

Традиционное мировоззрение

ТЮРКОВ
Южной Сибири



vk.com/ethnograph

*Пространство
и время
Вещный мир*

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ
ФИЛОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ

ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ТЮРКОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ

*Пространство и время
Вещный мир*

Ответственный редактор
кандидат исторических
наук *И. Н. Гемуев*

vk.com/ethnograph



НОВОСИБИРСК

«НАУКА»

СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ

1988

«АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ ЦЕНТР»

ББК 63.5(2)

Т 65

А в т о р ы

Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев,
М. С. Усманова

vk.com/ethnograph

Р е ц е н з е н т ы

член-корреспондент АН СССР В. И. Молодин
кандидат исторических наук Н. К. Тимофеева

Утверждено к печати

Институтом истории, филологии и философии
СО АН СССР

Традиционное мировоззрение тюрков Южной
Т 65 Сибири. *Пространство и время. Вещный*
мир /Львова Э. Л., Октябрьская И. В.,
Сагалаев А. М., Усманова М. С. — Новоси-
бирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1988.—225 с.
ISBN 5—02—028994—9.

На обширном этнографическом и лингвистическом материале в монографии реконструируется тюркская модель мира в ее пространственно-временном и вещном аспектах. Выявлен ряд космологических классификаторов, с помощью которых описывалось устройство Вселенной. Особое внимание уделено вещному миру, опосредовавшему отношения общества и природы. Раскрывается единство утилитарной и символической функций вещей. На материалах культуры народов Сибири подобное исследование предпринято впервые.

Книга предназначена этнографам, тюркологам, историкам, археологам.

Т 0508000000—829
042(02)—88 —57—88—II

ББК 63.5(2)

ISBN 5—02—028994—9

© Издательство «Наука», 1988

ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ
В СВЕТЕ ЭТНОГРАФИИ

Совокупность обычаев одного народа всегда отмечена каким-то стилем, они образуют системы. Я убежден, что число этих систем не является неограниченным и что человеческие общества... никогда не творят в абсолютном смысле, а довольствуются тем, что выбирают определенные сочетания в некоем наборе идей, который можно воссоздать.

К. Леви-Строс

Справедливость слов, сказанных выдающимся антропологом три десятилетия тому назад, ныне очевидна. Исследования, предпринятые на материалах различных культур — как древних, так и современных, — подтвердили наличие некоего общего фонда идей и представлений, с разной степенью полноты реализуемого в конкретных культурах. На смену эпохе накопления и систематизации фактов приходит время целостного подхода к предмету исследования, важное место в котором отводится выявлению отношений и связей между разрозненными на первый взгляд фактами культуры¹. Закономерным результатом развития нового направления в гуманитарных исследованиях являются попытки «реконструкции духовного универсума людей иных эпох и культур»².

Предлагаемая вниманию читателя книга состоит из ряда очерков и не претендует на исчерпывающую полноту и охват всех известных материалов. Авторы ставили иную задачу: наметить контуры той системы взглядов на мир, которая в течение многих столетий доминировала в обществе южно-сибирских тюрков.

В старом полевом дневнике среди обычных и на первый взгляд малозначащих записей встречаются строки, к которым возвращаешься вновь и вновь. Их притягательность не в сведениях о редком обряде и не в детальном описании реального события. Речь в них порой идет о заурядных вещах. Иногда такие сведения на месте записываешь лишь для того, чтобы не погасить в собеседнике интерес к разго-

вору. А позже одна лишь ф́раза заставляет вернуться к ситуации в целом и переосмыслить ее...

...В августе 1978 г. наш небольшой этнографический отряд работал в Улаганском районе Горно-Алтайской автономной области. Улаганское нагорье — одно из красивейших мест Горного Алтая, и сам ландшафт здесь, кажется, насыщен историей и мифологией. В горных долинах древние изваяния соседствуют с наскальными рисунками и археологическими памятниками древних тюрков. Здесь родина замечательного сказителя Алексея Григорьевича Калкина, и тут, в стороне от Чуйского тракта, еще сохраняется многое из самобытной культуры алтайского народа. Всего лишь в 3 км от с. Балыктуюль — конечного пункта нашей экспедиции — находятся всемирно известные Пазырыкские курганы, кладбище древних вождей.

Мы жили в доме Андрея Павловича Тадышева, человека неразговорчивого и подчас резкого в суждениях и оценках, но доброжелательного и удивительно проницательного. В то утро, когда намечался наш отъезд, машина из райцентра не пришла. Туман закрыл перевалы, спустился в долину. Вместе с хозяином мы сидели у очага в полутемном аиле *. Как водится в таких случаях, разговор шел о погоде, о дорогах, о вертолетах, которые забрасывают на дальние стоянки совхозных чабанов. Слушали рассказы о раскопках легендарных курганов, ставших предметом гордости для местных жителей. Фольклористы, возможно, запишут здесь предание о том, что С. И. Руденко, раскопав последний курган, оставил на его дне «золотую табуретку»: брать ее было «нельзя».

Андрей Павлович прекрасно говорит по-русски. И в тот, последний раз, он неожиданно разговорился, ощущая, вероятно, что интересен нам не только как много знающий собеседник, но как личность. Надо сказать, что прямая речь информаторов в дословной записи, тем более если беседа ведется не на их родном языке, не отличается точностью грамматических построений и изысканными оборотами. Это естественно и понятно каждому, кто хотя бы раз видел свою речь зафиксированной на бумаге. Если же беседа ведется через переводчика, то взаимный интерес пробивается сквозь обоюдное непонимание и возникает то, что Н. А. Заболоцкий образно назвал «игрой на гранях языка». И все же разговор без посредника всегда носит более доверительный характер.

* Аил — срубная шести-, восьмиугольная юрта.

В конце беседы, уже подпавший с места, Андрей Павлович сказал: «Вот так живу. Действительность со всех сторон проходит через мой аил». В сказанном не было позы, нарочитой «красивости» или желания понравиться собеседнику. Человек размышлял о жизни: как о своей, маленькой, так и о большой, начинающейся там, за перевалом, об их сложной соотнесенности.

Встречи с такими людьми не часты, но приносят большое удовольствие и заставляют еще раз задуматься об истоках традиционной культуры и ее проявлениях в сегодняшней жизни. На перевалах и горных вершинах и сегодня стоят лиственницы, увешанные разноцветными лентами — *ялама*. У целебных источников — *аржанов* еще время от времени произносятся слова древнего обращения к родным горам и рекам, давно переставшие быть молитвой. Где-то в далеком урочище на дереве висит бубен шамана, умершего после войны. В степях и горах Саяно-Алтая этнографа не оставляет ощущение, что время здесь течет двумя параллельными, еще не смешавшимися потоками. Культурное наследие иной эпохи живет в уважении к мудрому и пронизательному слову, в обостренном чувстве родной природы. Совсем рядом, но неброско и малозаметно для стороннего наблюдателя творится иная жизнь, в которой любое явление мира, мысль, слово и жест все еще обладают очарованием изначальной сопричастности человека и природы. Бесспорно, время берет свое. Тем показательнее сохранение и воспроизводство в культуре этноса целого ряда элементов традиционной духовной культуры. Понять их роль в развитии народной культуры мы сможем только в том случае, если выявим закономерности, сообразно которым функционировало традиционное мировоззрение общества.

Под мировоззрением мы понимаем «духовное освоение мироздания... с точки зрения взаимоотношения таких основных частей мироздания, как природа и человек»³. И притом это с и с т е м а взглядов, а не разрозненные представления, убеждения. В современной литературе почти не исследован вопрос об исторических типах мировоззрения, которые, конечно же, не могли быть одинаковыми в разные эпохи и у разных народов. И еще: в каждом конкретном случае речь должна идти о к а ч е с т в е н н о м своеобразии мировоззрения той или иной эпохи или этноса на разных этапах его исторического развития. Увы, подчас ни источники, ни общий уровень методологических разработок не позволяют решить эту проблему с желаемой степенью точности и достоверности. Не удивительно, что нет и общепринятого понима-

пия термина «традиционное мировоззрение», хотя сам он все чаще появляется в названиях исследований. По нашему мнению, дефиниция «традиционное» указывает на то, что речь идет о миропонимании людей, сложившемся в эпоху господства мифопоэтического мышления. Созданная в ту эпоху картина мира эволюционировала, изменялась, но в общих чертах сохранилась в некоторых обществах до начала нашего столетия.

Предметом мировоззрения является не «мир в целом», а «мир как целое»⁴. В мире, понимаемом как неразрывное единство всего сущего и мыслимого, должны были действовать единые закономерности. Принципиальным является и вопрос о том, кого следует рассматривать в качестве субъекта мировоззрения — индивида или социум. Авторы солидарны с мнением Р. А. Арцишевского, считающего, что мировоззрение представляет собой «попытку духовного самоопределения» и «форму самоосознания» именно социального субъекта, т. е. общества⁵. Именно коллективные представления и установки, а не индивидуальный опыт и переживания формировали содержание мировоззрения в так называемых «традиционных» обществах. Сказанное отнюдь не означает абсолютной однородности традиционных обществ в плане производства духовных ценностей. Разумеется, всегда существовали люди с особым социокультурным статусом, «генераторы» идей, но их дарование обогащало мировоззрение социума только в том случае, если не противоречило основным тенденциям развития последнего. Не случайно традиционализм считается характерной чертой общественного сознания людей доклассовой эпохи⁶.

Традиционное мировоззрение можно рассматривать как ядро общественного сознания, характерными чертами которого являются опосредованность, системность и предельная обобщенность⁷.

Авторы данной работы поставили перед собой задачу реконструировать мировоззрение населения единой историко-этнографической области.

Тюркоязычные народы Южной Сибири: алтайцы, хакасы, тувинцы, шорцы и тофалары — составляют коренное население Саяно-Алтайской историко-этнографической области. Эти народы близки по происхождению, культуре и этнической истории, их языки входят в восточно-хуннскую ветвь тюркских языков⁸, а численность на начало 80-х гг. XX в. составляла свыше 300 тыс. чел.

Здесь необходимо сделать несколько замечаний. Тюрки Южной Сибири, как известно, это не только скотоводы-

кочевники, но и собиратели, охотники, рыболовы, отчасти земледельцы. Если сравнить хозяйство и быт южных тувинцев и тюрков Чулыма, то обнаружится много различий. Такое же несходство мы найдем в их духовной культуре и атрибутивном оформлении верований. Культура шорцев — пеших охотников горной тайги — сильно отличается от культурной модели коренного населения степей Хакасии. Несколько упрощая картину, можно сказать, что культура тюрков Южной Сибири — результат сложного синтеза, взаимопереплетения двух миров: охотников горной тайги и скотоводов-кочевников. При этом следует иметь в виду, что докочевой период истории Южной Сибири был значительно протяженнее и, следовательно, нельзя недооценивать роль этого субстрата в культуре позднейших тюрков. Сложность и многокомпонентность тюркского ареала Южной Сибири очевидны, но различия и варианты — естественное состояние культурной традиции, как форма, так и способ ее существования, тем более что в Южной Сибири доминируют черты сходства, удерживающие и объединяющие локальные варианты в русле единой традиции.

Реконструируя мировоззрение населения историко-этнографической области, этнограф оказывается в более выгодной ситуации, нежели при изучении мироощущения одного этноса. Прежде всего, значительно расширяется круг возможных источников. Учитывая степень сходства и различия в локальных культурах южно-сибирских тюрков и соблюдая корректность в обращении с материалом, можно подчас проецировать выводы, сделанные на материалах одного этноса, на культуру родственного народа. В ряде случаев материалы по соседним народам содержат повторы, подтверждения и уточнения, что увеличивает достоверность выводов и уменьшает возможность случайных построений, опирающихся на единичные материалы. Наконец, можно надеяться, что результаты реконструкции мировоззрения и вскрытые закономерности его развития будут иметь более общий характер, нежели при рассмотрении культуры одного народа.

Авторы постоянно имели в виду, что любая переоценка особенных или общих черт культуры неизбежно исказит картину традиционного мировоззрения в целом. Выделяя в мировоззрении элементы, присущие всем этносам региона, мы старались избегать их невольной и неоправданной абсолютизации. С другой стороны, материал для реконструкции столь обширен и разнообразен, что есть реальная опасность не увидеть в этой мозаике контуров самой с и с т е м ы миро-

воззрения. Можно свести исследование к описанию «культур» — культа коня, культа огня и т. п. явлений. Членение системы мировоззрения на мелкие, дробные составляющие зачастую противоречит их глубокой взаимосвязанности, не говоря уже о неправомерности обособления верований по признаку того «предмета», на который они ориентированы. Практика показывает явную недостаточность перечислений типа: представления о небесных божествах у качинцев, кызыльцев, тубаларов, шорцев, тоджинцев, якутов, если за этим не следует попытка увидеть систему, обусловившую существование единства в многообразии.

И наконец, выявляя типичные черты в мировоззрении тюрков Южной Сибири, авторам хотелось бы избежать обезличивания этого феномена. Ведь если увлечься поисками только типичного, можно незаметно переступить зыбкую границу этнического, особенного в культуре и оперировать понятиями, имеющими заведомо надэтническое содержание. Чем более древние пласты мировоззрения мы рассматриваем, тем однороднее выявляемая картина для любого региона. Нарастание этнически особенных черт происходит соразмерно ходу этнической истории. Поэтому специфика этнографического подхода к изучению традиционного мировоззрения определяется, по мнению авторов, не только характером источников. В мировоззрении любого народа можно обнаружить воплощение общекультурных закономерностей. Будучи интернациональными по сути, они являются этническими по форме, по способу воплощения. Поэтому, исследуя мировоззрение тюрков Саяно-Алтая, хотелось бы ответить и на вопросы, в чем специфика именно тюркской модели мира, какими особенностями бытия она обусловлена. Задача сложная, но выполняемая, как свидетельствует опыт реконструкции мировоззрения нганасан, предпринятый Г. Н. Грачевой⁹.

Восприятие языка иной культуры — процесс сложный и небезболезненный. Порой приходится прилагать значительные — и, увы, не всегда эффективные — усилия для того, чтобы понять явления, рожденные в недрах другой, удаленной от нас во времени и пространстве традиции. В противном случае эти явления оказываются беззащитными перед скорым судом нашей логики и снисходительным рационализмом обыденного сознания. Они обретают несвойственный им изначально статус и пополняют коллекцию этнографических диковинок и курьезов. При изучении наследия архаичных культур единственно корректным может быть подход, в равной степени свободный как от умиления экзоти-

кой, так и от абсолютизации архаики как средоточия некоей древней мудрости. Позиция исследователя (и читателя) должна определяться глубокой заинтересованностью в понимании «иного мира» и непредвзятостью, какие бы «дикие» и чуждые нам формы ни принимала изучаемая культурная традиция. «В момент, когда мы заново открываем природу в том смысле, как ее понимали греки, мы начинаем понимать и всю сложность поставленных ею вопросов... В момент, когда мы принимаем ее, „уважая“ проблемы физической теории природы вообще, мы одновременно должны уважать и любой другой интеллектуальный образ мира, будь то отношение к жизни у моряков или крестьян или концепции других наук. Это нужно сделать не для того, чтобы осудить сообщество ученых или человеческую культуру, но чтобы скрестить их, установить между ними „невидимые связи“, обусловленные требованиями нашей эпохи»¹⁰.

Логика развития гуманитарных наук сформировала устойчивые стереотипы восприятия иных культур, в особенности архаичных. Эти культуры представляли аморфными, расчлененными на культы, верования, обряды, фольклор, ритуалы и т. д. Порой за скромностью вещного оформления предполагалось и отсутствие богатого содержания. Подчас мы, обращаясь к культурному наследию народов Сибири, считаем их мировоззрение средоточием идеалистических установок, тем самым занижая уровень интеллектуального развития и упрощая духовный мир создателей этих культур. Совершенно права Г. Н. Грачева, когда пишет, что «существует некоторое стремление приписывать народностям, стоявшим на иных ступенях экономического развития и, следовательно, находившимся в иной познавательной ситуации, отсутствие развитой способности к систематизации. На основании такой посылки делается вывод о невозможности системности или какой-то стройности в представлениях»¹¹.

Исследования последних десятилетий расшатывают устойчивые стереотипы. Все большее распространение получает признание за архаичным сознанием особой стратегии освоения мира, которая реализуется в сложных мыслительных операциях¹². Однако традиционное мировоззрение не создавало законченных концепций. Несколько глобальных идей пронизывали все мировоззрение, воплощаясь в разнообразных — но единых по сути — представлениях, вещественных и поведенческих формах. Одна и та же идея репродуцировалась на разных уровнях и выражалась разными кодами (только такой способ упорядочения действительности

придавал мировоззрению всеобщность и обязательность).

Каждое общество обслуживается той суммой символов, которая ему необходима. С развитием общества потребность в одних символах исчезала, другие переосмысливались и сохранялись в силу традиции. Естественно, мировоззрение на любом этапе своей эволюции неоднородно: одни представления только оформляются, другие — устоявшиеся — составляют ядро мировоззрения, и именно с их помощью каждое поколение интерпретирует картину мира¹³. Третьи уже явно не вписываются в миропонимание, но в силу традиционализма общественного сознания продолжают существовать, осложняя мировоззрение в целом. Как ни странно, этот пласт наиболее архаичных представлений и верований не просто устойчив и жизнеспособен. В отдельных случаях, когда нововведения оказываются несостоятельными, а общество находится в кризисной ситуации, наблюдается актуализация древнего, проверенного временем пласта мировоззрения. Вчерашние архаизмы и пережитки вновь становятся инструментом познания мира, и мировоззрение в целом неизбежно регрессирует.

Говоря о реконструкции мировоззрения, нам хотелось бы коснуться вопроса о принципиальной возможности ее осуществления. Во-первых, мы располагаем материалами, отражающими состояние мировоззрения саяно-алтайских тюрков в конце XIX — начале XX в. Позволяют ли источники столь позднего происхождения надеяться на достоверную реконструкцию некоего прообраза? Есть ли уверенность, что можно сложить рассыпанную временем мозаику представлений, примет, верований и обычаев? Многие исчезло, не будучи понятым и даже увиденным. В наших схемах неизбежно будут пробелы, догадки и предположения. Доживают свой век последние носители мифопоэтического сознания. Межпоколенная трансляция многих этнографических явлений¹⁴ прекратилась или осуществляется редуцированно. Все труднее собирать полевые материалы, освещающие ритуальные аспекты культуры. И все же надежда на достоверность реконструкции есть. Прежде всего потому, что мировоззрение — образование не только сложное, но и весьма устойчивое. Пользуясь технической терминологией, мировоззрение можно уподобить конструкции с неизменным несущим каркасом и рабочими элементами-модулями, которые могут меняться и модернизироваться. Эта конструкция достаточно гибкая и допускает существование устаревших элементов при условии, что их деятельность не влияет существенно на работу устройства в целом.

Такие детали создают лишь общий фон, на котором модулируется основная, «рабочая» частота, средоточие жизненно важной информации. При всей условности подобных сравнений они демонстрируют, что основные идеи традиционного мировоззрения могут надолго пережить эпоху, обусловившую их появление. Кроме того, было бы методологически неверно рассматривать мировоззрение как «корпус текстов», передаваемых из поколения в поколение. В действительности, видимо, транслировался некий набор идей и представлений, на основе которых каждое поколение достраивало картину мира, варьируя и неизбежно интерпретируя ее¹⁵. Выявление этих основополагающих идей и принципов отношения к миру — задача вполне реальная.

Творческое познание мира во все времена опережало его практическое освоение. Начиная с глубочайшей древности создавался значительно больший объем культуры, нежели это диктовалось потребностями сугубо практического характера. Поскольку «дефицит информации ведет к абсолютизации того немногого, что известно об объекте», мифологическое сознание особенно активно там, где достоверная информация мала или вовсе отсутствует. Архаичное мышление «достраивало» картину мира, восполняя реальные знания человека. При этом происходило членение мира на «действительное» и «возможное». Это реальное членение, отражающее различие в потребностях и возможностях общества, стало основой последующей категоризации мира, его упорядочения и космоизации¹⁶. В развитых мифологических традициях «действительное» и «возможное» реализуются как «свое» и «чужое», «близкое» и «далекое», «освоенное» и «неосвоенное». При этом для архаичного сознания нет оппозиции материального и идеального, нет деления мира на естественный и сверхъестественный.

Мифологические представления о мире также не были противопоставлены рациональным знаниям о нем. Растворенность мифа во всех сферах традиционной культуры необходимо учитывать и сегодня, при оценке наследия традиционного мировоззрения. Мы нередко переоцениваем рационализм современного мышления, а между тем «собственно ритуальное поведение занимает в нашей культуре гораздо большее место, чем это могло бы быть вызвано пережитками мистического отношения к миру»¹⁷. Поведение с к о с в е н н ы м целеполаганием, свойственное архаичным культурам,— еще не свидетельство религиозности (отсталости, заблуждений). Как справедливо замечает Ю. А. Шрейдер, «потребность в ритуальном оформлении поведения не дикту-

ется природными условиями существования человека. Ритуальность связана с ощущением своего места в обществе, в истории»¹⁸ и, добавим мы, в природе. Картина мира, явленная традиционным мировоззрением, отражает специфически человеческое, культурное отношение к объективному физическому миру.

Считаем необходимым отметить, что в традиционном мировоззрении (и его объективациях) не противопоставлены рациональные и иррациональные элементы. Противопоставление их нецелесообразно хотя бы потому, что в архаичных культурах «миф — хотя бы и положенный в основу культа — не представляет собой некоего „дурмана для народа“, ибо он вовсе еще не противостоит какому-то иному, более совершенному, не мифологическому, а научному осмыслению мира»¹⁹. Иррациональные элементы сознания в доклассовом обществе не «паразитировали» на рациональных, как это нередко еще представляется²⁰, а находились с ними в более сложных, взаимодополняющих отношениях. Возможно, жизнеспособность традиционного мировоззрения в значительной мере объясняется взаимопереплетением «действительного» и «возможного».

Нередко явления традиционного мировоззрения южносибирских тюрков, сохранившиеся до наших дней, относят к разряду религиозных пережитков. При этом упускается из виду, что речь идет о весьма деликатном деле: оценке национального культурного наследия. Ратуя за развитие его прогрессивных черт, следовало бы подумать о критериях отнесения тех или иных явлений к «прогрессивным» или «пережиточным». Действительно ли традиционная женская одежда у алтайцев диссонировала с новой действительностью, напоминая о приниженном положении женщины в дореволюционном алтайском обществе? Какие элементы древней свадебной обрядности народов Саяно-Алтая можно считать религиозными, а какие — нет? Почему следует считать религиозным пережитком посещение целебного источника с соблюдением ряда предписаний и запретов? Вопросы сложные и требующие корректного решения. В некоторых явлениях, прежде безоговорочно считавшихся религиозными пережитками, этнографы ныне видят проявления экологической культуры этноса. Где грань между почтительным отношением к родной земле и почитанием духов — хозяев этой земли? Представления о самих духах «не всегда можно считать религиозными, потому что, судя по этнографическим материалам, многие из них не являются объектом почитания и поклонения. Решающим критерием для определения религиоз-

ного характера тех или иных фантастических персонажей, персонифицированных олицетворений, например, природы или ее стихийных сил, следует считать признание (или сознание) человеком своей зависимости (в форме господства и подчинения) от этих „нечеловеческих существ”»²¹. Как показывают саяно-алтайские материалы, отношения между людьми и духами — хозяевами местности понимались как отношения партнерства, а если их и почитали, то как старших родственников, или предков, каковыми они часто и мыслились. Таким образом, при анализе традиционного мировоззрения противопоставление его элементов по признаку «религиозный — нерелигиозный» далеко не всегда продуктивно. Часто обрядность — это лишь антураж бытовой, поведенческой сферы, вполне рациональной по своему содержанию.

vk.com/ethnograph

* *

Несколько слов о задачах и источниках настоящего исследования. В идеале результатом исследования должен стать ответ на вопрос, каким представляли себе мир предки южно-сибирских народов, где место человека в этом мире. Однако нынешнее состояние изученности проблемы, изобилующей лакунами и темными местами, не позволяет дать исчерпывающий ответ на такие вопросы. Сначала необходимо реконструировать основные элементы тюркской модели мира, выявить связи между составляющими этой модели. Представляется целесообразным начать с описания пространственно-временных представлений, образующих каркас модели мира. Описание тюркской модели мира в терминах двоичных противопоставлений ведет, естественно, к некоторому насилию над материалом: в нашем изложении картина мира предстает более структурированной и организованной, нежели это имело место в действительности. Однако формализация неизбежна при любом методе исследования ²².

Учитывая, что мировоззрение имеет два главных аспекта — направленный вовне (представления о мире) и направленный внутрь (представление о человеке), авторы сочли целесообразным в первой книге рассмотреть внеположенный человеку мир. Помимо пространственно-временных представлений, конструирующих образ Вселенной, речь пойдет о вещном мире, опосредующем отношение человека к природе.

Специфичность предмета исследования обусловила круг источников. В истории южно-сибирских тюрков был лишь

один период — древнетюркская эпоха, — когда общество обладало искусством письма. Памятники рунической письменности — важнейший источник для реконструкции мифологии не только древних тюрков²³, но и мировоззрения позднейших обитателей Южной Сибири. С падением тюркских государственных образований культура вновь становится устной. Поэтому фольклор оказывается основным — а подчас и единственным — источником, рисуящим тюркское видение мира. Южная Сибирь является ареалом развитых эпических жанров: общий объем эпических сказаний, записанных у хакасов, алтайцев и тувинцев, превышает, вероятно, полмиллиона стихотворных строк. К ним следует добавить тексты шаманских призываний, исторические легенды и предания, благопожелания и проклятия, загадки и пословицы — словом, все фольклорные тексты. Разумеется, авторы не имели возможности — и не видели необходимости — в обращении ко всему корпусу текстов, а использовали те фольклорные произведения, в которых максимально полно отражена картина мира²⁴.

Устный характер традиционной тюркской культуры обусловил повышенное внимание к слову как инструменту познания мира. Один из ведущих принципов архаичного сознания — номинализм: существует лишь то, что названо²⁵. При анализе тюркской модели мира авторы в меру своих возможностей использовали материалы языков коренного населения Южной Сибири. Эти материалы в полной мере подтверждают положение В. Н. Топорова о том, что одна из основных функций языка — «о с в о е н и е... мира и у с в о е н и е его себе, т. е. тот процесс, который в самом языке передается разными средствами, в совокупности составляющими категорию притяжательности. Освоение-усвоение мира языком происходит таким образом, что в конечном счете миром считается то и только то, что освоено-усвоено себе языком; мира вне языка и вне конкретного семантического „картирования“ не существует для того, кто пользуется данным языком, или, точнее говоря, такой „внеязыковый“ мир не осознаваем, невидим и, во всяком случае, нерелевантен...»²⁶.

Вещественные источники также весьма разнообразны. Это материалы археологических исследований в регионе, произведения искусства, орудия труда, жилища, т. е. все виды овеществленного мировоззрения, своеобразные тексты (в семиотическом понимании этого термина). В меру необходимости они привлекались на всех этапах исследования. Дело в том, что «в традиционных обществах все „этнографиче-

ские" аспекты жизни — как ритуал, так и повседневный обиход, этикет и быт, системы родства, вещи и технология — в высокой степени семиотичны и в этом смысле не отличаются от „символичности" такой системы, как фольклор»²⁷. Любая вещь несет информацию о мировоззрении ее создателей, тем более в культуре, не обремененной большим набором вещей. Особенно это относится к предметам бытового обихода, особый статус которых в мифологическом контексте ныне почти не осознается их создателями и с трудом «прочитывается» исследователем.

Повседневный обиход, традиционный быт и этикет также являются текстами, несущими информацию о мировоззрении. Расположение людей в юрте, правила обращения к разным категориям родственников и свойственников, встреча гостя и многое другое в сфере быта санкционировано в конечном итоге миропониманием людей. В еще большей степени это относится к ритуальному поведению, в котором непосредственно объективируются мировоззренческие установки, выражаясь в словесной и действенной формах. Для реконструкции ритуальной деятельности, наряду со всеми упомянутыми источниками, авторы использовали и собственные материалы полевых этнографических исследований (1972—1985 гг.).

Принципы интерпретации источникового материала и методика, примененная авторами в настоящей работе, являются достоянием сегодняшнего дня науки. Результативность их подтверждена многими этнографическими, лингвистическими и историко-культурными построениями. Вместе с тем авторский коллектив ясно осознает, что предпринятая им попытка реконструкции традиционного мировоззрения сибирских тюрков не исчерпала ни источника, ни заданного сюжета и может рассматриваться лишь как один из возможных вариантов подобных реконструкций, как один из способов понимания народной культуры, вовсе не исключающий иные подходы и обобщения.

Она горит на всю округу,
Как скотоводом вбитый кол,
И водит медленно по кругу
Созвездий пестрый ореол.
Идут небесные Бараны,
Шагают Кони и Быки,
Пылают звездные Колчаны,
Блестят астральные Клинки.
Там тот же бой, и стужа та же,
Там тот же общий интерес.
Земля — лишь клочок небес и даже,
Быть может, лучший клочок небес.

Н. А. Заболоцкий

Сопричастность земного бытия небесным, космическим сферам — одна из ведущих тем мифопоэтического сознания. К сожалению, эти темы перелаживаются на язык современного мышления лишь в самых общих чертах. При этом неизбежно теряются оттенки, нюансы. Мифологическая мысль подчас переводима лишь на язык поэзии — в силу глубинного родства обоих явлений. Поэтому Н. А. Заболоцкому и удалось в нескольких строках передать суть средневековых монгольских представлений о мироздании и звездном небе, в центре которого находится «Золотой кол» — Полярная звезда.

В традиционных культурах народов Южной Сибири реальные и мифопоэтические представления о мироздании были связаны неразрывно. Архаичное общество осознает, что «за пределами простого индивидуального опыта существуют космические события, наделяющие некоторые области пространства особым значением. Области, лежащие вне пределов непосредственного опыта, скажем, небеса или подземный мир, легко дают повод к развитию спекулятивного мышления»¹. В мифологии тюрков Южной Сибири оба мира, «небесный» и «подземный», — копии с одной матрицы — «среднего» мира. В них реальный мир дважды повторяет себя, в первом случае абсолютизируя положительное, а во втором — отрицательное начала, уравновешивающие друг друга в общей картине мира. Моделирование «иноного» пространства не может осуществляться иначе, и если архаичная мысль выходит за пределы опыта,

то «лишь потому, что стремится объяснить, унифицировать, упорядочить опыт»².

Картина мироздания интерпретировалась и переосмысливалась десятками поколений. Потому в ней содержатся противоречивые версии одного и того же явления, наслоения и новации соседствуют с древнейшими мифологемами.

НАЧАЛО МИРА

Анализ представлений о Вселенной (в единстве ее пространственно-временных параметров) логично начать с мифов о сотворении, начале мира. Космогонические представления тюрков Южной Сибири реконструируются по немногочисленным текстам, существовавшим в разных видах: как самостоятельные мифологические сюжеты и как зачины многих эпических поэм. Эти тексты повествуют о событиях, в результате которых был создан мир, т. е. об утверждении космической структуры взамен первобытного хаоса. Сотворение мира — удивительная эпоха, помещаемая в неопределенную давность. Время акта первотворения фиксируется нечетко. Зачины хакасских поэм помещают акт первотворения «прежнего поколения позже, нынешнего поколения раньше».

Творение мира понимается как начало времени и пространства. Судя по южно-сибирским материалам, время вообще трактовалось как бесконечная череда н а ч а л. Конца, как такового, нет³. Мифическое время-пространство обладает минимумом актуальных свойств и качеств: их нарастание, постепенное проявление, «разворачивание» и составляет содержание мифов. Обратимся к текстам и рассмотрим известные варианты космогонических мифов.

В конце прошлого века у хакасов записан весьма архаичный сюжет. Легенда начинается с диалога двух уток. Одна из них посылает другую за песком на дно реки. Тот песок, который первая утка получила от второй, она толчет колушкой девять дней, и в результате образуется земля. Песок, который посыльная утка сохранила у себя, превратился в высокие горы. В наказание за утайку первая утка не дала ей земли для проживания. Провинившаяся все-таки выпросила землю размером со след трости, проткнула землю и ушла в отверстие. Так они разграничили места обитания и сферы влияния. Далее первая утка сотворила из земли человека (мужчину), а из его ребра — женщину, дала им скот и хлеб. Надо сказать, что действующие лица только в начале легенды именуются утками. В момент сотворения человека

«АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ ЦЕНТР»

рассказчик первую утку называет уже Богом, а вторую — Эрлик-ханом. Аналогичный миф зафиксирован у алтайцев. В обеих версиях мифа на древнейший пласт (сотворение земли водоплавающими птицами) наложился библейский сюжет о сотворении женщины из ребра мужчины⁴.

В этих текстах упоминается творец мира. Он появляется и в мифологических сюжетах, записанных В. И. Вербицким:

Перед созданием мира все было наполнено водою, над которою летали, в виде черных гусей, бог и человек. Бог не думал ничего, а человек произвел ветер, возмутивший воду, которая брызнула в лицо богу⁵.

Для обозначения бога в тексте употреблено слово «Кудай», заимствованное алтайцами из персидского языка. В другом самостоятельном сюжете о сотворении мира прослеживается влияние христианства и буддизма:

«Когда еще не было ни неба, ни земли, был один Ульгэнь (по-ойротски — Курбустан-Аакай). Он носился и как бы трепетал над безбрежным морем, распростершись, подобно нетопырю, и не имел места, где бы стать. Тут ощутил он голос внутри себя: „Алдында тут, алдында тут“— „Впереди хватай, впереди хватай“— и произнес эти слова, а вместе с тем, простерши руки, схватил перед собой. И вот попался ему камень, высунувшийся из воды. Он сел на этот камень, продолжая произносить: „Алдында тут, алдында тут!“, и думал, что творить и как творить. Вдруг выходит из воды Аг-эне (Белая мать) и говорит: „Что придет тебе на мысль творить, скажи только: Эттым, пютты-деп — сделал, свершилось, так и будет, а не говори: Эткеним, пютны-деп, что я делал, то бы не свершилось“. Сказав это, Аг-эне скрылась и более никогда никому не являлась. ...Ульгэнь ощутил в себе мысль и произнес: „Э! Эрь пютсин, эрь пютсин! О! Сотвори землю, сотвори землю!“ И земля сотворилась. Ульгэнь, продолжая произносить: „Алдында тут, алдында тут!“, взглянув вверх, произнес: „Э! Тенгере пютсин! — О! Сотвори небо!“— и по его слову небо сотворилось». Так создал Ульгэнь всех «творей», утвердил землю, плававшую в море на «трех великих рыбах»⁶.

Во всех приведенных фрагментах в актах первотворения фигурирует безбрежная водная стихия. Вода олицетворяет Хаос, неопределенное и бесструктурное начало⁷. О таком понимании ее свидетельствуют и многочисленные этнографические материалы.

Чрезвычайно любопытные сведения о жертвоприношении воде были записаны К. М. Патачаковым: «Хозяева юрты, где была беременная женщина, приносили в жертву от ее имени духу — хозяину воды трехлетнего вола». У хакасов еще не так давно запрещалось в период половодья заходить в юрту, где жила беременная. Соблюдение этого запрета должно было охранить человека при переходе через броды⁸. Н. А. Алексеев, опубликовавший эти сведения, объясняет запреты верой в магическую нечистоту женщины. Такое

осмысление правомерно, но явно недостаточно. Ссылка на магическую нечистоту мало что объясняет. Между тем известно, что вода в мифологии многих народов мира — «первоначало, исходное состояние всего сущего, эквивалент первобытного хаоса... вода — это среда, агент и принцип всеобщего значения и порождения. В роли женского начала вода выступает как аналог материнского лона и чрева...»⁹. Исходя из этих мифологических характеристик воды можно предположить, что в традиционных представлениях хакасов понятия о женщине в период беременности и реке во время половодья находятся в одном семантическом ряду. Вход человека в дом, где жила беременная женщина, был равнозначен входу в полноводную реку и означал возможность гибели, несчастья. Избегание такого дома мыслилось как возможность избежать смерти при переправе. Жертвоприношение суг-ээзи от имени беременной (спускание жертвы на плоту вниз по реке), вероятно, связано с символикой благополучного разрешения от бремени.

И еще одно замечание об отношении тюрков к водной стихии. В прошлом среди коренного населения Саяно-Алтая почти не было людей, умевших плавать. Судя по всему, люди просто не считали возможным подобный способ передвижения: вода устойчиво соотносилась с чужим, враждебным. Это владения духов и вход в иной мир. Не случайно умыться водой в мифологической традиции равнозначно понятию «умереть»¹⁰. От старых хакасов нам приходилось слышать выражение: «Хакасы произошли от земли, а русские от воды», иногда при этом к слову «русский» (*хазах*) прибавлялся эпитет «водяной» (*сугду хазах*). В данном случае противопоставление земли и воды использовалось для обозначения этнических различий: «свой — чужой».

Древнетюркская мифология также знает сюжет о сотворении мира. Его сообщает знаменитая надпись в честь Кюльтегина: «Когда было сотворено вверху голубое небо, а внизу бурая земля, между ними (обоими) были сотворены сыны человеческие». В орхонских и енисейских памятниках не упоминаются ни Ульгень, ни Кудай, известные позднейшим тюркам как демиурги. Однако, как убедительно доказано С. Г. Кляшторным, древнетюркская мифология знает Эрклига (Эрлика) и помещает его в нижний мир¹¹. Имя же творца не называется.

Узловым сюжетом космогонических мифов народов Южной Сибири является создание первых людей на земле. Н. Ф. Катановым в 1892 г. в улусе Усть-Таштыпском записана легенда: «Есть две священные (*най*) березы, одна —

мужчина (букв.: 'самец'), другая — женщина. Эти две бере-
зы появились тогда, когда вначале мы родились от отца Уль-
ген и матери Ымай»¹². Возможно, это наиболее архаичная
из всех хакасских легенд о происхождении человека и Все-
ленной (два дерева фигурируют как всеобъемлющее выра-
жение ее). Праматерь Ымай (Умай) была известна у всех
тюркских народов как божество плодородия, а в древнетюрк-
ское время она, вероятно, понималась как супруга божест-
венного Тенгри¹³. В некоторых космогонических сюжетах
фигуры творца нет, он только подразумевается. Почти все
зачины богатырских поэм хакасов содержат картину со-
творения мира:

Когда в земле появились первые корни
И земля впервые была опоясана небесным сводом,
Когда впервые вздыбились снежновершинные горы
И в море впервые вздыбились белогривые волны,
Когда сквозь тучи солнце проглянуло,
Из-под льда вода просочилась,
Когда мешалкой землю разделяли
И ковшом воду поддевали,
Когда золотистая пышная береза,
П качиваясь, впервые выростала,
Когда крылатая птица в то древнее время,
Взмахнув крылами, взлетела
И когда соболь в то древнее время,
Сделав первый скачок, побежал,
Раньше нынешнего поколения,
И прежнего поколения намного позже,
В чистом месте, в укромном месте,
Куда и ветер не мог залетать,
Под высоким горным хребтом, возле белого моря,
Хозяином пасшихся несметных табунов
И ханом подвластного народа будучи,
С женою старухой Ах Олен
Ах Хан богатырь жил¹⁴.

Этот отрывок иллюстрирует традиционное моделирование
мира: нечто, бывшее Хаосом, разделяется, упорядочивается,
т. е. становится Космосом. Земля отделяется от воды ме-
шалкой или ковшом, появляются Солнце и тепло. Отметим,
что хакасы во время первого весеннего грома обходили юрту
снаружи, ударяя по ней поварешкой. Представляется, что
эти действия неосознанно воспроизводили мифологическую
ситуацию отторжения жилища от зимнего хаоса, установ-
ления п о р я д к а. В это время из юрты выгонялись со-
баки — согласно мифу, собака во времена первотворения
неволью помогла Эрлику. В «Атхарваведе» «ложка масла
поддерживает небо, разливательная ложка — воздух, жерт-
венный ковш держит землю»¹⁵. Можно предположить общее

происхождение идеи космической вещи, создающей и поддерживающей миропорядок.

В другом мифологическом сюжете говорится о времени, «когда земля, раскалываясь, стала покрываться травой, когда деревья, раскалываясь, покрывались листьями»¹⁶. Созидательные действия, как следует из текстов, передаются глаголами со значениями 'отделять', 'раскалывать', 'поддевать'. Подобным образом рисуется акт творения во многих архаичных мифах, в том числе шумерских, индийских, ветхозаветных¹⁷.

Космическая структура утверждается введением объектов, соотносимых с центром мира или мировой осью. Таким центром оказывается мировое дерево («золотистая береза») или, как в зачине шорского героического сказания «Кан Кес», мировая гора:

Это было время, когда мешалкой горы делили,
Когда ковшом воду делили,
Пробиваясь, белое море текло,
Нагромождаясь, золотая гора вырастала¹⁸.

Таким образом задаются основные параметры мира. Организованное пространство, имеющее центр (середину), закономерно обладает и областями, удаленными от этого центра. Путем последовательного введения основных бинарных оппозиций (верх — низ, небо — земля и т. п.) структура мира раскрывается на разных, тесно связанных между собой уровнях.

Эпоха первотворения — не только появление упорядоченного пространства, но и переход от безвременья ко времени. При первотворении был задан ритм течения времени. Кукование золотой кукушки, сидящей на вершине мирового дерева, — проявление такого ритма, неощутимого при отсутствии четких, акцентированных временных отрезков. Итак, в мире появляется мера, а вместе с нею — пространство и время разного качества, разного наполнения.

Ниже мы вернемся к модели мира, а сейчас хотелось бы подытожить рассмотренные космогонические сюжеты. Мифологическое знание о возникновении мира удовлетворяло не только сугубо познавательные потребности древнего общества. Современное ему состояние мира это общество закономерно связывало с происхождением мира как следствие с причиной¹⁹. Хотя между эпохой первотворения и «нынешними временами» на временной шкале культуры зияла пропасть, общество считало современную ему ситуацию прямым следствием и продолжением мифического первотворения.

Настоящее мыслилось лишь как воспроизведение прошлого, опора на которое давала человеку уверенность в сегодняшнем дне. Роль прецедента в традиционных культурах всегда велика. Если эпоха первотворения — это причина сегодняшнего времени (как начальная ситуация непрерывного процесса), то апелляция к прецеденту имеет глубокий смысл²⁰. Шаманы и старики, испрашивая благополучия, напоминали божествам, что те хорошо относились к «черно-головым» со времен первотворения. Отсюда ориентация на прошлое, минувшее, когда утро каждого дня и начало каждого года мыслились как аналог первотворению мира. Миф отсылает к священному образцу, к тому, что имело место к о г д а - т о, но воспроизведение мифа проецирует т у ситуацию в э т о время. Сделать из «там и тогда» «здесь и сейчас» — вот высшая цель ритуализации мифа.

Сотворение мира в мифологических сюжетах устойчиво связывается с деятельностью неких мифологических существ, демиургов. Картина возникшего мира содержит в себе эмбрион всей позднейшей модели Вселенной. Творение, начавшееся в некоей точке пространства, охватывает все сферы актуального состояния мира. Здесь же мы обнаруживаем предпосылки для понимания изоморфности всех частей Вселенной: макро-, мезо- и микрокосма. То, что человек создается из природных материалов, подчеркивает его принципиальную сопричастность космическим сферам. Не случайно в архаичной версии мифа люди и деревья возникают одновременно. Как будет показано ниже, этот факт отражает одну из наиболее важных сторон мировоззрения тюрков Южной Сибири: глубинную связь человека и дерева.

Наиболее полно тюркская модель мира реконструируется из к о с м о л о г и ч е с к и х представлений, описывающих современное, актуальное состояние Вселенной. Этот аспект описания космоса позволяет определить н а б о р, с в я з ь и ф у н к ц и и его частей, их количественные параметры²¹.

Пространственно-временная модель мира раскрывается через основные космологические объекты, соотносимые с его центром. Вертикальная структура мира, предполагающая наличие середины, верха и низа, наиболее полно реализуется в образе мирового дерева (мировой горы), с различными зонами которого соотнесены различные классы явлений, как природных, так и социальных. Верх — это крона дерева, небо, светила, вершина горы, исток реки, птица, верхний мир. Низ — корни дерева, пещера, ущелье, вода, животные, обитающие в норах, и рогатые животные, нижний мир. Се-

редина — ствол дерева, долина, человек, животные с «теплым дыханием».

Предложенная схема подтверждается многочисленными фольклорными и этнографическими свидетельствами. Более того, соотнесенность указанных явлений (объектов) с верхом, низом и серединой прослеживается как на уровне организации всего мира (мифы о творении), так и для эпического мира, а также в повседневной жизни людей. Небесные духи ездят на конях и в жертву им приносят лошадей, умерщвляя их или оставляя в стаде «отмеченными». Вполне уверенно можно сказать, что конь представлялся животным божеств верхнего мира, тогда как бык — нижнего. Хакасы, умерщвляя во время весеннего половодья бычка, спускали его на плоту вниз по реке. Вода в культуре тюрков Южной Сибири — это стихия нижнего мира. В нижний мир герой якутского олонхо чаще всего отправлялся верхом на быке или в образе быка²². Напротив, «неборожденные» каганы и принцы ездили на конях светлой масти, которая обязательно указывается в памятниках тюркской рунической письменности. (В надписи в честь Кюль-тегина масть его коней упоминается около десяти раз.) Эрлик, владыка подземного мира, в южно-сибирской традиции нередко изображается ездящим на черном (синем) быке. Часто синий бык — обитатель (хозяин) водного источника (*көк талай-дың ээси*)²³.

Аналогом мирового дерева в представлениях саяно-алтайских тюрков обычно выступает береза (*бай кайың*, букв.: 'богатая береза' или — в контексте традиционной культуры — 'священная береза'). В эпических произведениях вариантом мирового дерева чаще является тополь. Дерево — структурообразующее начало в тюркской картине мира. Посредством этого образа и его алломорфов организуется весь пространственно-временной континуум. Связывая все сферы бытия по вертикали, дерево служит и осью мира, и его центром. Это точка отсчета координат, как временных, так и пространственных. В загадках дерево с двенадцатью ветвями уподобляется году. Известна загадка: «Перед дверью одна береза: // Пятнадцать ветвей приподняты кверху, // Пятнадцать наклонились вниз» (дни первой и второй половины месяца)²⁴.

Шаман, путешествуя на небо, преодолевает его «слои» (*пудак*, букв.: 'ветвь'). Ветвями называют и истоки рек, которые, согласно мифопоэтической концепции мира, текут сверху (с неба), и уподобление истоков реки ветвям дерева закономерно. Трехчастная структура мировой вертикали

(верх — середина — низ) воспроизводится традиционным мировоззрением для всех уровней организованного пространства. Каждый значимый объект имеет подобное членение, причем акцентироваться могут не все зоны. Так, в шаманском благословении говорится о жилище:

У двери их пусть народ толпится,
скопляется.

У дымохода пусть птицы собираются! ²⁵

Охотники-шорцы, сооружая у основания кедра шалаш, чествовали дерево и обращались к нему:

На вершине птицы пусть ночуют,
У основания (у корней) мы ночуем ²⁶.

Так подчеркивается изоморфность дома мировому дереву и Космосу. Показательны материалы тюркской топонимии Горного Алтая, отражающие процесс трудового и духовного освоения края древним населением. Самыми распространенными апеллятивами, выражающими расположение объекта в пространстве, являются: верхний (*үст/үсти/үстиги/үстү*), средний (*орто/ортогы/ортон*) и нижний (*алды/алты, адак, тебенек*). В составе топонимов Горного Алтая они встречаются 83, 69 и 23 раза соответственно ²⁷.

Наряду с вертикальной структурой пространства — трехчастной — в тюркской традиции обнаруживается и горизонтальное членение мира (по сторонам света, с использованием оппозиций типа «правый — левый», «передний — задний»). В центре пересечения также оказывается дерево (или даже дерево, растущее на горе). Совмещение вертикальной и горизонтальной структур мира дает возможность описания любых его состояний и сфер. Необходимость таких описаний предопределена качественной разнородностью отдельных сфер пространства, осознаваемой человеком. Координаты мира, сходящиеся у его центра, могут иметь разное числовое выражение: пространство может быть названо четырех- или многоугольным. Так, в надписи в честь Кюльтегина упоминаются народы, находящиеся в четырех углах (четырех сторонах) света, а в позднейших фольклорных текстах Алтай называется четырех- и шестигранным. В любом случае имеется в виду организованное пространство с центром. Сам центр может мультиплицироваться. Золотой березе в мифе о сотворении мира соответствуют четыре березы алтайского эпоса:

На высокой горе
под четырьмя березами
Мальчик-богатырь спал.

Чтобы сок четырех берез
В рот ему попадал,
Дугообразную трубку, оказывается,
приделали ²⁸.

Так в эпическом тексте воспроизводится ситуация порождающего центра, где священные деревья рожают и вскармливают богатыря. Возможность подобной ситуации определяется характеристиками центра, среди которых одна из важнейших — рождение, возникновение новой жизни. Этой характеристикой центр обладает в силу своей сопричастности Первому Рождению — акту первотворения.

О том, что люди понимали свой маленький реальный мир как реплику мифологического Первого Мира, однозначно говорят ритуалы, направленные на моделирование космоса, воссоздание акта первотворения. Подобные ритуалы под названием «жертвоприношение небу» или «моление горам» в прошлом зафиксированы у всех тюркоязычных групп населения Южной Сибири. В самом общем виде символика коллективных обрядовых действий сводится к следующему ²⁹. Ритуал осуществляется весенним утром, в месте, соотносимом с центром: на горе у четырех священных деревьев. В ритуале акцентируется восток: в этом направлении от деревьев разжигается «большой», священный огонь. Кроме того, восток, весна и утро соотносятся с началом пространства и времени, местом и временем восхода Солнца. Восток становится в ритуале точкой отсчета при «создании» мира. Далее, «постепенно передвигаясь по направлению солнца, возносят моление каждой горе, каждой реке, не только тем, которые видны, но и тем, которых не видно, но где они бывают во время своих охотничьих скитаний».

Путем номинации (называния реальных элементов ландшафта) происходит символическое создание пространства: оно «наполняется» объектами по направлению от центра к периферии. Воссоздание Космоса осуществляется по циклической схеме — люди поочередно обращаются к сторонам света и замыкают земной круг. Поскольку движение происходит по ходу солнца, тем самым замыкается и круг времени. Таким образом в ритуале происходит создание и освоение пространства, подкрепляемое вещественно. В начале обхода стран света к восточной березе привязывается веревка. Совершив полный круг, ее «притягивают через остальные березы и другим концом привязывают за крайнюю западную березу». Натянутая между четырьмя березами веревка зримо воспроизводит схему пространства замкнутого, имеющего границу — залог стабильности, устойчивости.

Буквальной копией четырех берез, соединенных веревкой, является структура центра казахского родового кладбища. Туда, к башням из сырца или плитняка, в прошлом приходили просить об излечении от болезней, бесплодия, там приносились жертвы. Встречаются композиции из четырех башен, «связанных понизу прямоугольной оградой, изредка купола башен окрашиваются в синий цвет — *кёк*»³⁰. Та же символика семантического центра, замкнутого четырехугольного пространства, определила формы многих ритуальных сооружений: «поминальных» оградок древних тюрков; квадрата из досок неподалеку от могилы, где сидят мужчины-хакасы после погребения; ритуальных квадратных столиков или каменных кладок у алтайцев и т. п. Так же дробится и символ вертикальной структуры мира, проявляясь в каменных стелах и изваяниях, веточках с развилками — основах хакасских фетишей (*тёсь*), насыпях курганов, коновязях и кучах — *обо*. В мифологической традиции мир надежен, если одни и те же координаты подтверждаются для всех его сфер. Он становится повторяемым, воспроизводимым и, как следствие, — подвластным людям.

Начало года понималось как начало творения. Мир «создавался заново» каждое утро, а в полном объеме — каждый год. Многочисленные реминисценции эпохи первотворения мы обнаруживаем в тексте родового моления горам и водам, записанном у шорцев:

Шоок, шоок, шоок!
Кормившей матерью будучи,
Питавшим отцом будучи,
Великая гора — мать наша!
С золотыми листьями золотая береза,
Имющая шесть разветвлений корней,
Начало года повернулось,
Голова змеи загнулась.
Текущая вода зашумела,
Могучая тайга заревела,
Листья великого дерева свесились.
Шумя, текущая вода
Золотое покрывало свое оттаяла,
Чистый голос золотой кукушки
По белому таскылу разнесся,
Белого таскыла
Золотые пуговицы расстегнулись,
Золотой горы
Шесть дверей открылись,
Вершина месяца повернулась,
Вершина года скользнула — сдвинулась,
Старый год ушел,
Новый год вошел.
Если подниму руку — моление будет,

Если открою подмышку — брызганье будет!
 Жажда ваша пусть утолится!
 Желание пить пусть пройдет!
 Текущая вода зашумела,
 Вершины хвойных деревьев смягчились.
 Чистое кропление мы совершаем;
 Голову года мы поднимаем,—
 Правым глазом смотри,
 Правой рукой давай!
 Правым ухом услышь,
 Правое благословение дай!
 Проснувшимся горе и воде кропление да будет! ³¹

Весьма показательно, что текст, отсылающий нас в мифопоэтической традиции к началу творения, рисует картину *н а ч а л а* всякого движения, роста, распространения (зашумела, заревела, повернулась, оттаяла, разнесся, открылись и т. д.). Начало нового года понимается как поворот на новый виток, новый цикл (голова змеи загнулась). При этом само время, вероятно, понималось как некое особое пространство или уподоблялось качеству этого пространства (вершина месяца повернулась, вершина года скользнула — сдвинулась)³². Нерасчлененность (или изоморфность) пространственно-временных понятий хорошо прослеживается в тюркских языках (ср. хакас. *тус*: 1) 'время', 2) 'место'). В целом это картина расширения мира из некоей точки — центра, эманации его жизненных начал.

Думается, что в картине расширяющегося мира не случайно подчеркнута роль тепла: вода оттаивает, разливается. В предыдущих сюжетах она просачивается из-под льда, течет, пробиваясь. Вода — не только эквивалент первобытного хаоса, но также стихия, связанная с рождением, созданием. Здесь уместно вспомнить о мифологическом персонаже Дьайык, который в позднейшие времена понимался как добрый дух — посредник между людьми и Ульгеном. Словарь дает следующие значения основы *дьай* и производных от нее слов:

- дьай* — I лето; II 1) стлать, расстилать, развертывать, раскидывать, развешивать;
 2) распространять, распускать (волосы);
 3) полоскать, ополаскивать;
 4) разливаться (о реке);
дьайла — летовать, проводить лето;
дьайкын — 1) разлив реки; 2) наплыв воды на лед зимой; 3) вода (женск.);
дьайык — 1) наводнение, потоп; 2) великий потоп;
Дьайык — добрый дух, божество — посредник между людьми и Ульгеном;

- дьайыл* — I быть сотворенным, созданным;
II (страдат. от *дьай*) разливаться, расплываться, распространяться, раскидываться в разные стороны;
дьайка — качать, колебать, трясти, приводить в движение ³³.

Как видим, семантическое поле производных от *дьай* довольно велико, но в спектре значений выделяются главные: 'распространяться (разливаться)'; 'лето (тепло)'; 'создавать'. Следует учесть, что для тюркских терминов *дьайык* и *дьайачи* реконструируется основное значение 'создатель', 'творец'³⁴. В контексте рассмотренных выше сюжетов объединение в одном семантическом пучке значений 'вода — тепло — разлив — сотворение — создание' вполне отвечает логике мифопоэтического мышления. Можно указать и на возможную неслучайность сближений в языке понятий 'лето' и 'расстилать', 'развертывать' применительно к качественной оценке временного периода. Лето — это время «развернутое», благоприятное.

Первотворение мыслилось как исходная точка в бесконечной череде дел. Раз возникнув, мифологический Космос разворачивался, развивался по циклической схеме. Он вновь и вновь обращался в Хаос, чтобы затем, подчиняясь природным ритмам и ритуалу, вновь воцарилась гармония. Построенный на оппозициях и вместе с тем не имеющий отчетливых границ, этот мир находился в состоянии вечного изменения. Он был постоянно создающимся и — все-таки — незавершенным. Традиционный Космос существовал не как простая геометрическая схема. Он трансформировался, пульсировал. В акте творения сливались воедино рождение и смерть, начало и конец, верх и низ. Особенно актуальными были те элементы мироздания, которые наделялись созидательной, рождающей силой. Не случайно в традиционном мировоззрении фиксировались ущелья, перевалы, реки, родники, пещеры — словом, все отклонения от реальной земной плоскости: там происходили сближение, диффузия миров, их взаимообмен.

В мифологических текстах сотворенный мир — это мир порядка, света, тепла, звука, наконец — Жизни. Это мир для человека. Иные сферы Вселенной в традиционном мировоззрении моделируются по принципу либо гиперболизации этих положительных характеристик, либо утверждения качеств, им противоположных. Единство мировоззрения сочетается с его дискретностью: Вселенная представлена отдельными мирами, сторонами света, слоями неба, что делало мир принципиально познаваемым. В целом картина мира соответствует «сюжетной схеме, в которой движение осу-

представляется в следующих направлениях: от прошлого к настоящему, от божественного к человеческому, от космического и природного к культурному и социальному, от стихий к артефактам (вещам и соответствующим институтам), т. е. от внешнего и далекого к внутреннему и близкому»³⁵. Реконструкцию тюркской картины мира нам представляется логичным начать с описания ее ядра — наиболее близкого и освоенного человеком мира, постепенно переходя к сферам пространства, не столько освоенным, сколько осмысленным.

РОДИНА

В пространственно-временных представлениях народов Южной Сибири, как и их предков, отразилось качественное разнообразие различных сфер Вселенной. Для человека средний, реальный мир был наиболее доступным для освоения и познания. Однако образ жизни и способ ведения хозяйства предопределили сужение реального мира до вполне обозримых пределов. И каждый из таких маленьких миров понимался как космос в миниатюре.

В хакасском языке выражение *ада чир-суу* означает буквально 'земля-вода отцов', а в представлениях современных хакасов это выражение понимается как родина, место рождения³⁶.

Земля-вода

Мир, населенный людьми, хакасы называли *чир-суу* 'земля-вода' или *ортызы чир* 'место средней земли', подчеркивая его срединное, центральное положение. Таким образом, *чир-суу* (*йер су*) в языке эпоса и фольклора — метафора Родины (ср.: мать сыра земля, т. е. земля с водой). Фольклорный герой, находясь вдали от родины, часто скучает по ней. Своя, родная земля — понятие не только географическое: это пространство, воспринимаемое эмоционально. Отправляясь во владения чужого хана, богатырь испрашивает благословения у родной Черной тайги³⁷. Такой же устойчивой формулой является упоминание в фольклоре «родного Алтая» применительно не ко всей горной стране, а к месту своего рождения, земле отцов. Своей земле-воде кызыльцы (северные хакасы) в прошлом ежегодно приносили жертву³⁸. Однако почитание земли-воды известно и по памятникам рунической письменности древних тюрков. Наряду с Голубым небом и Умай они почитали «священную

землю и воду» (*ыдук йер суб*). Таким образом, можно говорить о длительной традиции поклонения родной земле, независимо от того, как квалифицировать этот культ применительно к древнетюркскому времени: как почитание особого самостоятельного божества или манифестацию совокупности духов земли и воды³⁹.

Своя маленькая земля-вода предстает не просто освоенным пространством, но копией мира в целом. Для каждого рода своя земля — это середина мира, средоточие порядка, гармонии⁴⁰. Поэтому земля-вода идеализируется в фольклорных текстах. Это идеальный локус:

В чистом месте, куда болезни не проникают,
В укромном месте, куда ветер не проникает,
В месте, где текучая вода не замерзает,
В месте, где мертвый человек не гниет...⁴¹

Н. В. Емельянов справедливо замечает, что «макрокосм эпического мира олонхо, если снять традиционную фантастичность, поразительно схож с микрокосмом творцов олонхо, расселившихся на огромной территории по пригодным для скотоводства местам»⁴².

Каждое героическое сказание начинается с картины сотворения мира, и тут же описывается место жительства героя. В хакасских сказаниях герой вместе с соплеменниками обитает:

- у подножия скалы
- на берегу моря.

Фольклорная «экология» учитывает все уровни по вертикали: земля (средняя часть); то, что выше уровня земли (скала, гора); то, что ниже уровня земли (вода, море). Рассмотрение этой устойчивой реалии эпоса (с учетом наличия у эпических героев шаманских черт) заставляет нас задуматься о неслучайности такой поэтической формулы: Синий хан, живущий у подножия Синеи скалы, на берегу Синего моря; Желтый хан, живущий у подножия Желтой скалы, на берегу Желтого моря, и т. п. Герою подвластно все: и высокая гора, и глубокое море, он обладает возможностью передвижения на всех уровнях. Факт полного освоения героем пространства подчеркивается одноцветностью антропонима, оронима и гидронима. Так, земля-вода в известной мере является характеристикой самого героя, а указание места жительства входит в полное имя⁴³. Любопытно, как герой эпического сказания шорцев выбирает место для жительства:

Картыга-Перген мало ли ехал, много ли ехал. Когда (так) ехал, за пределы семидесяти ханств выехал, за грань семидесяти земель выехал; земли, где ему [самому] жить, он не находил. На хребет, находя-

пидийся за землею чужого народа, поднялся в ложбину, подобную углублению седла, спустился. Землю вокруг оглядел. Потом, когда оглядел, — впереди золотая степь, глазом которую не охватить, расстилается. В этой золотой степи выросшая трава не вянет. То была земля, в которой листья [растущих(там)] деревьев не блекли, (там) выросшая гора золотой была, текущее море белым айраном разливалось. [Это увидев] (тут) Картыга-Пергену понравилось. «Вот теперь землю, в которой я должен жить, я нашел!» — сказал ⁴⁴.

В этом, и многих подобных примерах идеальность места жительства эпического героя гиперболизируется так же, как и чуждость иного мира, иного пространства.

В реальной жизни люди хорошо знали пределы хозяйственно освоенной ими территории. Именно эта земля называлась своей, за ее границами — чужие владения, а еще дальше — вообще малоизвестная местность. И в фольклоре, и в реальной жизни своя земля имела более или менее четко обозначенные границы и маркеры. Наиболее яркая картина своей земли нарисована в алтайском эпосе «Маадай-Кара»:

Алып-Кюлюк, богатырь мой,
На своем Алтае живет
Под лунной дугой протянувшимся.
Пегую гору отцом называет,
Под солнцем (вдоль долины) стоящую
Бурую гору матерью называет...
Он на своем Алтае так живет.
Там, где сливаются семьдесят рек,
В долине, между семьюдесятью большими
горами-крепостями

Стоствольный вечный тополь,
Под лучами луны и солнца,
Как золото, сверкая, стоит.
С ветвей его, склонившихся на лунную сторону,
Золотые листья опадают,
С ветвей его, склонившихся на солнечную сторону,
Серебряные листья опадают...
Под одной его ветвью
Сто кобылиц могут стоять,
Под другой ветвью
Целый табун может укрыться,
Под третьей ветвью
Сорок баранов могут спрятаться.
Густолистый вверху бай-терек
Стоит, качаясь,
Густолистое внизу богатое дерево
Стоит, сверкая.
На вершине семиколенного вечного тополя
Две одинаковые, с конскую голову, золотые кукушки,
Днем и ночью гулко кукуя,
Перекликаясь, сидят.
(От кукования их) белые цветы
На Алтае расцветают,
Синие цветы
На земле распускаются, — таков их обычай ⁴⁵.

Своя земля имела несколько маркеров. Во-первых, это гора-прародительница, сакральный семантический центр территории. К ней обращались шаманы рода, «отправлявшиеся» во время камлания к родовой горе ⁴⁶. Переселяясь на новое место, род часто сохранял связи с прежней родовой горой, и шаманы были вынуждены отправляться в далекое «путешествие», чтобы достигнуть ее. Иногда, переселившись, члены рода начинали почитать новую гору, расположенную на своей новой территории ⁴⁷. Сходные представления отмечены для древнетюркского времени, где «в пределах ландшафтной схемы йер суб воспринимается как плоскость, обязательно атрибутируемая вертикалью — сакрализованной горной вершиной (*ыдук баш*) или целой горной системой...»⁴⁸.

Другой символ, сакральный центр своей земли — это Дерево. По сути, Дерево и Гора (как и некоторые другие объекты) воплощают одну и ту же идею вертикали, связующей воедино три мира ⁴⁹. В алтайском эпосе на вершине тополя сидят «две одинаковые, с конскую голову, золотые кукушки», от пения которых расцветают на земле белые и синие цветы. Посредине тополя помещаются охраняющие небо два черных беркута. У основания тополя — «две одинаковые черные собаки», которые охраняют земные пути и путь, ведущий в нижний мир. Здесь же, под тополем, как правило, стоит богатырский конь ⁵⁰.

В представлениях тюрков Южной Сибири гора и дерево заменяют и дополняют друг друга. Дерево, как и гора, тесно связано с жизнью членов рода. В фольклоре всех тюркоязычных народов Сибири дерево выкармливает (рождает) детей, оно является символом жизни и залогом благополучия членов рода. Вырвать с корнями дерево — значит обречь на смерть людей, связанных с ним узами родства. На ветвях дерева висят колыбели будущих детей. В реальной жизни умершего младенца хоронили в дупле дерева, буквально возвращая в «породившее» его лоно. Дерево — символ настолько многозначный, что мы не имеем возможности здесь даже перечислить все его функции. Отметим лишь, что доминантные символы ⁵¹ в любой культуре воспроизводятся на разных уровнях. Дерево — космическая ось; дерево, дающее жизнь; дерево рода суть разные ипостаси одной идеи центра.

Священной березе южно-сибирского эпоса в реальности соответствовало дерево, растущее около селения. Бельтиры в прошлом совершали жертвоприношение небу на холме, поросшем березняком. На опушке рощи росли четыре священные березы. Считалось, что если одна из них погибнет,

на ее месте тотчас вырастет другая. Шорцы устраивали каждой весной моление своим горам и рекам у священной бере-
зы⁵². В ходе этих ритуалов происходило кропление небу,
земле, горам — с упоминанием их имен, т. е. способом но-
минации обозначалось (= создавалось) пространство, ко-
торое обретало благоприятные для человека свойства. По-
добный ритуал можно рассматривать как реплику древних
обрядовых действий, направленных на воссоздание Космоса
в самой священной точке его пространства (у мирового
дерева).

Еще одним маркером «своей» земли служила коновязь.
В героическом эпосе алтайцев «Маадай-Кара» прямо гово-
рится, что коновязь соединяет три мира, в верхнем она слу-
жит Курбустану, а в нижнем — Айбыстану (эпитет Эрли-
ка)⁵³. Следовательно, коновязь стоит в том же семантическом
ряду, что и дерево, гора, река, очаг, выполняя функцию
соединения.

Несомненна связь коновязи с другой вертикалью —
мировым древом (родовым деревом). В алтайском эпосе, как
и в якутских олонхо, священное дерево служит коновязью
для духов верхнего мира и мира подземного, прорастая
сквозь три сферы Вселенной. С сохранностью коновязи тюр-
ки Южной Сибири связывали благополучие семьи и хо-
зяйства. В старину у якутов, когда вместе с умершим хоро-
нили его коня, около могилы вкапывали и коновязь⁵⁴.
Использование коновязных столбов во время *ысыаха* и дру-
гих обрядовых действий позволяет предположить, что уста-
новление коновязи — древняя форма «окультуривания» при-
родного пространства: устанавливается уменьшенная копия
мирового дерева. Показательно, что коновязь (в случае пере-
кочевки) никогда не выкапывалась: она оставалась на мес-
те и со временем разрушалась⁵⁵. Коновязь с привязанными
к ней конями — прямая реплика священного дерева с ко-
нями у его основания.

Если пределы территории «духов — хозяев местности»
определялись естественными границами (берег реки, овраг,
перевал), то границы человеческих владений имели допол-
нительную маркировку: деревья с лентами-ялама на пере-
валах, обо, петроглифы, посетительские надписи на камнях
и т. п. Впрочем, скалы с петроглифами не обязательно рас-
полагались на границах владений рода: они могли являться
своеобразными культовыми центрами территории. Некото-
рые крупные скопления петроглифов, особенно приурочен-
ные к реке, с древности служили местами отправления раз-
нообразных религиозных обрядов⁵⁶. Но в любом случае на-

несение на природные объекты (скалы) культурных знаков (надписей, рисунков) можно рассматривать как маркирование своей территории. Такие способы маркировки мест кочевания известны с древнетюркского времени⁵⁷. Многочисленные материалы подобного рода, происхождение которых относится к последним трем столетиям, собраны Н. В. Леонтьевым и Л. Р. Кызласовым. Среди рисунков, выбитых или нарисованных на скалах, авторы нашли тамги, применявшиеся для клеймения скота⁵⁸. Думается, что нанесение рисунков на скалы не прерывалось никогда. Рисунки последнего времени подчас страдают «модернизмом», но сам акт нанесения рисунков можно рассматривать как рефлексию старого способа «столбить» территорию.

В мировоззрении сакральная и утилитарная (хозяйственная) функции петроглифов не расчленились. При существовавшей в тюркском обществе специализации сфера хозяйственных забот мужчин лежала вне дома и охватывала всю освоенную родом (семьей) территорию. Сфера женского труда (и жизни) локализовалась в доме. Петроглиф, эта своеобразная форма фиксации своего пространства, связан с деятельностью мужчин и — шире — с мужским знаковым комплексом⁵⁹.

Итак, своя земля — это всегда пространство ограниченное, обозначенное ориентирами-маркерами, имеющее максимально четкие координаты, количественные характеристики. Впрочем, в фольклоре, тем более в обрядовом, числовые характеристики объектов могут быть чисто символическими. Главное, чтобы они б ы л и, ведь тем самым подчеркивается реальность и значимость объекта. Давно известно уподобление в фольклорных текстах Алтая многограннику:

Шестиленестковый белый иветок,
Шестисторонний богатый Алтай,
Четырехсуставная синяя трава,
Четырехсторонний богатый Алтай⁶⁰.

Думается, что многоугольный (многогранный) Алтай — это метафора пространства, имеющего г р а н и ц ы, пределы, т. е. пространства ограниченного, замкнутого. Освоенное пространство, подобно шестигранному жилищу-аилу, в фольклоре выступает как многогранник.

Картина «своей земли» немыслима без небесных светил и природных стихий⁶¹. Мир людей — это мир, освещаемый Солнцем и Луной, что постоянно подчеркивается в языке и фольклоре. Иной мир либо не освещен вообще, либо освещен слабо: там тусклое солнце. В земном мире Солнце и Луна — мерила времени. Говоря о женщине, у которой на-

ступил срок родов, хакасы употребляли выражение *Айы-күни читкен* (букв.: 'Наступили месяцы-солнца'). Человеческий мир — это мир видимый, солнечный, живой. Не случайно в древнетюркской эпитафии говорится: «Я не стал ощущать солнце и луну на голубом небе, горюя, от вас моих и от земли моей я отделился (т. е. умер)»⁶². Судя по фольклорным материалам хакасов, «хозяева гор» якобы называли живого человека *кюнниҕ кизи* — 'солнечный человек', 'человек Солнца'⁶³.

По представлениям хакасов, на Луне жили Чильбегены, которые утаскивали на Луну людей, хвалившихся перед ней тем, что они едят масло и сало, а также тех, кто плакал на виду у Луны. Пятна на Луне — это человек с тальниковым кустом. Чильбеген унес его на Луну, несмотря на то, что человек ухватился за куст. По другой версии, на Луне видно само чудовище Чильбеген, которое Луна притянула к себе, спасая людей, пожираемых чудовищем. Рассказывают также, что на Луне видна девочка с ведрами или кустом тальника⁶⁴.

Солнцу и Луне хакасы поклонялись и молились. Затмение Луны и Солнца, по их представлениям, означало смерть светил, которые похищались колдунами или заслонялись Чильбегеном. Кроме того, зафиксировано представление, что затмение светил производят «русские шаманы». Чтобы «спасти» Солнце и Луну, били по железу, по тазам, заставляли детей кричать: «Луна умерла, Солнце умерло», стреляли из ружей, щипали за уши собак, чтобы те визжали. Чтобы напугать «русских шаманов», хакаские шаманы камлали с бубном до тех пор, пока не прекратится затмение⁶⁵. Ночное светило играло важную роль в ритме повседневной жизни. Известно, что любые начинания и важнейшие события (первая стрижка волос и ногтей у ребенка, положение в колыбель, свадьба, общественное жертвоприношение, праздник весны *тун*) всегда начинались хакасами на новый молодой месяц. То же можно сказать и о других тюркских этносах региона.

Когда Луна превращалась в серп, напоминающий чашу, нужно было всю имеющуюся в доме посуду поставить на дно и открыть: месяц «наполнял» ее «счастьем». На полную Луну, как считалось, нужно было позвенеть деньгами в кармане или руке, чтобы водились деньги.

В тюркской символике — бытовой и фольклорной — Луна связывалась с мужским началом, а Солнце — с женским. Вместе с тем ночное светило фигурирует в многочисленных приметах, имеющих вполне рациональный смысл.

Известно, что по состоянию Луны туви́нцы определяли погоду⁶⁶.

Важную роль в эмоциональной окрашенности «своего» пространства имели атмосферные явления: дождь, снег, вихрь, буря, ветер и т. п. Более того, отношение к стихиям помогало полнее представить структуру «своего» пространства, выявить его сущностные характеристики.

Значение ветра в мифопоэтической традиции южно-сибирских тюрков изучено явно недостаточно⁶⁷. Важным показателем умения общаться с иным миром была способность «влиять» на погоду. Такой способностью, как считалось, обладали *ядачи* (владельцы камня *яда*), шаманы, а также эпические герои и хтонические существа. Обратимся к примерам. Одно из самых интересных свидетельств об отношении тюрков к природным стихиям — сведения хроники «Таншу». В ней рассказывается, что один из семидесяти братьев — Нишынду — «имел сверхъестественные свойства: мог наводить ветры и дожди (т. е. дождевые тучи). Он взял за себя двух жен, из коих одна, как сказывают, была дочь духа лета, другая — дочь духа зимы». Старший сын, рожденный от первой жены, также обладал чудесными способностями: в горной местности он «произвел теплоту и через то всех прочих спас; почему с общего согласия поставили старшего государем над собою под наименованием Тукюе»⁶⁸. Как видим, возвышение одного из древнетюркских родов, повлекшее за собой образование тюркского государства, прямо связывается со способностью оказывать воздействие на стихии.

Позднейшие этнографические и фольклорные материалы свидетельствуют, что люди эмоционально воспринимали направленное на них действие природных стихий. Так, телеуты, выбирая место для постройки дома (ночью в новолуние), учитывали, какой ветер дует: если теплый — место благоприятное, если холодный — неблагоприятное⁶⁹. В одном из обращений к шаманскому бубну говорится: «В ветренный день убежищем будь»⁷⁰.

Шаманы «использовали» облака для своего «передвижения», во время камланий они «делали ветер» не только при помощи атрибутов, но и развевающейся бахромой своего костюма. Нечистого духа хакасы называют *чил-аас* — «ветряной дух»⁷¹, так же называли его телеуты⁷². В призывании тувинского шамана албысы прилетают «под хмурыми небесами, под тучами»⁷³. Умерший человек ходит по земле в образе вихря, не касаясь земли. Пожилые хакасы, вспоминая свои детские впечатления об общественных жертвопри-

ношениях, говорили: «До дома не успеем доехать — дождь пойдет». Т. е. ветер, тучи, дождь представлялись своеобразным ответом тех божеств, к которым обращались люди с просьбой о потомстве, благополучии. Вымокнуть под дождем, который прошел после жертвоприношения, считалось хорошим признаком. «Плохими» считались западные и северные ветры. Осенью они приносили с собой непогоду: дождь, снег, тучи, закрывающие солнце, и в конце концов зиму. Зима, ночь, смерть природы, безвременье в традиционных представлениях — явления одного порядка и противопоставлены лету, жизни, благополучию. В январе и феврале, как говорят старики-хакасы, имеется несколько очень ветреных дней, поэтому их называют *чил айы* — ‘месяц ветра’. «Пришедшего злого духа не допускай, зловерный ветер не допускай», — обращались к Умай алтайцы. Примеры можно продолжить, но уже и из приведенных явно следует, что ветер мыслился как причастный иному миру и его дуновение, как считалось, могло стать причиной дискомфорта, особенно, если это был ветер — «посланник нижнего мира».

Рассмотренные сюжеты подводят нас к проблеме закрытости и открытости «своего» пространства для проникновения в него влияний иных миров. Попытаемся реконструировать на этнографических и языковых материалах характеристики закрытого, защищенного пространства, с которым связано жизненное благополучие человека и социума. Исходя из развития оппозиции «свой — чужой» и меняющихся во времени характеристик мира можно предположить следующее. Отрицательно «окрашенное» пространство, отдаленное от жилища, поселений, постоянно меняет свои границы, то приближаясь к человеку, то отдаляясь от него. Фактором, усиливающим отрицательные характеристики пространства (помимо ночи, зимы и т. п.), является ветер (*йел*, *чил* и т. д.). Ветер, как одна из стихий природы, создает ситуацию изменчивости. Он приносил не только облака, бурю (в фольклоре — черный туман), он приносил и болезни (ср.: поветрие). Разумеется, нарушение стабильности само по себе еще не является бедой, но оно может стать ею. Поэтому владение ветром, управление погодой было одной из характеристик сильных шаманов, ядачи и других категорий сакральных лиц. От них требовалось вмешательство в той ситуации, когда изменение в поведении стихий могло обернуться бедой для человека. Не случайно своя земля — укромное место, куда «не проникает ветер».

Неотъемлемой и желательной характеристикой своего пространства, родины была стабильность, устойчивость.

Такое его понимание было связано с естественным желанием людей защититься, укрыться от стихии (в прямом и символическом смысле). Естественными заслонами служили горы, леса, жилище. В алтайском эпосе горы и реки часто имеют эпитет *шибее* 'крепость', 'защита'⁷⁴. В тесной связи с местом обитания понималось и само жилище. *Чурт* (*юрт*) — это 'семья', 'жизнь', 'дом', 'место обитания'. Место, защищенное от ветра, обозначается во всех тюркских языках словом *ышык* (*ышук*, *ыжык*, *ызык*) со значениями:

- 1) пристанище, убежище, прикрытие; место, защищенное от дождя, ветра, снега;
- 2) подветренная сторона, затишье (от ветра);
- 3) тихий, спокойный;
- 4) тайный, скрытый.

К этой же группе примыкает значение слова *ы* : *к*:

- 1) подветренная сторона, направление ветра;
- 2) место, защищенное от непогоды;
- 3) укрытие, пристанище, спокойная обстановка, благоденствие⁷⁵.

Как нам представляется, значение термина *ышык* тесно связано с традиционным мировоззрением. Священные горы (*ызык таг* — хакас.), посвященные божеству животные (*ызык мал*) и т. д. включают в свое наименование слово *ызык*. «Этимологический словарь тюркских языков» дает следующую сводку: *ыйык*, *ийик*, *ызык*, *ызыл*, *ыдык*, *ыдук*, *ызук*, *ытык* — со значениями:

- 1) священный;
- 2) духи гор, долин, фетиш, предмет поклонения;
- 3) приносящий счастье;
- 4) скот, посвященный в жертву;
- 5) животное, выпускаемое на свободу в знак обещания;
- 6) высокий⁷⁶.

Таким образом, в тюркских словарях, как нам представляется, искусственно разделены значения близких слов *ышык* и *ыйык*: в одной словарной статье представлено профанное значение ('защищенный от ветра'), в другой — сакральное ('священный'). Однако в древнетюркском словаре есть одно значение слова *ызук*, не учтенное в «Этимологическом словаре»: 'непроходимый', 'неприступный'. Далее в словаре следуют значения: 'святой', 'священный', 'отпущенный', 'вольный', 'предназначенный для жертвоприношения'⁷⁷.

Предлагаемое сближение обоих значений ('закрытый' и 'священный') основывается на пространственных представлениях южно-сибирских тюрков. Характеристики закрытого, защищенного, освоенного пространства соотносятся с Ро-

диной, родовой территорией. «Свое» место обитания потому и священо, что защищено, закрыто от злых сил, ветров, непогоды*. Поэтому разнесение семантического поля одного слова по двум словарным статьям сужает его значение.

Южно-сибирская этнография дает большое число реалий, сопряженных со словом *ызых*. Это прежде всего жертвенное или посвященное животное. У алтайцев это конь, шкуру которого вместе с головой и копытами вывешивали на жерди. У хакасов и тувинцев это кони, быки, овцы, коровы, которых посвящали тому или иному божеству, часто духам — хозяевам гор. Посвященное животное становится «собственностью» духа, но пасется вместе с обычным скотом. К таким животным запрещалось прикасаться женщинам-чужеродкам, их не позволялось бить, использовать в хозяйстве. Дважды в году, весной и осенью, они «обновлялись», т. е. над ними производились однотипные ритуальные действия (обмывание отваром чабреца или можжевельника, окуривание дымом от сжигания этих растений, вливание в рот молока, обмазывание маслом, привешивание лент). В течение своей жизни ызых ходит со стадом и «метит» территорию, которой «совместно» владеют люди и духи — хозяева местности. Таким образом, можно предположить, что ызых (животное духа в стаде человека) — это воплощение договорных отношений между людьми и духами, символ совместного владения данной территорией.

У телеутов свадебная процессия с невестой, направляясь в деревню жениха, делала остановку в пути с принесением жертвы у предполагаемой границы своей и чужой территорий. Здесь произносились слова, обращенные к *ыдык таг* (священной горе). Обращение к ыйыку в телеутской свадьбе было приурочено к приезду невесты в дом жениха, т. е. ко времени пересечения границы пространства. В материалах А. Ефимовой ыйык характеризуется как горный и степной «районный дух», кропление которому производилось у березы или тальника. Текст обращения дает возможность уточнить его характеристики: ыйык — это прежде всего гора.

С полами из каменных россыпей,
Со свинцовой шеей...
Камни твои, как подушки... и т. п.

Это гора, которая защищает людей от злых духов, она спо-

* Думается, что под этим углом зрения может этимологизироваться и название родины древних тюрок *Отюкен*.

собна обеспечить их благоденствие. В тексте молитвы-обращения об этом говорится прямо:

На солнечной стороне
Великая серебряная стена (защита, вал).
На лунной стороне
Великая золотая стена (защита, вал).
У подола (подножия) твоего
Народ живет.
У ворота (берега) твоего
Скот стоит.
Белому скоту дай пастись,
Народу милость дай.
По ровному хребту,
Как гребень, лес.
Правым глазом взгляни,
Правое благословение дай ⁷⁸.

В переднем углу тувинской юрты хранилась прежде, наряду с другими сакральными предметами, стрела *ыдык ок*. Этим атрибутом пользовались во время освящения животного-ыдыка ⁷⁹.

Рассмотренные материалы позволяют говорить о том, что в культуре южно-сибирских тюрков *ызых* ~ *ыдык* — это своеобразный маркер «своего» пространства, символизирующий его священность, защищенность и закрытость. К *ызыху* апеллировали при пересечении границы того пространства, которое находилось под его «защитой». Можно предположить, что неслучайным является и хранение стрелы *ыдык ок* в сакральной части юрты, там, где проходит граница, делящая ее на две половины (мужскую и женскую). Поскольку граница — это место взаимодействия «своего» и «чужого», «мужского» и «женского», то хранение стрелы, ассоциировавшейся с мужским началом, в специальном чехле (*хомду*) символизировало соединение мужского и женского начал ⁸⁰.

Таким образом, семантическое поле термина *ызых* охватывает такие значения, как 'закрытое от стихий и злых сил пространство', 'сила, обеспечивающая благополучие социума'. Приведенные материалы еще раз демонстрируют нерасчлененность реального и мифопоэтического взгляда на мир тюркоязычных народов Южной Сибири.

Своя земля, Родина, в эпических сказаниях уподобляется миру. Иногда этот мир ограничивается рекой ⁸¹. В результате нападения врага этот мир разрушается, происходит превращение Космоса в Хаос с последующим восстановлением порядка. Подобных земель в эпических повествованиях множество, в каждой живет свой народ, свой богатырь, каждая из них обладает необходимым набором символов-марке-

ров. Как заметил С. Ю. Неклюдов, «пространственно-временная статика повествовательного фольклора проявляется прежде всего в замкнутости, закрытости изображаемого мира. Непосредственно он не соотносится с реальным историческим временем и географическим пространством, не составляет с ними „непрерывного ряда“, занимая с этой точки зрения „островное положение“»⁸². Островки упорядоченного пространства в эпосе являются, вероятно, фольклорным ответствием той реально существовавшей ситуации, когда жизнь родового коллектива протекала на ограниченной территории (родине). Исследуя героический эпос тувинцев, Л. В. Гребнев пришел к заключению, что «владения персонажей эпоса были довольно определенными и имели границы, пусть не точно обозначенные, но, вероятно, определявшиеся по каким-то естественным ориентирам. В сказании «Кангывай-Мерген» *чурт* означает территорию, на которой кочуют подданные ее владельца и пасутся его стада, табуны, отары»⁸³. Для населения каждого «островка» именно своя территория становилась семантическим центром, вокруг которого строился остальной мир.

Хозяйственное освоение пространства сопряжено с его духовным постижением. При этом хозяйственно-культурный тип определил отношение людей к освоенной ими территории, к Родине. Интенсивность хозяйственного освоения была различной. Скотоводство и земледелие предполагали большую «очеловеченность» пространства, нежели охота и собирательство. Большая часть народов Южной Сибири сочетала все эти виды деятельности, что обусловило сложную структуру освоенного пространства, т. е. Родины. Представляется возможным говорить о нескольких уровнях структуры освоенного пространства.

Во-первых, это жилище — пространство, максимально освоенное и усвоенное человеком. Во-вторых, это пространство, непосредственно примыкающее к жилищу, ограниченное коновязью, загонем для скота, другими хозяйственными постройками. Это «одомашненное» пространство⁸⁴. В-третьих, это хозяйственно освоенная родом (семьей) территория: обрабатываемые поля, реки, пастбища, места летовок и зимовок, охотничьи угодья. Здесь человек «соседствует» с духами — хозяевами гор, водоемов, рек. Право человека на пользование этой землей нуждается в постоянном подтверждении, маркировке.

Граница хозяйственно освоенной территории оконтуривала мир, в котором из поколения в поколение жили члены данного рода. С удалением от дома пространственные и вре-

менные характеристики постепенно теряют свою определенность. В фольклоре идеальная земля-вода имеет четкие границы, на практике же дело обстояло сложнее. Рядом, неподалеку жили родственные сеоки, с которыми данный род вступал в брачные отношения. Эту землю, конечно, знали не хуже, чем свою. Но по отношению к своей земле любая соседняя — уже периферия, и чем дальше от границ своей земли-воды, тем все менее определенными становились характеристики пространства-времени⁸⁵. Место точных знаний занимает приблизительность, неуловимо превращая мир действительный в мир возможный. Символический характер пространственно-временных представлений только способствует легкости подобного перехода.

Место и время

Способы определения стран света у тюркских народов описаны довольно полно, поэтому мы коснемся лишь некоторых сторон этого вопроса для того, чтобы выяснить, повлияли ли способы ориентации в реальном пространстве на мифопоэтические представления тюрков об устройстве мира.

Эмпирическая трактовка пространства с четырьмя отмеченными точками — странами света — известна нам по данным языка, по памятникам рунической письменности. Уже в древнетюркское время представления о странах света были абсолютно определенными. При этом линейное обозначение стран света дополнялось указанием на положение солнца на небосводе: «...впереди, где восходит солнце, справа, где солнце в зените, позади, где заходит солнце, слева, где ночь в зените, — обитающие там народы все мне подвластны»⁸⁶. Страны света здесь перечислены по ходу дневного светила. Для тюрков Южной Сибири, как и для их предшественников, основной и преобладающей была ориентация в сторону восходящего солнца: главная позиция наблюдателя — лицом на восток. По представлениям хакасов, например, восток — это перед, запад — зад, юг — верх, север — низ. Рассмотрим характеристики стран света и связываемые с ними представления.

Восток у всех южно-сибирских тюрков наделялся положительными качествами. Об этом свидетельствует и лексика. Слово «восток» (*искер*) употребляется хакасами в следующих словосочетаниях: *агаа искер полбан* — 'ему не повезло (не посчастливилось)', букв.: 'ему не было востока'; *искер паарбан* — 'он остался неучем', букв.: 'он не пошел на восток'. Для понимания семантики 'востока' следует, вероятно,

иметь в виду, что 'восток' — это не направление, не точка на горизонте. Прежде всего это сторона, в которой восходит солнце, вернее, целый сектор, расположенный между востоком и юго-востоком, где в разное время года появляется светило. Так же обстоит дело с 'западом', где солнце заходит в секторе, противоположном востоку — юго-востоку.

О почитании тюрками восточной стороны неба известно хорошо, также известно, что западная сторона небосклона устойчиво связывалась с мотивом ухода из жизни, со страной предков. Однако нет оснований абсолютизировать противопоставление востока и запада. Категории жизни и смерти в привычном для нас понимании малопригодны для характеристики архаичного мировоззрения. То, что, согласно представлениям южно-сибирских народов, происходит с людьми, закончившими земную жизнь, можно квалифицировать как угодно (например, как «инобытие»), но это не небытие как прекращение или абсолютное исчезновение. Есть лишь бытие (жизнь) разной интенсивности, и вся система мировоззрения предполагает постоянный круговорот этого бытия. В этом смысле восток и запад равно причастны процессу движения жизни, потому они не поляризуются, но и не сливаются. Можно, вероятно, говорить об их инверсии и семантической взаимосвязи, наподобие той, которой связаны «приход» и «уход». Путь солнца, регулярно исчезающего на западе и появляющегося на востоке, не мог интерпретироваться иначе как умирание, влекущее за собой рождение.

Мы не найдем в южно-сибирских культурах строгой и однозначной схемы круговорота жизни или идеи реинкарнации. Однако следует согласиться и с тем, что, полагая все природные и космические процессы повторяющимися, общественное сознание не могло сделать исключения для жизни. К этому вопросу мы вернемся позже (см. «Мир как целое»). Здесь хотелось бы подчеркнуть, что восток и запад сближает общая для них черта — открытость, которую можно трактовать как возможность смерти или рождения. Их можно уподобить утру и вечеру, весне и осени.

Другая пара понятий — юг и север — противопоставлена более очевидно. При ориентации лицом на восходящее солнце север оказывается левым, а юг — правым. В тех случаях, когда положение на местности определяется по вертикали, юг трактуется как «верх», а север — как «низ»⁸⁷. Выше упоминалось, что небосвод алтайцы делили так же, как и пространство юрты, на мужскую (южную) и женскую (северную) стороны. Все эти характеристики образуют не-

сколько оппозиций: юг — север; верх — низ; мужской — женский; правый — левый.

В южно-сибирских языках *оң* 'правый' и его производные дают вполне закономерный спектр положительных значений: 'правый', 'лицевой', 'правильный', 'полутный', 'успех', 'удача'; *оңар*: 'прямо', 'по направлению вперед', 'правильно'; *оңдо*: 'исправить', 'поправить'; *оңдон*: 'поправляться', 'жиреть' (о лошади)⁸⁸.

Названия для юга и севера *түш дьаны* и *түн дьаны* (букв.: 'южная сторона' и 'северная сторона') можно сопоставить с *туштуг* 'полный', 'тучный' и *түн* в значении 'ночь'⁸⁹. В языке абаканских тюрков сохранилось, по-видимому, свидетельство принятой ранее ориентации лицом на юг. Об этом говорит пара противопоставлений, в которой юг обозначен как *оңар* 'прямо', а север как *тискер* 'наоборот', 'в противоположную сторону', 'превратно', 'задом наперед'. Следы подобного противопоставления обнаруживаются в диалектах тюрков Алтая: *оң* 'вперед'; *терс* 'противный', 'противоположный', 'левый'; *терс дьаны* 'север'; *терминдеги* 'задний'⁹⁰.

Таким образом, север характеризуется такими значениями, как 'неправильный', 'обратный', 'наоборот'. В производных от *тискер* словах и сочетаниях раскрывается значение севера как страны неправильной, искаженной, противоположной югу, где все наизнанку: даже шерсть коня у персонажа подземного мира растет «наоборот», внутрь.

Характеристика севера как левой стороны связана с наделением его значениями, противоположными правой: к ним можно отнести такие значения *сол* 'левый', как 'убивать', 'исчезать', 'усыхать', 'слепнуть'⁹¹. Возможно, что семантически к ним примыкает древнетюркское *solat* 'запирать'⁹². Наконец, нельзя не вспомнить о левом как ложном, неискреннем в символике благожеланий и шаманских призываний. Общим для них является подчеркивание **п р а в о г о**: «Правым глазом смотри, правое благословение дай». Не случайно шаман держит бубен в левой руке, а колотушку в правой: здесь символика мужского и женского начал передается через противопоставление правого и левого.

Число примеров можно без труда умножить, но и приведенные здесь материалы убеждают в неслучайности закрепления за севером и югом противоположных значений, причем спектр положительных значений совершенно очевидно соотнесен с югом. Это два семантических полюса, разделенные «переходными» востоком и западом: восток тяготеет

к югу, а запад — к северу, как утро и день, вечер и ночь. О том, что север соотносится с нижним миром, можно судить, например, по тому, что в архаичных эпических сказаниях алтайцев чудовища «бродят или ползают по земле в какой-то северной холодной стране»⁹³. Об этом же свидетельствует погребальный обряд южно-сибирских тюрков: как известно, умерших погребали головой на запад или северо-запад (реже — на север). Соответственно представления о локализации мира предков связываются с этим сектором.

В наиболее общем виде семантика стран света может быть представлена следующим образом:



Данная схема, на наш взгляд, отражает два существенных момента:

запад и восток строго не противопоставлены; их амбивалентность основана, очевидно, на понимании природных процессов, и прежде всего ситуации возникновения-исчезновения дневного светила;

север и юг можно толковать как максимальную реализацию потенциалов запада и востока и в этом отношении говорить об их целостности, стабильности. Каждая полноценная категория может существовать, только имея свою противоположность.

Упорядоченность пространства и времени — важнейшая характеристика среднего мира. Строго говоря, мера как элемент организации пространства-времени присуща только реальному миру. Однако с помощью тех же оппозиций (верх — низ, правый — левый) описывается весь мир. Как мы постараемся показать ниже, абсолютизация «верха» и «правого» дает картину верхнего мира, а совокупность абсолютизированных характеристик «низа» и «левого» рисует нижний мир. Для этого придется рассмотреть представления о времени.

«Проявление времени в природе, последовательная смена времен года и перемещение небесных тел... воспринимались как признаки жизненного процесса, аналогичного человеческому и связанного с ним. Каждое утро солнце побеждает мрак и хаос, как это было в первый день творения

и как это происходит ежегодно в первый день нового года. Три эти момента... воспринимаются как нечто по существу единое»⁹⁴. Семантическая тождественность каждого из трех «начал» — утра первотворения, утра года и утра каждого дня — подтверждается на материалах Южной Сибири.

Каждое из этих начал уравнивается временным отрезком, наделенным противоположными на первый взгляд свойствами. Прежде всего это утро — вечер и весна — осень. Главная характеристика утра и весны, а также вечера и осени — это и з м е н е н и е качества. Весна и утро, осень и вечер — переходные временные отрезки, в мифопоэтической традиции они связываются с качественными изменениями мира: мир просыпается (= рождается) и засыпает (= умирает). Время, сопровождающееся изменениями в состоянии живого, можно назвать о т к р ы т ы м временем, временем вероятностным. Неустойчивость погоды, резкие колебания температуры и другие проявления нестабильности предопределили особое отношение к весенним и осенним месяцам. Граница зимы и лета называлась хакасами *чил пазы* 'голова года'. Это время кукования кукушки, возвещающей конец зимнего «безвременья».

Большая часть общественных ритуалов, жертвоприношений происходила весной или осенью, и эти ритуалы закономерно связаны с актуализацией мифа о первотворении. Первыми звуковыми сигналами весны считались крик кукушки и первый гром. Ритуальные действия людей и молитвы манифестировали открывание закрытого, расстилание свернутого, оттаивание замерзшего. Весной же, когда появлялись первые листья на березе, алтайцы совершали моления хозяину земли, духу, олицетворявшему родной Алтай⁹⁵. «Мытье» ызыха (освященного животного) производилось дважды в год и часто приурочивалось к моменту перекочевов с летников на зимники и наоборот. Каждую осень и весну у хакасов шаман мог камлать, «освящая» ызыха, «чтобы летом и зимой хорошо ходил скот»⁹⁶. По словам другого информатора, «любой *таиг* (общественное жертвоприношение) делали всегда весной и осенью, потому что зимой *таг ээзи* „закроются“»⁹⁷. Большая часть шаманских камланий, направленных на обеспечение благополучия людей, также проводилась весной и осенью.

В свете вышесказанного становятся понятными и сведения китайской летописи о погребальных обычаях древних тюрков: «Умершего весной и летом хоронят, когда лист на деревьях и растениях начнет опадать; умершего осенью или зимой хоронят тогда, когда цветы начинают разверты-

ваться». До окончательного погребения умершего сжигали вместе с конем и вещами⁹⁸. Надо сказать, что обычай хоронить вместе людей, умерших в разное время, существовал уже в таштыкскую эпоху. В таштыкских срубах обнаружены останки людей, обряженных в зимние одежды («умирали эти люди в разное время, и до похорон их трупы помещались в каких-то хранилищах»⁹⁹).

Таким образом, можно говорить, что весна и осень мыслились как наиболее подходящее время для ритуальных действий, обращенных к просыпающемуся или засыпающему миру. Тем же свойством обладают утро и вечер: время между светом и тьмой, соединение начала и конца, создающее возможность перехода. Это тоже «открытое» время. Ежедневные (еженедельные) ритуалы поклонения солнцу совершались по утрам. Алтайцы-бурханисты утром и вечером зажигали можжевельник (*арчин*) на жертвеннике в аиле, подобно тому как весной и осенью шаманисты «кормили» эмегендеров¹⁰⁰. Утро понималось как время, связанное с творением, как мифическим, так и любым реальным вообще. Обращаясь к Корь-әнә (Матушке-кори), «переваривающей», т. е. заново создающей, ребенка, верующие акцентировали тему у т р а:

При появлении зари,
При свете восходящего солнца,
При первых лучах зари,
При первых восходящих лучах солнца,
Белое кропление приношу,
Матерь-корь уважаемая!¹⁰¹

Эмегендеров кормили осенью под вечер; утром и вечером брызгали молоком наружу, в открытую дверь, угощая «матушку-корь», и т. д. Утро и вечер не противопоставлены абсолютно, так же как весна не противопоставляется осени. Разумеется, они разнонаправленны, как процессы возрастания и уменьшения, восхода солнца и его захода, но все же это отмеченные точки одного процесса. Их семантическое противопоставление — не более чем противопоставление «входа» и «выхода», начала, чреватого концом, и конца, предполагающего новое начало. Мифологическое сознание не предполагает абсолютно строгой антиномичности символов, и «каждый раз, когда функционирует один полюс контраста, затрагивается и другой полюс»¹⁰². Неоднозначность, неопределенность весны и осени отражена в алтайском названии, общем для апреля и сентября: *ереңис* ('ни тепло, ни холодно; ни то ни се')¹⁰³. В алтайской поговорке: «Весеннее солнце, сотворившись, сверкнет. Осеннее солнце, завер-

пившись, сделает посуду для молока»¹⁰⁴ — отмечается понимание весны и осени как временных отрезков, не антиномичных по сути. Если говорить о восприятии человеком природных временных ритмов, можно отметить, что оппозиции «весна — осень» и «утро — вечер» противопостоят другой паре: «лето — зима», «день — ночь».

Весна и осень — время тотальных перемен, переходные периоды между более статичными, устойчивыми летом и зимой, в течение которых не происходит видимых качественных изменений¹⁰⁵. Правда, стабильность их имеет разную ценность для людей: зима сродни глубокому сну (= смерти), а лето — бодрствованию (= жизни). Резко различно их эмоциональное восприятие. Лето любили все. Старики радовались, что перезимовали, дети могли свободно бегать, скот пасся на лугах. В целом лето воспринималось как положительное время и в этом смысле было противопоставлено зиме. Зима понималась как угроза голода, глубокий сон природы, время разгула вредоносных сил, наступление хаоса, умирания года. Длинные зимние ночи воспринимались как самое тяжелое время. Зимой пригодное для передвижения и проживания пространство «сжималось», ночь и холод окружали жилище.

Хакасы считали, что в самое страшное время (по современному календарю оно приходится на середину января) нужно было еженощно рассказывать сказки и героические сказания, приглашая для этого *хайджи* (сказителя). В самое темное время, в самые длинные ночи пожилые люди у хакасов собирались для слушания и сказывания героических преданий. На эти собрания не допускались дети, а после окончания сказа устраивался *той* (угощение)¹⁰⁶. Подчеркнем, что «страшное» время приходилось на стык старого и нового года, когда мир «распадался» и «рождался вновь». Летом же сказывание не было принято вообще, исключение составляли ночные бдения в доме покойного накануне похорон и на сороковой день, когда хайджи с заката до рассвета пел героические сказания. Мы видим, что время как длительность бытия и последовательность смены состояний не отделяется от времени, переживаемого эмоционально¹⁰⁷. Поскольку именно в летнее время увеличиваются возможности передвижения человека в пространстве, само лето, возможно, казалось более объемным, насыщенным, длительным по сравнению с зимой. Не случайно в эпосе, где редко специально фиксируются времена года, на родине героя постоянно «лето». Зиму же нужно переждать, «проскочить», это опасное (реально и мифически) время.

Статичность, цельность временных отрезков лета и зимы отразились в мировоззрении. Три зимних и три летних месяца в народном календаре назывались одним словом *тунгушай* 'закрытые', 'замкнутые', 'не имеющие выхода' месяцы¹⁰⁸. Показательно, что летние и зимние месяцы были «закрытыми» для деятельности шаманов. Даже шаманский бубен, по представлениям телеутов, надо было делать непременно весной или осенью, в новолуние или в полнолуние. Бубен запрещалось делать на исходе месяца, зимой и летом. Интересно, что ночь также называли словом *тун*, возможно связанным семантически с *тун* в значении 'быть закрытым', 'не иметь свободного прохода'¹⁰⁹. Сюда же можно отнести и мотивировку названия севера как *тун дьаны* 'ночная, темная, сторона', что вполне соотносится с пониманием севера как «закрытого».

Идея статичности пространственно-временного континуума нашла, как представляется, отражение и в языке. Так, слова, имеющие, вероятно, общую основу, обозначают как локальный, так и темпоральный аспекты мира: *тыас* 'лето', *тыат* 'лежать, находиться', *тыаш* 'год', 'возраст'¹¹⁰.

Т. В. Топорова подчеркивает, что «идея лежания, покоя, отраженная в разнообразных обозначениях пространства и времени, нуждается в некоторой конкретизации. По-видимому, в качестве мотивировок соответствующих понятий был избран аспект стабильности, предполагающий не только неподвижность, но и устойчивость, прочность. ...Применение семантической мотивировки «покой, лежание» для обозначения темпоральных понятий, вероятно, свидетельствует о том, что данная единица времени фиксировала отрезок, в течение которого не происходило сколько-нибудь заметных изменений»¹¹¹.

«Закрытость» летних и зимних периодов, как представляется, прежде всего связана с их цельностью и, как следствие, стабильностью, не предполагающей в мифопоэтической традиции решения вопросов начала и конца. Эти вопросы решаются в переходные, изменчивые периоды весны и осени. В этом плане темпоральное значение «закрытых» месяцев противостоит сфере изменчивого, пограничного (случайного, ненадежного), т. е. весне и осени. В такой же оппозиции находятся день—ночь по отношению к паре утро — вечер, в которой превалирует функция разрыва и соединения, начала и конца. Таким образом, утро и вечер, весну и осень, восток и запад можно рассматривать

как промежуточные звенья между противоположностями: день и ночь, лето и зима, юг и север. Ритуал выступает как «способ достижения либо инверсии... противоположных символов, либо их слияния, либо, наконец, поисков промежуточных звеньев между противоположностями»¹¹².

Насыщенность переходных временных периодов (утра, вечера, весны и осени) ритуальными действиями объясняется, вероятно, стремлением человека действовать в унисон с природными ритмами, преднамеренно согласуя космические и социальные события ¹¹³. Поскольку время понималось конкретно и в глубокой взаимосвязи с пространством, расположение во времени закономерно соотносилось с положением в пространстве. Это хорошо видно из соотнесения востока (места солнечного восхода) с утром, весной, началом; запада (места захода солнца) — с вечером, осенью, концом.

Природные ритмы — смена времен года, восход и заход Солнца, изменение фаз Луны — программировали жизнедеятельность общества. Человек не только реально синхронизировал свою деятельность с природными ритмами, но и подкреплял это согласование ритуально. «Культура времени» южно-сибирских тюрков — тема многоплановая и малоизученная. Мы коснемся лишь нескольких аспектов этой темы, связанных с восприятием природных временных ритмов.

Как мы видели, противопоставление дня и ночи, света и тьмы послужило элементарной семантической моделью, с которой соотнесен весь календарь южно-сибирских тюрков ¹¹⁴. Однако если положение на небе Солнца было еще и основным пространственным ориентиром, то изменения фаз Луны использовались для членения времени. В восприятии лунного времени были свои особенности. В лунном месяце существовал естественный качественный рубеж: полнолуние, приходящееся на пятнадцатый день. Именно это время считалось «отмеченным», особым. В охотничьей легенде кумандинцев старик хочет избавиться от дочери горного хозяина. Он решает испугать ее, чтобы дочь горного духа ушла к себе в лес. Для этого старик выбирает специальное время: «Древние старцы (*озогонан улус*) так говорили: горного хозяина дочь... надо вдруг испугать. Когда месяц полный станет и на убыль пойдет (*нир паш алдырарда* 'когда у месяца отберется одна голова' ('когда у месяца одну голову возьмут')), в первый день, как месяц на ущербе будет (*ай кызыл чыггатан* 'когда месяц красным всходит'), — в самое то время попробую-ка я ее испугать!»¹¹⁵. Вероятно, время после полнолуния, как переломное, считалось особенно

подходящим для подобных действий в отношении пришельца из иного мира. Притом же у алтайцев и хакасов отмечено представление о полнолунии как времени максимально благоприятном. У алтайцев пятнадцатого и шестнадцатого числа месяца не разрешалось выносить из дома огонь и давать его другим людям, даже родственникам. Считалось, что люди, нарушившие этот запрет, могут потерять счастье (*ырыс*). Сведения о первых и последних днях лунного месяца противоречивы. У хакасов начало месяца считалось временем, благоприятным для начала любых дел, а конец — неблагоприятным для отъезда, семейных и хозяйственных начинаний. По сведениям В. И. Вербицкого, алтайцы, напротив, предпочитали от начала месяца до полнолуния «чистым духам не камлать, никакого дела не начинать, на промысел не пускаться»¹¹⁶.

Очевидно, утро и вечер, начало и конец месяца понимались как время, когда счастье может прийти и уйти, в силу «открытости» этих временных отрезков. Будничные дни также бывали «плохими» и «хорошими». Приведем любопытную легенду хакасов об установлении дней недели. В этой легенде Кул Чалаас (Голый-Из-Золы) — персонаж с чертами первопредка, связанный с природным миром, — является учредителем временной системы, календаря.

В старые времена на Енисее глава народа «хамых», хозяин всего скога Немет-хан сделал сборище. Со всего Абакана, со всего Ююса собрались беги, чтобы договориться, как считать годы (время), когда праздновать праздники. На сборище пришел не выходящий из золы Кул Чалаас. Главы родов смеялись над ним, ни во что не ставя. Но Немет-хан сказал: «Пусть к нам идет, пусть с нами говорит». Потом спросил у бегов: «Месяц меняется, годы меняются, как их будем считать?» Беги решали, но ничего не могли придумать. Тогда Кул Чалаас встал и сказал: «Солнце выходит и заходит, это нужно считать за один день. Надо смотреть на месяц и знать его. Один месяц бывает четырех видов: новый месяц (*ай наазы*), полный месяц (*ай толызы*), старый месяц (*ай иргизи*) и промежуток между месяцами (*ай аразы*). Месяц меняет свой облик через 7 дней. Поэтому 7 дней нужно считать неделей (*нидиле*). Из 7 дней проработав 6 дней, на седьмой пусть будет день отдыха. День отдыха пусть зовется красный (*позырах*). В воскресенье пусть будет праздник (*улукун*). Нужно назвать дни до праздника. Первый день недели пусть зовется *пазут*. Пазут — это тяжелый день. В этот день нельзя кастрировать скот, нельзя метить овец. Скоту, хозяйству будет плохо. Второй день недели пусть зовется *тёй кун* (букв.: 'похожий день'). В этот день все позволено. Третий день пусть зовется *сарсых кун* (букв.: 'непарный день'). Это несчастливый день — *ырыс чох кун*. В этот день нельзя выходить в путь, косить пахать. Четвертый день — *торт хондых* ('четыре ночевки'), затем 'пять ночевок'. День перед красным днем пусть пазывается *чичи-ме!*» «Верно, верно!» — закричали беги. Немет-хану тоже понравилось.

С тех пор народ хамых пользовался счетом времени (*айны-чыллы*), предложенным Кул Чалаасом. Как только нарождался месяц, говорили: «Пусть будет здоров народ. Пасомый скот пусть будет крепок»¹¹⁷.

Как видно, первый и третий дни недели были запретными для определенных видов деятельности. Запреты эти не совсем понятны. Отметим лишь, что неблагоприятность третьего дня подчеркнута в самом названии «непарный день». Парность, вероятно, предполагает положительную характеристику «целого» в паре. Непарный — значит, нецелый, ущербный, неопределенный. Второй день недели, напротив, был благоприятным для всех занятий. В хакасском фольклоре есть рассказ о могучем богатыре, который не послушался матери, пошел в путь в непарный день и поплатился жизнью за свое легкомыслие¹¹⁸.

В народных календарях проявляется соотнесенность природного и культурного времени. Алтайцы, хакасы и тувинцы отразили в названиях месяцев свои сезонные занятия охотой, земледелием, собирательством и т. д.¹¹⁹ Фенологические наблюдения зафиксированы в названиях типа месяц большой жары, месяц большого мороза, месяц кукушки, месяц бурундука и т. п. Таким образом, для носителей традиционной культуры был важен сезон, наполненность времени конкретными занятиями, а не месяц в его современном понимании.

Прекрасным подтверждением этому служит тувинский фенологический календарь. В нем счет времени ведется десятками дней, которые сгруппированы в четыре температурных цикла, совпадающих в основном с четырьмя сезонами года. Отсчет ведется с зимнего солнцестояния, после которого начинает прибавляться день. Зимние холодные девять девятидневок — это время «рождения» и «умирания» мороза (с 23 декабря до 14 марта). Летнее время (с 23 июня по 14 сентября) — это время «рождения» и «умирания» жары. Весенний период (14 марта — 22 июня) характеризуется «взрослением» листьев и пением кукушек. Осень (15 сентября — 22 декабря) — это время желтых листьев и «время солнца пожилых людей», они греются на солнце и прощаются с ним. Самый последний цикл этих осенних девятидневок (20 ноября — 23 декабря) называется «солнцем старух»¹²⁰. (Отметим попутно, что и в хакасском календаре существует *хуртуях айы* 'месяц старух' (предположительно ноябрь).) Эти сезоны сближаются с возрастными циклами человека — юностью, зрелостью, старостью. Годовой цикл, таким образом, понимался как аналогия жизни человека: время рождалось и умирало, чтобы родиться вновь.

Ощущение глубокой связи человека с пространством и временем проявилось в отождествлении отрезков дня, времен года, топографических элементов с частями человеческого тела. В тюркских языках слово *паш* 'голова' означало одновременно 'вершина', 'главенство', 'начальство'; *чил бажы* 'начало', 'голова года'; *су бажы* 'вершина', 'исток реки'; *кыр бажы* 'вершина горы'; *уч кун бажылда* 'через три дня'; *дьол бажы* 'дорога впереди' и т. д.¹²¹ Семантическая мотивировка этих отождествлений — в закономерном сближении понятий «верх» и «начало».

Есть основания полагать, что каждый из выделенных временных отрезков (месяц, год) воспринимался как нечто цельное, как процесс, имеющий начало, середину и конец. Непрерывность природных циклов соответствовала представлению о непрерывности циклов культурных, технологических. Трудовой процесс не должен прерываться, он достигает цели лишь тогда, когда совершается непрерывно с начала до конца. Например, шорские охотники не продавали шкурок до конца промыслового сезона во избежание неудачи на охоте. Производственные процессы, имея протяженность во времени, отмеченную началом, серединой и концом, тем самым уподоблялись процессам природным.

Итак, время в понимании тюрков Южной Сибири не однородно: различные временные отрезки обладают разной ценностью для человека. Вместе с тем время конкретно: понятия об объективном, физическом времени не существует и время воспринимается как последовательность событий, деяний, приуроченных к конкретному месту¹²². Время первотворения мифологическая традиция помещает в неопределенную древность, связанную с настоящим не столько временным вектором, направленным из прошлого в будущее, сколько отношениями причины и следствия. Хронологической шкалы, возводящей сегодняшнее время к мифическому, нет. Однажды возникший мир с заданными в эпоху первотворения координатами пространства и времени — это идеальная модель, с которой соотносится состояние мира в любой момент времени.

В человеческом мире пространство и время максимально конкретны. Для повседневных нужд, обыденных дел длительность времени определялась через культурные явления: время приготовления чая, выкуривания трубки и т. п.¹²³ Время фольклорное слабо соотнесено со временем реального мира: в героическом эпосе, например, такие единицы, как год или день, не более чем метафоры длительности, не соотносимые с реальным значением величин. Свое, особое отно-

шение ко времени-пространству у шамана. В тех сферах, куда «проникает» он во время камлания, определенного времени нет. Там царит безвременье. Цикличное восприятие времени опирается на восприятие реальных циклов, существующих в природе. Непрерывно повторяются одни и те же процессы, как в звездном небе, так и на земле.

Движение времени описывается как в р а щ е н и е. В уже цитировавшемся тексте (см. «Начало мира») завершение годового цикла передается такими словами: «Начало года повернулось» — *чил бажы айланды* (букв.: 'голова года повернулась', от *айлан* 'вертеться', 'ворочаться', 'поворотиться кругом'). В другом месте встречаем: *күн ебирилди* 'солнце обошло', т. е. сделало годовой круг. От той же основы *ебре* образовано хакасское *ебрег* 'поминование умершего, поминки', понимаемые как 'обхождение по кругу'. Не случайно символом времени, замыкающегося в кольцо, выступает в шорском тексте змея: «Начало года повернулось, голова змеи загнулась»¹²⁴. Каждый поворот «колеса времени» сопровождается ритмичным повторением: рождаются и умирают год, день; рождаются и умирают люди, растения, животные. Особые точки временных циклов «подкреплялись» ритуальными действиями, поскольку неизменность, повторяемость ритма была залогом благополучия общества и мира. Ю. А. Шрейдер справедливо полагает, что «в природном существовании ощущение вечности бесполезно — гораздо важнее чувствовать пульс времени»¹²⁵.

Любое нарушение (или угроза нарушения) ритма требовало вмешательства человека для восстановления порядка. «В любой точке существования человек оказывается включенным в многоступенчатую систему регламентации каждого своего действия; его действия ориентированы как на реальное время и пространство, так и на мифологическое время и пространство, а через это — на высшие уровни модели мира»¹²⁶. Бездетность представлялась признаком ущербности, поскольку периодическое рождение детей, пополнение коллектива и — через это — участие в п р о д л е н и и времени считалось основной функцией женщины. Нарушение ритма рождений несет потенциальную опасность обществу, поэтому в таких ситуациях прибегали к вмешательству шамана, якобы восстанавливавшего нарушенную связь с верхним миром, откуда на землю попадали души будущих детей.

Возможно, в отношении человека ко времени сверхзадачей было продление н а с т о я щ е г о как единственной реальности. Апелляция ко времени первотворения в конеч-

ном итоге нацелена на то, чтобы гарантировать новое воспроизведение мира, его осуществление в ближайшем будущем. Почти вся ритуальная практика направлена на обеспечение благоприятного ближайшего будущего — ведь человек считал себя в силах воздействовать на качество будущего времени. Так, шаманские «камлания регулируют поведение... связывая ситуации, в которых они совершались, не столько с прошлым, сколько с будущим временем», с благополучием, ожидаемым в будущем¹²⁷. Такое программирование будущего, благоприятный прогноз увеличивают шансы на его осуществление в положительном для человека смысле.

Характерно, что в языках южно-сибирских тюрков (в частности алтайском) для обозначения настоящего времени обычно употребляются глаголы, выражающие действие, совершающееся вообще, постоянно, длительно¹²⁸. Настоящее время — как реальность, уже существующая — имеет максимальную ценность для общества. В то же время оно понималось как воспроизведение, повторение прошлого. Ориентация общества на прецедент, обращение к предкам не означают, однако, отсутствия представлений о будущем*, подчас неопределенном.

Идея круговращения времени, основанная на восприятии природных и космических циклов, является центральной в тюркской «культуре времени». Однако было бы несправедливо считать, что тюркам было неизвестно чувство линейности времени, предполагающее восприятие времени как линейной протяженности.

В древнетюркское время, когда Южная Сибирь и Монголия стали ареной небывалых по масштабу событий, резко изменились пространственно-временные представления местного населения. Памятники рунической письменности пестрят географическими и этническими названиями, границы мира раздвинулись. Надпись в честь Кюль-тегина гласит: «Вся масса тюркского народа сказала так: „Я была народом, имевшим государство. Где теперь мое государство?“»¹²⁹ При всей мифологичности пространственно-временная система древних тюрков выглядит более развитой, нежели представления о времени и пространстве их потомков в Южной Сибири. Чувство истории, несомненно присущее древнетюркской культуре, было почти утрачено тюрками Южной Сибири. Удивительно и другое: за исключением нескольких

* Представления тюрков о прошлом и будущем как о временном векторе, о жизни человека будут рассмотрены во второй книге.

генеалогических преданий, в позднейшей тюркской культуре не сохранилось памяти о временах тюркского великодержавия. Оказались забытыми имена каганов и военачальников, исчезло искусство письма. С падением тюркских государств и утратой ими этнополитической инициативы в регионе начался длительный процесс *р е а р х и з а ц и и* всей духовной культуры¹³⁰.

Из разного рода квазиисторических преданий, зафиксированных в конце XIX — начале XX в., наиболее достоверны сюжеты о джунгарском времени. Они несут в себе зачатки нового чувства истории, появившиеся в период внутриэтнической консолидации, когда наметились контуры будущих народностей: хакасов, тувинцев, алтайцев. Мифологические сюжеты не могли в новых условиях обосновать исторические претензии складывающихся этнических общностей. Эту роль сыграли сюжеты недавней, но уже мифологизированной истории: появились легенды о «золотом веке» — верный индикатор зарождающегося этнического самосознания. Алтайские бурханисты видели в Ойротском ханстве прецедент, и все их мессианские настроения базировались именно на квазиисторических сюжетах центрально-азиатского фольклора. В целом же можно полагать, что своеобразное чувство истории у тюрков Южной Сибири существовало. Оно реализовывалось в родословных. Линия родства в бесписьменном обществе — наиболее надежный ориентир в прошлом, важный фактор эмоциональной стабильности социума. До сих пор люди пожилого возраста знают имена своих предков (по линии отца) вплоть до пятого-шестого колена. Цепочка поколений, уходящая в глубь времен, своим последним звеном имеет живущего ныне человека. В шаманских родословных, записанных А. В. Анохиным, перечисляется до девяти предков. Деяния некоторых из них относятся к первой половине XVIII в.¹³¹ Время преломляется через самого человека. Осознаваемое в счете поколений, оно проявляется в устойчивой генеалогической традиции, господствующей у тюрков.

Думается, что зачатки представлений о линейном времени сосуществовали с его циклическим восприятием. В разные исторические периоды их сочетание было неодинаковым, что определяло своеобразие «культуры времени» в целом.

Дом

Жилище — один из ключевых элементов, определявших традиционные схемы пространства в мировоззрении южносибирских тюрков. В отличие от монголов, тюркские народы

использовали жилища разных конструкций, как постоянные, так и переносные, со множеством вариантов и переходных типов: жердевой конический шалаш с корьевым покрытием, срубный бревенчатый многоугольный аил, войлочная юрта и т. д. Разнообразие типов жилищ прямо отражает разнообразие локальных вариантов хозяйственно-культурных типов местного населения. Поэтому весьма трудно дать характеристику дома в тюркском мировоззрении, не прибегая к обобщенному образу жилища.

Среди качественно разнородных сфер пространства, связанных с жизнедеятельностью человека, дом занимал особое место. Будучи средоточием культуры, этот предметонаполненный объем пространства выступал носителем организующего начала.

Отделяя своего создателя от Вселенной, жилище служило для него естественной точкой отсчета и — одновременно — центром притяжения. Отсюда человек отправлялся в открытый мир, сюда он возвращался как в убежище¹³². Не случайно характеристика чудесного дворца или юрты была обязательным элементом описания родины богатыря в эпических сказаниях:

На берегу белого моря народ жил.
У подножия золотой горы
Имеющий шесть подставок золотой дворец стоял.
У двери золотого дворца
Золотая коновязь стояла...
Внутри золотого дворца
Кан-Кес жил...

такая картина создавалась сказителем в зачине шорского предания «Кан-Кес»¹³³.

Фольклорная традиция саяно-алтайских тюрков наделяла жилище свойствами среднего объекта, неотделимого от родовой горы, золотого тополя или коновязи. Подобно этим образам, жилище, соотнесенное с масштабами Космоса, выступало аналогом центральной оси, соединяющей зоны мироздания. В сказании «Олен Тайджи» герой обитал «у подножия хан-горы, на берегу хана-воды»:

Посреди белой степи,
Средь народа, платящего дань,
Солнцем, луной освещенный,
Дворец золотой стоит.
Сквозь три неба он вверх поднимается,
Сквозь три слоя земли он вниз спускается,
Перед правым окошком
Коновязь стоит,
Такая, что ни один конь ее не вырвет...¹³⁴

Выполняя медиативные функции, жилище богатыря обладало нередко теми же атрибутами, что и священное дерево. Эти атрибуты маркировали его вертикальную структуру.

Постоянными персонажами, связанными с вершиной и стволом дерева, в алтайской эпике были вещи кукушки и сторожевые беркуты, у корней его жили собаки, охраняющие земные пути¹³⁵. Те же образы фигурируют и при описании юрты богатыря. В эпизоде одного из преданий, посвященном разгрому стойбища врагами, говорится, например:

Богатырь Тарлан-Коо
Упирающуюся в небо золотую коновязь
Разрубил на три части...
Растущий на золотой горе золотой тополь
На три части срубил...
С тремя вершинами гору
На три части разрубил...
Золотые кукушки внезапно перестали куковать...
Порог стерегущие собаки
Завыли, подняв головы,
Тюндюк (дымовое отверстие) стерегущие беркуты
Улетели, стойбище покинув,
Девять черных морей вышли из своих берегов¹³⁶.

Смерть и разрушение, пришедшие на землю героя, обретают как бы планетарный характер. Масштабы катастрофы таковы, что моря выходят из берегов. Враги уничтожают объекты, определяющие стабильность пространственной организации, — гору, дерево, коновязь. Вместе с ними исчезают зооморфные классификаторы, манифестирующие различные сферы Космоса. Как правило, их устойчивая связь с центром, в том числе с жилищем, является гарантией и символом благополучия. Вероятно, поэтому мифологическая схема устойчивого космоса органично входит в тексты алтайских свадебных алкышей. Благословляя дочь, родители произносят:

Дитя мое, пусть перед тобой сияет луна,
Дитя мое, пусть за спиной твоей
сияет луна-солнце,
Пусть на передние полы падают дети,
А на задние полы наступают стада твои,
Пусть у дверей твоих лают собаки,
Пусть над дымником твоим спят птицы¹³⁷.

Глубокая семантическая связь жилища и дерева воплотилась и в оформлении свадебного ритуала. Его отличительным знаком служат березка (лиственница) или ее ветки, укрепленные над дымником аила.

Изоморфность названных объектов, описывающих параметры вселенского пространства, со всей очевидностью про-

слеживается в конструкции охотничьего шалаша северных алтайцев и представлениях, с ним связанных. У кумандинцев, тубаларов, челканцев эта временная постройка охотников носила название *одаг* ~ *одог* 'очаг'. Шорцы обозначали ее также термином *агыш* 'дерево' ¹³⁸.

Пай парак 'священное дерево' служило конструктивной и — одновременно — сакральной осью шалаша. Основу жилища — могучий ветвистый кедр или пихту — выбирали тотчас же по приходе в тайгу. Тубалары вешали на это дерево ленточки трех цветов (синие, желтые, белые), а между ними привязывали шкурку белого зайца или летней белки, иногда — хвост и голову глухаря. Вслед за этим охотники обращались к хозяину тайги:

Шестигранная обширная тайга
С воротником горнистая
Как мать моя, питавшая грудью,
Как отец мой, воспитавший (хранивший).
Непроницаемое для дождя

Непроицаемое для врага
густоветвистое дерево,
мое убежище ¹³⁹.

Шорцы не вешали ленточек, но, поставив шалаш возле пихты или кедра, тут же обращались к дереву с мольбой о помощи и брызгали на него брагой.

Кедр или пихта, уподобленные в охотничьем ритуале мировому дереву, «на вершине которого птицы почуют, а у основания ночуют люди», провозглашались покровителями охотников, дарующими защиту и удачу в промысле ¹⁴⁰. Показательна в этом отношении и сама конструкция временного охотничьего жилища. Дерево становилось реальной осью, опорой, а прислоненные к стволу наклонно срубленные ветви — кровлей и стенами. Так, в совокупности с очагом, дерево являло собой минимум освоенного и защищенного пространства, «изъятая» людьми из окружавшего их леса. Жилище как бы сворачивалось до своего семантического ядра. Отголоски подобных представлений прослеживаются и в устройстве жилищ бурханистов. Обязательным элементом интерьера юрты алтайца-бурханиста была священная береза, установленная в центре жилого пространства, за очагом ¹⁴¹.

Композиционная структура огонь — дерево, обозначающая семантический и топографический центр аила, воплощала сложный мировоззренческий комплекс, в котором в единое целое сливались представления об огне и его хозяйке, о космической вертикали и богине-матери. Эти образы тесно переплелись в одном из обрядовых текстов алтайцев:

Тридцатиполовая огоп-мать,
 Сорокаголовая девица-мать,
 Варящая все сырое,
 Оттаивающая все мерзлое,
 Спустишь, окружи и будь отцом,
 Спустишь, покрой и будь матерью.
 Омывшая грудь в озерной воде,
 Обрезавшая пуповину белой щепкой,
 Имеющая питье в озере,
 Имеющая игрища на Сурун-горе,
 С гребневидными волосами Mai-äñä,
 Среди сорока девиц чистая Mai-äñä.
 Среди тридцати девиц
 С чистейшими устами Mai-äñä,
 Спустившаяся от белого Ульгения,
 Спустившаяся по радуге подобно месяцу,
 Спустившаяся от синего Ульгения,
 Спустившаяся по радуге подобно солнцу,
 Спустившаяся, опираясь на жертвенную
 развилку,
 Спустившаяся, держа золотой лук,
 Имеющая гребневидную голову Mai-äñä...¹⁴²

Особая роль — и тесная взаимосвязь — очага и дерева со всей очевидностью проявилась в ритуально-мифологической практике южно-сибирских тюрков. Так, специальная свадебная постройка *одах* 'очаг', существовавшая в прошлом у алтайцев, представляла собой составленный из девяти молодых березок конус с разожженным в центре огнем. Комли деревьев вкапывали в землю, а вершины связывали, оставляя отверстие для дыма. Временное жилище, покрытое пластинами бересты, стояло в течение трех дней, на четвертый его разбирали, при этом все девять березок уносили в лес и там приставляли к растущим деревьям. Подчеркнем, что в данном случае временное жилище сооружалось из ж и в ы х, растущих деревьев ¹⁴³.

Сходные сооружения были известны и хакасам. Представители сеока Хызыл устанавливали их во время родового моления тайг. «Когда тайг начинается, — рассказывала М. С. Тугужакова, — березки ставили как балаган, мы туда привязывали тряпочки *шалама*. Вешали вместе сшитые красную и синюю тряпочки. Сколько человек в семье, столько тряпочек (пар тряпочек) и вешали... Березок пять-шесть ставили как дом»¹⁴⁴. Дом, построенный из березок, являясь сакральным центром ритуала, символически объединял всех членов социума, в данном случае — сеока, основной морфологической единицы общества. Такой «дом», несомненно, наделялся теми же свойствами, что и священное дерево, обычно растущее (или устанавливаемое) на горе.

Тесную смысловую связь и возможность конструктивных переходов между специальными берестяными постройками (*могуол ураса*) и резными столбами, окруженными березками (*ар багах*), усматривает Е. Н. Дьяконова, анализируя оформление якутских ысыахов¹⁴⁵. Приуроченные к пороговым моментам природного цикла, ярче всего они отмечались весной. Ысыах, связанный с возрождением природы, с установлением космического и социального порядка, в своем оформлении воспроизводит устройство Вселенной. Рукотворной моделью мира являлась и ритуальная ураса¹⁴⁶.

Во всех традиционных культурах дом являл собой *imago mundi* — 'образ Вселенной'¹⁴⁷. Эта универсальная концепция определяла и пространственную композицию обряда захоронения последа и проводов богини-матери Айыысыт у якутов. Женщины, пришедшие в дом роженицы, устанавливали над ямкой с погребенным в ней последом небольшой макет урасы. Вокруг нее размещали прикрепленные к столбикам изображения солнца и луны, вырезанные из бересты фигурки животных и предметов, обозначающих пол новорожденного. Затем макет поджигали и кто-либо из гостей стрелял в изображения из маленького ритуального лука, стараясь, чтобы они упали в огонь. При этом женщины громко смеялись и мазали лица маслом. Подобные действия были направлены на установление контакта с божеством, на увеличение плодovitости¹⁴⁸. Успеху церемонии способствовало переведение ее содержания в космический план. Ритуальный макет, по мнению Е. С. Новик, воспроизводил основные элементы мифологической картины мира: мать-земля (ямка и послед), небо-чум (ураса и небесные светила) и соединяющая их вертикаль (коновязь)¹⁴⁹.

Дом как мир, мир как дом — это метафорическое тождество во многом определяет систему традиционного мировосприятия. «Каждая гора, каждое озеро, река и скала имеют золотые ворота, золотой дворец, золотую коновязь», — подчеркивал А. В. Анохин, анализируя шаманские тексты алтайцев¹⁵⁰. С жилищем соотносились не только отдельные элементы ландшафта, но и Вселенная в целом. Согласно космологическим представлениям хакасов, небо имело вид купола юрты. «Дымовое отверстие неба» — так называлась Полярная звезда, мифический центр неба, якобы служивший проходом в иной мир¹⁵¹.

Подобно тому как пространство юрты делилось на левую (мужскую) и правую (женскую) стороны, небо, по представлениям алтайцев, имело мужскую (южную) и женскую (северную) половины.

В эпосе «Алтай Бучый» мать богатыря, отправляя сына свататься, дает ему такие координаты: «На мужской стороне (половине) есть золотая тайга о восьмидесяти восьми углах. Перед дверью стоит серебряная тайга о семидесяти семи углах. В основании (*möз*) неба и земли стоит юрта Алтын-хана. Уже семь лет прошло, как тебе следовало бы ехать и взять дочь Алтын-хана Алтын Чачак»¹⁵².

Как видим, пространственное членение юрты здесь прямо переносится на окружающий мир. Они взаимно уподобляются. Сопряженность бытовой и космической сфер проявлялась и в обратном проецировании на человеческое жилье основных параметров Вселенной.

Противопоставление верхнего и нижнего миров во многом определило организацию вертикальной структуры жилища. Крыша юрты соотносилась с небесной сферой. Дымовое отверстие служило своеобразной «дверью» в запредельное пространство-время. Сквозь дымник, согласно легендам, улетали, спасаясь от смерти, шаманы. Во время камлания по березе, установленной в юрте и торчащей сквозь дымник, шаман, как по лестнице, поднимался в верхний мир¹⁵³. Число ступеней-зарубок в телеутской традиции символизировало количество небесных слоев¹⁵⁴.

Особый статус верхней зоны жилища подчеркивали хранившиеся здесь предметы. Они ситуативно использовались в обрядах, связанных с «верхом» мифологическим. Так, например, на косяке двери хакасы оставляли ковш — обязательный атрибут обряда, устраиваемого по случаю первого грома. Представления о сакральности этой части вертикальной структуры дома определили существовавший у телеутов запрет класть на печь на ночь шкуры собаки, барсука или сурка¹⁵⁵. Нахождение в верхней зоне дома животных, связанных с поверхностью земли и нижним миром, рассматривалось как нарушение установленного миропорядка. Тувинцы считали очень дурной приметой, если баран, овца или собака вскакивали на крышу юрты. Если на крышу войлочной юрты вскакивал баран, — особенно если над местом хозяйки или хозяина, — это расценивалось как предвестие несчастья или даже смерти одного из них. Барана тотчас «ловили, сваливали на землю у юрты, против того места, куда он вскочил, и ему, еще живому, отрезали по колено переднюю левую ногу, кровью которой мазали то место, где оказался на крыше баран. Затем... барана приканчивали, а отрезанную ногу зарывали в том месте, откуда он прыгнул на юрту». Если же на крышу вспрыгивала собака, ее тут же «пристреливали из шомпольного ружья-винтовки, а потом сразу же откочевывали с этого места в любое время года»¹⁵⁶.

Все это сопровождалось сложными и трудоемкими обрядами, временным расстройством домашнего быта, потерей обжитого места.

Как видно, и в данном случае сама жизненная ситуация (животное на крыше) осмыслялась как реальная угроза вторжения хаоса в упорядоченный мир. Нарушение равновесия восстанавливалось принесением животного в жертву, причем части жертвенного барана распределялись между тремя мирами: мясо съедали люди (средний мир), объединенные кости и суп выбрасывали в реку (подземный мир), а голову и шкуру вешали на сухое дерево, чтобы их обклевывали птицы (верхний мир).

Космологизированность обыденной жизни распространялась на жилище универсальный набор правил, приложимых ко всему сущему.

Наряду с отчетливым вертикальным членением жилое пространство обладало хорошо разработанной горизонтальной структурой. Жилища южно-сибирских тюрков ориентировались входом на восток, за исключением южных монголоязычных тувинцев, которые разделяли с монголами традицию строить жилища входом на юг. Обыкновенно южная, правая от входа, сторона считалась мужской, противоположная — женской. Согласно мировоззренческим установкам, о которых речь шла выше, мужская сторона считалась верхней, женская — нижней. У всех тюркоязычных народов такое членение жилища маркировалось мужскими и женскими вещами. Таким образом, жилое пространство делилось по признаку «правый — левый», который дополнялся значениями противопоставлений «мужской — женский», «верхний — нижний», «южный — северный», «положительный — отрицательный» и т. д.

Традиционное жилище, будь то срубный аил, войлочная юрта или коническая жердевая постройка, являлось и компасом, и часами одновременно. У нарынских тувинцев юрта, обращенная дверью на юг, делилась на восточную (*зуун тал*) и западную (*баруун тал*) половины. На восточной, правой от входа, половине, находились полки с посудой и другая кухонная утварь. На мужской, западной, стороне хранилось имущество хозяина дома. Северная, сакральная часть юрты, называлась *зуун хомур* или *орун тал*, т. е. 'сторона постели'. Здесь же стояли шкафчики с самыми ценными вещами¹⁵⁷.

Канонический интерьер тувинской юрты был самой надежной и доступной моделью ориентации как в пространстве, так и во времени. По сведениям Л. П. Потапова, «когда

пастухи находились за аалом на пастбищах, они при первой же потребности определить время чертили на земле план юрты и некоторые расположенные в ней предметы, по освещению которых определялось время дня. Посреди такого наскоро набросанного чертежика втыкали прутик или палочку и по тени, отбрасываемой ею на тот или иной предмет, определяли время»¹⁵⁸. У западных тувинцев летний световой день делился на десять частей. Он начинался с рассвета (*танг азар*) — в это время женщины первыми поднимались с постели. Солнечный свет, проникающий сквозь дымник, как безотказная часовая стрелка, бежал по кругу, перемещаясь с одной вещи на другую. Когда солнце освещало дымовой круг, женщины начинали доить коров. Время *хун тук ортузы турды* приходилось на первую половину дня. *Хун тѳжек ортузындатурды* — солнце появлялось на середине кровати, что означало обеденный час, когда пастухи подгоняли скот с пастбищ к селению. Полки для посуды освещались ближе к закату, наступало время *хун элгирге турды*. Женщины начинали доить овец и коз. День кончался после того, как солнце пробегало по жердям крыши, находящимся направо от входа¹⁵⁹.

Причастность человеческого жилья к основным параметрам макрокосма нашла выражение в чрезвычайно емкой формуле: «Дверь на восток — тѳр на запад». Так гласила хакасская пословица, соотнося два важнейших элемента жилища: вход (дверь, порог) и почетный угол *тѳр*. Они обозначали линию, вдоль которой нарастали положительные качества внутреннего пространства жилища. Высшей культурной ценностью обладало место тѳр, расположенное за очагом. «Позади огня, на стене, противоположной двери, — писал В. И. Вербицкий о жилище алтайцев, — наставлены идолы около четырех вершков длины, тонкие, с большой башкой, с пуговицами вместо глаз. В ряд с ними — веревка с девятью тряпочками само, из коих средняя имеет вид животного. Точно такие лоскутки бывают и снаружи у некоторых юрт на веревочке, привязанной концами к двум березкам. В частности юрты, разумеется, разнятся одна от другой. Мы припомним, что видели, хотя бы и в разных юртах. Недалеко от само висит медный колокольчик, в ушко коего воткнуты три пестрых пера какой-то птицы. Тут же затыкают за кольцо, огибающее юрту, телячью брюшину для того, чтобы скот водился, и несколько остовов тетерева, чтобы птицы попадались на глаза, и закопченные шкурки небольших зверьков. ...На земле, под само поставлены выючные кожа-

ные суммы; число их определяет состояние хозяина юрты. Они покрыты коврами и служат постелью почетным гостям юрты»¹⁶⁰.

Семейные ценности и особенно культовые предметы, наделяемые сакральной силой и соотносимые с мифической небесной сферой, сообщали тёр свойства верхней зоны мироздания. Эта часть жилища предназначалась лишь для хозяина дома и особо почетных гостей.

Следующим после очага и тёр в ряду семантических объектов, структурирующих жилое пространство, следует назвать вход. Именно у входа, под порогом, по представлениям тувинцев, обитал дух — покровитель юрты; если гость выказывал неуважение и садился на порог, это могло принести несчастье хозяину дома¹⁶¹. Алтайцы считали, что севший на порог ребенок перестает расти, а у взрослого будет болеть живот. Хозяина порога они наделяли сердитым характером¹⁶². Неоднозначность в оценке этой части жилища вытекала из ее пограничного положения. Порог и прилегающее к нему пространство служили переходной зоной между внешним миром и домом, между культурным и диким, положительным и отрицательным, своим и чужим, живым и мертвым. Подобное восприятие порога отразилось в тюркской лексике. Семантическое поле термина *подога* включало такие значения, как:

- 1) порог;
- 2) место в юрте около двери;
- 3) дверной косяк;
- 4) уступ каменной горы или проруби;
- 5) стремя, лестница, решетка;
- 6) каменистое место в реке;
- 7) шатер или двор князя;
- 8) могила, гробница¹⁶³.

В этой связи отметим, что у входа в хакасскую юрту стоял *аба тось* (медвежий тось), охранитель порога. Вряд ли случайно, что слово *инг* в хакасском языке имеет два значения: 'могила' и 'берлога'.

Близость околodверного пространства к внешнему, чужому миру, миру мертвых, объясняет старый обычай тувинцев. Именно у порога, на левой половине юрты «завертывали в овечью шкуру ...труп умершего маленького ребенка, которого хоронили сразу после смерти в любое время суток»¹⁶⁴. Проведение этой операции у самой двери свидетельствует о предельно низком социальном статусе умершего: ведь ребенок, согласно традиционным представлениям, еще не стал «человеком», слишком многое еще связывало его с ми-

ром природы. Поэтому и похоронная обрядность в данном случае видоизменялась, так как «выведение» умершего из мира людей было тем проще, чем меньшим числом связей в мире живых он обладал.

Минимум культурных характеристик привходового пространства определяло и то, что занимали здесь места социально неполноценные люди: старики, бедняки, старые девы, дети (если они не были жителями данного дома). Подобная маркировка внутрижилищного пространства сохранялась и во временных шалашах таскных охотников. Самым почетным было место у стены, противоположной входу, где находилась основа жилища — кедр или пихта. Там сидел глава охотничьей артели, а у двери спали мальчики, занимавшиеся на промысле заготовкой дров, приготовлением пищи и т. п. делами¹⁶⁵. Таким образом, по линии восток — запад в жилище располагались люди, качества которых могут быть описаны противопоставлениями типа «неполноценный — полноценный», «не член данной семьи — член данной семьи» и, наконец, «младший — старший». В этой же цепочке противопоставлений, видимо, найдется место оппозиции «потомки — предки». Если членение жилища на мужскую и женскую половины было абсолютным (оно основывалось на кардинальном и неизменном противопоставлении), то расположение человека на линии «младший — старший» отражает его возрастной статус, т. е. величину переменную. Со смертью отца его место на тёр занимает старший сын, а умершего уносят из дома. При этом, став «предком», он уже может покинуть жилище не через дверь, а через разобранную стену (у тувинцев).

Полагая, что линия восток — запад и в жилище понимается как линия прихода и ухода, вспомним старую алтайскую загадку: «Из переднего угла сор попадает к двери, от двери сор попадет в передний угол»¹⁶⁶. Разгадка (*сöök* 'кости') позволяет предположить, что предметом загадки является смена поколений (ср.: *сöök* также означает 'род'). В интересном исследовании, предпринятом на материалах монгольского фольклора, Р. Гамаюн рассматривает членение монгольского жилища. Автор предлагает считать линию, ведущую от входа к противоположной стене, «осью возраста», символическое значение которой изменится от «младшего» (—) к «старшему» (+). «Ось пола», пересекающая жилище справа налево, дает изменение значений от «женского» (—) к «мужскому» (+)¹⁶⁷. Как видно, тюркские и монгольские материалы не противоречат друг другу, хотя жилища ориентировались по-разному.

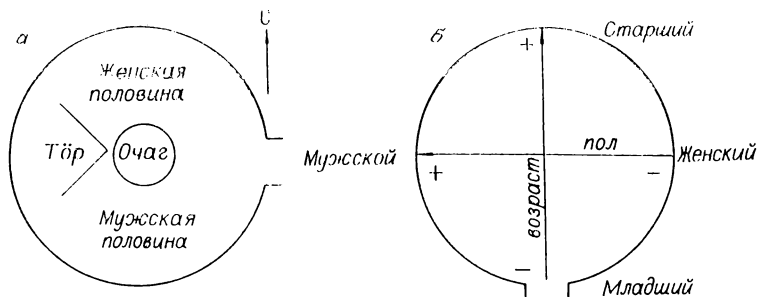


Рис. 1. а — схематическое деление пространства тюркской юрты; б — символические значения пространства монгольской юрты (по Р. Гамаюну).

Думается, нет противоречия в «оценке» востока и запада вне жилища и внутри него. Низкий статус восточного околодверного пространства и почтительное отношение к западной части жилища объясняются вполне логично. Во-первых, на шкале «восток — запад» внутри жилища «откладываются» социальные единицы, могущие интерпретироваться не только как «свой — чужой», но и как «младший — старший», «потомок — предок». Во-вторых, как упоминалось выше, наличие глубокая семантическая взаимосвязь востока и запада как линии непрерывного прихода и ухода, связывающей потомков с предками через настоящее. Наконец, западная часть жилища, как максимально удаленная от входа, просто не могла не стать средоточием самых сакральных свойств и объектов. О почтительном отношении к востоку (в культуре жилища) говорит хотя бы тот факт, что строительство алтайского чадыра начиналось с установки первых двух жердей — восточной и западной¹⁶⁸. Обе стороны — восток и запад — в жилищах бурханистов одинаково отмечались изображениями дьянков — культовых предметов, состоящих из веревки, лент и т. п. На төр устанавливали *ак-дьяик*, а у входа, на мужской половине — *сары-дьяик*, отличавшийся от первого цветом и количеством лент¹⁶⁹.

Размещение культовых предметов и разного рода фетишей у тюрков Южной Сибири вполне определенно соотносилось с семиотическими характеристиками основных зон жилого пространства. Так, членение жилища на мужскую и женскую половины строго соблюдалось при размещении в доме төсей у хакасов. На женской стороне располагались «нечистые» төси. С правой стороны от входа стоял *аба төсь* — «медвежий төсь», оберег жилища и страж порога¹⁷⁰. В юго-западной части располагался *ызых төсь*, запретный

для женщин. Есть сведения, что наиболее почитаемым на мужской стороне юрты был *чалбах тось* — плоский тось. Мужские тоси считались «чистыми». Аба тось кормили обычно тогда, когда взрослые члены семьи страдали болезнями нижней части тела (поясница, мочеполовые органы). При этом пожилая женщина, кормившая аба тось, гремела каким-нибудь железным предметом, произносила непристойные, бранные слова, чаще по-русски (в данном случае русский язык использовался как способ «иноговорения»). Нет сомнения, что в организации внутреннего пространства юрты тоси не только маркировали мужскую и женскую половины, но и делали пространство жилища благоприятным для проживания человека, выступали в качестве гарантов здоровья членов семьи при надлежащем к себе отношении. Ряд тосей, помимо находившихся в жилище, располагался в пределах домохозяйства (на поскотине), в рощце (на стволе дерева), т. е. в пределах хозяйственно освоенной территории.

Символика тосей — вопрос чрезвычайно сложный. Рассаясь их роли в символизации домашнего пространства, отметим лишь следующее. Культовые предметы типа онгонов (хакас., алт. *тось*, тув. *ээрел*), где бы они ни локализовались — в юрте или вне жилища, являлись воплощением духов-покровителей и служили одной и той же цели. В жилище они поддерживали и гарантировали «одомашненность» пространства, укрепляли границы человеческого жилья.

В мифопоэтической концепции дома тюрков Южной Сибири границы отражали представления об освоенности, защищенности пространства, о единстве и сплоченности человеческого коллектива. Не случайно, вероятно, в одном из свадебных текстов алтайцев при обращении к верховному божеству упоминался «...аланчик, мое белое пламя, четыре угла мои о восьми закоулках»¹⁷¹. Добавим к этому многочисленные упоминания в фольклоре «шестиугольного Алтая», «шестигранного Алтая». «Углы» и «стороны» — символы упорядоченности — в саяно-алтайской эпике приобретают гипертрофированный характер. Обычную конструкцию в героических сказаниях наделяют фантастическими размерами и очертаниями. Богатыри живут в «62-стенной, как белый хрящ, белой юрте», или в «77-стенной, 68-угольной белой юрте» и т. д.¹⁷² Эта отчетливая числовая характеристика является своеобразным показателем стабильности существования. Границы, защищая обитателей дома, обеспечивают его пространственное противопоставление внешнему миру.

Первым рубежом очеловеченного пространства является вход. Функция двери как границы была очерчена множеством запретов и предписаний, во многом сходных у тюрков с монголами¹⁷³. Согласно тувинскому этикету, в юрту следовало входить с правого края порога, откидывая войлок левой рукой¹⁷⁴. У хакасов человек, входя в дом, обмахивался сзади правой рукой, чтобы не впустить за собой в жилище злых духов. Передко дверь приобретала характер непреодолимого препятствия. Тувинцы, например, стремясь отвести беду от дома, не пускали дальше порога людей с низким социокультурным статусом. Более того, их иногда вообще не пускали в юрту, а кормили за дверью. Так же поступали с никогда не рожавшей женщиной¹⁷⁵: ее пребывание в юрте, как считалось, могло отрицательно повлиять на благополучие обитателей жилища. Забота о надежной защите границ дома прежде заставляла телеутов при отправлении в дальний путь обращаться к духу — охранителю двери:

У двери караульный,
Моей души охранитель,
Худое отстраняя,
К добру направляя,
На место хана — другой
Хан да не попадет,
На место бия — другой бий
Да не попадет,
Насквозь смотри, скоро наблюдай¹⁷⁶.

Гость, пересекавший границу дома, попадал в новый для него мир и после обмена приветствиями временно в этот мир «включался». Н. Л. Жуковская совершенно справедливо усматривает в обмене стандартными приветствиями «отглоток когда-то семантически значимого „переходного“ ритуала: пересечена граница двух миров, один из которых — снаружи, другой — внутри, первый — чужой, второй — свой. В первом заключена опасность, и первоначальные контактные ситуации обязаны ее развеять и сгладить. Поведение гостя, соблюдение им всех правил — часть ритуала перевода „чужого“ в „свой“»¹⁷⁷.

Мотив порога, двери (= границы) занимал особое место в ритуалах, связанных с изменением статуса, будь то производственная деятельность или обрядовые церемонии. Так, вернувшись домой, охотник-шорец никогда сразу не заходил в жилище с добычей: «ждал, пока пот высохнет», притом женщине запрещалось встречать мужа¹⁷⁸. Перемещение охотника из мира тайги в мир людей с добычей требовало, вероятно, ритуальной остановки, перерыва в движении, разрыва постепенности. Остановкой у порога было отмечено

вступление невесты в семью жениха в свадебном обряде тувиинцев. На второй день торжества девушка посещала старших родственников жениха и до завершения церемонии знакомства с ними сидела на улице перед открытыми дверями юрты. Лишь после произнесения благопожеланий и надения всех глотком молока ее вводили в дом¹⁷⁹. Таким образом, попадание в дом и из дома через дверь — это существенный признак «своего», человека. Для умершего существовал иной «выход» — через разобранную стену (пролом в стене), не позволяющий ему вернуться в жилище. Если в доме умирал гость (т. е. чужой), его выносили через дверь, а не через пролом в стене¹⁸⁰ — ведь умерший не принадлежал к «своим» (т. е. людям).

В тюркском мире регламентированная связь с миром (дверь) в первую очередь предназначалась для живых людей, в идеале — для обитателей данного дома. Перемещение в дом и из дома существ с иным статусом осуществлялось нерегламентированным способом (ср.: «уход» шамана через дымник или очаг).

В одной из хакасских быличек о тагези (духах — хозяевах гор) говорится о том, как почью всадник встретил на дороге девушку-тагези: «Привез домой. А она: нет, ты меня видишь, а старики не увидят, зайди, скажи, что ты женился. Они сказали: веди ее скорей. Он сказал: надо окно выставить. Старики согласились. Она зашла через окно, и родители ее увидели. Стали жить. Но в Пазыре все стали умирать»¹⁸¹.

Подобно тагези, звери — естественные обитатели дикой природы, мира чужого — попадали в дом через окно или отверстие в стене. Якуты же инсценировали введение в дом «гостя из леса», украшая голову убитой лисицы женской шапкой и женским серебряным ожерельем¹⁸². Таким образом, добытый зверь мог попасть в дом только после церемоний, которые можно интерпретировать как переходные ритуалы. Правила эти соблюдались даже на охоте: добыв пушного зверя, шорцы сначала оставляли его у входа в шалаш (= в переходной зоне) и лишь потом вносили в жилище. Интересно, что, возвращаясь на следующий год в покинутый охотничий балаган, хакасы-охотники спрашивали разрешения у тагези войти в жилище. За время их отсутствия жилище теряло статус ч е л о в е ч е с к о г о, и поселиться в нем вновь можно было, лишь испросив разрешения у хозяина тайги и угостив его.

Реальные границы дома: стены, двери, дымовое отверстие — имели большое значение как в повседневной, так и в обрядовой деятельности человека. В отдельных случаях

граница «своего» пространства маркировалась особо. Она как бы выносилась за пределы одомашненной территории. Так поступали во время свадьбы алтайцы. Недалеко от места свадьбы втыкали в землю шест (*уткуул* или *тал*) с привязанным к нему куском белой ткани. Родственники жениха, встречавшие на конях родственников невесты, завидев их, наперегонки мчались к шесту. «Обычно первыми достигали шеста родственники невесты, они обьезжали шест вокруг несколько раз. Родственники жениха кропили их чегенем — квашеным молоком.. Во время встречи родственники жениха угощали родственников невесты аракой, мясом, раскуривали трубки и обменивались ими, а затем все вместе ехали на свадьбу»¹⁸³. Думается, что этот обычай моделирует встречу двух разных родов на границе одного из них. Элементы соперничества, столь характерные для взаимоотношений экзогамных родов, дополняются установлением доверительных отношений на границе родовой территории.

За пределами дома находился еще один объект, игравший важную роль в организации пространства: коновязь. Обычное в тюркском эпосе описание прибытия гостя обязательно включает и упоминание коновязи: «Вниз по склону спустился, у золотой коновязи, как вкопанный, остановился... Дверь открыв, поздоровался; порог перешагнув, поприветствовал»¹⁸⁴. У коновязи хозяин встречал гостя и, провожая его, также выходил из юрты до коновязи. Это начало пути и его конец.

ПУТЬ

В реальной жизни, как и в фольклорной модели мира, «человек не столько проводит жизнь в доме, сколько возвращается домой извне»¹⁸⁵. Освоение населением Южной Сибири коведства резко расширило границы познанного — и непознанного — мира. Герои эпоса почти всю жизнь проводят в дороге: они ищут родителей, угнанных чужеземным ханом, ищут невесту, противника, едут на битву и возвращаются домой, путешествуют в верхний и нижний миры. Общество скотоводов вообще находится в постоянном движении: перекочевки, отгон стад на пастбища и возвращение их, в прошлом — военные походы и т. д. Подвижной была и жизнь тасжских охотников, преодолевавших пешком и на лыжах сотни километров горной тайги. Поэтому тема дороги, пути пропизывает традиционное мировоззрение.

Лексика, связанная с дорогой, показывает органичное единство пространства-времени в представлениях южно-си-

бирских тюрков. Во всех языках региона есть слово *тус* (*туш*), означающее: 1) 'время', 2) 'место'. По этому же принципу — выражение одного через другое — строились и другие определения хронотопа, т. е. пространства-времени в их неразрывном единстве. Так, хакасское *хоных* (*коных*) означает: 1) 'ночевка' 'стоянка' 'лагерь'; 2) 'способ измерения длительности пути'. Путь человека измерялся количеством ночевки, прогонов коня. Своеобразной мерой пути служил *чакырым* — расстояние, на котором можно слышать крик ¹⁸⁶. Средства передвижения могли быть самыми различными — лыжи, сани, лодка, но чаще всего передвигались верхом. Конь был верным спутником человека, предупреждавшим его об опасности, защищавшим от беды ¹⁸⁷. По представлениям алтайцев, в каждой местности были особые места (*тургак-ту йер*), в которых нечистая сила останавливала лошадь. Всадник должен был спешиваться и под каждым копытом лошади, поочередно поднимая ей ноги, высекать огнем огонь ¹⁸⁸.

У алтайцев есть пословица: «Не умеющий ходить — путь испортит, не умеющий говорить — слово испортит»¹⁸⁹. Для того чтобы путь был счастливым, полагалось знать, как вести себя в дороге, соблюдать разнообразные правила и запреты.

Путь живого человека — в жизни и в фольклоре — обязательно предполагает возвращение. Этот путь симметричен относительно цели путешествия. Проклятие: «Да будет тебе дорога, чтобы идти, да не будет дороги для возвращения!» — равнозначно пожеланию смерти ¹⁹⁰. И наоборот, в пожеланиях счастливого пути всегда акцентируется возвращение. В тувинском эпосе герой после долгих странствий возвращается домой по своим следам ¹⁹¹. Телеутская молитва, произносимая при отъезде в дальнюю дорогу, гласит:

Через горы пропусти,
Через быстрые реки переезжавши,
Едущего в дороге направляй.
Обратную дорогу покажи ¹⁹².

Напротив, путь неживого человека — это путь в одну сторону, т. е. уход. Возвращение его крайне нежелательно. Сопровождая умершего на кладбище, живые люди принимают специальные меры, ограждающие их от посягательства злых сил, которые активизируются в это время. Например, вводятся дополнительные меры по охране своей территории и дороги к месту захоронения. В жилище демонстрируется «избыток» жизни: теленгиты день и ночь готовили пищу, в очаге все время горел огонь. Угощали всех, заходивших

в юрту, и все время люди бодрствовали, поддерживали разговоры¹⁹³. Возвращаясь с кладбища, «перегораживали» дорогу скрещенными ветками, принимали другие меры предосторожности. Шорцы, например, возвращаясь с кладбища, запутывали следы¹⁹⁴. Провожая душу умершего, телеуты на седьмой день после смерти произносили:

Вперед дорога тебе да будет.
Обратно дороги не было бы!
В сторону не оглядывайся,
Назад не дыши.
К дверям обратно не возвращайся,
Ко мне в дом не приходи¹⁹⁵.

Таким образом, смерть прежде всего связана с нежелательностью возвращения ушедшего. Он направляется в неопределенную область, именуемую страной умерших, страной предков и т. п. Однако на кладбище оставалось погребение. Поскольку умершие продолжали существовать (в ином пространстве-времени), то кладбище можно рассматривать как своеобразное поселение умерших, «уравновешивающее» поселение живых. Об этом говорят конструкции надмогильных сооружений, имитирующих жилища, периодическое «общение» с умершими, коновязи на кладбище и т. п. В выражении «мертвое тело похоронили» не случайно используется глагол *юртат*, букв. 'поселять'¹⁹⁶.

Можно предположить, что вообще отправление в путь в традиционном мировоззрении выступает метафорой ухода в иной мир, мир смерти. Этот мотив звучит и в современной поэзии: «Отъезд, как ни кинь, всегда смерть» (М. Цветаева). Приведем интересные в этом плане наблюдения Э. Р. Тенишева. Глаголы движения в тюркских языках автор разделяет по определенным семантическим признакам «...на две большие группы: 1) глаголы общего значения; 2) глаголы частного значения. Первая группа включает в себя четыре антонимичных по значению пары глаголов, различающихся друг от друга по обозначению направления движения: „к нам“, „от нас“. Вторая группа на основе частных признаков распадается на: а) глаголы, указывающие способ движения; б) глаголы, указывающие на преодоление преграды в движении; в) глаголы, указывающие скорость движения.

Для семантики глаголов обеих групп характерным является развитие значений от общего к частному, в качестве примеров можно указать: глагол *бар-*, у которого на основе сходной семантики 'идти', 'ходить' (вообще) развились более узкие значения 'уходить' и 'умереть' (якутский язык); глагол *йур* 'ходить', 'передвигаться' (вообще), получавший

в алтайском языке (*дьур*) значенне 'жить', 'проживать'. <...> От этого глагола образуется существительное *дьурут* со значениями: 1) 'жизнь', 'образ жизни'; 2) 'житие', 'биография'; 3) 'жизнеописание умерших шаманов', которые после смерти якобы превращались в духов»¹⁹⁷.

Как следует из приведенных примеров, данные лингвистики и этнографии подтверждают неслучайность семантического перехода 'уходить' — 'умирать'. Добавим к этому, что в хакасском языке *чурт* означает 'жилище', 'постройка', *чуртас* — 'жизнь'¹⁹⁸. Наблюдение Э. Р. Тенишева наводит на мысль о том, что слово *чурт*, *дьурут* (с учетом его происхождения) может пониматься как 'жизненный путь', 'судьба', жизнь человека от рождения до смерти в своей пространственной и временной целостности.

В поминальной обрядности тюркоязычных народов Южной Сибири существует очень интересный эпизод. В сороковыпи родственники всю ночь не спят и ждут покойного (вернее, его тень), возвращающегося из дальнего пути. За сорок дней он должен обойти все места, где бывал при жизни. При этом информаторы подчеркивают, что если человек много путешествовал, был на войне, то его тень успевает «возвратиться» только к утру. Таким образом, вся жизнь человека по времени может уложиться в сорок дней при высокой скорости передвижения тени («душа движется, как ветер, не касаясь земли»). Жизнь в ином качестве может быть повторена, нужно только вновь «обойти» освоенное при жизни пространство, «собирая себя». Так пространство и время оказываются «присущими» человеку, как и любая его социальная и культурная характеристика. Именно такое понимание жизненного пути и порождает особое отношение к родине, своей земле-воде.

В реальной жизни путь — это не только пространство, преодолеваемое в дороге. В мифопоэтической традиции «каналов связи» много, и не все они связаны с дорогой, проложенной человеком. Путь — это то, что связывает между собой две точки пространства, в том числе и природные объекты, занимающие в традиционной картине мира ключевые точки: дерево, река, гора. От родовой березы провожали своих умерших телеуты. Дерево, росшее в 400 м от селения, становилось, таким образом, дорогой в иной мир. Провожая умершего, шаман камлал с топором в руках, если умер мужчина, или корнекопалкой, если умирала женщина. После камлания эти орудия труда оставлялись в общей куче под березой, у ее корней, т. е. в месте, соотносимом с нижним миром или входом в него¹⁹⁹.

В тюркских языках прослеживаются следы былого отождествления дерева с рекой, что, конечно, не случайно. Разветвление верховья рек обозначается термином *botag* 'ветвь' или 'сук'. По мнению А. А. Камалова, для обозначения притоков реки наряду с терминами *bot*, *botag* употреблялось слово *börö*, буквально значащее 'почка'²⁰⁰. Думается, что изоморфность реки и дерева отражает представления о медиативной природе того и другого. Можно предположить, что захоронение на дереве семантически соответствует отправлению умершего вниз по реке, хотя бы последнее действие совершалось не с самим умершим, а с его заместителем — куклой²⁰¹. Разными в данном случае могут оказаться лишь конечные пункты пути: дерево «поднимает» вверх, а река уносит вниз. В фольклорно-мифологической картине мира «дерево» и «река» закономерно дополняют друг друга, хотя первый символ в большей степени соотносится с вертикальной структурой мира, а второй — с горизонтальной. Реки Южной Сибири, текущие, как правило, с юга на север, понимались как пути, ведущие в иной мир. В языках южносибирских тюрков «прикочевать сверху» означает «прикочевать с юга»²⁰².

Не только река, но и ручей, родник (= текущая вода) связывали разные сферы пространства. К роднику у хакасов и алтайцев особое отношение. Его называют *хара суз* (хакас.), *кара су* (алт.), букв. 'черная вода'. Родник течет из-под земли и уже тем самым связывает оба мира. По свидетельству О. Т. Молчановой, в Шории, Хакасии и на Алтае топонимов, включающих в свой состав компонент *кара*, в два раза больше, нежели топонимов с компонентом *ак* 'белый', и подавляющее число их является гидронимами. В этих гидронимах «реализуются следующие значения: родниковый, прозрачный, без мутей и примесей, иногда обильный и черный, особенно в *кара-суу*»²⁰³. Можно полагать, что в названиях типа *кара суу* реализуется и традиционное для тюрков понимание *кара* как 'большой', 'главный', 'великий'²⁰⁴. Тот факт, что жертву водяному духу (= воде) приносили исключительно весной, говорит, что чествование воды, горы, дерева знаменовало собой начало лета как нового хозяйственного цикла, пробуждения природы.

Если «свое» пространство осваивалось человеком с момента рождения, в детстве и юности, то «чужое» познавалось им в более зрелом возрасте. Детство и юность эпического героя завершаются в момент получения копья, воинских атрибутов и отправления в путь. «Свое пространство постигалось в процессе воспитания человека, социализации личности. Способы

достижения чужого пространства были различными: при помощи органов чувств (зрение, слух), по числу почевок и т. д. Очень большие расстояния, преодолеваемые эпическим героем, не определены точно, но время в пути (а следовательно, и длину пути) герой определяет, замечая сезонные изменения: на его плечах то появляется, то исчезает иней»²⁰⁵.

Несколько по-иному складывалось отношение к пространству у женщины. Ее зрелость наступала в доме мужа, «чужом пространстве», а переселение в это пространство осуществлялось умыканием, которое зачастую носило ритуальный характер. Способы ее перемещения на чужую территорию обставлялись так же, как пересечение границы иного мира эпическим богатырем или шаманом. Она была как бы сонной или мертвой; ее укутывали, закрывали, а «умыкали» чаще вечером или ночью.

Итак, человек, находящийся в пути, — существо вне обычного статуса. Пространство, далекое от его родного дома, — иной мир. Этим объясняется его особый статус в чужом селении, приближенный к положению местных стариков, предков. Зайдя по пути в жилище, где есть новорожденный, он мог дать имя ребенку. Обычно же этим правом пользовались старшие родственники.

Каков твой путь? Каково твое имя? — этот вопрос часто задают герою во время его странствий различные эпические персонажи. Таким образом, путь является существенной характеристикой эпического героя. В фольклорных произведениях герой попадает в иной мир обязательно верхом на коне:

Когда (он) плетью ударил, кроваво-игрневый конь, которого бить нельзя, от боли черной кровью фыркал. Потом, вытягиваясь, стремительно побежал. Светлый разум его ушел. Кан Кеса сознание тоже покинуло. По какой земле он бежит — кроваво-игрневый конь сам того не знает. Верхом на коне едущий Кан Кес сам тоже (этого) не знает. Конь шел-шел, вокруг этого солнечного мира (он) обежал — в сознание не пришел. Кан Кес также сколько-то времени в сознание не приходил. За пределы этого мира выйдя, другой мир пробежал. По земле, освещенной иным солнцем, по земле, освещенной чужим месяцем, он побежал. Второй свет весь пробежал — в сознание не пришел. Наружу, за пределы второго света вышел; на третий свет поднялся. На землю, освещенную половинчатым солнцем, они вышли. То была земля, по которой протекало черное море. На берегу черного моря (создан) черный песок был, и (на нем) черный шиповник рос²⁰⁶.

Во многих эпических произведениях герой попадает в мир иной в состоянии б е с п а м я т с т в а и время движения не отмечается. Отправляясь в путь, богатырский конь может исчезнуть мгновенно: «Где стоял Учкур-конгур, то место есть, куда исчез, того места нет. Не было видно, поднялся

ли он вверх или спустился вниз»²⁰⁷. Путешествие, таким образом, совершается вне времени и пространства: это просто мгновенное «перемещение» в иной мир²⁰⁸. Эти миры, существующие в неопределенном множестве, почти не соотносены один с другим. Таким образом, путь сводится к пересечению г р а н и ц ы между мирами. Сам путь в большинстве случаев описывается как набор или череда границ: «без счета горы переваливали, без счета реки переезжали». Не случайно и беспамятство героя: оно сродни тому состоянию, в котором шаман проникает в иной мир во время камлания. Попасть в иное пространство-время можно только в ином, «нечеловеческом» состоянии. Оно может обозначаться как беспамятство, транс, сон, т. е. те состояния, которые являются метафорами смерти (при всей условности последнего термина применительно к архаичному мировоззрению). Эрлик спрашивает героя, попавшего в его владения: «Ты пришел, не умерев, из солнечного мира?»²⁰⁹

Обладая способностями перемещаться в иные миры, герои саяно-алтайского эпоса осуществляют ту же медиативную функцию, что и шаманы в культовой практике. Более того, их «шаманские» черты глубоко закономерны. Преодолевая в пути гору, реку, перевал — предел, границу, — человек символически «умирает», чтобы возродиться в новом качестве на «запредельной» земле. Он «мертв» для своего мира, но «жив» для мира иного. Трансформация облика и статуса героя в матримониальном сюжетном цикле монгольской эпики может быть рассмотрена как последовательность «жизнь — смерть — возрождение», «первое звено которой („жизнь — смерть“), аналогичное инициации, обнаруживается в восхождении героя на вершину горы, оказывающейся границей территории жениха, тестя и небесного пространства, причем во время подъема он превращается в разных животных, а потом, достигнув вершины, лежит без сознания»²¹⁰.

Интересно, что во время путешествия, перемещения, герои, как правило, громко «звучат»: звенит их броня, гремят колчаны, от топота коней гудит Алтай и т. п. Эта деталь может оказаться неслучайной. Ведь одним из важных признаков принадлежности к реальному миру считалась в и д и м о с т ь. Если «нечто» не видят, но слышат, это «нечто» принадлежит иному миру.

Область, в которую попадают герои эпоса, имеет все характеристики и п о т о мира. Там царит безвременье. Чем «дальше» от Родины находится эта область, тем неопределеннее ее качества. Удаленность в эпосе маркируется так же, как и в шаманских камланиях: по числу остановок в пути,

по числу препятствий — границ. И каждую границу герой преодолевает, впадая в бессознательное состояние:

Встал, простер руки вверх, закричал: «Бог, который вверху!» — и поднялся наверх. (В первый) раз очнулся, видит себя выше белых облаков, поднялся под ясную синеву неба. Обернувшись назад, он видит: девять хороших зайсанов пируют и поют песни. Другой раз простер он руки и закричал: «Ак-сургек в верхней области!» Опять сделался без чувств. Когда очнулся, видит себя в верхней области. Посмотрел назад, не стало видно его Алтая ²¹¹.

Там, куда попадает герой, — «зима и лето неразличимы», «река, которая движется и не движется». Это те самые сферы пространства, в которые проникает шаман во время камлания. Неравномерно течет и биографическое время героя эпоса. Находясь постоянно в пути, эпический герой остается, «по сути дела, на одной и той же точке своего биографического времени... на протяжении сюжета обычно не успевает измениться в возрасте» ²¹².

Миры, в которые попадает герой, находятся одновременно и далеко, и очень близко. Несколько упрощая картину, можно сказать, что они в е д е. Так, разыскивая свою сестру и убедившись, что в солнечном мире ее нет, Кап Мерген решает отправиться под землю. Он делает это, направляя коня в *тюдюк* (дымовой круг юрты) земли. В другом произведении Кам-еменген, старуха-шаманка, возвращаясь домой из нижней области Эрлика, попадает в свое жилище через то же дымовое отверстие ²¹³. Вообще направление движения не столь значимо: двигаясь по «реальной» плоскости земли или возносясь с конем в небо, герой попадает в пространство с характеристиками иного мира. Какой это мир — верхний или нижний, — зависит от цели путешествия. Если это нижний мир или земли враждебного богатыря, они изображаются как полная противоположность идеальной родины богатыря:

Рядом с этим Алтаем есть желтый Алтай; в середине желтого Алтая есть семьсот желтых ельбегенов... Посреди желтой речки есть желтый остров; посреди желтого острова есть отверстие ада с семью ртами; из ада с семью ртами вырос железный тополь без сучьев; нижний конец его (т. е. корни) в нижнем мире, а верхний конец пророс в верхний третий мир (т. е. небо). Птица с луновидными крыльями, поднимаясь (с земли), никогда не садится на его вершину. Когтистые звери (цепляясь) не могут по нему подняться ²¹⁴.

Возвращение героя домой может совершаться моментальным перемещением: «не успел глазом моргнуть, очутился на хребте белой тайги» — или описываться как постепенное движение: «показался свет неба и лучи солнца и месяца». В последнем случае герой возвращается в солнечный мир из

страны Эрлика, получив в жены его дочь и в подарок коня. Но существа нижнего мира умирают по дороге: они не могут попасть в солнечный мир ²¹⁵.

«Путешествия» совершали и сами сказители, следуя за героем произведения в эпический мир. Кумандинские музыканты-сказители конец сказки или легенды оформляли таким образом, что становилось ясно: они «возвращались» из мифического пространства-времени. Например, завершали сказание такими словами: «Они там живут, я назад вернулся»; «Какой путь прошел, все забыл. У устья белого моря я кружусь, на переправе через реку Бию веселюсь. Спустился в чистую степь, усмехаюсь. В белой юрте здесь я жить стал. Они там жить остались». По свидетельству Н. П. Дыренковой, рассказчик вскоре после начала повествования переходит на сказывание от первого лица и в дальнейшем рассказывает от себя ²¹⁶. Таким образом, сказитель средствами языка акцентировал свой «вход» в то пространство и «выход» из него.

У хакасов в прошлом существовали понятия «пешая» и «конная» сказка. Первую рассказывали без сопровождения музыкального инструмента, вторую — под аккомпанемент струнного инструмента. «Конная сказка» считалась более значимой. Примечательно, что в последнем случае музыкальный инструмент отождествляется с ездовым животным, как и шаманский бубен. Камлание, как и сказывание эпических произведений, — путешествие в иной мир ²¹⁷. Е. С. Новик убедительно показала, как, изменяя ритм ударов по бубну, шаман отмечает свое продвижение по иному пространству, акцентируя вход и выход из него, остановки, отступления и т. д. ²¹⁸

Самыми большими «мастерами» в освоении мифологического пространства-времени были, разумеется, шаманы, главная функция которых — посредничество — была немыслима без путей и дорог. В шаманской мифологии алтайских тюрков известен персонаж Кагыр-ган (Каарган), посредник между Ульгеном и Эрликом. Он жил на перекрестке семнадцати дорог. «На этом распутии определяется решение всякого суда и наказания человекoв» ²¹⁹. Распутье, перекресток, на котором решаются судьбы, — это весьма важная характеристика пути в мифопоэтической традиции ²²⁰. «Божества путей» упоминаются в «Ырк битиг» как «бог путей на пегом коне» и «бог путей на вороном коне». Представляется убедительной трактовка, предложенная С. Г. Кляшторным, согласно которой *йол тенгри* — божества пути «являются младшими божествами, младшими роди-

чами Тенгри, которые, выполняя его волю, постоянно находятся в пути и связывают верхний и средний миры, так же, как каганы, обращаясь к Небу с вопросами и мольбами... осуществляя „обратную связь“ среднего мира с верхним»²²¹. На пегом коне ездил божество, известное телеутам еще в начале XX в., — *йер йол пайана* 'божество земных дорог' (путей). Этот персонаж шаманской мифологии, по заключению Л. П. Потапова, может быть связан с «божествами путей», упоминаемыми в «*Ырк битиг*»²²².

Предположение С. Г. Кляшторного, что йол-тенгри связывают верхний и средний миры, доставляя в последний *кут* (души), хорошо согласуется с данными южно-сибирской этнографии. Кут испрашивали именно у неба, причем у хакасов в обряде испрашивания важную роль играла веревка, привязанная к березе. В свете вышеизложенного веревку можно трактовать как символ дороги, пути, связывающего верхний мир — через березу — с миром людей. Примечательно, что в кумандинской загадке веревка прямо уподобляется дороге: «Веревку человек не мог намотать» (отгадка — дорога)²²³.

Божества пути, таким образом, «обслуживали» дорогу, связывающую миры, и могут быть поняты как персонификаторы функции с в я з и, с о е д и н е н и я. Вниз по этой дороге шли в средний мир души будущих живых существ, вверх отправлялись души животных, принесенных в жертву, души умерших детей. Иногда в эпосе даже не упоминается, каким образом осуществляется эта связь, но она подразумевается. Герой алтайского сказания угощается в доме Эрлика мясом и узнает, что это мясо его скота, который в это самое время в «солнечном мире» приносится в жертву Эрлику²²⁴.

Дорогой, связывающей миры, могли считаться и дерево, и река, и гора, и ветер. О том, что иной мир проявлял свою «волю» посредством ветра, уже упоминалось. Ветер, дующий «от основания неба», — это дорога, по которой спускаются с неба духи, богатырские кони. В якутском олонхо об этом говорится так: «...подул свежий ветер, и по дороге Ийэксит с неба спустился богатырский конь»²²⁵. Ворожившие «посредством веяния платка» ельбичи тем самым делали ветер, т. е. устанавливали связь с иным миром²²⁶. Можно полагать, что «движение» на этой дороге было двусторонним. В якутской мифологии говорится о дороге, по которой в средний мир шли души будущего скота, а им навстречу — души забитых на земле животных²²⁷.

Дорога, ведущая в иной мир, «не использовалась» зимой. Алтайские шаманы были убеждены, что зимой нижнее, види-

мое небо замерзает, и в это время года не камлали небесным божествам²²⁸. Постоянное регулирование отношений с «верхом» и «низом» считалось залогом нормального существования *йер суб* 'среднего мира'. Все это предопределило разработанность темы пути в шаманской мифологии.

Во время получения первого бубна телеутский шаман обращался к двадцати семи духам земного пути. Судя по их эпитетам и атрибутам, можно предположить, что духи пути — персонификации основных ландшафтных объектов, как реальных, так и мифических: это земля, вода, небо, дерево, птицы, рыбы, животные, луна, «истинная земля», «открывающийся и вновь захлопывающийся горизонт» и т. д.²²⁹ Путь шамана — особенно первый после получения бубна — манифестировал освоение всего этого пространства.

Перечисляя вехи своего пути в мир иной, шаман начинал с реальных, хорошо известных слушателям деталей ландшафта, далее следовали области менее известные и т. д. Уловить сам момент перехода в другой мир исходя из текста трудно. Пересекая «серые пески и черные косогоры» и другие, явно уже мифические области, шаман находился вне реального пространства-времени, следовательно — в ином мире. Однако отправлялся он туда, ориентируясь зачастую в горизонтальной системе координат: он двигался на восток, запад и т. д. В зависимости от цели предпринимаемого путешествия шаман оказывался в нижнем или верхнем мире.

Путь, в который отправлялся шаман, — это дорога в мир малоосвоенный, чужой, в е р о я т н о с т н ы й. Преодоление такого пути связано с большими усилиями, с разрешением ситуаций типа «или — или»²³⁰. Если путь живого человека прямой, он имеет начало и конец, то путь существ иного мира характеризуется н е о п р е д е л е н н о с т ь ю. Это путь без начала и конца, движение сразу в нескольких направлениях, это движение хаотичное, так как сами духи связаны с миром хаоса. Обращаясь к одному из духов, шорский шаман перечисляет очень показательные характеристики:

...Кровавый ли ты юзют, злой ли ты дух? В каждом углу что ли ты кривлялся? ...Будучи вихрем, бенено крутился ли, будучи ветром, бушевал-метался ли ты? Ухватившись за полы, покрутился ли ты? ...В каждом углу спасаешься, шушукаете, шляетесь! ...Назови имя и путь твой!²³¹

Движение духов — это смерч, водоворот, вихрь, перекресток:

Приезжая от семи вращающихся водоворотов,
Притягивающая чистых детей,

Держащая золотой дворец,
Там живущая пришла,
Живущая на соединении девяти рек,
На девяти водоворотах крутящихся,
Чистое дитя притягивающая...
Еще ниже отираившись
Через двенадцать соединений рек,
Через двенадцать крутящихся водоворотов,
От белого моря своего вышедшая ²³².

Тексты обращений к духам болезней говорят о том, что те отсылаются людьми преимущественно в одном направлении: вниз, к морю (= назад, в прошлое). Из обращения к осне:

От семнадцати соединений ханских (дорог),
От семнадцати морей,
Отделившись, вы вышли.
Будучи сами врачом, лечите!
Будучи сами наговорщицей, лечите!
К слиянию семнадцати морей,
К своей матери — большей реке,
Туда, где вы живете, возвращайтесь.
На земле, где кружатся семнадцать водоворотов,
вы жили.

На этой земле вышедши,
Вы были в числе девяти братьев.
С разрешения матери — великой реки
Вы обходите всех людей.
Вам тоскливо,
Теперь возвращайтесь,
Довольно вам! ²³³

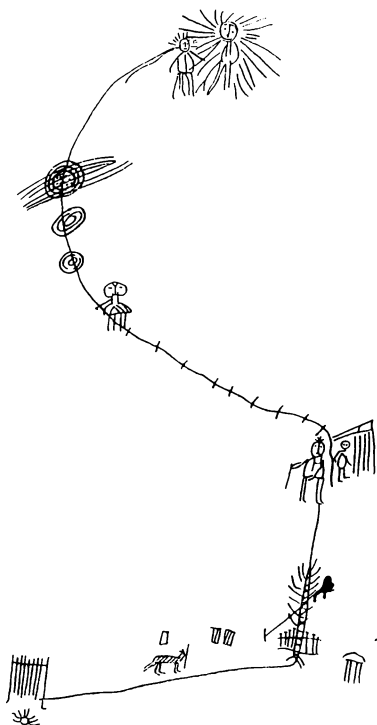
Если же ребенок умирал от кори, то весной его сорочку, пояс и платок отиравли на плоту вниз по реке к Талайхану.

Представления о дороге шамана, реконструируемые по материалам обряда и фольклора, могут быть существенно дополнены с помощью графических материалов. Прежде всего это изображения на шаманских бубнах и рисунки, сделанные шаманами по просьбе собирателей. Первым обратил внимание на важность изучения шаманской графики Г. Н. Потанин, который писал: «Собирателю сведений о шаманстве необходимо собрать как можно более рисунков обеих категорий, они указывают на родство шаманской традиции с светским преданием рапсодов „кайчи“» ²³⁴.

Один из таких рисунков, изображающий путь шамана в область «лучезарного Ульгения», был опубликован Г. Н. Потаниным и воспроизводится здесь (рис. 2). Он сверен с оригиналом, хранящимся в архиве Г. Н. Потанина в Научной библиотеке Томского университета ²³⁵.

Рис. 2. Путешествие к Ульгеню.
Рисунок телеутского шамана.
1913 г. Из архива Г. Н. Потанина
(Научная библиотека ТГУ).

Путь шамана (*ульгеньи йолы*, букв.: 'дорога Ульгения') начинается от шалаша в левом нижнем углу рисунка. Шалаш построен в виде односкатного навеса (*отыз, одах*). Здесь находятся хозяин, приносящий жертву, и сам шаман перед началом путешествия. Дорога идет направо, мимо жертвенной лошади, привязанной к столбу. Около нее и чуть дальше стоят три сосуда с жертвенной брагой — это угощение; *кёнок* (берестяные туеса) предназначены Погдыгану, Когушу и Ульгеню. Далее шаман проходит мимо жертвенника; на жерди уже висит шкура лошади. За жертвенником стоит береза с девятью зарубками-ступенями на стволе. По ним шаман начинает подниматься на небо. Здесь дорога идет вертикально²³⁶. Первым на небе шаман встречает Погдыгана, стоящего в своем жилище. Слева от него с посохом в правой руке изображен Кочо, (Бобырганын Кёчө), который, по представлениям кумандинцев, живет на первом ярусе неба. Далее на пути шамана возникают препятствия: дорога пересечена в девяти местах. Это *тогус чайкам* — 'девять зыбунов'. Преодолев их, шаман встречает Когуша (*Ульгеньи йолы бай Кёгуш* 'дороги Ульгения священный Когуш'). Новые препятствия обозначены на рисунке концентрическими кругами. Первое препятствие — водное вместилище синих песков (*кёк чайным пүткен чер кок кумак*). За ним следуют *ак чайым пүткен чер ак кумак* 'земля белых песков' и последнее препятствие — *булут ашпас аккөр* 'место, выше которого не поднимаются облака'. Там обитает Ак-Ульгень, изображенный в виде фигуры, окруженной солнечными лучами. Рядом с ним — посол Ульгения (*Ульгеньи эндычызы*).



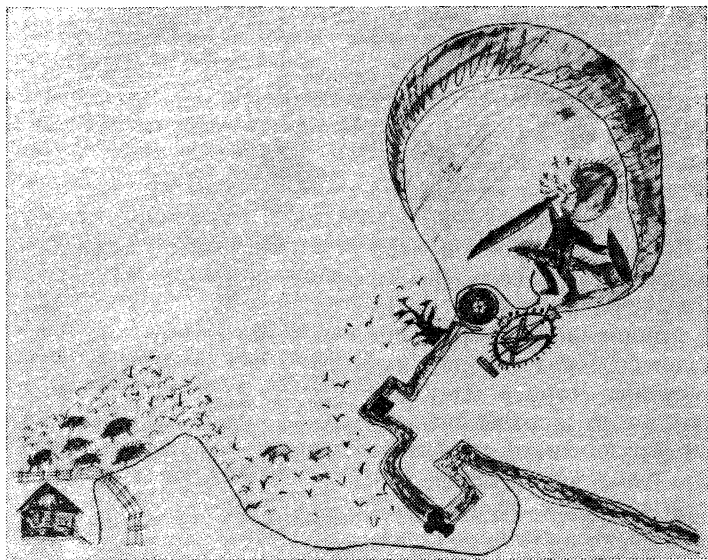


Рис. 3. Путешествие к Пестер-хану. Рисунок телеутского шамана. 1913 г. Из архива Г. Н. Потанина (Научная библиотека ТГУ).

На шаманском бубне качинцев, по свидетельству Л. П. Потапова, белая вертикальная и красная горизонтальная линии делили поверхность на четыре сектора. «Вертикальная полоса служила ориентиром, когда Роману (имя шамана. — Авт.) приходилось ехать на своем бубне по незнакомой дороге. Горизонтальная полоса именовалась *чолы пахпарарда* 'дальняя дорога'²³⁷. Именование вертикали белого цвета «ориентиром» при езде по незнакомой дороге можно рассматривать как подтверждение медиативной функции вертикали, связывающей незнакомые области верхнего и нижнего миров.

Другой рисунок, сделанный по просьбе А. В. Анохина в 1913 г. телеутским шаманом²³⁸, иллюстрирует путешествие его к Пестер-хану и отличается от предыдущего: здесь адресатом камлания является персонаж пантеона, связанный с водной стихией. В левом нижнем углу (рис. 3) находится дом больного — это типичное жилище бацатских телеутов начала века, заимствованное ими от русского населения. От крыльца дома через калитку в ограде шаман отправляется в путь. Прямо за оградой начинается мир, где снуют «неисчислимые свиньи желтые... слуги действующей больному хворости». Здесь же стаями летают вороны и галки. Гра-

ницей для них, судя по рисунку, является ограда усадьбы. Дорога приводит шамана к реке, в которой лежит «с тремя выпуклостями черный камень», а выше по течению, где *Казыр суу* — Быстрая река — делает три поворота, изображены «три крутящихся водоворота». Дальше река делает четыре поворота, огибая «четырехугольный черный камень». На каждом «отмеченном» месте шаман по пути делает остановки и вращается от одного до шести раз. Следующая веха на пути — «недогоревший березовый пень» (*чала күйген чаал тднгош*, букв.: 'полусгоревший пень чаал'). Словом *чаал* (*чаал кайып*) называли березу, у которой приносили в жертву животное²³⁹. Такое дерево в реальности должно было быть неповрежденным, с целыми ветвями. В ином мире оно обгоревшее, низкое. На нем «отдыхают» свиньи, галки, вороны, яманы (*яман* 'зло', 'несчастье'), когда Пестер-хан «посылает их на больного». Дальше шаман видит черную мельницу, у которой жернова на воде, а колесо на суше. Сам Пестер-хан живет под ярами, где бьют родники. Он называется в призываниях «Опирающийся на воду Пестер-хан, владеющий быстрой рекой Хан-Тонгдош». Хан-Тонгдош — эпитет Пестер-хана, производное от *топ* 'мерзнуть', 'зябнуть'. В тексте камлания Пестер-хан характеризуется так:

Ранним утром промысляющий,
С лицом мертвеца,
Перед зарей промысляющий,
С лицом внезапно умершего человека,
Среди ночи промысляющий,
С лицом умершего человека,
По низовьям речки промысляющий,
С лицом мертвеца,
На желтых козлов опирающийся,
Имеющий слугами желтых свиней,
Опирающийся на черных воронов,
Кишащий [мелькающий], как кровавые мечи.

Сам Пестер-хан едет верхом на весенней рыбе и вместо «костылей имеет широкие лодки». Шаман обращается к нему с просьбой избавить больного от страданий:

За наследника рода с мигающими глазами,
За питающегося молоком младенца
Выкуп даю.

Судя по рисункам, путешествия шаманов представлялись длительными и протяженными в пространстве перемещениями. Однако во время камланий шаманы оставались в реальном мире и их «путешествия» ограничивались вращением вокруг очага, перемещениями по жилищу и т. д. Вот как осуществлялось путешествие телеутского шамана к

Оймок-ару, высшему божеству огня телеутов. «Представление о мире, о пути, по которому кам идет к „оймок-ару“, они (телеуты) соединяют с представлением о печи, в которой находится огонь и, следовательно, все те духи, которые с ним связываются. По рисунку (опубликованному в статье. — Авт.) видно, что кам начинает свой путь от трех очагов, которые ставятся на шестке, справа от чела печи; путь идет вокруг печи, где в глубине живет „урум-кан“, и возвращается к ямке „ор“ слева от чела в поду печи. В эту ямку обычно сгребают угли после топки печи, и здесь они остаются до следующего утра»²⁴⁰. Таким образом, путешествие шамана в верхний мир не только моделируется движением в горизонтальной плоскости; оно вообще сводится к мысленному путешествию в глубину печи. В пределах жилища «умещается» весь космос.

Е. С. Новик, образно назвавшая камлание «драматизированным описанием Вселенной», подчеркивает, что перемещение шамана в иной мир обставлялось словесными и действительными «декорациями»²⁴¹. Часто дорога к духам изображалась как преодоление подъемов и спусков: на рисунке телеутского шамана С. Шабуракова контур печи, вокруг которой он двигается во время камлания, окружен волнообразной линией, обозначающей, вероятно, подъемы и спуски. Та же схема воспроизводится в текстах, обращенных к духам и рисующих места их обитания:

На семи спусках спускающаяся,
На семи зыбунах качающаяся...
...Спустившийся по семи спускам,
На верхушке спуска благословенный,
На семи зыбунах качающийся,
На верхушке подъема прославляемый²⁴².

Пространство описывается через движение, через обозначение поворотных точек пути. В шаманском фольклоре, так же как в эпосе или традиционных верованиях, в иной мир приводит движение в л ю б о м направлении. Оно не обязательно имитируется в обряде перемещением по вертикали. Возможно, одной из предпосылок интенсивного развития института шаманства у народов Южной Сибири была медиативная функция шамана и сущностная связь его с дорогой, преодолеть которую, кроме него, не было дано никому.

ИНОЙ МИР

Местоположение человека в мире определяется прежде всего пространственно-временными параметрами. Определенными, повторяемыми и надежными ориентирами обладает

в мифологической концепции мира только центр. Весь окружающий мир находится в состоянии непрерывной и сложной пульсации, меняя свои качества в пространстве и времени. Поэтому даже Родина, своя земля-вода, не гарантирует человека от встречи с персонажем иного статуса. Когда выше шла речь о хозяйственно освоенной территории, в идеале совпадающей с «Родиной», вскользь упоминалось о духах — хозяевах гор, лесов и вод. Это особый класс существ: «хозяева» местности. Представления саяно-алтайских тюрков о хозяевах местности помогают понять многие детали традиционной картины мира.

В алтайском мифе рассказывается, как появились эти существа:

Эрлик, низвергнутый с неба, упал на Землю. «Слуги Эрлика, как град и дождь, посыпались за ним и пали: иной в воду, и он стал *су-ээзи* (водяной), другой — на камень и стал *таш-ээзи* (хозяин камней), на гору — *туу-ээзи* (горный), в лес — *агаш-ээзи* (лесной), на дом — *уй-ээзи* (домовой), на скот — *мал-ээзи*, на ровную землю — *эр-ээзи*, на зверей, рыб, птиц и на все живущее и существующее, тому и хозяин стал».

Эти духи по приказанию Эрлика стали «управляться с людьми по-своему», как х о з я е в а соответствующих мест ²⁴³. В обыденной жизни, по представлениям алтайцев, большую роль играли хозяева гор и водной стихии. Считалось, что летом их «деятельность» активизируется, а зимой как бы замораживается, затихает — они спят в своих пещерах и не появляются до весны. Возможно, присутствие музыканта-сказителя в артели охотников во время зимнего промысла объясняется необходимостью «разбудить» лесных хозяев, чтобы те поделились с людьми своими богатствами. Одна из легенд, записанная в с. Малое Озеро Шарыповского района Красноярского края, дает представление о том, как спали зимой хозяева гор и тайги.

Это было давно. Одна девушка пасла овец. К ней подъехал всадник — красивый юноша — и предложил стать его женой. Она согласилась, и они встречались в его доме-пещере. Оставленные овцы за время ее отсутствия никуда не уходили. Так продолжалось все лето. Наступила зима, муж распрощался с женой до весны и запретил искать его. Она не послушалась и однажды отправилась к нему. Войдя в пещеру, она увидела своего мужа и свекровь спящими за столом. Их головы были наклонены вперед, а от носа до стола была сплошная ледяная сосулька. Женщина сломала сосульку у мужа, он проснулся и сказал, что больше они никогда не встретятся. Говорят, что женщина эта сошла с ума и вскоре умерла ²⁴⁴.

Остановимся подробнее на образе духа — хозяина гор и тайги.

По традиционным представлениям хакасов, *таг-ээзи* обликом похож на хакаса, богато одет, ездит верхом на хорошем коне. Единственная черта, отличающая его от людей, — отсутствие бровей, а иногда и ресниц. Во время жертвоприношений (*таг-таиг*) духу — хозяину гор и тайги производилось освящение бурых изыхов, посвященных этому духу. Хакасского Изык-хана, которому шаман «вел показывать» этого коня, Л. П. Потапов сближает с алтайским божеством с «конскими глазами»²⁴⁵. Некоторые косвенные данные свидетельствуют, что и образ самого таг-ээзи был наделен чертами коня. В одном из хакасских сел нам рассказали быличку о том, как охотник выстрелил в неизвестного человека, показавшегося среди деревьев, но промахнулся. Вдруг вместо человека мелькнул в чаще жеребенок. При описании антропоморфного облика таг-ээзи может упоминаться его одежда — пальто из конской кожи. А «таг-ээзи рода Хыргыс имеет бурый цвет и сидит на коне бурой масти»²⁴⁶.

«Конские» характеристики таг-ээзи могут рассматриваться как воплощение идеи природного плодородия. Эта глобальная идея тюркского мировоззрения пронизывает весь обрядовый фольклор. В благопожеланиях, произносимых шаманом во время жертвоприношений таг-таиг, подчеркивается производительная характеристика таг-ээзи: благодаря его плодородной силе «на черной земле растет трава», «на твердых деревьях вырастают листья»²⁴⁷.

В фольклоре северных хакасов (кызыльцев) и шорцев мы встречаем более архаичный образ таг-ээзи: это молодая обнаженная женщина с большими грудями. Она становится женой охотника и наделяет его удачей в промысле. Часто таг-ээзи в образе рыжей девицы (ср.: желтый цвет как характеристика существ иного мира) уговаривает охотника остаться жить с нею. В кумандинской легенде охотник Епрем ушел от рыжей девицы домой, к жене. Однако перемещение в «свое» пространство и время оказалось болезненным: побывав в мире таг-ээзи, Епрем стал воспринимать запахи людского мира как чужие и даже пытался бежать из дому: «Люди, собравшись, за Епремом побежали и его поймали. Епрем рыдал и говорил: „Вашего запаха мне не перенести!“»²⁴⁸.

В хозяйке горы, и порой это отчетливо прослеживается по всем материалам, видели предка²⁴⁹. Не случайно жизнь таг-ээзи моделируется по образу жизни людей: семья, дом, стада скота (дикие животные). Человек описывал природное пространство в терминах культуры, и прежде всего

в терминах родства и свойства. На природные объекты переносились отношения, существовавшие в мире людей. У кызыльцев, шорцев, кумандинцев зафиксирован наиболее архаичный образ горного хозяина. Это дух — хозяин родовой территории, и характер связей с ним подчеркивает глубокую древность образа. Характерно, что горные хозяева фигурируют не в эпических произведениях, а в сказках, легендах, быличках. Живут таг-ээзи семьями с братьями и сестрами в пещерах (= горах). Есть основания полагать, что таг-ээзи — это олицетворение родной природы. Это и гора, и лес, растущий на горе, и конкретный горный хозяин. Гора и таг-ээзи — звенья сложной семантической цепочки: гора — плодоносящее чрево — родовая гора — хозяин горы — благополучие членов рода — тотемный предок ²⁵⁰. Символика образа горного духа свидетельствует о восприятии мира через сближение с ним, очеловечивание. Распространенность представлений о таг-ээзи во многом определена спецификой ландшафта, освоенного тюрками Южной Сибири.

Хозяйка воды (*суг-ээзи*) представлялась хакасам в образе обнаженной женщины, расчесывающей золотым гребнем свои длинные волосы ²⁵¹. Считалось, что человеку, нашедшему этот гребень, всю жизнь сопутствует удача. В одном из шаманских призываний хозяйка воды предстает с шаманскими атрибутами: бронзовым бубном и медной колотушкой ²⁵². По другой версии, услышанной нами в Таштыпском районе Хакасской автономной области, хозяевами воды являются обнаженные мужчины и женщины с красной кожей. Весной они спускаются вниз по реке, ломая рогами и плечами лед, а осенью поднимаются вверх по реке на свою зимовку, и за их спинами лед сковывает реку ²⁵³.

Хозяину или хозяйке воды хакасы устраивали общественные жертвоприношения (*суг-тайыз*), причем частота их проведения зависела от того, какие «взаимоотношения» складывались у людей с рекой. Если разливы бывали сильные, часто тонули люди, то жертвоприношения устраивали каждый год весной ²⁵⁴, приурочивая их обычно к первой фазе луны. Хозяйке воды жертвовали трехгодовалого бычка, отправляя его на плоту из девяти деревьев. По другим сведениям, в воду бросали барашка, сначала — внутренности, а после камлания — шкуру с головой и ногами. Камлание происходило на берегу реки, возле установленной там березы (на нее вешали ленты чалама по числу присутствующих) ²⁵⁵. На шаманском бубне хозяйку воды изображали в виде щуки: «Щук, как воплотившихся водяных духов,

не употребляли в пищу ни минусипские татары, ни урянхайцы, ни карагасы»²⁵⁶. Выбор места для жертвоприношения не был случайным. Еще священник П. Суховский отмечал, что «выбор места для празднества... тесно связан с сущностью праздника — поклонение духу, обитающему далеко от этого места; подземный ключ представляет удобную дорогу для сношения с далеким духом»²⁵⁷.

Итак, территория обитания людей — это одновременно и место жительства всевозможных духов-хозяев. Само название ээзи 'хозяин', 'господин' говорит о том, что их считали истинными хозяевами лесов, гор и рек. Постоянное местонахождение духов-хозяев — граница человеческого и природного миров, своеобразная зона диффузии, вторжения человека в которую обусловлены его хозяйственной деятельностью. И все же духи-хозяева — это существа и н о г о мира. Когда дочь горного хозяина захотела выйти замуж за охотника, отец сказал ей: «Ты не сможешь жить с человеком солнечного мира»²⁵⁸. Приуроченность к пещере, «пазухе горы», водной стихии говорит о причастности «хозяев» к природному н и з у и, следовательно, к плодородию, рождению.

Наряду с хозяевами гор и вод, тюрки Южной Сибири почитали и других «хозяев» — перевалов, источников-аржапов²⁵⁹. Однако взаимоотношения с хозяевами гор и лесов были наиболее значимыми: считалось, что именно от них зависело хозяйственное благополучие общества, и с этой категорией духов у людей сложились наиболее «близкие» отношения. С ними люди «делили» обитаемый мир.

Рассмотренные выше материалы позволяют реконструировать следующие элементы ландшафтной модели среднего мира.

Равнинная часть ландшафта принадлежит людям. Здесь они живут и хозяйствуют. Это горная долина, степь.

Места, расположенные выше или ниже: горы, перевалы, лога, ушелья, овраги, реки. Они заселены духами-хозяевами.

Подножие горы, перевал, а также берег реки, озера, оврага и т. п. являлись границей, за которой человек чувствовал себя гостем. Разумеется, человек проникал за эту черту, но в с е г д а после «кормления», или простейшего жертвоприношения духам. Общественные жертвоприношения устраивались чаще всего у подножия горы, на берегу реки, озера, ручья, источника, т. е. в пограничной зоне, где облегчено общение с духами-хозяевами. Как правило, такие места богаты памятниками культовой деятельности: петроглифами, обо, каменными кладками и т. д.

Таким образом, и в среднем мире человек занимает среднее положение, подобно тому как в структуре Вселенной его мир является средним. В традиционном мировоззрении свой мир всегда оценивается как середина, норма, идеал.

Основным элементом при моделировании мира служила оппозиция «свой — чужой». Пространственные представления мифопоэтической эпохи «суть конкретные ориентации, они относятся к местностям, имеющим эмоциональную окраску; они могут быть знакомыми и чужими, дружественными и враждебными»²⁶⁰. Горная тайга — это еще не совсем «иной» мир, но уже не мир человека. Чем дальше от своей земли-воды, тем сложнее описать словами предполагаемое, мыслимое состояние мира. Далекие сферы пространства не могут быть описаны «одномерно», и здесь коллективный разум пользуется принципом дополнительности. Благодаря этому принципу, в наше время сформулированному Нильсом Бором, «становится очевидным, что по отношению к целому ряду объектов... их адекватное описание можно дать только путем одновременного соположения, казалось бы, противоречащих друг другу образов и слов, — например, свет одновременно и поток частиц, и волновое явление»²⁶¹. Имея объектом познания мир как целое, традиционное общество описывало это целое через его частные проявления. Поэтому в картине мира тюрков мы обнаруживаем, например, целый арсенал образов для обозначения дороги между мирами: каждый из них подчеркивает лишь один из аспектов идеи взаимосвязанности различных частей мира. Подчас эти образы-символы кажутся нам противоречивыми.

Общепринятое деление Вселенной архаичного мировоззрения на три сферы в принципе верно, но следует иметь в виду, что эти сферы бытия связаны между собой очень сложно и неоднозначно. Строго говоря, определить, где проходит граница между мирами, можно лишь ситуативно: она не является постоянной. Пространство и время как бы пульсируют, то расходясь, то сжимаясь. Меняется их эмоциональное восприятие. Ночью, во время камлания в юрте, граница верхнего мира находится прямо за дымовым отверстием, а за дверями дома человека могут поджидать духи нижнего мира. Спускаясь в ущелье или поднимаясь на гору, человек ступает по реальной земле, но с каждым шагом он отдаляется от своего мира и углубляется в чужой. Выше, ниже и дальше от жилища пространство постепенно теряет качественные характеристики своего мира, центра и

становится неопределенным, неизвестным, т. е. иным. Можно сказать, что средний мир — лишь тонкая пленка, разделяющая «верх» и «низ», лишь зона диффузии между ними. Можно сказать, что, напротив, и верхний, и нижний миры — лишь копии среднего, помещенные человеческой фантазией в неопределенные дали. Суждения эти непротиворечивы, но и недостаточны. В мифологическом сознании пространство во всех направлениях, как и время, лишено силовой протяженности, оно разнородно²⁶². Человек стремился не только познать проявления этой разнородности, но и повлиять на нее, сделать пространство и время благоприятными для себя.

Поскольку пространство не мыслилось как непрерывное, вопрос «локализации» тех или иных его сфер, недоступных непосредственному наблюдению, решался не столько топографически, сколько эмоционально. Сведения, почерпнутые из мифов и эпоса, верований и представлений, убеждают нас в том, что общество доступными ему средствами стремилось к наглядному воплощению идеи созвучия макро- и микрокосма. Верхний и нижний миры противопоставлены чаще в семантическом, ценностно-этическом плане. Одна из притч, помещенных в «Бирк битиг», переводится С. Г. Кляшторным следующим образом: «Рассказывают: муж-воин отправился на охоту. В горах он камлал, [говоря:] Эрклиг — небесный (бог)! (букв.: Эрклиг на небе!). Так знайте — это грешно!»²⁶³.

В позднейшей картине устройства небесного и подземного миров у саяно-алтайских тюрков обнаруживаются значительные разночтения в наименованиях духов и божеств, в расселении их по различным сферам. Однако за этими второстепенными и закономерными деталями просматривается общая для сибирских тюрков модель мира.

Голубой купол неба обожествлялся с глубокой древности, по крайней мере — с эпохи хунну (III в. до н. э.)²⁶⁴. Тенгри «диктовал свою волю» правителям древнетюркских государств, обращавшихся к нему с «вопросами и мольбами»²⁶⁵. Небесный мир позднейших тюрков Южной Сибири выглядит как слоеный пирог: небо разделено на горизонтальные ярусы (слои), густо заселенные звездами, духами, светилами. В то же время сохраняются пережитки отношения к небу как к божественному мужскому началу (качинцы, бельтиры). Мифологическая стратиграфия пространства довольно проста и естественна: небо расслаивается, делается умопостигаемым. То, что нельзя охватить целиком, предстает в частных проявлениях. Деление неба па

слои — это способ описания небесного мира, так же как выделение «слоев земли» — членение пространства нижнего мира. Анализируя тюрко-монгольские представления о небе, С. Ю. Неклюдов приходит к выводу, что «множественность наименований неба связана с его многоаспектной концептуализацией: небо как персонифицированное (хотя бы отчасти) или персонифицированное божество с выраженными созидательными функциями и небо как важнейшая часть Вселенной, причем следует учитывать и космологический аспект (место в статической модели мира и внешние признаки: нахождение сверху, синева, близость и дальность), и космический (отношение — пассивное и активное — к процессу творения)»²⁶⁶.

Протяженность небесного мира вверх неопределенна. Чем сильнее считался шаман, тем на более высокое небо он мог подниматься. Перечисляя слои небес, их характеристики, шаман тем самым словесно моделировал небесный мир и демонстрировал близкое с ним знакомство. Знание количества предметов и явлений наделяло обладателя этого знания властью над ними. И здесь обнаруживается двойственность: представление о небе как некоей пространственной протяженности, «расстеленной» над землей, не зафиксировано. Обозначаются лишь точки, пересекаемые дорогой шамана. Расчленение иного пространства на ярусы, слои позволяло структурировать и упорядочивать воображаемое пространство и потом добиваться желаемого от его обитателей. Но картины, рисующей полное устройство неба, мы не обнаружим. Речь может идти о слоях, о «дне неба», его «краях», различающихся в локальных традициях.

Тувинцы считали, что на небе обитают не только божества, но и люди, видные с земли как звезды. Они живут там в стеклянных юртах и носят пояса на уровне подмышек²⁶⁷. Последняя деталь весьма примечательна. Она отсылает нас к идее с е р е д и н ы, с которой соотнесены понятия в е р х а и н и з а. Люди среднего мира — истинные люди — носят пояс на талии, в то время как жители «верха» и «низа» соответственно на уровне подмышек и на бедрах. Точно так же распределены между мирами и другие существенные признаки: освещенность, цветность. Если средний мир освещен «нормально», Солнцем и Луной, то вверху освещенность достигает максимума. Обычные эпитеты небесных существ — сияющий, лучистый, белый, ясный. Нижний мир, напротив, ущербен — там светят «половинные» Солнце и Луна, там полумрак. В шаманских текстах Эрлик и его дочери, сыновья черные. Молочному озеру небесного мира соответ-

вуют черные озера и моря царства Эрлика. По отношению к верхнему миру мир людей оказывается нижним, но он же является верхним по отношению к миру подземному. Поэтому звезды, видимые вверху, иногда называются корнями деревьев, растущих в верхнем мире ²⁶⁸.

Число небес варьирует от трех до девяноста девяти ²⁶⁹. Варьирует, в пределах традиции, и население небесных сфер. Народная традиция хакасов приписывает главную устроительную функцию Ульгеню или Кудая. Эти персонажи, как и Эрлик, фигурируют почти во всех локальных вариантах южно-сибирских мифов. В подчинении главного Кудая, согласно представлениям хакасов, находятся Кудай более низкого ранга, число которых достигает семи или девяти. Один из эпитетов Кудая — *чаксы тынны кудайлар* 'кудай с хорошим дыханием' — намекает на их сопричастность к управлению той жизнью, что протекает в среднем мире: «дыхание» находится в одном семантическом ряду с такими понятиями, как «душа» — «ветер» — «связь между мирами» и т. п. Действительно, в поздней народной традиции все Кудай живут в доме, сидят перед окном (окно в мифопоэтической традиции связывается, в частности, с возможностью полного обзора всего пространства *во вне*) ²⁷⁰ и держат в руках книгу судеб, в которой ведут «учет» всех людей. Скупое упоминается в мифах о горах, озерах и некоторых других элементах ландшафта небесного мира.

С хакасскими представлениями о верхнем мире во многом схожи представления алтайцев и тувинцев, шорцев и тофаларов. Творца мира в южно-сибирской мифологии характеризует удаленность. Иногда говорится, что творец удалился от людей на самое высокое небо, куда и шаманы подняться не могут. Ульгень (Кудай) воспринимался как «далекий бог», и в ритуальной практике чаще имели дело с другими персонажами пантеона, в отличие от мироустроителя активно вмешивающимися в земную жизнь (Умай, Дьайучи), т. е. с «близкими богами». Эта ситуация сопоставима с различием на древнем Ближнем Востоке далеких и близких богов. И. П. Вейнберг полагает, что «возникновение дихотомии „далекий бог — близкий бог“ связано с различием бога — демиурга одноразового и давнего действия и удаленного поэтому во времени и в пространстве, „бога далекого“, и бога — демиурга многократного и более близкого действия, воспринимаемого поэтому как „бог близкий“» ²⁷¹. Действительно, мифологические персонажи, связанные с активным, порождающим началом, ритуально более близки тюркам, нежели бог-творец далекого прошлого.

Почти у всех тюркоязычных групп совпадают представления о духе-посреднике, связывающем верховное божество и людей и подчас заслоняющем фигуру самого творца. Это Дьайык (Янк, Яючи), манифестирующий добрую волю божества и доставляющий на землю *кут* — зародыш будущего младенца. Верховное божество и посредник окружены сонмом духов: это духи — помощники шамана, духи — покровители родов и т. д.

Пространство, время и другие характеристики иного мира в текстах шаманских камланий обрисованы очень скупо, иногда лишь намеками и иносказаниями. Максимум внимания уделен самим обитателям, их «портретам». Стандартное описание духа: «такой-то, едущий на том-то, имеющий то-то и то-то, живущий там-то, податель того-то». Е. С. Повик справедливо считает, что «перечисление примет духа должно свидетельствовать об осведомленности призывающего шамана о деталях мифологической биографии каждого из них: знание шаманом текстов призываний-песнопений было одним из основных требований при его обучении и посвящении»²⁷². Знание примет духа считалось гарантией не только вступления с ним в контакт, но и получения желаемого.

Картина нижнего мира в тюркской мифологии разработана более подробно: от него исходило слишком много опасного, недоброго, чтобы общество могло позволить себе не замечать его. Архаичное сознание уделяло особое внимание определению семантики «тех ключевых мест... от которых зависит безопасность человека. Поэтому в архаичной модели мира особое внимание уделено „дурному“ пространству»²⁷³. К тому же у нижнего мира существовала видимая, осязаемая граница: поверхность земли, любое отверстие и впадина в которой могли оказаться входом в подземное царство. Все живое, обитающее в земле, под землей, в воде, считалось принадлежностью нижнего мира, как и обитающие в пещерах, горах таг-ээзи. Подземный мир изображается многослойным, кроме того, подразумевается, что у него есть «дно» (предел). В нижнем мире есть горы, бездонные моря, водоемы, наполненные слезами или черной водой. Через эти водоемы шаману или герою эпоса приходится переправляться по мосту из конского волоса. В нижнем мире обитают люди, срок жизни которых в среднем мире кончился. Они имеют жилища, скот, все необходимые вещи (которыми их снабжают при похоронах в среднем мире). По представлениям хакасов, коповязь у дома Эрлика сделана из ракиты. Характеризуя потусторонний мир, сказители иногда называли его «покрытым ракитами»²⁷⁴. Кроме того, плетя из ра-

киты — атрибут духа — хозяина изыха. Ракита в традиционных представлениях хакасов устойчиво связывается с потусторонним миром и его персонажами. Возможно, такое отношение к раките определяется экологией дерева, растущего возле воды. Основными цветовыми характеристиками нижнего мира являются черный (*кара, хара*), желтый (*сарыг*), пестрый (*ала*) и светлый, бесцветный (*хуу*).

Черный (иногда синий) цвет устойчиво связан с почью, низом, отрицательным началом. Менее определена семантика пестрого. В мифологии хакасов Иткер Молат — сын Ызүт-хана — носил три косы из пестрых змей. В героическом эпосе хакасов упоминается также Пора Нинчи — дочь царя подземного царства, летающая на ковре из пестрой змеиной шкуры. Находясь в солнечном мире, она превращалась в пеструю змею и уходила в черную землю у основания золотой коновязи²⁷⁵. Пестрота как сочетание темных и светлых полос, пятен, могла символизировать пограничное состояние, способность переходить из видимого состояния в невидимое и наоборот, вообще способность к оборотничеству. Пестрыми были «косы» у домашних тӧсей хакасов; в жертву духам приносили пестрых барашков. Пестрый, пегий, чересполосный — это, видимо, характеристики промежуточного состояния, качества.

Желтый цвет представлен целым спектром оттенков: светло-желтый, желтоватый, желтый, медный, рыжий. Как правило, хтонические существа алтайского и якутского эпоса имеют эпитет «медный» (*джес, дьес*). Это медноклювые существа с медными когтями, шаманки с медными бубнами и часто желтоволосые, желтокожие женщины. Вероятно, представление о желтизне устойчиво связано с весьма архаичными персонажами — женскими. На черно-желтом козле ездит старуха — хозяйка земли и воды²⁷⁶. Интересно, что с миром Эрлика в шаманском фольклоре связаны почти все упоминания металлов и производные от них цветовые обозначения: железный, чугунный, медный. Как будет показано ниже, это вряд ли случайные совпадения.

Термин *хуу* в современном хакасском языке используется в двух основных значениях: 1) 'белый', 'бледный', 'бесцветный'; 2) 'голый'²⁷⁷. Хуу Иней — известный персонаж хакасского фольклора, имя которой можно перевести как «Светлая (бледная) Мать». Она изображается как старуха с конопляными косами, «у нее живот как брусок и морда как печь». Живет Хуу Иней на дне черного моря, там, где заходит солнце. Одним ухом она слышит то, что происходит над землей, другим — то, что под землей, и имеет мешок из

лягушачьей кожи. Там же, под землей, живет сестра Хуу Иней — Очы Сарын, превращающаяся в светлого волка. Использование термина «хуу» для характеристики хтонических существ, возможно, объясняется тем, что его основные значения находятся в одном семантическом ряду с понятиями «непохожий», «чужой». С другой стороны, бледность, понимаемая как «бесцветность», хорошо подходит миру Эрлика, лишенному света. Потому «бледный» употребляется для описания таг-ээзи и его дочерей — они изображаются существами либо голыми, либо имеющими светлые волосы.

Еще одна особенность подземного мира — нарочитая «неправильность», зеркальность, перевернутость многих параметров. Там шерсть богатырского коня растет не наружу, а вовнутрь (*тискер түүктиг*). То же слово (*тискер* 'наоборот') хакасы использовали для обозначения березы в руках изображенного на бубне шамана — *тискер хазың* 'береза, растущая корнями вверх'²⁷⁸. Кроме того, словом «тискер» обозначали северную сторону и другие понятия, имеющие отрицательные характеристики. На рисунке, изображающем путешествие телеутского шамана, в качестве вех его пути изображены различные предметы в несвойственном для них положении.

Наконец, существа нижнего мира отличаются от людей по запаху: вспомним охотника, который вернулся домой из владений таг-ээзи и не мог переносить запаха людей.

Перечисленные параметры символически отграничивали мир людей от иного мира. При неразработанности пространственно-временных характеристик обоих миров эти маркеры «наполняли» их, структурировали, делали узнаваемыми. Для обоих миров в равной степени характерна неопределенность времени, можно даже сказать, что течения времени там нет. Это вневременные, статичные локусы. О неопределенности говорят и названия иного мира, в частности те, которые прилагаются к подземному царству:

алыс дьер 'дальняя страна' (алт.);

сонгу кызыг 'северный край' (тув.);

үзүт чир, үзүт йер 'земля умерших' (кач., саг.);

ол йер 'та земля' (тел.);

айле чари 'земля дьявола'; *түгөнчи там чир ал ты* 'последний слой подземного мира'; *харахсы чир*

'земля тьмы'; *айнынг, күүнниг харагы корбес чир* 'земля, где не видит глаз солнца и луны' (хака.)²⁷⁹.

Уяснить роль каждого из мифических миров можно, лишь рассматривая их характеристики совокупно. Вспомним, что

во времена первотворения именно Эрлик (в образе утки) достал из-под воды первую землю. Он сотворил горы, создал землю с инеем, вложил в человека душу и внутренности, выпустил из-под земли всех пресмыкающихся и насекомых. Он был демиургом, как и Ульгень, и проявлял при создании мира немалую инициативу. Этот сюжет — близнецы-демиурги, разнесенные позже по противоположным сферам мироздания, — известен в мифологии ряда народов ²⁸⁰. Эрлик в саяно-алтайских мифах — не просто помощник Ульгения. Он равен ему по активности и часто даже более деятелен. Наконец, Эрлик «закономерно связан с идеей антропогенеза: владыкой подземного мира может стать первый умерший и, следовательно, первый человек»²⁸¹. Даже в позднейшей религиозно-мифологической традиции Ульгень и Эрлик не противопоставлены: наказывает людей Ульгень, Эрлик лишь исполняет его волю ²⁸². Духи — помощники Эрлика после выкупа отдают похищенные ими души людей. Лишь в редких случаях Эрлик вершит намеренное зло: так происходит, например, когда его сыновья-богатыри воюют с богатырями Ульгения. Близкое присутствие нижнего мира часто вносит в жизнь людей элемент не ста б и л ь н о с т и. Всевозможные мелкие злые духи — кёрмёсы — досаждают человеку. На закате они «кишмя кишат», недаром в это время запрещалось спать — дух мог похитить душу, отделившуюся во сне ²⁸³.

Однако неприятностей люди в равной степени ожидали как от «верха», так и от «низа». Поэтому считать нижний мир противопоставленным верхнему, неким средоточием зла было бы неверно. «Хороший — плохой» — это противопоставление описывает лишь частный аспект восприятия верхнего и нижнего миров, и далеко не самый существенный. Традиционное мировоззрение не знает абсолютных воплощений добра и зла. Конечно, эмоционально верхний мир воспринимался более позитивно. Но лишь потому, что земля принимала в себя умерших. Отношения двух полярных миров — это отношения в з а и м о д о п о л н е н и я. Оба мира равно участвуют в глобальном — и самом значимом для человека — процессе круговорота жизни. Небо санкционирует жизнь, оно оплодотворяет. Но рождает земля — природное воплощение «телесного низа». Из земли вырастают травы, злаки и деревья, в том числе Первое Дерево, связавшее миры.

Общественное сознание южно-сибирского средневековья развивалось по тем же законам, что и мировоззрение народов Африки или средневековой Европы. И здесь обнаружи-

ваются отмеченные для народной культуры европейского средневековья «нарушение всех границ между телом и миром, текучесть переходов между ними»²⁸⁴. Производительные характеристики низа человеческого тела переносятся на природный «низ» во всех его проявлениях. Пещера, расщелина, трещина, дупло суть природные варианты рождающего лона. Нижний мир — самая пространная метафора космического «низа», имеющего непосредственное отношение к рождению. Кстати, рождающие потенции нижнего мира довольно легко «прочитываются» в некоторых подробностях южно-сибирской мифологии: постоянно упоминается об избыточной сексуальности дочерей Эрлика, которую неправомерно сводить к их «бесстыдству и некрасивости»²⁸⁵. Древние духи земли (дочери таг-ээзи, хозяйки земли-воды) также воплощают идею плодородия.

МИР КАК ЦЕЛОЕ

Пожалуй, самое нелегкое — перейти от описания мира, расчлененного на «свой» и «чужой», «центр» и «периферию», к миру, понимаемому как целостность. Тому есть, как минимум, две причины. Во-первых, модель мира как целостности слабо осознавалась носителями традиционного мировоззрения, так как «модель мира не относится к числу понятий эмпирического уровня»²⁸⁶. По фольклорным текстам куда легче составить представление об отдельных частях и уровнях мира, нежели о его образе в целом. Во-вторых, реконструируя модель мира южно-сибирских тюрков, мысль порой стремится излишне упорядочить эту модель, сделать ее логичной и непротиворечивой во всех проявлениях.

О том, что носители мифологического сознания воспринимали мир единым, говорит то обстоятельство, что пространственно-временная модель строилась ими с использованием ограниченного набора двоичных оппозиций, которые описывали все многообразие Вселенной. Мир закономерно един, но единым можно сознать то, что в процессе познания было р а с ч л е н е н о. В мифах о первотворении расчленяется Хаос, но само представление о хаосе должно быть результатом предшествующих сложных мыслительных операций. Результатами операции отделения становятся пространство и время: мир обретает меру и ритм. Он становится доступным счету, измерению, соотнесению, в конечном итоге — познанию.

Для модели мира южно-сибирских тюрков выявляется следующий набор двоичных противопоставлений:

верх — низ,
 правый — левый,
 юг — север,
 мужской — женский,
 день — ночь,
 оплодотворение — рождение,
 солнце — луна,
 красный — белый,
 лето — зима,
 небо — земля,
 положительный — отрицательный.

С их помощью описываются явления, локализуемые во времени и пространстве.

Для «переходных» состояний пространства и времени выявляется такой набор характеристик:

передний — задний,
 восток — запад,
 утро — вечер,
 рождение — умирание,
 весна — осень,
 младший — старший,
 синий — белый.

Оба левых ряда, как и оба правых, семантически тяготеют друг к другу. Объединяя рассмотренные выше характеристики пространства и времени среднего мира, можно суммировать их графически:

	север	
	ночь	
	зима	
	—	
запад		восток
вечер	•	утро
осень	центр	весна
+ —		— +
	юг	
	день	
	лето	
	+	

Абсолютизация значений, ассоциируемых с востоком и югом, дает нам семантический спектр верхнего мира, а характеристики запада и севера больше соответствуют нижнему миру. Фольклорно-религиозная традиция, как мы могли убедиться, рисует мир людей как средний. Действительно, характеристики среднего мира — это характеристики сере-

дины, соединения, центра. Сопоставление основных характеристик всех трех миров убеждает в этом:

Верхний мир	Средний мир	Нижний мир
верх	середина]	низ
небо	соединение неба и земли	земля
мужское начало	соединение мужского и женского	женское начало
спящий, светлый	нормально освещенный	темный, слабо освещенный
будущее	настоящее	прошлое
потомки	живущее поколение	предки
крона дерева	ствол дерева	корни дерева
истоки реки	среднее течение	устье
оплодотворение	жизнь	рождение
вершина горы	подножие	ущелье, пещера

При всей условности подобных построений они помогают понять, как традиционное мировоззрение связывало воедино горизонтальное и вертикальное членение мира с представлениями о времени. Средний мир, существуя на стыке, соединении верхнего и нижнего, является как бы «снятием» противоположных характеристик. По отношению к ним, понимаемым как тезис и антитезис, средний мир — синтез. В подобных космологических схемах в зародыше содержится формула гегелевской триады: тезис — антитезис — синтез.

Предполагается, что «троичные соотношения в обществах с двоичной символической классификационной системой объясняются последовательной дихотомией внутри одного из первоначальных дихотомических делений»²⁸⁷. Как считают В. В. Иванов и В. Н. Топоров, деление на три мира в «шаманистских системах образуется благодаря повторному (циклическому) использованию противопоставлений нижний — верхний»²⁸⁸. Действительно, по представлениям саяно-алтайских тюрков, для живущих на небе люди являются көрмөсами (злыми духами), в то время как существа подземного мира считают людей обитателями «верха». Земной мир является нижним по отношению к верхнему, но верхним по отношению к нижнему. «Промежуточное» положение реального мира отмечено для древней индоевропейской традиции, где семантика «средний мир» обозначалась лексемой со значением «середина», «промежуточное пространство (между небом и землей)», «средний (о промежуточном пространстве)»²⁸⁹. Со всей очевидностью «промежуточность» среднего мира явствует из Большой надписи в честь Кюль-тегина: «Когда вверху голубое небо, а внизу бурая земля были сотворены, между ними были сотворены сыны человеческие»²⁹⁰.

Как было показано ранее, моделирование мира шло одновременно с практическим его освоением-усвоением, что

получило отражение в глобальной оппозиции «свой — чужой». Южно-сибирские материалы не дают явных оснований для предположения, что сначала существовала картина «реальный мир — нижний мир (или верхний мир)», дополненная впоследствии третьим членом в результате разделения этого мира на верхний и нижний. Рассмотренные выше материалы свидетельствуют, что «иной» мир в традиционном мировоззрении зачастую не имеет явных характеристик «верхнего» или «нижнего». Можно предположить, что основой трихотомического деления послужила дихотомия «действительный — возможный», «свой — чужой» с последующей и нарастающей дифференциацией этого «чужого» мира на верхний и нижний. Иной мир может оказаться верхним или нижним ситуативно, и при кажущейся дуальности эти два мира вполне описываются признаками мира «чужого», «иноного».

Для традиционного мировоззрения беспредельный физический мир (Вселенная) не актуален; он сужен до обозримых и достижимых пределов. Думается, это не случайно, ибо мифопоэтический мир *должен* иметь пределы и границы: беспредельность и вечность не только «неуютны», они малопригодны в реальной жизни и непознаваемы. О пределах мира нигде не говорится прямо, но они подразумеваются, когда, например, идет речь о «дне неба» или «дне земли» как конечных точках пространства. Намеком на ограниченность мира можно считать и упоминания о сходящихся и расходящихся краях земли и неба, которые, как вогнутая и выпуклая чаши, постоянно соприкасаются краями. Можно предположить, что несколько таких разнонаправленных сфер (по числу слоев неба и земли), заключаясь одна в другой, содержали в центре реальный мир ²⁹¹. Образ такого космического «яйца», где мир реальный со всех сторон окружен миром «иным», не противоречит, как представляется, данным мифологии и фольклора тюрков Южной Сибири. В алтайском фольклоре основные части мира — земля и небо — изображаются как равновеликие и единые (как, например, в загадке: *Эки ириктий терези тең* 'У двух валухов шкуры равны'). В фольклоре зафиксировано и ощущение бесконечности мира: «Гляжу, гляжу — взглядом не объять. Хожу, хожу — ногами не обойти» (небо и земля)²⁹². Однако в фольклорной модели мира мы не найдем упоминаний о неких далях, простирающихся «выше» последнего слоя неба или «ниже» самого глубокого слоя земли.

Такой мир, в котором можно было сосчитать слои неба и земли, а с помощью посредников — установить контакт с

самыми дальними сферами, довольно комфортно²⁹³. Создавая модель мира, перекодирова первичные (чувственно воспринимаемые) данные с помощью знаковых систем²⁹⁴, человек одновременно получал и инструмент для воздействия на этот мир. Глубоко справедливы слова К. Леви-Строса о том, что «ритуал не есть реакция на жизнь. Он есть реакция на то, что из жизни сделала мысль. Он не соответствует непосредственно ни миру, ни опыту мира; он соответствует лишь тому образу, в котором человек мыслит мир. То, что ритуал в конце концов пытается превозмочь, не есть сопротивление, которое оказывает человеку мир, но есть сопротивление, которое оказывает человеку его собственная мысль»²⁹⁵.

Важнейшее место в модели мира играет его центр. Центр мира — не столько топографическая точка, сколько семантическая позиция. Ситуативно центром может быть и гора, и дерево, и коновязь — словом, все то, что соединяет миры. Центр — это место, где осуществляется соединение пространства и времени, где происходит рождение. Вещное оформление центра не имеет существенного значения. В традиционном мировоззрении мир воспринимается не столько в образах и символах, сколько через функцию, которую эти символы выполняют. Поэтому любой объект, причастный в ритуально-мифологическом контексте к идее связи — рождения, является аналогом мирового дерева, центра мира. Мир существует как действие, изменение, но не как набор символов. Познается мир также через действие. Он сам рождается, растет и умирает, тут же рождаясь снова. Основная функция мира — непрерывность жизни, ее постоянное возобновление. Человек как часть мира кровно заинтересован в том же. На продление существования направлены — прямо или косвенно — все ритуалы. В конкретных проявлениях основная функция мира может быть облечена в различные вещественные, действенные, именные формы. Символы фиксируют лишь частные проявления, но при этом остаются полноправными «представителями» самой идеи. Священная береза — лишь наиболее емкий символ, но не менее адекватно идея связующего центра воплощена в других образах.

Неоднократно упоминалось, что единство мира проявляется в повторяемости его структуры для каждого уровня организации пространства-времени. Каждая маленькая территория — Родина — является для ее жителей семантическим центром мира, и этот центр — «не только источник космической гармонии, но и эмбрион Вселенной, зародыш

мира»²⁹⁶. Для мифологического сознания этот островок освоенного пространства окружен миром иным, все более неупорядоченным и неопределенным по мере удаления от центра. Только здесь, в центре, течет нормальное время и существуют надежные пространственные координаты. Центр позволяет посредством ритуала воссоздать ситуацию мифического первотворения, из «там и тогда» сделать «здесь и сейчас».

Пространство и время в традиционной модели мира обладают явно выраженными свойствами: конкретностью и неоднородностью, что позволяет — и предполагает — членение, введение границ. Однако эти границы никогда не являются абсолютными, они лишь намечают, более или менее определенно, разделение мира на качественно различные сферы. Жесткими эти границы не могут быть и потому, что мир находится в состоянии постоянного движения, пульсации, круговращения²⁹⁷. Именно поэтому отсутствует абсолютное противопоставление верхнего мира нижнему — это не «рай» и «ад», а взаимосвязанные, взаимообусловленные миры, равно участвующие в процессе возобновления жизни.

Амбивалентность «верха» и «низа» отчасти осознавалась и носителями традиции, о чем говорит алтайская поговорка: «Ульгень и Эрлик имеют одни двери»²⁹⁸. «Верх» только санкционирует жизнь, появление же ее связано с рождающим «низом»: землей, лоном, пещерой — словом, с любым объектом, который в космической иерархии соотнесен с «низом», будь то тело человека или земля. Постоянное «перетекание» жизни отчетливо проявляется в понимании мира как цикла. Об этом прекрасно сказал М. М. Бахтин: «Гротесковый образ характеризует явление в состоянии его изменения, не завершённой еще метафоры, в стадии смерти и рождения, роста и становления. Отношение к времени, к становлению — необходимая конструктивная (определяющая) черта гротескового образа. Другая, связанная с этим, необходимая черта — его амбивалентность: в нем в той или иной форме даны (или намечены) оба полюса изменения — и старое и новое, и умирающее и рождающееся, и начало и конец метаморфозы... На ранних ступенях развития гротескового образа... время дано как простая рядоположность (в сущности, одновременность) двух фаз развития — начальной и конечной: зимы — весны, смерти — рождения. Двигнутся эти еще примитивные образы в биокосмическом кругу циклической смены фаз природной и человеческой производительной жизни. Компоненты этих образов — сме-

на времен года, обсеменение, зачатие, умирание, произрастание и т. п. Понятие времени, которое *implicite* содержится в этих древних образах, есть понятие циклического времени природной и биологической жизни»²⁹⁹.

В мифологической модели мира не так много нумеративов, место количественных соответствий здесь занимают качественные. Вместо уравнивания чаще используется уподобление, метафора, что позволяет мифопоэтической мысли логично и непротиворечиво переходить от одного уровня пространства и времени к другому. Описание целостного Космоса идет от человека как *ц е л о г о*, обладающего верхом, серединой и низом, правым и левым. Встречающиеся в фольклоре «голова огня», «голова юрты», «пальцы дерева», «уши горы», «лопатка земли», «подмышки земли» указывают не только на объекты внешнего мира, но и на самого человека. Числовые же характеристики пространства и времени в фольклоре «могут быть описаны не более чем в рамках оппозиций большой/маленький, близкий/далекий, длинный/короткий, но не соотносятся с реальными математическими величинами: в общем виде их смысл заключается в указании на то, что между своим и чужим миром пролегает расстояние, нечто вроде пограничной полосы»³⁰⁰. Мир не столько вычисляется, сколько переживается эмоционально, и значимость этого процесса отражается в идеализации Родины, «своего» мира, окруженного миром «чужим», но необходимым. Качественно мир разделяется на три сферы, но действуют они как одно *ц е л о е*.

Модель мира должна содержать в себе ответ на вопрос о месте человека в мире. Нетрудно заметить, что в тюркской модели мира теме Родины уделено большое внимание. Идеальные для человека характеристики пространства и времени рисуют такую картину: летний полдень, безветрие, юрта в долине, защищенной горами. Все иные миры существуют только для того, чтобы длилось бытие в этом центре Вселенной. В традиционном мировоззрении земля — действительно лучший «клок небес».

Я друг вещей, я люблю их, моих молчаливых товарищей,
Потому что все обращается с ними
Как с неживыми,
А они между тем живут, и глядят на нас,
И страдают,
Что ни один человек не пытается с ними о чем-
нибудь столкнуться.
А сами они стесняются первыми лезть с разговором
И молчат, выжидают,
А все-таки можно не сомневаться
В том, что им так хотелось бы поговорить с людьми.
Поэтому я люблю вещи
И люблю весь мир.

Йиржи Волькер

В надежно окружающей человека сфере материального бытия все рукотворные вещи суть различные устройства и орудия для выполнения всевозможных физических операций. Но те же вещи характеризуют общество и людей, их создающих и потребляющих, позволяют судить о цивилизации, ее технологическом уровне и культуре, социальных отношениях и идеологии.

Памятники материальной культуры выступают как средство хранения и передачи сложного комплекса информации, в котором выделяются утилитарный, эстетический, знаковый и другие аспекты. Только совокупность этих свойств, полифункциональная природа бытовых предметов, отвечающих и практическим, и символическим требованиям, делают их фактом собственно человеческой культуры¹. Этническая принадлежность, временные рамки, ритуально-бытовой контекст и другие факторы определяют семиотический статус вещи, отражающий конкретную соотнесенность «знаковости» и «вещности» в целостной структурно организованной семиотической модели традиционной культуры².

Сформировавшаяся в относительно однородной среде с сохраняющимися родоплеменными отношениями традиционная культура общезначима и в достаточной мере одинаково интерпретируется всеми членами общества. Существовая в неразрывном единстве всех своих элементов, традиционная культура воплощает некую универсальную мифологическую

модель, которая реализуется в словесной, действительной, вещной формах.

И быт, и ритуал, и нарратив выступают как равноправные, сопоставимые между собой по структуре и содержанию тексты, причастные к мифу. На всех уровнях воспроизводятся одни и те же символы, образы, идеи. Отчасти это уже продемонстрировано при рассмотрении пространственно-временных представлений. Нерасчлененный характер архаичных представлений, связывающих в единую систему разнородные явления и процессы, проявляется в сакрализации хозяйственной практики и технологической сферы.

ПЕРВЫЕ РЕМЕСЛЕННИКИ

Собственно, первыми ремесленниками — демиургами — у тюрков Южной Сибири выступают верховные божества. Согласно алтайской мифологии, верховные божества не только создали космос, населили его животными и духами — они сотворили человека, научили его добывать пищу и огонь.

В шаманских призываниях алтайцев Ульгень, например, выступает творцом Солнца, Луны, радуги, всего небесного свода, творцом головы, ресниц, пуповины, создателем пастбищ, угодий, человеческого жилища³. Наряду с глаголом *дьайлар* 'создавать', 'созидать', в этих текстах не менее часто встречаются формы, образованные от основы *ныч/быч/бич*. Практически во всех современных тюркских языках (и в древнетюркском) основными значениями этой основы являются 'кроить', 'резать' (в алтайском диалекте 'резать' — о материи)⁴. Кроить и резать, создавая, — этими функциями были наделены верховные божества алтайцев в начале времен:

Великое место с солнцем и луною,
Месяц и солнце мое создал,
Отец мой Ульгень выкроил...

.....
Создал зародыши (кут) головы с круглым туловищем,
Создал имеющего пуповину,
Вырезал имеющего ресницу.
С жеребцом скот создал,
Великое пастбище выкроил,
На местах с пастбищами
Создал (нам) скот,
На местах со столицами
Устраивал (нам) жилища⁵.

Так изготовил Ульгень обитаемый мир, подобно вселенскому портному или резчику, раскроив его по изначальным образ-

цам и меркам. Характерно, что в алтайском языке слово *үлгү* означает одновременно 'пример', 'образец' и 'выкрой-ка' ⁶

Вырезающий данников на земле,
Создающий создатель,
Мое небо со светлым солнцем,
Вырезывающий вырезыватель,
На этом небе единый бог!

Выкроивший ардина (счастье)
Небесное предопределение ⁷.

«Выкроивший», «вырезавший» — подобные эпитеты звучали в обращениях алтайских шаманов не только к Ульгеню, его посланнику Дьайыку и старшему сыну Каршиту ⁸, но и к владыке подземного мира Эрлику. В молитвах его называли *Özön тынны бычыткан* 'Выкроивший душу для жизни' ⁹.

Уподобляя мироустроительную деятельность божеств ремеслу закройщика, мифопоэтическое сознание низводило эту деятельность до умопостигаемых масштабов. Единство профанного и сакрального определяло всю систему традиционного мировоззрения, в том числе и содержание шаманских мистерий саяно-алтайских тюрков.

В акте камлания, универсально воспроизводящем процесс структурирования Вселенной, шаман как бы играл роль демиурга. В алтайской традиции кам, кроме всего прочего, демонстрировал умение обращаться с иглой и ниткой. *Учукчу* 'Имеющий нитку' — так иносказательно назывался шаман у телеутов, когда он камлал злему, насылающему болезнь духу *јаһыс сому*. В своих путешествиях по мирам, восстанавливая космический порядок, шаман «зашивал» земную щель, ведущую в нижний мир. Для этого он, якобы с помощью особых мастериц, сучил 27 ниток — *учук*. В быту словом учук назывались лишь нитки для шитья материи, а в сакральной лексике это слово использовалось для обозначения тетивы лука (*кириш*) и металлической перекладки бубна ¹⁰.

Эта необычная функция шамана отразилась в его атрибутике. По материалам Н. П. Дыренковой, у телеутских шаманов на березовой рукояти бубна (в верхней и нижней ее частях) просверливались отверстия. Считалось, что при камлании шаман невидимо продевал сквозь них 20 нитей — будто 20 мастериц, живущих у земной щели, зашивали ее ¹¹. Космические масштабы подобной акции делали деятельность шамана сопоставимой с ролью великого творца — Ульгена.

Его антиподу — Эрлику — также была присуща творческая активность, хотя он в большей степени воплощал се отрицательное начало.

Изгнанный за прегрешение в нижний мир, Эрлик «устроил свое небо и землю перестроил, но так как его народ был лишен возможности умножаться, то новый мир Эрлика был пуст. ...Он сделал себе молот, наковальню, мех и клещи и все кузнечные снаряды, раскалил железо и стал бить молотом, и как только он ударил, тотчас выскочил *курюмес-бес* (*пыртак-неме* или *кара-неме*) от каждого удара. Таким образом наковал он множество духов — слуг себе»¹².

Став первым кузнецом, Эрлик изобрел инструментарий и создал обитателей нижнего мира. Алтайский шаман так описывает одно из препятствий на своем пути в подземный мир:

Квадратное черное гумно;
Священная, четырехгранная наковальня;
Черные щипцы, непрестанно смыкающиеся и
размыкающиеся;
Звучащий черный молот,
Гремящий черный мех —
Творение отца моего Эрлика!¹³

Как одна большая кузница рисуются в шорском сказании владения бессмертного Кара Мюкю — богатыря нижнего мира, который «царство Эрлика кругом обходит и от айна, пройдя шесть раз путь, дань собирает, от солнечного мира, девять раз обойдя его, дань собирает». Земля Кара Мюкю «кругом железным забором огорожена. У железных ворот железный богатырь, опираясь на железный посох, стоит». «В той земле стук девяноста молотов сквозь твердые мозги насквозь проходит. Внутри черного города, вокруг земли раскинувшегося, девяносто кузнецов куют. Девяносто кузнецов оттуда вышли. Девятьюдесятью щипцами богатыря, размером с тайгу, в черное море свалили»¹⁴.

С металлургией, подземным огнем связывались в преданиях кумандинцев хозяева гор и тайги. Одна из быличек, к примеру, повествует о двух охотниках:

«Когда они, белок стреляя, шли, один из них споткнулся о лежащую колодину и выругался. Слышно стало, как внутри горы железо куют. Эти два человека сказали: „Нам топор скуй“. Хозяин горы из горы ответил: „Сюда идите, я топор сковал“. Один из них по направлению к горе пошел, другой, испугавшись, не пошел, а убежал прочь. (Тот) вошедший человек назад не вернулся — там умер»¹⁵.

Секретами кузнечного ремесла в шаманских текстах телеутов владел также один из 27 духов земного пути, страж дверей Ульгена — Кагыр-хан¹⁶. Но все же власть над ме-

таллами и огнем была привилегией обитателей нижнего мира. Это во многом определяло их портретные характеристики. Среди сыновей Эрлика, например, в шаманских мистериях алтай-кижи фигурировали Кеес Кара — Черный Чугунок, Жалбак Темир Дьаринду — Имеющий Широкою Железную Лопатку, Темир-кан — Железный Хан, Имеющий Железные Плечи и Утробу. Они изображались грозными и кровожадными богатырями. Их дворцы, оружие, средства передвижения представлялись сделанными из чугуна и стали ¹⁷.

Эта картина, как отмечает Н. А. Алексеев, полностью совпадает с системой образов якутской мифологии ¹⁸. Среди них выделялся Кыдай Бахсы, глава одного из восьми родов подземных духов. Именно он передал людям дар кузнечества. Не случайно в якутской традиции кузнец, уподобляемый в своем ремесле могущественному покровителю, считался выше, сильнее шамана ¹⁹. Сходные представления существовали и у тувинцев. Кузнец (*дарган*, монг. *дархан*) пользовался особым почетом и уважением у аратов. Считалось, что он обладает сверхъестественными способностями и может противостоять шаману. Почтительное отношение к его ремеслу нашло отражение в поведенческом статусе самого кузнеца. Во время работы он мог не приветствовать чиновников, хотя другие люди, как отмечает С. И. Вайнштейн, делали это в самой унижительной форме ²⁰.

Особое отношение к кузнецу отразилось в тувинском эпосе, где он выступает в роли «божественного мастера» и создает не только отдельные предметы, но и мир в целом. В сказании «Алдай-Буучу» рассказывается, как *ус дарган* «мастера-кузнецы» за трое суток соорудили большой белый дворец-юрту, равный Вселенной, и заполнили шкаф, имеющий 99 выдвижных ящиков, белым серебром ²¹.

Функции демиургов, устроителей мира, подчеркивала соотношенность кузнецов со странами света. Один из них, Чопей, был из «Восточной стороны», другой, Бапый, — из «Западной стороны». Созидательная сила мифологических кузнецов подчеркивалась, как нам кажется, самим термином, обозначающим их специальность: *ус-дарган* «мастер-кузнец», как переводит его Л. В. Гребнев. Возможно, слово *ус* является тюркским эквивалентом монгольскому *дархан*. Оно существует в ряде тюркских языков как в значении «кузнец», так и «ремесленник вообще». *Устар* (кузнец) фигурирует в шаманском фольклоре телеутов ²². В хакасском языке *ус* употребляется в значении «мастер», *темир узы* «кузнец», *агас узы* «плотник» «мастер своего дела», «искусный».

В башкирском — *оста* 'мастер', 'знаток' (*аста куллы* 'мастер на все руки'), 'искусный', 'умелый', а также 'мастерски', 'умело', 'искусно' ²³.

Употребляемое прежде всего для обозначения ремесла, слово *ус* предполагает особое умение, знание, искусство. Оно может быть сопоставлено с общетюркской именной основой *ус/ис*. Известное в древнетюркском языке в значении 'искусный', 'делать', оно сохраняется в современных тюркских языках и означает 'ум', 'сознание', 'интеллект', 'мысль', 'понимание', 'мудрость', а также 'думать', 'считать' ²⁴.

Естественно предположить, что слово *ус* применительно к кузнецу подчеркивало интеллектуальную природу ремесла. Неожиданную аналогию, подтверждающую это предположение, обнаруживает архаизм русского языка «блехчий» (кузнец). Он восходит к тюркскому *bilgüci*, производному от глагола *bil*. Существующая в большинстве тюркских, в том числе сибирских, языков, эта глагольная форма употребляется в значении 'знать', 'ведать', 'разуметь', 'узнавать', а также 'уметь', 'мочь'. Приведенные материалы подтверждают, как представляется, тождество умения и знания применительно к традиционной культуре. Овладение ремеслом представлялось прежде всего овладением мыслью, заключенной в слове. Источником знания для человека служило, как считалось, божественное откровение, особенно если речь шла о жизненно важном для общества производстве. Любопытна одна из лексических якутско-хакасских параллелей, приведенных В. Я. Бутанаевым. Исследователь сравнивает имя якутского покровителя кузнецов Кытат Бахсы с хакасским выражением *хыдат узы* 'искусный мастер' ²⁵.

По представлениям, распространенным в тюркском мире, любой человек, наделенный особым даром, будь то шаман, сказитель, повитуха, кузнец, становился избранником духов, как бы приобщаясь к ним. Обрядово-мифологический комплекс избранничества распространялся на различные сферы практической деятельности и, как отмечает Е. С. Новик (применительно к якутскому материалу), в своих основных моментах был одинаков и для неофита-кузнеца, и для начинающего шамана ²⁶. По убеждению якутов, каждому искусному ремесленнику, мастеру своего дела (например, плотнику или специалисту по холощению коней), являлись во сне его прародители, открывая ему секреты мастерства. Только после этого он начинал практиковать, строго соблюдая правила ритуала. Операция холощения коней начиналась, в частности, с того, что приглашенный специалист

с чороном и ножом в руках трижды по солнцу обходил жеребца, приговаривая: «Дух своей местности, ты создала, показала пример, распорядилась. Родился я, обученный во сне, пришел я от родоначальника холостящих и потому хочу делать»²⁷.

Считалось, что лишь избранныкам — шаманам, предкам, божествам и мифическим героям — доступно особое, тайное знание, слово. Руководствуясь изначально присущим им знанием, божества нередко с помощью одного лишь слова создавали мир. Так, от слова, сказанного Ульгеном, возникла земля (вспомним алтайский миф о творении).

В якутском фольклоре мифическим культурным героем, создателем различных вещей, учредителем хозяйственных обычаев, обрядов выступал первопредок Эллэй. Он был первым кузнецом и горшечником, первым ремесленником и устроителем ысыаха.

Эллэй построил себе урасу, скотный загон, завел дымокур с оградкой, впервые сделал разнообразную кумысную посуду, которая теперь в обиходе якутского хозяйства: сири-исит, чорон, халлы, бисэйдэх и прочее. Затем, выдаивая кобыл, стал копить кумыс²⁸.

По другой версии, демиургом-устроителем был старший сын Эллэя — Лабынгха-Сююрюх, шаман небожителей.

Когда старший сын Лабынгха-Сююрюх возмужал, он завел всю посуду, которая употребляется для кобыльего молока: чоронные чаши с выпукло-каемной резьбой, которые тесно связаны с пятнисто-пестрой кобылицей; кэриэнные сосуды с поперечно-гребенчатой резьбой, предопределенные кобылицей светлой масти; сосуды матаар, которые никак не отделить от молочно-белой кобылицы; кожаный сири-исит, связанный с серой кобылицей; лиственничным деревом окаймленный чистый делбар, предуказанный масляно-желтой кобылицей. Он завел также чистую ложку-кропило с тремя ямочками, точно очами отмеченную, священный чачир, похожий на отдельно стоящую березовую рошу; наконец, глубокое тюсюме, похожее на глубокое таежное озеро²⁹.

Связь сосудов со светлыми небесными кобылицами делала их причастными к миру божеств, к сфере сакрального. «Существенно, реально лишь то, что сакрализовано, а сакрализовано лишь то, что составляет часть космоса, выводимо из него, причастно к нему. Только в сакрализованном мире известны правила его организации, относящиеся к структуре пространства и времени. Вне его — хаос, царство случайностей»³⁰. Одну из характерных черт традиционного мировоззрения составляет «в с е с а к р а л ь н о с т ь», «б е з ы т н о с т ь».

Будничная жизнь входит в число высших ценностей человека традиционного общества через систему ритуала³¹. В глубоком прошлом они были организующим началом жизнедеятельности коллектива. Производство вещей, промыслы, любая созидательная деятельность санкционировались не только реальными потребностями общества, но и ритуалом. Всякий технологический акт был строго регламентирован (см., например, описание жатвы у тувинцев)³². Не менее жесткому ритуальному сценарию подчинялся охотничий промысел у тюрков Саяно-Алтая. В соответствии с традиционными представлениями, удача его зависела не только от опыта участников. Она обеспечивалась магической чистотой снаряжения, соблюдением многочисленных запретов, наконец, расположением духов — хозяев гор и тайги, которого мог добиться шаман или сказитель, владеющий искусством слова. Южно-сибирские материалы свидетельствуют, что ритуализованный технологический процесс (вероятно, как и любой вид человеческой деятельности) воспринимался как некая целостность, имеющая начало и конец. Лишь непрерывность процесса, согласно принципу традиционного мировоззрения, сводящему всякое явление к его генезису, была залогом успеха. При этом четкость производственного ритма гарантировалась точным соблюдением сложной системы правил и предписаний.

Ритуализация распространялась и на сферу домашних ремесел. Известно, что у южных алтайцев особые благопожелания — алкыши — сопровождали изготовление волосяных веревок, выделку кож, катание войлока. Обращаясь, например, к войлоку, говорили:

Будь крепким,
Как лоб трехлетнего быка!
Будь сбитым, как круп дикой трехлетней
лошади!³³

У шорцев простые, без использования бубна, камлания устраивались по самым различным поводам: в случаях, когда телилась корова; над первым молоком; над зарезанной лошадью или коровой; после сбора урожая с пашни; над свежеспеченным хлебом и т. д.³⁴

Чрезвычайно высоким уровнем сакрализации отмечалась скотоводческая практика, являвшаяся для большинства тюрков Сибири основой существования. Особые ритуалы сопровождали появление молодняка и продажу скота, выгон табунов на пастбище, появление первого молока и выгонку

первой атаки, клеймение и кастрацию животных. У алтайцев, например, существовал обычай собирать меты — обрезки ушей молодых жеребят и бараньи *testiculae*. Их нанизывали на нитку и подвешивали в аиле над *чалу* — домашней святыней, изображением предка-шамана. Этим, как отмечает А. В. Анохин, выражалась признательность предку за приплод скота³⁵. В связках же, как считалось, были заключены *сузы* — души животных³⁶.

Идея приобщения к оплодотворяющей силе лежала в основе сходного обычая у хакасов. «Когда холостят рогатый скот, лошадей и баранов,— пишет А. А. Кузнецова,— то вынутые части оставляют покрытыми трое суток в юрте, на сундуке около божницы, затем их разрезают на мелкие части и варят в воде или молоке с солью, иногда же жарят на сметане и масле. По обычаю это кушанье должна есть вся семья»³⁷.

Подобные примеры утверждали взгляд на человеческую деятельность как целостную в своих истоках систему. Лишь постепенно, по мере развития, ее отраслевое деление сопровождается увеличением производственных аспектов при уменьшении элементов сакральности. В древности же технологические процессы соотносились с универсальной мифологической схемой, которая моделировала мироздание, санкционировала вселенскую упорядоченность и на всех уровнях воспроизводила превращение хаоса в космос.

Наиболее значительным творением из всего, что приходилось создавать человеку в течение жизни, было жилище. Имеющиеся материалы позволяют в самых общих чертах проследить принципы доместикации пространства, действовавшие в традиционных обществах Саяно-Алтая.

Будучи одной из основных форм освоения внешнего мира, строительство осуществлялось сообразно практическим и экстрапрактическим потребностям. Необходимым условием его успешного завершения, кроме прочего, считался правильный выбор времени, соотносимого с актом первотворения. Телеуты, например, предпочитали строить жилище весной (когда было больше свободного времени, как подчеркивает А. Г. Данилин)³⁸. Но вместе с тем, как уже упоминалось, в тюркской традиции весна была весьма значимой точкой годового цикла, мифическим началом природного и культурного миров. Создание жилища, приуроченное к началу начал, сводилось к системе ограничений, которые накладывались на дикое, неосвоенное пространство. Оно расчленялось по признакам: «положительное — отрицательное», «верх — низ» и т. д. — и таким образом осваивалось,

Место для дома телеуты выбирали в период новолуния — наиболее благоприятный момент времени. Несчастливым считалось место, где дул холодный ветер, где, припав ухом к земле, можно было услышать мычание коровы (животного с «холодным» дыханием, связанного с представлениями о низе, смерти). Напротив, удачным считалось место, где вечером поднимались теплые испарения, слышалось ржание лошади. Дом телеуты предпочитали возводить ближе к верховьям реки: из-за опасения нечистот, но главным образом из-за боязни душ умерших родственников, способных, как считалось, причинить болезнь и даже смерть. (Они, по существовавшим поверьям, могли передвигаться вниз по реке, подниматься вверх им было трудно.) Чтобы окончательно убедиться в пригодности места для жизни, катали с правого плеча каравай хлеба. Падая на землю основанием, каравай предвещал благополучие хозяевам дома ³⁹. В ходе этого ритуала, позволяющего прогнозировать будущее семьи, обозначенная часть пространства включалась в систему ценностных ориентаций коллектива. Дальнейший процесс строительства актуализировал все большее количество связей, характерных для данной мифологической модели. Он был своеобразной реализацией картины мира в процессе его становления. Жилище постепенно приобретало характер строго организованной структуры, сопричастной устройству Вселенной и социума.

У алтайцев в процессе строительства свадебного жилища манифестировалась родовая и социальная стратификация общества. Аланчик строили три человека, все из разных родов. Желательным было участие дяди жениха по матери, а также племянника жениха ⁴⁰. Для нового жилища все сородичи должны были принести по одной жерди. Несущие жерди айла соединялись неженатыми целомудренными людьми. Строительство считалось завершенным, когда в жилище высекали первый огонь, а над дымоходом устанавливали ветви березы или сосны ⁴¹. Дерево и горящий очаг, обозначающие наиболее сакрализованные точки пространства, являлись одновременно воплощением концепции «центра мира», соединяющего зоны мироздания. Аналогии в представлении об устройстве Вселенной и жилища наиболее отчетливо прослеживаются в устройстве охотничьего шалаша (*одаг*) северных алтайцев ⁴². Его основой служил священный кедр — покровитель охотников, дериват мировой оси. Выбору и утверждению центра, маркирующего освоенное пространство, придавалось особое значение в культуре традиционного тюркского жилища.

У тувинцев в случае внезапной перекочевки из-за дурного предзнаменования (например, в случае, если собака вскакивала на крышу) хозяин, прежде чем поставить юрту, определял место для нее. Затем, выбрав центр, место очага, он клал на него курильницу — *сан*, в которую бросал можжевельник, соль и серу. Рядом с курильницей на деревянной тарелочке ставили пищу и пустую деревянную чашку. Сан, молочные продукты и чашка обозначали центр жилища. Вокруг них (по кругу) расставляли решетки будущих стен юрты на четырех шестах, вставленных в гнезда дымового круга с четырех сторон (север — юг, восток — запад). Не покрывая юрту войлоком, вещи от центра сдвигали к северу, а на их месте разжигали огонь и начинали варить чай (первый чай). Первая порция чая, налитая в приготовленную деревянную чашку, предназначалась хозяевам гор северной стороны. Потом хозяева пили чай вместе с гостями, угостив прежде хозяев гор северной стороны и молочными продуктами. Вслед за тем хозяйка брала чашку и тарелку, из которой угощали хозяев гор, и бросала их огню в качестве подарка. Лишь после этого приступали к покрытию юрты войлоком. Когда юрта была целиком установлена, хозяин топором разрубал тарелку «согрешившей» собаки и выбрасывал ее в ту сторону, откуда они только что приехали. Потом стрелял в ту же сторону, отпугивая беду. Хозяйка еще раз варила чай, разбавляла его холодной водой, и все мужчины мыли этим чаем лицо, уши, локти, чтобы приобрести *сергин* 'бодрость' ⁴³.

Так в ритуале происходило разрывание связей с вредоносным пространством и освоение нового, благоприятного для жизни. Утверждение нового центра, возжигание огня, приготовление чая определяло статус юрты как жилого, человеческого пространства. Новое, неосвоенное делалось освоенным, периферия — центром, холодное — горячим, сырое — вареным. Процесс строительства сводился, по существу, к преобразованию «природного», «чужого», в «культурное», «свое». Строительство сопровождалось отчуждением материалов из природного окружения и введением их в культуру.

Путем преобразования исходного материала, вычленения его из дикой природы, путем постепенной организации этого хаотического начала, включения его в сферу человеческого влияния создавалась любая бытовая вещь. Это отчетливо проявилось в обычае, сопровождавшем изготовление плетки у тувинцев левобережья Хемчика:

Чтобы сделать черенок для плетки, человек находил кустарник *сооскен* (таволожник) и «рукой отмерял от приглянувшемуся ему прута кусок нужного размера. Затем он обхватывал прут в определенном месте левой рукой и, зажав его в кулак, говорил: „*Кай баарнын ол?*— Куда идешь?“. После этого зажимал прут выше правой рукой, не разжимая левого кулака, и отвечал: „*Таг унейн тееп!*— Иду на гору!“ После этого ответа он, держа прут правой рукой, перемещал еще выше кулак левой руки и снова спрашивал: „*Чуге уперин ол?*— Зачем на гору идешь?“ Затем снова переставлял правую руку и отвечал: „*Кымчи сывы кезип алып тээт!*— Рукоятку к плетке срезать!“ Потом опять переставлял вверх левую руку и говорил: „*Менээ бирээден!*— Мне одну (рукоятку)“. Затем переставлял другую руку: „*Сенгээ бирээден!*— Тебе одну!“ И переставив еще раз руку, заканчивал разговор: „*Шуве!*— Ладно!“ После этого срезал черенок отмеренной руки-ми длины»⁴⁴.

Подобные представления, по всей вероятности, отразили взаимозависимость человека и природы, столь характерную для традиционного восприятия мира тюрками Южной Сибири. Договорные начала в утверждении права человека на принадлежащий природе объект, превращение его в рукотворную вещь, определение ее размеров, выявление упорядоченной структуры посредством чередования «правого» и «левого», «верхнего» и «нижнего» — все это вело к сакрализации обычных утилитарных действий, высвечивало в них второй, мифологический план.

Развитием той же сюжетной линии — «получение ценности», но на более высоком уровне являлось изготовление шаманского бубна. Оно носило коллективный характер и начиналось с выбора и поисков материала. Известно, например, что шаман бочатских телеутов, руководствуясь «указаниями духов», отправлял своих родственников на восток за нужными деревьями — березой и кедром — для изготовления рукояти обечайки, описывал жеребенка — *байтал*, шкура которого шла на обтяжку. Когда инструмент был готов, устраивался праздник, в ходе которого происходило его приобщение к роду. Каждый из присутствующих мужчин ударял по мембране, произнося благословения в честь дерева, которое пошло на изготовление бубна, и коня, шкурой которого тот был обтянут. Гости старались точно угадать место, где росло дерево или пасся конь. Их слова адресовались духам — хозяевам местности. Обращаясь к коню, например, говорили:

Байтал, шкурой которого обтянут
Шестигорбый мой бубен,
В какой-то земле родился,
В какой это земле вырос,
На какой это реке рос?
Земля, где родился белый байтал

Моего шестигорбого белого бубна,
Похоже, что в пределах * матери моей реки Оскота,
В паузе — на склоне — матери моей
Каныс-Кайракан⁴⁵.

Этот и другие тексты фиксировали отношения партнерства, где с одной стороны выступали природное сообщество и божества, а с другой — родовой коллектив и его посредник — шаман. Как отмечает Е. С. Новик, «создается впечатление, что коллективное приготовление бубна и приобщение к нему каждого участника представляет собой имитацию действий, которые совершают духи, дарующие людям в ответ на переданную им ценность (ритуальная смерть шамана) бубен, т. е. знак, обеспечивающий возможность дальнейших контактов»⁴⁶. Бубен, полученный от матери-горы и матери-реки, т. е. как бы изъятый из природы, поступал в распоряжение социума, превращался в инструмент его взаимодействия с мифическими силами. Не случайно камлание с новым бубном называлось 'приближение к себе', 'присваивание' бубна⁴⁷. Оно устраивалось только после того, как на внешней поверхности бубна были нанесены рисунки, воспроизводящие устройство Вселенной. Это и означало завершение создания культового атрибута.

Таким образом, акт творения на обыденном, сакральном, равно как и на мифологическом, уровне сводился к утверждению гармонии. В самом общем виде она может быть определена как установление равновесия противоположных начал: верха и низа, отрицательного и положительного, мужского и женского. Их соединение и порождает упорядоченный космос. Но те же начала выступают в описании технологических процессов, которые передаются в категориях оплодотворения и порождения. Практически во всех тюркских языках Южной Сибири ступка, используемая для измельчения продуктов, обозначается словом *согах* (*сох*), а пест — соответственно *согах палазы* (*бала сох*), т. е. 'дитя ступки'⁴⁸. В северных диалектах алтайского языка глагол *кокто* переводится как 'шить', 'сшивать', 'урождаться в кого либо'⁴⁹. Любопытно, что одним из типичных поэтических оборотов текстов сватовства у алтайцев было выражение: «...пусть будет родство между нами подобно слоям бересты, пусть будет как шелковый шов!»⁵⁰.

Как процесс порождения описывается у алтайцев изготовление войлока. Старая кошма, на которой раскладывали предназначенную для валяния шерсть, называлась *эне кис* 'мать-войлок', а новый войлок — *бала кис*, т. е. 'дитя-вой-

* Букв: во внутренностях.

лок' ⁵¹. Сходные образы отразились в кумандинской загадке о веретене и прядении, где говорится: *Бир кыс айлана — айлана айлу болпон* 'Девушка кружилась и беременна стала' ⁵². Здесь явно обыгрывается созвучие (вероятно, неслучайное) слов *ай*, *айлу*, *айлан* 'месяц', 'кружиться', 'стать беременной'. Связь веретена с представлениями о зачатии, генитальной символикой обнаруживается в трактовке одного из охранительных амулетов хакасов (*маи*), который служил залогом счастья ребенка. Он представляет собой модель веретена в виде тонкой неоструганной палочки, на середину которой накручена тонкая полоска холста, перевязанная мишурной нитью. За холст заткнут шелковый шнурок с бронзовой полусферической пуговицей (мужским символом) на одном конце и раковиной каури (женским символом) на другом. Раковина, вероятно, является атрибутом и одновременно изображением богини Умай, покровительницы детей ⁵³. Другим ее символом служит маленький *лук со стрелой* — универсальная ритуально-мифологическая метафора оплодотворенного космического лона, соединенных священным браком матери — земли и неба — отца ⁵⁴.

Подобным же образом, через отношения мужского и женского начал, могут быть описаны не только предметы культа, но и конструкции бытовых вещей. В материалах, собранных среди эвстинских татар Томского района, прослеживается интересная закономерность. Любой составной предмет, будь то топор, молоток и т. п. вещи, выступает как соединение мужского и женского начал ⁵⁵. В алтайском языке, по данным В. И. Вербицкого, петля на одежде называлась *топчынын тыжызы* — букв.: 'жена пуговицы' ⁵⁶.

Герой шорского эпоса «Кан Кес», отправляясь за невестой, получает напутствие: «В отцовском стойбище одному жить разве не скучно? Для притягивания ворота к голове редкую застежку надо найти, для притягивания проймы к груди дорогую пряжку найти надо» ⁵⁷. Таким образом, вещная терминология служила для передачи эвфемизмов соития. Например, у алтайцев в обращении сватов к родителям невесты, приведенном В. Н. Вербицким, звучала фраза: «Я пришел просить черен для ножа, у которого его нет». Любопытно, что в хакасском языке слово *урен* означало 'семя', 'плод' и одновременно 'обух топора', 'ручка ножа' ⁵⁸.

Эта возможность взаимных переходов анатомических и технологических кодов являлась, по мнению исследователей, отражением архаичных представлений о сходной сущности различных процессов ⁵⁹. Традиционное мировоззрение постоянно интерпретировалось его носителями, все соотно-

силось со всем, одно выражалось через другое по признаку функционального подобию.

Синкретизм традиционной культуры, вытекающий из целостного подхода к миру, из тождества природы и человека, макро- и микрокосмоса, выражался и в том, что в производственных формулах с использованием терминологии бытового инструментария описывалось устройство Космоса:

Давным — давно это было...
Прежнего поколения позже,
Нынешнего поколения раньше.
Это было в то время,
Когда мешалкой горы делили,
Когда ковшом воду делили...⁶⁰

Так традиционно начинаются шорские героические сказания. Их зачины, воссоздавая мифологическую картину мира, изображают акт рождения Космоса из Хаоса как процесс размешивания, взбалтывания стихий мешалкой или ковшом, что и является началом развертывания Вселенной, обретения ею пространственно-временных параметров.

Тот же мотив отчетливо звучит в призываниях телеутских шаманов. Обращаясь при получении бубна к одному из своих покровителей, неофит провозглашает:

Живущему под солнцем народу
Знак-мудрость predeterminedил.
Лунное море взбалтывал-взволновал,
Белую пену взметнул,
Могучий тополь выворотил и
Корнями вверх поставил,
Отец (мой) Соо-кан Кайракан!⁶¹

Совершая в ходе камлания жертвенное кропление духам, шаман восклицает:

Завиватели, завивайте-свивайте!
Мешатели, мешайте!
Сделайте так, чтобы находящееся
На поверхности стало на дне,
Чтобы то, что на дне, стало
На поверхности!⁶²

Представляется, что миф о пахтании как основе космогонического акта своеобразно трансформировался и отразился в алтайской загадке-триаде:

Когда возникли земля и небо,
Не оказались совершенными три вещи. Что это?
1. У горы нет пояса.
2. У неба нет подпорки.
3. У реки нет мешалки ⁶³.

Мешалка-мутовка и ее аналоги — ковш и ложка, с помощью которых организуются стихии в начале времен, принадлежат к чрезвычайно значимым сакральным объектам. В алтайских текстах они являются атрибутами верховного мироустроителя Ульгения:

Движущий солнце и луну,
Перекачивающий белые облака,
Разрушающий черные леса (молнией),
Измерил все ложкой и совком ⁶⁴

— так звучит обращение к нему. Та же функция введения метрического порядка с помощью ложки или черпака присуща старшему сыну Ульгения Каршиту. Разливательная ложка, черпак, равно как и мутовка, отличаются повышенным семиотическим статусом в культурной традиции большинства тюрко-монгольских народов. Они занимают особое место в атрибутике семейных и культовых обрядов, а также в мифологических сюжетах.

Среди монголов, например, известна история о Чингисхане — обладателе кумысной мутовки. От ее наличия в стране зависело «богатство в скоте, обилие молока и, следовательно, довольство и здоровье народа»⁶⁵, но преступный сын Чингисхана унес мутовку на запад, где положил начало новому народу. Монголы же с тех пор обеднели. Сходное предание, героем которого был Кыргыз-бай, существовало и у иссык-кульских киргизов ⁶⁶.

Анализируя подобные сюжеты, в которых фигурируют предметы — носители благоденствия, Г. Н. Потанин пришел к выводу, что мутовка имела то же значение, что и золотая коновязь, знамя или мифическая гора, т. е. объекты, наделенные свойством обозначать центр Космоса. Показательны в этом смысле материалы алтайского фольклора. Так, в одной из свадебных молитв говорится:

Зола твоя будь копной,
Каменный таган крепок будь,
С архытом (кожаным сосудом) из бычьей кожи будь,
Белая береза мешалкой будь...⁶⁷

Выступая аналогом березы — мирового дерева, мешалка, несомненно, мыслилась как носитель организующего начала. Не случайно Г. Н. Потанин, развивая идею тождества мутовки с мировой осью, считал возможным обратиться к материалам индийской мифологии, к сюжету о создании Вселенной в результате пахтанья первичного океана. Для этого вместо мутовки боги использовали мировую гору Мандала, которая загорелась от быстрого вращения ⁶⁸. Подобные параллели проливают свет на систему образов си-

бирского фольклора. Вместе с тем они позволяют предположительно соотнести повседневное приготовление кумыса (чегеня, айрана) с высшими ценностями, причастными к сфере сакрального. Не случайно метафорой этого производственного процесса в якутской загадке выступает акт камлания: «В кладовушке шаман камлает, говорят»⁶⁹. Так описывается пахтанье мутовкой, которая кружится подобно шаману. В тексте алтайской загадки взбивание чегеня кодируется на мифологическом уровне.

Алтын тайагы дьалтылдап, Золотой посох сверкает,
Ай кудайы күүркүрейт. Белое божество грохочет⁷⁰.

Отметим, что здесь имеется в виду божество высокого ранга, так как Кудай — синоним имени Ульгена в саяно-алтайской традиции. Так с помощью космических элементов живописуется, казалось бы, обыденное событие, уподобляемое исключительному, божественному акту⁷¹.

Первое приготовление этого напитка у тюрков Южной Сибири совпадало с приходом весны. Пробуждение природы, появление травы, листьев, вскрытие рек — все это в общих чертах повторяло картину первотворения. Чтобы усилить созидательные потенции природы в момент, когда актуализировалось мифическое прошлое, совершались обрядовые действия, в которых фигурировали все те же инструменты: ковш, ложка, чаша.

Начало весны хакасы определяли по первому грому. Услышав его, они трижды обегали вокруг юрты и били по ней ковшом. По наблюдению исследователей, бельтирские женщины трижды обегали юрту посолонь, держа в руках ведро и ковш, который затем клали на верхний косяк двери⁷². Смысл этих действий людьми в прошлом веке уже не осознавался, но их можно рассматривать как своеобразную реплику акта сотворения мира, акцентирующего космичность производительной силы. В них человек манифестировал свою сопричастность мирозданию, расширял границы освоенного пространства и тем самым обеспечивал символическими средствами стабильность своего существования.

Задачи поддержания космического и социального порядка становились особенно значимыми в порубежных ситуациях, на рубежах природно-хозяйственных циклов. Содержание ритуалов «актуализирует самое структуру бытия, придавая ей в целом и в отдельных частях необыкновенно подчеркнутую символичность и семиотичность, и служит гарантией безопасности и процветания коллектива»⁷³.

Стержневая тема весеннего праздника тюрков Сибири — обновление рода, увеличение мощи и богатства — соответствовала идее возрождения природы. Эти праздники (*тун хакасов, ысыах якутов* и др.), ориентированные на глобальные явления: землю, небо, мир людей, в зримых образах воплощали структуру организованного Космоса и его срединной, жизненно важной зоны.

МОЛОЧНОЕ ОЗЕРО, СОСУД И ВЕЛИКАЯ БОГИНЯ

В тюркской мифологии одним из маркеров этого вселенского центра наряду с такими универсалиями, как дерево и гора, выступает молочное озеро. Согласно фольклорной традиции алтайцев, оно находится на вершине горы, возвышающейся в центре срединной земли, у подножия священного дерева, растущего из пупа земли и неба ⁷⁴. Это место является обиталищем светлых божеств. Здесь пребывают хозяин земли Йер-су, которому подчинены все земные духи, а также предки — покровители шаманов ⁷⁵.

В белизне (небесной) тесть мой Бади!

Ступающий на Тазім,

Прислонившийся к Сүмар-горе,

Омывавшийся в Сүт-коле (молочном озере) —

так, например, обращался к одному из своих родовых духов шаман маймаларов ⁷⁶. Ритуальные тексты называют молочное озеро владением великой богини-матери Умай. В нем будто бы она утоляет жажду, питается, умывается, играя на горе Сумер:

Омывшая грязь в озерной воде,

Обрезавшая пуповину белой щепкой,

Имеющая питье в озере,

Имеющая игрища на Сурун-горе,

С гребневидными волосами Май-ана,

Среди сорока девиц чистая Май-ана!⁷⁷

Молоко выступает носителем качественных характеристик верхнего мира. Оно — воплощение белизны, символизирующей истинность, великолепие, сакральную чистоту ⁷⁸. Белый цвет в культовой атрибутике саяно-алтайских тюрков обозначает чистых духов — *ару төс* ⁷⁹. В бурханизме, являющемся, по мнению исследователей, логичным итогом развития религиозно-мифологической системы алтайцев, белый цвет становится символом веры ⁸⁰. Верховным божест-

вам традиционно предпназначаются молочные продукты. Их очистительные функции универсальны для обрядовой практики населения Саяно-Алтая.

Квинтэссенцией чистоты в мифологии алтайцев является небесное космическое озеро. В нем духи смывают скверну после общения с людьми ⁸¹, в нем же омывается душа шамана, отправляясь в верхний мир ⁸². Среди белизны и молочного изобилия обитают светлые божества якутских олонхо. «На молочном озере живущий, с подножьем молочного камня, белый дождь — питье его, Юрюнг-Айы-тойон» — так живописует сказание «Эр-Соготох» главу небожителей ⁸³. Сказочное молочное изобилие окружает и его подданных:

...с масло источающими перевалами,
С жилищем, с желтой благодатью,
С творожным болотом,
С осадком из густых сливок,
С бесконечной изобильной жизнью,
С широким благоденствием,
С запретной плотиной Босол тойон!
Далее —
 с пугливым скотом Светлый Кюскэс;
Далее этого —
 с пегим скотом Анды Кунай;
Далее этого —
 с пестрым скотом Эбириэччик Богач...⁸⁴

Этот «молочный рай» локализуется в «изначальной» стране у корней священного дерева:

Изначальная страна,
Где пернатые веселятся,
Где дикие звери резвятся,
Где благоухание царит,
Где богиня Иэйиэхсит въявь витает,
Где богиня Айыысыт открыто снисходит,
Восьмиветвистое
Почтенное Священное Дерево имеет;
Восемь ветвей его
Для Юрюнг-Айы-Тойона
Желто-белым чэчиром-украшением
Величиной с лесную рощу
Служить созданы, предполагают
.....
Вниз, извиваясь,
Снизошли, полагаем;
Восемь корней [дерева],
Выгнувшись вверх,
Образовали глубокие реки,
Молочные озера,
Вздувшиеся вверх
Белым илгэ
Величиной со стог снега, покрытого снегом ⁸⁵.

Подобная мифологическая картина, доминантой которой выступают дерево и молочное озеро, находит воплощение в рукотворных декорациях ысыха, аналогичных оформлению ряда других торжественных ритуалов якутов. «В настоящее время,— писал И. А. Худяков в конце XIX в.,— ысых делается так. На восток ставят большую, самую чистую кожаную посуду (одну или несколько) с кумысом и маслом, высокую, по грудь мужчине. Рядом втыкают три молодых лиственницы, нижняя половина которых очищена от коры. Иногда лиственницы стоят в ряд, перевязанные плетеным волосатым поясом. На восток разводят огонь, далее — высокий столб, к которому привязывали жеребца или же кобылу и жеребца»⁸⁶.

Огромные кожаные жбаны (сири исит), деревянные кубки (чороны), как и другие сосуды, наполненные молоком, первым кумысом и маслом, были топографическим и семантическим центром ритуального пространства. Именно к ним, в представлениях якутов, нисходили верховные божества.

По наблюдению В. Л. Приклонского, участники праздника обращались к создателю мира Юрюн-ан-тойону, были уверены, что он отпивает кумыс из поднятых к небу чоронов. И поэтому «...оставшееся в чороне делится между якутами как целительный напиток, освященный устами Юрюня»⁸⁷.

По материалам олонхо, в кумысных чанах ысыха омывалась небесная богиня — подательница жизни.

И вот, почитаемая везде,
Небесная жизнедающая мать —
Ньэлгэлдин Иэйэхсит,
Ньэлбэн Айыысыт,
Белой, как молоко,
Кобылицей оборотилась,
С облака сошла,
Прискакала к урочищу первых людей...

.....
На обширном лугу-түсюльгэ,
Где хозяин готовил пир,
Где молочный омут кипел,
Кобылица небесная, встав на дыбы,
По-журавлиному встав
На задних копытцах своих,
Полморды сунула в полный турсук,
В бурлящий кумысный мех
И большими глотками пить начала,
Булькая и журча.
Потом, глубоко вздохнув,
Подбежала к просторному дому их,
Голову просунув свою
В распахнутое окно,
Трижды фыркнула —

И широкий чай,
Поставленный посреди жилья,
Кумысной влагой
Сам собой
Наполнился до краев ⁸⁸.

Сосуды-вместилища освященного напитка опосредовали контакт людского сообщества со светлыми божествами. В ходе ритуала они уподоблялись небесному источнику благодати и, по существу, выступали аналогами молочных озер героических сказаний. Изоморфность вещи и объектов мифического Космоса подтверждалась устойчивой системой образных выражений, подобных тем, что использованы в олонхо «Эр-Соготох». В нем, например, говорится: «...светлый, как озеро, вынесли заповедный кумысный чан...» или: «...вынесли, что озеро, громадный, ясный, белый чан, словно рощу березовую, золотистых берез насадили...» и т. д. ⁸⁹

Те же вещественные символы: березки и сосуда с молочным напитком (айраном) — фигурировали в оформлении весенних молений алтайцев-бурханистов. В ходе ритуала, связанного с идеей возрождения природы, наряду с многочисленными культовыми сооружениями в жилище устроителя праздника устанавливали свежесрубленные березки. Самая большая из них, называемая Бай-кайын, помещалась в центре, за очагом. Там же, на почетном месте (*төр*) в стенке айла втыкали березовые веточки. Другие березки укрепляли у входа в жилище и по обе стороны кожаного бурдюка. Согласно данным А. В. Анохина, к тому моменту, когда ритуал был зафиксирован, специального значения для жителей айла эти деревца не имели, но каждое из них было отголоском представлений о мировом дереве алтайцев — Бай-кайын ⁹⁰. Тем самым и в алтайской традиции вместилище для молока, включенное в ритуал, соотносилось с мифологическим центром, с зоной обитания верховных божеств. Любопытно, что у хакасов с. Кызлас (Аскизского района Хакаской автономной области) сохранилось воспоминание о том, что прежде при весеннем посвящении ысыха в стенки деревянной кадки для айрана втыкали березовые веточки ⁹¹.

Полная аналогия этим южно-сибирским материалам обнаруживается в опубликованных Г. В. Ксенофоновым якутских текстах об ысыхе и его первоустроителе Эллее:

Эллей устроил ысах. Он наломал березовых веток и срубил три высокие березки. Две из них он воткнул около кожаной посуды кокюер и крепко привязал за шейку к березкам. Внутри урасы с правой стороны прикрепил вверх пучок березовых веток... ⁹²

Чрезвычайно высокий семиотический статус сосудов для приготовления кумыса в ритуале сохранялся и в повседнев-

ной практике. Причастность этих вещей к категориям макрокосма подтверждалась их положением в микрокосме жилого пространства. У тюрков Южной Сибири бурдюки и кадки для приготовления айрана (чегеня, кумыса) располагались в верхней зоне женской половины аила⁹³. Буряты помещали бурдюк у северного, основного, по их мнению, столба бревенчатой юрты. Халха-монголы устанавливали аналогичные сосуды на почетной мужской половине; западные монголы и буряты — в «переднем» углу, за очагом, против входа в жилище; буддисты-монголы — перед столиком с изображениями бурханов⁹⁴. Таким образом, местоположение сосудов в жилище тюрко-монгольских народов совпадало с точками максимальной сакральности (основной столб, «передний угол», алтарь, священная береза), наделенными способностью обозначать ту часть мифологического пространства, где сконцентрированы созидательные потенции природы.

Вероятно, молочный сосуд, связанный с центром универсальной космической структуры, по логике метафорических трансформаций соотносится и с образом священного дерева. Именно оно является источником живительной влаги. Соком четырех берез питается, например, герой алтайского сказания «Маадай-Кара». В якутском эпосе родовое дерево богатыря источает божественную благодать *илгэ* (иносказательное название молока):

Круглый год оно
Зеленеет, цветет.
Как огромные кубки для кумыса,
Как большие чороны
С резной каймой.
Золотые орехи зреют на нем,
Срываются с высоких ветвей,
Разбиваются они,
Проливая созревшую в них
Желтую благодать⁹⁵.

Характерный набор выразительных средств, использованный в данном описании, позволяет предположить существующую в ритуально-мифологическом контексте символическую близость сосудов, наполненных «молочной благодатью», и дерева. Эта гипотетическая цепочка синонимичных образов может быть продолжена. В фольклоре тюрко-монгольских народов дерево служило местом обитания и семантическим заместителем женского божества — подательницы жизни.

В образе Великой богини — покровительницы плодородия тюркоязычных народов — особенно акцентировались

черты, указывающие на ее материнскую природу. Любопытно, что прежде киргизы про особенно урожайные годы говорили: «из груди матери Умай молоко течет»⁹⁶.

В якутском эпосе «небесная создательница», даруя жизнь, также изливает из груди священное илгэ. В одной из сказок к ней обращается героиня в надежде оживить погибшего мужа: «...задуй прямо с востока теплый ветер, спусти каплями белую божественную жидкость, желтую илгянь, подобно снегу с дождем!»⁹⁷.

Не исключено, что наполненный молоком сосуд, ассоциируемый с животворной чистотой небесной сферы и ее обитателями, мог осмысляться и как своего рода воплощение, вещественный символ божества. Показательна в этом смысле характеристика Айыысыт:

Прямодушная, чей кроток нрав,
Чья мысль, как мир, широка,
Чьи щедрые грудные соски
Как кумысные кожаные мешки⁹⁸.

Метафорическая соотнесенность образов богини-матери и сосуда для приготовления молочного напитка поднимала последний до уровня высших ценностей, делала его причастным к идее всеобщего изобилия. Это со всей очевидностью проявилось в шаманских призываниях к родной земле у алтайцев:

Если (дашь) кут на колыбель,
(то будем) держать, обнявши локтями.
Есть ли суз на шалтрак,
Чтобы, бряцая, качать?
Есть ли суз на молоко,
Чтобы полным ведром доить?
Чтобы большой аркыт (был)
С закваской и не опоражнивался?
Будет ли обширнее тесная стоянка (скота и жилища)?
Будет ли длиннее тесная привязь?
Наш Аяс-хан с солнцем и месяцем!
С лесами и камнями наш Алтай⁹⁹.

Будучи элементом чрезвычайно емкой картины благополучия человеческого рода, сосуд для айрана — архыт (саба) — служил своего рода индикатором природного изобилия и связанного с ним достатка семьи. В свадебных алкышах алтайцев их также символизировала «богатая наполненная саба». Благословляя новобрачных, к ним обращались со словами:

Горящий огонь да будет с углями,
Внонь основанное жилище да будет богато!
Дети у хозяев да будут!
Скот и пища да будет!
Хозяйство в этой юрте пусть богатеет,
Богатая саба пусть полна будет!¹⁰⁰

Наглядным вещественным воплощением богатства и социального статуса служила молочная утварь в ритуальной практике якутов. Не случайно в старину количество кожаных чанов с кумысом, выставленных на ысыахе, точно соответствовало числу табунов у его устроителя¹⁰¹. Иллюстрируя идею процветания рода, вместилища кумыса служили одновременно его залогом. Их содержимое в ходе ритуала наделялось, по мысли исполнителей, особой силой, сообщающей счастье и плодородие.

У якутов Верхоянского округа шаман, руководивший ысыахом, провозглашал в начале торжества: «Чох, чуорагы, чуорагы!.. Дух местности, Сильное солнце, почтённая госпожа! Госпожа бабушка с двумя упругими (красивыми) серебряными сосцами, подобными двум кумысным мехам (рекам) широким Думалахом и Сартаном, ставшими путями для перелёта птиц, для перехода животных. Так ты, госпожа бабушка (Яна), шуми желтым богатством! На верхнем месте молочно-каменный белый господь, давая резвых мальчиков, румяных девочек, в которых мы нуждаемся, вещай ты им счастливую судьбу! Размножай оборотных жеребят, увеличивай четырехсторонний конский загон! Умножай счастье-благодать для благоденствия последнего поколения!»¹⁰²

По представлениям собравшихся, во время праздника божественная благодать нисходила на молочные сосуды. Первый чорон, по материалам И. А. Худякова, подносили к губам жеребца, затем животное окропляли кумысом. После этого народ рассаживался вокруг кожаных чанов. «Первый полный стакан все выпивали одновременно»¹⁰³. Как подчеркивала О. М. Фрейденберг, «под едой и под жертвой докласовое общество понимало нечто метафорическое, нечто, связанное с узлом образов о жизни и смерти», поэтому «в акте проглатывания рот метафорически уподобляется земле, чреву, преисподней, рождающему органу»¹⁰⁴. В контексте ритуала подобные действия, без сомнения, определялись символикой оплодотворения. В их основе лежала, возможно, своеобразная интерпретация реальных свойств молока. Питающее человека в младенчестве, являющееся основой жизнеобеспечения общества скотоводов-кочевников, оно могло осмысляться и как первопричина жизни, как начало, обеспечивающее воспроизводство человеческого рода.

Взаимосвязь понятий «молоко» и «рождение» отразилась в сакральной традиции тюрков Сибири. Обращаясь к верховным божествам с молитвой о даровании потомства, тувинский шаман, например, говорил:

На поверхность молочной пищи
Пусть спустится душа маленьких детей.
Курай-курай, Курай-курай!
Дети, тын колыбели делают из серых тальпиков,

Дети, которые питаются материнской грудью,
Дети, чьи щеки круглые, пусть придет ваша душа!
Курай-курай! Курай-курай!¹⁰⁵

Представления о молоке как вместилище души-зародыша человека нашли воплощение в якутском обряде испрошения детей, различные варианты которого описаны И. А. Худяковым. В некоторых случаях, по наблюдениям исследователя, женщина, страдающая бесплодием, отправлялась в лес к священному дереву *арык мас*.

Женщина, пришедши к арык мас втайне от всех, говорит: «На тебя я позарилась, к тебе почувствовала любовную похоть. Нуждаюсь я в детях, дай мне твоего ребенка. Покумимся!» Затем женщина засыпает под деревом. Когда она проснется, червь падает ей в чорон кумыса, разведенного маслом. Она выпивает кумыс вместе с червем и, кроме того, брызжет на дерево из хамышаха кумысом. В некоторых местах на чисто-белую конскую шкуру под деревом ставится не один чорон, а три. Женщина, пришедши к дереву, обходит его трижды, а потом садится. С ней бывает шаман, читающий за нее молитву. Если дух арыка даст ей сына, то в кумыс падает белый червь, а если дочку, то зеленый. В иных местах женщина сама трясет арык-дерево, и когда выпадает червь, то берет его и съедает, приговаривая: «Будь у меня счастливое дитя, долговечное, бессмертное»¹⁰⁶.

Анализируя структуру этого ритуала, Е. С. Новик подчеркивает знаковость включенных в него объектов. В качестве посредников при испрашивании ребенка выступают дерево — заместитель духа-подателя — и чорон, дублирующий женщину¹⁰⁷. Кубок, наполненный кумысом, на поверхность которого падает червь — «зародыш», по всей видимости, мыслится аналогом оплодотворенного лона. Вероятно, та же идея входит в круг тем, символическим воплощением которых являются емкости для приготовления молочных напитков, задействованные в весенних родовых праздниках тюрков Сибири.

В связи с этим хотелось бы обратить внимание на термин *саба/сабан*, служащий для номинации кожаных или деревянных сосудов для приготовления кумыса/чегеня/айрана в алтайском, хакаском, казахском, киргизском, башкирском, калмыцком, бурятском языках¹⁰⁸. Известный практически всем тюрко-монгольским народам, он преимущественно употреблялся в значении 'посуда' или 'сосуд'¹⁰⁹. Но наряду с этим в тувинском языке слово *саба* и его производные обозначали вместилище вообще, а также женский детородный орган — *уруг савазы* (матка животных — *оол савазы*)¹¹⁰. С тувинским можно сравнить монгольское *саба* 'посуда', 'сосуд', 'вместилище', 'восприимчивость', 'орган' (анатом.), а также бурятское *саба* 'посуда', 'сосуд' 'матка' (анатом.)¹¹¹. Связь

молочных сосудов с женским рождающим началом в различных ритуалах усиливается их соотнесенностью с универсальной космической структурой. В якутском обряде испрашивания детей предметными средствами его моделирования служили священное дерево, белая шкура, емкость — вместилище молока. Они маркировали середину мира — вселенский источник чистоты и жизни.

Посредством своеобразного перевода биологических и сексуальных явлений на космический уровень осуществлялось «избавление» женщины от бесплодия в хакасском обряде *ымай тартар* 'притягивать ымай', пространственная композиция которого во многом повторяла якутский ритуал. Камлание проводил сильный шаман (имеющий «чистых духов-помощников»). Оно устраивалось в ночь новолуния в верхней части мужской половины юрты у специально установленной березки. Под деревом стелили белую кошму, ставили маленький столик, на него помещали красную чашку, наполненную молоком, надоенным от белой коровы непорочной девушкой¹¹².

По окончании камлания, якобы заполучив душу будущего ребенка, шаман ставил чашку с молоком на голову женщины. Затем он трижды по солнцу обводил вокруг нее *хуруг ымай* — привязанными к березе шелковыми нитями (серебряной, белой и зеленой) с раковиной каури и бронзовой пуговицей на конце. «Одновременно, перевернув бубен над женщиной, он три раза ударил в него, как бы стряхивая принесенную душу ымай в молоко. После этого кам опускал в молоко привязанные к хуруг ымай раковину каури и бронзовую пуговицу со словами: „Ах чылаҕмас чулалыгзын, хола марха хуттыгзыҥ“ — „Ты имеешь душу из белой раковины каури, ты имеешь жизненную силу из бронзовой пуговицы“. Опущенные предметы якобы притягивали и указывали дорогу ымай идже, которая, по верованиям хакасов, посылала кровь и плоть ребенка в виде белой птички. Потом женщина брала в рот раковину каури от хуруг ымай и медленно выпивала молоко из чашки. При чем чашку держал шаман, а женщина крепко зажимала уши обеими руками. Считалось, что таким образом душа ребенка ымай вместе с молоком попадала к женщине и она становилась беременной»¹¹³.

Молоко, «опосредуя» оплодотворение, служило символом приобщения женщины к верховному божеству, к вечной плодоносящей силе Космоса. Ее средоточием в алтайской фольклорной традиции служило молочное озеро — неисчерпаемое хранилище душ-зародышей. «Бай-Ульгень перед рождением ребенка, — писал В. Радлов, — заставляет сына Яика

принести жизненную силу новорожденного из молочного озера (Сут-Кол), которая и остается у ребенка на всю жизнь»¹¹⁴. Любопытно, что северомонгольские сказания, описывая необычайную силу героя, сравнивают его отца с мировой горой Сумер, а мать — с молочным морем¹¹⁵.

Наконец, в свете всего вышесказанного становится понятной символика алтайской загадки: «Маленькое ушко, // Молодой тополек, // Молочное озеро, // Остроконечная гора» (Грудной ребенок и колыбель)¹¹⁶.

Представления о молочном озере как источнике жизни воплотились в сюжетах алтайского эпоса, повествующего о возвращении из мира мертвых героя сказания «Алтын-Кучкаш» (богатыря Ару-Мандая):

...вышел обратно на поверхность (земли). Пустился домой. Говорит: «Мой Сумер-улан-тайга, мой Суттер-колер (озера)». Спустился в озеро; Суттер-коль стало грязным, высохло. Вошел на Сумер-улан-тайгу, оттуда скатился, Сумер-улан-тайга стала черною, как сажа. Травой арчин окурился и поехал домой. Белый скот стоит благополучно; народ-хребет здравствует. Белый скот, убегая, народ-хребет, убегая, говорили: «Пришел из скверного места». Племена и народы и белый скот пришли назад. Устроили свидание, спрашивали: «Езени! Мендуй!» Отец и мать смотрели на него через дверь, они говорили, Ару-Мандай пришел из места Ерлика, но, удивительно, возвратился чистым¹¹⁷.

Быть чистым, т. е. быть живым после путешествия по владениям Эрлика, позволяет богатырю купание в молочном озере. Лежащая в основе этого мотива идея возрождения с помощью молока, обладающего живительной силой, перекликается с темой молочного братства или усыновления. В эпосе тюрко-монгольских народов распространен сюжет, согласно которому герой, отведавший молока матери своего противника, лишается права на вражду и месть¹¹⁸. Хан Буудай из тувинского сказания «Алдай Буучи» становится братом убитых им трех сыновей старой женщины. «Только что съеденные тобою два желтых шарика, — говорит ему женщина, — это молоко из моих грудей, сын мой. Теперь ты и мои сыновья — братья (*алышкылар*), пившие молоко одной матери»¹¹⁹.

Вероятно, богатырь, вкусивший материнского молока, воспринимается как существо вновь рожденное, причем рожденное в новом качестве. Хотя, быть может, более важным аспектом этой темы является природа отношений между героями, которые репрезентирует молоко. В. М. Жирмунский, анализируя мотив «молочного усыновления» в эпосе «Манас», подчеркивает, что кормление грудью чужеземного богатыря было равнозначно его принятию в родовой коллектив¹²⁰.

Этот обряд существовал не только в фольклоре, но и в этнографической реальности. По данным Л. В. Гребнева, он входил в число норм обычного права тувинцев. В прошлом, как отмечает автор, у скотоводов-общинников было распространено усыновление бедных детей, иногда даже взрослых. «Приемного ребенка (*азиранды киж*) мать принимала к своей груди, давала ему нюхать ее и поила его овечьим или коровьим молоком из чашки, накрытой хадаком»¹²¹.

Таким образом, материнское молоко, как, вероятно, и молоко вообще, служило знаком родства, символом рода.

Молочные продукты в среде скотоводов-кочевников воспринимались как коллективное достояние. У бурят, например, существовал запрет на передачу *курунги* (кислое молоко — закваска). Она являлась общеродовой святыней и не могла быть передана чужеродцам¹²². Отношение к молоку и молочным продуктам как к культурным ценностям, как к символам принадлежности к родовой группе сообщало их вместилищам особый статус.

Видное место в свадебном обряде башкир занимал сосуд для кумыса (саба). В ходе церемонии «собрания сабы» — «свадебного сабантуя», сводившегося к коллективному угощению, он опосредовал контакт двух семей, установление родственных отношений. Приобщение к себе, по мнению С. Н. Шитовой, имело смысл приобщения близких невесты к родовому клану жениха¹²³. Роль сосуда как представителя семьи проявлялась во время торжества, когда жених собирался увозить невесту. По сообщению Георги, перед расставанием она обнимала «кумысный мешок в родительской юрте... благодарила его, что так долго ее питал», и прикрепляла к нему небольшой подарок¹²⁴. В этой ситуации сосуд словно бы выступал в качестве старшего родственника, дающего пищу, воспитание, жизнь. Он, как справедливо считает С. Н. Шитова, «...олицетворял единство, а в широком понимании означал тесную связь, солидарность, верность роду, родне»¹²⁵.

Не менее любопытна роль архата (кожаного бурдюка) в свадебном обряде западных монголов. После благопожелания, посвященного ему, невеста становилась полноправным членом семьи жениха. В конце свадебного пира отец жениха шомполом от ружья открывал занавес, за которым находилась девушка, и произносил: «Из шкуры быка сделай кожаный сосуд (архат) и сиди на нашем месте; из шкуры слона сделай архат, из дерева занзан сделай мешалку для кумыса (булур) и сиди на нашем месте». Затем он снимал покрывало с лица невесты и говорил: «Открой глаза и смотри сво-

бодно»¹²⁶. Таким образом, «сделать архат» означало войти в дом, в круг родственников, стать хозяйкой.

Связь сабы с представлениями о создании новой семьи, о неизменном течении жизни отразилась в свадебных молитвах алтайцев:

Передние полы пусть ребятишки топчут,
Задние полы пусть скот топчет,
Долгая веревка (привяжь скота) да не укоротится,
Чтоб жителей не убывало,
Богатая саба не убавлялась бы,
Богатое имущество не тратилось бы ¹²⁷.

«Богатая саба», неиссякаемый кожаный мех, была символом непрерывности человеческого рода.

К нашим головам наших тел
Прибавятся ли еще головы?
Дастся ли белый шалтрак?
Узкая стоянка будет ли обширной?
Большой аркыт (кожаный мех) с закваской
Будет ли неисчерпаем?

— говорил алтайский шаман при отправлении к верховным божествам жертвенного животного ¹²⁸.

Сосуд — вместилище молочного напитка, фигурирующий в сакральных текстах, воплощал сложный знаковый комплекс ритуально-мифологического характера. Этот обряд связывал целый ряд явлений и понятий. В спектр его значений входили идеи сакральной чистоты и оплодотворения, рождения и манифестации существующих социальных отношений, идеи приобщения к верховным божествам и космическим источникам жизни.

В бесконечном ряду метафорических трансформаций, вероятно, каждый предметный символ традиционной культуры конденсировал множество подобных связей, идей, действий. Но в рамках определенного ритуала происходила реализация лишь части этого семантического богатства. Полностью оно раскрывается на фоне всей мифологической системы.

Одним из многозначных символов, проявляющихся в различных сферах традиционной тюркской культуры, является лук со стрелой ¹²⁹. Относясь к числу древнейших мифологем, он занимал особое место в шаманском мифе и ритуале. В мифологических категориях пространства его корпус отождествлялся с нижним миром, во временной и социально-биологической символике — с периодом между закатом и восходом солнца, между рождением и смертью ¹³⁰. Лук со стрелой служил метафорой оплодотворенного природного чрева ¹³¹. В культовой атрибутике южно-сибирских

тюрков они были воплощением богини Умай и одновременно ее оружием.

Включенная в эту космическую схему стрела выступала аналогом центральной оси, элементом, соединяющим миры, носителем оплодотворяющего начала¹³². Весьма полно подобные представления реализовались в одном из домашних ээреней тувинцев — деревянной стреле *ыдык ок*, сделанной в честь духа огня. В мешочек, привязанный к стреле, складывали кости животных, съеденных во время ритуальной трапезы при молении огню, деньги и мелкие подарки, принесенные по этому случаю гостями¹³³. Здесь же хранились и некоторые семейные реликвии, в том числе и пряди волос, срезанные матерью во время первой стрижки каждого из детей¹³⁴.

Ритуальная стрела считалась средоточием благополучия дома, служила оберегом его обитателей. Представления о связи стрелы с жизнью семьи и рода подтверждаются лексикой тюркских языков, где слово *ук/ок* 'стрела' одновременно означает 'род', 'племя', 'происхождение'¹³⁵. У алтайцев особенно сильных шаманов называли *укту кам* 'имеющий стрелу'. Обладание стрелой означало обладание особой силой, наследуемой от предков¹³⁶. Лук и стрела являются древнейшими атрибутами родового шаманства. Так, с помощью лучка (использовавшегося преимущественно для гадания и ворожбы) шаман обслуживал только родственников (ср.: *tolgo* 'лучок', *tol* 'род')¹³⁷.

Шаман, вооруженный луком и стрелой (в качестве реального оружия или деталей облачения), вероятно, олицетворял собою образ «небесного лучника». В этой роли выступал, к примеру, шорский шаман при освящении нового бубна. Он начинал камлание, держа в руках лук и пучок стрел с железными наконечниками. Время от времени шаман пускал свои стрелы вверх, поначалу натягивая тетиву слабо. Шаман кружился все сильнее, «поднимался» на небо, минуя его третий, пятый, седьмой слой. Лук натягивался все туже, и стрелы улетали все дальше в лесную чашу. Когда запас их иссякал, камлание кончалось¹³⁸. В этих действиях можно усмотреть инсценировку древнего мифа о небесном стрелке, известного у многих народов Северной Азии.

Так в ходе ритуала лук и стрела соединяли представления о возможностях и силе шамана с идеей постигаемой, «измеряемой» в своих пределах Вселенной. При простоте плана выражения эти образы отличались глубиной заключенного в них содержания, которое варьировалось в пределах нескольких мифологических констант. Внешняя простота

символов, свойственная тюркской культуре, а также их ограниченный набор, связанный с узостью вещного окружения кочевого общества, обусловили их универсальный характер.

Рассматривая специфику функционирования символов в системе традиционной культуры, В. Тэрнер выделил «синтетическую» и «аналитическую» формы их проявления. К «синтетическим» он отнес ритуальные символы, все или многие значения которых присутствуют, проявляются одновременно. «Аналитическими» Тэрнер называет гадательные символы. Каждый из этих символов «обладает серией смыслов, лишь один из которых релевантен в данный момент»¹³⁹. Назначение гадательных символов состоит в различении и смешанных, неясных и неясных понятий, ситуаций путем введения однозначных противопоставлений (да или нет, орел или решка и т. п.). У многих тюркоязычных народов Сибири в качестве гадательных использовались такие полисемантические объекты, как ковш, чаша, ложка, лук. Установлена их семантическая близость другому инструменту гадания — шаманской колотушке¹⁴⁰.

Особенности материала и формы, специфика практического применения этих и других предметов могут быть описаны совокупностью признаков, которые укладываются в универсальные противоположности: «верх — низ», «правое — левое», «открытое — закрытое», «рождение — смерть». Эти логические оппозиции являются той конструктивной основой, которая организует структуру и космогонического мифа, и шаманской практики, и бытового микрокосма. Бинарные оппозиции, образуя классификационный аппарат культуры, вносят упорядоченность в хаос, разнообразие форм и явлений, создают «грамматику» вещного мира. Наиболее зримо она воплощается в организации пространства жилого интерьера.

ОЧАГ И КОТЕЛ

Символом стабильности, отражением сущностных свойств мира являлся в традиционной культуре очаг. Огонь, горящий в алтайском аиле, был необходимым минимумом культуры, являлся началом новой семьи и жилища. Он выступал подателем благополучия, посредником и защитником людей, символом и хранителем жизни рода. В прежние времена, когда умирал последний представитель рода, угасал и его очаг¹⁴¹.

Понятие очага в тюркских языках было чрезвычайно емким и связывалось с кругом таких категорий, как «жилище», «семья», «род», «племя» и т. д.¹⁴² По представлениям тюрков Южной Сибири, очаг как сакральный и семантический центр жилища, определяющий его организацию, был местом обитания хозяина/хозяйки огня. «Золу — талкан подстилающая, /Каменный очаг создавшая себе!» — так говорилось о матери-огне в одном из алтайских алкышей¹⁴³. «Хозяином трех очагов» называли телеуты божество огня¹⁴⁴. Тренога для чугунного котла и деревянный квадрат вокруг нее фигурировали в описании хозяина огня в шаманских текстах тувинцев:

У него скакун — желтый козлик
с яблоком на лбу,
У него окружение — железное кольцо,
У него ограда из березовых деревьев,
Он — этот огонь — хозяин загрязненных идиолов ¹⁴⁵.

Железный треножник или вертикальные камни очага, обозначая территорию божества, являются неотъемлемой чертой его облика:

Тридцатиголовая мать-огонь,
Изящная и ловкая девушка-мать!
С мягкой постелью из золы,
Имеющая пуповину в небе,
С поясом железным мать-огонь,
Имеющая красный облик,
Подмигивающая своими глазами,
С черно-карым обликом,
С вечно живым обликом мать-огонь ¹⁴⁸.

Одним из характерных атрибутов матери-огня в этой емкой и образной характеристике является ее железный пояс — обруч тагана (треножника). В традиционной культуре алтайцев (в ее бытовой и ритуальной сферах) металлическому треножнику (сменившему камни очага) отводилась особая роль. Являясь одним из наиболее почитаемых объектов аила, он, как считалось, обладал способностью стуком предупреждать хозяев о грозящей беде.

Очаг был не только атрибутом божества — он и сам наделялся антропоморфными чертами. Его опора, обращенная к тóр, как и вся эта сторона, носила название *от бажы* 'голова огня', а две другие, обращенные к двери, и пространство перед ними — *айок от* 'ноги огня'. И сейчас еще во время свадьбы у алтай-кижи на от бажы привязывают белые ленточки (ялама), кладут жир, веточку можжевельника. Начиная расплетать волосы невесты, на огонь льют жир, ста-

раясь вызвать высокое пламя, и читают алкыши. Один из них приведен Н. П. Дыренковой:

С ленточками огонь-лизун,
Каменный очаг с ленточками,
Мать-огонь с головным украшением,
Трехгранный каменный очаг,
Мой отец, высекающий великое пламя...¹⁴⁷

Образный параллелизм («С ленточками огонь-лизун — каменный очаг с ленточками») дает основание предположить, что камни очага (железный таган) мыслились как материальное воплощение хозяйки огня, характеристика которой неразрывно связана с мировой осью — пуповиной. В одной из молитв алтайцев-бурханистов говорится:

Четырехгранное (=стороннее) крайнее море,
С четырьмя пуповинами огонь-мать,
Волосную голову мою создавшая,
Белый дворец окружающая,
Шесть основных жердей (юрты)
 связавшая,
Белой шелковой нитью растянущаяся,
Белой радугой воткнувшаяся...¹⁴⁸

В другом призывании органичным продолжением системы образов огонь — пуповина выступает каменный таган:

Четырехсторонний каменный таган,
Четырехпуповая мать-огонь,
Белым пеплом одевайся,
Бело-пламенный огонь-мать,
Четыре пуповины имеющая огонь-мать,
С землей одинаковая пуповина,
С синим небом одинаковый язык ¹⁴⁹.

Огонь очага, соединяющий землю, небо и человека, является одним из аналогов центра мира, наделенного созидательными функциями. Овеществленным, мультиплицированным символом этого мифологического объекта был, вероятно, каждый из камней очага, сопоставимый с космической пуповиной — источником жизни. Их устойчивость воплощала незыблемую вечность космического и социального устройства. Думается поэтому, что отнюдь не случайно в культовых текстах вместо трех реальных фигурировали четыре опоры. Ведь четырехчленная структура, моделируя временную, пространственную и прочие системы координат, является универсальным показателем равновесия статистической целостности, порядка¹⁵⁰. Идея несокрушимости подчеркивается в обращении алтайцев к огню:

Треугольный каменный очаг,
Жарко горящий красный огонь мой,
Каменный очаг не покачается,

кивая посохом, тот говорит: «Возьму-ка краснощеку Дьялку. Из головы ее сделаю котел, из глаз чугуна, из ушей — туткуш (держалку для вытаскивания из огня горячего казана), из рук — кожемялку, из ног — костыли, из ребер — крышку для казана...» и т. д.¹⁵⁵

Своеобразное упражнение в иносказаниях, демонстрируя пример антропоморфного моделирования интерьера жилища — культурного символа Вселенной, прямо соотносит голову и котел. Данная аналогия, подчеркивающая главенствующее, центральное положение вещи, не исключение. Она закреплена в тувинском языке, где оба понятия — «голова» и «котел» — обозначаются одним и тем же словом *баиш* (*паш*)¹⁵⁶. Столь красноречивая омонимия действительно не только для лексики, но и для ритуальной практики. В прошлом у тувинцев-оленоводов она, например, определяла состав свадебного калыма. Помимо прочего, в него входил бронзовый котел — «за череп невесты» (бажының... сёёгу дээш бир паш бээр)¹⁵⁷.

Следует заметить, что, как и в большинстве тюркских языков, семантическое поле тувинского корня *баиш*, кроме названных, включает значения 'глава', 'вершина', 'начало', 'главный', 'первый'¹⁵⁸. Тема котла акцентировалась в ритуалах свадебного цикла тувинцев Сут-Хольского района. Его завершением был переезд невесты в аал жениха и устройство там свадебного пира. По рассказам стариков, дня за три до свадьбы к родителям девушки приезжали родственники жениха. Этот визит назывался *уругнун ог — пажын алыр* 'брать юрту и котел' (для варки пищи). В первую очередь полагалось забрать только юрту и один котел. Все прочее имущество невеста потом привозила с собой¹⁵⁹.

Строительство свадебного аила у алтайцев также предполагало обязательное сооружение каменного или железного очага, на котором устанавливали чугунный казан¹⁶⁰. Он, таким образом, наряду с жилищем и очагом, был важнейшим показателем освоенности пространства. Актуализация в ритуале этих основных культурных ценностей снимала противопоставление своего пространства чужому. При этом и таган, и котел как бы заключали в себе частичку прежнего жилья. По алтайскому обычаю их брали из аила отца жениха¹⁶¹. Идея родовой преемственности прослеживается и в ритуале разжигания нового огня. Поэтому можно думать, что установление котла над пламенем очага, манифестируя образование новой семьи, служило залогом непрерывности поколений.

Под знаком котла проходил один из заключительных этапов хакасской свадьбы *хазан хыриина* 'выходить к котлу'¹⁶². После расплетания кос невесту выводили во двор, где стояли котлы с аракой и мясом. Сваха первой зачерпывала араку, подавая знак к началу праздника, который затем переносился в ее дом. При этом у котла оставались лишь старики. Поэтому, когда хотели подчеркнуть обилие угощения, говорили: „У котла осталось столько-то стариков“¹⁶³. Эта традиционная формула превращала котел из заурядного вместилища пищи в символическое мерило достатка и процветания. В единстве своих ритуальных и утилитарных функций он неотделим от огня.

Для характеристики последнего у тюрков Южной Сибири повсеместно служила формула, подобная алтайскому выражению: «Мерзлое оттаиваешь, мать-огонь, // Сырое варишь, мать-огонь»¹⁶⁴. «Живительная» сущность огня и котла, превращающих сырое в вареное, универсально интерпретировалась мифологическим сознанием как акт преобразования, результатом которого являлось качественно новое состояние.

Осмысление тождества процессов варки и сотворения было присуще шаманской традиции народов Саяно-Алтая. У алтайцев, телеутов, шорцев акт избрания будущего шамана сводился к «переделке» его тела¹⁶⁵. Считалось, что в течение мучительного периода подготовки, предшествовавшего получению шаманского дара, неофит попадал во власть духов, которые «пересотворяли» его. Шамана «варили» в особом котле, «разрезали» его тело и долго «осматривали» кости, решая, все ли они годны для служения¹⁶⁶.

Взаимопроникающее единство смерти и воскресения, соотносимых с варкой/поеданием, воплотилось и в представлениях телеутов о болезнях. Обращаясь, например, к незримо явившейся в дом Корь-әне (Матери-кори), говорили:

Много раз варившая,
Много раз творившая,
Будучи творцом,
Как соболю, распустивший хвост,
Ходишь спокойно по белым дорогам...¹⁶⁷

Согласно ритуально-мифологическому анамнезу болезни, выдержанному в духе инициации, корь «переваривала» тело ребенка, делала его новым. Выздоровевший воспринимался родными как иное, вновь рожденное существо. «Кулинарные задатки» Матери-кори предполагали наличие котла как необходимого условия варки — творения. В мифопоэтическом сознании эта вещь, вероятно, уподоблялась той точке в пространстве, где происходило соединение смерти и рожде-

ния, и по существу была изоморфна как материнскому чреву, так и чреву земли, поглощающему и порождающему одновременно ¹⁶⁸.

Со всей очевидностью это проявилось в калмыцком обряде охранительного свойства, который устраивали в том случае, если в семье умирали дети. Тотчас после перевязывания пуповины ребенка завертывали в пеленку и опускали в стоящий на тагане котел, под которым разводили огонь. Подержав немного и несколько раз повернув младенца в котле, его вынимали. Что касается самого котла, то, по наблюдениям исследователя, «...он после такой процедуры делался небезразличным для семьи. К нему относились с большими предосторожностями, ибо всякое повреждение его могло повлиять, по мнению калмыков, на здоровье самого ребенка. Между прочим, такой котел редко давали посторонним для пользования. Если иногда и давали его соседям, то ни под каким видом не оставляли его на ночь»¹⁶⁹. Символическую связь котла с рождением и благополучием потомства демонстрирует сходная ситуация ритуального «грабежа» ребенка у якутов:

Если дети у родителей помирают, то для спасения их от дьявола их воруют. Это делается таким образом: ребенка голого завертывают в лисью, заячью или кобылью шкуру и подают крадущим через окно или, чаще, через дыру в хотоне, где ходит собака. Крадут также через трубу или близ реки: в последних случаях ребенок никоим образом не померет, если человек перейдет реку, то след его потеряется и дьявол уже не сможет его разыскать. Укравши ребенка, несут его в медном котле и идут взапятки до тех пор, пока юрта родителей не скроется из виду; иногда поперек следа в юрте кладут полено. Вместо ребенка оставляют (у спящих) родителей собачку или какое-нибудь маленькое животное, иногда уголь или гнилушку. Дьявол приходит и вместо дитяти берет положенную вещь. А чтобы он не заметил обмана, родители уже не называют своего сына по имени, а, например, куропаткой, или тому подобными названиями ¹⁷⁰.

Как видим, в ритуале сознательно имитировалась смерть ребенка. Использование вместо обычного входа нерегламентированных форм связи (как и в погребальном обряде); замена «культурной» одежды звериной шкурой, введение зооморфного заместителя и т. п. — все это было направлено на временное возвращение ребенка в природную сферу. Он как бы перемещался в иной мир, чтобы затем появиться вновь, но уже в другом качестве и с другим именем. Думается, что в этой обстановке, искусственно создающей условия нижнего мира, единственным носителем животворящего начала был котел. Он, по существу, заключал в себе потенцию нового рождения.

Задачи сохранения жизни, воспроизводства рода во многом определили содержание обрядов порогового характера. Не случайно в них особое место занимали котел и соответственно варка и еда. Представление о еде как естественном условии поддержания жизни, преемственности поколений отразилось в лексике. Глагольная форма *азыры/азра* помимо центрального значения 'кормить', 'питать', 'вскармливать' содержит такие семантические характеристики, как 'выращивать', 'растить', 'сохранять', 'воспитывать', 'беречь', 'спасать'. Одновременно у тюрков Сибири однокоренными являются слова «желудок», «чрево», «утроба», «живот» (*карын*), «беременная» (*карынның*), «брат»/«сестра» (*карындаш*), и т. д.

Осознавая исключительную важность еды, традиционное мировоззрение предполагало в этом акте некое оплодотворяющее действие. Это отчетливо проявилось в обряде родин у телеутов, имеющем широкие аналогии во всем тюркском мире. «Главное блюдо на родинах, которое специально готовилось для роженицы, называлось *ийт-мүн* 'собачий бульон' — бульон с бараниной. Его готовила старая женщина. Сначала из чашки с *ийт-мүном* немного отливали собаке, потом подавали роженице. Если роды у нее проходили легко, то роженица могла поделиться *ийт-муном* с девушками, чтобы в будущем их роды были такими же легкими. Если роды были трудными, роженица никого не угощала *ийт-мүном*¹⁷¹. Таким образом, универсальный обычай приобщения к плодovitости роженицы у южно-сибирских тюрков был опосредован приобщением к пище, сваренной в котле.

Символическое тождество оплодотворенного лона с наполненным котлом (аналогичным наполненной чаше) однозначно воплотилось в образном строе эротических текстов осеннего праздника испрашивания плодородия у кумандинов. Главный герой праздника, олицетворяющий божественного трикстера Кочо-кана, устраивал с молодежью села игры, имитирующие половой акт. В песне, исполняемой им при этом, говорилось:

Котел мой, поставленный на
Огонь, бурля закипал.
У девушек *vulva*
Спермой закипала¹⁷².

Кочо-кан

Образ кипящего котла — потенциального носителя рожающего начала — являлся, вероятно, одной из семиотических доминант традиционной культуры южно-сибирских тюрков. Не случайно он занимал одно из центральных мест

в свадебных благопожеланиях алтайцев. Традиционной, например, была формула:

Таган в золе да будет устойчив,
В бронзовом казане да не всплещется,
Железный таган да будет устойчив,
Из казана да не выплеснется ¹⁷³.

Незыблемость, неиссякаемость «благодати», наполняющей котел, была обязательным условием изобильного быта семьи. В ней, согласно мифопоэтическим представлениям, заключались счастье (*ырыс*), успех человека. Боясь лишиться его, теленгиты и кумандинцы строго следили за тем, чтобы котел не перекипал, считая, что иначе *ырыс* может сгореть в огне ¹⁷⁴. По той же причине тубалары и шорцы никогда не выбрасывали из котла остатки пищи, хотя и позволяли доедать их собаке. Алтайцы никогда не зачерпывали котлом воду из ручья, чтобы счастье не уплыло от них ¹⁷⁵. Надежной гарантией сохранности счастья была устойчивость котла. У алтайцев существовала такая примета: во время свадебного торжества, после благословения, невестка выходила к очагу, чтобы сварить свой первый чай; если казан был поставлен ею ровно — новой семье должно было сопутствовать счастье, в противном случае предсказывали, что жизнь новобрачных будет неудачной ¹⁷⁶. В свадебном алкыше говорится:

Изобилию дома благословенне.
Горячий огонь разжигая, увеличивай хозяйство
дома.

Дети были бы сыты и одеты.

.....
Железный таган чтобы не скользнул,
Устойчивый казан да не покачнется ¹⁷⁷.

Если горящий очаг жилища был символом стабильности, то пепелище, разрушенный таган, равно как и перевернутый котел, имели противоположное значение. Они выступали метафорой несчастья, хаоса, смерти. «Я разрушу твой каменный треножник, талкан-золу твою разбросаю» — этой фразой заканчивалось камлание, которое шорцы улуса Акколь устраивали на сороковой день после смерти человека.

Оно называлось «хоронить *үзүта*» или «кочевание души» и происходило у большого костра на запад от селения ¹⁷⁸. Когда шаман, «проводив душу», возвращался, а огонь прогорал, родственники расходились по домам. Перед тем как уйти, они затапывали кострище и произносили упомянутые слова, фиксирующие состояние смерти, разрушающей связи человека с очагом, домом, родовым коллективом.

Приведенная формула была, вероятно, довольно устойчивой. Герой шорского эпоса «Кан Мерген, имеющий старшую сестру Кан Арго», преследуя врага, провозглашает:

«За вражду, продолжавшуюся из поколения в поколение столетия, я Кюмьюш Кана погубил и гоню теперь его белый скот. Каменный очаг Кюмьюш Кана я разбил, море-золу разбросал. Жилое стойбище усыпил, малое стойбище ржать заставил. Очаг разрушил, казан вверх дном опрокинул»¹⁷⁹.

Связь перевернутого котла (чугунной чаши) со смертью обнаруживается в «Сказке о змее, преследующей человека», записанной Н. Ф. Кафтановым у тофаларов (карагасов). В ней говорится о том, как человек, преследуемый змеей, приехал в деревню:

В той деревне был священник (лама). «За мною гонится какая-то штука!» — сказал он священнику. Священник стал читать Лам (Св. Писание), закрывши того человека чугунною чашею. Когда он стоял, открылась дверь и вошла змея. Вошедши, она лежала у ног того человека. Когда она выпла, священник взял и посмотрел своего человека. Он увидел, что остались одни кости, т. к. змея высосала все¹⁸⁰.

Сопричастность перевернутого котла смерти, миру мертвых отразилась в лексике алтайского языка. Слово *кӧмгөр/кӧмгӧр*, употребляемое в значении 'вверх дном, опрокинувшись, лежать' (о котле), является однокоренным со словом *кӧм* 'зарывать', 'хоронить'. Разбитый котел клали в могилу в ногах покойника¹⁸¹. Вероятно, та же идея определяла использование котла в якутском обряде гадания, приуроченном к новоселью:

«На святках вечером, когда люди лягут спать, якуты надевают себе на головы красно-медный котел и выходят к главной коновязи. И вышедши, станут, обнявши коновязь, и скажут: „Господин коновязь, рассказывай и предвещай“... И стоят так часа два, потом придет на семи стерхах (нечистая сила), и спустится на макушку человека, и станет стучать в котел: доб! доб! доб! И скажет тут (нечистая сила), кто из домашних когда умрет, кто разбогатеет, кто обеднест... И в тот же год исполняются эти слова»¹⁸².

Данный способ установления контакта с нечистой силой органично укладывается в мифологическую схему. Слившись с коновязью, человек помещает себя в сакральную точку пространства, изоморфную «центру мира», которая кратчайшим путем связывает землю с миром духов, с иным миром. Но для того чтобы проникнуть туда, он должен оказаться в переходном состоянии временной смерти, т. е. под котлом.

Так благодаря обычной вещи, в контексте обряда изменяющей свой семиотический статус, человек попадает в мифическое пространство, может заглянуть в будущее. Тем самым котел, наряду с коновязью, выступает средством до-

стижения инобытия, позволяет устанавливать связи между мирами. По своим медиативным функциям он, видимо, приближается к упавшей вверх дном гадательной чашке и ее аналогам, реализующим идею «отрицательного», «закрытого», «нижнего»¹⁸³.

Не случайно у якутов, например, в течение семи дней до родов и трех после них, когда в доме, как считалось, находилась богиня Аисыт и все было подчинено выражению идеи зарождающейся жизни, нельзя было держать никакую посуду опрокинутой или перевернутой¹⁸⁴. Это было бы знаком смерти, нижнего мира.

Перевернутым котлом тушили огонь в хакасской юрте во время обряда *ымай чабырарга* 'подавлять ымай'. Его устраивали, когда в доме часто умирали дети, поскольку полагали, что в нем обосновалась Хара ымай 'Черная ымай', т. е. черная часть души ребенка. Ее изгнание поручали шаману. Камлание устраивали ночью, на исходе месяца. При погашенном очаге и в полной тишине кам начинал поиски Хара ымай. Он вбивал ее в бубен, а затем будто бы отправлялся в страну мертвых, чтобы надежно запереть там это вредоносное начало¹⁸⁵. У сагайцев шорского происхождения подобным образом обставлялось камлание, проводившееся в юрте через год после смерти человека (взрослого или ребенка). В момент отправления души покойного в страну мертвых вниз по реке огонь в очаге накрывали, опрокидывая большую чугунную чашу. Некоторое время все сидели молча. Затем по сигналу шамана чашу с огня снимали¹⁸⁶.

Итак, чаша/котел включалась в сложный ритуал, моделировавший путешествие души или шамана в нижний мир. Перевернутый котел выступал не только признаком этого мира, но, возможно, его вещественным аналогом.

В сходном контексте данный бытовой предмет выступал в эпике. Герой шорского сказания «Картыга Перген» рождается у престарелых родителей и залезает под котел:

Под чугунный шестиухий казан, стоящий в течение шести поколений, он залез. Под золу, что со стог (сена) накопилась, он влез. Совершенно невидимым стал. ...Через шесть лет, залезшее под шестиухий черный казан малое дитя из-под казана, из-под пепла вышло. (Ребенок) лишь только вышел, (сразу же) на ноги встал. [Появившись на свет, он тотчас стал богатырем, получив имя, коня и благословение покровителя.] ...С хребта золотой горы в золотой шубе с посохом из пестрого камыша старик (человек) идет. (Подойдя, старик:) «Имя твоё назову я!» — сказал. Взяв золотую чашу, старик пищу попробовал. Обращаясь к луне и солнцу, закричал, имя назвал: «Имеющий отцом Алтын Кана, ты будешь! Алтын Коок твоя мать! В продолжение шести лет в золе ты лежал, в течение шести лет ты пепел ел! Пищи отца не ел и молока своей матери не пил! Вверху находящийся Великий Ку-

дай тебя сотворил, чтобы ты еду и воду не ел и не пил. Шесть лет питаюсь пеплом, взрослый, имеющий светловолосого коня ростом в сорок сажень. Неумирающий, непогибающий Картыга Перген твое имя пусть будет!» — так сказал¹⁸⁷.

Подчеркнутая связь героя с пеплом, золой, очагом реализует универсальную идею регенерации. Чудесное пребывание героя в золе, под котлом, означает его близость к нижнему миру, предкам, земле — чреву. Пребывание в закрытой сфере является гарантией неуязвимости, бессмертия. В этом случае перевернутый котел воплощает образ земного лона и акцентирует его рождающие, защитные функции. Родившись у старых родителей, герой некоторое время проводит под котлом — «в чреве земли». По сути, этот сюжет воспроизводит обряд перехода, перемены статуса в его наиболее важных моментах: обретение нового качества после утраты предыдущего, удаление героя из мира культуры, пребывание в состоянии «временной смерти» с последующим получением имени — все это элементы обряда инициации. Вместе с тем мотив пребывания под котлом может быть сопоставлен с мотивом чудесного рождения героя из скалы или пещеры.

Котел и сажка как магические средства, делающие человека невидимым, предохраняющие его от злых сил, фигурируют в поверьях тувинцев. «Если вечером, — пишет Л. П. Потапов, — нужно было перейти с ребенком из одной юрты в другую, ему мазали лицо сажей от котла. А если нужно было днем пройти с ребенком через то место, где недавно умер человек, то и в этом случае мазали лицо ребенка сажей из котла»¹⁸⁸.

Связь котла и очага с жизнью человека обусловила их отмеченность в сфере сакрального. Очаг, будучи постоянным центром жилища, определял статус освоенного пространства. Он являлся тем организующим началом, вокруг которого группировалось культурное окружение.

ГАРМОНИЯ И ХАОС

Четко регламентированная, соотнесенная с ценностями характеристиками схема расположения вещей в жилище служила гарантией благополучия и спокойствия коллектива. Нарушение этого издавна установленного порядка вело к негативным последствиям, означало рецидив хаоса.

В жизни тюрков Южной Сибири универсальными были запреты для женщин находиться на мужской половине жилища, прикасаться к охотничьему снаряжению, конской уп-

ряжки или перешагивать через них. По сообщению одного из информаторов-хакасов, подобные запреты раньше распространялись и на мужчин: «Мужчине нельзя заходить на женскую половину... Мужчина не прикасается ни к какой посуде. Если мать сильно болеет, то сын, конечно, пойдет на женскую сторону, если матери воды даже некому подать. Невестка тоже в таком случае перейдет на мужскую сторону и поможет свекру. Мужчина никогда не сядет на женское седло, а если женщина сядет на мужское седло, то лошадь умрет»¹⁸⁹. У телеутов в аналогичных случаях седло немедленно окуривали¹⁹⁰.

Идея о вредоносном влиянии принадлежащих женщине вещей отразилась в бурятской версии Гэсэриады. Одна из героинь — сестра богатыря нижнего мира, — чтобы навредить Абай-Гэсэру, делает чашу из чулка со своей поги:

Чуллок с правой поги превратила
В гнутую серебряную чашу;
(будто) Дашную для благословения
Мапдый Гурмэ бабушкой.
Когда Абай-Гэсэр хан
И Урмай-Гохон будут молиться,
Эту гнутую серебряную чашу
Бросить через Абай-Гэсэра велела.
И как только осквернится
Абай-Гэсэр хан
И станет хорошим ослом,
Тогда железными путами спутать,
Железные цепи надеть
И привести повелела¹⁹¹.

Чаша, возникшая из женского чулка (= телесного пиза) имела уничижительную силу. Это определялось жесткой логикой бинарных оппозиций, действующей в обыденном мире. Вещи, явления, продукты, связанные с мужским, верхним, внешним, сакральным, были несовместимы с женским, нижним, подземным.

У телеутов, во многом усвоивших русскую бытовую традицию, запрещалось строить двухэтажные дома из опасения, что женщина поднимется на верхний этаж, когда внизу находится мужчина. «Раньше и в подполье мужчина не лазил из тех же соображений; если что нужно — предварительно всех женщин высылали на улицу»¹⁹². Женщине запрещалось быть на полатах, особенно когда в доме появлялся шаман, — считалось, что иначе он может лишиться силы¹⁹³. Соответствующие меры принимались родственниками, желавшими отвести от молодого шамана мучивших его духов. Наиболее эффективным считалось накрыть его женскими

штанами, положить под кровать, на которой спит женщина, или спустить в подполье. Женские вещи, можно полагать, считались средоточием женских (= отрицательных, «вредоносных») качеств. С их помощью, как следует из алтайского фольклора, можно было даже лишить шамана его «волшебных» качеств.

В одной легенде о временах ойротского владычества на Алтае повествуется о шамане Тоолоке. Монголы никак не могли убить шамана: его отрубленная голова тут же оказывалась на прежнем месте. «В это время одна женщина сказала: „Дети, если вы хотите увидеть его голову отдельно от туловища, то надо на его голову надеть грязные жепские штаны“. Тут солдаты, не долго думая, убили эту женщину, сняли с нее штаны, запачканные кровью, надели их на голову Тоолока и отрубили ее. Голова отделилась от туловища, и солдаты, засмеявшись, вышли из дверей»¹⁹⁴.

Такими же вредоносными свойствами, по представлениям тюрков, обладали шкуры собаки, барсука или сурка — животных земной поверхности. Их запрещалось на печь класть на печь, пользующуюся особым почитанием¹⁹⁵. Поведение русских, бросавших на печь свои шапки, вызывало у них недоумение.

Каждый из полов обладал своего рода монополией на определенный круг предметов, точно локализованных в пространстве жилища. Например, вещи, образующие женский вещевой комплекс, располагались в той половине юрты, которая описывалась признаками: женская, нижняя, северная, подземная. Эта соотнесенность сообщала бытовой утвари определенные качественные характеристики. Так, кожемялка *толку* упоминалась в шаманских текстах телеутов при характеристике обитателей нижнего мира. С ней сравнивались челюсти грозного Эрлика. Камлание ему устраивалось у самых дверей, на женской половине, где стояла посуда с ополосками и где, по убеждению шаманистов, была сосредоточена сила злых көрмөсов¹⁹⁶. Отрицательные качества приписывала мифологическая традиция и мельничным жерновом: это традиционные препятствия на пути шамана (см. рис. 4). Подобная «вредоносность» бытовой утвари определялась логикой бипарных противопоставлений, действовавшей в обыденном мире. Все, связанное с женским, профанным, было несовместимо с мужским, сакральным.

Объединение дуального вещного мира происходило на уровне дома.

По существу, любой закрытый, замкнутый локус мифопоэтическое сознание наделяло амбивалентными свойствами. В одном ряду с образами преисподней, пещеры, перевернуто-

го котла, женского лона, скрывающими тайну рождения и смерти, стоял образ ж и л и щ а.

Связь внутреннего домашнего пространства с женским началом — одна из универсалий культуры — широко подтверждается материалами тюркской этнографии. В упоминавшейся уже алтайской игре — обмене загадками аил «строился» из тела символически проданной (а по логике мифологического сознания — принесенной в жертву) девушки. По прихоти старика-покупателя ее голова превращалась в котел, руки в кожемялку, внутренним жиром проигравшей покрывали аил, из желудка делали кожаный мешок, из печени — подушку и т. д.¹⁹⁷ Соотносимый с анатомией тела, интерьер жилища метафорически воспроизводил женское чрево в его основной — порождающей — функции. Это соответствие подтверждается данными лексики. В языках тюрков Саяно-Алтая термином *уй* называли дом, войлочную юрту; выражение *уй-кижи* означало 'беременная женщина'¹⁹⁸.

Являясь символическим носителем (средоточием) рождающего начала, жилое пространство было все же качественно разнородным. Средоточием животворных потенций в топографии жилища являлись очаг и сакральное место *төр* за ним. Уже само название переднего угла, однокоренное со словами *төррө* 'родить', *төррөгөн* 'родственник', *төррөл* 'род', 'родство', 'родина', 'отчизна'¹⁹⁹, отразило его причастность к идее воспроизводства. В этой наиболее сакральной точке алтайского аила находились различные культовые атрибуты, в том числе березки и изображение Яика, с которыми алтайцы связывали надежды на продолжение рода.

Здесь же располагалось супружеское ложе, убранство которого отличалось высоким семиотическим статусом. От посторонних глаз постель закрывала занавеска *көжө*, имеющая вид цельного полотнища или двух полос светлой ткани. *Көжө* (*көжөгө*), приготовленное ко дню свадьбы, как бы защищало жениха и невесту. Впоследствии оно становилось оберегом семьи. Прежде алтай-кижи не меняли занавеску в течение всей жизни, ее даже не стирали, так как считали, что из дома уйдет счастье. В случае смерти одного из супругов у алтай-кижи, как и у теленгитов, *көжө* делили на две части и использовали в качестве подстилки при погребении²⁰⁰. Другие принадлежности постели в традиционной культуре южных алтайцев (например, подушка — *дыастык*) также считались причастными к здоровью и благополучию супругов.

В определенной степени будущее семьи зависело от качества белого войлочного матраца *төжөк*. Если при его изго-

товлении шерсть сбивалась неравномерно, предсказывали, что брак будет неудачным и скоро расстроится. Тõжõк относился к табуируемым предметам: его не могли касаться посторонние люди. Это правило распространялось и на подушку-валик. Изготовленная из войлока или кожи, она служила вместилищем самых ценных вещей. В пей, наряду с мягкими шкурками, деньгами и женскими украшениями, хранили также и детские пуповины ²⁰¹. Подобный обычай существовал и среди тувинцев. Когда женщина переставала рожать и ее последний ребенок начинал ходить, с колыбели снимали все пуповины и помещали внутрь супружеской подушки ²⁰². Эта вещь становилась средоточием жизненного начала, залогом здоровья и счастья семьи. Она, как и весь предметный набор, связанный с постелью, подчеркивала метафорическую соотнесенность зоны тõр с рождающим лоном.

Не менее значимыми объектами, на которые распространялись представления о благополучии семьи, были сундуки *кайырчак* и шкатулки *антра*. В главных из них, расположенных на тõр, наряду с семейными ценностями хранились культовые изображения, фетиши *эрдине*, приносящие счастье, а иногда и пуповины детей ²⁰³.

Сундук, являясь показателем достатка, относился к числу «сущностных» элементов интерьера. В ритуальных текстах он становился его метафорическим выражением. В одной из алтайских свадебных песен, восхваляющих аил жепиха, говорилось:

С шестью грапиями хранилище —
Пусть золотой ящик... твой без убытка будет!
С луноподобными дверями аил твой
Народу собравшемуся веселье да даст!
С четырьмя грапиями хранилище
Серебряный ящик благополучно да стоит!
С солнцеподобными дверями в аиле твоём
Вся родня пусть соберется для веселья ²⁰⁴.

Взаимообратимость образов ящика и жилища, характерная для данного текста, была, вероятно, обусловлена их одинаковой причастностью к идее космического чрева. Связанные с его порождающей функцией, оба эти объекта заключали в себе и противоположные свойства, тяготее к обратному полюсу — к смерти. Не случайно, вероятно, в северных диалектах алтайского языка термином *карчык/карчак* обозначался и ящик, и гроб ²⁰⁵. Любопытно, что у качинцев при погребении богатых людей в качестве гробов использовались ирбитские сундуки, подставленные досками

по росту покойного ²⁰⁶. Равным образом с могилой, гробом, подземным миром в мифопоэтическом сознании и обрядовой практике соотносились и жилые постройки. В одном из саяно-алтайских диалектов словом *уйчек* (производным от *уй* 'войлочная юрта', 'дом') обозначалась гробница, надмогильный сруб ²⁰⁷.

Известный с древнетюркского времени обычай возведения срубных надмогильных конструкций, возможно имитирующих жилые постройки, продолжает широко бытовать в этнографической современности ²⁰⁸. Наряду с этим известны случаи использования в качестве погребальных камер реальных жилищ. Такие факты были выявлены В. П. Дьяконовой в Эрзинском и Байтайгинском районах Тувы. В жилищах оставляли обычно умерших служителей культа, реже — рядовых людей. На юге Тувы шаманов иногда хоронили в сооружении, которое называлось *чадыр* 'шалаш', 'чум'. Оно представляло собой небольшую жердевую коническую постройку, где умершего оставляли в позе спящего. Здесь же помещали его личный инвентарь и культовые атрибуты ²⁰⁹. В этом же семантическом ряду (дом — гроб — ящик) мы обнаружим и пещеру. Захоронения в гротах и пещерах практиковались на Саяно-Алтае по крайней мере с эпохи бронзы и вплоть до современности. Согласно одному из рассказов, помещение умершего шамана в пещеру вместе со всеми атрибутами практиковалось в Хакасии еще в недавнее время.

У теленгитов наиболее распространены были впускные погребения. Однако сверху на умершего накладывали несколько жердей его аила, а иногда — часть решетчатого основания войлочной юрты ²¹⁰. Это не только «сохраняло связь» покойного с его домом, но, возможно, было своеобразной репродукцией мифопоэтической параллели гроб — жилище. Подобная архаика определила образный строй одной из современных алтайских загадок: «Вокруг деревянный гроб (*агаи межик*) // В середине — голубое поле» (так описывается в ней окно в стене дома) ²¹¹. Следует, однако, отметить, что словом *межик* в алтайском языке обозначалась колыбель (ср.: *besik* 'колыбель' (древнетюркск.)) ²¹². Она продолжает цепочку изоморфных рукотворных объектов: дом — ящик — гроб, возводимых к архетипу космического чрева, уничтожающего и порождающего одновременно.

По представлениям тюрков, судьба младенца была неразрывно связана с колыбелью. Последняя, по всей видимости, мыслилась как овеществленное воплощение материнского ло-

на и одновременно лона богини Умай. Подобную символику, по мнению Е. С. Новик, обнаруживает алтайский обычай подвешивать колыбель с прикрепленной к ней пуповиной к ритуальному луку, который, как и покровительница родов, именовался *умай* и являлся идеограммой космического чрева ²¹³.

«Оберегая» ребенка в течение первых двух-трех лет, колыбель представляла собой своеобразное жилище в жилище. Соответственно, подобно любому пространству, свои положительные качества она приобретала по мере освоения. С помощью серии запретов, ритуальных действий и различных символов колыбель вычленялась из неосвоенной природы и включалась в систему социальных связей ²¹⁴. Будучи первым «домом» человека, колыбель становилась передко и его последним пристанищем — в случае смерти младенца она служила ему гробом. Но то же слово *кабай* 'колыбель' алтайцы передко употребляли и в отношении могильной ямы. *Кижиниң кабайы* 'колыбель человека' — так называли они погребальное ложе ²¹⁵.

Мы видим, что изоморфными оказываются различные на первый взгляд объекты, как природные, так и рукотворные. О. М. Фрейденберг писала: «Если мы встречаем одно и то же действие в виде реального и в виде имагинарного, если совершенно различные явления смешиваются в сознании одно с другим и если такие биологические факты, как утоление голода, как появление ребенка или смерть человека, воспринимаются вопреки их реальной сущности, то ясно, что мы имеем дело с двумя явлениями: во-первых, с действительностью, во-вторых, с концепцией этой действительности в сознании»²¹⁶. Пещера, дом, ящик, колыбель, гроб становятся для мифопоэтического сознания изоморфными еще и потому, что они связаны общностью реальных свойств и качеств. В их числе — закрытость, защищенность, символизирующие укромное, потайное место, утробу, чрево. Улавливаемая нами с трудом, логика мифопоэтического мышления соотносит эти реальные объекты с предполагаемым архетипом — вселенским природным чревом, дарующим и отнимающим жизнь. Соединение образов рождения и смерти, младенчества и старости, вероятно, отражало существовавшее в традиционном сознании представление о непрерывности жизни, пульсирующей в бесконечной череде смертей и новых рождений.

Интуитивное стремление к гармонии с природой — характерная черта традиционных культур. Однако ситуации порогового характера возникали в человеческой жизни

вновь и вновь, с неотвратимым постоянством. Прежде всего они сопрягались с наиболее значительными моментами жизненного цикла: рождением, свадьбой и смертью. Эти ситуации ощущались как моменты вторжения мифического начала в обыденный микрокосм. На некоторое время утверждался хаос (или усиливалась угроза хаоса). Все становилось ближе к «тому свету». Вещный мир терял привычные очертания. Думается, что в древности такие ситуации были источником сильнейших эмоциональных стрессов: смещались акценты и вещи, еще вчера стабильные и надежные, как сам мир, являли свое новое лицо.

Со всей очевидностью амбивалентность вещей проявляется в погребальном обряде. Тувинцы Кара-Холя «...после смерти с покойного снимали одежду, в которой он умер, и выносили ее из юрты вместе с кроватью, на которой он скончался. Вещи, принадлежавшие умершему, складывали с наружной стороны юрты... В районе Сут-Холя с умершего снимали всю одежду и клали ее около его головы, а труп заворачивали в войлок, и до похорон он лежал в позе спящего человека на войлочном коврике (*ширте*) на полу, там, где стояла кровать, на которой он умер... головой к горам»²¹⁷.

Подобные правила соблюдались и теленгитами. Когда умирала женщина, имевшая детей, ее клали рядом с кроватью²¹⁸. Если покойная была бездетной, ее кровать выносили из дома. Одевая покойника, теленгиты «...старались „не перегружать“ его, иначе, они считали, душе будет тяжело в пути. ...Во всех других случаях, когда смерть наступала внезапно, на покойника надевали особенно любимую, чистую или новую одежду. С умершего снимали серьги и кольца. Информаторы сообщают, что раньше при похоронах срезали все пуговицы с одежды; еще в предреволюционный период считали необходимым срезать хотя бы одну пуговицу у ворота с одежды. Оставшуюся одежду умершего, если она была в хорошем состоянии, раздавали родственникам, старую сжигали. Воротник с шубы снимали. Пояс на умершем завязывали не как на живом человеке, а наоборот. Обувь на покойника надевали кожаную и обязательно с голенищами. Перед тем как надеть обувь на ноги умершего, головку обуви скребли ножом... С умершим не следовало класть предметы с режущими частями: нож, топор, ножницы. Если с умершим все же клали нож, иголку или ножницы, то предварительно их ломали»²¹⁹. Порча бытовых предметов и одежды, превращавшая вещи в их противоположности, была обычным явлением. Кроме того, ли-

шение умершего человека пуговицы, воротника и других деталей одежды живых символизировало вычленение его из мира культуры, из социума.

Бельтиры в конце XIX в. клали в гроб поломанную посуду, от одежды покойника отрезали все пуговицы (их привозили домой и хранили в качестве амулетов). Седло разбирали по частям, разрезали узду, потник, другие принадлежности сбруи и клали в могилу возле гроба, рядом с пробитым котлом ²²⁰.

Не менее существенные изменения происходили в поведении и облике родственников умершего, в первую очередь — вдовы. Когда у бочатских телеутов умирал человек, его вдову с расплетенными косами, в вывернутой наизнанку одежде, сажали в угол, лицом к стене. До семи дней после смерти мужа она не выходила из дома без сопровождения какой-либо женщины, чаще тоже вдовы. При этом ее платье по-прежнему было вывернуто наизнанку, воротник отпорот, косы расплетены, украшения (в том числе обязательная для замужней женщины подвеска *тана*) сняты. С распущенными волосами, перекинутыми на грудь, она оставалась иногда до сорока дней; до полугода или нового замужества не носила на платье воротника, до года — серег и колец. На седьмой или сороковой день вдова заплетала косы и укладывала их вокруг головы, завязав концы на лбу. Точно так же убирали волосы умершей замужней женщины ²²¹. Подобные превращения демонстрировали мнимую смерть женщины.

Такие обычаи были известны и хакасам: вдова покойного не только расплетала волосы, но иногда на определенное время надевала платье наизнанку, а складку головного платка загибала не вверх, а вниз ²²². Жительница с. Трошино Хакасской автономной области (сеок ара пюрют) Н. С. Кокова (1900 г. р.) сообщала, что раньше женщина сразу после смерти мужа расплетала косы. Так она ходила до сорока дней. Все это время с ней находилась овдовевшая ранее родственница. Она сопровождала ее повсюду, готовила пищу и принимала посетителей. Вдова не выполняла работ по хозяйству. До сорока дней она носила черный пояс, который после вешали на могильный крест. На сороковой день ей заплетали косы прядями вверх (*ойда урицадыр*), в то время как замужние женщины носили косы заплетенными вниз (*тунгдарп үргән*). После года вдовства их заплетали обычным способом, но перекидывали на грудь ²²³.

Так, вполне наглядно и вещно, традиционная культура обозначала переход человека в иное состояние, его отрыв от социума и культуры и приближение к мифическому прост-

ранству. Это пограничное состояние сохранялось до 40 (49 — у тувинцев) дней, реже — до года, пока, по представлениям тюрков, душа покойного не покидала землю живых.

При последнем прощании с покойным родственники несколько раз обходили могилу, как бы замыкая ее. Символической границей — поперечной чертой или веткой, брошенной за спину на дорогу при возвращении с кладбища, — они окончательно отделяли себя от мира мертвых. Последующее очищение и совместная трапеза восстанавливали нарушенный порядок.

У телеутов во время трудных родов «в помещении, где находилась роженица, начинают швырять вещи, производя при этом возможно больше шума; одновременно снаружи мужчины улуса стреляют из ружей, в избе открывают печную заслонку, развязывают на себе пояса, роженице расплетают косы, вынимают серьги из ушей, снимают кольца с рук; присутствующим девушкам надрезают подол платья сантиметров на 10, и, наконец, для ускорения разрешения от бремени старшая женщина-родственница кормит эмегендеров»²²⁴. У алтайцев, кроме прочего, женщину покрывали мужскими штанами и заставляли произносить табуированные имена старших родственников мужа.

Устроенный беспорядок, снимая запреты, «открывая» границы и выходы (мифологизация которых была связана с генитальной символикой), акцентировал связь роженицы с запредельным пространством, с космическим рождающим лоном²²⁵.

Сознательное нарушение привычного порядка вещей и поведенческих норм — это попытка актуализировать силы первородного Хаоса, чтобы свершилось рождение и вновь воцарилась Гармония. Представление о ритуальной «нечистоте» роженицы, о ее особой близости к дикой природе, неокультуренной части пространства определило и обрядность послеродового периода*. По обычаю алтайцев, например, после отпадения пуповины женщина мылась, а ее постель и подушка относились на гору и заваливались камнями²²⁶. Таким же образом поступало население юго-востока Тувы: повитуха через три дня после родов уносила в лес и прятала среди молодых деревьев шкуру, на которой рожала женщина, послед, а также шкуру, на которой впервые

* Из приведенных примеров становится очевидной недостаточность традиционных рассуждений о «приниженном положении женщины» и, напротив, появляется возможность вскрыть глубокие, этико-мировоззренческие основания подобного рода табу.

обмывали ребенка²²⁷. Смысл этой церемонии заключался в разрыве связей с мифическим миром. Далее в ритуалах родин, приобщавших ребенка к семье и обществу, восстанавливался принятый социальный и космический порядок.

ГРАММАТИКА ВЕЩНОГО МИРА

Победа Космоса над Хаосом определяла специфическую направленность мифопоэтического мышления в целом. Его познавательный пафос был «...подчинен гармонизирующей и упорядочивающей целенаправленности, ориентирован на такой подход к миру, при котором не допускаются даже малейшие элементы хаотичности, неупорядоченности»²²⁸. Дезорганизация расценивалась как недопустимое отступление от нормы. Правильно сориентироваться, определить стратегию поведения человеку помогало его рукотворное окружение. Вещи выступали своеобразными маркерами пространственно-временных, социально-иерархических, сакральных отношений. Человек, владеющий языком этих знаков, без труда ориентировался в семиотизированном пространстве. Так, зоны жилища не только соотносились с пространственно-временными координатами; маркированные различными вещами, они обладали разной социальной значимостью и в своей совокупности воплощали модель стратификации общества.

Например, у нарынских тувинцев в околodверной, свободной от вещей части юрты, располагались «черные люди» — убивающие скот, бедняки, не имеющие скота, и собаки, если их пускали в жилище. *Тоган тал* 'сторону котла' на женской половине занимала младшая дочь хозяев, готовившая пищу. В секторе *тавуур тал* — рядом с полками (*тавуур*) для посуды — сидели хозяйка и ее дочери. На месте *холин аптыра*, в ногах постели у шкафа с продуктами — маленькие дети. *Орна уул* — передняя часть кровати — была закреплена за хозяином. «Верхняя» часть юрты — *зуун хомур* (төр у хакасов и алтайцев), где стоял главный по величине семейный сундук — *аптра* и столик с бурханами, была запретна для посторонних. Чуть ниже, на месте *хомура*, сидели самые почетные и уважаемые гости. Далее, в секторе *бараа* (монг.: 'купленные товары'), хранились войлочные матрацы, одеяла и прочие вещи; его занимали «средние» по общественному положению и состоянию гости. В привходовой части юрты, где держали шкуры добытых зверей, находились старики и старухи. *Цах* — место у ве-

шалки слева от двери — отводилось незаконнорожденным, нищим, больным и старым холостякам²²⁹. Этот санкционированный обычаем порядок строго соблюдался всеми членами общества. Избежать нарушения, каравшегося «штрафом», помогала универсальная схема расстановки утвари. Вещи помогали человеку верно организовать свое поведение в пространстве. Они, кроме того, опосредовали сам процесс общения, несли информацию о помыслах и намерениях пришедшего в дом гостя.

В соответствии с традиционным тувинским этикетом человек, приехавший с ружьем, должен был оставить его на улице, повернув дулом в сторону своей дороги. Если оружие прислоняли к юрте, заносили с собой — это истолковывалось как злой умысел²³⁰. Во избежание неприятностей гость, привязав лошадь у коновязи, там же оставлял свою плетку и вынимал заткнутый за пояс нож, чтобы тот свободно висел на ремне у колена. Входя в юрту с правого края двери, он должен был откинуть войлок левой рукой, а затем занять подходящее ему место²³¹. Язык вещей позволял незнакомцу, впервые перешагнувшему порог жилища, продемонстрировать знание обычаев и добрые намерения. Это было необходимым условием установления контакта, в ходе которого потенциальный враг превращался в друга.

Приобщение чужака к дому, семье, очагу начиналось с ритуалов взаимного обмена символическими ценностями. Общезначимыми в тюркском мире были угощение молочными продуктами, обмен трубками и кожаными флягами с аракой.

Фляга (тув. *когээр*; алт., телеут., теленг. *тажуур*) традиционно являлась почетным подношением, что отразилось в фольклоре. Герой алтайской сказки «Кан-Таджи, сын Ак-Бока», «приехав к шаману Алаш-каму, слез с коня у золотой коновязи. Золотую шапку взял под мышку, вошел (в аил); берет белый оловянный тажуур и подает»²³². Вручением тажуура начинался любой визит вежливости у алтайцев. Гость прежде всего открывал кожаную флягу и, присев на одно колено, подавал ее хозяину. Тот кропил очаг, а гость клал в огонь веточку арчина. Прежде чем приступить к угощению гостя, подносили *апагаиш* 'беленькое' (чашку молока, чегеня или кумыса)²³³. Молочные продукты, обладающие очистительной силой и связанные с идеей плодородия, являлись одной из основных ценностей. С получением этих продуктов, вероятно, на гостя распространялись благополучие и достаток семьи. Описывая нравы алтайцев последней трети XIX в., В. И. Вербицкий замечал: «Вся-

кий вошедший в юрту человек признается как бы семьянином этой юрты. Если хозяева едят, ест и он, если пьют, пьет и он без всякого различия»²³⁴. Обычаи гостеприимства, действовавшие в Южной Сибири, предполагали также обязательный обмен трубками. Гость, прикуривший от очага в юрте, как бы приобщался к нему, вступал под его покровительство. С этой же целью человеку, впервые зашедшему в дом, кончик носа мазали сажей²³⁵. Трубку было необходимо докурить тут же, а уходя, выбить²³⁶, с тем чтобы не унести огонь, а вместе с ним и счастье дома.

В ходе подобного обмена происходила нейтрализация чужеродного и потому враждебного начала, что и определяло систему человеческого общения как в быту, так и в ритуале. Весьма отчетливо это проявлялось в обрядах свадебного цикла, когда происходила п е р е д а ч а невесты в род жениха и устанавливались связи между двумя коллективами.

Использование кожаной фляги с аракой на разных этапах свадьбы было известно тувинцам, алтайцам и теленгитам. В Сут-Хольском районе Тувы большой кугээр араки был обязательным подарком родителям невесты во время сватовства. В случае отказа затраты возмещались. Возвращение кугээра наполненным водой обозначало отказ в унижительной форме²³⁷.

У теленгитов вручение тажууров определяло содержание церемонии сватовства на его начальных этапах. Первый визит в дом родителей невесты носил название *айылдан кирер тажуур* 'тажуур, с которым входят как гости'. Во второй раз сваты привозили *кадакту тажуур* 'тажуур с кадаком', к горловине которого была привязана полоска голубого шелка. Третий приезд сопровождался вручением *куданы тажууры* 'тажуура сватов'. Прикосновение к этой фляге, согласие припить ее означало готовность породниться²³⁸. Порой процедура вручения сосудов затягивалась. Когда отец девушки все-таки брал тажуур, он наливал араку в чашку и совершал кропление, а затем подносил араку своей жене и родственникам. Только после этого сваты могли пройти в почетную часть жилища²³⁹.

Сходное значение придавалось алтайцами обмену трубками во время сватовства. В. И. Вербицкий писал об этом обычае: «...первый сват, не вставая с коленей, держит перед отцом трубку, набитую табаком, обратив ее к нему чубуком, другой сват в то же время держит зажженную древесную губку, чтобы тотчас же зажечь, когда отец протянет к трубке руку, чтобы взять ее. Это всеми принятый знак, что

предложение непротивно и сватовство непременно состоится»²⁴⁰.

Сходный обычай в XVIII в. был зафиксирован И. Г. Георги у чулымцев. «Сват, идучи к невесте,— отмечал он,— берет с собою новую китайскую трубку и китайский же курительный табак, объявляет там причину своего пришествия и удаляется на короткое время. Ежели он по возвращении своем приметит, что трубка его совсем не употреблялась, то почитает это за отказ, буде же увидит, что из нее курено, то торгует невесту за платье, мелкую рухлядь, скот ли, па служение»²⁴¹.

Обмен горящими трубками как средство приобщения к очагу сопровождал, согласно обычаю тувинцев, вступление невестки в семью мужа. Вручение трубки, равно как взаимное окропление и угощение молочными продуктами, способствовало ликвидации отчужденности двух родовых коллективов в свадебном обряде теленгитов. «Родственники со стороны невесты и сама невеста приезжали на свадьбу в день ее проведения. По пути их следования родственники жениха устраивали несколько встреч... иногда до трех раз. ...На таких остановках родственников угощали аракой, обрызгивали айраном... раскуривали для них трубки»²⁴².

Чашка, наполненная молоком, примиряла обе стороны в обряде *торел* (или *алганып беер*) 'родство', 'дача благословения', который завершал тувинскую свадьбу. Утром молодая входила в юрту с чашкой молока, подавая ее мужу. Тот, слегка отпив, передавал ее своему отцу. Невестка в это время сидела у порога. Свекор подходил к ней с пожеланиями благополучия и счастья. Следующая чашка предназначалась свекрови. После этого невестка выходила из юрты и угощала собравшихся родственников. Вернувшись, она лила молоко в огонь, а остатки брызгала в дымовое отверстие, прося хорошей жизни. Еще одну чашку молока невестка ставила перед бурханами. Смысл этого обычая, подчеркивал Л. П. Потапов, заключался в том, чтобы снять запрет общения и установить добрые отношения между невесткой и новой семьей²⁴³.

Описанная серия обменов имела как практический, так и символический характер. Вещи, включенные в такого рода ритуалы, обладали не только утилитарными, но и знаковыми свойствами, менявшимися в зависимости от ситуации. Например, у южных тувинцев в число обязательных подарков, подносившихся во время сватовства, входили огниво и клей. «Огниво дарили отцу невесты, чтобы подчеркнуть, что теперь она будет принадлежать к новой

с семье, к ее очагу, а клей должен был символизировать прочность брака»²⁴⁴.

На Алтае особый смысл вкладывался в подарки, предназначенные поворожденному. Пулю, например, дарили, чтобы ребенок был метким охотником, ложку — чтобы у него был хороший аппетит, а в доме всегда водилась еда. Вручая ложку, произносили такое благопожелание:

Пусть твой дом будет всегда полон
богатства,
Пусть твоя чаша будет всегда
полна похлебки!
Пусть в твой дом люди приходят,
Пусть тебя конь носит,
Пусть тебе народ продуктами
помогает!²⁴⁵

Так бытовая мелочь становилась залогом благополучия и достатка нового члена общества. Вещь вкупе со словом предварили будущую ситуацию, программировали ее благополучное осуществление.

Высокая значимость вещи как в ритуале, так и в повседневном общении позволяет утверждать, что дарообмен, столь характерный для тюркской культуры, в древности был, вероятно, не только обменом материальными ценностями. Он выступал как обмен «сущностями»²⁴⁶. Сущность, ценность могли иметь любое обличье и не иметь его вовсе. Напомним, что обмен ценностями (чаще всего так называемыми душами) составляет основу всей обрядовой практики. Предметы же (опредмеченные знаки), которыми владел человек, словно бы становились сопричастными его жизненной силе, успеху, счастью, благополучию семьи. К примеру, по представлениям всех тюркоязычных народов Сибири, многодетность женщины и здоровье ее потомства находились в прямой зависимости от детской колыбели.

Колыбель, в которой дети вырастали здоровыми, считалась благополучной и приобретала особую ценность. Теленгиты, алтайцы и телеуты о такой колыбели говорили: «*Табыш дьок кабай*» (букв.: «Не было о колыбели [плохого] слуха») ²⁴⁷. Иначе ее называли *Байлу кабай* 'священная' ('запретная'). Н. Кудачина, анализируя значение слова *бай*, подчеркивает его исходную связь с ритуально-мифологическими практикой, культовыми запретами ²⁴⁸. Если в семье умирали дети, то родители обращались к кому-либо из родственников с просьбой дать им такую колыбель, чтобы вместе с ней обрести благополучие и счастье ²⁴⁹. Рассказывая о колыбели качинцев, П. Островских замечал: «Я нигде не

мог приобрести поддержанной люльки... по-видимому, у инородцев существуют на этот счет особые приметы. Как мне кажется, люлька переживает не одно поколение, а более»²⁵⁰. Колыбель, используемая в течение длительного времени, без сомнения, сама становилась в глазах своих владельцев носителем жизненной силы. Особое отношение к колыбели существовало уже в древнетюркской среде. Об этом говорит памятник енисейской письменности тюрков; в эпитафии умерший провозглашает: «Материи дорогого седла и пеленки колыбели я взял вслед за собой...»²⁵¹

Согласно поверьям якутов, в вещи, долго бывшей в употреблении, предполагалось некоторое самостоятельное начало. Так, игрушку, которой ребенок играл больше года, никогда не бросали, поскольку она якобы могла обидеться и причинить болезнь. То же происходило, как считали, при небрежном обращении с ожигом, продолжительное время употреблявшимся для поправки поленьев в огне. Буряты также опасались активности старых вещей, персонифицированной в образе «хозяина». Так, в северных районах Бурятии струнный музыкальный инструмент *хур* хозяева долго в доме не держали, «считая это неудобным, потому что у хура заводится хозяин (*эжин*), который по ночам играет на нем, а на эти звуки собираются духи». Такой инструмент ломали и выбрасывали²⁵². По поверьям якутов, болезнь причинял не дух — хозяин предмета, а некая его внутренняя таинственная сила *иччи*²⁵³.

Очевидно, для мифопоэтического сознания «живые вещи», наделенные собственной волей и характером, были вполне реальными. Однако эти качества они получали, лишь будучи включенными в сферу человеческого бытия. Выступая партнерами своего владельца в повседневности и ритуале, вещи как бы повторяли его жизненный путь.

У южных алтайцев орнаментированная кожаная фляга тажуур сопровождала человека на протяжении всей его жизни. Порой ее изготовление приурочивалось к рождению ребенка. Вещь как бы фиксировала появление нового члена общества, несла информацию о нем. При первой стрижке волос ребенок дарил таю — дяде с материнской стороны — специально для этого сделанную маленькую флягу. Получив подношение, дядя стриг племяннику волосы и делал ответный подарок. Обмен подарками должен был обеспечить счастье обеих сторон²⁵⁴. В данном случае сосуд, видимо, связывали с идеей благополучия и достатка, но вместе с тем он был знаком вступления нового члена в коллектив родственников.

Тажуур был непременным атрибутом свадебного обряда. Он выступал в качестве искупительного дара, передача которого закрепляла брачный обмен. Сосуд словно бы опосредовал контакт двух семей и родовых коллективов. Вместе с тем он соотносился с личностью владельца. По объяснениям информаторов, лента, которую привязывали к горлу сосуда, символизировала душу жениха, в другой интерпретации — светлые, добрые намерения пришедших ²⁵⁵. У теленгитов (с. Каракудюр Улаганского района Горно-Алтайской автономной области) в 1979 г. были записаны сведения о том, что подношение тажуура сваты сопровождали песней. В ней говорилось, что девушку сватают не они, а сам тажуур. Напомним также, что одним из распространенных типов захоронений у теленгитов в прошлом было погребение под насыпью, причем над могилой устанавливали шест с развилкой, куда подвешивали тажуур с аракой. По данным Е. М. Тощакowej, орнаментированная фляга служила знаком мужского захоронения ²⁵⁶. Таким образом, кожаный сосуд выступает не просто маркером, но в ряде случаев заместителем человека.

Рассматривая орнаментацию тажууров ²⁵⁷, следует отметить единство композиционного решения пространства каждой из его сторон. В большинстве случаев центральное место на плоскости занимает изображение дерева. Иногда силуэт его совершенно отчетлив и воспроизводит породу дерева, но чаще трактовка весьма схематична. Дерево превращается в вертикальную полосу, заштрихованную косыми встречными линиями (рис. 4). Порой несколько таких полос соединяются вместе. Каждую сторону фляги они делят на две симметричные половины, заполненные элементами, среди которых встречаются различные геометрические фигуры, спирали, изображения Солнца, Луны, радуги, предметов утвари и одежды. Для оформления тажууров также характерны тамги — знаки собственности (одновременно родовой принадлежности), различные надписи и монограммы. Разбросанные по плоскости, эти рисунки объединяются в одно целое полосой из двух линий, заполненной зигзагами или косой штриховкой, проходящей по периметру каждой из сторон сосуда. Изображения человека и животных на тажуурах сравнительно редки. На одной из фляг представлена, например, сцена угощения: один из сидящих на корточках мужчин держит в руках флягу и чашку, которую протягивает соседу. Второй готов принять угощение ²⁵⁸. Из животных на тажуурах обычно изображаются лошади, маралы, козлы (рис. 4, в). Они включаются в систему геометрических фи-

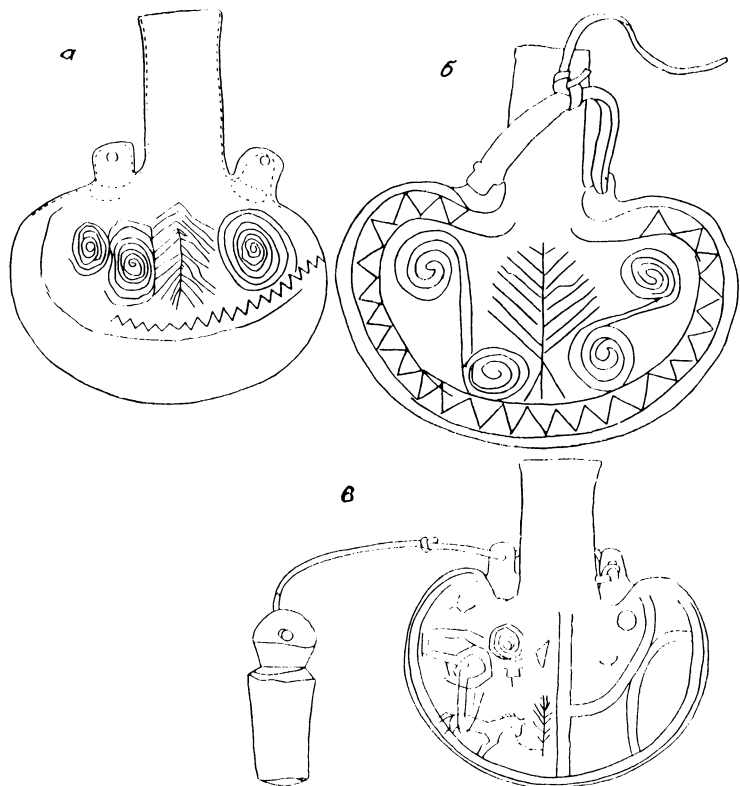


Рис. 4. Алтайские тажууры. Горно-Алтайский областной краеведческий музей (а — инв. № 880; б — инв. № 5226; в — б/№).

гур и кривых линий и обычно располагаются по обе стороны от центральной вертикальной полосы.

Подобные рисунки обнаруживают определенное сходство с оформлением шаманских бубнов и календарей двенадцатилетнего животного цикла алтайцев. На бытовом предмете, как и на вещах сакрального назначения, присутствуют элементы мифологической модели Вселенной, в основе которой лежат идеи мирового дерева и трехчленности пространства (рис. 5). Мировому дереву соответствует вертикальная заштрихованная полоса, организующая композиционное пространство по вертикали. И хотя размещение рисунков на фляге не отличается жесткой регламентированностью, можно говорить о выделении верхней зоны, связанной с кроной дерева, и нижней, связанной с его корнями. Вертикальное

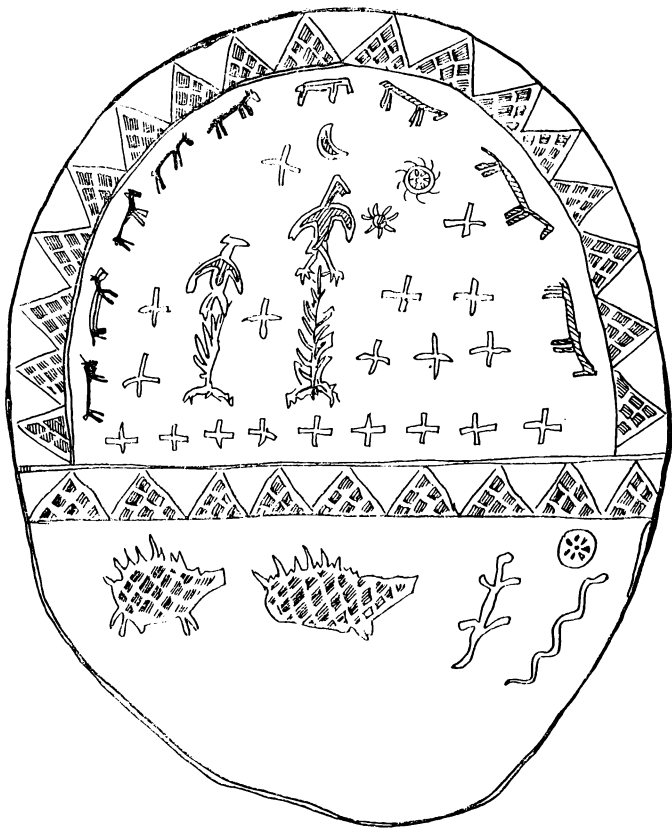


Рис. 5. Рисунок на внешней стороне алтайского бубна. Начало XX в. Из собрания А. В. Анохина (Научная библиотека ТГУ).

членение подчеркивается соотносительностью с частями дерева особых классов объектов. Рядом с ветвями изображаются светила, ближе к середине ствола — человек, фигуры копей и маралов.

Некоторые рисунки, вероятно, отражают реалии обрядовой практики. Привязанный к дереву конь, возможно, является изображением ездовой лошади, которую убивали на могиле хозяина с тем, чтобы и в загробном мире она служила ему. Само дерево в этом случае можно сопоставить с шестом или деревцем на могиле — модификациями коновязи, которая соединяла мир реальный и иной.

В связи с обычаем оставлять тажуур на месте захоронения укажем на возможную связь комплекса представлений

о нем у алтайцев с утварью древнетюркского поминального комплекса (сосуд у основания каменных изваяний, сосуд в руках изваяния, кожаные «сумочки» изваяния, по форме напоминающие тажуур)²⁵⁹.

В целом декоративное оформление создает своеобразное удостоверение личности владельца в системе его связей с обществом и природой. Как видно, тажуур являлся не просто вещью (таковых, судя по всему, традиционное мировоззрение не знает). Его использование было связано с поворотными моментами в жизни человека — рождением, свадьбой, смертью, началом и окончанием хозяйственного цикла. В эти моменты особое значение приобретали проблемы взаимоотношения общества и природы. Поэтому вполне объяснимо, что орнаментированная фляга наряду с другими вещами выступала, вероятно, одним из средств воплощения картины мира.

Не исключено, что подобные представления распространялись в тюркском мире на более широкий круг предметов. Вещи, существуя вместе с человеком и будучи «подобными» ему, не только могли отождествляться с владельцем — они словно бы очеловечивались, приобретали известную самостоятельность и активность. Не случайно в фольклоре так популярен сюжет о волшебном оружии богатыря. Его стрела, копье, меч, понимаемые как вместилища и индикаторы жизни воина, выступали, по существу, его заместителями и наделялись способностью к самостоятельным действиям²⁶⁰. С подобными представлениями (оружие — жизнь богатыря) можно связать распространенный в прошлом обычай, давая клятву, лизать стрелу, копье, саблю.

Сродненность человека с вещью отразилась в лексике. Не случайно в алтайском языке вещь, к которой человек привык, называлась *эшту*, от *эш* — основы, употребляемой в значениях 'товарищ', 'спутник', 'жена', 'один из пары', 'самка медведя' (в условном охотничьем языке), а также 'ничто', 'ничего'²⁶¹.

В восприятии бытовой вещи как спутника человека, несомненно, отразилось характерное для мифопоэтической мысли стремление видеть весь мир живым, может быть, не настолько бессознательное, как принято считать²⁶².

В извечном стремлении к гармонизации бытия человек пытался окружить себя надежными защитниками, способными активно противостоять неупорядоченному началу. Для этого человек не только создавал вещи, но и заставлял их «жить». И вероятно, чем выше был семиотический статус предмета, тем очевиднее было его включение в сферу куль-

туры посредством ритуалов жизненного цикла. «Жизнь» вещей можно продемонстрировать следующими примерами.

Жилище, будучи наиболее организованной частью пространства, предохраняло своих обитателей от воздействия внешнего мира и опосредовало контакты с ним. Обладая уникальным семиотическим статусом, дом как бы жил своей жизнью. Подобно человеку, обретающему зрелость в браке, жилище у ряда тюркоязычных народов Южной Сибири считалось «состоявшимся» лишь после ритуальной «свадьбы».

Uj-toja 'свадьба дома' — так назывался праздник, которым телеуты отмечали окончание строительства, если дом возводился из новых бревен. К назначенному часу в новое жилище собирались соседи и родственники. Предварительно шаман в сопровождении хозяина обходил дом кругом, кропил углы аракой, угощая всех добрых духов. Гости приносили новоселам подарки: яйца, калачи, водку, клали на стол деньги. Затем начиналось веселье, которое переходило из одного дома в другой. В ходе этого ритуала, обнаруживающего параллели с семейными обрядами, дом включался в систему связей человеческого коллектива. Его создание было актом «свадьбы-рождения». Вероятно, не случайно существовало представление о том, что если в течение трех лет в доме никто не умрет, он будет счастлив ²⁶³. Продолжая аналогию «дом — человек», следует отметить, что три года — время раннего младенчества — срок наибольшей незащищенности ребенка, когда он, по представлениям тюрков, целиком находится во власти Умай. Подобным же образом происходило освящение жилища в свадебном обряде алтайцев. Аланчик возводили за несколько дней до свадьбы. Восприятие его как неразрывно связанного с жизнью будущего владельца проявлялось в старом теленгитском обычае. Родители жениха загодя клали в сырое место толстое бревно, начинавшее со временем гнить. Оставшуюся сердцевину (= живое, центр, сущность) вводили в остов нового жилища. По окончании строительства варили *кочо* (мясной суп с ячменной крупой), устраивали коллективное угощение, игры. Улаганские теленгиты называли этот обычай *чаал байрам кадар* 'праздник нового жилища' (словом *чаал* вообще называли молодое дерево); усть-канские алтайцы — *айыл тудуштынн кӧчӧзи* 'кочо нового аила'; онгудайские алтайцы — *кичинек той* 'маленькая свадьба', а также *айылды тойы* 'праздник аила' ²⁶⁴.

Акт появления нового жилища сопутствовал появлению новой семьи. Право на существование они (жилище и семья) получали в ритуале, который, как и другие обряды поро-

вого характера, моделировал ситуацию обретения нового статуса и перехода в качественно иное состояние.

Свое абсолютное воплощение идея оживления (по инициационной схеме) искусственно созданной вещи нашла в церемонии получения шаманом его облачения и атрибутов. Особое место отводилось среди них бубну. Он был «ездовым животным» шамана, оружием защиты, моделью Вселенной и своего рода ментаграммой, воплощением родового предка, хозяина бубна, и, наконец, самого шамана. Чрезвычайная семантическая нагруженность этого инструмента определила сложность ритуалов, сопровождающих его создание. В них наряду с языком хозяйственных обрядов использовался код обрядов родни и брачных отношений²⁶⁵.

Изготовление бубна носило коллективный характер и происходило в атмосфере праздника, снимавшего ограничения и низводившего сакральное действие в сферу профанного. У шорцев, например, заготовку материала для будущего инструмента производила группа мужчин в отсутствие шамана. «Работа протекала оживленно, с шутками. Работающие старались специально производить какие-нибудь особые действия, например, боролись, толкали друг друга, произносили непристойные слова»²⁶⁶. Их действия явно носили эротический характер. Подобная символика вполне соответствует ритуальной борьбе, сопровождающей заключение брака у южно-сибирских тюрков. Она, по мнению исследователей, служила в структуре свадьбы «обменом силой» между брачными сторонами и дублировала основной «обмен ценностями», результатом которого было получение невесты²⁶⁷. Борьба в ходе изготовления бубна, надо полагать, предшествовала его получению из природы.

Брачные мотивы на разных этапах создания шаманского бубна отчетливо прослеживаются на телеутских материалах. При изготовлении первого бубна, как отмечает Л. П. Потапов, собиралось много народа. «Прибывшие на эту церемонию были одеты в праздничные паряды, многие одевались в свадебную одежду, которая считалась лучшей для этой цели»²⁶⁸. Гости обязательно приносили с собой угощение, а самому шаману дарили деньги.

Создание бубна занимало, как правило, один день. Когда он был уже обтянут шкурой, его ставили у порога дома шамана и, связав вместе три прутика тальника (*талзың корбазы*), ударяли ими по натянутой коже. «В это время в дом шамана съезжались его сородичи и друзья... на *чалу тойы* — пир бубна. Пьяные гости, сидя за столом и продолжая пить, схватывают вновь приготовленный бубен и начи-

нают по очереди ударять в него. Бубен переходит из рук в руки. Так они ударяют до тех пор, пока не разойдутся... Иногда такое угощение продолжается трое суток»²⁶⁹. После этого гротескного камлания и нанесения рисунков бубен обретал законченный облик и шаман совершал его освящение.

Коллективный праздник, таким образом, был обязательной частью церемонии оживления бубна. В ходе ритуала, оформлявшегося у телеутов как импровизированная свадьба, совершалось приобщение нового инструмента к родовому коллективу. Бубен, как бы рожденный природой и изъятый из нее (= рожденный в процессе создания), превращался в брачного партнера и надежного защитника интересов людского сообщества. До освящения бубна свою причастность к нему активно демонстрировала только мужская часть коллектива (рода). У шорцев, телеутов, кумандинцев, челканцев, тубаларов жепцинам и детям запрещалось прикасаться к инструменту²⁷⁰. С нанесением ударов (универсально связанных с эротической символикой) бубен получал новое качество, он «наполнялся» силой плодородия. На это было направлено использование в обряде веточек тальника — растения, по представлениям телеутов, однозначно связанного с плодovitостью. Наделенный жизненной силой посредством ритуального «оплодотворения», инструмент, вероятно, понимался как носитель женского начала. Со всей очевидностью это проявлялось в шорской традиции.

У шорцев после того, как шаман якобы получал от Ульгена разрешение на бубен, родственники приступали к его изготовлению. Классическое описание этого процесса приведено в работе Л. Я. Штернберга «Избранничество в религии»:

Один из старших родственников будущего шамана... старший брат отца, дед, брат деда prepares бубен. В этом обязательно принимает участие еще одно лицо, непременно мужчина, в качестве помощника. Этот последний считался матерью бубна, а первый — отцом бубна. Бубен именуется в этот период *кыс* — девица, а будущий шаман — *кузе* — зять, жених. Когда бубен приготовлен, сородичи жениха торжественно приходят в дом родителей для поднесения подарков в виде разноцветных лент, которые привязываются к бубну. Подарки эти символизируют, по-видимому, калым. Через несколько дней является сам жених в сопровождении родственников... Собирается и много постороннего народа. Среди торжественной тишины жених произносит обычную формулу сватания, которая буквально гласит: «Язык — мой сват, говорю я, жених, выше поднимай ты же, ниже поднимай ты же (т. е. от тебя зависит согласиться или отказаться)». При этом он подносит отцу бубна чашку с вином, и в тот самый момент, когда «отец» берет в руки чашку, сам жених или кто-нибудь

из его родственников схватывает бубен и убегает с ним из юрты (имитируется похищение невесты). Отец с матерью начинают друг друга ругать и даже драться, крича: «Зачем не смотрел(а) за дочерью?» Но это продолжается недолго. Кончается все это веселым пиршеством, в котором принимают участие все присутствующие. Самая свадьба, которая является моментом публичного вступления шамана в свою должность, происходит ранней весной, при особенно торжественной процедуре, символизирующей... восхождение шамана на небо за невестой ²⁷¹.

За процедурой заключения символического брака следует камлание, которое также завершается всеобщим угощением. Оно, как и свадьба, носит название *той*. С этого момента шаман становится обладателем «небесной жены».

Пытаясь объяснить религиозный травестизм, Л. Я. Штернберг блестяще показал, что бубен, выступая брачным партнером шамана, являлся воплощением *ж е н с к о г о н а ч а л а*. В ходе ритуала он наделялся особой силой и, по существу, становился символом природного лона. Именно поэтому бубен в последующей своей «жизни» мог служитьместилищем «зародышей» — кут, посылаемых богами людям.

Обладание бубном позволяло шаману выполнять свою основную функцию — быть посредником в передаче ценностей из мифического в родовое сообщество, из природы в культуру. Соединение в одном лице мужской и женской ипостасей, зоо- и антропоморфных черт, распространение на шамана представлений о родовом предке — все это характеризует образ медиатора, которому доступны все зоны природного и социального космоса в прошлом, настоящем и будущем. Бубен играл особую роль в медиативной практике. Получив жизнь и активное начало в ритуальном соединении с шаманом (= представителем рода), он становился его неотъемлемой частью.

У шорцев, кумандинцев, телеутов, челканцев и тубаларов жизнь шамана измерялась количеством бубнов (от трех до девяти), предопределенных, как считалось, ему духами. По истечении срока камлания последним шаман умирал. Тубалары верили, что если шаман во время камлания случайно сломает свой бубен, то его ожидает болезнь, для предотвращения которой он должен принести в жертву духу-покровителю лошадь или корову, а затем получить разрешение сделать новый бубен. По другому поверью тубаларов, враждующие между собой шаманы часто вступали в смертельные поединки при помощи своих духов, причем побежденный шаман обычно умирал, а из его бубна вытекала кровь. Как тождественные события воспринимались

южными алтайцами гибель шамана и уничтожение его бубна. Считалось, что, уничтожив бубен, можно умертвить шамана, а в случае смерти шамана его инструмент приводился в негодность ²⁷².

Вещь, таким образом, не мыслилась вне человека. Она жила и умирала вместе с ним. Подобные представления прежде, вероятно, распространялись на все рукотворное окружение кочевника. Не случайно при погребениях символической порче подвергался весь сопроводительный инвентарь. У алтайцев во время проводов покойного на седьмой день в поминальном огне сжигали его старые вещи. В тот же день (если умерший жил один) уничтожали его аил. Сравнивая этот обычай с древнетюркским (сжигание поминальной юрты), В. Д. Кубарев справедливо полагает, что это явления одного порядка. Вещь как бы повторяла судьбу владельца ²⁷³.

ОДЕЖДА КАК ЗНАК

В мире, где отождествлялись объект и субъект, творец и творение, часть и целое, вещь была неотделима от человека. Со всей очевидностью это прослеживается в таком культурном феномене, как одежда. Детство, отрочество, зрелость, переход из одной возрастной группы в другую, включение человека в систему родственных связей — все это находило отражение в costume тюрков Южной Сибири.

Человек рождается уже в «одежде», и мифопоэтическое сознание не могло пройти мимо этого обстоятельства. Одежда поворожденного демонстрирует тождество искусственной и естественной оболочек (послед, шкура = первая рубаха). Одним словом *кап* называли послед, рубаху и мешок. После того как щепкой отрезана пуповина, прерываются непосредственные связи поворожденного с «низом» и начинается длительный процесс становления будущего человека, в котором «введение в культуру» предшествует социализации.

Новорожденный — еще не вполне человеческое существо, что и маркируется его младенческой одеждой, многочисленными представлениями и запретами. *Куяк* 'кольчуга' — так называли алтайцы первую, данную ребенку при рождении «рубашку» (амнион). Как и послед, отождествляемый с богиней Умай, она сохраняла связь младенца с природным рождающим началом. Защищавшая ребенку в чреве матери, «кольчуга» и впоследствии охраняла якобы его жизнь ²⁷⁴.

По представлениям хакасов, ребенок, родившийся в «рубашке» (*киптан тӧрӧйн*), был наделен «таланом». Его «рубашку» бережно хранили вместе с пуповиной. Это, по объяснению информаторов, делалось, чтобы ребенок рос здоровым ²⁷⁵.

В начальный, словно бы отмеченный близостью к природе, период жизни ребенка, его искусственной защитной оболочкой служили, как правило, мягкие выделанные шкурки животных. Первую рубашу телеуты, например, надевали малышу только через полгода ²⁷⁶. Но лишь с трех-пяти лет детская одежда повторяла взрослые образцы ²⁷⁷.

В детских халатах и шубках тувинцев, выполненных по универсальному крою, сохранялись различия по цвету и отделке, характерные для мужского и женского костюмов. В оформлении одежды мальчиков, а равно и мужчин, использовались черный и синий цвета, как «приписавшие счастье» в охоте и других мужских занятиях. Для девичьей и жепской одежды предпочитали яркие тона цветущей природы: красный, голубой, зеленый. По данным Л. П. Потапова, красный цвет обеспечивал здоровое потомство ²⁷⁸.

Различия полов изначально маркировались и различным набором украшений. Помимо раковин каури — универсальных оберегов, символов рождения и жизни, он включал многочисленные подвески, серьги, кольца, браслеты. Тувинки, например, с трех-пяти лет и до замужества носили простые кольцообразные серьги и скромные гладкие колечки *билдек*. Мальчику при рождении сережку в ухо вдевали лишь в том случае, если в семье умирали дети и от младенца надо было отвести беду, введя в заблуждение злые силы ²⁷⁹.

С течением времени число дифференцирующих признаков в костюме возрастало, хотя в одежде и прическе подростка сохранялись черты, указывающие на его социальную неполноценность и некую «бесполость». В большей степени это, вероятно, относится к девушкам. У тувинцев, например, девочки до 15 лет, т. е. фактически до замужества, носили штаны мужского кроя, а их прическа *кежеге* (бритый лоб и косичка на темени) повторяла мужскую ²⁸⁰. У южных алтайцев девочкам до 12 лет, как и мужчинам, брили голову спереди, оставляя на лбу маленькую челку *чурмеш*. Сзади, как правило, заплетали нечетное количество косичек, каждая из которых украшалась золотыми нитями и раковинами каури ²⁸¹.

Переход в категорию невест обозначался прежде всего изменением прически и украшений. По тувинскому обычаю,

после сватовства девушке заплетали еще одну (вторую или третью) косу — *сырбык чаш* или *сай чаш*. Это делала родственница с материнской стороны, имевшая «легкую руку», прожившая счастливую семейную жизнь и вырастившая здоровых детей. Появление дополнительной косы, указывает Л. Ш. Сат, символизировало, что девушка «занята, сосватана». Об этом же говорило появление характерных украшений *чалаакра*, носившихся и после свадьбы. Это украшение сплетали из черных шелковых нитей и дополняли бусами, нашитыми рядами на прямоугольный кусок кожи. Подвеска заканчивалась тремя стержнями, перевитыми золотыми нитками и цветной бахромой ²⁸².

На юге Алтая девушки, достигшие брачного возраста, вплетали в две средние косички похожее украшение. Оно состояло из пяти квадратиков материи, унизанных раковинами каури, чередующимися с пятью связками бус. Каждая нитка последней связки заканчивалась раковиной каури ²⁸³. Обязательной деталью убранства были серьги. Недаром в языках Саяно-Алтая невесту называли *сыргалык/сыргалу* (букв.: 'имеющая серьги', 'с серьгами') ²⁸⁴. Будучи неотъемлемой деталью портретной характеристики женщины, украшения как бы выступали заместителями своей владелицы. С этим, вероятно, связан широко распространенный в эпосе мотив волшебных превращений подруги героя в перстень или серьгу ²⁸⁵.

В тюркской традиции украшения наделялись особыми свойствами. Их эстетическая и дифференцирующая функции были неразрывно связаны с символикой плодородия. Обращает на себя внимание обычай телеутов прокалывать ушные мочки девочкам непременно в начале весны, когда реки разливались и у черемухи набухали почки. Если ко времени прокалывания цвет с кустов черемухи уже опал, операция откладывалась до следующего года ²⁸⁶. Появление украшений, приуроченное к началу цветения и половодью, символизировало сопричастность девушки-невесты порождающим силам природы.

Эта связь приобретала особую актуальность в свадебной обрядности. На Алтае, например, обмен кольцами был знаком обещания вступить в интимную связь. В тех случаях, когда парень сам находил для себя невесту, он дарил избраннице кольцо. Если девушка была согласна выйти за него, она принимала подарок. Тогда, по предварительному согласову, ее умыкали ²⁸⁷. Кольцо становилось залогом обладания партнером. Будучи универсальным символом соединения, оно закрепляло оформление новых семейно-родственных

отношений. По материалам В. И. Вербицкого, свадьба начиналась с того, что молодые входили в специально построенный шалаш *одах*. Жених разводил огонь. Пока он высекал огнивом искры, невеста, стоя в дверях первого семейного жилища, оделяла всех присутствующих медными кольцами²⁸⁸. Эта церемония выражала не только признательность или родственные чувства молодоженов. Она, вероятно, была направлена на символическое приобщение участников торжества к плодородию нового брака.

Те же представления, без сомнения, определили обычай раздачи украшений, столь характерный для телеутской свадьбы. Переплетая волосы молодой на две косы, с них снимали девичье украшение *чач пут*, сплетенное в виде трех кистей, разделенных на пряди с монетками и раковинами каури на концах. В день свадьбы отдельные его части раздавались незамужним родственницам жениха²⁸⁹. У хакасов невеста дарила бусы девушкам, расплетавшим ей косы.

Свадьба начинается, — рассказывала М. Т. Маеркова, жительница с. Малое Озеро, — еще не сядились. Косы девки расплетали, косы невесте, им за это бусы давали, по паре, по четыре штуки. А когда невеста только в дом заходила, бросала горсть бус — это уважение к дому показывала. А тут в избе уже девки подола держали наготове, а она нарочно вверх подбросит, девки бросятся подбирать²⁹⁰.

По объяснению стариков, таким способом невеста «делилась своим счастьем»²⁹¹.

Бусины служили как бы овеществленным носителем будущего семейного благополучия. Вероятно, они, как и раковины каури, являлись символами — или выражением сущности — богини Умай. По воспоминаниям информаторов, «старухи делали Ымай из бусин-раковин. Эту снизку повязывали ребенку на руку. Такие же снизки (из шелковой нити) вешали на зыбки, как мальчику, так и девочке»²⁹². Одновременно бусины были своеобразными атрибутами верховной покровительницы детей и рожениц. Согласно шаманской традиции хакасов, Ымай владела коралловыми бусинами *суру*, заключавшими в себе души-зародыши девочек. Вместе со стрелами *ух* — душами мальчиков — она хранила их внутри горы Ымай-тасхыл²⁹³. Бусины, таким образом, ассоциировались с многочисленным потомством.

Эти представления распространялись и на другие украшения. Среди алтайцев Усть-Канского района Горно-Алтайской автономной области до сих пор бытует мнение, что женщина, особенно кормящая мать, должна непременно носить кольца, серьги, бусы, чтобы дети не умирали, а были «при

себе». Сходные представления разделяли в прошлом и тофалары. У них бытовала примета: если увидишь во сне, что отдал другому перстень, умрет твой ребенок; если получишь хороший перстень — родится мальчик, если получишь плохой или топкий перстень — родится девочка ²⁹⁴.

Существование представлений о связи украшений со способностью к деторождению (плодородию) подтверждает и тот факт, что особой изысканностью, сложностью исполнения и обилием отличался набор украшений замужней женщины. У тувинцев после замужества скромный девичий убор заменяли многочисленные массивные, богато орнаментированные перстни и серьги. В отличие от девушек женщины носили накосную серебряную пластину *чавага*, браслеты, роговые и деревянные гребни, поясные бляшки-подвески (*дерги*)²⁹⁵. К окончанию репродуктивного возраста эти украшения вновь меняли на более простые, а накосные подвески не надевали вовсе. В возрасте 50—55 лет было принято раздавать свои украшения дочерям и молодым родственникам ²⁹⁶.

Период зрелости отмечался не только максимально полным набором украшений, но и характерными изменениями в костюме. Признаками семейного положения женщины у южных алтайцев, помимо накосных перламутровых бляшек *тана* и поясной бляшки с подвешенными к ней пуповинами, были безрукавный длинный *чегедек* и остроконечная черная мерлушковая шапка *сөрү бөрүк* ²⁹⁷.

Одежда, выступая знаком половозрастного и семейного статуса, опосредовала связи человека с природой и обществом. Она служила своего рода границей между телом (микрокосм) и миром (макрокосм). Фиксации этой границы мифопоэтическое сознание уделяло особое внимание ²⁹⁸. Не случайно в женской одежде телеутов разрез пазухи, края рукавов, подол и ластовицы подшивались тканью контрастного, чаще красного цвета, имеющего значение оберега.

«Охранявшая» человека одежда, подобно своеобразной пространственной конструкции, воспринималась в универсальных категориях верха и низа. Абсолютного выражения эта оппозиция достигла в иконографии шаманского облачения, где солярные, антропоморфные и зооморфные символы располагались в соответствии с зонами мифического Космоса.

Куш-нөрүк 'птица-шапка' — так называлась головная повязка алтайского шамана, украшенная раковинами каури и птичьими перьями. Пучки перьев *үлбрэк*, изображающие

беркутов или соколов, прикреплялись к плечам шаманского плаща²⁹⁹. На спинке шаманского костюма, в верхней ее части, наряду с колокольчиками, миниатюрными стрелами и луками, отпугивающими злых духов, нашивались девять куколок, изображающих дочерей Ульгения, раковины каури — части головных уборов небесных дев, два больших металлических диска — «солнце» и «луна» — и множество мелких бляшек — «звезд». Солярными символами был оформлен и пояс плаща. Ниже к плащу пришивались многочисленные жгуты, изображающие змей, а также лапы медведя³⁰⁰. С помощью того же набора признаков, связывающих верх с небесным, а низ с земным началом, традиционное общество описывало л ю б у ю о д е ж д у. Это отразилось в языке, фольклоре, ритуальной практике.

В тюркских языках одним и тем же словом *эдек* обозначаются подол, пола одежды и подножие горы³⁰¹. На соответствии этих образов строятся многие алтайские загадки, в которых фигурируют предметы одежды. «Вокруг сопки проскакали пять одинаковых косуль» — так иносказательно описывается женская шуба с оборками³⁰². Взаимобратимость анатомического и топографического кодов рождает систему метафор, в которой головные уборы устойчиво соотносятся с вершиной горы или птицей. О шапке с широкой каймой говорится, к примеру: «С длинными крыльями черная птица, // Крови не жаждающая черная птица»³⁰³.

В другом случае с вершиной священной горы связывается украшение на макушке алтайской шапки: «Взобравшись на край священной горы // Я стала работать»³⁰⁴.

Соотнесение головных уборов с сакральным верхом, известное по крайней мере с древнетюркского времени, делало их одним из обязательных атрибутов молений. Так, во время камлания шамана бочатских телеутов в верхний мир шапка выступала заместителем, посредником человека в получении ниспосланного ему небесного «дара». Совершая путешествие в верхний мир, шаман от Ульгения (через Энем — Яючи) получал души-зародыши (кут), чтобы затем передать их людям. Человек, принимающий кут, клал перед шаманом шапку. Тот над ней сильно бил в бубен. «Через то сообщается человеку зародыш для деторождения»³⁰⁵. Зародыши «на скот и зверей», по представлениям телеутов, посылаются на землю Эрмен-каном, живущим на третьей небесной сфере. При камлании к нему «присутствующие в один из моментов по очереди подходили к каму с шапкой в руках. Кам раздает кут — зародыши: одному на лошадей, другому на зверей: лисицу, зайца, козла, марала и т. д. Подошедший

благоговейно надевает шапку на голову и довольный отходит в сторону»³⁰⁶.

Сходная практика существовала у алтайцев. Считалось, что при жертвоприношении Ульгеню шаман поднимается на пятое небо, где живет Яючи, «творящий младенцев». Шаман кланяется Яючи и, набравшись от него силы, начинает пророчествовать. «При начале предсказания все бросают шапки на землю под бубен. По окончании каждого предсказания кам говорит: «Куньду эрьтэ ялла барзын!» — и, приподняв бубен, стукнет орбой, а народ хватается шапки, как бы желая поймать упавшее в них предсказание. Если предсказания худы — шапки отряхиваются, если хороши, то все непрерывно подхватывают скорее шапки и зажимают»³⁰⁷.

Тем самым головные уборы, реализующие, подобно чаше, идею «открытого» и «наполненного», становятся символическими носителями плодородия и залогом будущих рождений.

Причастными к рождающему началу оказываются в топографии костюма области подмышек и пазухи, соотносимые с топографией вселенского тела. Одним и тем же словом *кайын* в алтайском языке обозначаются «пазуха», «недра», «лоно»³⁰⁸. Все углубления — «потайные места» — оказываются тождественными друг другу и потому наделяются сходными функциями. Абсолютизацией пиза назвал М. М. Бахтин подобные представления, анализируя народную культуру средневековья³⁰⁹. Однако при существующих в мифологических структурах Саяно-Алтая противопоставлениях верха и низа — в единстве их космического, телесного и вещного аспектов — рождение в верхней зоне все же отличается сакральной чистотой.

Тенденция наделения телесного верха животворящими потенциями проявляется, в частности, в обращении к Умай у алтайцев:

Спустившаяся, держа золотой лук,
Имеющая гребневидную голову Mai-äñä
Не пугай ростки (детей),
В узкую пазуху положи!
В узкую полу зажми!
Под правую мышку положи,
Правой грудью питай,
Дурному глазу не показывай,
От злого желания охраняй³¹⁰.

В образе пазухи, сохраняющей жизнь, воплощаются представления о закрытом, защищенном, положительном пространстве (ср. разобранное выше соответствие «дом — ящик — гроб — колыбель»). Увеличенная до масштабов Космоса пазуха дает приют всему живому. В одном из обращений к духу — хозяину Алтая говорится, например:

В твоих объятиях (букв.: в пазухе)
 ночуем, Алтай,
 У полы твоей расселяемся и живем,
 Драгоценный наш талисман, богатый
 Алтай,
 Наш светлый, солнцеликий Алтай!
 Белому скоту дай пастбище,
 Увеличь его приплод-прибыль,
 Сведи на нет убыток (падеж скота, гибель)³¹¹.

Согласно шаманской традиции телеутов, в пазухе, на склоне матери-горы, рождаются и вырастают священное дерево и конь *байтал*, предназначенные для изготовления бубна.

Земля, где родился байтал
 Моего шестигорбого белого бубна,
 Похоже, что в пределах матери моей
 реки-Оскота,
 В пазухе — на склоне матери
 моей Коныс-Кайракан ³¹²

— эта формула характерна для призывания молодого шамана. Не менее традиционна в обращениях шамана к божествам другая фраза:

Руку подниму — кропление прими!
 Подмышку раскрою — долю возьми!³¹³

О «раскрытых подмышках», дарующих долю, богатство, благополучие, В. П. Дьяконова упоминает в связи с сюжетом о духах — хозяевах природы, записанном у теленгитов. По рассказам стариков, в зимний период, когда ээзи засыпали, все свои ценности они клали под мышки ³¹⁴. Открывание последних в момент всеобщего весеннего пробуждения воспринималось, вероятно, как акт сотворения, дающий начало жизни, как р о ж д е н и е.

Представления о животворящих потенциях телесного верха раскрываются в телеутской легенде о духах — покровителях женского очага.

Один из ее персонажей, монгольский хан Конгудай, решив жениться во второй раз, отправляется сватать дочь Тай-хана. «Дочь Тай-хана была еще малолетней. Она играла еще в куклы. По вечерам, когда ложилась спать, брала к себе своих кукол и укладывала их себе под мышки. Отогретые куклы стали живыми». Привезенные накануне родов из дома отца, куклы, обернувшиеся «настоящими людьми, только очень маленького роста», сохранили жизнь женщины и ее детей ³¹⁵.

Эта история, будучи оригинальной версией классического сюжета «непорочное зачатие», удивительно последовательно решает проблему чудесного рождения. Она связывает происхождение волшебных покровителей с верхней частью тела девственницы. Наконец, представления о подмышке — алломорфе лона — сохранялись и в культовой практике

алтайцев. В уже упоминавшемся эротическом обряде кумандинцев Коча-кан ходит по поселку с деревянным фаллосом в руках и имитирует со встречающимися ему людьми половой акт. «Женщины и девушки во время этой игры стараются избежать случайных встреч с Коча-каном. А если встреча все же произойдет, то Коча-кан вставит ей под мышку свой деревянный фаллос и отпустит». Тем самым в обряде имитировалась передача плодородной силы ³¹⁶.

Не исключено, что соотношение с сакральным, асексуальным верхом допускалось и при осмыслении реальных физиологических актов соития и рождения. Иначе трудно объяснить тот факт, что в южно-сибирских тюркских языках родственными словами обозначались подмышки *колтук/колтык* и нареченные жених и невеста — *колту* ³¹⁷. Подмышки упоминаются в обращениях алтайских шаманов к Дьяику с просьбой о ниспослании плодovitости:

Дайте добро!
Из-под мышц (руки) [колтук] пусть
 не убывают (дети),
Из-под полы (одежды) да не будет
 ошибки.
Прошу для будущей головы плодovitости ³¹⁸.

Любопытно, однако, что круг значений рассматриваемой лексики включал, кроме названных, и такие понятия, как *колтыjak* 'на босу ногу' (шор.); *колт* 'низ', 'нижняя часть' (джагат).³¹⁹ Отмеченная взаимообратимость, казалось бы, противопоставленных верха и низа отражает важную особенность мифопоэтического сознания. В нем всякий полюс контраста не может существовать, не затрагивая другого, противоположного ³²⁰.

Вещью-символом, способной сочетать в себе противоположные значения, была в культуре южно-сибирских тюрков обувь. В 1982 г. во время раскопок афанасьевского кургана у с. Каракол (Усть-Канский район Горно-Алтайской автономной области) в бровке на глубине около 30 см был обнаружен сверток плохо сохранившейся кожи. В свертке оказалась детская обувь, бывшая в повседневном употреблении у алтайцев в конце XIX — начале XX в. Интересно, что в свертке лежало около шести башмаков только с одной ноги (предположительно — с левой). находка вызвала недоумение, но жители с. Каракол объяснили: раньше так делали, чтобы отвести беду от дома, в котором болели и умирали дети ³²¹. Предполагалось, вероятно, что избавление от обуви, связанной с анатомическим низом, его нечистотой и вредностью, прервет череду смертей.

Соотнесенность обуви с нижней зоной, вероятно, обусловила и ее использование в обряде захоронения последа у южных алтайцев. Неприкосновенность последа как бы служила гарантией жизни новорожденного. Поэтому послед вместе с кусочками продуктов, зернами ячменя, крупинками золота или серебра заворачивали в ткань и прятали — нередко в головку войлочного чулка. Ее закапывали в «чистом» месте, где не ходили люди — под кроватью, в боковых частях аила, в углу төр³²². Рассматривая захоронение последа как своеобразную реплику погребального обряда, можно заключить, что головка войлочного чулка в данном контексте являлась аналогом «домовины», сохранявшей послед и вместе с ним здоровье ребенка. Здесь мы видим соединение в одном предмете двух, казалось бы, противоположных качеств, символизирующих жизнь и смерть.

Универсальная связь обуви с низом, женским рождающим началом и плодородием проявилась в традиционной ветеринарии хакасов. По воспоминаниям стариков, прежде коров лечили сапогом, снятым с ноги женщины, родившей двойню. Хозяин тыкал сапогом в вымя животного, а иногда для этого приглашали саму роженицу³²³. Она, возможно, рассматривалась как существо, соприкоснувшееся с животворной силой мира природы.

К числу деталей костюма, образующих устойчивый семантический комплекс «производительного низа», принадлежат подол и полы одежды. Их связь с телесной стихией плодородия демонстрирует текст, который произносили телеуты, надевая первую рубашку и обувь ребенку:

Передние полы ребенок топчет,
Задние полы скот топчет,
Пусть детей у тебя будет столько,
Сколько у тальника (ивы) почек,
Будь ты плодлив, как сучка³²⁴.

Пола, которую топчут дети и скот, является показателем богатства, плодovitости. О том же говорится в благопожеланиях алтайцев:

Пусть на передний подол дети наступают,
Позади скот ходит³²⁵ —

так звучит один из наиболее типичных свадебных алкышей. Символическую причастность подола к воспроизводству потомства обнаруживают заклинания кумандинских шаманов. В случае трудных родов они обращались к Умай со словами:

С ясного неба, паря, садись,
Убай-эне, птица-мать.

ма, которые заключали в себе потенциал рождения, преодолевающего небытие.

Одной из таких зон в мифологической «анатомии» человека был телесный центр, пуп (а в традиционном мировоззрении и пуповина — *кин*). Этот телесный центр, соотносимый с центром космическим (*чир тенгере киндиги*), откуда в момент творения разворачивался мир, был, так сказать, средоточием жизни. Его вещественным маркером служил, вероятно, пояс (*кур* ‘пояс’, ‘круг’, ‘обруч’). Именно в пояс алтайцы зашивали пуповину умершего ребенка,³³¹ словно пытаясь заручиться гарантией новых рождений. Пояс, превращенный ритуалом во вместилище жизненного потенциала (= пуповины), становился вещественным аналогом пуповины. Эта метафорическая соотнесенность, вероятно, и наделяла его магическими свойствами талисмана — *эрдине*. В случае трудных родов пояс клали поперек живота роженицы³³². Обеспечивая желанную развязку, он становился залогом рождения, своеобразным «поясом жизни».

Традиционное мировоззрение наполняло эту метафору вполне конкретным смыслом. Согласно повсеместно распространенным представлениям, пояс, повязанный на талии, был основным отличием людей среднего мира; небожители носили его под мышками, обитатели подземного царства — на бедрах³³³. Противопоставленные друг другу подмышки и бедра (подол) являли собой «зоны воспроизводства», соотнесенные с верхом и низом. Для человека срединного мира жизненно важной была область пуповины. Пояс служил не только ее маркером, но и защитой, надежным обручем. Его охранительные свойства своеобразно преломились в шаманской традиции. Броней или обручем (*курчу*) называл алтайский шаман своих духов-помощников, которые становились во время камлания его невидимой защитой. Эти духи (*арукöрмөс*) со всех сторон облекали своего покровителя, в различных направлениях опоясывали его стан³³⁴. «Обручем» шамана считались также бубенцы, пришитые на кафтан в области поясницы³³⁵. Любопытно, что сходным образом жители юго-восточных районов Тувы оформляли детский пояс, игравший роль оберега. К нему подвешивали медные бубенчики (до 10 штук) и любимые игрушки ребенка, пока тот не достигал шестилетнего возраста³³⁶.

С поясом связывали свои представления о благополучном существовании тувинцы-ламаисты, во многом сохранившие шаманские традиции. Их воззрения на природу человека предполагали наличие трех душ. Одна из них — внешняя, *сайн-сунус*, предохраняла человека от всяческих бед.

Считалось, она бродит вокруг маленьких детей, так как у ребенка нет пояса или какой-нибудь другой постоянной индивидуальной вещи. «Как только ребенок достигал того возраста, когда его одежда подпоясывалась, сайн-сунус поселялась в поясе и неотлучно обитала здесь до смерти человека. Вот почему нельзя было ни дарить, ни продавать свой пояс». После смерти человека, достигшего старости, его одежду оставляли неподалеку от погребения. Только пояс возвращался сыновьям, так как считалось, что при жизни человека он былместищем его души³³⁷. Эта вещь, неотделимая от живого человека, символизирующая его связь с миром людей, была знаком принадлежности к социуму. Вероятно, поэтому не сразу, а лишь с закреплением первых родственных связей тувинцы начинали повязывать детям пояс. Наделенный поясом, ребенок вступал под покровительство рода, порывая с младенческой «природностью».

Подобно новорожденному, гость, пришедший издалека, также воспринимался как существо иного мира. На преодоление его «инаковости» был, вероятно, направлен один из ритуалов алтайского этикета — *айылчыга кур курчаары*³³⁸. В соответствии с обычаем хозяин обматывал вокруг талии каждого гостя пояс, иногда просто несколько метров новой ткани. При этом он выражал благопожелание: «Пусть твоя поясница будет крепкой!» Мужчинам полагались одноцветные пояса, женщины могли получить цветные. Старшему или наиболее уважаемому среди гостей предназначался белый кур, на конце которого завязывали пулю. Та же церемония повторялась в цикле свадебных обрядов. Когда молодые наносили первый визит родителям жены, зятю обязательно повязывали пояс³³⁹, как бы снимая с него клеймо чужеродности и наделяя счастьем.

Столь высокий семиотический статус пояса нашел отражение и в фольклоре. Приобретение пояса служило знаком перехода эпического героя-богатыря от безымянного детства к зрелости воина. Поэтому, имея в виду несостоятельность малолетнего Алпамыша, его сестра вопрошает: «На кушак булат не нацеплявший — кто?» Дополненный оружием, пояс в кочевой среде был обязательным атрибутом посвященного в воины. В тюркском мире он служил одним из социально-дифференцирующих маркеров³⁴⁰. В отличие от представителей среднего сословия, хазарские воины-всадники с молодых лет получали право носить боевой пояс. Количество блях и наконечников на нем определяло «общественную значимость» владельца, будь то мужчина или юноша³⁴¹. Не случайно слово «кур» в древнетюркском, как

и в современных языках, помимо основного имеет значение 'степень', 'положение' ³⁴². Оно, вероятно, характеризовало не только отдельного человека, но и социальную группу в целом.

Хур 'пояс', 'кольцо', 'круг' — так в хакасских сказаниях обозначались объединения воинов. Защищая свой народ, герой вступал в бой с вражеской силой, разделенной на 6, 9 или 12 «хур». Я. И. Сунчугашев объясняет происхождение данного термина особенностями боевого порядка, когда кочевники в случае опасности выстраивали войска в форме кольца ³⁴³. Не исключено, что в обозначении реализовались и такие тяготеющие к образу пояса понятия, как «цуповина», «жизнь», «достоинство», «доля», «защита» и т. п.

В пользу такого предположения говорят, как представляется, и данные тюркской этнографии. В ритуально-мифологической традиции названный семантический ряд воплощался и в других, изофункциональных поясу объектах. Среди них особенно выделяется образ *нити*, подобно которой вьется душа, жизнь, судьба человека.

«Душа как шелчинка» ³⁴⁴ — эта метафора, характерная для шаманского фольклора, наполнялась вполне конкретным содержанием в обрядовой практике. В упоминавшемся уже хакасском камлании «Ымай тартар» («притягивать Ымай»), якобы избавлявшем женщину от бесплодия, три шелковые нити (с раковиной каури и бронзовой пуговицей на конце) служили средством «притяжения» Ымай, а такжеместилищем души будущего ребенка ³⁴⁵. В культовой практике алтайцев-бурханистов шелковая и золотая крученые мишурные нити обозначали длительность жизни. Их вешали на *дьяик* — изображение домашнего духа, стоящее в «переднем» углу. При молении о плодородии, унаследованном бурханистами из шаманизма, к березе, стоящей в аиле за очагом, протягивали шелковую крученую нить и прикрепляли к пей модель зыбки, плетъ с моделью лука и серьгу ³⁴⁶.

Иногда нитью из позумента соединялись березки, установленные по углам бурханистского жертвенника *куре*. Считалось, что при молении о благополучии скота в этой нити воплощаются души животных. Затем они «спускаются» к огню, а уже от огня передаются по назначению. Той же символикой наделялись нити, протянутые от вершины березки, стоящей на *төр*, к дымовому отверстию аила ³⁴⁷.

Протянутая вверх, связывающая людей с небесными сферами нить соотносилась с душой и жизнью. Она находилась в руках всесильных божеств. В тюркской традиции небесной пряжей оказывается Умай. Один из ее атрибутов — вер-

тено, в котором мотив прядения соединяется с идеей мировой сои³⁴⁸. Веретено, кроме того, является символом порождающего начала. Покровительствуя рождению, Умай выступает хранительницей нити жизни. Злой силой, перерезывающей «нить жизни», мыслился владыка подземного мира. В призываниях алтайских шаманов Эрлик называется *кай-ракан*. По мнению А. В. Анохина, этот эпитет означает «царь острый, режущий, т. е. готовый всегда приносить страдание и даже смерть». Поэтому и душа человека у алтайцев называется «нитяной» (*учук тынды бычын салган*, т. е. «нитяную душу выкроил, создал»)³⁴⁹. Осознание прерывности, ветхости, непрочности бытия делало особо актуальными вопросы, обращенные к всемогущим покровителям:

Чтобы не прерваться, создастся ли доля?
 Не изнашиваться (не встшать, не бедствовать)
 дастся ли решение?
 Надставится ли порванное?³⁵⁰

Непрерывность, надежная протяженность, связь — эти свойства в тюркской мифологической традиции приписывались крученой волосяной веревке *сэлэ/пеле/јеле*. «Узкая привязь для животных пусть растянется, пусть будет длинной», — провозглашали алтайские шаманы, обращаясь к Эрлику с мольбой о благополучии людей³⁵¹.

У несчастных благополучие да будет!
 Пусть пеле не развязывается
 (на аркане всегда будут жеребята)!
 Пусть скот вокруг жеребца стоит,³⁵²

— говорилось в одной из молитв алтайцев-бурханистов. Привязь — этот необходимый атрибут скотоводческого хозяйства — выступает в ней наглядным воплощением идеи процветания. Размеры веревки и количество стоящих вдоль нее животных демонстрировали достаток каждой семьи. Поэтому пожелание широко растянутой привязи было одной из центральных тем свадебных алкышей:

Защищенное место для скота да будет,
 Закрытый угол — жительство (да будет),

 Долгая веревка (привязь для скота) да
 не укоротится,
 Чтоб жителей не убывало,
 Богатая саба не убавилась бы,
 Богатое имущество не тратилось бы³⁵³.

В подобных текстах веревка выступала своеобразным мерилем счастья. Именно в таком значении использовалась она и в тувинском обряде посвящения огню животного-ызыка (обряд проводился, когда в семье тяжело болели дети). В на-

значенный день по всей окружности юрты (по верхнему краю решетки) протягивали *салбак* — пеструю волосяную веревку, сплетенную из шерсти овцы и козы. К салбаку привязывали разноцветные ленточки, миниатюрные изображения кожаных фляг, ступок с пестами и деревянных подойников. Считалось: чем наряднее выглядит эта импровизированная гирлянда, тем лучше будет жизнь хозяев — устроителей церемонии ³⁵⁴.

Полную аналогию тувинскому обряду мы находим в алтайской этнографии. В теленгитской коллекции Государственного музея этнографии народов СССР г. Ленинграда хранится крученая шерстяная веревка *оттың залазы*, используемая в обряде камлания духу огня. Вдоль всей ее длины (свыше 16 м) прикреплены цветные ленточки, вырезанные из дерева и кожи изображения орудий труда и утвари. Среди них ступы, корытца, подойники, ковши, ложки, чашки, бочонки, лопаты, лопаточки для муки, колыбели и т. п. ³⁵⁵. Подобную веревку с ленточками (уменьшенными петлями для привязывания телят) алтайцы-бурханисты натягивали в аиле во время молений верховному божеству ³⁵⁶. Нанизанные на веревку предметы, будучи символами благополучия, превращали ее в средство достижения и поддержания достатка, счастья.

То же значение алтайцы придавали изображениям Дьянка, от которого, как они считали, зависели плодovitость людей и размножение скота. Небесный творец-посредник одинаково почитался и шаманистами, и бурханистами. Знаком его присутствия в каждом жилище была все та же волосяная веревка, называвшаяся точно так же, как и привязь. Во время свадебного торжества ее натягивали между двумя стоящими на тёр березками. Помимо основного приклада — заячьей шкурки, белой и красной лент, бурханисты помещали на дьяник модели зыбки, луков, пуговицы, шелковые кисти и т. п. вещи ³⁵⁷. Этот ритуальный набор с удивительной наглядностью воплощал людские чаяния и надежды, и — что не менее важно — напоминал о них божествам. Веревка как бы опосредовала связь социума с миром верховных покровителей.

Особенно актуальной становилась проблема контакта в пороговых ситуациях. Поворот года, совершавшийся весной — в начале лета, соотносился с мифологическим актом творения и был отмечен родовыми молениями. К их числу принадлежит нагорное жертвоприношение небу (*тигир тайых*) у бельтиров ³⁵⁸. Особая роль в нем отводилась специально изготовленной восьмисаженной крученой веревке *чиль-*

наг. На месте жертвоприношения ее перевивали ритуальными головными повязками *ульдүрбе*. Каждая из них, украшенная ленточками и перьями беркута, была знаком присутствия на жертвоприношении полноправного члена рода ³⁵⁹. Соединенные веревкой, повязки создавали образ единого, тесно связанного узами родства коллектива.

В начале моления конец чильпага привязывали к одной из четырех священных берез, растущих на горе. Вероятно, таким способом людское сообщество приобщалось к сакральному центру — средоточию жизненных сил. Веревку растягивали на всю длину, и, пока старик, руководитель праздника, чествовал небо, горы и реки, участники церемонии помахивали ею. В контексте ритуала, направленного на упорядочение мира и обеспечение всеобщего плодородия, эти действия определенно имели созидательный, организующий смысл. И здесь веревка, вероятно, была символом связи с верхним миром и понималась как своего рода небесная пуповина, связующая людей с животворящим небом. По окончании моления веревку натягивали между четырьмя березами, воспроизводя тем самым универсальную модель ограниченного пространства (стабильно организованного мироздания).

Аналогичная схема воспроизводилась в декорациях ысыаха у якутов. Здесь центральное место отводилось *түсэлгэ*, моделирующему структуру Вселенной. Его основой были коновязные столбы, число которых соответствовало количеству участников ысыаха. Вокруг них втыкали молодые березки, перевитые пестрой волосяной веревкой. Веревку украшали разноцветными лентами, утиными перьями и телячьими намордниками ³⁶⁰. Здесь веревка обозначала границу воссоздаваемого в ритуале Космоса. Определяя очертания освоенного пространства, она одновременно объединяла родовое сообщество, служила гарантией его благополучного существования.

Представления о веревке, связующей воедино космическое начало и жизнь человека, мир людей и мир духов, реализовались и в камлании якутского шамана по поводу избавления женщины от бесплодия. Для проведения этого обряда в юрте в разных направлениях протягивали тонкую волосяную веревку. К ней подвешивали берестяные изображения Солнца, Луны, маленькой птички. Такую же веревку обматывали вокруг живота женщины, заклиная доброго духа ниспослать плод, а злого — не причинять смерти зародышу. «Веревка, протянутая в юрте с солнцем и луной, обозначает много жизней; птичка — душу ребенка, имеющего родителя».

ся, а веревка вокруг живота — корни злого духа. Разрезав веревку, шаман уверяет, что разрушил тем цепи дьявола, а, подрезав веревку, протянутую в юрте, — выделил из множества жизней предстоящую жизнь ребенка, и упавшая на постель птичка означает, что дитя будет жить»³⁶¹.

Так в одном объекте традиционной бытовой культуры сливались представления о мироздании и социуме, о природе и человеке. Для мифопоэтического сознания «...каждый элемент внешнего мира был звеном в длинной бесконечной цепочке, ведущей от реального мира в мир мифа, в мир богов»³⁶². Восприятие предметов реального мира определялось единством их реального и вероятностного содержания. Нередко они наделялись свойствами, присущими сфере духовной деятельности.

МИР БЕЗ ВЕЩЕЙ

Вещь представляет собой важнейшую характеристику с о ц и а л ь н о й природы человека. До ее появления человек безраздельно принадлежал дикой природе, тому мифическому пространству, в котором не действуют законы культурной среды.

Мир «перевернутых ценностей» диктовал человеку свои законы. Отправляясь на охоту, вступая во владения хозяина тайги, в иной мир, человек своим поведением как бы отрицал стереотипы бытовой культуры. «Любопытно, — подчеркивал Л. П. Потапов, — что в большинстве случаев у кумандинцев и шорцев видеть во сне продукты скотоводческой и земледельческой культуры, например, хлеб печеный, муку, пшеницу, мельницу, кошеную траву, молоко, творог, масло, водку, корову, овцу, свинью, означало иметь неудачу в промысле»³⁶³. В лесу нет места домашнему, культурному. Шорцы-охотники никогда не брали с собой мяса лошади, коровы, овцы и свиньи. В тайге следовало жертвовать лишь сало диких зверей. Запретной на промысле была вся лексика, связанная с домом и домашним скотом.

Дикая природа воспринималась как антитеза обжитому, упорядоченному миру. Не случайно ее естественные обитатели, духи — хозяева гор, рек, тайги были чужды культурным ценностям. Они, например, не имели одежды (только в поздней хакасской традиции таг-ээзи изображался богато одетым мужчиной). В шорских и хакасских преданиях духи-хозяева являлись охотнику в виде обнаженных женщин с длинными волосами ³⁶⁴. Сходный образ известен и в алтай-

ском эпосе:

С вершины девятигранной черной горы
Хозяйка Алтая, почтенная старуха,
спустилась,
У нее нет одежды, покрывающей колени, —
ничего не носит,
Нет пищи, чтобы положить на язык, —
ничего не имеет.
В левой руке — красно-медный посох,
В правой руке — желто-медный посох ³⁶⁵.

По ходу действия старуха находит оставленного на горе сына Маадай-Нары. Она хватает ребенка, по спотыкается и теряет его.

Стойте — подождите, старая,
О чем вы плачете? —
Сзади раздался смех.
Совсем голый — в чем мать родила —
Двухлетний мальчик
За ее спиной стоял.
В левой его ладони зажат
Девятигранный черный камень,
В правой ладони зажат
Семигранный черный камень ³⁶⁶.

Мальчик-богатырь, воспитанный хозяйкой Алтая, нерасторжимо связан с дикой природой, даже в руках у него огранный камень. Он сразу же отправляется на охоту с луком из ребра и стрелой из камышинки. Социальная неполноценность героя проявляется в том, что он не имеет подобного оружия и одежды, питается мясом диких животных. Лишь позднее, вместе с боевыми доспехами, вооружением и конем, Когюдей Мерген получает свое имя, статус богатыря и знание о предках. Тем самым он входит в эпический мир культуры, включается в систему социальных связей. Так на мифологическом уровне воспроизводится реальный процесс социализации индивида.

Младенец, воспринимаемый как существо асоциальное, даже бесполое, лишь со временем обретает родственников, имя, первую одежду, первое жилище — колыбель, личную собственность — скот. С возрастом все увеличивается число маркеров — вещей, обозначающих его новые связи с социумом. Максимумы они достигают в период зрелости человека: лишь взрослый мужчина, имеющий дом, семью, детей и скот, считался в тюркском мире полноправным членом рода. Люди, не имеющие семьи, или женщины, родившие до брака, занимали приниженное положение в обществе ³⁶⁷. Прежде у тувинцев старые девы носили мужское платье или, как мужчины, одну косу, а холостяки — рваную и старую одеж-

ду. В юрте их сажали на самое плохое место — слева возло двери. В морозы здесь помещали новорожденных телят, ягнят и коз; здесь же завертывали в овечью шкуру труп умершего ребенка. Подстилкой этим людям служил не стеганный войлок, а невыделанные шкуры лошади. Любопытно, что в хакасском языке слово *талбах* означало 'необработанная, засушенная шкура' (телячья или коровья) и одновременно 'никчемный человек' ³⁶⁸.

Нерасторжимость представлений об имущественном, социальном и семейном статусе человека хорошо отражена в хакасской лексике: термин *чох кизи* 'нет человека' обозначает 'бедняк', 'неимущий' ³⁶⁹. В алтайском языке словом *айыл* обозначается не только жилище, но и семья (*айыл-дьурт*), семейный очаг; выражение *айыл-дьуртту бол* означает 'пожениться' ³⁷⁰. Соответственно *айыл кизи* означает семейного человека. Сам же вопрос о том, женат ли собеседник, выражается формулой: *Аилду ба, жок по?* — 'Есть ли у тебя свой аил или нет?' ³⁷¹. По наблюдениям Н. П. Дыренковой, «неженатый алтаец не должен иметь отдельной юрты-аила. После женитьбы сына отец ставит ему новую юрту при участии всех родственников. Скот выделяет... обычно... после рождения у сына ребенка, главным образом мальчика» ³⁷².

Обретение дома и семьи является важнейшей вехой в жизни человека, который все полнее включается в систему культуры и социальной иерархии. Поднимаясь по возрастной лестнице, он все дальше отходит от первородной «дикости», как бы повторяя путь мифических первопредков.

В мифологии тюрков Южной Сибири сохранились фрагменты сюжетов о первых людях, не знающих культуры, не имеющих ни огня, ни вареной пищи, ни одежды. Среди шорских преданий, например, известна история о том, как первые люди, сотворенные Ульгеном и получившие смертную душу от Эрлика, не знали огня:

А не знавшие огня люди по-прежнему ели сырую пищу — корни и травы — и мерзли зимой. Им было очень плохо жить. Они обратились к Ульгению с жалобой на плохую жизнь и с просьбой научить их добывать огонь ³⁷³.

Появление огня и кухни, важнейших показателей культуры, противопоставлено здесь сырой пище и холоду, соотносимым с дикой природой. На принадлежность к ней первых людей указывает и отсутствие у них одежды. В хакасском фольклоре, как упоминалось выше, известен персонаж *Кул чалаас* 'Голый в золе', выступающий культурным героем, первостроителем,

«В старину один голый, без всякой одежды, человек по земле ходил...» — так начинается и долганская сказка «Первый человек»³⁷⁴. Со всей очевидностью связь мифических предков с дикой, безвещной природой проявляется в башкирском эпосе: герои сказания «Урал-Батыр» — старуха Анбике и старик Анбирде и их сыновья Шульген и Урал.

...людей не видели совсем,
Жили они вчетвером,
Хозяйства они не вели,
Посудой не обзавелись,
Теста не мешали, не вешали котла —
Так и жили они,
Не зная болезней-педугов,
О смерти не ведали они.
«Всеми живому смерть —
Мы сами», — считали они.
На охоту не выезжали на коне,
Не брали в руки лука и стрел.
Держали как равных при себе
Льва для езды верховой,
Щуку, чтобы рыбу ловить,
Сокола, чтобы на птиц выпускать,
Пиявку — кровь сосать ³⁷⁵.

Конечно, в подобных сюжетах нельзя видеть «воспоминания» о древнейших временах. Скорее, это моделирование первобытия методом «от противного»: первые люди лишены тех достижений культуры, которые наиболее значимы для создателя текста. Обладание ими выступает неперменным условием «человеческой» жизни. Первые люди не имеют вещей, огня, одежды, они живут в еще не освоенном мире, как равные диким зверям. В их мире еще не властвуют законы культуры. В самых общих чертах эти законы состоят в наложении ряда ограничений на сферу природы, в установлении правил и границ в пространстве и времени, в человеческой жизни. Не случайно мифический первопредок, обитающий в не до конца освоенном мире, не знал смерти. Лишь окружив себя защитным экраном культуры, человек придал упорядоченность природному окружению. Но, привнося в мир законченность и определенность, он лишился той бесконечности и незавершенности, которые были залогом его вечной жизни.

Средства труда, с помощью которых человек преобразовывал природу, спасаясь от непогоды и голода, превратились в универсальное средство защиты от вредоносных сил ³⁷⁶. Не случайно в качестве оберегов у скотоводов-кочевников Южной Сибири использовались их основные орудия труда: ружье, нож, ножницы, плетень, топор и т. д. У алтайцев, на-

пример, если роженица видела плохие сны и ей якобы мешали злые духи, то под подушку клали острые металлические вещи: нож, ножницы, а также плеть³⁷⁷. Те же предметы использовались в ритуальной практике и для охраны здоровья детей. По представлениям хакасов, если ребенка оставляли одного, то в колыбель следовало положить острое железное изделие. «В противном случае, — по словам информаторов, — придет черт и заберет его. А ножа черти боятся»³⁷⁸. Кроме того, в колыбель мальчика клали завернутый в холст маленький деревянный лук, а в колыбель девочки — веретено с мишурной нитью. Связанные с богиней Умай, эти обереги служили залогом счастья детей, а также амулетами, охраняющими их от болезней и порчи³⁷⁹.

Благодаря своим реальным защитным функциям орудия труда и предметы вооружения играли важную роль в погребальном обряде, когда «контакты» с нижней зоной Космоса становились особенно интенсивными. Стремясь оградить себя от актуализировавшейся опасности, сразу после похорон алтайцы прислоняли к двери аила покойного на три дня «топор, пилу, ружье, чтобы преградить путь злым духам»³⁸⁰. Так же поступали хакасы, уходя из дома. «Если в семье есть маленький ребенок, то, оставляя его одного в доме, кладут под порог палочку, веник, топор. Если у кого-нибудь пустует кровать, то кладут на нее нож или ножницы, если сама из дома уеду, кровать тоже пустая не остается»³⁸¹.

Наряду с оружием и острыми металлическими предметами свойствами оберега наделялось конское снаряжение. Защитные функции алтайцы приписывали конской подпруге. Беременной женщине, подпоясанной ею под одеждой, разрешалось войти в аил, где находился умерший. Нарушение запрета без соблюдения предохранительных мер грозило ей долгими, мучительными или преждевременными родами³⁸².

Среди ряда бытовых вещей большой ритуальной значимостью обладала плетка *камча*. Она была своего рода амулетом. Алтайцы, вырезавшие кнутовище плети из таволожника, никогда не прожигали в нем отверстие для ремня, а непременно просверливали. Кнутовище «отпугивало» злых духов, огонь же мог «умертвить» живую силу дерева³⁸³. Кроме того, плетью наказывали младших родственников и чужеродцев. В эпосе герои убивали ею врагов, недостойных почетного удара саблей³⁸⁴. Одновременно камча служила надежной защитой от всякого рода «нечисти». С этой целью она применялась тувинским шаманом во время «встречи» родственников с умершим на 7-й и 49-й день. Шаман прово-

дил камлание в обычной одежде. Призывая душу покойного, он отгонял плеткой азаларов (злых духов), чтобы те не мешали говорить умершему. «Каждый из родственников в то же время раскуривал свою трубку, „угощая“ умершего, и просил его поговорить с младшим родственником. В это время шаман сидел без бубна, но держал в руках плетку (камчи), которой стучал по земле и кричал: „Кыш, кыш, элег, элег“ (т. е. „Рано, рано“!), выражая этим сожаление о преждевременной смерти покойного»³⁸⁵.

По нормам обычного права тувинцев в случае нарушения человеком гостевого этикета обиженный хозяин мог забрать у него лошадь с седлом, но обязательно оставлял плетку. Плетка была единственной у каждого человека, в ней, по представлениям тувинцев, концентрировались благополучие лошадей, удача и счастье в разведении скота. Отнять плетку значило ввергнуть ее владельца в разорение³⁸⁶. Такое отношение к плетке отразилось и в алтайском фольклоре. После выполнения трудных заданий герой эпоса «Маадай-Кара» Когюдей-Мерген вместе со своей невестой отправляется домой. На прощание от Ай-Кана, отца девушки, он получает десятисаженную золотую плеть, а его суженая — нож-складень. Вслед за ними «с шумом уходит весь народ, с блеяньем и мычанием уходит весь скот».

«Плеть, парепь, назад, кинь,—
Белый скот пусть обратно возвращается.
Нож пазад брось,—
Народ пусть домой вернется»,— говорит
богатырю конь³⁸⁷.

Атрибутами многих алтайских шаманов были лук и стрела, употреблявшиеся для оборонительных и гадательных целей³⁸⁸. У телеутов и северных шорцев рода Челей во время проводов умершего шаман камлал с топором (если умер мужчина) или корнекопалкой (если умерла женщина). С помощью этих орудий труда шаман охранял провожаемого от других умерших или даже от душ живых людей, временно покинувших своих хозяев. Шаман у челейцев, как и у челканцев, отгонял топором или корнекопалкой всех, кто мог помешать или угрожать умершему. После проводов он бросал эти предметы в общую кучу таких же топоров и копалок под березку, где обычно совершали поминки, и никто из жителей селения к ним не притрагивался³⁸⁹.

По материалам Н. П. Дыренковой, корнекопалка и топор у шорцев служили одновременно и средствами защиты самого шамана. «...Душа рукопожатием обменивается, про-

щается. (Тот) шаман ей вместо руки дает озуп (или) топор, чтобы не остаться с нею»³⁹⁰.

Таким образом, ритуальные функции бытовых предметов во многом являлись продолжением, развитием их утилитарных свойств. Между первыми и вторыми не было резкой границы. Ведущая функция определялась контекстом ситуации, в которой использовалась вещь. В зависимости от «практических» нужд шамана различные значения приобретали его собственные культовые инструменты: бубен и колотушка. Они «превращались» в ездовое животное и плеть во время путешествий шамана, в лук и стрелу при борьбе шамана с его соперниками или злыми духами, в лодку и весло при переправе через реку ³⁹¹.

*
* *

Вещи верно служили человеку во всех областях его бытия. Они являлись надежным буфером между своим создателем и природой и в то же время инструментом ее познания и преобразования.

Действительность открывалась людям через вещи и действия с ними. Не случайно наиболее распространенными нумеративами в тюркских языках Сибири служили слова, обозначающие бытовую утварь. С помощью обыденных предметов: шеста, веревки, лука, различных сосудов — человек измерял время, объемы, расстояния. Предметно-событийные характеристики безграничного мироздания делали его простым и доступным.

Рукотворное окружение человека воплощало весь его опыт, всю совокупность представлений о мире. Вещи выступали молчаливыми хранителями информации, которая определяла содержание традиционной культуры тюрков Южной Сибири.

Стратегия мышления, доминировавшая в традиционных обществах, делала мир принципиально познаваемым и осваиваемым. Ядром любого мировоззрения является **м о д е л ь м и р а**, отражающая прежде всего пространственно-временные координаты бытия. В основе модели мира лежит довольно ограниченный набор идей и представлений, лишенных, по существу, этнической специфики. **Э т н и ч е с к о е** проявляется, как правило, в оформлении (вещном, действенном, языковом) традиционного мировоззрения. Свойства пространства и времени хорошо описываются языком бинарных оппозиций. Вместе с тем выявляется и недостаточность наших представлений об архаичном мировоззрении. Далеко не всегда принимается в расчет то обстоятельство, что жесткая логика бинарных оппозиций на практике в значительной мере смягчалась — и даже преодолевалась — эмоциональным восприятием мира, переживанием его как **ц е н н о с т и**.

Осознание противоположностей никогда не приводило к абсолютизации различий. Семантические полюса любого объекта и состояния мира в традиционной культуре существовали в отношениях взаимодополнения и взаимообусловленности. Поэтому и такие противостоящие сферы мироздания, как верхний и нижний миры, моделируются не только через выявление особенного, но и путем подчеркивания общего. Этим **о б щ и м** является **р а в н о з н а ч н о с т ь** в процессе круговращения мира и жизни. Соответственно к мирам Ульгения и Эрлика неприменимы категории абсолютного добра и зла. Отсюда — **а м б и в а л е н т н о с т ь** отношения и эмоционального переживания **в е р х а** и **н и з а** для любого уровня организации мира. Вопрос о качественном своеобразии различных проявлений пространства-времени решался, по-видимому, не в форме выбора «или/или», а как соположение противоположностей, лишенных самостоятельного бытия. В традиционном мировоззрении «различие не есть отщепление от тождества или результат

его развития... а составляет его самое существенное свойство»¹.

Отсутствие строгого дуализма определило подвижность и изменчивость характеристик пространства-времени, их множественность. Как мы видели, в традиционной модели мира больше внимания уделяется не объективным физическим характеристикам хронотопа, а их качеству. Мир измеряется не нумеративами. Квалификация пространства как «своего» или «чужого» часто осуществляется ситуативно. Поэтому вполне объяснимы изоморфность разных уровней организации мира и легкость, с которой осуществляются семантические переходы от макро- к микрокосму и наоборот. Проанализированный нами сюжет с использованием в ритуале жертвоприношения специальной посуды — конкретный пример такого семантического перехода. Источник жизни — молочное озеро — существует не только в мифах и шаманских призываниях; он представлен в виде реального сосуда. Повторение на разных уровнях структуры мира одних и тех же идей, различающееся лишь способом их объективации, говорит о **д и д а к т и ч н о с т и** мировоззрения.

Итак, мир понимается как единое целое, обладающее двуединой природой. Здесь нет места противопоставлению субъекта и объекта, сущности и явления. Это мир изменчивый и уравновешенный одновременно ². Такую модель мира мы можем квалифицировать как **н е д у а л ь н у ю**. Двигателем мироздания является **р и т м**, которым связываются воедино пространственные и временные координаты. Не случайно акт первотворения, разворачивания пространства и времени маркируется ритмичным кукованием. Этим предполагается «ценностное упорядочение внутренней данности, наличности»³ бытия. В понимании М. М. Бахтина, «ритм предполагает некоторую предопределенность стремления, действия, переживания (некоторую смысловую безнадежность); действительное, роковое, рискованное, абсолютное будущее преодолевается ритмом, преодолевается самая граница между прошлым и будущим (и настоящим, конечно) в пользу прошлого; смысловое будущее как бы растворяется в прошлом и настоящем...»⁴.

Эта мысль многое объясняет в тюркской «культуре времени». Действительно, общество, ориентированное на цикличное восприятие времени, считает будущее лишь повторением прошлого и потому не выстраивает далекой временной перспективы. Самым **н а д е ж н ы м** и **ц е н н ы м** является минувшее время, время осуществившихся надежд. Недуальная модель мира как раз и предполагает «сворачива-

вание» пространства-времени в круг, клубок и тем самым делает проблематичным конец этого круговращения. Наконец, ритмизованность мира делает его умопостижимым и комфортным. Циклическое время — отражение реальных природных циклов, соотносимых с хозяйственной деятельностью людей. Это время, ориентированное на ритм Природы. Не меньшей реальностью для южно-сибирских тюрков был отсчет времени по поколениям предков, генеалогическая традиция. По своей сущности последняя является отражением линейного времени. Обе формы («экологическое» и «генеалогическое» время, по определению Э. Э. Эванса-Причарда⁵⁾) обеспечивали надежную ориентацию общества во временной протяженности мира.

Можно полагать, что циклическое восприятие времени доминировало, так как именно размеренный ритм природных перемен считался залогом благополучия общества. Зная устройство мира и способы коммуникации с иными сферами, человек **с о у ч а с т в о в а л** в судьбах мироздания посредством реальной деятельности и ритуала. Все ритуальные действия, рассматриваемые в пространственно-временном аспекте, были направлены на придание времени и пространству благоприятных для человека качеств. Своеобразный прагматизм мировоззрения был связан, вероятно, с постепенно нарастающей независимостью человека от природы, с обретением им все большей самостоятельности. Однако в Южной Сибири этот процесс шел крайне медленно, и там, где кончалась зона гарантированного благополучия, люди были вынуждены опираться на ритуал. Об этом свидетельствуют разнообразные приемы и способы маркирования «своей» территории, символическая защита ее от вторжения враждебных (= неизвестных) сил. Ощущая качественную неоднородность пространства и времени, общество выделяло те периоды, когда **к о л и ч е с т в е н н ы е** изменения создавали возможность появления нового **к а ч е с т в а**. В ритуальной практике это отразилось весьма отчетливо: большая часть обрядовых действий приходится на весну/осень, утро/вечер, т. е. на переходные моменты. Так же маркировались качественные границы пространства.

Контакты человека с миром опосредовались вещной, предметной средой. В бесписьменном обществе именно вещное оформление культуры становилось важнейшим способом фиксации и передачи установок традиционного мировоззрения. Анализ вещного мира тюркской культуры свидетельствует, что практические свойства вещи обязательно воспринимались как ее вероятные качества, которые традиционное мышление

склопно абсолютизировать. Преобразованная человеком форма вещи почти всегда сохраняет стихийное, природное содержание. Как мы видели, в традиционной культуре вещам «присуще» живое, деятельное начало, проявляющееся ситуативно. Опредечение мира было одной из важнейших форм его освоения. Предметная среда, обладающая двойственной природой, становилась своеобразным буфером между человеком и миром. Высокий семиотический статус вещей в тюркской культуре, вероятно, обусловлен и тем, что вещный мир был очень невелик. Отсюда — полифункциональность вещей и повышенное внимание к каждому творению человеческих рук.

Рассмотренные в книге материалы позволяют нам сделать вывод о наиболее характерной черте того сознания, которым было выработано традиционное мировоззрение. (Имеется в виду не особый тип мышления, а, скорее, ведущая тенденция архаичного сознания, отраженная в модели мира.) Нетрудно заметить, что недуальная модель мира — свидетельство глубокой взаимосвязи человека и природы. В мировоззрении южно-сибирских тюрков нет даже контуров резкого противопоставления «общество — природа». В эпоху, когда формировалось традиционное мировоззрение, естественное, биосферное отношение человека к природе было еще в незначительной степени осложнено орудийным⁶. Все кардинальные вопросы бытия и устройства мира общество решало, апеллируя к природе как к высшей ценности и единственному образцу порядка. Поэтому экологичность традиционного сознания прослеживается совершенно определенно. Как писала О. М. Фрейденберг, «общество, считающее себя природой, повторяет в своей повседневности жизнь этой самой природы, т. е., говоря на нашем языке, разыгрывает свечение солнца, рождение растительности, наступление темноты и т. д.»⁷. Природа как арена реальной человеческой деятельности и природа как источник мифопорождающих ситуаций неразрывно переплетались в сознании. Это сознание мы можем квалифицировать как мифоэкологическое. Отношения природы и человека мифоэкологическое сознание расценивает как отношения причины и следствия, что подтверждается тюркской моделью мира.

Мировоззрение, создаваемое мифоэкологическим сознанием, глубоко диалектично. Не выстраивая концепции, законченной схемы мира, оно оказывается «безразличным» к противоречивости своих отдельных составляющих. В систему представлений о мире включаются все без исключения

наблюдения, факты, предположения и домыслы, так как они не могут исказить общую картину мира, но лишь разнообразят и дополняют ее. Для традиционного мировоззрения характерно не отрицание предшествовавшего опыта, не критическое его переосмысление, а всего лишь интерпретация с целью устранения явных противоречий. Это, в частности, объясняет нам причины длительного бытования так называемых «пережитков» традиционного мировоззрения вплоть до этнографической современности. Многие элементы мировоззрения продолжают существовать, даже утратив характер мировоззренческих установок. Пережиточность любого явления духовной культуры весьма условна, коль скоро это явление воспроизводится из поколения в поколение.

Духовно-практическое освоение мира происходило в двух направлениях: вовне (познание мира) и вовнутрь (самопознание). Читатель, вероятно, заметил, что создание модели мира — в ее пространственно-временном и вещном аспектах — не самоцель традиционного мировоззрения. Представления об устройстве мира, при всей их несомненной познавательной ценности, были лишь инструментом для решения самой важной проблемы бытия — проблемы жизни и ее сущностных характеристик. Представления о месте человека в природе и обществе, о социокоммуникативных аспектах его жизнедеятельности будут рассмотрены во второй части исследования.

ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

¹ См., например: **Норданский В. Б.** Хаос и гармония.— М., 1982; **Грачева Г. Н.** Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах иганасан XIX — начала XX в.).— Л., 1983.— 174 с.; **Клочков И. С.** Духовная культура Вавилонии: Человек, судьба, время.— М., 1983.— 208 с.; **Антонова Е. В.** Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии: Опыт реконструкции мировосприятия.— М., 1984.— 262 с.; **Раевский Д. С.** Модель мира скифской культуры: Проблемы мировоззрения прапоязычных народов евразийских степей I тысячелетия до н. э.— М., 1985.— 256 с.; **Вейнберг И. П.** Человек в культуре древнего Ближнего Востока.— М., 1986.— 208 с.; и ряд других исследований после ставших уже классическими работ **А. Я. Гуревича** (см.: **Гуревич А. Я.** Категории средневековой культуры.— М., 1972; 2-е изд.— М., 1984; **Он же.** Язык исторического источника и социальная действительность // ТЗС.— 1975.— Вып. 7.— С. 98—111).

² **Гуревич А. Я.** Категории средневековой культуры.— 2-е изд.— С. 9.

³ **Чанышев А. Н.** Начало философии.— М., 1982.— С. 38.

⁴ **Арцишевский Р. А.** Мировоззрение как проблема исторического материализма // Мировоззрение: Опыт теоретического анализа.— М., 1985.— С. 20.

⁵ Там же.— С. 20, 22.

⁶ **История первобытного общества: Эпоха первобытной родовой общины.**— М., 1986.— С. 553.

⁷ **Арцишевский Р. А.** Мировоззрение как проблема...— С. 20.

⁸ **Баскаков Н. А.** Алтайская семья языков и ее изучение.— М., 1981.— С. 20.

⁹ **Грачева Г. Н.** Традиционное мировоззрение...; **Потапов Л. П., Ревуенкова Е. В.** О некоторых вопросах архаического мировоззрения. По поводу книги Г. Н. Грачевой «Традиционное мировоззрение охотников Таймыра» // СЭ.— 1985.— № 3.— С. 128—139.

¹⁰ **Пригожин И., Стенгерс И.** Возвращенное очарование мира // Природа.— 1986.— № 2.— С. 95.

¹¹ **Грачева Г. Н.** Традиционное мировоззрение...— С. 14.

¹² См., например: **Топоров В. Н.** Первобытные представления о мире. Общий взгляд // Очерки истории естественных наук в древности.— М., 1982.— С. 8—37.

¹³ См.: **Ахиезер А. С.** Мировоззрение. Культура. Интерпретация // Культура и мировоззрение.— М., 1985.— Вып. 2.— С. 10.

¹⁴ См.: **Алексеев В. П.** О различии синхронного и диахронного сравнения этнографических явлений // Фольклор и историческая этнография.— М., 1983.— С. 250.

¹⁵ См.: **Цивьян Т. В.** Змея≡птица: К истолкованию тождества // Фольклор и этнография.— Л., 1984.— С. 56.

- ¹⁶ Категориальные структуры познания и практики.— Киев, 1986.— С. 77, 79.
- ¹⁷ Шрейдер Ю. А. Ритуальное поведение и формы косвенного целесолагания // Психологические механизмы регуляции социального поведения.— М., 1979.— С. 105.
- ¹⁸ Там же.— С. 115.
- ¹⁹ Дьяконов И. М. Введение // Мифологии древнего мира.— М., 1977.— С. 23.
- ²⁰ См.: Капустин Н. С. Особенности эволюции религии (на материалах древних верований и христианства).— М., 1984.— С. 108.
- ²¹ Потапов Л. П., Ревуненкова Е. В. О некоторых вопросах...— С. 129. Процитированная мысль Л. П. Потапова разделяется многими этнографами и религиоведами.
- ²² Раевский Д. С. Модель мира...— С. 12—13.
- ²³ См. работы Л. П. Потапова, С. Г. Кляшторного, И. В. Стеблевой.
- ²⁴ См.: Чистов К. В. Народные традиции и фольклор.— Л., 1986.— С. 8—9.
- ²⁵ Топорова Т. В. К вопросу о семантических мотивировках обозначения пространства и времени в древнегерманских языках // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз.— 1985.— Т. 44, вып. 5.— С. 418.
- ²⁶ Топоров В. Н. О некоторых предпосылках формирования категории притяжательности // Славянское и балканское языкознание. Проблемы диалектологии. Категория посессивности.— М., 1986.— С. 146.
- ²⁷ Байбури А. К., Левинтон Г. А. К проблеме «У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов.— Л., 1984.— С. 230.

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

- ¹ Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии: Духовные искания древнего человека.— М., 1984.— С. 39—40.
- ² Там же.— С. 24.
- ³ Здесь не рассматриваются немногочисленные упоминания о космической катастрофе, имеющиеся в памятниках рунической письменности, а также позднейшие эсхатологические сюжеты, навеянные христианской и буддийской мифологией. О космической катастрофе см.: Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // ТСБ 1977.— М., 1981.— С. 123.
- ⁴ Катанов Н. Ф. Качинская легенда о сотворении мира // Изв. ОЛИЭ.— 1894.— Т. 12, вып. 2.— С. 185—188.
- ⁵ Вербицкий В. И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка.— Казань, 1884.— С. 358.
- ⁶ Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований.— М., 1893.— С. 89—90.
- ⁷ См.: Ахундов М. Д. Концепции пространства и времени: Истоки, эволюция, перспективы.— М., 1984.— С. 49.
- ⁸ См.: Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири.— Новосибирск, 1980.— С. 54.
- ⁹ Аверинцев С. С. Вода // Мифы народов мира: В 2-х т.— М., 1980.— Т. 1.— С. 240.

- ¹⁰ Ср.: Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы.— М., 1965.— С. 115—116.
- ¹¹ Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках.— С. 125—130.
- ¹² Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен/Тексты и переводы Н. Ф. Катанова.— 1907.— Т. 9.— С. 565.
- ¹³ См.: Потапов Л. П. Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных // ТСБ 1972.— М., 1973; Бутанаев В. Я. Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири.— Новосибирск, 1984.— С. 93—104.
- ¹⁴ Унгвицкая М. А., Майногашева В. Е. Хакасское народное поэтическое творчество.— Абакан, 1984.— С. 43—44.
- ¹⁵ Акишев А. К. Мифология и искусство саков.— Алма-Ата, 1984.— С. 115—116.
- ¹⁶ Телеутские материалы/Собр. Г. М. Токмашевым // Тр. ТОИС.— 1915.— Т. 3, вып. 1.— С. 60—61.
- ¹⁷ Вейнберг И. П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока.— М., 1986.— С. 60—61.
- ¹⁸ Дыренкова Н. П. Шорский фольклор.— М.; Л., 1940.— С. 25—27.
- ¹⁹ Топоров В. Н. Модель мира // Мифы народов мира.— М., 1982.— Т. 2.— С. 6.
- ²⁰ Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии.— С. 37.
- ²¹ Топоров В. Н. Модель мира.— С. 6.
- ²² Габышева Л. Л. Цвето- и зоосимволика в якутском эпосе олонхо // СТ.— 1984.— № 3.— С. 28—30.
- ²³ Майногашева В. Е. Некоторые сюжеты Сивого (Синего) и Черного быков в фольклоре Саяно-Алтайских тюркоязычных народов // Алтайский фольклор и литература.— Горно-Алтайск, 1982.— С. 142.
- ²⁴ Алтайские загадки.— Горно-Алтайск, 1981.— С. 19.
- ²⁵ Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов // Сб. МАЭ.— 1949.— Т. 10.— С. 167—168.
- ²⁶ Потапов Л. П. Очерки по истории Шории.— М.; Л., 1936.— С. 29.
- ²⁷ Молчанова О. Т. Типологическое исследование тюркской топонимии Горного Алтая: Дис. ... д-ра филол. наук.— М., 1983.— С. 131, 400.
- ²⁸ Маадай-Кара.— М., 1973.— С. 293.
- ²⁹ Майногашев С. Д. Жертвоприношение небу у бельтир // Сб. МАЭ.— 1916.— Т. 3.— С. 95—98.
- ³⁰ Ибраев Б. Космогонические представления наших предков // ДИ.— 1980.— № 8.— С. 40.
- ³¹ Дыренкова Н. П. Шорский фольклор.— С. 339—341.
- ³² Ср.: Ключков И. С. Духовная культура Вавилонии: Человек, судьба, время.— М., 1983.— С. 27.
- ³³ Ойротско-русский словарь.— М., 1947.— С. 42—43.
- ³⁴ Антонов Н. К. Материалы по исторической лексике якутского языка.— Якутск, 1971.— С. 127—130. См. также: Неклюдов С. Ю. Мифология тюркских и монгольских народов // ТСБ 1977.— М., 1981.— С. 195—197.
- ³⁵ Топоров В. Н. Модель мира.— С. 8.
- ³⁶ Вопрос о квалификации «йер суб» рунических памятников является дискуссионным. См., например: Потапов Л. П. «Йер суб» в орхонских надписях // СТ.— 1979.— № 6; Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты...— С. 122—123, 134.

- ³⁷ Вербицкий В. И. Сказка у алтайских инородцев // Томские губ. ведомости.—1883.— № 8.
- ³⁸ Усманова М. С. Жертвоприношение земле и воде у северных хакасов // Из истории Сибири.— Томск, 1976.— Вып. 19.— С. 240—243.
- ³⁹ См.: Суразаков С. С. Из глубины веков.— Горно-Алтайск, 1982.— С. 40; Потапов Л. П. «Йер суб» в орхонских надписях.
- ⁴⁰ Рабинович Е. Г. Середина мира // Мифы народов мира.— М., 1982.— Т. 2.— С. 428—429.
- ⁴¹ Майногашева В. Е. Некоторые элементы композиции хакасского эпоса // Проблемы хакасского фольклора.— Абакан, 1982.— С. 50.
- ⁴² Емельянов Е. В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо.— М., 1983.— С. 46. Ср. с картиной «срединной земли» в сознании средневековых европейцев: Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры.— 2-е изд.— М., 1984.— С. 61.
- ⁴³ Предложенная интерпретация, разумеется, не исключает возможности других толкований. Например, одноцветность топонимов может объясняться и как сугубо фольклорный прием.
- ⁴⁴ Дыренкова Н. П. Шорский фольклор.— С. 21.
- ⁴⁵ Маадай-Кара.— С. 252—253.
- ⁴⁶ Потапов Л. П. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // Тр. ИЭ.— 1947.— Т. 1.— С. 167.
- ⁴⁷ Токарев С. А. Пережитки родового культа у алтайцев // Тр. ИЭ.— 1947.— Т. 1.— С. 152.
- ⁴⁸ Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты...— С. 122—123.
- ⁴⁹ Топоров В. Н. Древо мировое // Мифы народов мира.— М., 1980.— Т. 1.— С. 393.
- ⁵⁰ Суразаков С. С. Из глубины веков.— С. 101.
- ⁵¹ О доминантных символах культуры см.: Тэрнер В. Символ и ритуал.— М., 1983.— С. 36—37.
- ⁵² Майногашев С. Д. Жертвоприношение небу у бельтир.— С. 95—96; Архив ИЭ АН СССР (Ленинград), ф. 3, оп. 2, д. 21 (Дыренкова Н. П. Воды, горы и лес по воззрениям турецких племен Алтае-Саянского нагорья), л. 305, 315—316.
- ⁵³ См.: Суразаков С. С. Из глубины веков.— С. 106.
- ⁵⁴ Иванов С. В. Якутские коновязи // Материальная культура народов Сибири и Севера.— Л., 1976.— С. 221.
- ⁵⁵ Там же.— С. 220.
- ⁵⁶ См.: Дэвлет М. А. Петроглифы Мугур-Саргола.— М., 1980.
- ⁵⁷ Кляшторный С. Г. Наскальные рунические надписи Монголии // ТСБ 1975.— М., 1978.— С. 151—158.
- ⁵⁸ Кызласов Л. Р., Леонтьев Н. В. Наскальные рисунки хакасов.— М., 1980; Кызласов Л. Р. Древнейшая Хакасия.— М., 1986.
- ⁵⁹ О мужском и женском знаковых комплексах как средоточиях признаков, черт и символов, ассоциируемых с мужским и женским началами, см.: Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. Специфика этих знаковых комплексов в южно-сибирских культурах будет рассмотрена во второй части исследования.
- ⁶⁰ Архив ИЭ АН СССР (Л-д), ф. 15, оп. 1, д. 9 (Данилин А. Г. Бурханизм), л. 65.
- ⁶¹ Более подробно о небесных светилах см.: Бутанаев В. Я. Представления о небесных светилах в фольклоре хакасов // Учен. зап. ХНИИЯЛИ. Сер. филол.— 1975.— Вып. 20, № 3.— С. 231—239; Дьяконова В. П. Религиозные представления алтайцев и тувин-

цев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера.— Л., 1976.

⁶² Малов С. Е. Енисейская письменность тюрков.— М.; Л., 1952.— С. 26.

⁶³ Хакас чоннын кип-чоохтары нымахтары (Хакасские предания и сказки).— Абакан, 1960.— С. 86 (на хакас. яз.).

⁶⁴ Бутанаев В. Я. Представления о небесных светилах в фольклоре хакасов // Учен. зап. ХНИИЯЛИ. Сер. филол.— 1975.— Вып. 20, № 3.— С. 232.

⁶⁵ Радлов В. В. Образцы народной литературы...— С. 302; Кананов Н. Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 года в Минусинский округ Енисейской губернии.— Казань, 1897.— С. 59—61.

⁶⁶ Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев.— Л., 1969.— С. 291. Впрочем, известны примеры и обратного свойства, очевидно более архаичные, когда Солнце — отец, а Луна — мать.

⁶⁷ Одна из немногих работ, где затрагивается эта тема: Потапов Л. П. К вопросу о датировке и древнетюркской основе алтайского шаманства // Этнография народов Алтая и Западной Сибири.— Новосибирск, 1978.— С. 37.

⁶⁸ Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена.— М.; Л., 1950.— Т. 1, ч. 1: Центральная Азия и Южная Сибирь.— С. 222.

⁶⁹ Архив ИЭ АН СССР (Л-д), ф. 15, оп. 1, д. 2 (Данилин А. Г. Жилище алтайцев и телеут), л. 27.

⁷⁰ Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов.— С. 117.

⁷¹ Хакаско-русский словарь.— М., 1953.— С. 12.

⁷² Вербицкий В. И. Словарь...— С. 87.

⁷³ Кенин-Лопсан М. Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства.— Новосибирск, 1987.— С. 139.

⁷⁴ Суразаков С. С. Из глубины веков.— С. 99.

⁷⁵ Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков.— М., 1974.— С. 651, 675—676.

⁷⁶ Там же.— С. 649.

⁷⁷ Древнетюркский словарь.— Л., 1969.— С. 218.

⁷⁸ Ефимова А. Телеутская свадьба // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР.— Л., 1926.— Вып. 1.— С. 239.

⁷⁹ Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев.— С. 365.

⁸⁰ Гребнев Л. В. Тувинский героический эпос.— М., 1960.— С. 125.

⁸¹ Никифоров Н. Я. Анонский сборник.— С. 107.

⁸² См.: Неклюдов С. Ю. Статическое и динамическое начало пространственно-временной организации повествовательного фольклора // Типологические исследования по фольклору.— М., 1975.— С. 183.

⁸³ Гребнев Л. В. Тувинский героический эпос.— С. 106.

⁸⁴ См.: Жуковская Н. Л. Пространство и время в мировоззрении монголов // Мифы, культы, обряды народов Зарубежной Азии.— М., 1986.— С. 126.

⁸⁵ Ср.: Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры.— С. 80—81.

⁸⁶ Кононов А. Н. Способы и термины определения стран света у тюркских народов // ТСБ 1974.— М., 1978.— С. 75.

⁸⁷ Там же. С. 82—83.

- ⁸⁸ Вербницкий В. И. Словарь...— С. 219, 490.
- ⁸⁹ Там же.— С. 381, 383.
- ⁹⁰ Там же.— С. 351.
- ⁹¹ Там же.— С. 302; Древнетюркский словарь.— С. 508.
- ⁹² Древнетюркский словарь.— С. 508.
- ⁹³ Суразаков С. С. Из глубины веков.— С. 28.
- ⁹⁴ Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии.— С. 42.
- ⁹⁵ Шатинова Н. И. Мир «невидимых» по традиционным представлениям алтайцев // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая.— Горно-Алтайск, 1982.— С. 149—152.
- ⁹⁶ Информатор Туртугешева Е. Л., 1891 г. р., сеок суг пильтыр, с. Верхние Сиры, Хакасская автономная область.
- ⁹⁷ Информатор Чаптыков Г. И., 1891 г. р., сеок ах хаска, с. Чаптыково.
- ⁹⁸ Бичурин Н. Я. Собрание сведений...— С. 230.
- ⁹⁹ Вадецкая Э. Б. Археологические памятники в степях Среднего Енисея.— Л., 1986.— С. 133.
- ¹⁰⁰ Дыренкова Н. П. Культ огня у алтайцев и телеут // Сб. МАЭ.— 1927.— Т. 6.— С. 73; Каруновская Л. Э. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком // Сб. МАЭ.— 1927.— Т. 6.— С. 23.
- ¹⁰¹ Каруновская Л. Э. Из алтайских верований и обрядов...— С. 33.
- ¹⁰² Сегал Д. М. Антиномичность и архаическая культура // Сборник статей по вторичным моделирующим системам.— Тарту, 1973.— С. 39, 42.
- ¹⁰³ Алтайские пословицы и поговорки.— Горно-Алтайск, 1956.— С. 36.
- ¹⁰⁴ Вербницкий В. И. Словарь...— С. 466.
- ¹⁰⁵ Топорова Т. В. К вопросу о семантических мотивировках обозначений пространства и времени в древних германских языках // Изв. АН СССР. Сер. яз. и лит.— 1985.— Т. 44, № 5.— С. 422.
- ¹⁰⁶ Майногашева В. Е. О традиционном бытовании хакасского героического эпоса — алыштыг ныхмах // Учен. зап. ХНИИЯЛИ. Сер. филол.— 1970.— Вып. 4, № 1.— С. 112.
- ¹⁰⁷ Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии...— С. 41.
- ¹⁰⁸ Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству...— С. 114.
- ¹⁰⁹ Вербницкий В. И. Словарь...— С. 374, 383.
- ¹¹⁰ Баскаков Н. А. Диалект лебединских татар-чалаканцев (куу-кижи).— М., 1985.— С. 213; Вербницкий В. И. Словарь...— С. 83.
- ¹¹¹ Топорова Т. В. К вопросу о семантических мотивировках...— С. 422.
- ¹¹² Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей.— М., 1974.— С. 277.
- ¹¹³ Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии...— С. 43—44.
- ¹¹⁴ Ср.: Брагинская Н. В. Календарь // Мифы народов мира.— М., 1980.— Т. 1.— С. 813.
- ¹¹⁵ Дыренкова Н. П. Охотничьи легенды кумандинцев // Сб. МАЭ.— 1949.— Т. 11.— С. 130.
- ¹¹⁶ Вербницкий В. И. Словарь...— С. 459; Он же. Алтайские цоверцы.— С. 205; Дыренкова Н. П. Культ огня у алтайцев и телеут.— С. 67.
- ¹¹⁷ Бутанаев В. Я., Бутанаева И. И. Чирим тамырлары.— Абакан, 1982.— С. 67 (на хакас. яз.).

- ¹¹⁸ Там же. — С. 67—68.
- ¹¹⁹ См.: Дульзон А. П. Чулымские татары и их язык // Уч. зап. Томского гос. пед. ин-та. — 1952. — Т. 9. — С. 119; Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев; Он же. Очерки по истории Шории. — С. 41, 71, 73; Вербицкий В. И. Словарь. — С. 6; Хакаско-русский словарь. — М., 1953. — С. 19.
- ¹²⁰ Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. — С. 294.
- ¹²¹ Вербицкий В. И. Словарь... — С. 247.
- ¹²² Ср.: Клочков И. С. Духовная культура Вавилонии. — С. 13—22.
- ¹²³ Ср.: Жуковская Н. Л. Пространство и время... — С. 132.
- ¹²⁴ Вербицкий В. И. Словарь... — С. 36; Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. — С. 343.
- ¹²⁵ Шрейдер Ю. А. Ритуальное поведение и формы косвенного целеполагания // Психологические механизмы регуляции социального поведения. — М., 1979. — С. 116.
- ¹²⁶ Цивьян Т. В. К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. — Тарту, 1973. — С. 16.
- ¹²⁷ Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. — М., 1984. — С. 101.
- ¹²⁸ Укачина К. Е. Алтайские народные загадки. — Горно-Алтайск, 1984. — С. 80—81.
- ¹²⁹ Стеблева И. В. Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. — М., 1976. — С. 58.
- ¹³⁰ См.: Неклюдов С. Ю. Мифология тюркских и монгольских народов (проблема взаимосвязей) // ТСБ 1977. — М., 1981. — С. 201.
- ¹³¹ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев // Сб. МАЭ. — 1924. — Т. 4, вып. 2. — С. 65—145. Вероятно, генеалогии как зачатки «чувства истории» — явление стадияльное. У лугбара (Уганда) глубина исторической памяти, как и у тюрков Саяно-Алтая, измеряется клановой генеалогией (см.: Иорданский В. Б. Хаос и гармония. — М., 1982. — С. 92).
- ¹³² Вейнберг И. П. Человек в культуре... — С. 62.
- ¹³³ Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. — С. 25.
- ¹³⁴ Там же. — С. 74.
- ¹³⁵ Ямаева Е. Священное дерево и его атрибуты // Национальное наследие и современность. — Горно-Алтайск, 1984. — С. 159.
- ¹³⁶ Там же. — С. 171.
- ¹³⁷ Архив ИЭ АН СССР (Л-д), ф. 11, оп. 1, д. 36 (Анохин А. В. Телеуты. Материальный быт), л. 20.
- ¹³⁸ Потапов Л. П. Разложение родового строя у племен Северного Алтая. — М.; Л., 1933. — С. 42—43.
- ¹³⁹ Там же. — С. 42.
- ¹⁴⁰ Там же. — С. 43.
- ¹⁴¹ Кудачина Н. Значение слова «бай» в произведениях устного народного творчества алтайцев // Национальное наследие и современность. — Горно-Алтайск, 1984. — С. 174.
- ¹⁴² Каруновская Л. Э. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком // Сб. МАЭ. — 1927. — Т. 6. — С. 27—28.
- ¹⁴³ Адрианов А. В. Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное в 1881 г. — СПб., 1886. — С. 184.
- ¹⁴⁴ Архив МАЭС ТГУ, № 678-1, тетр. 1, 1973 г.
- ¹⁴⁵ Дьяконова Е. Н. Культовые сооружения на празднике «ысыах» // Этнические культуры Сибири: Проблемы эволюции и контактов. — Новосибирск, 1986. — С. 144.

- ¹⁴⁶ Там же.— С. 145.
- ¹⁴⁷ Вейнберг И. П. Человек в культуре...— С. 61.
- ¹⁴⁸ Иванов С. В. Старинный якутский обряд, связанный с рождением ребенка // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в.— Л., 1971.— С. 142—146.
- ¹⁴⁹ Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме.— М., 1984.— С. 170.
- ¹⁵⁰ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев.— С. 16.
- ¹⁵¹ Бутанаев В. Я. Представления о небесных светилах в фольклоре хакасов // Уч. зап. ХНННЯЛИ. Сер. филол.— 1976.— Вып. 20, № 3.— С. 231.
- ¹⁵² Никифоров Н. Я. Анонский сборник.— С. 22.
- ¹⁵³ Вербицкий В. И. Алтайские инородцы.— С. 46.
- ¹⁵⁴ Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов.— С. 140.
- ¹⁵⁵ Дыренкова Н. П. Культ огня у алтайцев и телеут.— С. 69.
- ¹⁵⁶ Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев.— С. 161—162.
- ¹⁵⁷ Там же.— С. 152—153.
- ¹⁵⁸ Потапов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя // Тр. ТКАЭЭ.— М.; Л., 1960.— Т. 1.— С. 197—198.
- ¹⁵⁹ Там же.— С. 196—197.
- ¹⁶⁰ Вербицкий В. И. Алтайские инородцы...— С. 12.
- ¹⁶¹ Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев.— С. 161.
- ¹⁶² Архив ИЭ СССР (Л-д), ф. 15, оп. 1, д. 2, л. 49, 51.
- ¹⁶³ Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков.— М., 1978.— С. 197—198.
- ¹⁶⁴ Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев.— С. 156.
- ¹⁶⁵ Потапов Л. П. Разложение родового строя...— С. 42—44.
- ¹⁶⁶ Баскаков Н. А. Северные диалекты алтайского (ойротского) языка.— М., 1972.— С. 155.
- ¹⁶⁷ Hamayon R. The one in the middle: unwelcome third as a brother, irreplaceable mediator as a son // Asiatische Forschungen.— Wiesbaden, 1985.— Bd 91.— S. 383—384.
- ¹⁶⁸ Тихонов С. Н. Традиционные жилища алтайцев // Этнография народов Сибири.— Новосибирск, 1984.— С. 56.
- ¹⁶⁹ Кудачина Н. Значение слова «бай»...— С. 174.
- ¹⁷⁰ См.: Усманова М. С. Культ тосей у кызыльцев // Из истории Сибири.— Томск, 1976.— Вып. 16.— С. 206—214; Бутанаев В. Я. Почитание тосей у хакасов // Традиционная культура народов Центральной Азии.— Новосибирск, 1986.— С. 102.
- ¹⁷¹ Архив ИЭ АН СССР (Л-д), ф. 11, оп. 1, д. 36, л. 17.
- ¹⁷² Суразаков С. С. Героическое сказание о богатыре Алтай-Буучае.— Горно-Алтайск, 1961.— С. 124, 155.
- ¹⁷³ Жуковская Н. Л. Пространство и время...— С. 122—123.
- ¹⁷⁴ Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев.— С. 220.
- ¹⁷⁵ Там же.— С. 230.
- ¹⁷⁶ Архив ИЭ АН СССР (Л-д), ф. 15, оп. 1, д. 41 (Телеуты-бурханисты, 1927—1935. Тексты), л. 18.
- ¹⁷⁷ Жуковская Н. Л. Пространство и время...— С. 123.
- ¹⁷⁸ Потапов Л. П. Очерки по истории Шории.— С. 32, 36.
- ¹⁷⁹ Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев.— С. 254.
- ¹⁸⁰ Грум-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край.— Л., 1926.— Т. 3, вып. 1.— С. 132.
- ¹⁸¹ Архив МАЭС ТГУ, № 678-1, тетр. 1, 1973 г.
- ¹⁸² Алексеев Н. А. Ранние формы религии...— С. 96—97.

- ¹⁸³ Шатинова Н. И. Семья у алтайцев.— Горно-Алтайск, 1981.— С. 54—55.
- ¹⁸⁴ Дыренкова Н. П. Шорский фольклор.— С. 93.
- ¹⁸⁵ Цивьян Т. В. Дом в фольклорной модели мира // ТЗС.— 1978.— Вып. 10.— С. 75—76.
- ¹⁸⁶ Вербицкий В. И. Словарь...— С. 422.
- ¹⁸⁷ Липец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе.— М., 1984.
- ¹⁸⁸ Шатинова Н. И. Мир «невидимых»...— С. 158—159.
- ¹⁸⁹ Алтайские пословицы и поговорки.— Горно-Алтайск, 1956.— С. 26.
- ¹⁹⁰ Дмитриева Л. В. Язык барабинских татар.— Л., 1981.— С. 43.
- ¹⁹¹ Гребнев Л. В. Тувинский героический эпос.— С. 12.
- ¹⁹² Архив ИЭ АН СССР (Л-д), ф. 15, оп. 1, д. 41, л. 17.
- ¹⁹³ Тошакеева Е. М. Традиционные черты народной культуры алтайцев.— Новосибирск, 1978.— С. 143.
- ¹⁹⁴ Дыренкова Н. П. Шорский фольклор.— С. 406.
- ¹⁹⁵ Архив ИЭ АН СССР (Л-д), ф. 15, оп. 1, д. 41, л. 6.
- ¹⁹⁶ Вербицкий В. И. Словарь...— С. 103.
- ¹⁹⁷ Тенишев Э. Р. Глаголы движения в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков.— М., 1961.— С. 232—233.
- ¹⁹⁸ Хакасско-русский словарь.— С. 323.
- ¹⁹⁹ Дьяконова В. П. Погребальный обряд...— С. 67.
- ²⁰⁰ Камалов А. А. Система обозначения, ареалы и терминология топонимии Башкирии // СТ.— 1984.— № 3.— С. 33.
- ²⁰¹ Дьяконова В. П. Погребальный обряд...— С. 67—68.
- ²⁰² Отправление шаманов во время камлания «на юг» можно, таким образом, трактовать как восхождение, а путешествие «на запад» — как дорогу в царство Эрлика.
- ²⁰³ Молчанова О. Т. Прилагательные семантических полей «черный цвет» и «белый цвет» в ономастике алтайцев // СТ.— 1975.— № 3.— С. 31, 40.
- ²⁰⁴ См.: Кононов А. Н. Семантика цветообозначений в тюркских языках // ТЗС 1975.— М., 1978.— С. 161—170.
- ²⁰⁵ Липец Р. С. Образы батыра и его коня...— С. 155.
- ²⁰⁶ Дыренкова Н. П. Шорский фольклор.— С. 37.
- ²⁰⁷ Никифоров Н. Я. Аноосский сборник.— С. 95.
- ²⁰⁸ См.: Неклюдов С. Ю. Статическое и динамическое начало...— С. 186—187.
- ²⁰⁹ Никифоров Н. Я. Аноосский сборник.— С. 61.
- ²¹⁰ Неклюдов С. Ю. Героический эпос монгольских народов.— М., 1984.— С. 100.
- ²¹¹ Никифоров Н. Я. Аноосский сборник.— С. 44.
- ²¹² Неклюдов С. Ю. Заметки об эпической временной системе // ТЗС.— 1973.— Вып. 6.— С. 156.
- ²¹³ Дыренкова Н. П. Шорский фольклор.— С. 111; Никифоров Н. Я. Аноосский сборник.— С. 53.
- ²¹⁴ Никифоров Н. Я. Аноосский сборник.— С. 77—78.
- ²¹⁵ Там же.— С. 62, 130.
- ²¹⁶ Дыренкова Н. П. Охотничьи легенды кумандинов.— С. 110—132.
- ²¹⁷ Ср. название монгольского музыкального инструмента, сопровождавшего исполнение эпоса (моринхур), и зооморфные элементы в его оформлении: голова коня, венчающая гриф.
- ²¹⁸ Новик Е. С. Камлание шамана как драматизированное описа-

ние Вселенной // Сборник статей по вторичным моделирующим системам.— Тарту, 1973.— С. 21—22.

²¹⁹ Верицкий В. И. Словарь...— С. 112.

²²⁰ Топоров В. Н. Путь // Мифы народов мира.— М., 1982.— Т. 2.— С. 352.

²²¹ Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты...— С. 134—136.

²²² Потапов Л. П. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография.— Л., 1977.— С. 175—176.

²²³ Баскаков Н. А. Диалект кумандинцев (куманды-кижи).— М., 1972.— С. 143.

²²⁴ Никифоров Н. Я. Анонский сборник.— С. 60.

²²⁵ Габышева Л. Л. Цвето- и зоосимволика...— С. 28.

²²⁶ См.: Потапов Л. П. К вопросу о древнетюркской основе...

²²⁷ Алексеев Н. А. Ранние формы религии...— С. 130.

²²⁸ Потапов Л. П. Мифы саяно-алтайских народов.— С. 103.

²²⁹ См.: Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов.

²³⁰ Топоров В. Н. Путь.— С. 352.

²³¹ Дыренкова Н. П. Шорский фольклор.— С. 343.

²³² Каруновская Л. Э. Из алтайских верований и обрядов...— С. 34.

²³³ Там же.— С. 35.

²³⁴ Потанин Г. Н. Этнографические сборы А. В. Анохина // Тр. ТОИС.— Томск, 1915.— Т. 3, вып. 1.— С. 102.

²³⁵ Рисунок был впервые опубликован в вышеназванной статье Г. Н. Потанина (с. 103), но само издание давно стало библиографической редкостью.

²³⁶ На многих шаманских бубнах средний мир показан несколькими полосами (слоями земли), отделяющими верхний мир от нижнего, т. е. просто как их границу (ср. сказанное выше о среднем мире как «зоне диффузии» двух противоположащих миров).

²³⁷ Потапов Л. П. Шаманский бубен качинцев как уникальный предмет этнографических коллекций // Сб. МАЭ.— Л., 1981.— Т. 37.— С. 134—135.

²³⁸ Рисунок хранится в архиве Г. Н. Потанина в Научной библиотеке Томского университета. Сохранились три варианта рисунка с комментариями, которые мы используем.

²³⁹ Верицкий В. И. Словарь...— С. 420.

²⁴⁰ Дыренкова Н. П. Культе огня...— С. 65.

²⁴¹ Новик Е. С. Обряд и фольклор...— С. 89—91.

²⁴² Дыренкова Н. П. Культе огня...— С. 74, 76.

²⁴³ Верицкий В. И. Алтайские инородцы.— М., 1893.— С. 100.

Сюжет о падающих с неба служителях сатаны, вероятно, заимствован алтайцами у русских сибиряков.

²⁴⁴ Информатор Маеркова М. Г., 1916 г. р., сеок ыгы, с. Малое Озеро.

²⁴⁵ Потапов Л. П. Конь в верованиях и эпосе...— С. 166.

²⁴⁶ Хайтун Д. Е. Пережитки тотемизма у хакасов // Тр. Тадж. гос. ун-та. Сер. ист. наук.— Сталинабад, 1960.— Т. 17, вып. 1.— С. 121.

²⁴⁷ Радлов В. В. Образцы народной литературы...— С. 571.

²⁴⁸ Дыренкова Н. П. Охотничьи легенды кумандинцев.— С. 126.

²⁴⁹ См.: Трояков П. А. От этнографических реалий к сказочному мотиву // Фольклор. Поэтическая система.— М., 1977.— С. 137.

²⁵⁰ См.: Кызласов И. Л. Гора-прародительница в фольклоре хакасов // СЭ.— 1982.— № 2.— С. 83—92.

²⁵¹ О семантическо-функциональном поле знака «волосы» см.:

Неклюдов С. Ю. О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре // Семиотика и художественное творчество.— М., 1977.— С. 216—217.

²⁵² **Радлов В. В.** Образцы народной литературы...— С. 580—581.

²⁵³ Информатор Шулбаев Ф. И., 1892 г. р., сеок кызылгая, с. Анчул.

²⁵⁴ **Орфеев Н.** Суеверия и предрассудки инородцев Минусинского округа // Енисейские епархиальные ведомости.— 1884.— № 3.— С. 43.

²⁵⁵ **Радлов В. В.** Образцы народной литературы...— С. 580—581, 594.

²⁵⁶ **Катанов П. Ф.** Письма из Сибири и Восточного Туркестана.— Спб., 1893.— С. 29—30.

²⁵⁷ **Суховский П.** Остатки языческой обрядности у качинских инородцев // Енисейские епархиальные ведомости.— 1884.— № 21.— С. 297.

²⁵⁸ **Дыренкова Н. П.** Охотничьи легенды кумандинцев.— С. 121.

²⁵⁹ Исчерпывающее описание различных видов обрядности, связанной с почитанием духов — хозяев местности, см.: **Дьяконова В. П.** Некоторые этнокультурные параллели в шаманстве тюркоязычных народов Саяно-Алтая // Этнокультурные контакты народов Сибири.— Л., 1984. Довольно полная сводка материалов о духах-хозяевах приводится в работе: **Алексеев Н. А.** Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования).— Новосибирск, 1984.— С. 65—78.

²⁶⁰ **Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т.** В преддверии философии...— С. 39.

²⁶¹ **Иванов Вяч. Вс.** До — во время — после (вместо предисловия) // Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии...— С. 8.

²⁶² См.: **Топоров В. Н.** Пространство // Мифы народов мира.— М., 1982.— Т. 2.— С. 341.

²⁶³ **Кляшторный С. Г.** Мифологические сюжеты...— С. 128.

²⁶⁴ См.: **Неклюдов С. Ю.** Мифология тюркских и монгольских народов.— С. 188.

²⁶⁵ **Кляшторный С. Г.** Мифологические сюжеты...— С. 136.

²⁶⁶ **Неклюдов С. Ю.** Мифология тюркских и монгольских народов.— С. 193.

²⁶⁷ **Потапов Л. П.** Мифы алтае-саянских народов как исторический источник // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая.— Горно-Алтайск, 1983.— С. 103.

²⁶⁸ Учитывая, что звезды иногда считались людьми, живущими в верхнем мире, можно полагать, что человек и дерево выступают заместителями.

²⁶⁹ См.: **Дьяконова В. П.** Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера.— Л., 1976.

²⁷⁰ **Топоров В. Н.** К символике окна в мифопоэтической традиции // Балто-славянские исследования, 1983.— М., 1984.— С. 168.

²⁷¹ **Вейнберг И. П.** Человек в культуре...— С. 145.

²⁷² **Новик Е. С.** Обряд и фольклор...— С. 74.

²⁷³ **Топоров В. Н.** Пространство...— С. 341.

²⁷⁴ **Алтын Тайчи:** Героическое сказание.— Абакан, 1973.— С. 79 (на хакас. яз.).

²⁷⁵ **Алтын Арыг:** Сборник героических сказаний.— Абакан, 1958.— С. 231, 279—298, 301, 360—361, 253—254 (на хакас. яз.).

²⁷⁶ **Ямаева Е. Е.** Йер-суу в алтайском героическом эпосе // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных тер-

риторий: Тезисы докладов областной научной конференции по лингвистике.— Омск, 1984.— С. 94; Емельянов Н. В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо.— С. 48.

²⁷⁷ Баскаков Н. А., Инкижекова-Грекул А. И. Хакасско-русский словарь.— М., 1953.— С. 294.

²⁷⁸ Информатор Килижекова А. Ф., 1916 г. р., сеок баратан хасха, с. Доможаково.

²⁷⁹ Анохин А. В. Материалы...—С. 3; Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев.— С. 49; Алтын Тайчи.— С. 65; Алтын Арыг.— С. 365, 372.

²⁸⁰ О близнецах-демиургах см.: Мелетинский Е. М. Поэтика мифа.— М., 1976.— С. 182—183.

²⁸¹ Неклюдов С. Ю. Рец. на кн.: Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии.— М., 1977 // Народы Азии и Африки.— 1979.— № 2.— С. 212.

²⁸² Вербицкий В. И. Алтайские инородцы.— С. 44.

²⁸³ Шатинова Н. И. Мир «невидимых»...— С. 159.

²⁸⁴ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры.— С. 67.

²⁸⁵ Алексеев Н. А. Шаманизм...— С. 54.

²⁸⁶ Топоров В. Н. Модель мира // Мифы народов мира.— М., 1982.— Т. 2.— С. 161.

²⁸⁷ Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей.— С. 284.

²⁸⁸ Там же.— С. 284.

²⁸⁹ Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы.— Тбилиси, 1984.— Т. 2.— С. 485.

²⁹⁰ Стеблева И. В. Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период.— М., 1976.— С. 15.

²⁹¹ Более определено «мир в виде круга, представляющего собой соединение разнонаправленных кривых — вогнутой и выпуклой», представлен в скальдической поэзии. См.: Топорова В. Т. К вопросу о семантических мотивировках...— С. 419.

²⁹² Укачина К. Е. Алтайские народные загадки.— Горно-Алтайск, 1984.— С. 32, 80.

²⁹³ Подобное устройство мира предполагало развитие института посредников, медиаторов: шаманов, сказителей, гадателей и т. п. лиц.

²⁹⁴ Топоров В. Н. Модель мира.— С. 161.

²⁹⁵ Леви-Строс К. Миф, ритуал и генетика // Природа.— 1978.— № 1.— С. 94—95.

²⁹⁶ Рабинович Е. Г. Середина мира.— С. 428.

²⁹⁷ Об этом, в частности, говорит и заимствование алтайцами из монгольского языка слова *ogsılan* 'мир', 'вселенная' <монг. *ogsılang* < *ogsı* 'изменяться', 'совершать круговорот'. См.: Рассадин В. И. Монгольские заимствования в алтайском языке // СТ.— 1973.— № 1.— С. 66.

²⁹⁸ Природа и население Алтая // Томские епархиальные ведомости.— 1890.— № 18.— С. 3.

²⁹⁹ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса.— М., 1965.— С. 30.

³⁰⁰ Цивьян Т. В. К семантике пространственных и временных показателей...— С. 13—14.

ВЕЩНЫЙ МИР

¹ См.: Байбурун А. К. Семиотический статус вещей и мифологии // Сб. МАЭ.— Л., 1981.— Т. 37.— С. 215—226.

² Там же.

³ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев // Сб. МАЭ.— Л., 1924.— Т. 4, вып. 2.— С. 10.

⁴ Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские слова на букву «Б».— М., 1978.— С. 158.

⁵ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев.— С. 10.

⁶ Ойротско-русский словарь.— М., 1947.— С. 172.

⁷ Анохин А. В. Материалы...— С. 103.

⁸ Там же.— С. 10, 99, 103.

⁹ Там же.— С. 3.

¹⁰ Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов // МАЭ.— Л., 1949.— Т. 10.— С. 114.

¹¹ Там же.— С. 115.

¹² Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований.— М., 1893.— С. 99.

¹³ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев.— С. 86—87.

¹⁴ Дыренкова Н. П. Шорский фольклор.— М.; Л., 1940.— С. 93, 97.

¹⁵ Дыренкова Н. П. Охотничьи легенды кумандинцев // Сб. МАЭ.— Л., 1949.— Т. 11.— С. 117.

¹⁶ Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов.— С. 133.

¹⁷ Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о Вселенной // СЭ.— 1935.— № 4-5.— С. 178—180.

¹⁸ Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири.— Новосибирск, 1984.— С. 56.

¹⁹ Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов.— Новосибирск, 1975.— С. 104.

²⁰ Вайнштейн С. И. Историческая этнография тувинцев.— М., 1972.— С. 238.

²¹ Гребнев Л. В. Тувинский героический эпос.— М., 1960.— С. 80.

²² Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов.— С. 177.

²³ Хакасско-русский словарь.— М., 1953.— С. 251; Башкирско-русский словарь.— М., 1958.— С. 420.

²⁴ Древнетюркский словарь.— Л., 1969.— С. 616; Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков.— М., 1974.— С. 606.

²⁵ Бутанаев В. Я. О якутско-хакасских лексических параллелях // Проблемы реконструкций в этнографии.— Новосибирск, 1984.— С. 120.

²⁶ Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме.— М., 1984.— С. 195—197.

²⁷ Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа.— Л., 1969.— С. 234.

²⁸ Ксенофонтов Г. В. Эллэйада.— М., 1977.— С. 31, № 18.

²⁹ Там же.— С. 23, № 14.

³⁰ Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // ТЗС.— 1973.— Вып. 6.— С. 114.

³¹ Ср.: Топоров В. Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественнонаучных знаний в древности.— М., 1982.— С. 14, 17.

³² См.: Потапов Л. П. Очерки этнографии тувинцев бассейна левобережья Хемчика // Тр. ТКАЭЭ.— М.; Л., 1966.— Т. 2.— С. 22—23.

³³ Каташ С. С. Алкыш сös (благопожелания) — древний жанр алтайского фольклора // Улагашевские чтения.— Горно-Алтайск,

1979.— Вып. 1.— С. 74. Очевидно, сравнение войлока с трехлетним бычком и лошастью не случайно: именно к этому возрасту животные набирают силу и вступают в репродуктивный возраст.

³⁴ Хлопина И. Д. Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири.— Новосибирск, 1978.— С. 71.

³⁵ Анохин А. В. О Тархане // Тр. ТОИС.— Томск, 1915.— Т. 3, вып. 1.— С. 5.

³⁶ Архив ИЭ АН СССР (Л-д), ф. 15, оп. 1, д. 9 (Данилин А. Г. Бурханизм), л. 19.

³⁷ Кузнецова А. А. Жилища, одежда и пища минусинских и ачинских инородцев // Минусинские и ачинские инородцы (материалы для изучения).— Красноярск, 1898.— С. 195.

³⁸ Архив ИЭ АН СССР (Л-д), ф. 15, оп. 1, д. 2 (Данилин А. Г. Жилище алтайцев и телеут), л. 29.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Шатинова Н. И. Семья у алтайцев.— Горно-Алтайск, 1982.— С. 53.

⁴¹ Там же.— С. 54.

⁴² Потапов Л. П. Расположение родового строя у племен Северного Алтая.— М.; Л., 1935.— С. 42—44.

⁴³ Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев.— Л., 1969.— С. 163.

⁴⁴ Потапов Л. П. Очерки этнографии тувинцев...— С. 54.

⁴⁵ Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов.— С. 121.

⁴⁶ Новик Е. С. Обряд и фольклор...— С. 203—204.

⁴⁷ Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов.— С. 121.

⁴⁸ Хакаско-русский словарь.— С. 191.

⁴⁹ Баскаков Н. А. Северные диалекты алтайского (ойротского) языка // Диалект кумандинцев (куманды-кижи).— М., 1972.— С. 225.

⁵⁰ Вербицкий В. И. Алтайские инородцы.— С. 81.

⁵¹ Ср.: *ене* помимо основного значения 'мать' имеет значения 'главная часть вещи' (осман.) и 'основной', 'главный' (тур.) (см.: Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков.— М., 1974.— С. 280).

⁵² Баскаков Н. А. Северные диалекты...— С. 155.

⁵³ Усманова М. С. Обычаи, связанные с рождением ребенка у хакасов // Из истории шаманства.— Томск, 1976.— С. 167.

⁵⁴ Ерофеева Н. Н. Лук // Мифы народов мира.— М., 1982.— Т. 2.— С. 75—79.

⁵⁵ Материалы по этнографии эуштинских татар любезно представлены Е. Ш. Сафиулиной.

⁵⁶ Вербицкий В. И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка.— Казань, 1884.— С. 389.

⁵⁷ Дыренкова Н. П. Шорский фольклор.— С. 27—28.

⁵⁸ Хакаско-русский словарь.— С. 256.

⁵⁹ Байбурун А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян.— Л., 1983.— С. 71, 99.

⁶⁰ Дыренкова Н. П. Шорский фольклор.— С. 25.

⁶¹ Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов.— С. 128.

⁶² Там же.— С. 178.

⁶³ Укачина К. Е. Алтайские народные загадки.— Горно-Алтайск, 1984.— С. 68.

⁶⁴ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев.— С. 11, 67.

- ⁶⁵ Потанин Г. Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе.— М., 1899.— С. 58.
- ⁶⁶ Там же.— С. 58, 83.
- ⁶⁷ Архив ИЭ АН СССР (Л-д), ф. 15, оп. 1, д. 9, л. 413.
- ⁶⁸ Потанин Г. Н. Восточные мотивы...— С. 128. Мотив пахтанья мирового океана ряда азиатских традиций обнаруживает связь с аналогичным мотивом индийской (индуистской) мифологии (см.: Топоров В. Н. Океан // Мифы народов мира.— М., 1982.— Т. 2.— С. 249).
- ⁶⁹ Якутский фольклор.— М., 1963.— С. 144.
- ⁷⁰ Алтайские загадки.— Горно-Алтайск, 1981.— С. 97.
- ⁷¹ Ритуализация приготовления кумыса (чегеня, айрана) в саяно-алтайской традиции имеет, вероятно, соответствия в предшествовавшей ей древней культуре индоиранцев. Так, Н. Р. Гусева высказала предположение, что ритуальный напиток древних скотоводов Центральной Азии (сома) приготавливался из молока (см.: Гусева Н. Р. К вопросу о ритуальных напитках древних скотоводов евразийских степей и Центральной Азии // Международная ассоциация по изучению культуры Центральной Азии. Информационный бюллетень.— М., 1982.— Вып. 3.— С. 89—95).
- ⁷² Катанов Н. Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии.— Казань. 1897.— С. 24; Попов Н. Поверья и некоторые обычаи качинских татар.— Изв. ИРГО.— 1884.— Т. 20, вып. 6.— С. 656.
- ⁷³ Топоров В. Н. Первобытные представления о мире...— С. 16.
- ⁷⁴ Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о Вселенной // СЭ.— 1935.— № 4-5.— С. 161.
- ⁷⁵ Там же.
- ⁷⁶ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев.— С. 67.
- ⁷⁷ Каруновская Л. Э. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком.— Сб. МАЭ.— Л., 1927.— Т. 6.— С. 27.
- ⁷⁸ Кононов А. Н. Семантика цветообозначений в тюркских языках // ТСБ 1975.— М., 1978.— С. 170.
- ⁷⁹ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев.— С. 9—14.
- ⁸⁰ Шерстова Л. И. Алтай-кижи в конце XIX — начале XX в. (История формирования этноконфессиональной общности): Автореф. дис. ... канд. ист. наук.— Л., 1985.— С. 14.
- ⁸¹ Каруновская Л. Э. Из алтайских верований и обрядов...— С. 27.
- ⁸² Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о Вселенной.— С. 162.
- ⁸³ Якутский фольклор.— М., 1936.— С. 46.
- ⁸⁴ Якутские народные песни.— Якутск, 1977.— Ч. 2.— С. 105.
- ⁸⁵ Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо.— М., 1980.— С. 320.
- ⁸⁶ Худяков И. А. Краткое описание...— С. 263.
- ⁸⁷ Приклонский В. Л. Три года в якутской области: Этнографические очерки // ЖС.— 1891.— Вып. 3.— С. 59.
- ⁸⁸ Нюргун Боотур Стремительный: Якутский героический эпос олонхо.— Якутск, 1975.— С. 27.
- ⁸⁹ Якутский фольклор.— С. 78, 102.
- ⁹⁰ Архив ИЭ АН СССР (Л-д), ф. 11, оп. 1, д. 28 (Анохин А. В. Жертвенники духам алтайского шаманства и обряды), л. 22.
- ⁹¹ Полевые материалы авторов.
- ⁹² Ксенофонтов Г. В. Элэйада.— С. 52.
- ⁹³ Тощакова Е. М. Традиционные черты народной культуры алтайцев XIX — начало XX в.— Новосибирск, 1978.— С. 99; Пата-

чаков К. М. Очерки материальной культуры хакасов.— Абакан, 1982.— С. 28.

⁹⁴ Вяткина К. В. Очерки культуры и быта бурят.— Л., 1969.— С. 20.

⁹⁵ Нюргун Боотур Стремительный.— С. 49. В алтайском эпосе, как отмечает В. И. Пухов, священное дерево вместо живительного сока осыпает на землю золотые и серебряные листья (см.: Пухов В. И. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири: Общность, сходство, различия // Типология народного эпоса.— М., 1975.— С. 23).

⁹⁶ Абрамзон С. М. Рождение и детство киргизского ребенка // МАЭ.— 1949.— Т. 12.— С. 83.

⁹⁷ Худяков И. А. Краткое описание...— С. 285.

⁹⁸ Нюргун Боотур Стремительный.— С. 16.

⁹⁹ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев.— С. 76.

¹⁰⁰ Архив ИЭ АН СССР (Л-д), ф. 15, оп. 1, д. 9, л. 413.

¹⁰¹ Худяков И. А. Краткое описание...— С. 255—256.

¹⁰² Там же.— С. 265.

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра.— Л., 1936.— С. 59—60, 67.

¹⁰⁵ Кенин-Лопсан М. Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства.— Новосибирск, 1987.— С. 121.

¹⁰⁶ Худяков И. А. Краткое описание...— С. 191—192.

¹⁰⁷ Новик Е. С. Обряд и фольклор...— С. 116.

¹⁰⁸ Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев.— Л., 1969.— С. 50; Шитова С. Н. Утварь из кожи у башкир // Хозяйство и культура башкир в XIX — начале XX века.— М., 1979.— С. 152; Садыков С. Тюрко-монгольские параллели // Истоки формирования тюркских языков Средней Азии и Южной Сибири.— Фрунзе, 1972.— С. 121; Эрдниев У. Э. Калмыки.— Элиста, 1980.— С. 160; Хакаско-русский словарь.— С. 175.

¹⁰⁹ Егоров В. Г. Этимологический словарь чувашского языка.— Чебоксары, 1964.— С. 165.

¹¹⁰ Русско-тувинский словарь.— М., 1980.— С. 249.

¹¹¹ Бимбаев Р. Монгольско-русский словарь.— Б. м., б. г.— С. 119; Бурятско-русский словарь.— М., 1973.— С. 379. Соотнесение емкости (сосуда) с женским родящим органом известно не только тюрко-монгольской мифологической традиции. Связь образов сосуда/ящика/ямы/дома с темами любви, брака, рождения, смерти прослежена О. М. Фрейденберг в этнографии индоевропейских народов, античной традиции, символике христианства, системе метафор литературы нового времени (см.: Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра.— С. 220—222). См. также: Никитина М. И. Древняя корейская поэзия в связи с мифом и ритуалом.— М., 1982.— С. 105; Свешникова Т. И., Цивьян Т. В. К функции посуды в восточно-романском фольклоре // Этническая история восточных романцев. Древность и средние века.— М., 1979.— С. 150, 155—160.

¹¹² Бутанаев В. Я. Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири.— Новосибирск, 1984.— С. 95.

¹¹³ Там же.— С. 98.

¹¹⁴ Radloff W. Aus Sibirien.— Leipzig, 1884.— Bd 1.— S. 19.

¹¹⁵ Sagaster K. Das Heldenlied von Altai Tsembel xü. Eine Symbolhundliche Untersuchung // Studia orientalia.— Helsinki, 1977.— Bd 47.— S. 185. Представления о матери — молочном озере отмечены и у чувашей (см.: Иванов С. В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар.— Л., 1979.— С. 68).

- ¹¹⁶ Алтайские загадки.— С. 69.
- ¹¹⁷ Никифоров Н. Я. Аноосский сборник.— Омск, 1915.— С. 231.
- ¹¹⁸ Липец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе.— М., 1984.— С. 96.
- ¹¹⁹ Гребнев Л. В. Тувинский героический эпос.— С. 131.
- ¹²⁰ Жирмунский В. М. Народный героический эпос: Сравнительно-исторические очерки.— М.; Л., 1962.— С. 28.
- ¹²¹ Гребнев Л. В. Тувинский героический эпос.— С. 131.
- ¹²² Зеленин Д. К. Имущественные запреты как пережитки первобытного коммунизма.— Л., 1934.— С. 10.
- ¹²³ Шитова С. Н. Утварь из кожи у башкир.— С. 154.
- ¹²⁴ Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежды, жилищ, вероисповеданий и пр.— Спб., 1799.— Ч. 2.— С. 11.
- ¹²⁵ Шитова С. Н. Утварь из кожи у башкир.— С. 154.
- ¹²⁶ Вяткина К. В. Монголы МНР // Восточно-азиатский этнографический сборник.— М.; Л., 1960.— С. 218.
- ¹²⁷ Архив ИЭ АН СССР (Л-д), ф. 15, оп. 1, д. 9, л. 411.
- ¹²⁸ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев.— С. 73.
- ¹²⁹ Ерофеева Н. Н. Лук // Мифы народов мира.— М., 1982.— Т. 2.— С. 75—76.
- ¹³⁰ Там же.— С. 76.
- ¹³¹ Там же.
- ¹³² Там же. Связь стрелы с эротической символикой со всей очевидностью раскрывается на материалах фольклора и свадебной обрядности монголов (см.: Ураи-Кёхалми К. Некоторые фольклорные данные о роли лука и стрелы в свадебных обрядах // Исследования по восточной филологии.— М., 1974).
- ¹³³ Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев.— С. 129—130, 365.
- ¹³⁴ Там же.— С. 272.
- ¹³⁵ Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий.— Т. 1, ч. 2.— Спб., 1888.— Стб. 1605—1606.
- ¹³⁶ Потапов Л. П. Лук и стрела в шаманстве алтайцев // СЭ.— 1934.— № 3.— С. 74. Аналогичное представление существовало у бурят. Считалось, что сильный шаман обладает «шаманским наследием», «шаманским происхождением», «шаманским корнем», называемым *умха* 'стрела' (см.: Там же).
- ¹³⁷ Там же.— С. 70.
- ¹³⁸ Архив Новокузнецкого гор. краевед. музея, № 104 (Евреинов К. Древний шорский обряд), с. 2.
- ¹³⁹ Тэрнер В. Символ и ритуал.— М., 1984.— С. 64.
- ¹⁴⁰ См.: Львова Э. Л. Материалы к изучению истоков шаманизма // Этнография народов Сибири.— Новосибирск, 1984.— С. 88.
- ¹⁴¹ Каташ С. С. Мифы, легенды Горного Алтая.— Горно-Алтайск, 1978.— С. 53.
- ¹⁴² Константинова О. А. К характеристике лексического комплекса очаг — жилище — народ в основных алтайских языках // Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker.— Berlin, 1974.— S. 333.
- ¹⁴³ Каташ С. С. Мифы, легенды...— С. 56.
- ¹⁴⁴ Дыренкова Н. П. Культ огня у алтайцев и телеут // Сб. МАЭ.— Л., 1927.— Т. 6.— С. 64.
- ¹⁴⁵ Кенин-Лопсан М. Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства.— С. 122.
- ¹⁴⁶ Каташ С. С. Мифы, легенды...— С. 54.
- ¹⁴⁷ Дыренкова Н. П. Культ огня...— С. 76.

- 148 Там же.— С. 78.
- 149 Архив ИЭ АН СССР (Л-д), ф. 15, оп. 1, д. 9, л. 216.
- 150 Топоров В. Н. Числа // Мифы народов мира.— М., 1982.— Т. 2.— С. 629—631.
- 151 Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев.— С. 72.
- 152 Вербицкий В. И. Алтайские инородцы.— С. 82.
- 153 Каташ С. С. Мифы, легенды...— С. 54.
- 154 Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев.— С. 304.
- 155 Укачина К. Е. Алтайские народные загадки.— С. 22.
- 156 Русско-тувинский словарь.— С. 226.
- 157 Вайнштейн С. И. Тувинцы. Свадебная обрядность // Семейная обрядность народов Сибири.— М., 1980.— С. 27.
- 158 Севортян Э. В. Этимологический словарь...— М., 1978.— С. 85—88.
- 159 Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев.— С. 250.
- 160 Шатинова Н. И. Семья у алтайцев.— С. 54.
- 161 Там же.
- 162 Архив МАЭС ТГУ, № 818-1, тетр. 1, л. 13.
- 163 Там же, л. 14.
- 164 Каташ С. С. Мифы, легенды...— С. 53.
- 165 Дыренкова Н. П. Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // Сб. МАЭ.— 1930.— Т. 9.— С. 271, 274.
- 166 Там же.— С. 275.
- 167 Каруновская Л. Э. Из алтайских верований и обрядов...— С. 33.
- 168 Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса.— М., 1965.— С. 26.
- 169 Душан У. Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии // Этнографический сборник.— Элиста, 1976.— С. 20.
- 170 Худяков И. А. Краткое описание...— С. 130.
- 171 Шатинова Н. И. Семья у алтайцев.— С. 74.
- 172 Сатлаев Ф. А. Коча-кан, старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев // Сб. МАЭ.— 1971.— Т. 27.— С. 137.
- 173 Архив ИЭ АН СССР (Л-д), ф. 15, оп. 1, д. 9, л. 78.
- 174 Зеленин Д. К. Имущественные запреты...— С. 26.
- 175 Там же.
- 176 Шатинова Н. И. Семья у алтайцев.— С. 59.
- 177 Архив ИЭ АН СССР (Л-д), ф. 15, оп. 1, д. 9, л. 78.
- 178 Дыренкова Н. П. Шорский фольклор.— С. 335.
- 179 Там же.— С. 89.
- 180 Катанов Н. Ф. Поездка к карагасам в 1890 г.— Спб., 1891.— С. 91.
- 181 Вербицкий В. И. Словарь...— С. 183.
- 182 Худяков И. А. Краткое описание...— С. 205.
- 183 См.: Львова Э. Л. Материалы к изучению истоков шаманизма // Этнография народов Сибири.— Новосибирск, 1984.— С. 87—88.
- 184 Понов А. А. Материалы по шаманству. Культ богини Аисыт у якутов // Культура и письменность Востока.— Баку, 1928.— № 3.— С. 126.
- 185 Бутанаев В. Я. Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири.— Новосибирск, 1984.— С. 99.
- 186 Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник.— Л., 1975.— С. 67.
- 187 Дыренкова Н. П. Шорский фольклор.— С. 13.
- 188 Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев.— С. 276.
- 189 Информатор Шулбаев Ф. И., 1892 г. р., сенок кызымай, с. Анчуль Хакасской автономной области.

- ¹⁹⁰ Дыренкова Н. П. Культ огня у алтайцев и телеут // Сб. МАЭ.— Л., 1927.— Т. 6.— С. 69.
- ¹⁹¹ Абай-Гэсэр.— Улан-Удэ, 1960.— С. 210.
- ¹⁹² Архив ИЭ АН СССР (Л-д), ф. 15, оп. 1, д. 2, л. 29.
- ¹⁹³ Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов.— С. 110.
- ¹⁹⁴ Записано от сказителя А. Г. Калкина, 1925 г. р., сеок саал, с. Ябоган Усть-Канского района Горно-Алтайской автономной области, в 1982 г.
- ¹⁹⁵ Дыренкова Н. П. Культ огня...— С. 69.
- ¹⁹⁶ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев.— С. 3—4.
- ¹⁹⁷ Укачина К. Е. Алтайские народные загадки.— С. 22.
- ¹⁹⁸ Вербицкий В. И. Словарь...— С. 409.
- ¹⁹⁹ Ойротско-русский словарь.— С. 156.
- ²⁰⁰ Ситникова Е. Е. О некоторых предметах быта в традиционной обрядности южных алтайцев // Генезис и эволюция этнических культур Сибири.— Новосибирск, 1987.— С. 89.
- ²⁰¹ Там же.— С. 84, 86.
- ²⁰² Потапов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя // Тр. ТКАЭЭ.— М., 1960.— Т. 1.— С. 210.
- ²⁰³ Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири.— Новосибирск, 1980.— С. 55, 159—160.
- ²⁰⁴ Архив ИЭ АН СССР (Л-д), ф. 15, оп. 1, д. 9, л. 85.
- ²⁰⁵ Баскаков Н. А. Северные диалекты...— С. 220.
- ²⁰⁶ Усманова Н. С. Хакасы. Похоронная обрядность // Семейная обрядность народов Сибири.— М., 1980.— С. 110.
- ²⁰⁷ Вербицкий В. И. Словарь...— С. 409.
- ²⁰⁸ См.: Савинов Д. Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху.— Л., 1984.— С. 58—59; Кызласов Л. Р. История Тувы в средние века.— М., 1969.— С. 33—34. Ср.: у монголов до сих пор бытует поговорка: «Ухожу из решетчатых стен юрты в каменную юрту», означающая уход человека в иной мир (Мэнэс Т. О семантике теонима *Ульген* // Исследования по исторической этнографии монгольских народов.— Улан-Удэ, 1986.— С. 98).
- ²⁰⁹ Дьяконова В. П. Тувинцы. Погребальная обрядность // Семейная обрядность народов Сибири.— М., 1980.— С. 115.
- ²¹⁰ Там же.— С. 101.
- ²¹¹ Алтайские загадки.— С. 93.
- ²¹² Тощакова Е. М. Традиционные черты народной культуры...— С. 61—62.
- ²¹³ Новик Е. С. Обряд и фольклор...— С. 171.
- ²¹⁴ Соломатина С. Н. Колыбель в обрядах и представлениях народов Саяно-Алтая // Этнические культуры Сибири: Проблемы эволюции и контактов.— Новосибирск, 1986.— С. 147—151.
- ²¹⁵ Шатинова Н. И. Семья у алтайцев.— С. 98. Ср.: место погребения у монголов называется *алтан елгий* 'золотая колыбель'. В то же время выражение *елгий-нутаг* 'земля-колыбель' означает 'родное кочевье', 'место, где родился' (Мэнэс Т. О семантике...— С. 95, 98).
- ²¹⁶ Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра.— С. 59.
- ²¹⁷ Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев...— С. 48—50.
- ²¹⁸ Тощакова Е. М. Традиционные черты народной культуры.— С. 143.
- ²¹⁹ Шатинова Н. И. Семья у алтайцев.— С. 96—97.
- ²²⁰ Катанов Н. Ф. О погребальных обычаях тюркских племен с древнейших времен до наших дней // Изв. ОАИЭ.— 1884.— Т. 12, вып. 2.— С. 115—121.

- 221 Усмапова М. С. Традиционное в современной материальной и духовной культуре бачатских телеутов // Древняя история Алтая.— Барнаул, 1980.— С. 172.
- 222 Усманова М. С. Хакасы. Погребальная обрядность.— С. 113.
- 223 Архив МАЭС ТГУ, № 818-1, тетр. 1, с. 26—27.
- 224 Каруновская Л. Э. Из алтайских верований и обрядов...— С. 24.
- 225 Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра.— С. 211.
- 226 Шатинова Н. И. Семья у алтайцев.— С. 85.
- 227 Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев.— С. 267.
- 228 Метелинский Е. М. Поэтика мифа.— М., 1976.— С. 169.
- 229 Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев.— С. 153—155.
- 230 Там же.— С. 160.
- 231 Архив ТНИИЯЛИ, д. 8 (Турчанинов А. А. Урянхайский край: Отчеты агронома за 1915—1916 гг.), с. 499.
- 232 Никифоров Н. Я. Анонский сборник.— С. 179.
- 233 Шатинова Н. И. Семья у алтайцев.— С. 119.
- 234 Вербицкий В. И. Алтайские инородцы...— С. 19.
- 235 Шатинова Н. И. Семья у алтайцев.— С. 119.
- 236 Каташ С. С. Мифы, легенды...— С. 54.
- 237 Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев.— С. 244.
- 238 Шатинова Н. И. Семья у алтайцев.— С. 50.
- 239 Дьяконова В. П. Алтайцы. Свадебная обрядность // Семейная обрядность народов Сибири.— М., 1980.— С. 20.
- 240 Вербицкий В. И. Алтайские инородцы...— С. 81.
- 241 Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов...— С. 149.
- 242 Дьяконова В. П. Алтайцы. Свадебная обрядность.— С. 22.
- 243 Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев...— С. 242.
- 244 Там же.— С. 258.
- 245 Шатинова Н. И. Семья у алтайцев.— С. 72.
- 246 Фрейденберг О. М. Семантика первой вещи // ДИ.— 1976.— № 12.— С. 17.
- 247 Тоцакова Е. М. Традиционные черты народной культуры.— С. 24.
- 248 Кудачина Н. Значение слова *бай* в произведениях устного народного творчества алтайцев // Национальное наследие и современность.— Горно-Алтайск, 1984.— С. 172—183; Она же. К этимологии слова «бай» в алтайском языке // СТ.— 1980.— № 5.— С. 82—86.
- 249 Тоцакова Е. М. Традиционные черты народной культуры...— С. 33.
- 250 Островских П. Этнографические заметки о тюрках Минусинского края (отчет о поездке 1894 г.) // ЖС.— 1895.— № 3-4.— С. 115.
- 251 Малов С. Е. Енисейская письменность тюрков.— М.; Л., 1952.— С. 75.
- 252 Хангалов М. Н. Сказки, поверья и некоторые обряды у северных бурят // Труды ВСОИРГО.— Томск, 1903.— Т. 5.— С. 221.
- 253 Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири.— С. 38.
- 254 Дыренкова Н. П. Пережитки материнского рода у алтайских тюрков // СЭ.— 1937.— № 4.— С. 28.
- 255 Ср.: мифологема душа — нить (= связь с небом). См.: Неклюдов С. Ю. Душа убиваемая и мстящая // ТЗС.— 1975.— Т. 7.— С. 66.
- 256 Тоцакова Е. М. Традиционные черты народной культуры...— С. 144.

- ²⁵⁷ См.: Октябрьская Н. В. К семантике изображений на табууре — кожаной фляге алтайцев // Рериховские чтения 1984.— Новосибирск, 1985.
- ²⁵⁸ Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX века.— М.; Л., 1954.— С. 630.
- ²⁵⁹ См.: Кубарев В. Д. Древнетюркские изваяния Алтая.— Новосибирск, 1984.— С. 42, рис. 9.
- ²⁶⁰ Липец Р. С. Образы батыра и его коня...— С. 74—79.
- ²⁶¹ Ойротско-русский словарь.— С. 195.
- ²⁶² Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии).— М., 1972.— С. 44.
- ²⁶³ Архив ИЭ АН СССР (Л-д), ф. 15, оп. 1, д. 2, л. 29, 47.
- ²⁶⁴ Шатинова Н. И. Семья у алтайцев.— С. 54.
- ²⁶⁵ Новик Е. С. Обряд и фольклор...— С. 163—190.
- ²⁶⁶ Потапов Л. П. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // ИЭ.— 1947.— Т. 1.— С. 165.
- ²⁶⁷ Новик Е. С. Обряд и фольклор.— С. 191.
- ²⁶⁸ Потапов Л. П. Обряд оживления...— С. 165.
- ²⁶⁹ Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов...— С. 117.
- ²⁷⁰ Потапов Л. П. Обряд оживления...— С. 163 и след.
- ²⁷¹ Штернберг Л. Я. Избранничество в религии // Этнография.— 1927.— № 1.— С. 22—23.
- ²⁷² Потапов Л. П. Обряд оживления...— С. 159—160.
- ²⁷³ Шатинова Н. И. Семья у алтайцев.— С. 101; Кубарев В. Д. Древнетюркские изваяния Алтая.— С. 76.
- ²⁷⁴ Каруновская Л. Э. Из алтайских верований и обрядов...— С. 27.
- ²⁷⁵ Архив МАЭС ТГУ, № 681-4, тетр. 4, с. 60.
- ²⁷⁶ Каруновская Л. Э. Из алтайских верований и обрядов.— С. 31.
- ²⁷⁷ Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев.— С. 205.
- ²⁷⁸ Там же.— С. 214—215.
- ²⁷⁹ Сат Л. Ш. Прически и традиционные украшения тувинских женщин (XIX — начало XX в.) // Проблемы истории Тувы.— Кызыл, 1984.— С. 189—190.
- ²⁸⁰ Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев.— С. 222, 238.
- ²⁸¹ Потапов Л. П. Одежда алтайцев // Сб. МАЭ.— 1951.— Т. 13.— С. 43.
- ²⁸² Сат Л. Ш. Прически...— С. 192, 195.
- ²⁸³ Потапов Л. П. Одежда алтайцев.— С. 44.
- ²⁸⁴ Вербицкий В. И. Словарь...— С. 321.
- ²⁸⁵ Липец Р. С. Образы батыра и его коня...— С. 43.
- ²⁸⁶ Каруновская Л. Э. Из алтайских верований и обрядов...— С. 32.
- ²⁸⁷ Шатинова Н. И. Семья у алтайцев.— С. 53.
- ²⁸⁸ Вербицкий В. И. Алтайские инородцы...— С. 112.
- ²⁸⁹ Потапов Л. П. Одежда алтайцев.— С. 44.
- ²⁹⁰ Архив МАЭС ТГУ, № 618-1, тетр. 1, с. 77.
- ²⁹¹ Там же, № 679-5, тетр. 5, с. 66.
- ²⁹² Там же, № 681-4, тетр. 4, с. 86.
- ²⁹³ Бутанаев В. Я. Культ богини Умай у хакасов.— С. 97.
- ²⁹⁴ Катанов Н. Ф. Поездка к карагасам в 1890 г.— Спб., 1891.— С. 46.
- ²⁹⁵ Сат Л. Ш. Прически...— С. 194—195.
- ²⁹⁶ Там же.— С. 196. Представление о связи ювелирных украшений и богатства, достатка реализуется в эпическом сюжете о волшебных превращениях. Выходя замуж, героиня «скот Кара Казана не

взяла. Скот п народ отца п матерп своей, превратив в золотую п серебряную серьги, в уши их взяла» (Дыренкова Н. П. Шорский фольклор.— С. 162).

²⁹⁷ Потапов Л. П. Одежда алтайцев.— С. 26, 37.

²⁹⁸ См.: Топоров В. Н. О некоторых предпосылках формирования категории притяжательности // Славянское и балканское языкознание. Проблемы диалектологии. Категория посессивности.— М., 1986.— С. 158.

²⁹⁹ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев.— С. 46—47.

³⁰⁰ Там же.— С. 40—41, 45.

³⁰¹ Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий.— Спб., 1888.— Т. 1, ч. 1.— Стб. 849—850.

³⁰² Алтайские загадки.— С. 85.

³⁰³ Там же.— С. 83.

³⁰⁴ Там же.— С. 84.

³⁰⁵ Архив ИЭ АН СССР (Л-д), ф. 11, оп. 1, д. 18 (Анохин А. В. Представление о душе бочат), л. 6.

³⁰⁶ Там же, л. 16.

³⁰⁷ Вербицкий В. И. Алтайские инородцы.— С. 71. См. также: Кызласов Л. Р. Древнейшая Хакасия.— М., 1986.— С. 202. Представления о посреднической функции головного убора в передаче человеку «душ-зародышей», вероятно, существовали в Южной Сибири с глубокой древности. На мысль об этом наводят многочисленные окуневские изображения человекоподобных существ в головных уборах, «связанных» с верхом.

³⁰⁸ Вербицкий В. И. Словарь...— С. 139.

³⁰⁹ Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле...— С. 32.

³¹⁰ Каруновская Л. Э. Из алтайских верований и обрядов.— С. 28.

³¹¹ Каташ С. С. Мифы, легенды...— С. 49. В фольклорных текстах алтайцев «пазухой неба» (*тенгере койыны*) называется небесный свод (Вербицкий В. И. Словарь...— С. 139).

³¹² Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов.— С. 118.

³¹³ Там же.— С. 153.

³¹⁴ Дьяконова В. П. Некоторые этнокультурные параллели в шаманстве тюркоязычных народов Саяно-Алтая // Этнокультурные контакты народов Сибири.— Л., 1984.— С. 42.

³¹⁵ Каташ С. С. Мифы, легенды...— С. 88.

³¹⁶ Сатлаев Ф. А. Коча-кан...— С. 138.

³¹⁷ Радлов В. В. Опыт словаря...— Спб., 1899.— Т. 2, ч. 1.— Стб. 596.

³¹⁸ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев.— С. 100.

³¹⁹ Радлов В. В. Опыт словаря...— Т. 2, ч. 1.— Стб. 596.

³²⁰ Сегал Д. М. Антиномичность и архаическая культура // Сборник статей по вторичным моделирующим системам.— Тарту, 1973.— С. 40.

³²¹ Авторы благодарят А. П. Погожевцу за любезное разрешение использовать сообщенные ею сведения.

³²² Шатинова Н. И. Семья у алтайцев.— С. 79—80.

³²³ Архив МАЭС ТГУ, № 818-1, тетр. 1, с. 19.

³²⁴ Каруновская Л. Э. Из алтайских верований и обрядов.— С. 31.

³²⁵ Каташ С. С. Мифы, легенды...— С. 75.

³²⁶ Сатлаев Ф. А. Кумандинцы.— Горно-Алтайск, 1974.— С. 149—150.

- ³²⁷ Суразаков С. С. Героическое сказание о богатыре Алтай-Буучас.— Горно-Алтайск, 1961.— С. 154.
- ³²⁸ Там же.— С. 36.
- ³²⁹ Усманова М. С. Традиционное в современной материальной и духовной культуре бачатских телеутов // Древняя история Алтая.— Барнаул, 1980.— С. 164.
- ³³⁰ Наумова О. Б. Хакасы. Свадебная обрядность // Семейная обрядность народов Сибири.— М., 1980.— С. 25.
- ³³¹ Шатинова Н. И. Семья у алтайцев.— С. 79.
- ³³² Алексеев Н. А. Ранние формы религии...— С. 152.
- ³³³ Архив МАЭС ТГУ, № 681-4, тетр. 4, с. 7.
- ³³⁴ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев.— С. 29.
- ³³⁵ Там же.— С. 42.
- ³³⁶ Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев.— С. 216.
- ³³⁷ Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев.— С. 88, 106.
- ³³⁸ Шатинова Н. И. Семья у алтайцев.— С. 120.
- ³³⁹ Там же.
- ³⁴⁰ Линец Р. С. Образы батыра и его коня...— С. 51, 67—68.
- ³⁴¹ Плестнева С. А. От кочевий к городам.— М., 1967.— С. 164—170.
- ³⁴² Радлов В. В. Опыт словаря...— Т. 2, ч. 1.— Стб. 916—917.
- ³⁴³ Сунчугашев Я. И. Хакасские героические сказания как исторический источник // Вопросы этнографии Хакасии.— Абакан, 1981.— С. 40.
- ³⁴⁴ Вербицкий В. И. Алтайские инородцы.— С. 77.
- ³⁴⁵ Бутанаев В. Я. Культ богини Умай у хакасов.— С. 95—96, 98.
- ³⁴⁶ Архив ИЭ АН СССР (Л-д), ф. 15, оп. 1, д. 9, л. 12, 18, 28.
- ³⁴⁷ Там же, л. 39.
- ³⁴⁸ См.: Карев В. М. Судьба // Мифы народов мира. М., 1982.— Т. 2.— С. 481—484.
- ³⁴⁹ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев.— С. 3.
- ³⁵⁰ Там же.— С. 72, 75.
- ³⁵¹ Там же.— С. 90.
- ³⁵² Архив ИЭ АН СССР (Л-д), ф. 15, оп. 1, д. 9, л. 65.
- ³⁵³ Там же, л. 411.
- ³⁵⁴ Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев.— С. 365.
- ³⁵⁵ Иванов С. В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар.— Л., 1979.— С. 107.
- ³⁵⁶ Архив ИЭ АН СССР (Л-д), ф. 15, оп. 1, д. 9, л. 27.
- ³⁵⁷ Там же, л. 12—13.
- ³⁵⁸ Потапов Л. П. Древнетюркские черты почитания неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири.— Новосибирск, 1978.— С. 57—59.
- ³⁵⁹ Там же.
- ³⁶⁰ Эргис Г. Э. Праздник ысмах второй половины XIX в. // Сборник статей и материалов по этнографии народов Якутии.— Якутск, 1961.— С. 67.
- ³⁶¹ Приклонский В. Л. Три года в Якутской области // ЖС.— 1891.— Вып. 3.— С. 65.
- ³⁶² Иорданский В. Б. Хаос и гармония.— М., 1982.— С. 45.
- ³⁶³ Потапов Л. П. Разложение родового строя...— С. 33.
- ³⁶⁴ Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири.— С. 73—77.
- ³⁶⁵ Маадай-Кара.— М., 1973.— С. 291.
- ³⁶⁶ Там же.— С. 294—295.
- ³⁶⁷ Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев.— С. 155,

- ³⁶⁸ Хакасско-русский словарь.— С. 214—215.
- ³⁶⁹ Там же.— С. 47.
- ³⁷⁰ Вербицкий В. И. Словарь...— С. 10.
- ³⁷¹ Токарев С. А. Докапиталистические пережитки в Ойротии.— Л., 1936.— С. 33.
- ³⁷² Дыренкова Н. П. Род, классификационные системы родства и брачные нормы у алтайцев и телеут // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР.— Л., 1926.— С. 250.
- ³⁷³ Хлопина И. Д. Из мифологии...— С. 73.
- ³⁷⁴ Долганский фольклор.— М., 1936.— С. 107.
- ³⁷⁵ Башкирский народный эпос («Урал-Батыр»).— М., 1977.— С. 265.
- ³⁷⁶ Применение орудий труда для защиты от представителей иного мира — универсальное явление, особенно широко распространенное в обществах с присваивающим хозяйством.
- ³⁷⁷ Шатинова Н. И. Семья у алтайцев.— С. 84.
- ³⁷⁸ Архив МАЭС ТГУ, № 818-1, тетр. 1, с. 42.
- ³⁷⁹ Усманова М. С. Обычаи, связанные с рождением...— С. 170.
- ³⁹⁰ Шатинова Н. И. Семья у алтайцев.— С. 96.
- ³⁸¹ Архив МАЭС ТГУ, № 681-4, тетр. 1, с. 27.
- ³⁸² Шатинова Н. И. Семья у алтайцев.— С. 96.
- ³⁸³ Кыпчакова Л. В. К вопросу о культе деревьев у алтайцев // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая.— Горно-Алтайск, 1983.— С. 142.
- ³⁸⁴ Липец Р. С. Образы батыра и его коня...— С. 81.
- ³⁸⁵ Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев...— С. 59—60.
- ³⁸⁶ Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев.— С. 156.
- ³⁸⁷ Суразаков С. С. Алтайский героический эпос.— М., 1985.— С. 195.
- ³⁸⁸ Потапов Л. П. Лук и стрела в шаманстве алтайцев // СЭ.— 1934.— № 3.— С. 70.
- ³⁸⁹ Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев.— С. 71.
- ³⁹⁰ Дыренкова Н. П. Шорский фольклор.— С. 335.
- ³⁹¹ См.: Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири.— С. 167.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

- ¹ Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра.— Л., 1936.— С. 9.
- ² Заключение о недуральном характере тюркской модели мира вытекает, в частности, из ее сравнения с недуральной моделью мира в традиционных культурах народов Восточной Азии (см.: Григорьева Т. П. Японская художественная традиция.— М., 1979.— С. 92—139).
- ³ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества.— М., 1986.— С. 110.
- ⁴ Там же.
- ⁵ См.: Эванс-Причард Э. Э. Нуэры. Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов.— М., 1985.— С. 88—110.
- ⁶ См.: Гиренок Ф. И. Экология. Цивилизация. Ноосфера.— М., 1987.— С. 32.
- ⁷ Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра.— С. 54.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВСОИРГО	— Восточно-Сибирский отдел Императорского русского географического общества
ДИ	— Декоративное искусство СССР
ЖС	— Живая старина
ИЭ	— Институт этнографии им. Н. П. Миклухо-Маклая АН СССР
МАЭ	— Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого АН СССР
МАЭС ТГУ	— Музей археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета
ОАИЭ	— Общество археологии, истории и этнографии при Казанском университете
СТ	— Советская тюркология
СЭ	— Советская этнография
ТГУ	— Томский государственный университет
ТЗС	— Труды по знаковым системам Тартуского государственного университета
ТКАЭЭ	— Тувинская комплексная археолого-этнографическая экспедиция
ТОИС	— Томское общество по изучению Сибири
ТНИИЯЛИ	— Тувинский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории
ТСБ	— Тюркологический сборник
ХНИИЯЛИ	— Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Традиционное мировоззрение в свете этнографии.	—
Пространство и время	16
Начало мира	17
Родина	29
Земля-вода	—
Место и время	42
Дом	56
Путь	71
Иной мир	86
Мир как целое	99
Вещный мир	106
Первые ремесленники	107
Технология и ритуал	113
Молочное озеро, сосуд и Великая богиня	123
Очаг и котел	136
Гармония и хаос	147
Грамматика вещного мира	157
Одежда как знак	171
Мир без вещей	188
Заключение	195
Примечания	200
Список сокращений	224

Научное издание

Львова Элеонора Львовна
Октябрьская Ирина Вячеславовна
Сагалаев Андрей Маркович
Усманова Марьям Султановна

ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ТЮРКОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ

Пространство и время
Вещный мир

Редактор издательства Л. В. Островская. Художник А. И. Смирнов
Художественный редактор В. В. Седунов. Технический редактор Т. Н. Драгун
Корректоры Г. И. Шведкина, О. Л. Шабалина

ИБ № 34821

Сдано в набор 28.10.87. Подписано к печати 25.03.88. МН-02582.
Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 1. Обыкновенная гарнитура.
Высокая печать. Усл. печ. л. 11,8. Усл. кр.-отт. 11,9. Уч.-изд. л. 14,2.
Тираж 2900 экз. Заказ № 1118. Цена 2 р. 70 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука», Сибирское отделение,
630099 Новосибирск, ул. Советская, 18.
4-я типография издательства «Наука». 630077 Новосибирск,
ул. Станиславского, 25.

