление о постоянной «прописке», локализации духов гор:

Однажды я зашла в гору. Встретила там девушку в красивом коричневом атласном платье. Спрашиваю у нее: «Как вы здесь живете?» Она отвечает: «Сюда мы пришли с горы *Чурта-хая*, потому что там стало невыносимо тяжело жить. Теперь мне необходимо получить справку для того, чтобы устроиться на работу. Хочу работать в горах *Читихыс*. У меня есть два младших брата, их надо кормить»³⁰.

В приведенном тексте наблюдаем перенос в мир духов не только бытовой ситуации, но даже отдельных элементов административной системы: чтобы «устроиться на работу» на новом месте, необходимо

иметь «справку». Интересен случай еще большей конкретизации жилища духа – юрта на вершине горы:

[...] Мы взобрались на самую вершину *Сахчаха*, там стояла большая круглая юрта. Мы заглянули внутрь. Я удивилась красоте, которую увидела там. Стены юрты каменные, а пол мраморный, все было красиво расписано. В центре стояли колонны. Там сидела молодая красивая девушка в белоснежной рубахе. Волосы у нее были распущены. Вид у нее был печальный. Мужчина сказал, что это хозяйка горы *Сахчах*³¹.

Важен мотив «дороги духов» или особой территории в тайге, попав на которую, человек рискует услышать или даже увидеть горного хозяина, ср. рассказ охотника-алтайца Эрмена о такой местности:

[*Бывают в тайге тропинки духов, где ничего строить нельзя, останавливаться нельзя. Есть такое?*] Есть. Ну, обычно они ночью, как обычно на перевалах не останавливаешься, проезжаешь перевал, молча проезжаешь. Не шумишь, ничего, проезжаешь тихо перевал. [Эрмен]

Интересно, как представление о дороге духов может пересекаться с практикой сооружения *оваа*. Л.П. Потапов описал композиции объектов, являющихся сакральной площадкой для проведения коллективного моления у тувинцев: «В пяти-шести метрах [от общественного *оваа*. – К. Р.] расположены четыре каменных очага, ориентированных по сторонам света. Главный очаг устроен на восточной стороне напротив входа в *оваа*. Под горкой, где расположен *оваа*, в долине (с восточной стороны) находятся два небольших каменных курганчика, от которых тянутся (на восток) два длинных ряда камней, поставленных вертикально. Современные тувинцы называют этот древний памятник *орантагды эзинин аргыр оруу* – *дорога хозяина гор и лесов*, по которой он будто бы часто ходит»³². Таким образом, на формальном, предметном уровне соседство *оваа* и дороги духов не противоречит традиции, а ставится ею в один ассоциативный ряд. Это описание тем более интересно, что оно показывает возможность схождения мифологической интерпретации и обрядового комплекса.

Итак, в комплексе представлений, на которых строится обряд, и в мифологических текстах имеются очевидные смысловые пересечения.

- 1) Внутренняя сторона горы – место жительства хозяина тайги и «точка концентрации» родового начала в обряде.

- 2) Горные люди в мифологических текстах ассоциированы с предками, а внутренность горы – с миром мертвых; в обрядовом комплексе духи - покровители рода или сами священные горы также включаются в систему родственных отношений.
- 3) Есть совпадения в цветовой символике: коричневый цвет одежды горных людей и коричневая масть посвящаемой духу лошади в обряде.
- 4) И в описании моления *оваа*, и в сюжете былички мы находим образ медведя в сходной функции: в обоих случаях он выступает хозяином родовой территории, подателем благ, защитником.

Существуют смысловые элементы, которые не пересекаются, но особым образом перекликаются в обряде и мифологических текстах:

- 1) Фигурки диких зверей внутри *оваа*, поставленные ради удачи на охоте и достатка людей, очевидно, перекликаются с представлениями о диких зверях как «скоте» хозяина тайги.
- 2) В поверьях «шаманы часто общаются с горными людьми, летают внутрь горы». Существует и симметричное представление: у горных людей имеются свои шаманы³³. В обряде шаман также обеспечивает контакт с духом, но этот контакт строго регламентирован.
- 3) Как бы в виде «развития» представления о родственной связи духов гор и людей в мифологических текстах возникает представление о свойственной духам экзогамии и свадьбах духов с людьми.
- 4) По-особому в быличках обыгрывается и локализация хозяина тайги в горе: возникают не только внутренние горные поселения, но и дома (юрты) хозяина тайги на вершине горы. Заметим, что образ юрты хозяина тайги можно соотнести и с тувинским *оваа*, которое подобно юрте имеет конусообразную форму, вход и также ориентировано на восток.

Механизм трансформации отдельных смысловых элементов обрядового комплекса в структуре мифологического повествования

Обратим внимание на выявленные «переклички» в обрядовом комплексе и мифологических текстах. Смысловые элементы обрядовой сферы трансформируются в повествовательной структуре особым

образом вследствие очевидной разницы в форме, общей смысловой направленности, прагматике ритуала и мифологического текста. В качестве примера приведем следующий текст:

Два брата жили. Один из них шаман был, другой простой человек был (*таган кижі потган*). Тот брат, который шаманом был, женатый был. Другой же брат не женился, холостым был. Холостой брат в тайгу промышлять отправился. Пойдя в тайгу, он там охотился. Однако зверей, которых он мог бы убить, не было. Ночуя, он на шоре играл (*шор тарткан*). Дочь хозяина горы к нему пришла. «Мой отец тебя зовет!» – сказала. [Та] девица того охотника в тайгу к своему отцу повела. Когда он туда пошел, хозяин горы его спросил: «Почему ты плачешь, играя на шоре? О чем ты просишь?» [Тот] охотник сказал: «Вот я хожу по тайге, промышляя, и ни одного зверя убить не могу: нет ни белки, ни колонка, ни соболя!» Хозяин горы тому охотнику белок, соболей, колонков дал. Потом охотник, кончив промышлять, вернулся. В другой раз промышлять пошел. Два меха (*акі тажуур*), два сосуда кожаных водки приготовил (*акі тажуур арастыралтыр*) и снова промышлять отправился. Вечером, шор сделав, на ней играл. Хозяйка горы – рыжая девица – к нему пришла и сказала: «Мой отец тебя зовет: „Пусть сюда придет!“ – говорит». Вдвоем они вышли. Поднявшись в гору, охотник девицу сватал (*кызыны оураптыр*). Хозяин горы сказал: «С человеком солнечного мира (*кунніг кижі* – ‘имеющий солнце’, ‘имеющий день человек’) жить не сможешь!» Потом охотник просил-просил, хозяин горы согласился. Хозяин горы сказал: «У девицы той дядя по линии матери есть. Надо дядю ее позвать. Если он согласие даст (*чопка кіржа*), девицу мы отдадим!» За дядей той девицы послали. Тот дядя пришел. Один *тажуур* водки выпил. Потом сказал: «Наша девица замуж пойдет!» Водку пили. Тот охотник с девицей в свой аил вернулся. Там жили. Долго не прожили. Вскоре большой праздник настал (*ан нажында улуг пајрам потган*). Водку приготовили (*ара асканнар*). Та рыжая девица, дочь хозяина горы, выпив водки, заснула. Та девица семь дней спала. Жена другого брата, шамана, пришла. Придя, ее разбудила. Жена другого брата, насмехаясь, хохотала. «Твоя жена уж очень долго спит!» – говорила. Та девица, встав, рассердилась. Мужу своему сказала: «Из дома выйди да погляди!» Тот человек, выйдя, взглянул. У его двери соболи, белки, маралы, много зверей (*алдатар*) стоят. Та девица сказала: «В то время, когда я спала, я в великую тайгу, к моему отцу с торгуном³⁴ сходила (*торгунла нар калдım*). Мой отец нам этих зверей дал. Если бы та женщина меня не разбудила, те звери все нашими бы были. Теперь я в тайгу вернусь. Весь мой скот уведу (*нас малларымы ата паріјам*)!»

Та девица ушла. Исчезла. [Тот] муж ее вслед пошел. Когда он в гору вошел, хозяин горы его там жить оставил. Обратно не отпустил. Его брат ша-

ман, совершая камлание, по тайге ходил, – того охотника не нашел. Когда он, придя к хозяину горы, его спросил, тот ему ничего не сказал. [Тот] шаман, камлая, назад вернулся, брата не нашел. «Я хозяина горы спрашивал, он не знает», – сказал. После того тот шаман [вместе] со своим духом-маралом в гору отправился. [Тот] марал своими рогами гору всю изрыл. Хозяин горы сказал: «Постой, постой! Твой брат здесь. Он здесь живет». Его [охотника] хозяин тайги не отпустил. [Тот] шаман обратно вернулся³⁵.

Этот текст – типичный для алтайской традиции рассказ о женитьбе охотника на девушке из горы (хозяйке тайги / дочери хозяина тайги и т. п.). Тексты такого типа нельзя назвать полноценной волшебной сказкой, содержательно они близки к мифу и типологически более архаичны. Этот текст отличается от текстов быличкового типа: в силу своих жанровых особенностей, он максимально отделен от рассказчика, а значит, рассказчик свободен от ответственности за строгую достоверность повествования и волен добавлять «недостающие» детали по своему усмотрению – от этого текст обретает больший объем и большую связность. Отметим, однако, что этот текст содержит те же содержательные элементы, что и тексты, относящиеся к ритуальным практикам:

- 1) человек отправляется в тайгу за добычей (бытовая практика);
- 2) источник полученных благ – мифический хозяин тайги (адресатом ритуала также является хозяин тайги);
- 3) встреча с хозяином тайги происходит после маркированного традицией действия – игра на музыкальном инструменте (ср. ритуальные запреты: в тайге нельзя петь, играть на муз. инструменте, кричать);
- 4) в тексте прямо указано: человек и горный персонаж не могут жить вместе (они – обитатели разных локусов, разных миров, четко разделенных также и в ритуале);
- 5) человек, попавший внутрь горы, не может вернуться (ассоциативная связь со смертью; он уходит к предкам);
- 6) шаман выступает в роли медиатора, свободно пересекающего границы двух миров в обоих направлениях.

Однако эти мотивы реализованы в форме линейного повествования и в соответствии с законами жанра. Из-за этого представление о получении от хозяина горы (или от самой горы) благ обретает вид свадьбы человека и горной девушки; сами блага выступают в виде приданого необычной невесты; идея невозвратности при попадании в гору, невозможности нарушить порядок жизни (живой живет среди

людей, затем, став умершим, уходит в мир предков) оправдывается тем, что герой следует в гору за ушедшей женой, однако (вопреки сказочной схеме) не возвращается оттуда. Возвращение под силу только шаману, способности которого подразумеваются традицией.

Итак, традиционные представления о родовой тайге и духе-хозяине местности преломляются в повествовании следующим образом:

- 1) меняется модальность отдельных смысловых элементов (маркированные традицией элементы меняют свой вид: ритуальная практика запрещает громкие звуки в тайге, а в повествовании это действие не только не имеет негативной окраски, но и провоцирует развитие сюжета);
- 2) меняется форма выражения традиционного знания: возможность получения жизненных благ от родовой горы, выраженная в ритуале посредством особых действий и непосредственного периодически заключаемого «договора» с духом-покровителем, в тексте как бы «разворачивается» в сюжет о браке человека с мифологическим персонажем.

Заключение

Мы рассмотрели представления и тексты, связанные с ритуальной практикой с одной стороны, и мифологические тексты, с другой. Было выявлено наличие некоторых семантических пересечений и «перекличек» между ними, что, очевидно, не случайно. Мифологическая информация, извлекаемая из обрядовой практики, и информация, получаемая из мифологических текстов, имеет сходный характер, но не совпадает между собой и не находится в прямой взаимозависимости. Это типичное свойство устной культуры, системность которой характеризуется удержанием «ядерных» элементов и вариативностью факкультативных. В нашем случае к таким основополагающим элементам относятся следующие: *сакральная родовая вершина; дух-хозяин родовой горы (тайги), его атрибутика и базовые функции; родственные отношения с духами и возможность коммуникации человека с духом-хозяином; особая роль шамана как медиатора* и некоторые другие. Учитывая архаичность традиций южносибирских тюрков, можно утверждать, что найденные семантические пересечения говорят об общем базисе обряда и мифологических текстов. По своим глубинным функциям горные люди, хозяин (хозяйка) тайги и дух-хозяин *обо* – это

одно и то же; *обо* выражает, по-видимому, примерно то же значение, что и жилище духа-хозяина тайги внутри горы.

Трансформация семантических элементов обрядового комплекса в структуре мифологического повествования объясняется в первую очередь фундаментальной разницей обряда и мифа. Мифологические тексты и обряд имеют разную прагматику: миф упорядочивает и сакрализует жизненное пространство и время, а обряд – это диалог с какой-либо сакральной инстанцией, нужный для получения жизненных благ и упорядочивания окружающего мира и социума. Подчеркнем разницу приведенных ранее базовых установок мифологических текстов и текстов, относящихся к ритуальной деятельности: первые направлены на уяснение того, как случается / однажды случилось; как может случиться везде; как случается иногда / когда-то; вторые утверждают как делают / как должны делать; как делают везде; как делают всегда. Допустимо утверждать, что эти же установки характеризуют миф и ритуал в целом. Таким образом, реальность мифологического текста и реальность обряда не обязательно лежат в одной плоскости, и один и тот же семантический элемент, попадающий в каждый из этих сценариев, функционирует каждый раз по-разному. Если тексты ритуальной сферы постулируют правила и дают конкретные рекомендации, то тексты мифологического характера как бы «заглядывают» чуть дальше, рисуя некоторые отступления от нормы ради попытки увидеть потенциальную возможность или первопричину явления.

Исследуя разницу в представлении традиционного знания мифом и ритуалом, вытекающую из фундаментальной разницы в их прагматике, мы приходим к более общему пониманию принципов устройства традиции. В глобальном смысле ответ на вопрос «без чего нельзя обойтись?» дает обряд; если же вопрос задан иначе: «как случается?» – «ответом» будет пласт мифологических текстов различных жанров. С философской точки зрения сам характер этих вопросов иллюстрирует структуру взаимоотношений человека с окружающим миром. Один вопрос не вытекает из другого: человек обязательно должен совершить определенные действия, направленные на приобретение и сохранение благополучия. При этом всегда остается вероятность вмешательства сакральных сил (то есть факторов окружающего мира), на которые указывает вопрос «как случается?», подразумевающий вариативность жизненных реалий.

Список информантов³⁶

Артур – алтаец, ок. 50 лет, охотник; запись: Тюнгур, 06.12.12.

Валерий – хакас, ок. 40 лет, лама; запись: Горно-Алтайск 27.06.12.

Клара – Клара Камаева, алтайка, ок. 40 лет, библиотекарь и работник музея им. Т. Чичиякова; запись: с. Ело 01.07.12.

Мария – Мария Калкина, алтайка, 58 лет, смотрительница музея А.Г. Калкина; запись: Ябоган 05.07.12.

Эрмен – Эрмен Шуранов, алтаец, 36 лет, охотник, скотовод; запись: с. Ело 30.06.12.

Примечания

- ¹ Образцы народной литературы тюркских племен / Изд. В. Радлов. Ч. IX: Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: Перевод / Соб. и пер. Н.Ф. Катанов. СПб., 1907; *Вербницкий В.И.* Алтайские инородцы: Сборник этнографических статей и исследований. М., 1893; *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 2: Материалы этнографические. СПб., 1881; *Бурнаков В.А.* Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2006; *Бутанаев В.Я.* Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан: Изд-во ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2006; *Потанов Л.П.* Культ гор на Алтае // Советская этнография. 1946. № 2; *Он же.* Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969; *Сагалаев А.М., Октябрьская И.В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 1990; и др.
- ² Образцы народной литературы тюркских племен. Ч. IX. С. 373, 589.
- ³ *Абалар* –наименование старших членов рода: *аба* – старший брат / дядя по отцу / дед по отцу.
- ⁴ *Бутанаев В.Я.* Указ. соч. С. 127.
- ⁵ Монг. *овоо(обуу-а)* ‘куча’. О монгольском *обо* подробнее см.: *Неклюдов С.Ю.* «Дурной обычай»: признаваемые правила и реальная практика в народной культуре // Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре. М.: РГГУ, 2012. С. 140–141. (Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика).
- ⁶ *Тувинцы-тоджинцы* (самоназвание *туга, туха*) – особая этническая группа тувинцев, компактно проживающая в Тоджинском кожууне (северо-восток республики, тайга). Основные занятия – охота, оленеводство, собирательство.
- ⁷ Бык – традиционное животное в быту тувинцев. Во время ежегодного коллективного (общаального) моления у *оваа* ему посвящали быка или лошадь, при этом животное так и называли – *оваа ыдык* (посвященный *оваа*). Для общественных молений выбирали животное определенной масти согласно месту проживания группы людей (например, в верховьях реки посвящали животное

- одной масти, а жители низовий – другой), см.: *Потанов Л.П.* Очерки народного быта тувинцев. С. 349.
- ⁸ Образцы народной литературы тюркских племен. Ч. IX. С. 81.
- ⁹ *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы: историко-этнографические очерки. М., 1961. С. 175.
- ¹⁰ *Кон Ф.* Экспедиция в Сойотию // Урянхай. Тыва дептер: В 7 т. / Сост. С.К. Шойгу. Т. 4. Урянхайский край: перекресток мнений (конец XIX – начало XX вв.). М., 2007. С. 245.
- ¹¹ Этот комментарий был сделан с устной форме в октябре 2012 г. Приношу искреннюю благодарность Сергею Юрьевичу Неклюдову за ценные советы и комментарии, благодаря которым корректировалась работа над статьей.
- ¹² *Найр* – ‘пир’, ‘веселье’; ‘торжество’, ‘празднество’, см.: Большой академический русско-монгольский словарь: В 4 т. / Под ред. А. Лувсандэндэва, Ц. Цэндэндэмба, отв. ред. Г.Ц. Пюрбев. М., 2001–2002. Т. 2. С. 386.
- ¹³ Согласно материалам Н.Ф. Катанова, к *оваа* обращались с такими словами: «О владыко, смилуйся, питай, храни нас! О серебряный *оба*, питай, храни! О золотой *Танну*, питай, храни! О серебряный *оба*, питай, храни!». Как видно из этого текста, *оваа* выступает синонимом горы и при этом обретает функции живого существа. См.: Образцы народной литературы тюркских племен. С. 47.
- ¹⁴ Примеч. Н.Ф. Катанова: богородская трава = *Thymus Serpyllum* L. [растение, называемое обычно тимьян или чабрец, отличается резким специфическим запахом. – К. Р.], см.: Там же. С. 608.
- ¹⁵ *Хайрхан* – монг. ‘милостивый’, ‘священный’ – почтительное эвфемистическое обозначение табуированных гор, см.: Большой академический русско-монгольский словарь. Т. 4. С. 19. Медведь – символический праотец, предок (вероятно, и в силу общесибирского представления о медведе как о человеке – из-за прямохождения).
- ¹⁶ Образцы народной литературы тюркских племен. С. 81.
- ¹⁷ *Бурнаков В.А.* Указ.соч. С. 146–150; Фольклор тувинцев Бай-Тайги: в записях от школьников / Сост. Н.А. Алексеев, У.А. Донгак. Новосибирск, 2006. С. 11–13.
- ¹⁸ Фольклор тувинцев Бай-Тайги: в записях от школьников. С. 13.
- ¹⁹ *Бурнаков В.А.* Указ. соч. С. 149.
- ²⁰ Там же. С. 146–148.
- ²¹ Там же.
- ²² Там же. С. 146–147.
- ²³ Там же. С. 162.
- ²⁴ См., например: *Дыренкова Н.П.* Охотничьи легенды кумандинцев // Сборник музея антропологии и этнографии. Т. XI. М.-Л., 1949. № 11. С. 121–122; *Бурнаков В.А.* Указ. соч. С. 147, 152, 153.
- ²⁵ *Бурнаков В.А.* Указ. соч. С. 156.
- ²⁶ Там же. С. 148.

- ²⁷ Ср. текст тувинской песни: «Силен я в исполнении кожамык. Присоединяя [один за другим], напою [вам]. Божество-бурган, словно окаймленное каменной рамкой, поселилось в моем сердце [крепко]» (Фольклор тувинцев Бай-Тайги: в записях от школьников. С. 37).
- ²⁸ Бурнаков В.А. Указ. соч. С. 154.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ Там же. С. 150–151.
- ³¹ Там же. С. 170.
- ³² Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. С. 359–360.
- ³³ Бурнаков В.А. Указ. соч. С. 154, 158.
- ³⁴ Торгун – вино и угощение, которые несут молодые родителям невесты и ее родственникам. Такое посещение после свадьбы дома родителей невесты считалось обязательным (прим. Н.П. Дыренковой, см. прим. 24).
- ³⁵ Дыренкова Н.П. Охотничьи легенды кумандинцев. № 11. С. 121–122.
- ³⁶ Совместная экспедиция аспирантов РГГУ (Москва) и Практической школы высших исследований (École pratique des hautes études, Франция) в Горно-Алтайск, Усть-Канский и Онгудайский районы Республики Алтай (участники: К.Е. Розова, аспирант УН ЦТСФ РГГУ; Клеман Жакмо, аспирант Практической школы высших исследований, Франция; при поддержке НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, Горно-Алтайск); 25.06.12 – 09.07.12. Стажировка в рамках Программы стратегического развития РГГУ в 2012 г.; г. Горно-Алтайск; 26.11.12 – 9.12.12.