МИРОВОЗЗРЕНИЕ ТЮРКОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ

Традиционное мировоззрение ТЮРКОВ Южной Сибири

Знак и ритуал

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ,
ФИЛОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ

А. М. САГАЛАЕВ
И. В. ОКТЯБРЬСКАЯ

ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ТЮРКОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ

Знак и ритуал

Ответственный редактор
кандидат исторических наук
И. Н. Гемуев

НОВОСИБИРСК
«НАУКА»
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1990

ББК 63.5(2)
С13

Рецензенты

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

Утверждено к печати
Институтом истории, филологии и философии
СО АН СССР

Сагалаев А. М., Октябрьская И. В.

С13 Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. *Знак и ритуал.*— Новосибирск: Наука. Сиб. отдние, 1990.— 209 с.
ISBN 5—02—029363—6.

Монография завершает цикл исследований, посвященных основам мировоззренческой системы коренного населения Саяно-Алтая. Особое внимание в ней уделяется идеологическому обеспечению родовой организации, выделяются социальные роли, определяющие духовную жизнь традиционного общества. Анализируются различные аспекты знаковой деятельности, реконструируются основные модели ритуально-языкового поведения, вскрываются мировоззренческие основы шаманизма.

Книга предназначена этнографам, фольклористам, религиоведам, историкам.

$\frac{0505000000—066}{042(02)—90}$ 141—90 II полугодие ББК 63.5(2)

ISBN 5—02—029363—6 © Издательство «Наука», 1990

ПРЕДИСЛОВИЕ

«Человек и общество», «природа и культура»— эти темы определили основное содержание двух первых частей монографического исследования, посвященного гуманитарной сфере традиционной культуры тюрков Южной Сибири *. Продолжая анализ мифопоэтических концепций, мы переходим к рассмотрению методов самоопределения родового сообщества в мифическом и социальном Космосе. Речь идет о наборе символов или маркеров, с помощью которых намечались контуры сообщества как ц е л о г о по отношению к остальному миру, зыбкому и слабо упорядоченному. Оформление чувства «мы» в архаичном мироощущении предполагает наличие представлений и о противоположном начале —«они». Так, на пристрастном сопоставлении своего и чужого, через утверждение своей целостности и с а м о с т и создается неповторимая мифоритуальная «биография» рода и своеобразный коллективный автопортрет. Можем ли мы ожидать от такого произведения сходства с оригиналом? Так или иначе, этот опыт общественного самосознания заслуживает пристального внимания. Возможно, именно на этом уровне происходит первичная этнизация, закрепление за некоторыми элементами материальной культуры и мифологии статуса р о д о в ы х черт и признаков.

Традиционная картина мира тюрков Саяно-Алтая, отражая обыденную действительность, вполне допускала возможность чуда. Общество включало в круг жизненно важных проблем взаимоотношения не только с реальным, но и с м ы с л и м ы м окружением, стремилось к гармоничности, упорядоченности этих отношений, их надежности и предсказуемости. Поэтому в числе родовых маркеров важное

---

* См.: **Традиционное** мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир/Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С.— Новосибирск, 1988; **Традиционное** мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество/Они же.— Новосибирск, 1989.

место занимали представления о своих, особых духах и божествах, первопредках и жертвенных животных.

Стесненное в возможностях практического воздействия на окружающий мир, общество восполняло «недостачу» в сфере знаковой деятельности. Характерная черта традиционной культуры — богатство мифологии, ошеломляющее разнообразие обрядов, поверий и ритуалов и, соответственно,— особая роль посредников между людьми и духами. Поскольку достаточно очевидно, что структура традиционного общества не исчерпывается социально-экономическими институтами, здесь обнаруживается широкий спектр возможных вариантов и сочетаний. «Кто есть кто?» по отношению к тайному знанию, слову, умению — этот вопрос был чрезвычайно актуален для родового коллектива. В связи с этим нам предстоит рассмотреть мировоззренческую подоплеку некоторых социальных ролей (правитель, старик, шаман).

К кругу обозначенной проблематики тяготеет тема множественности языков в тюркской культуры, понимаемых как средства выражения различных поведенческих статусов. Пение, поэзия, разного рода «замаскированная» речь, отличная от обыкновенного речения,— важнейшие показатели экстраординарного поведения. Представляется, что полифоничность архаичной культуры есть ее принципиально важная характеристика. Наличие языков, дублирующих и перекодирующих друг друга, сообщает культуре гибкость, устойчивость и жизнеспособность. Разработка и варьирование этих языков позволяет обществу поддерживать диалог с воображаемым миром и удовлетворять свои, сугубо человеческие потребности в непрагматичном и идеальном.

* * *

Концепция этой книги была разработана авторами совместно с Э. Л. Львовой и М. С. Усмановой. Коллеги любезно предоставили в наше распоряжение свои полевые материалы и на протяжении всей работы помогали советами, замечаниями.

Прорисовки оригинальных рисунков и фотографий, опубликованных во всех трех частях настоящего исследования, выполнены художником А. Ю. Сидоровой.

«МЫ» И «ОНИ»

...Мы кочуем навстречу себе,
Узнаваясь в другом...

Олжас Сулейменов

На вопрос, к какому роду он принадлежит, любой алтаец и сегодня ответит не задумываясь. Не менее четко осознается родовая принадлежность представителями других коренных народов Южной Сибири. Причастность к некоей общности, именуемой (в Хакасии и на Алтае) *сӧӧк*, не просто осознается, но и санкционирует в ряде жизненных ситуаций поступки человека. А ведь ныне мы имеем дело всего лишь с отголосками могущественной и всеобъемлющей родовой идеологии. Налицо, таким образом, плюрализм этнического самосознания: человек, называющий себя хакасом, имеет еще один индикатор этнической принадлежности — название рода своего отца. Помимо этого сохраняется и память о принадлежности своего рода к подразделению, являющему собой нечто промежуточное между сеоком и народностью. Так, в Южном Алтае человек рода алмат знает, что его сеок вместе с полутора десятками других составляет общность, именующую себя «теленгет-кижи» (теленгиты). Как известно, теленгиты вместе с другими общностями того же уровня (алтай-кижи, кумандинцы, челканцы и т. д.) только в XX в. консолидировались в народность, представители которой ныне именуют себя алтайцами. Сходный процесс имел место в Минусинской котловине, где извлеченное из небытия название древнего рода (хакас) стало самоназванием новой этнической общности, вобравшей в себя качинцев, сагайцев, кызыльцев, бельтиров и койбалов.

Таким образом, появление нового уровня этнической структуры не означает автоматической отмены ее предшествующих состояний. Наоборот, новообразования и архаизмы (при всей условности подобного членения) продолжают сосуществовать. У аборигенов Минусинской котловины, например, до сих пор в ходу не только этноним «хакас», но и старинное самоназвание «тадар», а в легендах и преданиях тот же народ называет себя «хоорай»[1].

Применительно к задачам нашего исследования следует определить, на каком уровне этносоциальной структуры общества тюрков Саяно-Алтая отчетливее всего фиксируются черты этнической с а м о с т и.

СОЦИАЛЬНОЕ И ЭТНИЧЕСКОЕ

Хорошо известно, что социально-экономическая структура всегда сопряжена с этнической структурой общества. Если вспомнить, что в Южной Сибири, как и повсюду, эти параметры общественного устройства дополнялись административными механизмами, то картина в целом получается достаточно сложной.

В конце XIX — начале XX в. тюрки Южной Сибири имели различные виды объединений, отражающих родственные, экономические и территориальные связи. В хозяйственной и социальной жизни кочевников все большую роль играл *аал* (*аил*). Он характеризуется исследователями как соседская территориальная община, объединяющая семейно-родственные общины. В состав этой хозяйственной единицы входили, как правило, близкие родственники — представители разросшегося рода (сеока). (Впрочем, с развитием территориальных связей возрастало число аалов с неродственным составом.) В Хакасии аалы из близких родственников, по подсчетам В. Я. Бутанаева, составляли около 20 %[2].

Эрозия родовых устоев и отношений проявлялась прежде всего в социальной и экономической сферах: коллективистские начала в производстве и распределении уходили в область преданий, родовая собственность на угодья на практике все чаще оказывалась фикцией. В начале XX в. М. Н. Богданов с полным основанием писал, что роды «в психике местного населения не вызывают соответственного родовому быту сознания родового, кровного единства, а следовательно, и не могут в этом направлении иметь какого-либо значения для домашнего и семейно-общественного быта»[3]. Однако не следует абсолютизировать «отмирание» родовых начал. Схема, согласно которой на смену разлагающемуся роду приходит территориальная община, страдает излишней прямолинейностью. Действительно, с развитием территориальной общины мы наблюдаем усложнение социально-экономической структуры общества. Но при этом обращает на себя внимание живучесть тех элементов, которые обычно именуются пережитками родового строя. Они как бы прорастают сквозь новые структуры, с завидным упорством напоминая людям о ценностях того общества, где доминируют родственные узы.

Если аал состоял из близких родственников, он часто назывался по имени сеока. Нередки случаи, когда аал, состоящий из представителей двух — пяти родов, назывался

по наиболее многочисленному или знатному роду. Административные подразделения качинцев обозначались по именам родовых старшин, по территориальному признаку. Что не соответствовало действительным самоназваниям родов.

В конце XVIII в. административное деление тубаларов и шорцев еще совпадало с родовым, однако полтора века спустя аборигены тайги чаще сохраняли названия родов, чем родовые земли [4]. Родовые названия северных алтайцев отразились в русских наименованиях ясачных волостей: Южская, Кузенская, Елейская, Каларская и т. д.[5]

Система официального административного устройства саяно-алтайских тюрков в конце XIX — начале XX в. возникла не столько в результате их автохтонного развития, сколько под русским влиянием и влиянием западных монголов (в основной части региона оно сохранялось до середины XVIII, а в Туве — до XX в.). В Туве родоплеменные подразделения были просто заменены административными (сумонами и арбанами). Хотя последние восприняли старые названия.

В Центральном Алтае с джунгарского времени сохранялось деление на дючины. Однако Л. И. Шерстова пришла к выводу, что и в них население группировалось «не по территориальному, а по родовому признаку — в основе дючины лежал родовой принцип организации власти». Сохранялась традиция, согласно которой в каждой дючине главенствовал определенный род. В конце XIX в. 2-я дючина, например, почти на 60 % состояла из членов рода кыпчаак, 4-я на 87 % из иркитов, а большинство в 3-й составляли тодоши [6]. Соответственно зайсанами 2, 3, 4-й дючин были представители кыпчаков, тодошей, иркитов. Численно преобладающий род обладал реальной властью [7]. Нередко административно-политическое единство дополнялось единством территориальным. Еще в конце XIX в. в 1-й Чуйской волости около 90 % населения составляли члены сеоков алмат, телес, оргончи и титас, а во 2-й Чуйской волости 85 % населения приходилось на долю членов сеоков сагал, кобек, кыпчак, ябак, могол [8]. Процессы «стягивания» родов шли интенсивно. В XIX — начале XX в. появились мелкие территориальные группы: тобольские кыпчаки, тюмечинские тёлёсы, каерлыкские кергили. Постепенно выявляются лидеры будущего процесса консолидации алтайских родов и родоплеменных групп в народность.

Видимо, права Л. И. Шерстова, утверждая, что в специфических условиях предклассового скотоводческого общества, живущего в нестабильной политической и экономиче-

ской ситуации, важную роль в процессах этнической консолидации играло именно идеологическое оформление рода [9].

Сакрализация власти, обнаруживаемая в алтайских дючинах и шорских волостях, вовсе не говорит о существовании развитой идеологии именно этого социального организма. Как справедливо отмечает Н. П. Денисова, община саяно-алтайских кочевников — прежде всего хозяйственный институт [10]. Говоря о временной взаимосвязи и соотношении общины и рода, И. Л. Андреев подчеркивает: «Если акцент делается на специфике хозяйственной деятельности и первобытной экономике, то исследователи чаще всего приходят к выводу, что центром, средоточием первичной социальности была община. Напротив, ученые, изучающие духовную жизнь первобытного общества, взаимоотношения индивидов, социальную регуляцию воспроизводства человека и т. п., полагают, что ядром этой социальности является род»[11].

Общество саяно-алтайских тюрков чрезвычайно далеко отстоит от первобытности. Тем не менее отмеченная выше «специализация» таких фундаментальных институтов, как род и община, прекрасно прослеживается на материалах конца XIX — начала XX в. В общине аккумулировались и разрешались вопросы хозяйственной жизни, а идеологическая инициатива оставалась у родов. В рамках рода, где, по всей видимости, были сосредоточены основы духовной жизни, осуществлялась первичная этнизация человека.

Как ни парадоксально, род (сеок) до сих пор остается загадочным явлением в типологии этнических общностей южно-сибирских тюрков. Подробно изучена этническая история алтайцев, известны древние и позднейшие родоплеменные группы, пути их миграций и подробности политической «биографии»[12]. Есть исследования по социально-экономической истории южно-сибирского общества. Описаны аал, административный род, дючина, волость, сумон... В то же время нет ясного ответа на вопрос: что представляли из себя сеоки, какова их роль в формировании современной этнической карты Южной Сибири? Можно ли вообще считать сеок, известный нам в своей очень поздней редакции, родом? И — что есть для Южной Сибири племя? [13]

Принципы существования и функционирования родовых структур волновали не одно поколение историков и этнографов. Какую бы эпоху ни выбирали исследователи, они заставали эти структуры в процессе хронического распада, разложения, деградации. Отождествляемый с первобытностью род тем не менее существует и в этнографической сов-

ременности. Этот «вечный больной» приспосабливается к самым разным социальным и политическим ситуациям, воспроизводя себя не столько как жесткую структуру, сколько в качестве «фона» для всех остальных институтов.

Нельзя утверждать, что род — исходная форма социальности в широком смысле слова. В условиях Саяно-Алтая мы обнаруживаем его как наиболее значимую в идеологии форму самоорганизации и самосознания этноса. Сам термин «род» применительно к сеоку мы употребляем с известной долей условности: так же как в случае с «душой», мы просто не имеем альтернативного термина. Проблема рода имеет несколько аспектов: социальный, экономический, психологический и т. д. Естественно, мы здесь не ставим перед собой задачу рассмотреть этот феномен во всех его проявлениях. Нас интересует прежде всего мировоззренческая концепция данного института.

С момента появления на исторической арене тюрко-монгольских этносов Южная Сибирь была ареалом расселения родственных этнических общностей. На облик этих общностей повлияли контакты с самодийскими, кетскими и другими этносами, придавшие своеобразие этногенезу некоторых тюркских народов. Но черты сходства здесь явно доминировали над различиями.

Возможно, в пределах общинного сообщества и не было необходимости в разработанной терминологии, определяющей, «кто есть кто?». Хотя тюркская лексика показывает, что такой вопрос все же был актуален и разрабатывался весьма тщательно. В то же время мы видим, что целый ряд терминов, вырванных из контекста, имеет в словарях весьма приблизительные эквиваленты. Создается впечатление, что привычный для нас набор понятий типа «народ», «люди», «население», «подданные» в тюркских языках соответствует ограниченному набору слов, фактически дублирующих друг друга. Отчасти это связано с тем, что утрачены многие нюансы, отчасти — с действительным синкретизмом тюркской действительности и языка. Полисемичность этносоциальной номенклатуры видна по материалам позднейшей лексики. Алтайские языки дают следующие примеры: *албаты* 'народ, подданные, мир'; *эл*, *ук* 'племя'; *ел*, *эль* 'свой народ, мир, отечество' (по значению им противоположны слова *дьат* 'чужестранец, неприятель' и *тушман* 'иноземец'); *ел дьюн* 'народ'; *улус*, *дьюн* 'люди, общество, народ' (шорцы словом *чон* обозначали волость); *улус* 'деревня, селение' (*дьюн улус* 'народ'); *тараган* 'потомство'; *сööк* 'род, поколение'; *ӱйеденг ӱйеге* 'из рода в род'. Лексика тувинского языка

дает следующие примеры: *улус*, *чон* 'народ, люди'; *кижилер* 'люди'; *аймак*, *сөөк* 'племя'; *самал* 'племя (поколение)'; *төрел белук* 'род'; *ук*, *ызыгуур* 'род, поколение'; *дөргултөрел* 'род, поколение' [14].

Как видно, общественное сознание сополагало признаки родства и проживания на одной территории (*эль*, *улус*). Содержание терминов с течением времени, конечно, не оставалось неизменным. Однако если в рунических памятниках народ именуется *эль*, у нас нет оснований прямо соотносить этот термин с позднейшим *эль* южно-сибирских тюркских языков. Но и в эпосе, насыщенном отголосками миропонимания эпохи средневековья, встречаются архаичные обозначения о б щ н о с т и людей. Изображенная в сказаниях благодатная страна богатыря не пустует: она густо населена людьми.

Светлоликие люди (его) племени
За пределы Алтая размножились.

В зачине «Маадай-Кара» племя богатыря названо *эл-албаты*. Понятие 'народ' в сказаниях передается также словами *аймак* и архаичными *эл* и *эл-дьюн*, обозначавшими, вероятно, не род, а более крупное образование. По мнению С. С. Суразакова, в данном случае эпос изображает именно племенное объединение [15]. Соглашаясь с исследователем, считаем возможным отметить следующее. Вряд ли когда-нибудь мы будем располагать исчерпывающей информацией о том, как назывались те или иные таксоны средневековой государственности тюрков. Тем не менее теория этнических процессов допускает, что вхождение отдельных родов в объединение более высокого ранга вовсе не предполагает «снятие» или нивелировку родовых институтов и соответствующей идеологии. Государственность древних тюрков существовала в условиях, когда политическая интеграция значительно опережала культурное сближение, а может быть, и не всегда предполагала последнее. В алтайском эпосе «Кан-Капчигай» ханы дают друг другу клятву: «Впредь быть союзниками, братьями и друзьями, заступаться и помогать друг другу, выполнять поручения, на войне не отступать, умереть вместе, погибнуть — всем». С. С. Суразаков считает, что здесь отражена историческая реальность: возникновение союза племен [16]. Такие союзы, долговременные и непрочные, запечатлевшиеся в памяти поколений и безвестно ушедшие — характерное явление в истории Южной Сибири и Центральной Азии.

«Строительным материалом» для каганатов, ханств и империй служили все те же тюркские роды, пронесшие свои

имена сквозь столетия, несмотря на многочисленные перипетии истории. Этноним «теле» был известен уже в первой половине I тыс. н. э. Среди племен теле источники упоминают и доланго — предков современных теленгитов. К древнетюркскому времени, вероятно, восходит этноним «телес». Со средневековыми тюркскими государствами связаны этнонимы «кыпчак», «тодош» и «найман». В этнографическое время они встречаются в Южном Алтае как названия сеоков [17]. Сеоки — осколки древних и позднейших общностей известны в Хакасии: хыргыс, ойрат, туба, халмах и т. д. (Можно вспомнить, что «ойрот»— одно из самоназваний алтай-кижи[18].) В целом же этническая карта Южной Сибири — свидетельство исторически сложившегося р о д с т в а тюркских народов. Одни и те же роды представлены на Алтае, в Шории, Хакасии. Отделенные друг от друга сотнями километров, они сохраняют память о былом (реальном или мифическом) родстве. В самом деле, всегда ли можно утверждать, что за общим названием стоит реальное родство по крови? Ведь сеоки дробятся, рассеиваются. Возвышаясь, они дают свои имена подданным, теряют старые названия... Тем не менее именно этноним остается последним индикатором близости, даже если судьбы двух одноименных групп не пересекались в видимой исторической ретроспективе.

Родство южно-сибирских тюрков явлено в закономерном многообразии. В XIX в., по данным исследователей, у хакасов насчитывалось более 150 сеоков, а у алтай-кижи — 36, что, конечно, не исчерпывает всего разнообразия родового состава [19].

Зная своих предков до седьмого—девятого поколения, разбираясь в генеалогии родов, человек, вероятно, воспринимал весь мир через призму родственных отношений. Для этого типа общественного сознания абстрактные категории были малозначимы. Конкретность, повторяемость, надежность — такими качествами должны обладать силы, связывающие общество воедино.

Человек традиционного общества определял себя среди себе подобных с помощью формализованных отношений к р о в н о г о родства и свойства. На одном полюсе кровнородственных отношений оставался недопустимый инцест, на другом — родство по крови уже теряло характер центростремительной, связывающей людей силы. Расширяясь сверх установленных природой пределов, оно уже не подкреплялось общностью хозяйственных и духовных интересов. В промежутке между этими полюсами функционировал родовой организм.

Краткая, но яркая характеристика алтайского рода принадлежит Г. Н. Потанину: «Каждый род имеет свое название, большею частью по предку; все члены одного рода, хотя бы они и не знали друг друга, считаются братьями, родными и потому не могут брать жен из своего рода. При встрече друг с другом, инородцы предлагают первый вопрос — какого сеока, кости, и если окажется — одного и того же, то они держатся как родные, помогают друг другу, меняются вещами и совсем их дарят и вообще не отказывают ни в какой просьбе, обращенной сородичем»[20]. Сестрами и братьями считали себя члены хакасского сеока, называвшие друг друга соответственно *абыча* и *абыя* [21].

В Шории еще на рубеже XIX—XX вв. сохранялась родовая собственность на охотничьи угодья, кедровники, землю, пригодную для посевов, загороди и загоны, снаряды для выкуривания вина и т. д. Очевидец конца XIX в. писал о шорцах: «Между собой инородцы живут большей частью очень дружно. Помогать друг другу, в случае не только крайности, а просто надобности, каждый вменяет себе в обязанность, и эта взаимная помощь возведена в обычай. Обыкновенно, если инородец не имеет достатка, а ему надо жениться, он оповещает об этом своих родных и знакомых, весть об этом разлетается, и к свадьбе новобрачному всякий что-нибудь тащит и везет, и деньги, и скота, и одежду, и съестное, кто что может, сообразуясь со своим достатком. Нигде в такой мере не применяется пословица „с миру по нитке — голому рубашка“, как здесь»[22]. Однако в наиболее развитых районах Саяно-Алтая в это же время обнаруживается далеко зашедшая социально-экономическая дифференциация общества с появлением прослойки бесправных и неимущих. И все же, когда большинство законов совместной экономической жизни рода уже перестало играть роль доминанты, последний продолжал оставаться важнейшим идеологическим инструментом самоописания традиционного общества.

Мы полагаем, что сеок можно рассматривать как основную м о р ф о л о г и ч е с к у ю единицу этносоциальных структур тюркских народов Южной Сибири. Долгое время он являлся наиболее устойчивым и минимальным элементом, в пределах которого была сосредоточена этническая специфика. По мере размывания традиционных экономических и этносоциальных структур ряд функций сеока унаследовали генеалогические подразделения иного уровня — семьи, фамилии, территориальные объединения. Но на протяжении многих веков тюркской истории род существовал

как альтернатива формальных и недолговечных государственных объединений. Рассыпаясь, этно-политические объединения — от каганатов до Джунгарского ханства — оставляли после себя конгломерат родовых и родоплеменных групп, связанных родственными и культурными отношениями разной значимости. Впоследствии они послужили той базой, на основе которой формировались народности.

Устойчивость сеока, его способность дробиться, воспроизводя исходную структуру, объясняется, вероятно, сложным комплексом причин и факторов, о многих из которых мы можем пока только догадываться. Речь, конечно, должна идти о диалектическом взаимодействии социальных и этнических начал, биологии и культуры.

Пожалуй, далеко не все действительные и возможные качества сеока были очевидны для стороннего наблюдателя, чье внимание прежде всего обращалось к вещному оформлению культуры, очевидным проявлениям социальных и хозяйственных отношений; знаковое оформление родовых институтов фиксировалось недостаточно точно.

То, что сеок является основным субъектом ритуальной деятельности (при наличии целого ряда других социальных и территориальных образований), по этнографическим материалам устанавливается достоверно. Нетрудно заметить, что во всех обрядовых сюжетах и эпике субъектом всегда выступает некий коллектив, но не индивид. В то же время эта общность в сакральных текстах не определяется прямо как «род». Чаще он только подразумевается (из контекста ритуала) или обозначается как «мой народ», «мы, черноголовые», «твои люди», «люди, живущие под солнцем и месяцем», «солнечный народ», «живущий под солнцем народ»[23].

Создавая модель своего мира, члены сеока помещали себя в его центре [24]. Следующим шагом было признание себя единственными л ю д ь м и среди иных существ. Поэтому каждый род, обращаясь к духам, божествам, именовал себя просто н а р о д о м, подразумевая тем самым свое исключительное право на это звание.

НЕОТЧУЖДАЕМАЯ СОБСТВЕННОСТЬ

Как известно, в традиционном общественном сознании противопоставление «свои — чужие» было чрезвычайно значимым, ибо оно отражало исконно присущее человеку стремление к с а м о о п р е д е л е н и ю, выделению среди себе подобных, но иных. Б. Ф. Поршнев подчеркивал, что противопоставление «мы — они» первичнее и глубже, нежели

Краткая, но яркая характеристика алтайского рода принадлежит Г. Н. Потанину: «Каждый род имеет свое название, большею частью по предку; все члены одного рода, хотя бы они и не знали друг друга, считаются братьями, родными и потому не могут брать жен из своего рода. При встрече друг с другом, инородцы предлагают первый вопрос — какого сеока, кости, и если окажется — одного и того же, то они держатся как родные, помогают друг другу, меняются вещами и совсем их дарят и вообще не отказывают ни в какой просьбе, обращенной сородичем»[20]. Сестрами и братьями считали себя члены хакасского сеока, называвшие друг друга соответственно *абыча* и *абыя* [21].

В Шории еще на рубеже XIX—XX вв. сохранялась родовая собственность на охотничьи угодья, кедровники, землю, пригодную для посевов, загороди и загоны, снаряды для выкуривания вина и т. д. Очевидец конца XIX в. писал о шорцах: «Между собой инородцы живут большей частью очень дружно. Помогать друг другу, в случае не только крайности, а просто надобности, каждый вменяет себе в обязанность, и эта взаимная помощь возведена в обычай. Обыкновенно, если инородец не имеет достатка, а ему надо жениться, он оповещает об этом своих родных и знакомых, весть об этом разлетается, и к свадьбе новобрачному всякий что-нибудь тащит и везет, и деньги, и скота, и одежду, и съестное, кто что может, сообразуясь со своим достатком. Нигде в такой мере не применяется пословица „с миру по нитке — голому рубашка“, как здесь»[22]. Однако в наиболее развитых районах Саяно-Алтая в это же время обнаруживается далеко зашедшая социально-экономическая дифференциация общества с появлением прослойки бесправных и неимущих. И все же, когда большинство законов совместной экономической жизни рода уже перестало играть роль доминанты, последний продолжал оставаться важнейшим идеологическим инструментом самоописания традиционного общества.

Мы полагаем, что сеок можно рассматривать как основную м о р ф о л о г и ч е с к у ю единицу этносоциальных структур тюркских народов Южной Сибири. Долгое время он являлся наиболее устойчивым и минимальным элементом, в пределах которого была сосредоточена этническая специфика. По мере размывания традиционных экономических и этносоциальных структур ряд функций сеока унаследовали генеалогические подразделения иного уровня — семьи, фамилии, территориальные объединения. Но на протяжении многих веков тюркской истории род существовал

как альтернатива формальных и недолговечных государственных объединений. Рассыпаясь, этно-политические объединения — от каганатов до Джунгарского ханства — оставляли после себя конгломерат родовых и родоплеменных групп, связанных родственными и культурными отношениями разной значимости. Впоследствии они послужили той базой, на основе которой формировались народности.

Устойчивость сеока, его способность дробиться, воспроизводя исходную структуру, объясняется, вероятно, сложным комплексом причин и факторов, о многих из которых мы можем пока только догадываться. Речь, конечно, должна идти о диалектическом взаимодействии социальных и этнических начал, биологии и культуры.

Пожалуй, далеко не все действительные и возможные качества сеока были очевидны для стороннего наблюдателя, чье внимание прежде всего обращалось к вещному оформлению культуры, очевидным проявлениям социальных и хозяйственных отношений; знаковое оформление родовых институтов фиксировалось недостаточно точно.

То, что сеок является основным субъектом ритуальной деятельности (при наличии целого ряда других социальных и территориальных образований), по этнографическим материалам устанавливается достоверно. Нетрудно заметить, что во всех обрядовых сюжетах и эпике субъектом всегда выступает некий коллектив, но не индивид. В то же время эта общность в сакральных текстах не определяется прямо как «род». Чаще он только подразумевается (из контекста ритуала) или обозначается как «мой народ», «мы, черноголовые», «твои люди», «люди, живущие под солнцем и месяцем», «солнечный народ», «живущий под солнцем народ»[23].

Создавая модель своего мира, члены сеока помещали себя в его центре [24]. Следующим шагом было признание себя единственными л ю д ь м и среди иных существ. Поэтому каждый род, обращаясь к духам, божествам, именовал себя просто н а р о д о м, подразумевая тем самым свое исключительное право на это звание.

НЕОТЧУЖДАЕМАЯ СОБСТВЕННОСТЬ

Как известно, в традиционном общественном сознании противопоставление «свои — чужие» было чрезвычайно значимым, ибо оно отражало исконно присущее человеку стремление к с а м о о п р е д е л е н и ю, выделению среди себе подобных, но иных. Б. Ф. Поршнев подчеркивал, что противопоставление «мы — они» первичнее и глубже, нежели

«я — ты»[25]. В рамках отношений «мы» и «они» зарождались основы позднейшего этнического самоопределения. Чувство «мы» предполагает реализацию многих сугубо человеческих свойств и качеств. С другой стороны, «мы» много биологичнее, нежели «я», оно взывает к величайшей ценности архаичного общества — к кровному родству.

Для родового общества чувство «мы» обладало безусловной значимостью. Однако в полной мере оно реализовывалось лишь при наличии своей антитезы —«они». Абсолютизация отличия своего рода от других как бы восполняла недостаток реальных различий, границ между экзогамными коллективами. На место соседей, хорошо знакомых в действительной жизни людей, мифопоэтическое сознание помещает существ, в той или иной степени «неполноценных».

В соответствии с закономерностями традиционного мироощущения явно преувеличиваются достоинства своего рода и инаковость любого другого. Этот момент хорошо подмечен Г. Н. Потаниным: «Между родами всегда существует известный антагонизм и соревнование, которое выражается, например, при борьбе, при бегах на лошадях, при добыче зверя, орехов и т. д. Одержавший верх становится предметом гордости целого рода. Впрочем, мне не доводилось ни разу убедиться, чтоб этот антагонизм переходил во вражду между родами. Проявление этого антагонизма лучше всего выражается в тех шуточных или бранных характеристиках, которые сочиняет один род про другой»[26]. Действительно, насмешливые поговорки являются своеобразной характеристикой сеока, данной ему другими группами. Вот что, например, говорилось о мундусах:

Мундусы, мундусы! Тысяча дураков.
От сборища быков телят еще не будет —
Сборище мундусов народа не составит.
(Ты) как боязливая корова,
Как собака, охотно лающая,
Как лягающая лошадь,
Как ревущий медведь!

В такой нелицеприятной форме рисуется мнимая дикость членов рода, их чуждость миру культуры.

Тема владения или невладения культурными ценностями (вещами, навыками) преобладает при характеристике сеоками друг друга. Примером может служить поговорка-«дразнилка» о сеоке калар:

На косогоре снег не держится,
А у калара скот не держится.

Одно из подразделений челканцев, поздно появившееся в бассейне р. Байгол, было, согласно преданию, обделено охотничьими угодьями. Этот факт отразился в характеристике рода шакшылыг:

Не имея земли (бродят) как россомахи,
Не имея постоянного места (бродят) как олени.

О роде чагат среди кумандинцев в старину говорили так:

Чагат — человек — разве человек?
На быстрине палкой отталкивается,
По каждому озеру кочует,
На каждом броду с котелком.

Здесь скрыт намек на запрет черпать воду котелком, которого люди придерживались из боязни «упустить счастье»[27].

Подобных «портретов» у тюрков Саяно-Алтая было в прошлом множество. В них средствами поэтического гротеска актуализировались отношения «мы—они». Эти отношения играли особую роль при установлении между сеоками брачных связей. В песне койбальских юношей говорится:

Если бы голени мои не были с шерстью,
То я женился бы на дочерях чода,
Если бы глаза мои не были красные,
То я женился бы на дочерях канг!

В этом тексте упоминаются два койбальских рода: чода и канг и подразумевается запрет брать жен из своего рода (игра слов: *чода* 'голень'; *канг* 'кровавый, красный').

Заключению брачных союзов между родами предшествовало словесное состязание. Как пишет Н. Ф. Катанов, сагайские и койбальские парни и девушки, играя вместе, пели друг другу такие стихи:

Койбальские юноши:

Сагайцы... у сагайцев ума нет,
Как у соловой кобылы нет молока.

Им отвечали сагайские девушки:

Койбалы... у койбалов страсти нет,
Как у мужа нет силы.

После этого, говорит предание, сагайцы стали жениться на девицах койбалов, чтобы доказать свою способность быть мужьями [28]. Обмен женщинами сближал роды, уравновешивая взаимное «отрицание». Среди зажиточной части хакасов, как сообщает В. Я. Бутанаев, существовал даже обычай *еөөк нандырии* 'возврат сеока'. Например, если девушка из сеока пӱрӱт выходила замуж за представителя сеока хыр-

гыс, то ее дочь должна была выйти замуж за близкого человека из рода матери. Такой брак считался надежным, и, главное, фамильные драгоценности и богатство не уходили на сторону. В связи с обменным браком сӧӧк нандырии среди хакасов выделялись даже брачные фамильные пары: Борчиковы — Киштеевы, Чаптыковы — Шалгиновы и т. д.»[29] Соперничество-сотрудничество сеоков распространялось на все сферы их существования.

Престиж рода защищали в поэтических состязаниях сказители. Вот отрывок из записей А. Калачева, совершившего в конце прошлого века путешествие к алтайским теленгитам. «Итак, летом для теленгита наступает светлая полоса в непроглядной жизни... Поспел арак — можно совершать религиозные празднества Ульгеню и Ерлику, можно начинать свадьбы, семейные праздники, можно заключать договоры и условия между собою,— их необходимо закрепить чаркою арака. Можно просить помощи какой угодно у богатого сородича: он не откажет по обычаю, если ему привезти в подарок турсук арака. Гости ездят из юрты в юрту, привозя с собой арак, пируют, обмениваются подарками, выглядывают, нет ли чего променять, старики выискивают невест для сыновей, торгуясь за калым, устраивают байгу, «тай», т. е. свадебный обряд, празднование которого относят непременно на лето. На праздниках начинаются интересные состязания певцов «ченежу-кожандарь»— обычай, поразивший меня своей оригинальностью. Друг перед другом садятся два певца «кожанце», принадлежащие к двум разным родам «сӱокам», и по очереди начинают петь, восхваляя каждый свой «сӱок», осмеивая противника и род его. Все метче и злее становятся остроты, певцы стараются изо всех сил, сопровождая свое пение игрою на двухструнной балалайке «кайлаган-абусе», они знают, что за спинами их сидят многочисленные родственники, жадно внимающие каждому их слову, знают, что поражение на этом турнире покроет стыдом весь их род»[30]. (Разрядка наша.— Авт.). Ритуальное соперничество двух родов в данном случае можно рассматривать как «обмен силой», эквивалентный символической борьбе родов в свадебном ритуале [31]. Показательно, что здесь интересы каждого рода представляет профессионал. Сказительская, певческая традиция, судя по всему, функционирует как родовой институт.

Стремясь установить брачные связи, телеуты придавали большое значение репутации сеока, из которого происходит невеста. Избегали брать невесту из малочисленного, бедного рода [32]. Предпочтение отдавалось большим, знатным ро-

дам, чья «биография» уходила в глубокую древность, имена предводителей которого были известны в округе. Качинцы, ядро которых составляли сеоки возвысившихся в середине века кыргызов, например, «кичились своим происхождением и считали сагайцев, кызыльцев и койбалов ниже себя по достоинству, презрительно называя их *пора сөөк* 'серая кость» [33].

Материальную основу могущества рода составляли прежде всего его территориальные владения. В древности район обитания каждого сеока был строго определен. Члены хакасского сеока том, к примеру, жили в верховьях р. Томи, ӱӱс сагай — в верховьях р. Июс, и т. д.— между топонимикой и этнонимами существовала прямая связь [34].

Как уже не раз отмечалось, у многих тюркоязычных народов Южной Сибири кочевья и охотничьи угодья вплоть до XIX в. находились в общеродовом пользовании, причем нормы традиционного земельного права соблюдались чрезвычайно. строго «Место нашей охоты прежде было назначено издавна,— поясняли информаторы-карагасы Н. Ф. Катанову,— теперь у нас охотятся на тех местах, где охотились прежде старики. Это (назначение места охоты) не находится в ведении начальника (улуг паш-шуленга). Если кто придет и станет охотиться на чужой земле, то должен известить об этом хозяина, если не спросить его — то худо и хозяин будет сердиться. Место, где охотится кость каш, находиться на Белогорье (тайга), место охоты кости сарыг каш находится на р. Терей-суру, впадающей в Бирюсу с левой стороны... Место, где охотится кость чогду, находится по р. Чуе. Место, где охотится кость кара чогду, находится по р. Ага (Ока) в земле тункинских бурят»[35].

Существование общества охотников и скотодовов находилось в прямой зависимости от состояния угодий. Посягательство на земли рода отражалось на благополучии его членов. С ростом переселенческого движения на Алтай во второй половине XIX в., когда под угрозой оказалась традиционная, экологически сбалансированная система природопользования, территориальный вопрос встал особенно остро.

В ГААКе хранится любопытный документ — Приговор общественного схода кочевых инородцев, живущих в верховьях р. Большой Или от 1 августа 1886 г., адресованный в Главное управление Алтайского горного округа. В нем принявшие крещение коренные обитатели черневой тайги, возмущенные захватом их лучших угодий, выжиганием тайги, вырубкой кедрачей, отгоном промыслового зверя и т. д.,

выдвигали требование о закреплении своих прав на земли предков. В их прошении говорилось: «... как мы, так и предки наши с 12 колена проживали и проживаем аильно по речкам Малой и Большой Или до самой вершины оных, занимая самые лучшие местности, как для хлебопашества, сенокошения, так звериного и орехового промысла, жили спокойно и мирно, и предки наши добывали тут же железо для поделок, а где, это мы сможем указать... Зная то, что мы есть коренные обитатели Чернового края и этой местности, где поселились крестьяне Пьянов с товарищами, то тут жили наши предки и добывали даже железо, а где живут крестьяне Абатнов, то там же жили наши предки, и мы можем указать и то, где погребены их кости, а потому мы все единогласно постановили настоящий приговор, которым просим Главное управление Алтайского горного округа сделать распоряжение о наделе нас тою землею, которая с глубины века принадлежала нашим предкам...»[36]

Таким образом, и в системе социально-экономических отношений, и в мифоритуальных построениях социум не отделял себя от занимаемой территории.

Каждый член рода ощущал себя составной частью «земли — воды», родины. Все, что находилось за пределами родовой территории, являющейся земным аналогом мифического центра, наделялось чертами негативной инакости. Об этом прямо говорит тувинское выражение *чернин ческээ, сугнун сускаа* 'бродяга'. Буквально оно переводится как 'отщепенец земли, остаток воды' (ср. рус.: «отщепенец» как обозначение части, отделившейся от целого, и «у-родь»— человек, в прямом смысле лишенный рода, физически неполноценный)[37]. «Чужой человек» по-тувински *хара кижи* 'черный человек', а «чужбина»— (*хара чер*) 'черная земля'.

О том, что человек вне рода — аномалия, говорит лексика алтайского языка: бродяга, беглец обозначаются словами *тескин, тескинчи*. Примечательны значения однокоренных слов: *тескер, тескере, тискери* 'наоборот, наизнанку, в противную сторону, превратно, уродливо, совсем не так как нужно'; *тескери кӧр* 'ненавидеть, отвращаться'; *тескейле* 'идти северной стороной' [38]. Недаром принятие человека в род обставлялось как его второе рождение. Если род усыновляет ребенка-сироту, тот обязательно получает имя рода [39]. Женщины, покинувшие отцовский род после свадьбы, в дальнейшем считаются чужими.

Чужбина изображается в фольклоре как враждебная, непригодная для жизни среда:

Мой конь оседланный
Мучается под седлом;
Мужчина, сын матери,
Будет мучиться в чужой стороне.
Верховой мой конь
В белоковыльной степи проложит дорогу:
Сын отца, я сам, бедолага,
С чужбины все же вернусь [40].

Инородец же, судя по фольклорным описаниям, принадлежит к разряду инаковых — неполноценных существ. Герой шорского сказания в поисках предназначенной ему невесты отправляется в землю богатыря Шадея. Описание этой земли весьма красноречиво:

Если ты в землю богатыря Шадея въедешь, краснее крови красногрывый конь твой всех коней ничтожнее будет! Если в ту землю ты войдешь, всех мужей ничтожнее ты окажешься! Все люди выше тебя там будут. Там многие со многими (против тебя) будут, один одинешенек ты останешься. Если на спине лежа умирать станешь, вниз лицом тебя повернуть человека не будет, если вниз лицом умирать станешь, вверх лицом тебя поворотить никого не найдется. Кан-Мерген, брат мой! Если ты в землю богатыря Шадея отправишься, клевавший тебя черный ворон меня клевать не будет, меня клюющий черный ворон тебя клевать не будет. Если ты, землю чужого народа объезжая кругом, допьяна вино пить будешь, не заметишь, как погибнешь!... Если сказанное мною слово ты не нарушишь (не переступишь), то дочь Шадея привезешь! Сказанное мною слово если переступишь,— путь, по которому тебе ехать туда будет, пути, по которому назад возвращаться, не будет. Твой путь, туда ведущий, я знаю; снова в эту землю вернешься ли ты — я не знаю [41].

Эпическое сватовство демонстрирует гиперболизированную чуждость иной страны, «чужого юрта», социальную и физическую неполноценность тамошних жителей. Поэтому герой, приезжая во владения чужого хана, часто принимает облик тастаракая — нищего бродяги, плешивца, существа той зоны Космоса, где не действуют законы культуры.

Чужеродцы (обитатели иного мира) порою в фольклоре вообще лишены человеческого обличия. Примером может служить одно из преданий карагасов (тофаларов), записанное в конце XIX в.

В прежнее время ходил по краю этой земли один человек. Шел он вниз по дороге. Когда он шел, встретились ему люди. Эти люди имели конские копыта. Они стали угощать этого человека. Они закололи свою дочь, чтобы покормить того человека. Убивши, сварили. Тот человек сказал так: «Я выйду на улицу и обойду эту юрту. Придя оттуда, буду есть!» Тот человек вышел из юрты и, перерезав чумбур своей лошади, оседлал ее и сел на нее верхом.

Убегая оттуда, он поехал рысью. Люди с конскими копытами побежали вслед за тем человеком и погнались вооруженные железными крюками. Когда они стали нагонять, то человек перескочил через бо-

лото. Тот человек убежал, скрываясь от преследующих...» На своем пути он встретил «вечный маленький народ», ездящий на зайцах. В благодарность за убитого соболя, уничтожавшего этих людей, они пообещали привезти человеку живую воду. Но, когда они появились в селении, женщины, увидя их, рассмеялись. «Женщины расхохотались, говоря: «Каков скот! Каковы они сами!» Потом вечный народ осердился, осердившись, вечный народ не дал давешнему человеку вечной воды, а выплеснул ее на деревья: кедр, ели и сосну. Потом сами они вернулись. Те три дерева стали все иметь листья круглый год»[42].

Итак, при характеристике иных сфер мифического Космоса и их обитателей традиционное сознание неизбежно обращалось к оппозиции «мы — они». Чужаки, пребывающие в безвременье и не знающие смерти, отличались от «землян» не только физическими изъянами, но и «бескультурьем». И чем сильнее подчеркивалась инаковость другого мира — другого рода, тем рельефнее выступала мысль, что свой род — это н а с т о я щ е е, подлинно человеческое.

В традиционном мировоззрении род выступает как организация многоплановая, имеющая богатое вещное и знаковое оформление. Не будет преувеличением сказать, что в с е аспекты бытия рода, как действительные, так и вероятностные, рисуют его совокупный «портрет». Символы-маркеры разнообразны: это и родовая земля, угодья, пастбища, кедровники. Это родовые селения, тамги, изыхи, священные горы и реки, духи-покровители, родовые шаманы и т. п.

Традиция обозначения группы через систему маркеров восходит к глубокой древности. Согласно преданиям, бытующим у многих тюрко-монгольских народов, государственная, мироустроительная деятельность средневековых правителей начиналась с упорядочения социальных структур путем введения их развернутой индексации. Известно, например, что Чингисхан пожаловал всем родам по дереву и по птице, особые тамги и отклики. Введение этих маркеров вносило порядок и «законосообразность» в окружающий человека мир [43].

Имя рода — его визитная карточка, заветное слово, передаваемое из поколения в поколение. Изучение этнических процессов в Южной Сибири показывает, что стремление сохранить название рода обнаруживается при любых перипетиях истории. Мифопоэтическая традиция, как правило, возводит его к имени первопредка.

Нередко в этнониме отражается характер деятельности социума или особенности его быта.

Древних теле катайские источники называли «гао-гю (као-жю)». Это имя было дано народу сторонними наблюдателями, отталкивающимися от внешних форм кочевой куль-

туры. В переводе с китайского «гао-гю» означает 'высокие повозки', ибо при перекочевках названные кочевники пользовались деревянными повозками на двух высоких колесах (со множеством спиц), впрягая в них быков. В этнографической современности известны алтайские родовые подразделения саргайчи (собиратели сараны) и сыгынчи (пастухи маралов). Тубаларский сеок кондош подразделялся на кобурчи-кондош (угольщики), катугас-кондош (молчаливые), киис пӧрюк кондош (носящие кошемные шапки) и паланкондош (собиратели калины). В именах некоторых хакасских сеоков отразились социальные реалии: кистим (данники), хамнар (шаманы), пильтыр (метисы)[44].

С названиями родов, с представлениями о доблести предков, родовых символах, почитаемых местах, по мнению исследователей, были связаны боевые кличи-ураны. Известные с периода раннего средневековья, они долее всего сохранялись у тюркоязычных народов Средней Азии и Поволжья, являясь звуковыми метками родов [45]. Еще в XIX в. клич «уруй!» был зафиксирован у якутов. Употребляемый во время молитв, священнодействий и боевых сражений «в знак радости, призыва, угрозы», он соотносился с почитанием общего для союза якутских родов бога Аи-Тоёна и его символом — орлом. Кроме единого возгласа и единого знака — птицы бога Аи, «... каждый род и каждый второстепенный родовой союз имели свои знаки, ,,знамена или тамги", как их называют воеводские власти того времени, имели свои родовые кличи ,,уран", свои военные песни и прозвища. Эти кличи, песни, формы и названия ,,знамен" совершенно забыты якутами»[46].

Традиция звуковой индексации, по всей видимости, утрачена и большинством коренных народов Южной Сибири. Но у хакасов, например, сохранилась память о существовании и сверхъестественной силе возгласа «Хурай!».

В сказаниях бывает это слово, но редко,— объяснял один из информаторов,— в молитвах этого слова нету. А вот некоторые богатыри говорят какое-то объединяющее слово для своего спасения: «О хурай, хурай, хурай». Богатыри, если кто-то хитрит, обманывает, чтобы это перебороть, чтобы сбылось (то, о чем думают), говорят «хурай». В простых (небогатырского цикла) сказаниях этого слова нету. Встречаем у шаманов, в богатырских поэмах только: (приблизительный перевод) —«да поможет», «да спасет». Иногда и без шамана (слово) употреблялось. Женщины пожилые — если вздрогнет, заплачет ребенок, побежит к нему, по голове кружит —«хурай», «хурай». Что-то вроде «спаси» то слово»[47].

В отдаленном «героическом» прошлом тюркоязычных народов Саяно-Алтая боевой клич, вероятно, являлся обяза-

тельным атрибутом родовой структуры. Будучи одним из элементов описания/создания своей группы, он одновременно позволял противопоставить ей чужую. Звуковые маркеры в совокупности с другими признаками создавали механизм дифференциации социума, служили одним из источников возникновения оппозиций: «свой род — чужие роды», «организация — хаос», «культура — варварство».

В силу того, что каждый сеок осмысливался его членами как часть освоенного мира, он единственный мог обладать знаками культурной принадлежности.

Неотчуждаемой собственностью, святыней рода у большинства тюрко-монгольских народов являлось молоко и молочные продукты. Запрет на передачу молочной закваски инородцу, угощение гостя молоком (как символическое приобщение его к роду), использование айрана, молока и молочной водки на родовых жертвоприношениях — все это свидетельства совершенно особой роли молока как символа *с в о е й* культуры. С ним можно сопоставить разве что семиотический статус родового огня — хранителя жизни [48].

Среди маркеров сеока символами мира культуры выступали также и тамги (рис. 1). Единой точки зрения на их природу не существует. Большинство исследователей связывает появление тамг у кочевых племен Центральной Азии с возникновением и развитием института собственности на скот. Основное значение этого слова в тюркских языках — тавро, знак собственности, которым клеймится скот. Именно такой смысл придавали термину авторы енисейских надписей: *тамкалы йылки* 'табун, отмеченный клеймом'; *тамка ат* 'клейменая лошадь'. Все известные памятники, в той или иной степени отразившие древнетюркскую историю и культуру, засвидетельствовали употребление тамг в качестве родовых и племенных знаков собственности [49]. В частности, согласно традиции, Огуз-хан утвердил

Рис. 1. Наскальное изображение. Примечательно, что художник счел необходимым воспроизвести на крупах животных стилизованные изображения тамг.

Таблица 1

Образцы родовых тамг алтайцев (конец XIX — начало XX в)

Знак	Значение знака		Родовая принадлежность
	тооскур	'корыто'	тодош
	ай	'месяц'	кыпчак, кергиль
	чорго 'труба для перегонного аппарата'		майман
	кулја	'баран'	алмат
	айя	'самострел'	титтас
	сырга	'серьга'	алмат
	суулуг	'удила'	тёлёс
	тажуур	'фляга'	саал

знаки —тамги всем своим 24 внукам. Рашидаддин писал, что тамги были определены при Кун-хане, сыне и наследнике мифического Узун-хана, чтобы ими «нарочито обозначались указы, сокровищницы, табуны и стада, во избежание от кого бы то ни было ссоры или сопротивления у одного с другим» [50].

Аналогичные функции тамги сохраняли у тюрко-монгольских народов вплоть до недавнего времени. В 1882—1892 гг. Н. Ф. Катановым было собрано около 3 тыс. тувинских, хакасских, киргизских и монгольских тамг; только по «Книге Аскызской инородческой управы на записку словесных явок в 1893 — 1895 гг.» им было переснято 79 знаков [51].

В XIX—XX вв. хакасскими тамгами служили и буквы русского алфавита, хотя чаще всего клейма коренных обитателей Саяно-Алтая изображали удила, подковы, скобы, корытца, луки со стрелами, т. е. так или иначе передавали специфику производственной сферы (табл. 1).

Ызых никогда не использовался для работ; он вольно пасся, являясь как бы живой меткой родовых владений. Показательно, что женщины-чужеродки не могли даже прикасаться к нему и придерживались тех же правил «обращения», что и в отношении родовой горы мужа, его старших родственников. Пожилая хакаска говорила нам: «Когда ызых близко к дому подходит, у меня от него голова болит».

По словам информаторов, присутствие ызыха в стаде гарантировало приплод и благополучие животных. Когда весной или в начале лета ызыха «ставили», его обмывали молоком, что в контексте обряда может быть понято как о п л о д о т в о р е н и е. Как мы знаем, «передача» людям плодородия всегда осуществлялась через посредника, например — шамана. Думается, что ызых выполнял такую же функцию, он становился носителем плодородия в природной сфере [58].

Традиция посвящения животного в Южной Сибири переплеталась с обычаем, согласно которому каждый род «ставил» ызыхов только определенной, с в о е й масти. Хакасский род пӱрӱт, например, имел ызыхов соловой масти, хыргыс — сивой, хасха — рыжей. У кызыльцев и сагайцев преобладали ызыхи гнедые и рыжие [59].

В обрядах, связанных с жертвоприношением и посвящением коней божеству, масть животного была строго обозначенным признаком. Доказано, что в древности этот признак играл и этнодифференцирующую роль: разные племена (очевидно, и роды) держали лошадей определенной масти. Л. П. Потапов пишет по этому поводу: «Изменение или модернизация ритуального значения одномастности коней в культе — от родовой ее атрибуции к атрибуции общего божества, почитаемого одновременно различными родоплеменными группами,— я связываю с отражением в культе реальных изменений в общественной жизни кочевников. Сущность их заключалась в делокализации (в смысле их расселения), в смешении родоплеменных групп, консолидации их на больших территориях под влиянием роста производительных сил и увеличением плотности населения. Одномастность жертвенных или посвященных коней не могла оставаться в рамках уже изжившего себя родового культа. Одномастность стала сакральным элементом в почитании персонифицированных божеств межродового, племенного или межплеменного ранга»[60]. Добавим, что и в древности, вероятно, содержание стада коней одной масти было связано с большими трудностями и оставалось скорее идеалом, нежели повседневной практикой.

Цветовой признак в тюркской традиции обладал огромной смысловой нагрузкой. Он до сего дня является характерным компонентом целого класса этнонимов. У алтайцев, скажем, известны сеоки: кара-тодош, сары-тодош, кара-алмат и сары-алмат. Цвет, будучи средством дифференциации и выделения родовых подразделений, возможно, указывает и на их расселение по странам света. В тюркской традиции известна такая цветовая топография:

кара 'черный'—север
ак 'белый'— юг
көк 'зеленый/синий'— восток
сары 'желтый' или *кызыл* 'красный'— запад [61].

Не исключено, что цветовые характеристики в действительности когда-то соответствовали расселению частей рода по странам света в пределах родовой территории или, по крайней мере, отражали осознание правильности подобного расселения. В таком случае можно предположить, что ак-хасха (белые хасха) и хара-хасха (черные хасха) соответственно суть «верхние», живущие в горах, и «нижние», долинные. В отдельных случаях в состав имени сеока входит прямое указание «горные», «водяные» (таг-карга, суг-карга). Браки между этими группами были запрещены, ибо они считались подразделениями единого рода. Те же принципы определили специфику территориальных родовых градаций у кумандинцев. «Куманда,— писал Г. Н. Потанин,— народец, обитающий на реке Бие, разделяется на верхних: ӧрегу Куманды и нижних: тӧменги Куманды; они произошли от двух братьев, из которых один поселился вверху, другой — внизу. Третье отделение кумандинцев называется тоон... Кумандинцы говорят, что они помесь, метисы. Сами тооны говорят: предки наши вышли из пня»[62].

Характерная для генеалогических легенд Саяно-Алтая соотнесенность социальных структур с топографией Космоса еще раз подчеркивает целостность рода как биосоциального явления, созвучного по своей структуре самому миру.

Человек традиционного общества, существуя в системе кровно-родственных связей, легко ориентировался среди множества «знаков». По крою одежды и резьбе на коновязи, орнаменту на кожаном сосуде и тамге он узнавал представителя сеока. Действенное и знаковое освоение мира происходило так, что аморфный и безымянный мир в своем становлении естественно обретал единственно возможные для него очертания — очертания рода. Стяжение мира до удобных

и обозримых размеров и неразрывная связь рода со своей землей обусловили глубинную с о п р и р о д н о с т ь сеока.

ПОТОМКИ И ПРЕДКИ

Строя свои взаимоотношения с миром, традиционное общество проецировало их на временну́ю ось. Гарантией существования рода было непрерывное единство предков и потомков, умерших и живых.

В лексике южно-сибирских тюрков при характеристике рода часто употребляется слово *төл*. Попытаемся очертить круг его значений. Очень интересны производные от төл слова:

төлдө 'оплодотворить, плодиться, быть плодовитым';
төлу 'род, поколение, потомство'; 'уплата, выплата долга'; 'жертвенный выкуп духам за ниспослание здоровья и благополучия' (состоящий из больших лент разных цветов, кроме черного).

В тувинском языке термин *төл* в сочетании со словом *ӱрё* означает 'потомство', 'дети'. В том же значении употребляются сочетания *ажы-төл*, *ачы-ӱре* или *ачы-төрел*. В одном из тувинских сказаний в значении 'будущее поколение' употребляется выражение *сонгу ачы-ӱре* [63]. В свое время Е. К. Яковлев писал, что тувинцы «различают три степени родства: төрель, хан-төрель и сеок-төрель. Төрель — все роды, сумо и хошуны сойотов, затем роды других племен, считаемые по преданиям родственными сойотам; таковы: дальнекаргинцы у сагайцев... карагасы, теленгиты в верховьях Кемчика и по реке Катуни, алдай-тува (алдай-урянха); сеок-төрель — родство по роду, по кости, как бы отдаленно оно ни было. Наконец, хан-төрель — кровное родство; считается, исчезает в пятом колене. Все остальные люди, не связанные друг с другом ни родством по крови, ни по родовым делениям, ни по сохранившимся преданиям, называются ,,юскэ башха''—,,не наши, посторонние''»[64]. Сходные модели родственных отношений были известны алтайцам и хакасам.

У бачатских телеутов термин *төл* и сегодня употребляется в значении 'фамилия', 'порода'. При этом сохраняется память о знатных родах, знатных родовых фамилиях — *укту төльду* (ср. алт.: *укту* 'наследственные зайсаны'). К ним в первую очередь относились семьи, вплоть до 60-х гг. прошлого века обладавшие наследственной властью [65].

Более определенно значение термина *төль*~*төл* раскрывается на шорских материалах. Здесь акцентируется, что

тёль — это два—три живущих ныне поколения рода, его, так сказать, наличный контингент. Крупный сеок делится на несколько тёлей. По материалам Л. П. Потапова, род кобый состоял из трех тёлей: Шулбаевых, Шишканаковых и Сысканаковых. Каждый из них включал два-три поколения мужчин, родившихся от одного отца, с их женами, т. е. являл собою большую патриархальную семью [66]. Вероятно, внутриродовые подразделения были значимыми для членов данного сообщества — сеока. Тёль как бы «собирал» ныне живущих потомков одного конкретного предка.

Наряду с понятием *тӧл* для обозначения более узких (отцовских или материнских) линиджей телеуты использовали термин *калдыг*:

Когда хотят узнать, откуда ты родом, кто ты есть, спрашивают: «Чей калдыг?»; Калдыг — это остаток от каких-то предков, это продолжающие...

Отдельная ветвь калдыга или тёля носила название *кезек*.

Кезек — это какая порода где живет, называется кезек —«кучка». Старинные кезеки имели устойчивые названия. Например, «крачи» (земледельцы), «айдар» (по имени богатыря) в юрте Тыдыковых (сеок чорос), «калан» в юрте Андрюшкиных (сеок мундус) и т. д. Большинство же кезеков вели свое происхождение от конкретного лица — деда или прадеда, которого хорошо знали потомки: «Наш кезек — петколер. Деда нашего Петкэ звали, а мы все от него отродки»[67].

Членение сеока на несколько подразделений было известно и хакасам. Крупные сеоки делились на более мелкие фамильные группы *киджеге* 'косичка'. В сеоке ах хасха в одну «косичку» входили Копкоевы, Кабаковы, Норылковы. Члены киджеге называли друг друга *ӧбеке карындас* или *ӧбеке пиче* 'брат (или сестра) по общему предку'. Браки между членами киджеге были запрещены [68].

Столь сложная, вероятно, еще не до конца выявленная система описания реальных и символических родственных связей являла собой механизм адаптации человека в череде сменяющих друг друга поколений, определяла его место в социуме. Последний мог делиться или соединяться (входить в состав иных родственных коллективов), но это не отменяло необходимости сохранения дробной структуры. Актуальность входящих в род подразделений диктовалась, вероятно, социальными и экономическими факторами — сохранением отцовского надела и имущества, а также прав на угодья и пастбища. Но здесь имело место и желание людей определить свое место в сообществе указанием на предка — реального или мифического.

Динамичные, изменчивые и все же консервативные в своих основах родовые структуры воспринимались как единство живых и ушедших. С. А. Арутюновым и Н. Н. Чебоксаровым было убедительно доказано, что в этнической общности доминируют вертикальные, т. е. диахронные, информационные связи (в отличие от общности социальной, информационная сеть которой строится, как правило, на синхронных связях)[69]. Взгляд рода всегда обращен в прошлое, где он ищет ответ на вопрос о своем происхождении, подтверждение своих исторических претензий, опору в духовных исканиях. О том же пишет И. С. Кон: человек «...чувствует себя частицей многих поколений предков, начиная с родителей и кончая мифическими родоначальниками племен. Жизнь человека символизировалась как бесконечное повторение действий, совершавшихся в далеком прошлом. Подражание предкам, героям, богам порождало настолько полную идентификацию с ними, что индивид подчас не в состоянии отличить свои собственные деяния от их деяний. Традиция переживается как непосредственная коммуникация: живые физически чувствуют между собой присутствие предков; время неотделимо для них от преемственности поколений, отношения жизни и смерти мыслятся как органический, естественный взаимопереход. Это не сознательное осмысление своих корней или «истоков», предполагающее также понимание собственных отличий от прошлых поколений, а буквальное переживание прошлого в себе, тождественность прошлого и настоящего»[70].

Временна́я вертикаль «потомки — предки» пронизывает все верования саяно-алтайских тюрков. Это больше, чем «культ предков». Это способ осознания своего места в пространственно-временных и причинно-следственных координатах мира.

По представлениям саяно-алтайских тюрков, умершие (предки) не исчезают с о в с е м. Один из наших информаторов-хакасов говорил так: «Если умирает большой человек, он должен заботиться о родственниках, душа его всегда присутствует на земле». В этих убеждениях кроется еще один источник веры в «душу» и «духов». Ныне, когда представления о прошлом существуют как история целого народа, страны или человечества, в общественном историческом сознании практически отсутствует л и ч н о с т н ы й момент. Мало кто знает и помнит с в о и х предков дальше третьего поколения. Для родового общества такая ситуация неприемлема. Проводя в 20-х гг. полевые исследования на Алтае,

Н. П. Дыренкова убедилась, что ее собеседники хорошо осведомлены в своей родословной. Алтаец Сарыш из сеока мундус мог назвать зайсанов (правителей) своего рода до двенадцатого колена, а члены сеока меркит в селении Черга помнили до десяти поколений предков. «Так же хорошо,— писала Н. П. Дыренкова,— помнит сеок о своих переселениях и каждый член его знает и чувствует свое общее происхождение от одного родоначальника»[71]. Старики и сейчас хорошо помнят свои родословные, не столь уж важно,— реальные или мифические. Общественное мнение не отказывало им в достоверности, какие бы неожиданные ходы ни делала мысль, обращенная в прошлое.

Общественное сознание тюрков в полной мере испытало искушение «идолом истоков» (по выражению М. Блока). Стремление добраться до самого н а ч а л а при решении любых вопросов привело к тому, что род понимался как перевернутая пирамида, у вершины которой, скрытой во тьме времен, находился один предок. Однако кроме родоначальника члены рода почитали всех предшествовавших им на этой земле людей. Их было много больше, нежели живущих с е й ч а с, и с каждым годом число предков все увеличивалось. Обретение человеком последнего и вечного статуса предка считалось в традиционном обществе таким же закономерным и значимым событием, как рождение ребенка. Об этом недвусмысленно говорится в тувинской песне:

Если дорогой мой прадед не умрет,
То какое празднество должно быть?
Если дорогая моя прабабушка не умрет,
То какое же празднество должно быть?[72]

Память об умерших, их имена передавались из поколения в поколение. При этом отношение к предкам, конечно, не исчерпывалось благоговением и страхом перед ними. Потомки явно стремились к близости с предками, к поддержанию отношений, в которых, как считалось, были равно заинтересованы и умершие, и оставшиеся на земле. Умершие мыслились как полномочные представители живущих в ином мире, населенном божествами и духами. Уход в «истинную землю» не означал разрыва родственных отношений. У каждой стороны оставались обязанности по отношению друг к другу.

Неоднократно отмечалось, что тюрки с большим вниманием относились к памятникам старины: курганам, наскальным рисункам, стелам, каменным изваяниям. Не имея ясного представления о том, кем оставлены эти памятники,

тас» (семь плешивых). О них рассказывали: «Когда делили сеоки (кости), т. е. когда алтайский народ делился на сеоки, семь братьев, имевших лысины на голове, не получили кости (сеока). Их и прозвали ,,семь плешивцев''». О сеоке калар рассказывали следующее: когда в давние времена «ойроты, проходя с огнем и мечом, встретили народ, который переваренную пищу кладет себе снова в рот, подивились они их младенческой простоте, побудившей начальника ойротов произнести: ,,Калар'' (Останется). С тех пор калары и остались целы от погрома»[80]. В данном случае предание, несомненно, являет собой образец так называемой народной этимологии. Вопрос о ее достоверности для нас значения не имеет, важно другое: в коллективном сознании шла постоянная работа по объяснению этнонимов близких и дальних соседей, ибо каждое имя должно иметь свою причину, пусть самую недостоверную. Оно должно быть понятным.

В мифологической картине мира категория родовых предков отличается большой неоднородностью.

К концу XIX — началу XX в. в их качественном составе наметились изменения, отразившие новые тенденции в развитии тюркского общества. В условиях, когда процесс консолидации алтайских племен усилился, потребовалось новое идеологическое обоснование их устремлений. (Речь идет о новой общности, которой было явно тесно в рамках родовой мифологии.) Это привело к актуализации некоторых сюжетов и персонажей центрально-азиатского исторического фольклора. Новая религия — бурханизм — начала с ревизии основ старого мировоззрения. Второстепенные и периферийные до того персонажи исторических преданий, легенд вышли на первый план. Это деятели истории недавнего прошлого, времен возвышения западных монголов и джунгар,— Амурсана, Шуну, Галдан-церен, а также герои эпических сказаний: Гэсэр-хан, Джангар и персонажи, созданные народной фантазией на грани мифа и истории (Ойрот-хан, Бурхан-Ойрот). В песнях бурханистов они предстают типичными эпическими богатырями-спасителями, но одновременно и предками, прародителями [81].

Иной тип предков рода представлен персонажами, акцентирующими п р и р о д н о е происхождение коллектива. О мундусах, например, говорили: «Рожденный (сотворенный) из градины (букв.: из ледяной горошины) потомок (собственно: племянник) Музыган-кана». «От природы черного железа, из утробы черного дерева вышедшие Карапыры»— так в передаче Г. Н. Потанина звучит присказка о сеоке кара-пырыт [82]. Некоторые алтайские роды поимено-

ваны по названиям птиц и зверей: куу (лебедь), анг (зверь) (эвфемизм от *айу* 'медведь'). Род дьутты, как считалось, вел свое происхождение от барана, дьуртас — от орла с белой головой, кергиль — от медного быка. Члены сеока меркит, верившие в свое происхождение от беркута, хранили в юртах когти этой птицы. Почитание членами рода птицы-прародительницы, возможно, связано с огромной ролью этого мифологического персонажа в древнейших пластах мировоззрения. До наших дней дошли лишь пережитки этой мифологемы. Известно, что лебедя считали своим предком некоторые тувинские и алтайские (челканские) роды. Члены рода абыр не убивали беркута, согласно преданию спасшего когда-то их сородича [83].

В целом представления о предках рода — область сложных взаимопереходов и наслоений. Наряду с людьми и зооморфными персонажами среди них обнаруживаются неодушевленные объекты — реки, камни, горы.

В обозначении родовых святынь (тӧс-тау, тӧс-таг, тӧс-тайга) есть прямое указание на то, что горы понимались как основа, корень, родина, предок (*тӧс* 'основание, опора, начало'). Хорошо известно, что у северных алтайцев почитание гор носило ярко выраженный родовой характер. Имя родовой горы пополняло перечень маркеров рода, как бы космологизировало его портрет. Например, для сеока кузен родовой была гора Солог, род чапты почитал вершину Чаптыган, шорский сеок карга — гору Каратак и т. п. [84]

Л. П. Потапов, вслед за Н. Л. Дыренковой детально исследовавший вопрос о культе гор у алтайцев, приводит слова В. И. Вербицкого о родопроизводственных горах [85]. Это очень точное и меткое выражение. Часто именно гора считалась родоначальницей сеока, а последний как бы являлся эманацией данного природного жизненного центра.

В фольклорной традиции сюжет рождения рода из горы оформлялся по-разному. Хакасы полагали, что род хызылхая ведет свою родословную от мальчика, выросшего в пещере одноименной горы. Сама гора могла и не фигурировать в генеалогических легендах. Некоторые сеоки у сагайцев вели свое происхождение от духа — хозяина горы и считали его своим непосредственным прародителем. Подобные воззрения сохранялись не только среди минусинских тюрков, но и среди кумандинцев. Алломорфом горы в такого рода преданиях у алтайцев служил некий земной дух Сангыс кайракан, с которым связывал свое происхождение род торо, а вместо родовой реки иногда возникал образ хозяина воды (сеок очи)[86].

Таким образом, в качестве предка рода одинаково успешно выступали и гора, и мифические хозяин (хозяйка) горы, земной дух, и животное или птица, и конкретный человек (обычно последний был тесно связан фольклорным сюжетом с хозяином (хозяйкой) горы).

Примечательно, что рассматриваемые нами покровители — маркеры рода существуют неизолированно. Все они задействованы в мировоззренческой концепции, в центре которой (в социальном плане) оказывается сам род. Синкретичность основных маркеров столь велика, что порой они просто перекодируют друг друга и их расчленение связано с известным *насилием* над материалом. Так, неотделимым от семантического круга: гора — предки — потомки оказывается шаман как представитель рода в мире духов. Можно считать вполне доказанным, что шаманство существовало в древности как родовой институт, и связи шамана с родом были с у щ н о с т н ы м и [87]. От родовой горы шаман «получал разрешение» изготовить новый бубен, из этой горы он «доставлял» души будущих детей. В прошлом шаманов, вероятно, и хоронили в пещерах. Более того, судя по родословным, записанным от алтайских шаманов, фактически нет разницы между реальными предками шамана и его духами-покровителями. В личном пантеоне шамана предки и божества сливаются и граница между ними становится неразличимой. Духов-помощников шамана хакасы называли *тöстар* (множественное число от слова *тöс* (т. е. так же, как и родовые горы). Эти духи понимались как души умерших людей и шаманов, которые помогают своему избраннику — представителю рода [88]. Алтайцы тоже считали, что предки-шаманы постоянно «давят» на живого шамана, принуждая его камлать.

Итак, отношения «предки — потомки» (как вариант оппозиции «они — мы») разработаны в тюркской культуре с большой тщательностью. Возможно, мы несколько расширительно трактуем понятие «предки», включая в их число и умерших людей, и родоначальников, и фольклорных богатырей, и родовую гору. Однако не вызывает сомнения, что временна́я вертикаль — основа с о ц и а л ь н о г о времени — могла члениться в обществе, не знающем абсолютной хронологии, только по поколениям. Сначала это — реальные кровно-родственные связи. Рядом с ушедшими родственниками — знаменитые персонажи средневековой истории Центральной Азии, как правило сильно мифологизированные. Еще шаг — и предки подлинные незаметно замещаются фантастическими образами. И где-то там, в неясной ретроспек-

тве, общественное сознание помещает фигуры, традиционно именуемые в этнографической литературе духами и божествами.

Многоступенчатость иерархии предков и отсутствие прямой преемственности между ними не смущают носителей архаичного миросознания. Огромное значение для них имеет количественный момент. Чем больше у рода предков-заступников, тем увереннее чувствуют себя люди.

Нетрудно видеть, что к мифическим предкам рода очень близки так называемые б о ж е с т в а с е о к а (еще один маркер, отличающий род от рода). По сведениям С. А. Токарева, каждый алтайский род почитал одного из сыновей Ульгеня или Эрлика. Территория расселения алтайских сеоков как бы закреплена за мифическими персонажами. Сам Ульгень тоже считался божеством ряда алтайских сеоков: тонгжон, тодош, кыпчак, кергиль, кобёк, мундус, ырык, шор, тогус. и т д. Главным среди кумандинских родовых духов был *ӱч порӱктӱ Бай-Ульгень* 'Имеющий три шапки священный (богатый) Ульгень'. Некоторые божества-покровители сеоков не были связаны «родственными узами» с Ульгенем и его антиподом. Сеоки мундус и төөлӧс почитали Тотой-Паяна, владыку грома, дождя и града, хорос — Бурхан-Тенгри. Кумандинцы относили духов-покровителей рода к категории чистых небесных духов и называли их тӧс или *паяна* [89].

Изобилие персонажей сочетается с неизбежными «накладками»: одному и тому же божеству поклоняются неродственные сеоки и, наоборот, члены одного рода, живущие разбросано, имеют разных покровителей. Аналогичная «путаница» обнаруживается и в хакасских верованиях. Думается, она вполне объяснима. В поздней мифологической традиции фигура божества-покровителя функционально совмещается с предком рода — ведь покровительствовать можно лишь своим родственникам, т. е. потомкам. Кроме того, верховный «патрон»— величина относительно непостоянная; его имя может меняться вслед за изменениями в судьбе рода — миграциями, утратой самостоятельности, делением. В результате складывается ситуация, когда трудно получить однозначный ответ на вопрос о предке рода. Да и сам строй мировоззрения не предполагает жесткой структуры пантеона. Наверное, персонажное воплощение предка и покровителя не столь уж и важно, главное — чтобы он был.

Отношения «мы — они» общество как субъект проецировало на Природу и в ее зеркале видело другое, подобное себе сообщество —«духов». Отношения родства и свойства,

господствующие в родовом обществе, пронизывают не только жизнь людей, но и предполагаемую жизнь т е х, иных, но подобных людям существ. Не будет преувеличением сказать, что подавляющее большинство персонажей саяно-алтайского пантеона — это предки. Алтайские родословные «ясно показывают, что духи — ару нямä — по отношению к известному семейству являются братьями, дядьями, тетками, свояками и дедами»[90]. Всех духов этой категории насчитывается сотни. Только родственные отношения надежны, реальны и подтверждаемы. Семьи, династии духов населяют все миры, и всех их человек именует, используя терминологию родства и свойства. Даже Эрлика называют отцом, несмотря на его крутой нрав. Всегда человек обращается к ним, как к с т а р ш и м (*агаларым*, *энелерым* 'отцы и матери'), тем самым четко определяя стратегию отношений между мирами. Мир чуждый и пугающий становится понятным, известным, а, главное, прогнозируемым. «Я — племянник семи шаманов! Я — старший брат над шестью шаманами!»— провозглашает тувинский шаман [91].

Выступая соседом и партнером хозяев гор и лесов, человеческий коллектив строит свои отношения с ними, исходя из своего младшинства и зависимости. Когда-то Гераклит сказал: «Младенцем слывет муж для божества, как мальчик — для мужа»[92]. Зависимость людей от «старших» смягчалась именно ее родственным характером. Кроме того, партнерство предполагало обязанности обеих сторон. Здесь мы вновь возвращаемся к теме родства с природой, предками. У хакасов в прошлом существовало ежегодное поклонение хозяину горы. Когда-то во время ритуала, связанного с посвящением коня и жертвоприношением, устраивали символическую выдачу девушки за хозяина горы, что предвещало мир и благополучие [93]. Вспомним широко распространенные в Саяно-Алтае поверья, что только брак с хозяйкой горы (дочерью хозяина горы) может сделать охотника удачливым. В обоих случаях мы видим реализацию одной и той же идеи. Сюда же примыкает и древняя легенда о происхождении рода теле, где фигурируют образы неба, горы и волка-прародителя.

Правитель имел двух дочерей и считал их достойными невестами только для Неба (Тенгри). Он привел их на вершину горы, думая, что так Тенгри быстрее увидит девушек. В это время младшая, увидев у подножия горы волка, решила, что это и есть ее суженый. Она спустилась с горы и стала жить с волком. От их брака начался род теле [94].

Установление диалоговых отношений с миром духов-предков и постоянное подтверждение родства заключением

раков — очень яркая черта культуры южно-сибирских тюрков. Рассмотренные выше сюжеты прямо иллюстрируют не раз слышанную фразу: «Мы, хакасы, любим родниться». Действительно, мир, населенный родней, комфортен и по-настоящему о ч е л о в е ч е н.

РОДОВОЕ ТЕЛО

Само слово «сеок» (*сөөк*), кроме значения 'род, поколение', имело смысл 'кость, останки, кладбище'. Тувинское выражение *сөөгүн тудар* 'хоронить, погребать, участвовать в похоронах' буквально означает 'держать его кость' [95].

Семантическая мотивировка обозначения рода как «кости» достаточно очевидна. Кости — то, что остается от умершего, предка. Кость — тот минимум, который сохраняет сущностные свойства жизни — былой и будущей. В этом смысле показательна бурятская быличка.

У одного человека, имевшего способность видеть духов, был один сын и два бегунца, из которых один был быстрее другого. Когда сын умер, то лучший бегунец был ему отдан, т. е. убит на похоронах. В одной пустой юрте постоянно собирались духи и устраивали встречу. Человек захотел посмотреть и послушать и стал караулить. Духи начали собираться, а потом пришел и начальник, которого выбежали встретить на улицу и под руки ввели в юрту, начальник был большой, толстый и имел на лбу один глаз. Начальник, сидя на почетном месте, стал раздавать приказания привести душу такого-то и такого-то, и всякий раз несколько духов выходили исполнять приказание. Человек между тем прицелился и выстрелил прямо в лоб начальника, который упал, закричав «убили», и превратился в голую тазовую кость. Духи погнались за человеком, ускакавшим на своем бегунце, все духи отстали за исключением сына, у которого конь был лучше отцовского; когда сын узнал отца, то обещал сказать, что он не успел захватить человека, так как он убежал в хат.

Убитый дух, превратившись в тазовую кость, снова делается через три дня духом, но чтобы этого превращения не случилось, достаточно тазовую кость обжечь на огне [96].

Сходные представления существовали у большинства тюрко-монгольских народов Сибири: кость понималась как «минимум живого», и якобы была способна стать источником новых рождений.

Среди различных вариантов «чудесного рождения» известен, к примеру, сюжет о богатыре Кызыл-гая, явившемся на свет из костей своего отца [97]. Многочисленные примеры подтверждают, что с костью связывались представления о жизненной силе, передаваемой из поколения в поколение. Поэтому применительно к тюркской культуре правильнее

говорить не столько о кровном родстве, сколько о родстве по кости. Люди полагали, что у членов одного рода одинаковые кости. Через эту субстанцию общественному сознанию удалось надежно «связать» предков и потомков.

Понятие 'поколение' передавалось в алтайском языке словом *ӱйе*. Показательны другие значения этого слова: 'род, слог, член, сгиб, сустав (коленный)' (ср.: рус. поколение). В лексике бытовали такие выражения, как *ӱйеденг ӱеге* 'из рода в род, из поколения в поколение'; *ӱйе сӧӧги* 'кости суставов'; кроме того, *ӱйеле*, производное от *ӱйе*, суть 'родство, расчленять, разделять на части', а *ӱйеле ат* — 'говорить членораздельно' [98].

Приведенная лексика обрисовывает род — в единстве предков и потомков — как некую целостность в сочленениях, единое в частях. Сочленение костей-поколений придает этой целостности гибкость, подвижность. Здесь, вероятно, подразумевается момент д в и ж е н и я во времени, который и делает род живым организмом. Подобные представления имели в прошлом универсальный, по всей видимости, характер. В Древней Руси, по заключению В. В. Колесова, существование рода также понималось как движение во времени: «род возобновляет... колена, которые растут „из рода в род“»[99].

Предки-кости осознавались как п о т е н ц и а л социума. При этом появление нового, необычного качества жизни было обязательно связано с п е р е р а с п р е д е л е н и е м всего родового «фонда». Ярче всего это проявляется в шаманской традиции. Согласно якутской мифологии, когда происходило становление великого шамана, из его кровной родни умирали люди п о ч и с л у г л а в н ы х к о с т е й (череп и восемь трубчатых)[100]. Тем самым шаман как бы вбирал в себя жизнь сородичей, становился олицетворением всего рода. В свою очередь, род, члены которого как бы приносили себя в жертву, вероятно, осмысливался как единое тело. Это подтверждают и многочисленные предания о разделении целостного, некогда родового, коллектива. Зачастую они используют анатомический код, прямо соотнося деление рода с распределением костей.

Так, расчленение жертвенных животных в саяно-алтайской мифологической традиции выступает одним из определяющих факторов при оформлении социальных структур. К примеру, о сеоке кыпчак в алтайской легенде говорится:

Кыпчаков было два брата: Кодончи-Кыпчак был старший брат и Ялчи-Кыпчак — младший; оба брата приносили жертву богу и па-

...ному собранию (гостям) мяса не дали; старший брат взял себе кар... (заднее место), за это (его прозвали) Кодончи... младший (взял себе) ...ову, за это (стал зваться) Ялчи (ял — грива по-алтайски).

Подобный же способ, согласно фольклорной версии, ле...кал в основе образования подразделений сеока иркит.

У алтайцев есть три рода — кальджан-иркит, сары-иркит и кара-...ркит. Когда давали имена, один хитрый человек разделил мясо этим ...м родам таким образом: первому дал первый шейный позвонок «кальджан моин», второму — второй шейный позвонок «сары сюек» ...жирное, ни тощее мясо), третьему дал мякоть «кара эт», т. е. чер... мясо (тощее). Оттого и роды получили свои имена.

Сходные генеалогические предания были также извест... хакасам. В одном из них говорилось:

Это было много, много лет назад. Человек по имени Токпок усы... мальчика и дал ему имя Сурас-Кыска. Став взрослым, он же... У него было пятеро сыновей. Для того чтобы дать им имена, ...ас-Кыска устроил праздник и пригласил на торжество множество ...ей. Состоялся обряд наречения. Каждому из сыновей были даны ... мяса, представляющие определенные части тела коня. Тот, кому ... кавы (нутряное сало), был назван Казах-Кыпчак, которому до... карта (прямая кишка), стал Котончи-Кыпчак, которому до... дьал (загривок), назвали Дьалчи-Кыпчак, четвертый сын съел ...ы (таким) и был назван Тарга—Кыпчак. Пятый сын не стал есть ...авшийся ему кусок и остался безымянным. Он покинул свой род ...ропал без вести [101].

По сути, это вариант приведенной выше легенды о разде... кыпчаков. И здесь родовые подразделения выступают ... части единого тела. Причем в хакасской традиции ана... ический код также соотносится с пространственным (ко...ственным) и цветовым параметрами. Интересен в этой ... текст, записанный нами от В. И. Кокова в с. Транкино.

Наш сеок соха имел три подразделения: хара-соха, кӧк-соха, ак... Есть насчет этого рассказ. Старик имел скот разнообразной шерс... Когда сыновья его выросли, старик перед смертью решил разде... их, чтобы потом они не спорили из-за наследства. Он решил раз... им наследство по мастям скота. Сыновья разделили скот ...ько по масти: черный, синий, белый. Они делили коров, так стари... говорят, а не других животных. Затем старик зажал в руках три ...сти — синюю, белую и черную. Сыновья тянули эти кости. Кто ка... выбрал, так отсюда и пошло три подразделения.

Взаимосвязь таких структурообразующих признаков, ... цвет, количество стад, кость и т. д., создает мифологи...скую модель рода — некоего биосоциального организма, тела, изоморфного Космосу.

«Родовое тело» в южно-сибирской традиции выступает ... зоо- и антропоморфное одновременно; оно может быть ...явлено в человеческом или животном обличие, как дерево ... птица. Здесь, вероятно, переплелись и автохтонные ...воззрения на природу человеческой общности, и влияния

иных культур. Отмечено, что в процессе *освоения*/усвоения мира всегда решается проблема г р а н и ц ы между микро- и макрокосмосом, обществом и миром. При этом для человека наиболее актуально его тело, и для социума — тело родовое, осознаваемое по аналогии с человеческим. Как пишет В. Н. Топоров, «род или племя, принадлежащие к подобным архаическим коллективам, не только иногда осознают себя (например, в автоописаниях, ритуалах, языке и т. п.) как т е л о или с т в о л, как некое з а п о л н е н и е..., но и свою пространственную проекцию («свою» территорию) они склонны трактовать как продолжение тела, принадлежащее им»[102]. Вспомним, что при характеристике родовой структуры для обозначения ее частей и функций используется анатомический код: *сөөк* 'кости'; *киджеге* 'косички'; *паштык* 'голова, правитель рода'.

Нельзя не заметить, что с мифологическими сюжетами о расчленении тела животного как основе первичной организации общества перекликается обычай распределения различных частей жертвенного мяса между группами рода. В тюркском мире обычай разделения костяка жертвенного животного п о с у с т а в а м был распространен очень широко. Л. П. Потапов свидетельствует: «У юго-восточных тувинцев сохранились воспоминания о распределении частей вареного барана между хозяевами и гостями... Самому почетному гостю полагалось подать *ужа* и кость задней ноги. Гость принимал лучшую, лакомую часть туши, отрезал от нее кусочек и бросал в огонь в качестве жертвы, ел сам, а потом отрезал куски мяса с жиром (*ир*), раздавал понемногу всем находившимся в юрте. Грудная кость (*төш*) шла только хозяину, а голова (после угощения мясом *ужа*) предлагалась снова самому почетному или самому главному гостю. Вместе с головой ему подавали еще три длинных ребра».

Следующему по значению и степени гостю предлагалась правая лопатка, плечевая кость передней ноги или бедренная кость от задней ноги барана, кусок вареной ячеистой сетки и кусок кишки, начиненной мясом диафрагмы, нарезанной на ленты. Гостям менее почетным полагались ребра, тазовые кости и левая лопатка. Все перечисленные куски мяса служили почетным угощением. Уважаемым людям запрещалось подавать шейные позвонки и нижние части передних ног.

Сердце и почки варили для детей. Печень, обернутую в подбрюшное сало, жарили, как шашлык,— нарезанной на куски. Этот деликатес подавался раньше всего. Кишки варили для женщин [103].

Вот описание коллективной (вероятно, родовой) трапезы, как оно дается в шорском эпосе:

Через девять дней лежащее на бересте мясо кончилось; весь народ разошелся. Дно казанов загремело, народ разошелся. Лучшие мужчины разошлись, унося кости задних ног, женщины разошлись, червивые желудки унося. Те, которым достались мозговые кости, славословя уходили; те, кому достались хрящевые кости, проклиная возвращались и так говорили: «Свои люди своих же накормили»[104].

Возможно, в основе древней символики коллективных трапез лежала идея демонстрации тождества обеих структур — рода как социального организма и тела жертвенного животного. С другой стороны, глубинная связь символики еды и жертвы заставляет нас вспомнить мифы о сотворении мира, согласно которым Вселенная возникает в результате разделения на части того, что было раньше единым. Эта операция сопровождается утверждением порядка, структуры, а в социальном аспекте — иерархии, соподчинения. Коллективная трапеза с расчленением туши животного, так же как мнимое расчленение шамана или фольклорные сюжеты о девушке, принесенной в жертву горé, быть может, восходит к неким древним ритуалам, базирующимся на представлениях о первой жертве (первопредке), из расчлененного тела которого возник Космос [105]. Во всех этих случаях воспроизводится, по сути, единая схема: обмен ценностями между сообществами людей и духов.

ДЕРЕВО РОДА

Важнейшим маркером рода, его воплощением в традиционной картине мира тюрков Южной Сибири было дерево. С помощью этой универсалии описывались все связи и отношения людей друг с другом и общества — с природой.

Нет нужды доказывать синкретичность основных символов и образов традиционного мировоззрения. Однако нельзя не отметить совершенно особую роль вегетативного кода и дерева как его абсолюта в полифонии тюркской культуры. Без преувеличения можно говорить об «одержимости» тюрков идеей дерева и родства с миром трав, листьев, побегов. Налицо парадоксальная ситуация: в обществе скотоводов и охотников ни конь, ни лесной зверь не занимают воображения людей так, как дерево. В шаманском фольклоре алтайцев есть удивительно поэтичный текст, в котором появление зелени сопровождает рождение первых людей.

Создатель стройной красоты,
Алтай в красе создавший,
Создал равноправный народ.

Ядровый лес (кедр) покрылся листвой,
Певунья кукушка запела.
Когда народы-данники, здравствуя,
Стали жить,
Тогда ядровый лес распустил хвою.
Молюсь, тебя называя создателем[106].

«Изначальность» дерева, его отзывчивость к природным ритмам отразились в представлениях о времени. Китайское историческое сочинение «Чу шу» говорит о тюрках, живших в VI в н. э.: «Они узнавали о последовательной смене лет и отсчитывали время по зазеленевшей траве». Исследуя концепцию возраста у древних тюрков, Л. Базен пришел к выводу, что понятие 'возраст' в языке древних тюрков обозначалось словом *yaš*. Это слово, пишет исследователь, «обозначает также влажность (*yaš* 'влажный' и *yaš* 'слезы'), свежесть молодых, напоенных соком деревцев (*yaš ot* 'молодая, свежая трава'), зелень (*yäš-il* 'зеленый')»[107].

Временны́е циклы, смена поколений соотносились с ритмом воспроизводства растительности и у позднейших тюрков Саяно-Алтая. В их фольклоре известен образ дерева-календаря (приуроченный, правда, уже к членению года на месяцы):

Перед дверью одна береза:
Пятнадцать ветвей приподняты кверху,
Пятнадцать наклонились вниз.
(Дни первой и второй половины месяца)
На одном кедре 12 веток,
На каждой ветке по 30 шишек.
(12 месяцев, 30 дней месяца)
На лиственнице 12 веток;
На каждой ветке по 30 шишек,
В каждой шишке по 7 ядрышек.
(12 месяцев, 30 дней месяца, 7 дней недели)[108]

Деревья, появляющаяся и исчезающая зелень были естественными показателями времени. Они делали наглядным его незримый ход, отмечали смену сезонов и рубежи человеческой жизни.

Близость человека и растения отразилась в лексике саяно-алтайских тюрков. Вот некоторые примеры:

äс 'расти, вырастать, возрастать'; 'умножаться, увеличиваться, пухнуть';
öс 'личность, сам'; 'родина, собственность';
öзäн/öзöн 'сердцевина (дерева)'; 'ребенок, только что отнятый от груди';
öзöк 'ядро, зерно', 'внутренность человека'; 'сердцевина, стержень, стебель'; *агаштыңг öзöги* 'сердцевина дерева';

айылдынг ёдёги 'основание юрты' (нижний круг юрты, часть жилища, почитаемая наравне с очагом и тором)[109].

Как видим, в само́м языке уже заложена семантическая основа для «сближения» человека с растением. Более того, подразумевается тождество в с е х проявлений и этапов жизни человека и растений; у последних в этой связи акцентируются семена, почки, молодые побеги, стебли, ветви, крона, ствол, корни и т. д. Так, в частности, в языках Южной Сибири слово *уруг* имеет следующие значения:

1) род, племя, родственник, сородич, родство, происхождение;
2) семя, семена;
3) поколение, потомки;
4) дитя, ребенок;
5) младший брат, младшая сестра;
6) свадьба, свадебное пиршество, брачный пир.

Производным от *ур* является алтайское *ӱрен* со значениями 'семя, плод, зерно'; 'учиться, обучаться, привыкать'; 'семя, поколение'. Выражение *ӱрениг ӱренге* переводится как 'из рода в род' [110]. Алтайская загадка: «Ребенок, завернутый в пеленку, растет с каждым днем» (семя), также отсылает нас к идее тождества зерна и младенца, тождества минимальных начал жизни. В обращении к Май-эне алтайцы уподобляли новорожденного зернышку ячменя. Телеутский шаман, представляясь во время «путешествия» одному из духов, говорил:

Как называемого (кама) я последыш
буду!
Как именуемого (кама) семя-потомство
буду!
Я — семя-потомство родовитого шамана...
Я последыш того, кто скручивает сухожилие
(тетиву),
Я последыш шамана, имеющего духов,
Я семя — потомство шамана, камлающего
С помощью лука.

В этом тексте, где фигурирует лук — древнейший шаманский атрибут и одновременно символ оплодотворения, семя обозначено словом *ӱрен* 'зерно' [111].

Образ зерна/семени в мифопоэтической традиции прочно связан с комплексом представлений о смерти — возрождении,— плодородии — жизни. В своих построениях люди, вероятно, отталкивались от таких характеристик зерна, как количественная множественность, сыпучесть/аморфность, понимаемых как метафора хаоса, исходного состояния в цепи

превращений, ведущих к жизни. Кроме того, сконцентрированная в зерна/семени потенция новой жизни, пребывающей до поры до времени в неявленном виде, определила повышенное внимание к зерну во многих обрядах и ритуалах (вспомним легенду о девице, родившей предка сеока мундус после того, как она проглотила градину с двумя пшеничными зернами).

Культуры ячменя и проса, с древности известные в тюркском мире, занимали важное место в традиционном питании народов Южной Сибири. Похлебка из целых зерен ячменя (*кӧчӧ*, *кӧче* — алт., *кӧже* — тувин.; *кӧче угре* — хакас. и т. д.), брага из проросших ячменных зерен (*поза*, *боза* — алт., шор., тувин., куманд.), мучная похлебка (*саламат* — телеут., *ботка* — алт., *потка* — хакас.) относились к кругу обрядовых блюд. Их готовили для церемоний, ориентированных на воспроизводство жизни. Регенерация жизни, наглядно явленная в природных свойствах зерна, обусловила его использование в погребальной обрядности хакасов. По воспоминаниям пожилых женщин, иногда вокруг кладбища сеяли пшеницу, а когда человека хоронили, «посыпали пшеницей, чтобы все грязное вышло».

Обычай посыпать умершего зерном (чаще — просом) существовал у тувинцев. В. П. Дьяконова пишет: «Мы зафиксировали его при похоронах детей, которых посыпали зернами проса и ячменя, при похоронах взрослых (в Эрзинском районе и в районе Сут-Холя) и даже при погребении лам. Как выясняется, на территории Тувы исторические корни этого обычая уходят в гуннскую древность. При раскопках в Западной Туве погребений гунно-сарматского времени (первые века до н. э.— первые века н. э.) в могильнике Кокэль мы часто встречали в гробах и колодцах рассыпанные зерна проса. Из 476 раскопанных погребений зерна хорошо сохранились в 85»[112]. Особенно показательно посыпание зернами умерших детей (напомним, что зерно и ребенок обозначаются одним и тем же словом). Способность зерна, погребенного в землю, воспроизводить себя в побеге, проецировалась на человеческую природу. Так сила жизни торжествовала над смертью.

На Алтае приобщение к плодородной силе зерна происходило в обряде *ӱрен курты* ‘семенной червь’. Его проводили после окончания сева. Название, по всей видимости, происходит из внешнего подобия изогнутого отростка, появляющегося из зерна и червя. К празднику готовили специальную пищу, в том числе печеный хлеб, пиво, айран, потхо (кашу из ячменной крупы на масле). Подавая гостю чашку

вином или пивом, хозяин говорил: *Ӱрен курты тайна* Поешь семенного червя'. Интересно, что в первый день сева зерно перемешивали со скорлупой пасхальных яиц и так бросали его на пашню [113]. Здесь, вероятно, под влиянием русских переселенцев совместились два символа «скрытой жизни» — яйцо и зерно. Особая роль крупяных изделий в обрядовой пище была, без сомнения, связана и с символикой поедания — оплодотворения.

Уподобление человека растению прослеживается на всех уровнях мифоритуальной традиции. Сознание членов родового сообщества фиксировало все стадии вегетации — жизни. Обращаясь к Умай, алтайцы говорили:

Все худое отгоняй,
Всем добрым руководи,
Пусть ячмень даст всходы,
Вереск пустит корни.

При этом под ячменем и вереском подразумевались новорожденные. Побегу растения уподоблен младенец в алтайском обращении к духам-эмегендерам:

Злобно не ругайтесь,
Язык пусть будет одним, общим,
Топот у вас пусть будет сильным,
Не пугайте молодой побег (дитя),
Будьте внимательны к прошению,
Почувствуйте мою просьбу [114].

В Южной Сибири имели широкое распространение поверья о личной связи человека и дерева. Увидеть во сне падающее дерево считалось плохой приметой, предвещающей смерть кого-то из близких: молодого, если «падало» молодое деревце, или старика, если видели во сне старое. В лесу запрещалось рубить молодые деревья, из опасения, что после этого могут умереть дети. Пожилая женщина (хакаска) рассказывала: «Когда у меня умирали дети, то накануне видела сон, что у маленьких березок ломала вершину. Наутро ребенок заболеет, а вечером умрет». (Интересно, что русское слово «здоров», «здоровый» по происхождению связано с выражением, буквально значащим «из хорошего дерева, крепок, как дерево, здоров и силен» [115].) Как видно, в разных этнокультурных традициях процесс отождествления человека и дерева, при всех закономерных различиях, приводил к сравнимым результатам.

До сих пор на кладбищах саяно-алтайских тюрков можно видеть растущие в могильных оградах деревья. Их сажают во время похорон в изголовье могилы. Считается, что

если деревце вырастет, значит, умерший был счастливым человеком. С другой стороны, здесь мы видим наглядное воплощение фольклорного образа: дерево растет из костей человека.

Захоронение под деревом — древняя тюрко-монгольская традиция. По сообщению В. Д. Кубарева, в поминальных комплексах древних тюрков Алтая (X век н. э.) встречаются остатки вкопанных там стволов лиственниц с корневищами [116]. Лиственница, кстати, и по сей день пользуется почитанием у южных алтайцев, в частности у теленгитов. Семантически погребение в корнях дерева (растущего или посаженного специально), вероятно, тождественно захоронениям детей в дуплах деревьев и воздушным погребениям северных тюрков Алтая. В любом случае это возврат в породившее человека природное лоно, «внедрение» в дерево с надеждой на возврат к жизни. Об этом свидетельствуют и заворачивание умерших в бересту, и вытесывание колоды-гроба из цельного ствола, и многие другие детали погребальной обрядности. Г. Р. Галданова обратила внимание на архаичное бурятское выражение *нарһанай хубсаһан*, дословно переводимое как 'сосновая одежда'. Исследователь рассматривает его как указание на способ погребения (в сосне или под сосной)[117]. Можно согласиться с подобной трактовкой фразеологизма «сосновая одежда» как поэтической метафоры гроба-колоды из соснового ствола.

По мнению, до сих пор бытующему среди теленгитов, принявшееся на могиле дерево является залогом благополучия семьи умершего. Если оно засыхало, ждали новых смертей. Подобных представлений придерживались и тувинцы Эрзинского района. Они считали, что «взрослых мужчин следует хоронить вблизи лиственниц, особенно около молодых деревьев, так как это будет способствовать тому, чтобы сыновья умершего жили хорошо. Если умирала женщина, ее старались похоронить среди молодого кустарника, чтобы ее дочерям жилось хорошо»[118].

Еще один аспект «взаимоотношений» человека и дерева раскрывается в хакасской быличке. В ней рассказывается об охотнике, убитом хозяином тайги таг эзи. Конь охотника вернулся домой и рассказал матери убитого, шаманке, что случилось. Та отправилась в лес, привезла мертвого сына. Потом она принесла из леса березу, разрубленную на три части, и сложила ее у порога. В присутствии собравшихся людей она начала камлать, ловить душу сына. «Люди сидят и не спят. Если береза соединится, то сын оживет». (Разделение ствола березы на три части можно, вероятно, тракто-

и в свете представлений хакасов о трех «главных ду-
человека.) Соединение частей дерева дублируется вос-
новлением целостности человека.

Сходные представления, но с «обратным знаком», мы ви-
в обрядности теленгитов. По их обычаю, в случае рож-
ия двойни в лесу находили молодое деревце с развилкой.
ждому из ответвлений давали имя ребенка. Если один
детей умирал, его развилку отделяли и клали вместе с
в могилу («чтобы он не забрал с собой второго»)[119]. Здесь
встречаемся с появлением полузабытого и сложного
ировоззренческого комплекса. Напомним, что в мифологии
знецы часто понимаются как реплика первой пары,
шей начало человеческому роду, пары близнецов, всту-
ших в кровосмесительный брак. Единый и в то же время
двоенный ствол дерева как нельзя лучше подходит для
ядного воплощения «двуединства» близнецов. В связи
им отметим, что многие предметы южно-сибирских тюр-
имели вид деревянной развилки. Таковы,
льшинстве, хакасские тёси и аналогичные фетиши не-
рых групп алтайцев. Это развилка, между концами ко-
подвешены лоскуты ткани, птичьи перья, кусочки
рки дикого зверя и т. п. В Хакасии были распростране-
си, сделанные из березовой развилки, алтайские
улар (букв.: 'крылатые') делались из черемухи. Вла-
ы воспринимали тёсь как изображение человека,
этом матерчатый лоскут считался лицом, а висящие по
шкурки — косами. Семейно-родовые тёси хакасы ино-
тельно называли *агалар* 'дедушки, родовые предки'.
ды связывают появление того или иного тёся с пред-
, чаще всего — в образе старой девы или девушки, у
рой невесть откуда появляется ребенок. В сакральной
тике, когда чильбегджи (опахиватель) обращался, на-
ор, к Хозан-тёсю (заячьему тёсю), он произносил такие
а:

Ты праматерь именитых пурут!
Ты мать известных пурут!
Ты приобрел форму раздвоенной березы...
Ты возник вместе с черной землей,
Ты родился вместе с царским небом![120]

Здесь обнаруживаются отголоски тех же идей, которые
рмировали мифологему единого предка (матери/от-
о котором уже шла речь [121]. Тем более, что в процити-
анном обращении есть прямые отсылки ко временам
отворения, установления основных космологических

классификаторов (небо, земля, дерево). Думается, что в типологии ритуальных атрибутов рядом с тёсями и канатурларами должны найти свое место священные березки алтайских телеутов *сом.* Описывая их, Н. П. Дыренкова указывает, что украшенные лентами березки ставили у восточной стороны дома. Одна изображала Ульгеня (или посвящалась ему), другая — земного духа, духа воды, а третья — Ада-кижи, родоначальника. Неподалеку от березки Ада-кижи устанавливалась береза, посвященная богу кумандинцев, из сеока которых «телеуты, еще будучи в Кузнецком уезде, брали жен. Этого духа они не любят, привязывают темные ленты и кропят отдельно — лишь делают уступку женам»[122]. Иногда к священной березке привязывали кость. Манипулируя простейшими вещными объектами, южно-сибирские тюрки создавали очень сложные мифологические композиции, доминантой которых служил образ дерева.

Как и любой природный объект, дерево представлялось старшим по отношению к человеку. Оно являлось — таким же п р е д к о м, как гора, дух или божество. Отсюда — один шаг до появления легенд о рождении людей деревьями. Наиболее архаичная версия этой темы записана Н. Ф. Катановым в улусе Усть-Таштыпском:

> Есть две священные (пай) березы, одна — мужчина (букв.: самец), другая — женщина. Эти две березы появились тогда, когда вначале мы родились от отца Улгáнь и матери Ымай [123].

Насколько нам известно, это единственный сюжет, в котором Ульгень и Умай/Ымай объявлены божественной парой — прародителями, хотя таковая ситуация и подразумевается всем строем традиционного мировоззрения. «Дерево-мать» и «дерево-отец» фигурируют в атрибутике обряда посвящения шамана у забайкальских бурят. Осенние моления у «матери-лиственницы» проводили в прошлом тувинцы-тоджинцы [124]. Сюда же следует отнести широко известные в Южной Сибири легенды о дереве, выкармливающем (рождающем) мальчика или близнецов — предков рода. В целом эти мифоритуальные сюжеты отсылают нас к какому-то древнейшему архетипу, который в поздней традиции раскрывается на пересечении таких мифологических образов, как «богиня-птица», «дерево-прародитель», «человек-птенец» и т. п. Вещественным аналогом этой мифологемы служили ритуальные сооружения и культовые атрибуты тюрков Южной Сибири.

Сущностная связь человеческого рода и дерева отразилась в представлениях алтайцев и хакасов о том, что к о с-

членов рода сделаны из д е р е в а одной породы. Лингвисты считают, что «сердцевина дерева» и «кости» еще в древнетюркские времена обозначались одним и тем же словом . В целом для тюркских языков характерно обозначение костей (сердцевины, нутра, сущности) через вегетативный род, уподобление их стеблю, стволу, ветви [125]. Мы уже касались элементарного тождества представлений о человеке растении. Можно найти множество свидетельств того, как «кость» и «дерево» кодируются друг через друга. В. Ксенофонтов, например, приводит якутскую легенду рассекании» духами великого шамана. У него отделяют конечности. Собиратель пишет в примечании к тексту: рассказчик почему-то слова ,,руки" и ,,ноги" заменяет словом ,,лабма", что значит дословно ,,ветви"»[126]. Та же традиция прослеживается в алтайских загадках:

На сопке пять деревьев,
Все пятеро там стоят.
На островке десять деревьев,
Все десять там стоят.
(Пальцы человека)
На северном склоне горы
Все березы склонились
На одну сторону.
(Ребра человека)[127]

Наконец, клишированными для тюркского эпоса являются обороты типа: «Кости коней проросли, в пеструю тайгу обратившись; кости героев-мужей проросли, в черную тайгу обратившись»[128].

Об осознании глубинной связи рода и дерева свидетельствуют, вероятно, и данные языка. Корень растения имел различные обозначения в древнетюркском, в том числе *töz* (ст. *töз*, тувин. *дöс*). Кроме того, корень в древнетюркском обозначался как *tüp*. Другие значения этого слова: 'низ, дно, основание, основа, сущность'. Наконец, известны парные словосочетания: *töz tüp* 'корень, основа', *tüp töz* 'происхождение, род, предки' [129].

Семантическая связь понятий «род» и «корень» отражена также в слове *ук*. В южно-сибирских языках основными его значениями являются: 'род, порода, племя, потомство, поколение, имя'. По мнению Э. В. Севортяна с основой *ук*, вероятно, гомогенны формы *ugus*, *uhus* 'род' а также *oγus* со значением 'племя, поколение, родство, порода, род, класс' и происходящие, по-видимому, от глагола оҕ/оҕ,/ук/уҕ 'создавать, порождать, рождать' [130]. Основа их неоднократно сопоставлялась с монгольским *уг* 'основа, основание, пень,

корень, происхождение, начало'. В алтайской лексике, вероятно, отразилось главное значение слова *ук*, отсылающее к предкам: *Уктаң ука андый болгон* 'От предков до предков так продолжалось, из поколения в поколение так было'; *угун уктап тууп ам јат* 'родиться по природе предков' [131].

Напомним, что словом *ук* кроме прочего называли деревянную стрелу, которая у тувинцев была семейной реликвией, залогом плодородия.

Если корни дерева устойчиво связываются с предками, то в эту схему органично входит и сеок в значении 'мертвые кости'. Алтайцы сеока иркит считают, например, что их предки «вышли из корней березы». Так формируется устойчивый семантический комплекс: корни дерева — нижний мир — кости — предки рода — истоки новой жизни (потомки). Корни и крона дерева не противопоставлены жестко: между ними существуют также возможности семантических переходов как между началом и концом, востоком и западом и т. д. В то время как корни и крона связаны с ситуацией перемены, то ствол дерева служит олицетворением стабильности. Это символ живущего ныне поколения и в то же время — символическая и реальная опора. (Вспомним конструкцию зимнего жилища шорских охотников. Растущее священное дерево служило его центральной опорой). Этим емким символом еще раз подчеркивается, что реальность явлена лишь в пределах среднего мира, все остальное — мир вероятностный, возможный. Амбивалентность основных образов мировоззрения позволяет непротиворечиво «помещать» предков и вверху, и в нижнем мире, в природе. Главная установка проста: средний мир — суть мир людей; локализация их предшествующих и последующих «состояний» решается ситуативно.

Так в языке мифологии и обрядности обнаруживается теснейшая связь человека (рода) и дерева (предка). Можно предположить, что нередко мифопорождающие ситуации могли создаваться и чисто языковыми средствами — в тех случаях, например, когда язык инспирировал схождение разных по происхождению слов на основе их фонетической близости.

Представления о едином происхождении, о предках, корнях сближают человека и дерево. Их тождество манифестируется в хакасском обряде жертвоприношения хозяйке воды. Информаторы рассказывают, что к пальцам самого пожилого мужчины, стоявшего на берегу с вытянутой рукой, привязывали ленточки-чалама. Старик-предок как бы сим-

лизировал предка-дерево. Так поступали, скорее всего, гда на месте жертвоприношения не было деревьев. Пора-тельные строки были написаны С. Гладышевским: «Нам однократно приходилось слышать от стариков (хакасов.— т.), что береза в прошлом была выражением родового ллектива. Ствол березы как выражение основы рода — овное родство, ветви — отдельные семьи, листья — члены дового коллектива, уходящие в землю корни связывают д с предками, обитающими в подземном мире»[132].

Не менее ярко связь представлений о дереве, предке роде обнаруживается в весеннем шорском молении горам рекам, описанном Н. П. Дыренковой.

В каждом доме заранее готовили связки перьев глуха- — соответственно количеству мужчин в семье, и связки кутков — по числу женщин. Их связывали в одну общую лянду *чалаба*. Пока готовилось общее угощение на месте твоприношения один из парней с гирляндой переправ-ся на другой берег — там, к востоку, на открытом месте одилась стройная кудрявая береза с гладким стволом *ак-паш'тыҕ паj казын*, ('богатая береза — главное дере- — **Авт.**). Гирлянду каждый год поднимали на вершину. ирались наверх осторожно: если обломится сухая ветка, ет старик, свежая — молодой. Как только человек на-ал взбираться на дерево, собравшиеся приступали к лению[133].

Все детали этого обряда глубоко символичны: птичьи рья по числу членов рода; переправа через реку; веревка, тянутая к вершине дерева, боязнь обломить ветку; рас-ожение участников и дерева. Они заставляют вспомнить егенду об основателе первой правящей династии тюрков, е всех взобравшегося (или прыгнувшего) на дерево и учившего титул *шад*[134]. Та же деталь повторяется в ряде посвящения шамана у забайкальских бурят. Шаман ирался на «дерево-мать» (о нем говорилось выше) и про-ил на его вершине всю ночь. Считалось, что за это время узнавал тексты призываний, имена духов, овладевал усством камлания[135]. С удивительным постоянством ми-воззрение демонстрирует свою приверженность одним и м же немногочисленным образам и темам.

Вероятно, в прошлом у каждого члена рода было свое ч н о е дерево, ипостась дерева родового. Еще в 30-е гг. шего столетия шорцы Абинского улуса проводили еже-дные весенние моления в священной роще, у самой старой резы. После угощения духов остатки браги выливали на орни дерева. При этом некоторые «поливали» «собствен-

ную» березу. По воспоминаниям стариков, прежде это было правилом — иметь с в о е дерево. В те времена «число берез в роще улуса, стоявшего на месте села Осинники, было равно числу стариков в улусе — 72. Люди, якобы, замечали,— писал свидетель обряда К. Евреинов,— что по смерти того или иного хозяина погибала и его береза»[136]. Такие представления разделяли и тюрки, и монголы, предыстория которых связана с лесами Южной Сибири. Не случайно Чингисхану приписывают слова: «Тот, кто сажает деревья, будет жить долго»[137].

Итак, вырисовывается картина: жизнь отдельного человека сущностно связана с его двойником-деревом. На уровне общества (рода) можно предполагать соответствие: сообщество людей — сообщество деревьев. Попытки осмысления разнообразия племен и народов в том же контексте д е р е в а обнаруживаются в саяно-алтайском фольклоре. В хакасском мифе говорится, что Кайракан «создал растущее из земли дерево с девятью ветвями, и под каждой ветвью он создал человека; эти девять человек были родоначальниками девяти племен, которые и сейчас живут на земле»[138]. Таким образом, в мифологической традиции «генеалогическое дерево» охватывало не только отдельные семьи, роды, но и людское сообщество в целом. Этот всеобъемлющий образ оказывался действенным фактором культуры, он определял умонастроения и поступки людей. Здесь можно было бы поставить точку. Однако есть еще один, пожалуй более существенный, аспект в концепции д е р е в а.

В ходе исследований в Хакасии выяснилось, что большинство пожилых людей наряду со своей родовой принадлежностью осознают принадлежность к некоей иной общности людей, символом которой является та или иная порода деревьев [139]. Опрошенные информаторы принадлежат к сорока трем сеокам и их подразделениям. Довольно часто собеседники вместе с названием рода приводили и название своего дерева. Например, говорили: наш сеок такой-то, наша чула такая-то. Словом *чула/шула* обозначается общность, символом которой и служит дерево. Всего у хакасов было зафиксировано десять деревьев-чула: лиственница (*тыт*), береза (*хазын*), тополь (*тирек*), сосна (*харагай*), осина (*ос*), кедр (*хузухагаш*), пихта (*пуйган*), верба/тальник (*сот*, *хубал*, *хара тал*). Иногда название дерева приводилось вместо названия сеока: «Наша кость — лиственница» или «Алахтаевы — тополь». Это говорит о том, что в сознании людей чула была таким же важным показа-

лем принадлежности человека к определенной группе, ак и сеок.

Вот что рассказывают о чула хакасы:

У нас шула — тыт. Хазын — это у русских. Если во сне увижу, о лиственница падает, значит (кто-то) из родственников умрет. Если ловек во сне падает с горы или с любого высокого места, этот человек оять (жить) не будет. Шула — крепкая жизнь. Шуланг бек — репкий человек, умирать смерти нету. Если *шула* ушла, скоро умрешь (Чарочкина А. М., кызылка, 1916 г. рожд., с . Костино)

Наша фамилия Кулаковых относится к шуле тыт. Сюда же Кулаевы, Саускановы. Хазын — не помню. Шула — это когда спишь, ы видишь — лиственница падает, значит, родственник умрет. Сеок шула — это почти одно и то же. К нашему сеоку относятся Кучеовы и Саускановы (Кулаков Г. Ф., 1916 г. рожд., с. Сартачуль).

Я кызылец. Было (раньше) два брата. Фамилий тогда не было. ин брат был Сагаях, а другой Кызылах. Поэтому называются са-ацы и кызылцы. Наш сеок Мало-Ачинский, кижиг ажиг. У нас фаилия не Янгулов, а Нарва. Наша шула — тыт, сюда же Сулековы, ошурбины. К шуле хазын раньше много русских относилось, но хакасы тоже были, это те, которые метисы. Сулековы тоже были ула хазын, потому что они метисы (Янгулов А. И., 1909 г. рожд., Устинкино).

Если кто-то из рода Хобый увидит во сне, что лиственница паает, то кто-то из этого рода умрет (Боргоякова Л. П., 1915 г. рожд., Часхыы).

Когда хакасы своим родом называют дерево, лиственницу или бе-зу, то подразумевается, что из этого дерева сделаны кости людей того рода, а мясо сделано из глины (Черпакова А. В., с. Верхние ры).

Говоря о принадлежности к той или иной чула, хакасы потребляют выражение *сööктынг агазы* 'дерево сеока' или ерево кости'.

Складывается впечатление, что термин *чула/шула* обозначает понятие, по объему не совпадающее с понятием «род». О том, насколько близким считается «родство по дереву», можно судить по представлениям о возможности (невозможности) заключения брака между людьми, относящимися к одному дереву—чула. К сожалению, собрать материалы, достаточные для определенных выводов, не удалось. Однако выявляется предпочтительность брака между людьми, принадлежащими к разным чула. В с. Трошкино зафиксированы две качинские и одна кызыльская семьи, в которых один из супругов имел чула лиственницу, а другой — березу:

	Сеок	Чула
Аешин	хырым хыргыс	хазын
Кокова	ах хасха	тыт
Трошкин	ах хасха	ах хазын
Кадышева	пуга	тыт
Арыкпаев	басагар	тыт
Янгулова	кижиг ажиг	хазын

В этих примерах муж и жена принадлежат к разным чула. Однако встречались семьи, где супруги «имеют одно дерево». И все же люди старшего поколения убеждены, что представители «одного дерева» не должны вступать в брак.

Девушка из хазын не выходит за парня из хазын, потому что они родня (Челтынмашева Т. В., 1914 г. рожд.).

Дерево — это род, карга — это род. Люди одного рода не женились (Пакачаков И. И., 1909 г. рожд.).

Наследование чула детьми шло, вероятно, по мужской линии, как и наследование родовой принадлежности. Информаторы, помнившие о «принадлежности» отца или матери к тому или иному дереву, говорили: «Чула отца — береза, матери — лиственница, моя чула — береза».

Оговоримся, что слово *чула/шула* в значении 'душа, духовный двойник человека' известно всем группам хакасов. У северных же хакасов (кызыльцев и качинцев, живущих по рекам Белый и Черный Июс) под ним понимается еще и 'дерево рода', что, впрочем, отнюдь не противоречит указанному выше значению. Южные хакасы не связывают слово *чула* с деревом сеока. Последнее они описательно называют *сөөктынг агазы*. Поэтому есть основания считать, что слово *чула* — лишь частный случай обозначения родовой породы дерева. В настоящее время соотношение понятий «сеок» «чула» у хакасов однозначной трактовке не поддается. Часть информаторов разграничивает понятия «род» (в том значении, в котором это слово вошло в современный хакасский язык) и «сеок». Например, говорят: род хара пильтыр, а сеок — тыт. Другие (их большинство) называют свой сеок и чула: сеок — кижиг ажиг, чула — хазын. Третьи (таких меньшинство) не причисляют себя ни к какому из сеоков, зафиксированных в Хакассии. Четвертые не различают сеок и чула вообще. Например, Сагалаковы считают своим сеоком желтый тальник. Для них понятия «сеок» и «дерево рода» равнозначны [140].

Как видно из табл. 2 у хакасов символом рода чаще всего служат лиственница и береза, за ними следуют сосна, тальник, тополь, осина, пихта, кедр. У сагайцев чула березы и лиственницы встречаются одинаково часто. Представления о «дереве рода» были распространены и на Алтае. Здесь устанавливаются следующие соответствия: [141]

Сеок	Дерево	Сеок	Дерево
чус	ель	кыпчак	береза
кузеп	сосна	саал	лиственница
комдош	береза	тодош	жимолость
иркит	»	сойон	»
		иркит	»

В Центральном Алтае нам приходилось слышать выражение «Ульгень кыпчаков — береза», в котором, возможно, обнаруживается реплика хакасского мифа об Ульгене-дереве (прародителе).

Почитание деревьев среди алтайцев находило реальное выражение в том, «что люди этого или иного сеока не могли сами рубить дерево, священное для них. Если все-таки в этом была необходимость, то срубить дерево они просили человека из чужого сеока. Говорили... также, что деревья подобны людям, только не умеют говорить. Поэтому когда ударяют топором по дереву или пилят его, то оно плачет и стонет. Но это могут услышать не все, а только отдельные люди. Особенно запрещалось срубать молодые деревья, так как считалось, что они подобны маленьким детям и губить их было грешно»[142].

Чтобы понять, что такое «дерево рода», необходимо выяснить, какие ф у н к ц и и выполнял этот маркер. Но может ли быть достоверной реконструкция, исходящая из поздних, противоречивых и разрозненных материалов? Сомнения правомерные, поэтому мы ограничимся лишь несколькими предположениями, вытекающими из рассмотренных материалов.

«Дерево рода» — символ, бесспорно, древний. Даже в поздней традиции «своя» порода дерева определяет многое: брачные связи, место человека среди себе подобных и похоронный обряд. Вот что говорят информаторы:

(Во время похорон) обтесывали дерево целиком. Из какого рода человек, такое дерево и срубали. (Здесь) делали гробы только из двух пород деревьев: сосны и лиственницы. Если человек относился к (роду) кара тал, то гроб — из сосны. Из лиственницы (пильтыр) делали Чедаевы (Сагалаков Т. М., с. Усть-Киндырла).

Однако нельзя не видеть, что личное отношение человека к «его» дереву опосредовано принадлежностью к роду. Соотнесение этнической группы с определенной породой дерева — явление, известное в Сибири достаточно широко. Так, священным деревом мансийской фратрии Пор был кедр, а фратрии Мось — береза. Можно, по-видимому, предположить, что дерево рода обладало «этнизирующими» функциями, подчеркивая принадлежность людей к некоей общности и ее отличие от другой группы.

В то же время не вполне ясным остается соотношение понятий «сеок» и «чула». Первое акцентирует родство всех членов рода по «кости», а также идею единства предков и потомков. Многократно подчеркивается, что кости всех членов рода сделаны из родового дерева. По сути дела, кость и дерево дублируют друг друга, что позволяет общественному

Таблица 2

Распределение деревьев по сеокам у хакасов

Сеок	*Тыт* 'лиственница'	*Хазын* 'береза'	*Харагай* 'сосна'	*Тирек* 'тополь'	*Сот* 'тальник'	*Хубал* 'светлый тальник'	*Хара тал* 'черный тальник'	*Ос* 'осина'	*Пуйган* пихта'	*Хузух агас* 'кедр'
Сагайцы										
Тилиг сагай		+								
Таг карга	+		+		+					
Суг карга	+	+	+		+					
Хобый	+	+	+		+	+			+	
Четти пуру	+									
Халар	+									
Хызыл гая	+	+	+							
Хый	+		+	+				+		
Пильтыр	+	+		+			+			
Ах пильтыр		+							+	
Кара пильтыр										
Суг пильтыр		+								
Том	+		+							
Саин		+								
Шор		+	+							
Сибиче				+						
Таяс	+									
Табан					+		+			
Ищега		+								
Туран		+	+							
Сарыг				+	+					
Качинцы										
Ах хасха	+		+		+			+		
Хара хасха			+							
Талчан хасха					+			+		
Пурут		+	+	+	+					
Сокка	+									
Ах сокка	+									
Ызыр	+									
Хыргыс		+								
Хырым хыргыс		+								
Хубан	+									
Пуга	+		+							
Кызыльцы										
Улуг ажиг	+	+								
Кичиг ажиг	+	+								
Ажиг	+	+								
Хамнар	+									+
Пуга	+									
Ыгы	+									
Аргын	+									
Халмах					+			+		
Койбалы										
Чода			+	+						
Чоимай		+		+						
Хан		+		+						

сознанию переводить проблему родства в иную плоскость и рассматривать ее в плане природных аналогий. Сообщество деревьев как аналог сообщества людей — идеальный пример сочетания стабильности (родства) и изменчивости (смены поколений). Может быть, именно этим объясняется обращение тюрков к символике кости/дерева? Священная роща как нельзя лучше «показывает» (или подтверждает), что подобное рождается подобным, без участия извне. Среди деревьев наглядно явлены отношения «старших» и «младших», там есть деревья-шаманы и деревья-паштыки (старосты) и т. д. Но самое главное — сообщество деревьев является моделью сообщества людей.

Как известно, отождествление общности с неким природным видом — центральный момент тотемического мировоззренческого комплекса. Если этнические группы отождествляются с разными породами деревьев, можно предположить, что природный вид используется как инструмент классификации общества, состоящего из отдельных групп-сегментов.

Согласно концепции К. Леви-Строса, «отношения клан — тотем переходят из непосредственного использования кланом как субъектом тотема в клан их ментальной аналогии... Связь между отношением человека к природе и характеризацией социальных групп... есть непрямая и проходит через ум человека. Ум постулирует гомологию не столько внутри системы означающего, но между различающимися промежутками, с одной стороны: между видами X и У, с другой стороны между кланами А и В». Этот универсальный принцип самоописания традиционных обществ применительно к южно-сибирским реалиям может выглядеть следующим образом:

Природа: порода дерева 1/порода дерева 2/порода дерева 3.../порода дерева *N*.

Культура: группа людей 1/группа людей 2/группа людей 3.../группа людей *N* [143].

Как показывают полевые исследования, общество до сих пор осознает тождество между природными и культурными сегментами, между породами деревьев и родами. Однако этнографические материалы, поздние и переосмысленные, рисуют уже иную картину: члены одного рода называют своими разные деревья. И наоборот — несколько сеоков могут иметь одно родовое дерево. Если первое противоречие можно объяснить угасанием традиционного мировоззрения, то второе «несовпадение», на наш взгляд, симптоматично для

родства по дереву в целом. Количество тюркских родов значительно превышает количество пород деревьев. Неудивительно поэтому, что родство по дереву оказывается шире родства по сеоку.

Природными условиями задано ограниченное число сообществ, которые могут объединяться «деревом-предком». В этом смысле можно предполагать, что родство по дереву шире, чем по имени сеока. Но ведь и многочисленные легенды повествуют о разделении былых родов, об их дроблении. Мы можем предположить, что некогда население Саяно-Алтайского нагорья имело менее дробную структуру. На месте многих десятков нынешних родов существовало значительно меньшее количество общностей. Однако и здесь вряд ли имело место соответствие: один род — одно дерево. Дерево определенной породы было символом группы родов. Люди, объединенные одним деревом, считали себя родственниками. Кроме общего дерева они имели и иные этнические маркеры, более низкого таксономического уровня (что-нибудь наподобие личных имен позднейших сеоков). Общность, объединяемая деревом, была экзогамной. Ее члены могли заключать браки только с представителями другого коллектива, ведущими родословную от иного дерева. С течением времени судьбы и пути родственных коллективов расходятся: роды смешиваются, разделяются, переселяются и т. д. До наших дней доживают лишь отголоски представлений о некогда значимом родстве по дереву. Одним из них является убеждение, что люди одного дерева не могут вступать в брак между собой.

Верования тюрко-монгольских народов подсказывают, каким образом могло осуществляться в древности деление родов на экзогамные группировки. Противопоставление двух половин общества должно было иметь природное соответствие. Мир деревьев дает естественный пример такого деления — это «оппозиция» хвойных и лиственных пород деревьев. Данное обстоятельство не могло остаться вне поля зрения аборигенов горных лесов. Алтайские тюрки, например, делили деревья на две группы: «светлый» и «темный» лес. В первую входили береза, лиственница, тополь и осина, во вторую — кедр, сосна, пихта, ель. Теленгиты разделяли породы деревьев на «твердые» и «мягкие» (вероятно, лиственница и хвойные)[144]. Соответственно «мягкими» или «твердыми» были «кости» людей разных сеоков. Естественная, природная дихотомия (хвойные — лиственные, твердые — мягкие породы), соотнесенная с анатомическим кодом,

использовалась мифопоэтическим сознанием для выражения этносоциальных различий.

Возможно, родство по кости и родство по дереву — очень древние и значимые этнодиагностирующие символы, инструменты первичной этнической дифференциации. С их помощью общество стремилось выразить смутное, ускользающее ощущение своей самости, нащупать центральный нерв проблемы «мы и они». Тем самым дерево становилось доминантным символом культуры, важнейшим принципом организации социального и природного Космоса.

*
* *

Рассмотренные материалы по «идеологическому» обеспечению общества показывают, что наиболее отчетливо чувство «мы — они» оформляется на уровне рода. Становится очевидным, что попытки социологизированного описания родовых институтов даже в их пережиточных формах недостаточны и дают явно упрощенную картину. Хотя, как показывают исследования, в XIX — начале XX в. социально-экономическая жизнь тюркского общества уже давно вышла за рамки рода и протекала в основном в общинных формах, тем не менее еще сохранялась идеологическая «оболочка» рода, своеобразная мифоритуальная модель общества. Несмотря на разновременность и разнопричинность происхождения тюркских сеоков, в каждом из них обязательно воспроизводился необходимый минимум идеологической структуры. Элементами этой структуры, каким мы попытались показать, были маркеры, совокупность которых дает портрет рода.

Чувство общности происхождения, сближающее людей, закономерно дополняется осознанием своего отличия от других подобных коллективов. В лексике, фольклоре и ритуале воплотились представления о тесном родстве членов рода с природными объектами. Это родство абсолютизируется и доводится до масштабов, не имеющих аналогов в действительности. Кстати, родовые маркеры — это не только способ подчеркнуть свое отличие от других родов. Они являются выражением мифоэкологического характера сознания традиционного общества. Род осознает себя как природное явление. Можно думать, что соприродность рода — не плод фантазии, но отражение (конечно, своеобразное) совершенно особого его статуса в типологии человеческих общностей. Род возникает в процессе антропогенеза как соположение природных и культурных начал. Проецируя

себя в природу и природу — в себя, он иногда подчеркнуто биологичен: его сильно занимают вопросы родства по крови, кости, вопросы происхождения, отцовства и материнства... Идеология рисует род как своеобразный биосоциальный организм. Как только центростремительная сила кровного родства уступает центробежным тенденциям, род дробится и воспроизводит себя снова в каждой части.

Хотя в наиболее архаичных своих концепциях род апеллирует к природным предкам, но это не наивная вера, скажем в действительное порождение человека горой. Это сложно организованная знаковая деятельность, упорядочивающая мир, делающая его комфортным и безопасным. Как мы могли убедиться, идеологии рода не чужды попытки классификации отношений между людьми, для чего он ищет в мире природы идеальные модели-аналоги. Создавая свою систему духовных ценностей, родовое общество вырабатывает удобную для себя стратегию взаимоотношений с миром предков-духов. Два эти свойства мифологии рода — ориентация на природу и приверженность памяти предков — позволяют говорить о гуманности и гибкости данного института. Возможно, именно поэтому род так или иначе вписывался в социально-политические структуры иного уровня.

Сказанное здесь — не апология рода. Как естественно возникший таксон, сыгравший неоценимую роль в становлении общества, он не нуждается в защите или оправдании. Наша задача в другом — попытаться вскрыть знаковую, мифологическую подоплеку его жизнеспособности.

ЗА ПОРОГОМ ОБЫДЕННОГО

Мы помним, то,
равняющее всех,
его в людской истории немало —
когда-то ночью к вам пришли шаманы
для добрых дел и правильных бесед...

Олжас Сулейменов

В патриархальном обществе социальная позиция человека формируется на пересечении многих параметров и характеристик. Для носителей архаичного общественного сознания при определении позиции человека в обществе актуальными оказываются его пол, возраст, физические данные, место в системе отношений родства и свойства, имущественное и правовое положение, профессиональные навыки. Рассматривая эти характеристики, мы убеждаемся, что они образуют широкий спектр возможных вариантов и сочетаний, хотя и опираются на элементарные различия типа «мужчина — женщина», «ребенок — взрослый — старик», «неимущий — имущий — богатый», и т. д. Точкой отсчета традиционной модели природного и социального Космоса во всех случаях является некая н о р м а (или «идеал»). В пространственно-временном аспекте мир — идеальный локус, родная земля-вода, обладает максимально благоприятными для человека качествами и свойствами. В социальном плане «нормой» мыслится само общество, однако не целиком, а та его часть, которая наиболее полно соответствует понятиям «середины», «центра», «меры» и т. д. Это полноценные взрослые, мужчины и женщины, реализующие свое природное и общественное предназначение в семейной жизни и трудовой деятельности. Это люди в зените жизни, равно удаленном от критических точек рождения и смерти. Они имеют все необходимые атрибуты общественной с о с т о я т е л ь н о с т и: детей, жилище, скот, имущество, родственников, социальный престиж, здоровье. Это я д р о общества, постоянно возобновляемое и пополняемое, олицетворяет «свое», «внутреннее», «культурное» в противовес «чужому», «внешнему», «природному».

Сама н о р м а редко изображается в текстах традиционной культуры. Как и всякий идеал, она скорее мыслится, подразумевается, нежели обнаруживается в действительности. Об этом мы можем судить хотя бы по тому, с какой

ревностностью общественное сознание фиксирует все, что не вписывается в понятие «идеал» и выходит за порог привычного. Несовпадение с матрицей идеального образа обнаруживается на уровне как коллективного, так и индивидуального опыта. Судьба человека естественно связана с обстоятельствами рождения, смерти, несчастий и бед. Реальное общество состоит из сирот, увечных, чужеродцев, нищих, детей и стариков, богатых и малоимущих, вдовцов и старых дев, людей угрюмых и бесшабашных, мастеров и бездельников. Каждый из них в разной степени удален от «нормы», но совокупно они обозначают ее «местонахождение» и параметры. Абсолют описывается суммой конкретных несовершенств и отклонений.

Кроме того, в обществе всегда есть люди, которым дано б о л ь ш е, нежели остальным. Их образ жизни и сам облик отмечены печатью таланта, мастерства, откровения, тайного знания. Это люди, облеченные властью, обладающие опытом. К этой категории принадлежат правители, шаманы, знахари, сказители. Их влияние на жизнь сородичей неоспоримо, но какова их социальная позиция? Сводима ли она лишь к социально-экономическим характеристикам? Нетрудно видеть, что потестарным структурам саяно-алтайских тюрков были соположены иные, не столь формализованные, связанные с мифопоэтическим осмыслением мира. Сосуществование социально-экономических и мифоритуальных институтов во многом обусловило специфику социальных ролей традиционного общества. В нем, вероятно, не было чисто «светских» и «сугубо ритуальных» деятелей. Неявные для стороннего наблюдателя мифоритуальные аспекты определяли многие черты жизни старого общества. Они обладали известной самостоятельностью, и потому их роль было бы неправомерно сводить лишь к идеологическому «подкреплению» или «обоснованию» существующего порядка вещей.

Рассмотрим некоторые проблемы соотношения социального и мифологического в южно-сибирской традиции на примере наиболее ярких представителей общественных структур.

ПРАВИТЕЛЬ, СТАРИК, ШАМАН...

В традиционном обществе, как пишет В. Тэрнер, каждая социальная роль обладает несколькими сакральными позициями [1]. Это положение полностью подтверждается южносибирскими материалами. Ритуально-мифологическое и по-

тестарное начала так плотно переплетены, что вычленение собственно социальной роли не представляется возможным. Да и вряд ли таковая когда-нибудь существовала в «чистом» виде в том обществе, которое было ориентировано на чувственно-образное восприятие мира. Синкретичность ролей хорошо прослеживается на примере правителя.

Со времен древнетюркской государственности и вплоть до XX в. народная традиция варьировала тему божественного происхождения власти и человека, ею облеченного. В древнетюркское время «божественное» однозначно понималось как небесное. «Так как небо оказало милость, так как у меня самого было счастье, я сел на царство каганом», — говорится в одной из эпитафий [2]. Немаловажно, что милость оказывал не небесный свод как таковой, а Небо, понимаемое как верховное божество пантеона — Тенгри. Анализируя мифологические сюжеты в древних памятниках, С. Г. Кляшторный пишет: «Именно Тенгри, иногда вкупе с другими божествами, распоряжается в мире и, прежде всего, предопределяет судьбы людей: Тенгри ,,распределяет сроки (жизни)''; однако при этом рождением ,,сынов человеческих'' ведает Умай, а их смертью— Эрклиг; Тенгри дарует каганам мудрость и власть, дарует каганов народу, наказывает согрешивших против каганов и даже, ,,приказывая'' кагану(*jarlyga*), решает государственные и военные дела»[3].

«О божественном» происхождении кагана напоминают его характеристики: «небоподобный», «неборожденный». Сам же Тенгри, как считается, на протяжении всей жизни кагана направляет его действия, вразумляя и укрепляя правителя. В рунических памятниках об этом сообщается постоянно. Например, одна из надписей гласит: «Так как небо оказало милость, имевших государство он лишил государства, имевших кагана он лишил кагана, врагов он усмирил»[4]. Подобная направленность эпиграфики дала Л. Базену возможность сделать заключение, что политическая доктрина древних тюрков была «чем-то вроде монархического национализма божественного права»[5]. Действительно, идея избранности тюрков, «срединного» положения их страны как бы подкрепляется идеологической параллелью Тенгри — Каган.

Супруга кагана в рунических надписях уподоблена Умай — божеству, хорошо известному и позднейшим тюркам Саяно-Алтая. С. Г. Кляшторный пришел к выводу, что «здесь содержится явное указание на миф о божественной супружеской чете — Тенгри и Умай, земной ипостасью которой и является царская чета в мире людей»[6]. Каган и хатун, таким образом, мыслились не просто первыми среди

дей, но обладающими божественной природой. Исследования Т. А. Бертагаева позволяют проследить и последующую судьбу слов *хаган* и *хатун*. Предполагается, что в монгольской лексике значение слов *каган* ~ *каан* ~ *кан* со временем претерпело эволюцию: от синонимичности (в «Сокровенном сказании») до существенных расхождений (в современном монгольском языке слово *хаан* употребляется в значениях 'царь, монарх, владыка', а *хăн* означает 'владыка, правитель края и области, лучший, первосортный').

Представляет большой интерес сближение слов *хăн* (в значении 'владыка') и *хăд/хăт* (мн. ч. от *хăн* — наименование мифологических персонажей шаманского пантеона бурят). В мифологии последние выступают как сыновья, внуки, правнуки, дочери, т. е. потомки небесных тэнгриев. По сути дела, здесь воспроизводится древнетюркская модель небесного происхождения земных владык. Правда, в монгольской мифологии хаты — существа мифологические, но они посылаются на землю как владыки рек, озер, гор, холмов («ээны»— владыки, персонажи того же уровня, что и саяно-алтайские «хозяева» гор, лесов и пр.) «Не случайно, таким образом,— пишет Т. А. Бертагаев,— в современных монгольских поэтических произведениях *хăн* является эпитетом к названиям гор, символизирующим образ отца, а *хатан* — к названиям водных бассейнов, олицетворяя образ женщины, матери». Кроме того, слово *хан* выступает в качестве этитета в таких сочетаниях, как *хăн дэлхэй* 'огромный, просторный и величественный мир'; *хăн тэнгэри* 'обширное, просторное, величественное, необозримое небо'. Следовательно, заключает исследователь, *хăн* означает такие качества, как 'бескрайний, просторный, огромный, величественный'. От этих значений образуются следующие семантические филиации: *хăн* ~ *хăд*, 'посланцы с небесных просторов, с величественного, божественного неба, ставшие владыками гор и местностей'. Это же слово дает экстраполяцию 'великий, царственный владыка земли' и вариант *хаан* (*хаган*), ср.: бурят. *хаан баавай* 'величественный, божественный отец-родоначальник, царь-отец; *хаан-эзэн* (*эжен*) 'величественный владыка'; *зээн-хаан*, владыка — божественный посланец с небес, владыка, царь, император' [7].

Так в тюрко-монгольской традиции разрабатывалась тема небесного происхождения земных властителей. Она оста-

валась актуальной вплоть до XX в. Согласно народным верованиям, у бурят, например, «обидеть родоначальника... считалось большим грехом, так как родоначальник был избран самими заянами, и они, по жалобе предков обиженного родоначальника, всегда строго наказывали виновника»[8].

Нередко обожествленный правитель наделялся чертами демиурга и культурного героя. Так, Чингисхан, оставивший неизгладимый след в памяти народов Сибири и Центральной Азии, считался у монголов божеством-землеустроителем. Ему приписывалось создание земли, он «объезжал землю, и по мере того, как в его голову приходили желания, создавались угодья, необходимые для жизни людей». Чингисхан якобы открыл людям добывание огня, дав им огниво, кремень и трут. С его именем связывали установление свадебных обрядов, изобретение табака и водки, наименование различных местностей. Интересное замечание по поводу монгольского выражения *Чингисэй игрыль* 'Чингисов круговорот' сделано Г. Н. Потаниным. «Теперь,— писал он,— под этим термином разумеются разъезды тархатов за сбором пожертвований на поддержание в порядке останков Чингиса, но прежде этот термин мог обозначать кругосветное космическое шествие самого... демиурга»[9].

От правителя, согласно мифоритуальной традиции, зависел ход естественных процессов, он обладал властью над природными стихиями. Как сообщается в «Таншу», легендарные предки дома Ашина управляли погодой. Один из них «мог наводить ветры и дожди», другой в критической ситуации спас своих соплеменников тем, что «произвел теплоту». Подобным даром в алтайском фольклоре XX в. был наделен Шуну — сын Калдан-хана от небесной жены. Здесь мы встречаемся с причудливым переосмыслением алтайской истории трехвековой давности. Ее персонажи оказались в значительной степени мифологизированы. Л. И. Шерстова приводит легенду о Шуну, который был изгнан из дома, но, даже став бродягой, не смог скрыть своих исключительных качеств перед царевной.

...Поняла Балаган, что перед ней не простой человек, и рассказала ему о змеях, одолевших ее царство. Выслушал ее Шуну и велел построить шалаш. Махнул рукой Шуну — дождь пошел, снег; взмахнул еще раз — мороз ударил. Забрались змеи в шалаш, Шуну и сжег их.

Та же способность присуща эпическим героям — ханам, богатырям-мергенам. Ак-Тайчи, например, накалив на огне конец бронзовой пики, направляет ее то на солнце, то на луну и вызывает сильный мороз, который губит шулмусов [10].

Напомним, что искусством управлять погодой у тюрко-монгольских народов владели прежде всего представители сакральной сферы «ядачи» — с помощью волшебного камня они могли вызвать и дождь, и засуху.

Как правило, свои поступки правитель соизмерял с идеалами предков, представителем которых на земле он являлся. Эта тема отчетливо звучит в рунических надписях, что дало Л. Базену возможность говорить о консервативности верховных тюркских правителей VIII в.: ведь, по их представлениям, «всякая политическая, социальная или религиозная перемена, всякое искажение древних обычаев, в какой бы то ни было сфере, считаются дурным»[11]. Можно предположить, что традиционализм каганов исходит из соображений о катастрофических последствиях всяких перемен в существующем миропорядке — ведь устроителем мира, как можно догадаться, считался сам Тенгри, а каган лишь поддерживал изначальный порядок. Это обстоятельство отметил С. Г. Кляшторный: «Миф о космической катастрофе в памятниках Орхона представлен намеками, в постулируемой связи между неурядицами среди людей и потрясениями в окружающем мире. Всякое нарушение мирового порядка влечет за собой потрясения в государстве: ,,...так как небо и земля пришли в смятение, он (народ токуз-огузов) стал нам врагом". Еще худшие последствия, гибель государства, могут повлечь за собой мятеж богов и народа, или бедствие, когда небо ,,давит", а земля ,,разверзается". Здесь мятеж приравнен к космической катастрофе, представление о которой выражено традиционной формулой мифологического повествования»[12]. Только следование обычаям и законам предков, а в конечном итоге божеств может предотвратить несчастья. Те же ссылки на «предшествующее состояние» характерны для институтов власти позднейших тюрко-монголов. «Нам доводилось слышать,— писал С. Шашков более века назад,— как старики-буряты укоряют молодых людей, что они забывают имена тех, кому поклонялись отцы их. Забвение и пренебрежение к памяти умерших предков возбуждают гнев и мщение их»[13].

Ситуация с обожествлением правителя, в облике которого проступают черты самого божества, достаточно универсальна. Вожди могли выполнять функции «привилегированных посредников» между своими соплеменниками и сверхъестественными силами именно потому, что их предки являлись главными действующими лицами ранней мифической истории данного потестарного организма. «Прямая связь между сферой сакрального и сферой власти реализуется

в ритуальном господстве вождей над природой, т. е. над „жизненными силами" и материальными объектами (например, вождь выступает в роли вызывателя дождя). Как раз такое господство служит объяснением и оправданием их власти над людьми»[14].

После утраты собственной государственности тема «небесного» происхождения правителей у саяно-алтайских тюрков, видимо, сменилась несколько иными мотивами. Однако и в более поздних преданиях об «ойротском времени» родословная правителей уводит нас в мир верховных божеств. Две легенды были записаны на Алтае Л. И. Шерстовой. В одной из них говорится о царе, который покинул свою землю, женившись на младшей дочери бога.

Однажды женщина, рассердившись на мужа, тайком посещавшего своих подданных, плюнула на него. Богатырь упал и умер. «Обернулась она белой птицей и полетела к отцу своему — богу Бурхану. Но Бурхан не разрешил ей оставаться на небе, так как была она беременной. Спустилась она опять на землю и скоро родила сына. Лисица стала ухаживать за ребенком, маралуха кормила его молоком, а дочь Бурхана обернулась птицей и улетела в небо. Ребенок вырос, стал богатырем и хозяином на этой земле. Звали его Калдан-Ойрот. Было у Калдан-Ойрота двое детей — дочь Еркешуру и сын Шунуты (Шуну)».

Другая легенда повествует о том же персонаже:

Жил Калдан—хан, у него был сын Бöö-кан, но не было внуков. Пошел однажды Бöö-хан на охоту к озеру и увидел там трех лебедей, поймал он одного из них, а он оказался дочерью Уч-Курбустана. Стал Бöö-хан ее мужем и поднялся на небо. Спустился однажды Бöö-хан на землю, и несмотря на запрет жены небесной, зашел к своей земной жене, которая пришила красную нитку к его одежде. Когда он вернулся, небесная жена, возмущенная обманом, прогнала его, сказав, что скоро родится у них сын Шуну, которого Бöö-хан найдет ночью в полнолуние под березой, завернутого в шкуру волка, вскормленного молоком трех маралух [15].

В этих легендах обнаруживаются явные переклички с древнетюркскими этногенетическими мифами, и в обоих случаях речь идет о родословной правителя.

Можно, по-видимому, говорить о двух «встречных» процессах в формировании концепции в л а с т и. С одной стороны, верховная власть стремилась обосновать свои претензии на особое положение, выводя родословную от божеств. С другой — прослеживается тенденция мифологизировать реальных исторических деятелей, правителей, уже обретших статус предка. Если каганы древних тюрков указывали на свое родство с Тенгри, то политические лидеры нового и новейшего времени удовлетворялись вполне земными пер-

героями. Среди последних зачастую обнаруживаются реальные исторические лица, выдвинувшиеся на первые роли. Это и полулегендарный Шуну, и обожествленный Чингисхан.

Среди якутов еще в 20-е гг нашего столетия считалось особо почетным возводить свою родословную к тойону Тыгынну. Все представители его династии как люди знатные будто бы находились под покровительством семейно-родовых божеств, духов-предков. Члена такой фамилии называли *айбылах*, *тангаралаах киси* 'человек, имеющий своего духа-покровителя, свое божество' [16].

Эта ситуация типична и для Саяно-Алтая, где до сих пор сохраняется память о знатных родах, из среды которых выдвигались деятели родовой администрации. Родовитые зайсаны (*укту зайсан*) в прошлом вели свое происхождение от родов мундус, кыпчак, тодош [17]. В. В. Радлов, в начале 30-х гг. XIX в. работавший на Алтае, замечал: «По словам алтайцев, во время Джунгарского ханства у них было только пять зайсанов, и поэтому этих зайсанов обозначают как „укту" — потомственные, родовитые, кровные... Как ценится происхождение зайсанов, показывает достаточно уже то обстоятельство, что повсюду в народе известны их родословные»[18]. Однако в записях В. В. Радлова не было имени Омбо, который властвовал над всеми пятью дючинами и был прекрасно известен не только алтайцам, но и русским пограничным властям. Интересное объяснение этого факта предлагает Л. И. Шерстова: «Неупоминание Омбо вряд ли стоит объяснять „забывчивостью" алтайцев. Здесь, скорее, уместно вспомнить общераспространенный (в том числе и в тюркской среде) обычай особого отношения к наиболее значимым правителям и их именам, имевшим некий сакральный смысл. Их употребления следовало избегать, простолюдинам же эти имена часто вообще оставались неизвестными и о владыке предписывалось говорить иносказаниями либо эпитетами. Быть может, поэтому и ныне даже самые осведомленные информаторы умолкают и замыкаются, стоит лишь упомянуть о такой крупной исторической фигуре, какой для Алтая был Омбо»[19].

Закономерно, что в фольклорной традиции правители алтайцев, чьи деяния приурочены к джунгарскому времени, предстают б о г а т ы р я м и, чьи образы различаются слабо, будь то Амурсана, Галдан-Церен или кто-то другой. Как и каганы древних тюрков, они удачливые воители, бесстрашные предводители народа-войска. Например, в преданиях, записанных В. И. Вербицким, Шуну — это «богатырь и

мудрец в восточном вкусе»[20], который после ряда испытаний является своим подданным.

В последней трети XIX в. предания алтайцев о тех временах, когда их исторические предки жили под властью джунгарских ханов, содержали взаимоисключающие, на первый взгляд, моменты. С одной стороны, в народных преданиях было много реальных фактов, имен, событий, а с другой — чужеземные правители обрели несвойственный им изначально статус защитников алтайских племен. Идеализация правителя (предка, защитника, богатыря) подменяла картины исторического прошлого мифологизированными сюжетами, базирующимися на центрально-азиатском историческом фольклоре. Память об «Ойротском ханстве» трансформировалась в соответствии с изменением этнополитической ситуации в Южной Сибири. Образ идеального п р а в и т е л я, всегда существовавший в общественном сознании, к рубежу XX в. начал сливаться с образами богатырей — правителей джунгарского времени. В алтайском фольклоре появилась новая идея — идея м е с с и и, который возродит былое «могущество местных племен. Овладев народным сознанием, эта идея стала основой идеологии бурханизма, развитие которого сопровождало процесс консолидации алтайцев. Вполне закономерно, что в поисках «спасителя» общественное сознание обратилось к своей мифологизированной истории. Под собирательным именем «Ойрот-хан» этот мифический спаситель фигурирует в обрядовых текстах бурханистов, в их песнях и гимнах, возвышаясь до уровня божества. Не случайно его называли «Ойрот-Бурхан».

Обращение к фигуре идеального правителя-божества характерно не только для алтайских тюрков. В начале столетия мессианские настроения были широко распространены во многих районах Южной Сибири и Монголии. С образами Ойрот-хана, Тадар-хана, Шуну и т. д. связывались, в частности, утопические надежды на восстановление былого могущества. [21]

Таким образом, в актуализации представлений о «справедливом правителе» находит свое выражение туманная идея возврата к золотому веку.

Для тюркской традиции характерна идеализация представителей власти всех рангов — от каганов до родовых старшин. Если в реальной жизни социальное неравенство осознавалось повсеместно, то фольклор отличался неоднозначностью оценок. Существовала вполне критичная точка зрения:

С богатым человеком знакомься,
Сбоку топор держи [22].

Вместе с тем, если в эпосе изображался несправедливый хан, жестокий правитель, то это всегда был ч у ж о й хан, завоеватель. В общественном сознании благополучие народа прямо соотносилось с его патроном [23]. Характерным примером таких настроений служат тувинские песни:

Если зверь — дикая коза и живет мирно,
То только под защитой тайги Эзим!
Если добрый народ и живет мирно,
То только под защитой Амбан-Нойона!
. . . . . .
Если добрый народ и живет мирно,
То только под покровительством Амбан-Нойона!
Если птица турпан и живет спокойно,
То только под покровительством Алтын-Куля
(Телецкого озера)[24].

Правитель как центральная фигура мифоритуальной традиции служил основой гармонии и порядка в мире. При необходимости он восстанавливал нарушенное равновесие. Все его действия как бы подтверждали незыблемость существующих установлений. В предании качинцев конца XIX в. говорится, к примеру, о князе, что некогда жил при устье р. Абакан:

Народ любил и уважал его; инородцы пользовались благосостоянием; кто-либо из инородцев поссорится, всякая ссора была прекращена по суду князя миром; как истец, так и ответчик оставались всегда судом довольны; каждый нуждающийся обращался за советом и помощью и получал то и другое...[25]

Лакировка действительности в текстах, подобных изложенному выше, вероятно, не может служить свидетельством какой-то исключительной приверженности тюркского общества патриархальным началам. Скорее здесь имеет место известный принцип «царя играют его приближенные», т. е. только через фигуру справедливого правителя общество реализует свои представления о счастливой, безбедной жизни. Иными словами —«в вожде (царе) коллектив объективирует себя и мир превращает в субъект»[26].

Наиболее полно представления о правителе как основе мироопорядка воплощаются в образе эпического хана. В эпике ставка хана является ц е н т р о м идеального локуса:

У открытого подножия
Шестивершинной белой тайги,
На ровном берегу
Медленно текущего синего моря
Жил прославленный Алтай-Бучый.

Где хорошее пастбище — скот пускал,
Где много дров — юрту ставил,
Где подножный корм — скот пускал,
Где жилище можно ставить — юрту ставил.
У основания его юрты пили коровы,
Великий он был богатырь.
В дверь (входя), его народ пил,
Мужественный он был силач.
Никогда к его пупу
Грязь не приставала — (пуп) не портился.
Никогда на его ресницах
Слезы не нависали — (он) не плакал.
Имя силача всем известно,
Подвиги богатыря везде знают.
На летнем Алтае, где дождь не льет
Из века в век он живет.
На Алтае-господине, где иней не падает,
Лежа на боку живет.
Прославленному Алтай-Бучыю
Дни свои на охоте проводить
Было законом [27].

Воплощавший мировую гармонию правитель представал олицетворением силы. Не последнее место отводилось его в н е ш н и м данным, которые, согласно мифопоэтическим представлениям, были выражением внутренней сущности. Подобная традиция бытовала достаточно долго; она обнаруживается, например, в системе обычного права якутов. Д. М. Павлинов пишет об этом: «Люди, занимающие общественные должности, т. е. улусные головы, старосты, наследные князьцы, старшины, казначеи, пользуются особенным почетом. Женщины не выбираются в общественные должности. Люди богатые, а также з д о р о в ы е, т. е. п о л н ы е к о р п у с о м, пользуются уважением, основанным на предположении материального благосостояния. Родоначальники выбираются большей частью из полных в том убеждении, что такой человек как уже обеспеченный не будет сильно притеснять, а так как он дольше проживет, то на него можно положиться и можно его задобрить»[28]. (Разрядка наша.— **Авт.**). Таким образом, богатство, счастье, удача народа устойчиво ассоциируются со счастьем, здоровьем, физической силой правителя. Эта идея имеет глубокие корни. В одном из древнетюркских памятников, в частности, говорится: «Так как у меня было счастье [и] так как у меня была удача, я поднял к жизни готовый погибнуть народ». Интересно, что обладание «счастьем» здесь передается с помощью производного от основы *кут* (*gut*): *gutum bar ӧсӓп* [29].

В свете этнографических данных можно предположить, что *кут* означает не только отвлеченное понятие «счастье»,

…о и акцентирует мужские, производительные потенции пра…ителя, неотделимые от его качеств воина, правителя, га…ранта благополучия всего народа. Сакрализация правителя …поздней традиции отразилась, вероятно, и в его наименова…нии *бай*, где непротиворечиво сочетаются значения 'бога…тый' и 'священный'.

Священная природа власти была сопряжена с причаст…остью ее обладателей к тайному, сокровенному знанию и …емеслам. В тюркском мире таким ремеслом считалось куз…ечное дело, с древности известное в Саяно-Алтае. Первые …юркские каганы, по предположению М. Мори, были тесно …вязаны с шаманами-кузнецами [30]. В V в. н. э. «Ашина с …атьюстами семействами бежал к жужаньцам и, поселив…ись по южную сторону Алтайских гор, добывал железо …ля жужаньцев»[31]. Самого Ашину, родоначальника тюрков, …роятно владевшего кузнечным искусством, считают, кроме …го, первым шаманом. Соединение потестарных и жрече…ких функций, как отмечает В. П. Дьяконова [32], было обыч…ым среди жужаней, древних тюрков и монгольских племен.

В поздней тюрко-монгольской традиции мы наблюдаем …ложение» этих же социальных ролей: «правитель-шаман-…вец». В якутской мифологии, например, известен Кыдай-…хсы — хтоническое божество, покровитель кузнецов, их …ервоучитель и праотец». В богатырских сказаниях у него …ть постоянный эпитет: «предок кузнецов и царей, ханов». …бурят «белые» и «черные» кузнецы принадлежали к выс…им слоям общества. Их искусство передавалось только по …следству. Человек со стороны просто не мог им овладеть. …к справедливо полагает Л. Л. Абаева, кузнец, почитав…ийся в качестве божества, демиурга, в некоторых случаях …л реальным носителем власти [33]. Недостаток источников …шает нам реконструировать основные характеристики куз…ца как особой с о ц и а л ь н о й р о л и, равной по свое…у содержанию правителю, шаману, старцу. В XIX — нача…е XX в. эта позиция в тюрко-монгольском обществе оказа…ась уже довольно «размытой» и ее отголоски сохранились …одной стороны, в русле шаманской традиции, а с другой — …профанной, технологической сфере. Хотя окончательное …х размежевание все же не произошло.

Первоначальный универсализм власти изживался в тюрк…ском обществе чрезвычайно долго, и, как можно полагать, …закономерными рецидивами. Еще в XIX в. на Алтае нередко совмещение светских и сакральных функций. В записях …ачала XX в. А. В. Андрианов упоминал старост, профес…ионально занимающихся шаманством. Несколько ранее

Гельмерсен, путешествовавший по Восточному Алтаю, отметил в своих записках, что встреченный им «зайсан вместе с тем и есть кам (или шаман)». Он же наблюдал, как зайсан проводил сеанс лечения со «сжиганием лиственных веток»[34].

Представители родовой администрации, считавшие себя блюстителями обычаев предков, как известно, были главными противниками крещения своих подданных. Позднее, в начале XX в., именно родовая знать поддержала распространение бурханизма, знаменем которого стала верность традиции.

Средневековая история южно-сибирских тюрков и их предков — это почти непрерывные войны, набеги, походы, конец которым был положен лишь к исходу XVIII в. Начиная с древнетюркской эпохи вооруженный всадник был ключевой фигурой в расстановке общественных сил. Мы уже упоминали о том, что рунические памятники прославляют воинскую доблесть каганов и их сподвижников. Вооруженная борьба с иноземными ханами стала одной из центральных тем героического эпоса. Наконец, предки-правители зачастую изображаются в фольклоре как воины-батыры. Эта тема исчерпывающе раскрыта в исследовании Р. С. Липец [35], хотя идеология сибирского «рыцарства» до сих пор изучена крайне слабо.

В административном устройстве тувинцев долгое время сохранялись свидетельства того, что общество понималось прежде всего как войско. Во главе каждого из пяти хошунов или знамен стоял чиновник, чей ранг соответствовал дивизионному командиру. Каждый хошун, в свою очередь, делился на несколько сумынов. Вся тувинская послужная иерархия воспроизводила монгольские образцы, имела в своем распоряжении канцелярию, аппарат принуждения; все ее представители носили соответствующие знаки отличия [36].

Итак, социальная роль «п р а в и т е л ь» в тюркской мифоритуальной традиции обладала целым рядом сакральных позиций. Глава общества считался воплощением божества, в силу этого он был наделен сверхъестественными способностями: властью над стихиями, тайным знанием. Он — представитель народа перед божествами и предками, исполнитель жреческих обязанностей. Правитель обладает, по выражению Л. Е. Куббеля, «властью над совокупной динамикой мира и общества»[37] и потому олицетворяет гармонию в мире. Его внешние и физические данные понимаются как гарантия общественного благополучия.

Конечно, не все отмеченные выше черты получили в тюркской традиции равное развитие. Это понятно: древнетюркская эпоха была временем расцвета потестарной организации. Образ идеального правителя был насущно необходим как для сплочения разноязыких племен, так и для утверждения политических амбиций. Неизбежное развитие потестарных структур требовало их идеологического обоснования. При этом особенно активно разрабатывался вопрос о генеалогиях правителей любого уровня, об их связях с предками.

Выражение отношений власти в родственных категориях — глубокая традиция тюркского общества [38]. На практике она создавала возможность утверждения личной власти в соответствии с ценностными ориентациями общества, его представлениями о времени. При отсутствии в бесписьменной культуре надежных способов членения времени ориентация на генеалогии восполняла пробел. Если каганам было под силу возвести свою родословную непосредственно к божественному Тенгри, то позднее число поколений предков, дающих право на власть, сокращалось. С. Шашков писал о бурятах: «Память знаменитых умерших людей хранится в продолжение одного или двух веков, потом исчезает, и место прежних занимают новые покойники»[39]. Общество как бы движется по временной шкале из прошлого в будущее, и при этом «обозримое» (актуальное) прошлое остается неизменным. По словам М. М. Бахтина, «за погребением и памятником следует память»[40].

При дроблении тюркского общества особую значимость обретали люди, наделенные реальными полномочиями в пределах этносоциального организма. Эти «правители» (зайсаны, башлыки, тойоны, старшины и т. п.) вполне вписывались в мифоритуальную модель власти, сочетающей в себе светские и сакральные элементы. И в этнографической современности идея получения власти (старшинства) от предков выражалась максимально отчетливо. У якутов, например, «случайное собрание людей, временно связанных общим занятием или общим положением (промысел, путешествие, работа)... называлось по имени кого-нибудь, более опытного, более богатого и почетного, руководящего предприятием»[41]. Точно так же семья обозначалась по имени ее главы. Семьи, происходящие от одного, недавно умершего предка, составляли общность, именуемую *ija уса* (*ija* 'мать', *ус* 'род'). Таксон более высокого порядка *ага уса* был наделен административными и поземельными правами.

Якуты считали всех лиц, принадлежащих к одному ага уса, происходящими от общего предка, и само это объединение называлось его именем. Несколько ага уса (от двух до шести) образовывали наслег, члены которого также выводили свое происхождение от общего предка. Наконец, наслеги входили в улусы, но и они считались «потомством одного лица». У вершины этого генеалогического древа обнаруживаются представления о предке, общем для в с е х якутов.

Такая многоступенчатость в решении вопроса о «предке» является, вероятно, наследием той эпохи, когда вопросы организации институтов власти еще непосредственно зависели от родственных отношений между людьми. Явление того же порядка — употребление слова *тойон* для обозначения как реального главы семьи, так и выборного или назначаемого начальника [42].

*
* *

Если жизнь человека в раннем и зрелом возрасте не обрывалась из-за болезни или несчастного случая, последние годы он проводил в новом статусе. Недавно еще цветущий и здоровый, полный честолюбивых замыслов и надежд, он неотвратимо становился с т а р и к о м. Появление на свет внуков и тем более правнуков однозначно свидетельствовало, что истекает отпущенный ему с р о к. Приближалось неведомое, пугающее инобытие, которое все чаще давало знать о себе то странным сном, то тяжким недомоганием.

Обретение нового статуса происходило постепенно и оформлялось как вещно, так и действенно. У тувинцев люди, перешагнувшие рубеж пятидесятилетия, коротко стригли волосы. Женщины снимали накосные украшения, передавали их дочерям или младшим родственницам. В одежде, поведении постепенно ослабевали признаки половой типизации. Человек начинал «возвращать» обществу знаки соответствия н о р м е, знаки полноценности, которые он собирал всю жизнь, и как бы готовился к тому, чтобы уйти в мир Природы.

Для каждого отдельного человека старость — просто возраст, но для общества старик — это социальная роль, хотя в действительности, видимо, не каждый мог использовать, реализовать все сокрытые в ней потенции. Первое, что обращает на себя внимание,— амбивалентность данной роли. Вытесняемый подрастающими поколениями на «периферию» общества, старик выпадает из процессов орудийной деятельности, наделяется чертами неполноценности. «Очищенные»,

е. полностью реализовавшие себя в браке, старики и старухи у тувинцев располагались в юрте в *бараана адык* 'приходовой части жилища', где хранили шкурки добытых зверей и в холодное время помещали новорожденных верблюжат [43]. С другой стороны, стариков повсеместно уважали и побаивались: возраст, просветленная мудрость, не отягощенная человеческими страстями, приближает их к иному миру. Старик — хранитель жизненного опыта, народных знаний и обычаев — как бы переходил в категорию предков.

Близость стариков к миру предков и духов в тюркской традиции осознавалась совершенно отчетливо. Между этими понятиями в лексике ставится знак приблизительного равенства: *öбеке* (алт. диалект.) 'предок'; *öбöгöн* 'старик, муж' (как указывает В. И. Вербицкий, в последнем случае «почтительное название»), *ада öбöгöлöр* 'предки, отцы и деды' [44]. Напомним, что дедами, «отцами», «предками» алтайцы именовали и духов шаманского пантеона, так что реальный старик был лишь промежуточным звеном между живыми и ушедшими, людьми и духами. Этим определялась его функция посредника.

В силу понятного «эгоцентризма» общество стремилось повернуть в свою пользу все последствия ухода человека в иной мир. Старик/предок являлся гарантом благополучия потомков. Даже черты внешнего облика стариков народная традиция пыталась толковать как свидетельство счастливого или несчатливого будущего их потомков. По представлениям бурят, например, «если старик до глубокой старости не седеет, худо для его потомства. Тот, у кого волосы на голове седеют совершенно бело, на старости лет будет жить бедно или несчастливо: у кого поседевшие волосы имеют желтоватый или синеватый отлив, тот в старости будет жить хорошо, а также хорошо и счастливо будут жить и его дети» [45].

Волосы фигурируют здесь не случайно. Они универсально включаются в круг представлений о продолжительности жизни, счастье и доле. В бурятской легенде о великом белом шамане Барлаке говорится, что душа его обучалась у западных хатов священной науке. Отпуская душу на землю, к телу, небожители дали Барлаку в переметной суме конские волосы и землю. «Волосы означали, что его потомки будут богаты,— пишет М. Н. Хангалов,— а земля означала, что они будут многочисленны» [46]. Похоже, что в легенде отразился — пусть косвенно — действительный обычай наделения детей или младших родственников волосами стариков. Хакасы, например, рассказывали: «Стариков почитали — если старик зайдет любой к нам, то мы ему и воды подадим, и на-

кормим, он нас благодарит: срывает седые волосы, дарит нам и говорит, чтобы мы тоже дожили до седых волос». Эта тема варьируется и в благопожеланиях.

Завершающие земной путь старики/предки становились причастными к плодородию иного, природного мира. Неспособные к реальному воспроизводству, они, вероятно, понимались как носители (или распорядители) некоей сакральной рождающей потенции. В критических ситуациях общество обращалось к ним за помощью. В старину у унгинских бурят бывал так называемый «суд старух».

Как сообщает М. Н. Хангалов, он «устраивался в том случае, если у какого-нибудь бурята после женитьбы не родятся дети; тогда у этого бездетного бурята собирались все старухи из окрестности и варили саламат. Сварив саламат, клали его в чашки и ставили вокруг очага с огнем, бездетного бурята сажали около очага и масло с саламата и часть самого саламата клали в огонь очага. После этого самая старшая старуха снимала с себя штаны и била бездетного бурята, приговаривая: «Спи со своей женой... чтоб родились дети! Докуда будешь бездетным?» Затем и все остальные присутствующие старухи бьют его каждая своими штанами и приговаривают те же слова. Потом все старухи едят сваренный саламат. На этом суде по обряду должны участвовать семь старух. Молодые женщины, девицы и мужчины не участвуют»[47].

Показательно, что в данном обряде бездетному мужчине помогают семь старух (ср.: «семь чистых девиц», помогающих алтайскому шаману во время камлания в верхний мир). В обоих случаях привлекаются ритуально «чистые» люди.

Перенесение на старика функций п р е д к а во многом предопределило своеобразие данной социальной роли. Человек, медленно уходящий от сородичей, окружен их любовью и почитанием. В этнографической литературе сохранились прекрасные свидетельства почтительного отношения к старцам. «Мне приходилось видеть,— писал П. Островских еще в XIX в.,— как съезжались на предстоящий свадебный пир в улус жениха гости, прибывшие зачастую из весьма отдаленных местностей... Гости входили в юрту с лагушками араки; поставивши их на земляной пол юрты, они прежде всего направлялись приветствовать прибывшего из ближнего улуса 105-летнего старца, а затем и прочих присутствующих по старшинству. Старик, служивший на своем веку несколько раз по разным выборам и бывший родоначальником (теперь упразднены), сидел по-восточному на белом войлоке с левой стороны юрты на широкой скамье. С особенной почтительностью относились к нему молодые женщины: приблизившись, они кланялись ему в пояс и целовали его в обе щеки, а он их в лоб, затем каждая подносила ему чащечку

бственной араки»[48]. О том же сообщает И. А. Худяков: старики у здешних якутов пользуются большим почетом; амое название ,,старец''... почетно. Словами ,,дедушка'' ,,бабушка'' якуты называют почти каждого бога, каждую ору, реку, даже большое поле. Дьяволов также постоянно чествуют этим почетным эпитетом. Если жена хочет уважить мужа, то называет его стариком, хотя бы он был молод»[49]. Уважение к старости по сей день остается одной из доминант культуры южно-сибирских тюрков.

Очевидно, что смысл понятия «старик» не сводился к «старому человеку», а значил с т а р ш и й, п е р в ы й. У древних славян, как пишет В. В. Колесов, «когда старый обозначался словом "ветхий", корень стар-, как ни странно, означал человека, имеющего силу, крепкого, большого. "Старый"— это старший в роде, тот, который в случае надобности становится первым. Весь древнерусский период проходит под знаком благоговейного уважения к старому, старшему по положению и по возрасту. Согласно летописи, у Древней Руси старцы говорили от лица племени, в городе также обычно выступали вперед ,,старцы градстии''. Возрастная и социальная характеристики лица при этом полностью совпадали»[50].

Но если впоследствии, с укреплением государственности, статус старика на Руси был в значительной степени переосмыслен, то в Южной Сибири дело обстояло несколько иначе. При отсутствии стабильных и высокоразвитых потестарных институтов власть зачастую вручали именно старикам. Архаизация общественных институтов после крушения древнетюркских государств только способствовала этому. Отсюда — неизбежное наложение таких социальных ролей, как «правитель» и «старик». Можно, видимо говорить о том, что специализация старика в той или иной сфере общественной жизни происходила отчасти ситуативно. Он играл роль своеобразного резерва, замещая вакантные места в неокрепшей номенклатурной системе. Вместе с тем тюркская традиция свидетельствует, что в далеком прошлом власть старика не сводилась лишь ко «временному исполнению обязанностей». Есть области, где его прерогативы обозначились давно и прочно. Это прежде всего юридическая сфера. У теленгитов, например, наряду с узаконенными формами судопроизводства в XIX в. бытовали аильные суды стариков. Там разбирались мелкие споры и ссоры; решению такого суда люди подчинялись добровольно. Старики двух родов, съехавшись вместе, решали вопросы о заключении брачного

союза; в их присутствии у тюрко-монгольских племен Сибири происходил раздел имущества и скота [51].

О совпадении в прошлом ролей старика и правителя (или об их нерасчлененности) свидетельствует множество фактов. Старики возглавляли охотничьи артели у шорцев. При этом их называли *улуг кижи* 'большой, великий человек' или *улуг паш* 'большая голова'. Л. П. Потапов описал случай, когда во главе артели стоял старик из рода кызыл-гая. Он делил поровну добычу между охотниками и сам получал равный пай [52]. (Основа *паш* (*баш*) 'голова' входит в обозначение родового правителя у шорцев, например — *паштык*/*башлык*). Как сообщает Н. П. Дыренкова, некогда должность паштыка была выборной и паштыка выбирали, «руководствуясь его личными качествами: умом, ловкостью в звероловном промысле, опытом, красноречием и т. п.»[53] Выбирали наиболее опытного и уважаемого сородича, и, можно предположить, таковым нередко оказывался старик. В Южной Шории, где расселение долгое время оставалось родовым, с т а р ш и й в роде становился с т а р ш и м и в улусе [54].

Говоря о социальных ролях в традиционных обществах, В. Тэрнер отмечает, что «невозможно найти пожилого человека, который бы не был „экспертом" в области тайных знаний нескольких культов»[55]. Сказанное в полной мере относится и к Южной Сибири, где в статусе старика неразрывно переплеталось профанное и сакральное. По материалам, собранным у хакасов, в прежние времена охотничьи артели обязательно включали стариков, которые, по выражению информатора, ничего не делали, а только кормили духов. В с. Трошкино Хакасской АО был записан рассказ о празднике, который устраивали, убив первого в сезоне соболя:

...Я первого соболя убил. Я его прячу, никому не показываю, молча прохожу в балаган и сажусь. Потом я кидаю соболя через огонь старшему, он ловит и говорит: «Шахсы портанул» (Хорошо «фартанул»), опять ко мне бросает, я опять ему бросаю и говорю, что не умею обдирать, чтобы он сам ободрал. Он шкурку снимает, а мясо я высушу и буду у себя хранить.

Ритуальные функции старейшины артели, преимущественное право на зверя (п е р в о г о зверя) сближают его с мифическим хозяином тайги и зверей (Цаган Убугуном монгольских и калмыцких легенд). Шаманская традиция бурят представляет хозяина тайги старцем, который ездит на лошади или олене, владеет несметными сокровищами и одаривает понравившихся ему охотников [56].

Во всех праздниках и ритуалах, за исключением шаманского камлания, старики были главными действующими ли-

ии. У алтайцев, например, «молодежный вечер» во время свадебных торжеств считается новацией. Говорят, что раньше на свадебном пиру присутствовали т о л ь к о старики. Это подтверждается и песней, что пелась на свадьбе:

Ясная заря осветилась (появилась),
Чистая голова кобылы сварилась.
Когда сварится белая голова,
Ставится белый стол.
Собирай старших и почетных!

На телеутской свадьбе старики исполняли сложный, тщательно разработанный ритуал. Из их числа к чтению молитв привлекались «знающие люди», которых называли *алгышчы* произносящий благословение (алгыс)'. Они читали молитвы матери-огню, кропили мясным бульоном священные деревья и т. д.[57]

В родильной обрядности престарелым людям часто принадлежит право имянаречения. В эпосе имя, а часто и коня дарит богатырю божество, имеющее облик старика. Иногда в его образе герой встречается с хозяином всего Алтая:

Впереди белоголовый, белобородый,
Сидит один старик.
Как ваше звание? (букв.: «имя и путь»)
[спрашивает герой].
..
Я есть Алтай-суме на бело-сером коне,—
Сказал тот старик[58].

Старики распоряжались и во время проведения погребальной церемонии. Во всех случаях они выступали как носители опыта и особого з н а н и я[59].

Особенно тесно старики были связаны с домашними святынями и обрядами. В Усть-Канском районе Горно-Алтайской АО нам довелось услышать такие слова о пожилом человеке, ревниво следившем за соблюдением старых обычаев: «Это наш домашний шаман». Конечно, следует учитывать естественное с у ж е н и е круга ритуальных обязанностей стариков: немощь и болезни все более ограничивают их пределами дома. Как правило, старик выступал хранителем очага. На Алтае при переходе в новое жилище именно с т а р и к переносил на деревянной лопатке головню или угли, читая при этом молитву, обращенную к матери-огню[60]. Можно вспомнить о такой специфически «старушечьей» сфере обрядовой деятельности, как уход за эмегендерами (букв.: старухами')— домашними фетишами-охранителями. Старые женщины или старики согласно хакасской традиции «кормили» тёсей (которых обычно делали шаманы)[61]. Тёси, эмегендеры и аналогичные им изображения можно рассмат-

ривать как овеществленный временнóй вектор, уводящий к «прежним отцам», духам и в конечном итоге — первопредкам. Родственные отношения с миром духов понимались как связи со своими кровными предками. Живые же предки — старики — состояли с ними в отношениях преемственности.

Существуют разные мнения о соотношении старика и шамана в культовой практике. Рассмотрим этот вопрос на примере древнего обряда — коллективного моления, которое устраивалось на почитаемых горах, у священных деревьев, на берегу озера. Обряды, обращенные в верхний мир, по мнению ряда исследователей, были в древности родовыми и проходили без участия шамана [62]. Одно из любопытных описаний такого рода церемонии (*тигыр таих*) оставил Е. К. Яковлев. Он отметил, что хакасы приносили в жертву небу белых холощеных барашков с черными щеками. Когда жертвенное мясо готово, «уважаемый всеми старик, знающий обычаи старины и слова жертвенной молитвы, вооружается тут же сделанной берестяной ложкой (*тос самлак*) и, черпая ею из берестяного, тоже сделанного на месте плоского блюда, вроде противня, по очереди кумыс с творогом, молоко, айран, суп с жировыми частями плещет сначала небу, потом березе и при этом ходит со всеми присутствующими посолонь кругом берез с чтением особой молитвы... Торжество заканчивается обильной трапезой из мяса заколотых барашков и араги. Все несъеденное и невышитое бросается в огонь так же, как и кости. Это моление ,,небу и солнышку'' считается находящимся вне сферы злых духов, а потому шамана для совершения тигыр таиха совершенно не требуется; по уверению инородцев, шаман, очутившийся в этот день на таихе, а тем более взявшийся за совершение моления, безумеет и падает в корчах»[63]. (Разрядка наша.— **Авт.**).

Последнее замечание интересно сопоставить с известными в Саяно-Алтае мифами о получении первым шаманом своего дара от владыки нижнего мира, что, будто бы, и обусловило неприязнь к нему со стороны светлого божества (= неба). Далее Е. К. Яковлев сообщает, что для горного жертвоприношения (*таг таих*) присутствие шамана было уже необходимо, так как на этом ритуале обращались к духам гор, земли, воды. По сведениям Н. П. Дыренковой, у шорцев родовые моления хозяевам гор и рек (*шачиг*) мог проводить кто-либо «из старейших членов рода, старик, хорошо знающий ритуал», а участие шамана вовсе не было обязательным [64]. Шаман требовался лишь тогда, когда мо-

ва адресовалась высшим небесным и подземным духам. акасские полевые материалы, собранные в начале 70-х гг., суют такую картину:

(Собирались) на горе возле реки Черный Июс. Все соберутся, ну овечку приведут, заколют, сварят в большом котле. Голову оги... в Июс бросали. Чтобы скот водился, скота падежа (чтобы) было... Овечка была самка, обязательно белая, вся белая. Делали иг через три года. Раньше говорили, что через каждые три года скот тается, без ума бежит. Тогда старики считают (время), оказывается, е три года прошло... (На молении) один старик командует, шаман На этой горе растут березы, народ им кланяется. Сердце, печенку ят, а брюшину вместе с кожей в воду бросают. Сначала вешают лама (цветные ленты), а потом держат корытце с сердцем и печен-. Кровь от барана брызгают сразу. Обращаются к тагези и сугези, бу у нас не обращались... Старик держал тепсе (блюдо или корыт- и кланялся. Только когда заколют барана, отломят ветку березки, яжут шалама к ней и прикрепят к березке, кровь брызгают на бе-ку. Потом, когда сварят мясо, кланяются этой березке и просят гополучия для семей и скота. Голову совсем отрезали, ноги тоже сем отрезали, складывали в шкуру и (это все) бросал в Июс спе-льный старик (А. Е. Курбижекова, с. Устинкино).

Следует сказать, что в Хакасии пожилые люди хорошо инят все, касающееся общественных жертвоприношений. о «открытая» информация, которой охотно делятся, что венно подтверждает значимость таких ритуалов в прежние времена и их «светский» характер. Последние моления, словам собеседников, устраивались еще в конце 30-х гг. сто их проведения и поныне помнят в каждом селении. все же постоянно встречаются разночтения. Одни утверж-ют, что жертвоприношением руководил старик, другие го-рят: «у нас командовал шаман», третьи не различают ста-ка и шамана. Может быть, это — свидетельство размыва-я мифоритуальной сферы, когда подобная замена не ка-ется существенной носителям традиции? Правда, сам рой общественного моления как будто не требует от его ководителя проявления сугубо «шаманских» качеств: есь нужен человек, з н а ю щ и й обрядовые тексты и по-док действий. Наконец, есть свидетельства и того, что в бряде участвовало н е с к о л ь к о стариков, видимо, это ли старейшины рода или селений.

Большая часть известных нам материалов убеждает в не-язательности участия шамана в таиге. Правда, не совсем нятна степень этой «необязательности»: могли ли люди сто обойтись без «профессионала» или его присутствие ло нежелательным? Возможно, некогда шаман просто не писывался в структуру общественных молений. Это был одовой ритуал, и проводило его лицо, возглавлявшее родо-

вой коллектив. Иногда информаторы прямо указывают: таинство проводил «старый и богатый». Впрочем, отрывочность и противоречивость сведений не позволяют сделать однозначный вывод. Сущностная связь с родом таких фигур, как старик и шаман не вызывает сомнения. Думается, есть основания считать моление небу (а также горам и земле-воде) праздником родовым. Может быть, обращение старика к небу, а шамана — к земле суть свидетельства существовавшего когда-то своеобразного «разделения труда», что сродни известному у ряда сибирских народов делению жрецов на «белых» и «черных» шаманов.

Не исключено, что спектр социальной роли «старик» в древности был шире и разнообразнее, чем «шаман». И разумеется, в ней преобладало собственно с о ц и а л ь н о е, ориентированное на повседневные, сиюминутные заботы и проблемы сородичей. Но даже в поздних этнографических материалах мы видим, что деятельность старика содержит — пусть в неявном, «свернутом» виде — элементы таких ролей, как «правитель», «сказитель», «шаман». В зависимости от «явленности» этих последних диапазон старика может то сужаться, то расширяться, модифицироваться.

Вместе с тем в статусе старика есть нечто такое, что закономерно отличает его от шамана, правителя и сказителя. Общество ощущает настоятельную потребность в самостоятельном существовании именно э т о й социальной роли. Может быть, специфика ее в том, что старик является хранителем не только сакрального, но прежде всего рационального общественно значимого о п ы т а коллектива? В старике воплощается «архетип духа значения, скрытого за хаосом жизни»[65]. А определяющим моментом в формировании данной роли служит возраст человека, следовательно, «параметры» ее заданы самой жизнью. Уже отсюда явствует ее древность, если не изначальность. Трудно поэтому согласиться с утверждением К. Г. Юнга, что архетипический образ мудрого старца восходит «по прямой линии к образу шамана в первобытном обществе»[66]. Как таковой, старик с т а р ш е любого шамана.

Любопытно в этой связи отметить, что в бурятском шаманизме допускалось существование «случайных» шаманов. Ими становились люди малоспособные, сделавшиеся заклинателями уже в пожилом возрасте. Такими людьми, как писал В. М. Михайловский, «по их невежеству руководят назначенные с этой целью, знающие обряды и молитвы с т а р и к и»[67]. (Разрядка наша.— **Авт.**). Обратных же примеров южно-сибирская этнография не знает. Более того, шаман

быть разжалован и лишен своего «дара». Например, хакасии «зловредного» шамана могли судить его сородичи. На лбу шамана кремнем чертили крест, а самого его «прокалили» сквозь железный обруч и тем самым нейтрализовывали силу жреца (сообщение В. Я. Бутанаева).

Наиболее архаичные персонажи героического эпоса и фольклора предстают в образе старика и старухи. Это и духи родовой тайги, и хтонические существа, связанные с плодоносящей силой земли, таинственная старуха Шимил- с медным клювом, старики-родители и, наконец — сам Эрлик, «черный старец» и «большеухая старуха» Мать-Земля. В архаичном эпосе, за редким исключением, действуют только шаманки (*кам-эмеген* 'шаманка-старуха'»), а не шаманы. Трудно сказать, отражены ли в эпосе реалии жизни древнего общества. Вопрос о гипотетическом преобладании родовой жизни древних ж е н с к о г о начала — один из «вечных» в этнографии.

Населенность архаичной эпики именно женскими персонажами (старухами) отрицать трудно. В некотором смысле фигура эпической старухи равновелика архетипу «мудрый старец». По данным этнографии, специализация пожилых женщин в сфере знаковой деятельности была весьма разнообразной. Сакрально окрашена профессия повитухи, гадалки, знахарки и т. п. Наконец, вспомним и о том, что в наши дни именно пожилые женщины хранят в своей памяти реалии старой народной культуры. Таким образом, в традиционном обществе социальная роль старика существовала как бы в двух редакциях.

Трудная и быстротечная жизнь на склоне дней давала каждому человеку шанс обрести возвышенный облик с т а р ц а - г о. Как эстафета эта роль передавалась от предков потомкам. В бесписьменном, патриархальном обществе ее актуализация была жизненной необходимостью: тем самым преодолялось чувство единства рода во временно́й перспективе и укоренялось осознание неслучайности своего существования.

*
* *

Говоря о правителе и старике, мы всякий раз убеждаемся, что при постоянстве основных положений их социальные позиции изменчивы, подвижны и часто пересекаются с деятельностью шамана. В предшествующих главах исследования шаман постоянно был в поле нашего зрения. Не по-

вторяя сказанного ранее, остановимся на основных характеристиках этой социальной роли.

С самого начала этнографического изучения Сибири внимание исследователей и сторонних наблюдателей приковывалось прежде всего к «экзотическим» явлениям культуры. В Северной Азии таковым был шаманизм и неудивительно, что фигура шамана часто заслоняла собой все остальные. Порой этот подход сохраняется и поныне, хотя стоит признать, что «одинокий лидер» плохо согласуется с самим строем традиционного мироощущения, ориентированного на т и п и ч н о е. С накоплением информации встает проблема соотношения шамана и других сакральных лиц, далекая, впрочем, от разрешения [69]. Один из возможных путей продвижения вперед в этой области намечен Е. С. Новик, которая совершенно справедливо считает, что «вопрос о выделении в коллективе особого лица, предназначенного для посредничества между людьми и духами, должен... быть переведен в социальный план: речь идет о с о ц и а л ь н о й р о л и и способах ее выполнения»[70]. (Разрядка наша.— **Авт.**). Продолжая эту мысль, добавим, что социальная роль «шаман» должна обрести свое место в общей системе социальных ролей традиционного общества, включающей на равных основаниях как «светских», так и «духовных» лиц. Это позволит увидеть точки пересечения сакрального и профанного, их «удельный вес» в каждой роли и всю условность противопоставления этих сфер.

При явной нерасчлененности орудийной и знаковой деятельности любая социальная роль имеет свой мифо-ритуальный сценарий, имеющий немаловажное значение в ее восприятии обществом. Другими словами, мы сможем более уверенно судить, что́ в статусе шамана имеет характер о б щ е г о для данной традиции, а что́ — о с о б е н н о г о. При этом речь должна идти не о нарочитом «развенчании» шамана, умышленном принижении его роли, а о том, чтобы выстроить ряд соположенных социальных ролей, в котором шаман будет одним из многих, пусть даже — первым, но среди равных. Впрочем, это задача последующих исследований. Здесь наша цель много скромнее: обозначить некоторые аспекты роли «шаман», роднящие ее с другими ролями, и отметить явные расхождения.

Свое особое положение в обществе шаман обосновывал точно так же, как правители и старики,— указанием на связь с предками, апелляцией к миру духов-покровителей, которые передали ему свой дар. Право на власть над людьми, духами и словом существовало как бы отдельно от чело-

ка, оно наследовалось как вполне материальная вещь, каждое новое поколение правителей, шаманов оказывалось всего лишь х р а н и т е л я м и дара, его временными пользователями.

Шаманские родословные — важнейший идеологический инструмент обоснования жреческого статуса. По выражению французского исследователя А. Монью, «генеалогии суть только имиджи реальности». «Проще говоря,— продолжает Е. Куббель,— любые уже возникшие генеалогии оказываются объектом систематической манипуляции, призванной служить, в свою очередь, вполне определенным целям»[71].

В алтайских и хакасских родословных отчетливо заметно стремление шаманов не просто «укорениться» в своей традиции, но возвести генеалогию к предку — прародителю рода (который является фигурой, изоморфной божеству). М. Кызласов из рода таг харга говорил, что прародителем его рода был некто Пур, сын которого Стук «был шаманом. От Стука родился Хызынях. От Хызыняка родились два сына. Старший из них не был шаманом. А младший — Хызылас — был шаманом. От Хызыласа родился единственный сын Торях. От Торяха — Паятай. От Паятая родился Очи, от Очи — Мамай. Я, Егор, родился от Мамая и стал шаманом»[72].

В стремлении шамана возвести свою родословную к первопредку вряд ли можно видеть претензию на «узурпацию» власти в роде. Такой же интерес к своим истокам проявляли все «отмеченные»: кузнецы, старейшины, родовые правители и т. д. Шаман в силу близости к миру и н о г о должен был утвердить истинность своего дара отсылками к временам изначальным, где граница между реальными предками и духами неразличима или, во всяком случае, неактуальна. Картина мира, созданная общественным сознанием, оставляла шаману большую свободу действия: он мог ограничиться перечислением пяти — семи поколений, а мог углубиться в мифическое прошлое.

Прежде у бурят существовали общественные жертвоприношения знаменитым шаманам древности. В молитве, обращенной к жившему в начале XVIII в. шаману Барлаку, его младший коллега провозглашал: «Я — шаман — призываю не по быстроте ума, а по силе родовой линии. Барлак, сын Хогнуя! От своего имени попроси Эрлена, восполни недостатки жертвы!»[73]. Дальше он говорил уже от имени с а м о г о Барлака и тем самым отождествлял себя с ним.

Алтаец Манзыр, предрасположенный к шаманству, но сопротивлявшийся своему призванию, обращался к духам так:

Опора моя — большой шаман,
Притягиваемый мной — великий шаман.
При сотворении земли выкроенный,
Семью отцами прославляемый,
Отделившийся от месяца и солнца...[74]

Здесь прямо говорится об *изначальности* шаманского дара, созданного во времена первотворения. Шаман Санызак обладал такой «силой», что в благословениях его именовали «сыном неба»:

За пояс заткнувши луновидный топор,
Ты направился к белой ясности (в небеса).
Сотрясая перьями шапки своей,
Ты направился к третьей ясности (небу).
Представлялся Ульгень-бию,
Был назван сыном неба.

Как пишет А. В. Анохин, «алтайцы очень любили его камлание и часто обессилевшего от старости приносили на шкуре быка в свои аилы»[75].

Шаман —«сын неба»— вполне сопоставим по знатности происхождения с «неборожденным» каганом древнетюркской эпохи. Институт «небесных шаманов» существовал у аларских бурят и южных тувинцев. В последнем случае, по сведениям В. П. Дьяконовой, такие шаманы (*тэнгри бөө*) причислялись к социальной верхушке и «оказывали влияние на общественно-политические дела». Исследователь пишет: «Категория небесных шаманов у южных тувинцев, несомненно, свидетельствует об особой социальной и политической роли этих шаманов в среде кочевников и скотоводов. Доказательством этого служат исторические сведения о шаманстве у средневековых монголов. Напомним, что «Сокровенное сказание» и летопись Рашидаддина сообщают о знаменитом монгольском шамане, который утвердил в звании общемонгольского хана Темучина, избранного курултаем, дав ему имя Чингисхан. Этот шаман, по данным упомянутых источников, обладал сверхъестественной силой и поднимался на небо на белом коне»[76].

Отметим, что шаман, наделяющий именем,— фигура, равновеликая эпическому старику-предку и реальному старцу, обладавшему таким правом у южно-сибирских тюрков. Совпадение функций здесь вполне закономерно, так как определяется общей стратегией поведения указанных лиц. Как подчеркивает В. Н. Топоров, «сама деятельность жреца, шамана, поэта... осознается как *освоение* мира словом: через имянаречение элементы мира вызываются из небытия:

ытию, из Хаоса в Космос и усваиваются коллективом»[77].

Близость к правителю обусловила участие шаманов в жнейших событиях общественной жизни. Они принимали астие в военных походах, как говорят бурятские леген- — даже возглавляли боевые дружины и сами вступали в жения. «Воспоминанием» о воинственных временах, как показал С. В. Иванов, являются многочисленные металлические подвески и детали оформления имитирующие доехи, миниатюрные изображения оружия на костюме шана [78]. Естественно, шаманы не могли «обойти вниманием» кузнечное дело, теснейшим образом связанное с военным кусством. В шорском предании о старшем шамане Ак-гая елая скала) говорится, что он «ковал железо одними свои руками, употребляя пальцы вместо щипцов, а кулак сто молота»[79]. Контаминация шаманства и кузнечества в родном сознании отразилась в якутской пословице: «Кузи и шаман — из одного гнезда»[80]. Обе профессии связаны в фологии сибирских тюрков довольно тесно. Их «биографи» уводят нас в нижний мир, к всполохам подземной кузны, где орудует первый кузнец — Эрлик.

Связанный с миром предков, шаман (как правитель и стаи) мог воздействовать на природные стихии. Хорошо вестно, что это ремесло было широко распространено в ркском мире. Были специалисты, которые с помощью мня *яда* (*джада*) вызывали дожди или засуху. Однако шаи и здесь стоял выше многих: его вмешательство в мир роды было чревато вселенскими катаклизмами. По представлениям хакасов, как только шаман сделает три удара лотушкой по бубну, «небо и земля соединяются и начиются страшная буря, гром, молния и падает град»[81]. Примательно, что и ныне за некоторыми лицами признается особность воздействия «на погоду». Но за неимением шаов она приписывается, например, сказителям (на Алтае).

Вся жизнь и деятельность шамана служила выполнению пределенного социального заказа. Думается, что и становление его в этом качестве происходило не только в результате «призвания» духами, осознаваемого индивидом, но и силу о б щ е с т в е н н о г о принуждения. Положение том, что шаман является представителем коллектива сорочей в мире духов, трактовалось архаичным сознанием онкретно и убедительно. Вероятно, психологическая атмосфера в обществе, умноженная на наследственные качества ндивида, почти не оставляла последнему свободы выбора.

Эта социальная роль многолика и принципиально незавершена: здесь всегда есть возможности для тонких гра-

даций и переходных состояний, филиаций и иерархий. Сам шаман обрекал себя на дерзость быть божеством среди людей и человеком в мире духов. Но каждый раз являлся обществу таким, каким его хотели видеть [82]. Его ролевой спектр определяется многообразием ситуаций, складывающихся в родовом коллективе или общине. Как носитель совокупной социальной роли, шаман обнаруживается лишь в конкретных, частных проявлениях, на фоне широкого «шлейфа» сопутствующих лиц — всевозможных гадателей, лекарей и т. д.

РОЖДЕННЫЕ ДВАЖДЫ

Социальная роль в традиционном обществе не осознается как профессия или должность (в полной мере). Скорее она воспринимается как призвание, особенно если эта роль связана с особым з н а н и е м в ремесленной или сакральной области. Обретение экстранормального статуса обставляется так же, как и любой п е р е х о д н ы й обряд: возрастная инициация, свадьба и т. д. и предполагают несколько фаз — «выпадение» из обыденного существования, пребывание в «пустыне бесстатусного» (по выражению В. Тэрнера) и, наконец, становление в новом качестве [83]. Как правило, обряд перехода инсценировал смерть-рождение, что вполне соответствовало строю архаичного мироощущения, стремящегося не допустить конечности и безысходности какого-либо состояния. Естественно, краски ритуалов перехода максимально сгущаются, когда речь идет об оформлении статуса сакральных лиц. Люди, отмеченные печатью «инаковости», должны были «родиться» в своей жизни еще раз — уже правителем, шаманом, сказителем...

Как известно, одним из элементов церемонии избрания правителя (у древних тюрков, позднее — у монголов и бурят) было поднимание его на войлоке. Так, поднимая, возносят к небу любую ж е р т в у. Сначала кандидата на престол закатывали в войлок или стягивали ему горло, чтобы потом, когда тот будет находиться в полубессознательном состоянии, спросить — сколько лет продлится его правление? Будущего хана обносили на войлоке по кругу, по ходу солнца. По преданиям северных бурят, при посвящении шамана в высшую категорию его тоже поднимали на войлоке и обносили по кругу. В. П. Дьяконова справедливо усматривает в этом обряде следы былой близости шаманов высшего ранга к правящей верхушке [84].

Шаманский обряд посвящения, характерный для бурятской традиции, содержит интереснейшие детали. «В день

вершения обряда посвящения народ собирается к назна-
ному для этого месту, где садят в землю девять берез по
и в ряд и украшают их шкурами девяти разных животных.
отовящийся сидит на войлоке перед березами; старый ша-
ан несколько раз поливает ему голову холодным тарасу-
ом, а товарищи хлещут его по голове ветвями до тех пор,
ока он не задрожит. Тогда поднимают его на войлоке к бе-
зам и он, уцепившись за ветви (ср. со ,,вскакиванием на
резу'' у древне-тюркских правителей.— **Авт.**), окружает
ждую березу три раза, потом с криком соскакивает на вой-
к, который держат его товарищи и поют положенный
мн»[85]. Обращают на себя внимание два момента: нарочи-
е «принижение» избранника — удушение, битье ветвя-
, обливание холодной жидкостью и его акцентированное
озвышение». Как пишет В. Тэрнер, смешение приниженно-
сти и сакральности характерно именно для обрядов пере-
да, в которых «тот, кто высоко, должен испытать, что зна-
т находиться внизу»[86]. Кроме того, физические страдания
вящаемого символизируют его в н е н а х о д и м о с т ь,
е. смерть.

Ритуальные моменты в избрании паштыка долго сохраня-
сь у шорцев. Эта церемония имела характерное название
шпык тударга 'хватать, держать паштыка'— по толкова-
ю Н. П. Дыренковой. На родовом собрании кандидат дол-
и упорно отказывался от предлагаемой ему чести, назы-
я имена других возможных претендентов. «Если же собра-
е настаивало,— пишет Н. П. Дыренкова,— он должен
л бежать. Все бросались за ним, догоняли. Каждый дол-
ен был ухватиться за него. Тогда кандидат опять долго
казывался. Толпа кричала и не выпускала избранника.
гда избранный, видя, что ,,все держатся за паштыка'',
анялся и говорил: ,,...ладно, коли так, то послужу я за
род!''»[87] Если в древности каган считался избранником
еба, то в поздней традиции выборы носили более демократи-
ый характер. Интересно при этом поведение народного
бранника: ритуальное уклонение от предлагаемого поста
атем имитация бегства с поимкой. «Держание» паштыка
этой ситуации, думается, можно было бы толковать как его
о л у ч е н и е народом, присвоение себе.

Как избрание духами осознавалось в тюркской традиции
становление будущего сказителя. И здесь обнаруживаются
раллели с шаманской практикой. В. Е. Майногашева при-
дит данные о хакасских сказителях, считавших, что они
о сне или наяву встречались с «хозяином хая», хай-ээзи.
дин из певцов в молодости видел сон, будто бы вошел в

г о р у, где сидел человек в белой одежде. Будущий сказитель тронул струны комуса, лежавшего в пещере, и они зазвучали. Проснувшись, тот человек стал сказителем — хайджи [88]. Сказитель из Шории вспоминал, что во сне (в традиционном миропонимании равном беспамятству или смерти) незнакомый всадник привез его к «кай-ээзи». Тот оказался седым старцем, крепким, с сильным голосом. Чтобы исправить голос молодого певца, старец «втолкал» ему в горло медные струны, потом научил играть, назвал мелодии кая, предупредил, чтобы сказитель не вздумал сокращать сказания. На стенах жилища этого старца неофит увидел комусы всех известных шорских сказителей.

Исполнитель рассказывал А. И. Чудоякову, что его «фамилия»— потомственные кайчи. Когда он сам почувствовал, что может петь каем, то поехал к отцу. «Он одобрил мое пение, но с грустью сказал: „Рано ты стал кайларить, мой кай перешел к тебе, долго я не проживу". Вскоре он умер. До сих пор укоряю себя за то, что я не знал: если младший запоет каем, старший кайчи из нашего толя (подразделения рода.— **Авт.**) умрет»[89].

В становлении певца обнаруживаются такие черты, как наличие духа-покровителя, передача дара по наследству, переживание состояния, сопоставимого с «болезнью» шамана, получение дара во сне-небытии и т. д. Примечательно, что молодой сказитель не просто наследует талант отца,— он буквально «забирает» то, что составляло основу его существования. Между миром людей и миром духов происходит обмен: сказитель отдает свою жизнь, но получает взамен волшебный дар, которым и «живет». Рассказывают, что духи «принуждали» сказителя петь, и отказывающийся от призвания, как и шаман, испытывал физические мучения.

Ярче всего идея избранничества и перерождения воплотилась в шаманской традиции. Не повторяя хорошо известных фактов [90], отметим следующее. Смерть и последующее рождение человека в новом качестве — центральный нерв идеологии избранничества. Принуждение со стороны духов, получение наследственного дара-бремени, шаманская болезнь — так обставлялось обретение нового облика. Кульминационной точкой в этом мифоритуальном сценарии является символическое расчленение шамана духами. Кумандинцы считали, что дух-покровитель отделяет мясо от костей будущего шамана и ищет лишнюю, шаманскую кость, которая присоединяется к таковым же костям его умерших шаманов-предков [91]. Если вспомнить, какие представления ассоциировались у саяно-алтайских тюрков с к о с т ь ю [92],

о становится очевидной цель расчленения, отделения плоти от костей. Духи «ищут» с у т ь человека, средоточие жизни. Только после рассечения, по мнению кумандинцев, претендент получал духов-помощников — предков.

Наиболее архаичные представления о смерти-воскресении шамана сохранились у якутов. Рассказывали, что будущий шаман подвергается рассечению, удалившись на священную гору, где лежит на свежесодранной бересте (как роженица или умерший). Считалось, что весь этот обряд он якобы наблюдает воочию: духи, «защепляя железным крючком, разрывают, отделяют все суставы, кости очищают, выскребая мясо и удаляя соки тела. Оба глаза вынимают из впадин и кладут отдельно. По окончании всей этой операции кости снова соединяют и сшивают железными нитями... а глазное яблоко (дословно — «воду глаза») кладут обратно на место. Только после этого они (бесы) превращают его в шамана»[93].

Так в результате радикального преобразования всех свойств и органов «ветхий» человек обретал качественно новое состояние, превращаясь в ясновидца и прорицателя. Становление через телесные муки и духовное обновление сближало избранника духов — шамана — с пророками всех времен и народов [94].

Акт прорицания/творчества, каковым являлось и камлание, всякий раз (в идеале) актуализировал состояние смерти-преображения. Начиная священнодействие, тофаларский шаман так говорил о себе:

Я, конечно, тот самый,
Кто живет шаманством!
Кто живет победами,
Это мой широкий бубен!
В наступающую ночь
Я пошаманю и умру!
Пока не занялась заря,
Я буду поражать (врагов) и умру!
Нет никакой вещи,
Которую я не вижу и не знаю!
Я хожу и шаманю,
Хотя я — болен!
Я шаманю,
Ставши перед хворым!
Больше этого (дела)
Я не могу сделать нисколько!
Я всегда шаманю,
Обходя весь земной шар!*
Дальнее и близкое расстояние

* Вероятно, неточный перевод.

Я всегда обхожу и шаманю!
Я вижу всегда
Владык вышние творения (звезды)!
Я вижу всегда
Владыку вышнего бога (небо)![95]

Болезнь и предчувствие смерти («...пошаманю и умру») отсылают нас к представлениям о смерти-возрождении шамана в период его становления, дополняют тему исключительности и одновременно — с и р о т с т в а шамана. Всякое камлание можно рассматривать как закономерное воспроизведение исходной ситуации: смерти-прозрения шамана. В нормальном состоянии — до и после камлания — шаман «тот же обыкновенный человек, и так же слеп, как и прочие люди». По словам Ю. М. Лотмана, устанавливается содержательная соотнесенность шаманских инициаций с более общим мифологическим инвариантом: жизнь — смерть — воскресение/обновление [96].

«Умирая» во время камлания, как и при посвящении, шаман собственной жизнью выкупает право приобщения к неведомому. Г. В. Ксенофонтов, собиратель уникальных материалов по шаманству, пишет: «По рассказам, кровь, тело (дословно —„мясо“) шамана разбрасывают в в и д е ж е р т в ы по всем бедам и источникам „смерти и болезней“ и по всем подъемам... Если при этом кроплении тело шамана не достигло какого-либо места (или духа), насылающего болезнь, то в это место шаман отправиться не может» во время будущего камлания [97]. (Разрядка наша.— **Авт.**). Расчленяемое тело как бы проецируется на мифический Космос — тем самым подтверждаются значимость жертвы и будущее право шамана на особые отношения с духами, которым он был пожертвован как человек. И вряд ли источником подобных представлений могли стать исключительно внутренние, субъективные переживания шамана. Вероятно, они были инспирированы всем мироощущением общества.

Применительно к шаману предельно заострены в с е мировоззренческие категории. В шамане как будто и нет ничего такого, чего нельзя было бы обнаружить у иных сакральных лиц. Однако все эти качества и свойства явлены в шамане с в е р х м е р ы — его способности восприятия мира, контакты с предками и духами, жизнедательные потенции, владение словом и т. д. Возможно, считалось, что шаман обладает таким богатством еще и потому, что его «донором» становился в е с ь р о д. Якуты, например, говорили, что шаман не является в мир без человеческого «вы-

купа». Когда происходило становление великого шамана, из его кровной родни умирали люди по числу его главных костей. Таковых насчитывали девять: череп и восемь трубчатых (вероятно, основные кости рук и ног)[98]. «Вбирая в себя» жизнь сородичей, шаман становился олицетворением целого рода. Здесь с помощью семантической цепи «кость — основа жизни — предки — потомки» общественное сознание моделировало совершенно особое положение шамана — гаранта общественного благополучия. После смерти-воскресения он уже не вполне человек, а, скорее, заложник рода в мире духов [99]. Показательно, что при становлении шамана «обмен ценностями» требует со стороны людей максимальной ставки — человеческой жизни, единственной, быть может, абсолютной ценности во все времена.

Обмен человеческой жизни на шаманский дар можно рассматривать в ряду иных «диалоговых» отношений сообщества с миром духов. Шамана же среди прочих «избранных» выделяет то обстоятельство, что идея обмена стремится здесь к абсолютному воплощению — жертве.

Любой дар получается в обмен, а само обретение статуса сказителя, шамана, правителя расценивается обществом как реализация предначертания предков, иного мира. Впрочем, отдавая инициативу «предкам», источники, видимо, немного «лукавят»: общество всегда и прежде всего стремится к охране своих интересов и его роль никогда не сводится к пассивному ожиданию «вызова» со стороны Природы. Становление отмеченных лиц, вероятно, позволяет говорить о совпадении интересов индивида (наследственная предрасположенность) и общества (стремление иметь посредника, мастера). Формируется своеобразная «экологическая ниша»: на грани психофизиологического и социального она становится прибежищем и оплотом разного рода «шаманствующих» лиц.

Для рядовых членов общества смена социальных позиций была обусловлена естественным течением жизни, у разного рода сакральных лиц переход в новое качество форсировался, в значительной степени подкреплялся мифологией и ритуалом. Эти обряды узаконивали социальные и физиологические аномалии, объясняли их и вводили в общий культурный контекст.

«ВИТИЙСТВА ГРОЗНЫЙ ДАР»

Говоря о сфере духовного производства традиционного общества, нельзя обойти вниманием вопрос о природе знания. Для архаичного мировоззрения его сакральность и

ценность несомненны. Тот, кто обладал бóльшей информацией о мире, тот был в состоянии правильно оценивать прошлое и настоящее, прогнозировать будущее и, что самое важное,— «подправлять» его. Восприятие и переживание мира происходило при отсутствии строгого различения природных и культурных форм, знаков, явлений. При этом актуальность воображаемого, переживаемого субъективно, сомнению не подвергалась. Люди, несомненно, догадывались о значении той силы, что сокрыта в мысли, знании, интеллекте (даже если сами эти понятия не формулировались). «Разум шире моря, знание выше гор»,— гласит хакасская пословица [100]. Судя по тюркской лексике, знание — основа всякого ремесла, могущества и таинства (ср.: значения основы *піл* и ее производных: *піл* 'знать, смыслить, уметь, заведовать, отгадывать, понимать'; *паш піл* 'распоряжаться, управлять, владычествовать'; *јурт піл* 'управлять народом'; *пілін* 'чувствовать, осознать, опомниться'). Разум и мысль обозначаются в тюркских языках словами *ус*, *ес* и *сагыш* (*ус* 'ум, разум, интеллект, рассудок, мысль, смысл, мудрость, благоразумие'; *ес* 'память, чувство'; *сагыш* (*сагыс*, *сагыч*) 'душевные способности и нравственные качества вообще, ум, мысль, дума, сердце' и т. д.)[101].

Утверждая примат разумного начала в человеке, традиционное общество не сводило последнее к целенаправленному познанию. Знание, неотделимое от чувства, понималось много шире, оно формировалось в результате восприятия и истолкования всей информации, получаемой человеком. Как утверждал К. Г. Юнг, «мысль была объектом внутреннего восприятия, она не думалась, но обнаруживалась в своей явленности, так сказать, виделась и слышалась»[102].

Способность человека видеть, слышать, узнавать больше, чем окружающие, свидетельствовала о его «отмеченности». Знание-видение-слышание выступали в неразрывном единстве, а еще больше ценилась способность облекать увиденное и услышанное в слово. Совокупность этих признаков определяла место человека в сакральной иерархии.

Весьма показательно, что вещим знанием, как считалось, были наделены не только люди, но и птицы, звери, домашние животные. Особыми способностями видеть и знать, в понимании людей традиционного общества, обладали собаки и лошади — существа, наиболее близкие человеку. Полагали, что собака с «двумя парами» глаз (со светлыми или темными пятнами над глазами) могла видеть, чувствовать нечистую силу и предупреждать об этом хозяина. Лошадь, остановившаяся на горной тропе и отказывающаяся идти

дальше, «сообщала» хозяину о том же [103]. Еще более красочно описаны способности чудесного коня в эпосе. Верный спутник богатыря, наделенный даром предвидения, спасает его в затруднительных случаях. Впрочем, в фольклоре любые объекты живой природы (дерево, зверь, птица) знают, говорят, поют, предсказывают. Но и в реальном мире, где характеристики сакральности и инаковости/природности часто пересекались, мы обнаруживаем ряд социальных позиций с разной степенью интенсивности реализующих феномен вещего дара.

Так, у тувинцев в прошлом лекарями (*демчу*) могли стать только близнецы. Их рождение в Южной Сибири всегда расценивалось как проявление вмешательства неких высших сил [104]. Наряду с такого рода «стихийными» шаманами в традиционном обществе существовали и разного рода «профессионалы». В ритуальной практике Саяно-Алтая было известно не менее 30 наименований различных специалистов — обладателей тайного знания. В их числе можно назвать гадателей по жженой овечьей лопатке (*арынчи-ырынчы*), нашептывателей (от алт. *арбыш* 'наговор, нашептывание', хакас. *сабыраӈ* 'шепот'), ворожащих посредством платка или березовой ветви (*јельбегчи*, *чильбегчи*), воздействующих на погоду посредством камня яда (*ядачи*) и т. д.[105] Их специализация, как можно предполагать, базируется на тайном знании в «своей» сфере, но она редко перерастает в «профессию». Примечательно, однако, что многочисленные сакральные лица всегда существуют н а р я д у с шаманом как его необходимый ф о н, оттеняя и обостряя восприятие шаманского дара, но обладая при этом самостоятельным значением.

Переход от обычного человека к «знающему» в этой сфере почти неощутим, ибо мировоззрение не признает жестких границ, градаций. Оформление каждой социальной роли, тем более отмеченной близостью к миру духов, может быть ситуативным, неожиданным. У людей всегда имеется немало возможностей, чтобы так или иначе проявить свой талант. Есть люди, слышащие, как плачет и стонет дерево, по которому ударяют топором. Есть люди, которые заговаривают порезы рук, часто это — старик и старуха. Хакасы рассказывали, что, когда надо было кормить тёсей, в специальный домик заходил «тот, кто понимал (как) лечить, мужчина или женщина». В то же время известно, что у них кормление тёсей часто осуществлялось специалистом *арбагдысы*, который знал тексты обращений к фетишам [106]. Как видим, специализация в традиционном обществе еще носит

черты случайности. Это сфера текущего и неопределенного, опирающаяся на личный опыт и способности человека.

Разного рода сакральные знания их обладатели, как правило, обозначали через указание на то, что каждый из них «что-то видит», «что-то чувствует» и т. д. У таких людей, по общему мнению, естественные способности слышать, видеть, обонять усилены многократно. К сожалению, информация о таких специалистах отрывочна и противоречива, поэтому наши суждения о различных категориях «шаманствующих» лиц сугубо предположительны.

Вероятно, жестких границ между ними вообще не существовало в силу синкретичности и универсализма обрядовой сферы. Показательно в этом смысле хакасское наименование знахаря, которое является производным от корня *піл — пілігуі* (букв.: 'знающий'). Что́ именно знал этот деятель, раскрывалось в ходе его практики. Даром видеть невидимое обладали люди, называвшиеся *көріӱгджи* или *көспөкчи* (букв.: 'смотрящий, видящий'). Они, как считалось, могли видеть душу, превратившуюся в злого духа, угадывать будущее, отыскивать пропавшие и украденные вещи. Тувинцы такого человека называли *ийи көрнур кижи* 'человек с двумя видениями'. Об особо важной роли, которая отводилась зрению/видению в познании мира говорит и тувинское выражение *карааажыыр* 'образумиться, стать грамотным' (букв.: 'глаза его откроются'). Объять мир взором значило понять его и получить над ним власть. В хакасском языке способности ясновидящих обозначаются как «смотреть исподтишка, спрятавшись» (например, *харанга корігзі инейек* 'исподтишка смотрящая старушка')[107]. Тем самым, вероятно, подчеркивается эзотеричность дара, недоступность такого «видения» для всех.

Избыточное видение, слышание приписывалось и фольклорным персонажам. Хорошо известен сюжет об обретении героем знания в результате овладевания языком птиц и зверей — языком Природы. Нередко источником информации для него служит запах. Богатырю, пересекшему границы миров, обоняние подчас оказывается более необходимо, чем зрение. Пребывание в ином мире связано для него с невидимостью (невозможностью видеть самому) или утратой человеческого облика. «Человеческий дух»— один из важных индикаторов обитателей реального мира [108].

Естественно, что среди лиц, наделенных способностью особого ви́дения, слышания и обоняния, первыми оказываются «профессионалы»— шаман и сказитель. Хакасская

говорка гласит: *Искен хам корігджі* 'Слышащий шаман — знающий'. Вряд ли ее можно толковать только в том смысле, что «знания шамана основаны на предварительном собирании им сведений о больном и его болезни»[109]. Это явная адаптация мифологемы к установкам рационального мышления. С л ы ш а н и е шамана, согласно традиционному мировоззрению, было важнейшим источником получения информации об ином мире, на колебания которого он откликался, подобно камертону. В сакральных тестах алтайцев мы обнаруживаем примечательные характеристики тех существ, с которыми общается шаман и кто является для него недостижимым образцом.

Верхний Ульгень мой и нижние духи,
Имеющие ясные, как звезды, глаза,
Имеющие чуткие, прислушивающиеся уши,
Пронизывая взглядом, посмотрите,
Проникая насквозь, всматривайтесь-вникайте!

так обращался шаман к своим тёсям, чтобы те узнали, где ся конь и росло дерево, шкура и древесина которых пошли на изготовление бубна. Часто подчеркивалось, что и сам ман — видящий и слышащий. Останавливаясь во время утешествия» у очередного, четвертого препятствия, он, например, говорил:

Войду ли, *облокотившись на землю,*
во дворец?
Увижу ли пегими глазами?
Услышу ли луновидными ушами?

осхваляя Чалу, шаман продолжал:

Дикий разум мой пусть просветлится,
Пегие (двухцветные) глаза мои
пусть просветлеют,
Моя душа пусть войдет и присоединится
к данникам моим.

«Просветление» разума и глаз шамана — метафора получения сакрального знания, приобщения его к сиянию небесных сфер. Вот как говорится об этом во вдохновенных строках, обращенных к Чалу:

Пусть блещут звездные очи твои!
Пусть движется змеиный язык твой!
Ты разумный, как книга мудрости;
Ваше дыхание, как ветры и вихри;
С моей глупой головой я не сделал глупости.
(Таковым меня) создал Отец мой Улгäн.
Лицеприятством я не занимался,
(Таковым меня) создал Отец мой Эрлик.
Пусть блещут бронзовые глаза твои!

Ты благословляй низ солнца (подсолнечную область);
Серебряные глаза твои, моргая,
Прорезают тьму;
Кружащемуся (шаману) дай удобства [110].

Обладающими даром избыточного видения-слышания считались многие люди, но они могли освоить лишь «ближние подступы» к иному миру. Путь шамана лежал много дальше, и «вели» его туда преобразованные духами глаза, уши, язык. Когда во время камлания шаман рассказывал о своем «путешествии», слушатели понимали условность происходящего. По словам одного хакаса, шаман «сам здесь — языком там». В. Титов в примечаниях к богатырским поэмам хакасов указывал, что выражения «заглянул» и «спросил» в рассказе шамана «надобно понимать не буквально... известно, что шаман во время шаманства посещает все места, разговаривая со всеми умственно, сидя в юрте, умственно достает, от кого или откуда нужно, требуемую или просимую вещь»[111]. Сверхвидение шамана можно назвать зрением «в н у т р е н н и м», теснейшим образом связанным с провидением, прорицанием, объективацией своих внутренних переживаний.

Внутреннее зрение подчас «оформлялось» как внешняя, мнимая слепота. Камлание могло происходить ночью, в темном жилище. Важной деталью головного убора шамана являлась бахрома, закрывающая лицо. У чулымских тюрков глаза шамана закрывали концы платка, повязанного на лбу [112]. Шаман «слеп» среди людей, но видит и н о е. Иногда говорится, что видит он глазами своих «поводырей»— духов-помощников. Не случайно у небесных шаманов эрзинских тувинцев на лицевой стороне черной налобной повязки белыми нитками вышивали лицо с тремя глазами. Третий глаз, по сведениям В. П. Дьяконовой, был глазом *бөө*, т. е. знаком «дара» шамана [113].

Способность чудесного видения тесно связывалась с атрибутами шамана, в частности с его одеждой, которую можно трактовать как новое т е л о, получаемое шаманом «взамен» человеческого. Интересные подробности содержатся в рассказе о камлании хакасской шаманки, которое устроили по случаю болезни матери и дочери:

.../Шаманка/ уже кончает шаманить. «Все,— говорит,— пройдет». А потом спрашивает, кто будет ее горячий костюм надевать. Бабушкина самая старшая дочь надевать стала. Она уже старая была, она меня воспитывала и еще одну девочку, сироту. Я плачу, боюсь. Схватила за шаманский плащ, не даю ей надеть. Она надевает. Плащ теплый. Она надела плащ и сразу увидела, что на горе две ямы (могилы) уже копают, на мать и на дочь. Она это (всем собравшимся) сказала. Шаманка подскочила и с нее все сняла. Там (на горе, которую

...дела» женщина) есть хусхунчу-гая, это скала такая. Там озерко ...енькое... оно никогда не просыхает, там все шаманы купаются. ...а (шаманка) сняла с нее плащ потому, что шаманы ее могут на этом ...рке убить... Шаманка неправду сказала (больные умерли). А ста... девка не поверила ей, надела плащ и на улицу сразу вышла и все ...дела» (Маеркова М. Г., 1916 г. рожд., сеок ыгылар).

Из рассказа видно, что люди достаточно хорошо ориен...ровались в устройстве того мира, куда «отправлялись» ...маны. В общественном сознании этому миру отводилась ...ль «второй действительности», и женщина, надевшая «го...ний» шаманский плащ, будто бы увидела мифический ...дшафт: священную гору, молочное озеро [114]. Не случай... и то обстоятельство, что плащ надевала «старая девка»— ...ность, по нормам традиционного общества маргиналь..., близкая шаманке.

Чудесное зрение шамана усиливало и небесное зеркало *...нгэй*. Тувинцы считали, что имитировать камлание мог ...бой желающий, но зеркало имел только шаман. Более то... некоторые «большие» шаманы могли обходиться и без ...ального облачения, но камлать без зеркала не реша... [115]. Этим атрибутом обладали и некоторые персонажи ...ьклора. Отражая тайную сущность вещей и явлений, ...кало приобщало своего владельца к небесному свету, на...ило способностью видеть сокрытое.

Способность угадывать волю духов и добиваться от них ...аемого появлялась у шамана только в состоянии транса. ...да-то, пытаясь выяснить у хакасов их представления о ...роде шаманского дара, Е. К. Яковлев получил такое ...ъяснение: «Бывает, что духи одолевают ребенка (или ...рослого), а он их никак понять не может; ...ой, если не выучится, сделается шаманом, так и оста...ся на всю жизнь без рассудка, глупый»[116]. (Разрядка на... — Авт.). Следовательно, и на уровне обыденного сознания отношения шаманов с духами понимались как общение, ...алог. Преуспеть в нем мог тот, кто овладевал языком ду... (= природных существ) и пребывал в их состоя... и. Деятельность шамана представляла собой постоянное ...лансирование между человеческим и природным, сознательным и бессознательным. Раздваиваясь между двумя ми...ами, он ни одному из них не принадлежит вполне. Отсюда ...постоянное «соскальзывание» шамана к природным языкам ...стилям поведения.

В этой со-природности шамана, растворении его «я-для-...бя» в «я-для-другого»[117] кроется, возможно, одна из при...ин непреходящей значимости института шаманства для або-

ригенов Сибири. «Чтобы появился ритуал,— считает К. Леви-Строс,— нужно, чтобы какой-нибудь смертный отрекся от ясных и четких разграничений вещей, свойственных данной культуре и обществу, дабы, смешавшись с животными и уподобившись им, вернуться к естеству...»[118] Как жертвователь и жертва, лидер и изгой, человек и дух, шаман как бы примиряет дуализм культуры и природы.

Для носителей мифологического сознания мир, понимаемый как «ты», является полноправным участником диалога. «Что же касается знания,— замечают Г. и Г. А. Франкфорты,— которое ,,я'' имеет о ,,ты'', то оно колеблется между активным суждением и пассивной ,,подверженностью впечатлению'', между интеллектуальным и эмоциональным, расчлененным и нерасчлененным... ,,ты'' не только созерцаемо или понимаемо, но и эмоционально переживаемо в динамическом двустороннем взаимоотношении»[119]. Следствием такого отношения к миру, как можно предположить, была особая психологическая атмосфера: общество доверяло и рациональному знанию, и предчувствию, неясному ощущению. Тем более оно доверяло шаману, который на глазах соплеменников творил иной мир в слове и жесте. Компенсаторная реакция коллективного бессознательного проявляется, по мнению К. Г. Юнга, в том, что «появляется способность услышать мысль, готовую прийти на помощь, воспринять то, чему не дано было выразиться в слове. Тогда мы начинаем обращать внимание на сновидения... Если имеется подобная установка, то могут пробудиться и вмешаться силы, которые дремлют в глубинной природе человека и готовы прийти к нему на помощь»[120].

Состояние шаманского транса, связанное с погружением человека в глубины собственного «я», считалось важным источником откровения. Результаты своих индивидуальных переживаний и видений шаман делает фактом общественного сознания. Объективация смутных и неясных фантомов из сферы бессознательного — процесс воистину творческий и, как всякое творчество,— мучительный, тяжкий. Пограничность шамана позволяет связывать индивидуальное и общественно значимое. Созидательное, творческое начало в шамане стремится к своему абсолютному развитию, но по правилам игры оно не должно выходить за рамки канона.

Вхождение в транс, будучи элементом шаманской профессии, в той или иной мере обнаруживается во всех ситуациях переходного типа: и во время охотничьего промысла, и при исполнении эпических сказаний [121]. По нашим наблюдениям, алтайский сказитель, начиная петь героическую

му, некоторое время «настраивает» себя: наигрывает на шууре, закрыв глаза, мерно раскачивается и в итоге погружается в состояние, близкое трансу. Начав петь, он не слышит обращаемых к нему слов, не замечает внимания окружающих. О таком сказителе люди говорят, что он «немножко шаман», и даже подозревают, что сказительство — единственная «профессия» певца.

С шаманским трансом — так или иначе — сопоставимы иные состояния, активизирующие сферу бессознательного: болезнь, обморок, сон. Повсеместно в Южной Сибири были распространены представления, что во сне можно получить особое знание. Вот лишь один из примеров того, как относились к «сновидцам» хакасы:

У нас в деревне была глухая бабушка Пелагея. Взрослые девушки давали ей по 15—20 копеек, чтобы она уснула и увидела, что им предстоит. У бабушки всегда в кармане был ручной белый платочек. Тот парень, который дал деньги, берет этот платок и в развернутом виде проводит по бабушке, от ног к голове, а потом накрывает лицо. Бабушка Пелагея уснет, храпит, потом потихоньку начинает петь и все расскажет, что было, что будет (Чарочкина А. М., с. Костино).

Об убеждении, что во сне человеку открывается истина, говорит обычай хакасских охотников. По утрам они не спешили рассказывать свой сон; о нем говорили только выпив водки. Шорцы считали, что если охотник видит во сне, что его кто-то бьет или толкает, значит, на него сердится дух тайги и он непременно заболеет [122]. Жизнь, явленная человеку во сне, оказывала реальное воздействие на его поступки, мысли и настроения. Потребность в такой информации была столь велика и постоянна, что рождала необходимость в профессиональных «сновидцах». Погружаясь в «сумерки сознания», человек искал ответы на жизненно важные вопросы. Как говорит О. М. Фрейденберг, «вещее слово находит во сне, равносильном смерти»[123].

Интеллектуальное начало в шаманизме было очень сильно. И шаману, и сказителю в традиционной культуре отводилась роль, несводимая лишь к ритуалу. Они — обладатели поэтического языка, формуляторы картины мира. Образы высокого стиля в шаманских текстах перемежаются непристойностями, соседствуют с заумью (подчас нарочитой), и все это вполне закономерно. Так корчится в муках мысль, еще не готовая воплотиться в Слове. И все же именно создатели мифических текстов предстают творцами мира в с л о в е [124]. Вот акт, когда п о д в з г л я д о м певца возникает мир, выражен в якутской песне о сотворении Вселенной:

Восстал я ото сна, от ложа, смотря напротив своими водяными глазами величиною с десятикопеечную монету. Встал, оглядывая окраину беспредельной обширной страны... (По мере в г л я д ы в а н и я, перед сказителем предстают светлые божества, начинает р а з в о р а ч и в а т ь с я мир.)

...Оказывается, стала иметь в окружении немерзнущие моря, сбоку теплые моря, подпорками ледовитые моря, ровнями для нее послужило черное море, потолками (матицами) синие моря; оказывается, поселилась морская очень сильная рыба...

...Приносящая пользу, жалеющая Мать-Вселенная, оказывается, вот как создавалась. Ну, друг! Если я, песенный человек, запою, заиграю, игривый человек затяну (воспою); оказывается, имеет нижней частью груди (со стороны груди) сильный ветер, махалкой (для нападения и защиты) развивающуюся молнию...

...Стал я всматриваться и вникать в устройство девятиободной обширной, постоянной (неизменной) узорчатой земли; стал я смотреть далее в сторону семиободной с травами в основательных изгородях темно-бурой, словно ремень, земли. Когда я так смотрел, оказывается, имеет она елани, выделяющие масло и жир, пространства которых не в состоянии перелетать утка-турпан, из белой глины неизменные поля, которые не может облететь птица-журавль; имеет, оказывается, яркие поля, которые не в состоянии облететь птица-стерх...

...Затем я стал вдумываться-вникать, устремляя взоры в нижнюю сторону невысокой горы. Когда я так смотрел, оказывается, имеет стройные леса, подобные подрезанному хвосту тельной лошади, крупные леса-особняки, подобные подрезанному хвосту молодого коня; имеет она рощи березовых деревьев, подобные женщинам с серебряными украшениями спереди и сзади[125].

В фольклоре сибирских тюрков эта песня не имеет прямых аналогий и, возможно, является созданием оригинального и глубокого ума. Тем не менее строится она по всем законам архаичного мироощущения. Детализируя картину мира, разворачивающуюся перед его мысленным взглядом, сказитель словом упорядочивает этот мир, делает его достоянием культуры. Последовательную номинацию объектов мира (их вызывание к жизни) мы также обнаруживаем в тексте камлания алтайского шамана. В этом случае духи водят шамана по тем местам, где пасся конь и росло дерево, из шкуры и древесины которых был сделан бубен. В примечании указано, что шаман все видел и узнавал посредством своих духов.

На созданную здесь землю, если взглянешь,
Она подобна отточенному брусу.
Если на здесь выросшие деревья
взглянешь,
Они подобны обструганной и
обскобленной стреле.
Если взглянешь на свистящие горы,
Если взглянешь на сглаженные хребты,
На раскинувшиеся здесь стойбища
если посмотришь,

На живущий здесь народ
если посмотришь,
Их много, как черных мух.
. . . . . .
Если посмотришь на множество зверей,
Что кормят подданный народ,
Они, словно порхающие белые бабочки.
Если посмотришь на кучеобразно
нагроможденные горы,
Если посмотришь на извилисто
текущие реки —
Расстилаются солеобразные туманы.
На выросшие непроходимые леса посмотри!
Если на множество крылатых птиц,
Весь народ кормящих, взглянешь,
Птицы умножатся, словно синие бабочки [126].

В обоих текстах под взглядом певца и шамана, подчи-[illegible]ясь их мысли и слову, возникала Вселенная. В состоянии [illegible]жественного прозрения шаман и сказитель уподоблялись [illegible]орцу. Исполнение песни, свободная игра и поэти-[illegible]ая импровизация приравнивались к высшим созида-[illegible]ьным действиям.

Возможно, к явлениям того же порядка мифопоэтическое [illegible]ание причисляло и акт рождения человека. Так, терми-[illegible] *толга* 'мучиться родами' (а также 'вертеть, отворачи-[illegible]ть'), *толгак* 'боли при родах' (а также 'судороги, изви-[illegible]стый, переплетенный') являются родственными формами [illegible]вам *толга* 'петь хвалебные песни, предсказывать, отгады-[illegible]ть' (а также 'кружить, вертеть' и т. д.), *тӧл*-кежил (ха-[illegible] — человек, производящий гадание и лечение простых [illegible]езней с помощью верчения вокруг головы платком или [illegible]ой-либо одеждой)[127].

Способность женщины к деторождению, по всей види-[illegible]сти, рассматривалась как проявление творческого начала, [illegible]оставимого с сакральным действием. Участники же це-[illegible]монии родов приравнивались, вероятно, к шаманствую-[illegible]м лицам. Речь прежде всего идет о повитухе [128]. Именно [illegible] обеспечивала контакт роженицы и богини-покровитель-[illegible]цы, получение ребенка (= ценности) из природной среды. [illegible] особо трудных случаях ее действия усиливались шаман-[illegible]ким камланием [129]. Образцы двух медиаторов — повитухи [illegible] шамана — были в известном смысле сопоположены. Однако [illegible]ункции *киндик-эне* 'повивальной бабки', не выходили за [illegible]амки «узкопрофессиональной» сферы, а деятельность ша-[illegible]мана считалась проявлением творческого начала в косми-[illegible]еских масштабах.

В сакральной традиции Саяно-Алтая шаманский дар [illegible]ак бы проецировался на структуру Вселенной. Чем более

сильным считался шаман, тем более отдаленные сферы мира были ему подвластны. Наглядным доказательством его возможностей служило число бубнов или количество слоев неба, доступных ему. Так, алтайский шаман, поднимаясь на шестнадцатый слой неба к Ульгеню, делал на пути остановки, беседовал с духами, сообщал собравшимся о предстоящей погоде, угрожающих болезнях и эпидемиях, открывал тайны будущего и т. д. Но таких шаманов было немного [130]. В хакасском эпосе говорится о шаманах, имеющих девять бубнов, которым доступно любое место в мире. Здесь, вероятно, количество бубнов соответствует девяти небесным и подземным сферам и обозначает высокий ранг жреца. В тувинской модели мира число небес достигает 99, и им соответствуют 99 точек-ступенек на бронзовом зеркале шамана, с помощью которого совершалось его восхождение на небо [131].

Своеобразно решался в народной традиции вопрос об иерархии сакральных сил. Как уже упоминалось, к сфере сакрального знания-умения равно тяготели младенцы и старики, старые девы и близнецы. Сам факт принадлежности к маргинальной возрастной группе ставил человека в особое положение. Унгинские буряты, например, говорили, что «новорожденный ребенок одним годом младше бурхана и одним годом старше царя». Герой одного хакасского сказания хвастался тем, что он «только двумя перстами пониже Кудая», за что и был наказан божеством — сыновья его родились простыми людьми [132]. С верховным божеством пытались соперничать лишь шаманы. Их могущество порою было столь велико, что распространялось и на наследников. У бурят потомки шаманов могли без посвящения приносить жертвы и обращаться с молитвами к духам. В каждом якутском улусе были прежде особые роды, отмеченные появлением великих шаманов. Воспоминания о «шаманских» родах сохранились и на Алтае [133]. Утверждая градацию шаманской силы, мифопоэтическое сознание соотносило ее с проявлениями природных космических стихий. Примером может служить записанный Н. Ф. Катановым в конце XIX в. диалог старухи и старика, у которых пропала корова:

Она: Зачем корова упала в наледь?
Он: Наледь сильнее!
Она: Если наледь сильнее, то почему же
она тает от солнца?
Он: Солнце сильнее!
Она: Если солнце сильнее, то зачем же
отдает горе свою тень?
Он: Гора сильнее!

Она: Если гора сильнее, то зачем ее
сверлят мыши?
Он: Мыши сильнее!
Она: Если мыши сильнее, то зачем они
поддаются собаке?
Он: Собака сильнее!
Она: Если собака сильнее, то зачем бьет
ее злая жена?
Он: Злая жена сильнее!
Она: Если злая жена сильнее,
то зачем бьет ее муж?
Он: Муж сильнее!
Она: Если муж сильнее, то зачем
поддается дьяволу?
Он: Дьявол сильнее!
Она: Если дьявол сильнее, то зачем
гоняется за ним шаман?
Он: Шаман сильнее его и всех! [134]

В другом варианте «сильнее всех» оказывается море, ко-
рое в мифоритуальной традиции южно-сибирских тюрков
ается символом первородного хаоса, необъятной и могу-
стихии [135]. Но шаман стоит почти наравне с нею и, более
, осмеливается тягаться с верховным божеством. Вместе
м среди тюрко-монгольских народов существовали пред-
ления, что нынешние-де шаманы сохранили лишь малую
ику того могущества, которым обладали древние. По ве-
аниям якутов, первый шаман имел такую силу, что не
знавал главного бога, за что и был сожжен верховным
жеством. Тело этого шамана состояло из «пресмыкающих-
гадов», и в огне уцелела лишь одна лягушка. От нее ве-
свое происхождение те «демоны», что передают священ-
дар знаменитым шаманам и шаманкам. (Интересно, что
сюжете о первом шамане упомянуты земноводные — су-
тва, которых в алтайском мифе создает Эрлик, родо-
альник шаманской традиции.) Согласно бурятской ле-
де, первый шаман Хара-Гырген вступил в соперничество
самим «Богом» и даже выиграл его. С тех пор сила его была
раничена. Последующие шаманы все более теряют свою
асть над миром духов. Та же тема варьируется в фольклo-
алтайцев. Ульгень низвергает Эрлика в преисподнюю,
тот учит человека камлать [136]. Видимо, к этому же кругу
ототеют предания о сожжении владыками Джунгарии дей-
вующих по наущению дьявола алтайских шаманов [137].
За приведенными осколками древних мифов и недавних ле-
енд можно различить смутные контуры сюжета, в котором
ечь идет о наказании верховным божеством некоего лица
утем его низвержения, лишения силы, сожжения. С этим
ерсонажем связывается (прямо или косвенно) установление

шаманской традиции. Представляется, что в контексте этого мифа могут быть истолкованы и упоминавшиеся выше сюжеты о расчленении/жертвоприношении шамана, разбрасывании во Вселенной частей его разъятого тела. Возможно, мотив рассечения — жертвоприношения — возрождения шамана воспроизводит некий архетипический сюжет об утрате былой «небесности», нисхождении в подземный мир (умирании) и новом возрождении в качестве обладателя чудесного дара. В. Н. Топоров считает, что поэт (жрец/медиатор/шаман) в архаичном обществе был не только ипостасью демиурга, но одновременно — жертвой и, следовательно, мог быть объяснен в рамках «основного мифа».

В реконструированной версии этого мифа говорится о борьбе верховного божества — Громовержца — со змеем и наказании им своих детей. «Наиболее существенным в данной связи,— пишет В. Н. Топоров,— нужно считать наказание Громовержцем своих детей... за какое-то преступление... посредством их рассечения, расчленения, разъединения, обращения их в обитателей подземного царства (мир мертвых)». Один из его сыновей находит в подземном мире «мед поэзии» и возвращается на землю в новой ипостаси, «неся успех, процветание, богатство». Он становится родоначальником новой культурной традиции, автором «основного мифа». В. Н. Топоров продолжает: «Он — автор ,,основного'' мифа, и его герой-жертва, и герой-победитель, субъект и объект текста, жертвующий (жрец) и жертвуемый (жертва), вина и ее искупление, одним словом — Творец и тварь...»[138] В тюркской традиции, как мы могли убедиться, эта вечная тема получает свое оригинальное развитие. При этом в южно-сибирских материалах утверждается все та же идея, что лишь ценою жизни можно обрести вещий дар Слова.

ЛИДЕР И ИЗГОЙ

Противоречивость и неоднозначность основных социальных ролей в этнографической традиции прослеживаются вполне отчетливо. Эти качества заданы самими основами мировоззрения, ориентирующегося на некую н о р м у и акцентирующего отклонения от таковой. Мифопоэтическое сознание допускало близость иного мира, который якобы всегда был рядом, на каждом шагу вклинивался в обыденность. Общедоступность обрядовой практики, демократичность я з ы к а мифов и ритуалов обусловили такое положение, когда многие люди (хотя бы ненароком, мимолетно) вступали в кон-

кт с обитателями и силами иного мира. Подчас к таким контактам людей принуждали, «подталкивали» обстоятельства. Общество чутко реагировало на все аномалии независимо от их происхождения. Так, многие социальные позиции вычленялись из нормы. Например, если человек не имел необходимого минимума родственных и свойственных связей, он неминуемо оказывался на периферии общества со всеми вытекающими отсюда последствиями. Подобная ситуация моделируется в одном из фольклорных сюжетов у нофаларов:

Был один осиротевший парень (юноша). Народ перестал обращать внимание на того парня. Парень этот лег возле дороги. Когда он лежал, пришли два аза (дьявола) и хотели съесть того парня. Они не съели его, а, взявши в товарищи, сделали его своим вожаком. Приставши к аза, парень и сам сделался аза [139].

Проявление творческого начала, знания сверх нормы также расценивалось обществом двояко: с одной стороны, как явление позитивное и полезное, с другой — как потенциально опасное, имеющее отношение к миру иного [140]. Соотношение в обществе людей обычных и наделенных особым даром понималось как соотношение «внутреннего» и «внешнего», «своего» и «чужого». Обретение дара заведомо превращало человека не только в лидера, но и в изгоя. Чем выше дарование, тем острее общество ощущает чуждость его обладателя. В народной традиции становление профессионала всегда сопряжено с отречением от обыденной жизни. Иногда само божество обрекает своего избранника на страдания. Первому алтайскому шаману Ульгень сказал: «Отныне имя твое будет Кам. Кто будет подражать тебе, тот не будет иметь богатства на земле». У якутов во время посвящения нового шамана наставник заставляет неофита повторять свои слова. «Сначала он требует, чтобы тот отрекся от Бога, от всего любимого и дорогого и дал бы обещание жизнь свою посвятить демону, который должен исполнять его просьбы». Вдачи, чтобы получить волшебный камень, «заклинается всем своим имением и отдает за него весь свой живот. И потому он бывает человеком бедным, бездетным и скоро овдовевшим»,— поясняет В. И. Вербицкий. Такой же обет давали бурятские знахари, лечившие целебными травами: приступая к этой деятельности, человек клялся, что ему не нужно ни жены, ни хозяйства, ни детей [141].

Действительно, отмеченные люди часто влачили жалкое существование. Сведения о шаманах-богачах при всей их достоверности говорят скорее об исключениях из правил. В лучшем случае быт шамана ничем не отличался от быта

сородичей. Кстати, в повседневной жизни почти не выделялись из общей массы сородичей и паштык, и алтайский ярлыкчи [142]. Положение некоторых шаманов в Якутии XVIII в. мало отличалось от рабства. В челобитных они нередко упоминаются как «холопы»: «холопишка... ясачной Третьяк шаман», «холоп их Тевелга шаман» и т. д. Князцы-шаманы тоже известны из русских документов. С. А. Токарев подчеркивает, что шаманы обнаруживаются среди представителей всех социальных групп якутов — от тойонов до рабов [143]. Неопределенность социальной принадлежности сакральных лиц прослеживается вплоть до пресечения самой традиции в 30-е гг. Шаманы — отчаянные бедняки и зажиточные люди — сосуществовали в Якутии, на Алтае, в Хакасии. Их огульное отнесение к эксплуататорским классам было бы некорректно потому, что шаман — «профессиональный аутсайдер» (выражение В. Тэрнера)— по самой сути своей социальной роли был заведомо исключен из процессов материального производства, трудовой деятельности.

Людьми с «несчастной долей» у тюрков Сибири являлись также сказители, певцы, сказочники. У якутов, например, сказочники и песенники-импровизаторы, неспособные к работе, добывали себе пропитание, «шатаясь из юрты в юрту». Вместе с бедняками и работниками-должниками певцы составляли особую социальную группу неимущих, забота о пропитании которых лежала на всем народе. Социальный статус певца, таким образом, часто находился в вопиющем противоречии с его талантом. В конце прошлого века А. Калачев так описал исполнение героического эпоса у теленгитов: «После пира вызвали, подталкивая кулаками, работника, робкую, невзрачную фигуру, который оказался настоящим поэтом. Его заставили сесть, выпить чашку араки и дали в руки двуструнную балалайку. Первые звуки были робки, неуверенны; слушались только гласные а, у, ы, но вот он сразу воодушевился, сбросил с себя шапку, которая почти вся закрывала его лицо, и запел. Он пел низкой октавой, мерным темпом, то усиливая голос, то затихая до выразительного шепота... Меня поразила в этом теленгете разница между тем состоянием, в котором он находился, когда пел, и его жалким поистине видом в обычное время»[144].

Неустроенность личной жизни, тяготы быта — обычные «попутчики» таланта. Олонхосут А. Трофимов рассказывал, что его дядя — известный певец — «не советовал ему и единственной своей дочери исполнять олонхо. Он говорил, что тяжела участь знаменитого певца, или олонхосута. Он

...т на себе тяжелый груз, от которого должен постоянно ...обождаться, все время возникает потребность петь. ...оме того, все кругом приглашают. Все это мешает нор...льному ведению хозяйства. И действительно, дядя всю ...знь прожил последним бедняком». Он говорил племянни...что слава певца может обернуться несчастьем. С боль...м мастером якобы соревнуются абаасы, которым хочется ...петь его. Они же устраивают сказителю всевозможные ...ни и неприятности [145]. Хакасы придерживались сходных ...глядов. Хайджи считался у них «хоть и уважаемым чело...ом, но с ,,несчастной долей''... Почти все они были бед...ами, а тяга профессионала-хайджи к исполнению по су...ству лишала его оседлого образа жизни»[146]. Хакасы рас...ывают, что хайджи иногда жили то у одного, то у дру... богатого человека, питаясь с его стола и получая ...ду.

...правители всегда стремились приблизить к себе певцов ...казителей, дабы подчеркнуть свою просвещенность, при...женность древним традициям. Кое-кто, вероятно, на...ся, что и на него упадет отблеск славы певца. Такая опе... скорее всего оборачивалась для поэта личной и творческой ...ободой. Качинский сказитель Таркоп Трояков, не за...вшийся ни земледелием, ни скотоводством, так сказал ...бе: «Всю свою жизнь я принес в жертву сказительст...». Как видим, позиции шамана и сказителя (как жертво...ля и жертвы одновременно) совпадали.

...Расплачиваясь за свой дар, эти люди испытывали двой...гнет: «духи» постоянно «принуждали» их к пению или ...анию, и само общество нуждалось в их услугах, лишая ...я и стабильной жизни. При этом жизнь духовных ли... общества определенным образом регламентировалась. ...айский ярлыкчи, сконцентрировавший в своих руках ...полноту обрядовой деятельности, сам был скован целым ...м запретов и предписаний, касавшихся его образа жиз... «Он должен был определенным образом говорить, хо..., сидеть и даже спать». Ему либо не позволялось зани...ся охотой вообще, либо оговаривалось, каких животных ...может добывать [148]. Сказителей и шаманов коллектив ...олически или буквально удалял на периферию освоенно...мира. Показателен случай, когда старый якутский шаман ...овев, «жил одиноко, всеми покинутый, вместе со своей ...хлой волшебной собакой»[149].

«Отторжение» обществом шамана нашло воплощение как ...ольклорных текстах, так и в атрибутах, внешнем облике ...ера-изгоя. Тувинский шаман, к примеру, провозглашал:

...от рождения я — шаман, дыроватый, голый в одежде нахожусь я»[150]. Тот же образ возникает в хакасской загадке: «Я сшил шубу из разных лоскутков, которые не годились и рабу» (шуба шамана). Шаманский костюм, вероятно, может быть сопоставлен с первой рубахой ребенка, которую киргизы, например, шили из лоскутков. Любопытно, что хакасы делали первую одежду младенцу из рубахи старика [151]. По рассказам информаторов, *пӧрӱк* (шаманскую шапку) также шили «из тряпок, из лоскутков» (хотя были известны и орнитоморфные образцы). Неопределенность внешнего облика шамана, вероятно, была связана с его пограничностью и стремлением быть всеми сразу. Перья и шкурки птиц, зооморфные украшения, кованые подвески, изображения костей скелета, детали женского костюма, мотивы сиротства и мнимой убогости — все это присутствует в маске шамана и ставит его в один ряд с предком, божеством, зверем, птицей и человеком вообще. Особо отметим в этой связи женскую прическу якутских шаманов и ношение некоторыми хакасскими шаманами бус и девичьей шапки — факты, известные по этнографической литературе и современным полевым материалам [152].

На Алтае представителями последней жреческой формации, преемниками шаманов были ярлыкчи. Говоря о внешнем облике бурханистских служителей, Л. И. Шерстова упоминает, что они носили в косе длинную широкую ленту. Шапка ярлыкчи «шилась из белой кошмы и по покрою была сходна с женской шапкой, к ней также пришивались две ленты». Анализируя облачение ярлыкчи автор пишет, что в нем «определенным образом нашли отражение идеи травестизма, присущие как шаманству, так и ламаизму»[153]. Точно так же тувинские ламы носили шубы из ткани желтого цвета с отделкой из красного канта и подпоясывались красным же поясом. На вопрос, почему кант и пояс на ламской шубе совпадал с цветом отделки и пояса женского костюма, старики отвечали, что ламы и женщины «имели общую судьбу». Во время пиршеств и молений ламы, опять-таки, сидели вместе с женщинами [154].

Маска избранника (шамана, ярлыкчи, ламы), противопоставляя ее носителя окружающим, указывала на его особую роль [155]. Облик шамана контрастировал с принятыми в обществе нормами, демонстрировал некую инаковость. Последняя в системе социальных координат закономерно оборачивалась отчужденностью. Проникновение в сферы, слабо упорядоченные разумом, обрекало шамана и сказителя на «неполноценность» в обыденной жизни, оборачивалось не-

можностью сохранения нормального облика, быта. Это ущербность, но манифестация б е з б ы т н о с т и, котсая стремится к абсолютному воплощению и потому сродни обытию. С точки зрения традиционного общества, вдохноение и безбытность тесно взаимосвязаны, одно состояние к бы предполагает другое (ср.: алт. *телі*, *телін* 'скитать, колобродить'; *телініп айт* 'говорить с восторгом, воодуевиться'). С другой стороны, праздность ассоциируется с мощью (алт. *пош* 'пустой, свободный, праздный, досуй, досуг, порожний, слабый, немощный'), что заставляет помнить положение в обществе старика [156]. Безбытность амана, подчеркиваемая в его облачении, имеет качественяной характер: он активно «вмешивается» в дела небесе и земные, восстанавливает нарушенное равновесие или едотвращает нарушение. Правда, его активность — особорода. Она может быть названа «пассивной активностью», как ничего не преобразует в мире формально, действно [157].

«Чужаки» образуют в обществе довольно значительную неоднородную группу. Одних приводит к «изгойничеству» сходящий фактор — возраст (таковы отчасти старики и ти), других вытесняют на периферию общества несчастье и щета, чужеродность. Еще одна группа — специалисты в ласти тайного знания, так или иначе сопряженного с их фессией: кузнецы, повитухи, лекари, ремесленники др. Есть также люди, образ деятельности которых — изводство з н а к о в и оперирование ими. Диапазон их рального мастерства довольно широк. В тюркской традии Саяно-Алтая среди всевозможных гадателей, прорицей, обмахивателей и прочих «шаманствующих» лиц наиее значимы и разработаны социальные роли шамана и зителя.

Инаковость обозначенных групп далеко не одинакова. ифференциация общества по признакам «свой — чужой», нутренний — внешний», «профанный — сакральный» пощает детей, женщин, стариков, вдовцев, старых дев и сиот на «ближней периферии» культуры. Особое место среди их, как мы могли убедиться, занимает старик — едва ли древнейшая социальная роль, слияние в которой сакрального и профанного осуществляется, естественно, самой жизнью. Для представителей первых двух групп о т м е ч е н н о с т ь — еще не профессия, а образ жизни, к которой их приводит стечение обстоятельств. Их неполноценность в большинстве случаев связана с тем, что вдовец, сирота и убогий, младенец и нищий не обладает необходимым

минимумом характеристик нормального человека. Это реальная ущербность, и она помещает людей несколько «ниже» нормы, принятой в обществе. Две другие группы, напротив, обладают избытком свойств и качеств, что опять-таки ставит их вне нормы. Среди кузнецов, ремесленников особое знание-умение уже передается из поколения в поколение и тем самым закрепляется наследственный характер особого статуса человека, ими обладающего.

Значительно более тесно связана с иным миром маргинальная группа тех сакральных лиц, деятельность которых может быть как созидательной, так и разрушительной. Среди них подлинными лидерами-изгоями являются сказитель и шаман. Обретение особого дара этими людьми еще более мифологизировано и носит наследственный характер. Отблеск сияющих высот и пугающие тени подземелья ложатся на этих людей неизгладимым клеймом. Избранничество оборачивается мучительной неустроенностью быта. Однако их аномальность осознается и как социальная необходимость. Между обществом и группой «изгоев», вычленяемых из него, складываются отношения дополнительности [158]. В масштабах всего общества изгойничество оказывается необходимым как антитеза норме, уравновешивающая последнюю. Обыденность остро нуждается в чуде и обнаруживает его в певце, шамане, знахаре. В. Тэрнер подчеркивает: «пророки и художники имеют склонность к лиминальности и маргинальности, это „пограничные люди", которые со страстной искренностью стремятся избавиться от клише, связанных со статусом и исполнением соответствующей роли, войти в жизненные отношения с другими людьми — на деле или в воображении. В их произведениях можно увидеть проблески этого неиспользованного потенциала человечества, который еще не воплощен в конкретную форму и не зафиксирован структурой»[159]. (Разрядка наша.— **Авт.**).

Мы не имеем оснований утверждать, что «отмеченные» индивиды были чужды какой бы то ни было структуре — в этом случае ни шаманство, ни сказительство не смогли бы оформиться как традиция. Вероятно, можно говорить лишь о тенденции к закреплению, фиксации переходных состояний, их намеренному подчеркиванию. В целом же для традиционного общества характерна ситуация, когда само нарушение нормы приобретает силу закона.

Маргинальные личности, свободные от многих прав и обязанностей рядовых членов общества, реализуют себя в творчестве, ритуале. Поле их деятельности — это невозделанная целина, окраина, на которой, по выражению К. Леви-Стро-

«изощряется» ритуал. Объективно их деятельность отра-ет стремление преодолеть унылую предопределенность много бытия. В целом, вероятно, наличие нормы и аномали делает реальностью единство общества, немыслимое без ментов внутреннего противоречия. Тем самым программи-ется способность общества к развитию, поддержанию ожного равновесия сил и интересов. Подчеркивая отлич-ость маргиналов, общество — вольно или невольно — верждает ценность нормального человека, ради торого, собственно, и звучит бубен шамана, льется песня казителя.

Д И ИГРА

и всей условности разделения профанной и сакральной ер в мифопоэтической традиции нельзя не видеть, что оки Южной Сибири, остро ощущая экстраординарность их «избранников», пытались решить вопрос о соотноше-нормы и отклонений от нее. Эта норма, будучи зало-стабильности общества, определялась, по существу, обще-овеческими идеалами. Статус полноправного члена рода едполагал его физическое и моральное здоровье, мате-альное и семейное благополучие, социальную и трудовую ивность.

Концепция труда — основной формы жизнедеятельности овека, способа его взаимодействия с природой и общест-м — была одной из доминант мироощущения [160]. Пытаясь ыслить преобразующую, созидательную сущность трудо-х процессов, общественное сознание порождало косми-кие образы творцов. Благодаря их изобретательности и фессиональным навыкам» в изначальные времена созда-лось якобы все сущее. Земной ипостасью или избранни-ми верховных божеств— хранителей тайн мастерства — являлись не только шаманы и сказители, но также кузнецы, отники и другие искусные ремесленники, знатоки своего ла. Их деятельность, как и все остальные значимые трудо-ые процессы, была причастна к сферам сакрального. В ри-уалах и камланиях, сопровождавших начало охотничьего ромысла и перекочевки, строительство аила и катанье вой-ока, выгонку первой араки и сбор кедровых орехов, сти-ралась грань между орудийной и знаковой деятельностью хотя полного их слияния и не могло произойти).

Стремясь возвысить труд до уровня сакральных цен-остей, уводя родословную мастеров своего дела в мир бо-еств, общество в то же время воспринимало труд как во-

площение бренного, земного бытия, столь отличного от свободного творчества богов. Мифопоэтическая традиция искала альтернативу рутинной, однообразной деятельности.

В ритуально-обрядовой практике тюрко-монгольских народов Сибири работа представала не только как удел, но и как важнейшая характеристика обитателей срединного мира. Не случайно, по представлениям тувинцев, когда умерший на сорок девятый день «отделялся» от солнечного мира, шаман вел с ним такой разговор:

> Не возвращайся к родным, не возвращайся к светлому миру, живи там, куда ушел. Твой крик, смех нам не нужен. У тебя под солнцем дело исчезло. У тебя нет дня, хотя ты стоишь под солнцем. Хотя ты перед моими глазами бегаешь по земле, но следов на земле не оставляешь. Прощайся со светлым миром, не возвращайся сюда, никого не забирай. Ты нужен только Эрлику, твои друзья — черти, ты сам уже черт.[161]

Очевидно, бытие умершего при всей его неопределенности понималось, кроме прочего, как отсутствие в том мире работы, труда (= воспроизводства). И если иногда встречаются упоминания о стадах скота у умерших, их подражании земной жизни, то это, вероятно, следует рассматривать как своего рода «непоследовательность» традиционного сознания, пытающегося моделировать отрицание жизни, но исходящего из ее реальных характеристик. В целом же пребывание во владениях Эрлика рисуется как некое безысходное, безрезультатное состояние. Там нет места пребыванию, изменению, активности, а следовательно, и труду [162]. Поэтому орудия производства и детали быта в нижнем мире — скорее декорации призрачной «реальности», нежеле предметы первой необходимости. Отметим также, что лишение покойника «подвижности» (связывание рук и ног), преднамеренная порча погребального инвентаря не только демонстрируют «зеркальность» иного мира (сломанное здесь = целое там), но и отражают представления о неделятельности умерших. В поздней шаманской традиции нижний мир знает лишь одного «труженника». Это сам Эрлик, хозяин подземной кузницы. Однако его активность — перевернутое отражение активности бывшего сотворца мира.

Труд как форма жизнедеятельности обладал в глазах традиционного общества безусловной ценностью. Дидактика южно-сибирского фольклора утверждает необходимость труда как одну из нравственных заповедей: «Тот человек ценен, кто смолоду работать привык»; «Будешь вперед двигаться — горы одолеешь, а сиднем сидеть — ничего, кроме ямы своей, не увидишь» (алтайцы); «У трудолюбивого чело-

века дети не голодают»; «Хорошего коня по шагу узнают, хорошего хозяина по работе видят» (хакасы); «У работящего руки хороши, у бездельника язык хорош»[163] (шорцы). Однако поэтизация труда сочеталась с представлениями о его тяготности, обременительности. Одним и тем же словом *ер* (*ерiг*, *ері*) в тюркских языках обозначались понятия 'труд' и 'томление, мучение, позор, кручина, скука, тоска'. Слово *јобол* (*јобал*, *јобаг*) имело смысл 'труд', 'болезнь', 'изнеможение', *кӱч* — 'сила, мощь, усилие, сильный, мощный, а кроме того, 'труд, трудный, тягостный'[164].

В соответствии с логикой мифологического сознания труду обитателей земли противопоставляется способ существования, деятельность обитателей иного мира. Характерен в этом отношении диалог между телеутским шаманом и духами. Во время камлания шаман отстал в пути. Духи, недовольные задержкой, кричат ему:

Алай, алай, алай кам!
Ждали, ждали, заждались!
(От нечего делать) хвост сороки я обрезал!
Черную землю, что ли, ты рыл?
Твердое дерево, что ли, ты тесал?

Шаман оправдывается и просит не сердиться на него:

Черную землю я не рыл,
Твердое дерево я не тесал,
Людей, живущих под месяцем,
Жалко было оставить[165].

Процитированный отрывок, вероятно, является вставным эпизодом, с помощью которого шаманы «разряжали» обстановку камлания, привносили в нее элементы театральности. Однако весьма показательно, как шаман реагирует на предположение духов, что он занимался на земле трудом. Работа, как следует из контекста, явно не к лицу человеку, связанному с сакральными сферами. Отголоски подобных представлений сохранились в народном сознании европейского средневековья, где, по мнению А. Я. Гуревича, «безгрешное состояние, как и пребывание его (человека.— Авт.) вблизи бога, не предполагало труда»[166].

Акцентированная безбытность — вот состояние, созвучное иному миру, будь то несовершенный мир Эрлика или сияющие небеса Ульгеня. Со всей очевидностью это проявляется во взглядах унгинских бурят на посмертное существование. Они, как писал Н. М. Хангалов, «верят, что души покойников в стране духов живут, как живые люди на этом свете; они ходят там в том самом одеянии, в кото-

в животном (чаще всего — в коне). Действительно, этнография южно-сибирских тюрков, якутов и бурят знает примеры подобных ритуалов. Вот как проходил у якутов обряд вызывания половой страсти (джалын). Получив у богини земли джалын, шаман начинал «с конским ржанием... кружиться». Собравшиеся женщины неожиданно начинали ржать по-конски, набрасывались на шамана, «делали над ним любострастные движения (*ойуну кибингнээн бараллара юсю*)» и валили шамана на землю. Это и называлось «взятием от земли половой страсти для людей и скота, или низведением силы размножения». Обряд проводился ночью, и многие уважаемые женщины не принимали в нем участия, так как общественное мнение в поздней народной традиции оценивало его двойственно [172]. К якутскому обряду был близок по символике один из эпизодов алтайской свадьбы —«игры кобылицы и жеребенка», описанный А. И. Шатиновой:

По одним сведениям, в нем участвовало четыре человека: три мужчины и женщина. Вокруг горящего очага бегала, смазывая маслом или жиром нижний круг аила, женщина. За ней бегали мужчины, изображающие жеребцов, они подражали конскому ржанию и делали эротические движения. По другим сообщениям, в этом обряде участвовали трое: двое мужчин и женщина. Действующие лица обегали очаг три раза. Был и иной вариант: вокруг очага бегала одна женщина — сноха жениха, а жеребца изображал племянник жениха. Кобылиц могли изображать женщины, заплетавшие косы невесте. Жеребцов изображали племянник и брат жениха [173].

В этот же ряд следует поместить и старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев —«коча-кан». В нем человек, надевший берестяную маску Коча-кана, изображал рыскающего жеребца, «передающего» участникам обряда свою плодородную силу. У шорцев и челканцев «Кочиганом» называли сына Ульгеня и жертвенного коня, предназначенного небесному божеству. Считалось, что Ульгень временно посылает его на землю, а потом требует вернуть. Во время камлания присутствующие члены рода вырезали из бересты маску, а из тонкой березки — посох, изображающий фалл жеребца. В тот момент, когда шаман, якобы путешествующий по тайге, упоминает об увиденных им следах соболя, «присутствующие по очереди надевают на лицо маску и садятся верхом на палку, разыгрывая „кочиган“ — магическое действо, направленное на увеличение плодородия среди соболей, самых ценных пушных зверей в тайге. Действо превращается в своего рода игру — бегают друг за другом, кричат, вырывают маску и палку — каждый хочет для себя удачной охоты на соболя. Считается, что соболь находится в непосредственном ведении Ульгеня и он посылает этих

верей приобщенному к ним таким способом охотнику»[174].

Как видим, игра становилась способом приобщения человека к безудержной порождающей силе природы. Все персонажи игры (в том числе «главный играющий» среди них — шаман) в силу своей близости к божествам обладали необычайной творческой и плодородной потенцией, которые были нераздельны для носителей архаичного сознания. Рождение поэтического, возвышенного слова и рождение живого существа в этой традиции суть проявления способности к игре-ритуалу. Понимаемая как квинтэссенция ритуального поведения игра стирала грани между дозволенным и недозволенным, между культурой и дикостью, между человеком, животным и божеством [175]. Естественно, что игра, связанная с удалением от норм культуры, предполагала попытку возвыситься до божества. Но одновременно она ставила играющего в положение изгоя, отщепенца (ср. слова персонажа германдинской мистерии: «Я, оборвыш, священный Коча!»)[176].

Архаичные представления о вненормативности, «внеморальности» игры, ныне во многом утратившие свой смысл, продолжают фиксироваться в языке. В тюркской лексике отглагольное производное *ойун* (*ойын*) *оин* помимо основного значения 'игра' имеет также смысл: 'обман, плутовство, козни, интриги' (тур., азерб., кр. татар.); форма *оінак*, известная в южно-сибирских диалектах, 'детская игрушка, играющий, плясун', а также 'дурак' (джагат.); *оінаклык* (крым., осман.) 'игривость, резвость' и вместе с тем 'дерзость, непостоянство, обман'; *оінас* (кирг., сагай, койб.) 'блудничать (вместе играть)'; *айнаш* 'блуд, распутство'; *айножы* 'наложница'[177].

Понятия «внеморальность», «противоправность», «непостоянство», но вместе с тем «свобода», «вэселье» в ритуале-игре сплетались в единый семантический узел. Среди тувинцев еще в начале в XX. был известен праздник *ойтулаш*. Он представлял собой добрачные игры молодежи, в которых снимались многие половые запреты, и, по мнению исследователей, носил инициационный характер. Игры, как правило, собирали жителей нескольких аалов — юношей и девушек начиная с 15—16-летнего возраста, холостых мужчин и незамужних женщин. Порядок и время проведения таких игр были строго определены.

Их устраивали после возвращения скотоводов с летовок в долину Хемчика. При этом конец очередного хозяйственного цикла совпадал с пиковой отметкой на кривой природных ритмов: ойтулааш приурочивался к осеннему полнолунию и проходил в ночь на 15-е число. Этот временный от-

резок был наиболее подходящим, по представлениям саяно-алтайских тюрков, для проведения подобных праздников-игр. Находясь между молодым и старым месяцем, между рождением и смертью, он заключал в себе возможность перемен. Изменчивость, переходность являлись свойством осени и как нельзя лучше соответствовали атмосфере игры.

О предстоящем событии молодежь оповещалась пением специальных частушек, в которых были и такие слова:

В лунную ночь пятнадцатого числа
Давайте поиграем вдоволь.
Девушки из ондаров
Все ли есть, здоровы ли они?
В лунную ночь пятнадцатого числа
Давайте поиграем, повеселимся.
Из корня тальника на острове
Давайте сделаем шоор (дудку).[178]

В назначенный час в условленном месте собирались участники празднества, разжигали костры, пели песни, соревновались в смекалке и остроумии, играли на дудках и варганах. Обязательной частью ойтулааша были игры: *чинчи чажырар* 'спрятать бусинки'; *аржыыл кагар* 'игра с платком'; *окчү гүртүр* 'пускать стрелу' и т. д. Большое место отводилось и иным развлечениям. Среди них *ак-ыяш* 'белая палочка', скачки при лунном свете на быках без седел (последние можно сопоставить с «принятым» в нижнем мире обычае ездить на быках). Игравшие делились на две партии, причем родные братья и сестры обычно входили в одну группу. Игры сопровождались ухаживаниями, а по их окончании каждый юноша старался увезти с собою в степь понравившуюся ему девушку. Обычай не позволял девушке препятствовать близости, а тем более жаловаться родственникам или властям. Общественное мнение весьма снисходительно относилось к рождению внебрачных детей. После замужества они воспитывались родителями молодой женщины. С молчаливого одобрения общества участники игр «посягали» не только на моральные устои, но и на основу основ — имущественное право. К месту ночных игр некоторые молодые люди приезжали, например, на «украденных» лошадях. Спустя несколько дней их обычно отпускали, и они возвращались к своим законным владельцам [179].

Временно упраздняя официальные запреты и привилегии, игра как бы взламывала непреодолимые в обыденной жизни имущественные и социальные запреты, утверждала атмосферу веселья, фамильярности, в о л ь н о с т и, столь характерную для ритуалов-праздников южно-сибирских

рков. Одним из наиболее значительных событий такого да у тувинцев было новогоднее торжество *шагаа*, смысл торого сводился ко всеобщему очищению и обновлению. ходе праздника смещались акценты в привычной системе ностей. Особым уважением при проведении праздника, ряду с руководителями ритуала и глубокими стариками, льзовались пастухи, обыкновенно занимающие нижние упени социальной лестницы. Им в сумки для новорожденных ягнят клали куски мяса от каждой юрты. Если пастух одходил к месту проведения игр, он мог, не вступая в борьбу, выбирать себе лучший приз [180].

В игровом общении временно сливались, по выражению М. Бахтина, идеально-утопическое и реальное начала [181]. эти дни,— замечает Г. Н. Курбатский — исследователь винских праздников,— как будто исчезали различия между бедными и богатыми — самые знатные и богатые люди стаивали посещением юрты последних бедняков, а богатый принимал бедняка весьма радушно, гостеприимно, как всех в своей юрте». Праздник, будучи, быть может, иллюзорным преодолением социального отчуждения, позволял ж д о м у ощутить себя равноправным членом родового сообщества. По неписанному закону, существовавшему реди тувинцев, неимущий арат, готовясь к шагаа, мог достоинством, не протягивая руки, не кланяясь, просить лостыню: «Я бедный человек, у меня много детей, живу большой нужде, прошу мясо, масло, шкуру». Обычно ним охотно делились. Существовало на этот счет речение: *илээнин алыр* 'Что попросил, то возьмешь' [182].

Игра, гармонизируя, пусть даже временно, отношения коллективе, обладала дидактическим и психотерапевтическим эффектом. Создавая атмосферу веселья, творческой скованности, она была не только составной частью праздника, но выражала его с у щ н о с т ь, будь то календарный обряд, жертвоприношение покровителям рода или свадебная церемония. Смысл последней, в частности, однозначно водился к игре — как это следует из обращения сватов родственникам невесты у телеутов с. Черга:

Бабки зверя сохатого,
Бросая друг в друга, поиграем (*оінојылдор*)!
Все молодые собравшись,
Веселясь вместе, поиграем!
Бабки зверя-козла,
На руках катая вместе, поиграем!
Все хорошо собравшись,
Пия вместе, поиграем! [183]

Драматургия свадьбы, как и всякого переходного ритуала, в конечном итоге определялась перенесением исходной ситуации мифического первотворения в действительность, современную данному родовому коллективу. В рамках праздника игра служила методом решения важной задачи. Временно упраздняя обыденное, ставя культуру на опасную грань, за которой ощущалось дыхание хаоса, игра в то же время готовила почву для восстановления равновесия. Двуединая сущность игры — отрицающая и созидающая одновременно — отчетливо проявляется в элементах соперничества, противоборства, соревновательности, присутствующих не только в спортивных, но и в поэтических, музыкальных состязаниях. Показательна в этом смысле игра в загадки, сведения о которой записаны К. Е. Укачиной в Онгудайском районе Горно-Алтайской АО.

Игры проводились зимними вечерами, после окончания дневных работ по хозяйству. В аиле собирались дети, молодежь и взрослые (из одной деревни или, как раньше бывало — из трех-четырех окрестных урочищ). Загадки на вечерах начинали загадывать старшие по возрасту люди, предлагая каждому три — пять загадок. Неотгадавшего условно продавали старику, старухе, лентяю, «словом, не совсем полноценным в жизни людям». При этом девушку обычно «продавали» старику, а юношу — старухе. Ведущий игру в «загадки», подводя проигравшего к «покупателю», громко выкрикивает: «Дьяадан (Дедушка)! Что Вам нужно? Для воротника рыжую лисицу или возьмете неразгадавшую загадку краснощекую Дьалку?»

Старик, постукивая посохом, говорит:

— Зачем мне, старику, рыжую лисицу для воротника? Возьму-ка краснощекую Дьалку. Из головы ее сделаю котел, из глаз — чугун, из ушей — туткуш (держалку для вытаскивания с огня горячего казана), из рук — кожемялку, из ног — костыли, из ребер — крышку для казана, внутренним жиром покрою аил, из желудка — каш (кожаный сосуд), из печени — подушку, из тонких кишок сделаю аркан, и т. д. и т. п.

В конце вечера ведущий обязательно сообщал неотгадавшему значение всех загадок. Во время игры разрешалось спросить у ведущего помощи, задать наводящий вопрос: «Одушевленный предмет или нет? Находится он в доме или нет?»[184]

К. Е. Укачина совершенно справедливо считает, что «вечера загадок» развивали у присутствующих наблюдательность, внимание, имели определенные воспитательные цели. Однако в этой игре можно различить отголоски древнего обрядового действа — инсценировки акта первотворения, что совершалось на рубеже старого и нового года. Кроме того, состав и взаимоотношения участников вызывают ассоциации с инициационными обрядами.

Игра в загадки, универсальная в культуре человечества, в данном случае строилась по принципу словесного поединка

лодежи и стариков (нового и старого, рождения и смерти). а апеллировала к иерархическому устройству мира. Противостоящие в диалоге-обмене вопросами и ответами стороны асчленяли» первоначально единый мир, а затем, путем ождествления элементов макро- и микрокосма (в том числе «анатомической» и «архитектурной» модели) синтезировали его в новом качестве. Конец состязания — это восстановление гармонии: неудачнику сообщались ответы и игра канчивалась с «нулевым» результатом. Как известно, ремление закончить игру с ничейным счетом есть свидельство ее ритуального характера [185]. Но и в тех состязаниях, где победитель выявлялся однозначно, этикет предсывал сохранять хотя бы видимость равенства. Правила адиционной борьбы хакасов, к примеру, строго предупреждали, что проигравший ни в коем случае не должен обижать- и оскорблять победителя [186].

По законам тувинской борьбы спортсмены, делившиеся 32 пары, представляли мужчин и женщин аала и соотственно правый и левый фланги. На стороне мужчин выпали силачи, выдвинутые шаманом. В случае победы они лучали титул «мужской силач». Левофланговых борцов бирал лама, победитель из их числа именовался «женский лач». При этом победитель должен был проявить уважение побежденному, помочь ему подняться и «отряхнуть со спипыль». После первого тура продолжала борьбу лишь повина всех борцов, но с одной стороны их могло быть больше, чем с другой. И тогда судьи приглашали борцов из большей группы в меньшую с тем, чтобы восстановить равенство орон [187].

Стремление обрести в игре гармонию (равновесие, подверждение равноценности обеих «команд»), недостижимую сло в реальной жизни, делало ее важным инструментом циальной регуляции. При этом порядок в обществе, возжно, соотносился с гармонией высших сфер. На наш гляд, об этом свидетельствуют якутские материалы, собранные В. М. Ионовым:

В старину весною, при исходе старого года и наступлении нового, ходили двух молодых людей, из которых одного наряжали в одежду шкуры белого жеребенка, другого — в одежду из шкуры рыго или черного жеребенка. Первый из них назывался сыном айыы олицетворял собой духа хозяина нового года, а другой — сына асы и олицетворял собой духа хозяина старого года. Их заставляли роться. Это называлось состязанием первенства или состязанием молочную пищу. При этом определялось угощение, которое поступало в пищу победителя (масло с кумысом), каковым должен был оказаться сын айыы. Эти двое или двое других (у одного из них кожа

должна быть светлее, чем у другого), раздевшись, бежали взапуски. Победитель должен был быть имеющий светлую кожу — сын айыы. Он получал в награду топленое масло, сбитое с водой. Это называлось «состязание грудью». Затем устраивались скачки на лошадях. Один — сын айыы — садился на белую лошадь, другой — сын абаасы — на рыжую лошадь. Каждый из них, подъехав к дому, старался зайти в него первым. Если заходил первым сын айыы, то в предстоящем году хозяина ожидало счастье, если же первым заходил сын абаасы — ожидало несчастье. Обычно сына абаасы подговаривали, чтобы он дал победить себя сыну айыы [188].

Так естественный ход человеческой жизни мысленно помещался в причинную зависимость от исхода игровой ситуации. В южно-сибирской традиции игра наделялась прогностической функцией и связывалась с такими понятиями, как «жизнь», «счастье», «судьба», «будущее». Считалось, например, что выигрыш при игре в кости станет гарантией счастья победителя и умножения его стад. В то же время в шаманской практике кости (как и камни) неизменно служили орудиями гадания. Смысловая близость игры сакральным формам деятельности возвышала ее над бытовой праздностью и безделием, требовала строгого соблюдения утверждаемых ею условностей и правил. Полагали, что всякое нарушение игровых законов, как и искажение ритуального сценария, обернется бедой, и не всегда только для нарушителя. Он мог поставить под угрозу благополучие всего коллектива. Любопытное в этом смысле предание было записано в с. Талкино (Ширинский район Хакасской АО) от П. Ф. Ульчегачева:

В деревне случилось несчастье, и один мужик сказал: «Я язык тагези знаю, я помогу». Закололи белую овцу, взяли ее кровь, сердце, легкие, сварили, в деревянное корытце (положили). Из корытца шел пар, все кланялись, говорили на языке тагези: «Жертвуем кровью и паром, просим тебя, возьми нашу овцу, помоги нашему народу, наш народ спаси». И вот на этом таиге старик этот-то перепутал слова и, видимо, пьяный, пожертвовал (словами) не овцу, а народ. Стали люди холодную воду пить и мыться ею, но спаслись лишь некоторые, вымерли целые деревни.

Точное знание текста и порядка его произнесения было одним из главных условий овладения мастерством сказителя. Организация поэтического, ритуального, игрового действия, обращенного в иной мир, подлежала, быть может, более жесткой регламентации, чем повседневная жизнь человека.

В ограниченных пределах праздничного хронотопа, склонного к метаморфозам и перевертышам, игра обретала силу з а к о н а. В этот момент она становилась единственной реальной формой бытия и всякое уклонение от участия

ней — будь то свободная импровизация или просто следование временным правилам, отрицающим норму,— порицалось. У тофаларов, например, на третий день свадьбы мазали сажей тех, кто не умел петь или плясать [189]. Амплуа играющего в эти дни становилось столь же обязательным, как соблюдение этикетных норм в обыденной жизни. Это хорошо демонстрирует тувинская традиция. По обычаю, игрой в Туве начинался каждый из 10—15 дней новогоднего праздника. Здесь сформировался целый кодекс «азартных» игр:

Из искусных игроков (в основном юношей) создавались команды-соперницы. У команд были «хранители ценностей» (выигрышей), они сочиняли хвалебные песни в честь своих игроков и всячески порицали соперников. Игроки жили в отдельных юртах. Играли целыми ночами.

Правила игры строго соблюдались. Говорили: «Прежде, чем играть, обдумай. Прежде, чем делать линейку, проверь, пряма ли». Игроки остроумно подшучивали друг над другом. Но обижаться, сердиться запрещалось. Говорили: «Не львы же мы. Что ты рассердился?» Проигравшие должны были рассказать сказку, вообще что-нибудь интересное, спеть, а потом вызывали победителей на другую игру. Если у проигравших не оставалось вещей или кончались продукты, дрова, все разъезжались по домам, а через некоторое время собирались вновь. Считали, что если игрок опоздал, значит, он не уважает своих товарищей. Опоздавшего наказывали. Это наказание называлось «теве изи кӧрг ӧзер», что буквально означает 'показать верблюжьи следы': провинившемуся спускали штаны до колен, забрасывали подол шубы на голову и метров 20 тащили за ноги в сидячем положении по снегу и камням, так что на теле образовывались раны; при этом след, оставляемый им, походил на верблюжий, что и дало название наказанию. Игроки обеих команд показывали на него пальцами, отпускали в его адрес соленые шутки. Чтобы избежать тяжелого, унизительного наказания, каждый старался прибыть вовремя [190].

Строгость наказания, несоизмеримая со степенью вины нерадивого человека, служила, видимо, своеобразным показателем места игровой темы в жизни традиционного общества.

Как видим, игра «вторгалась» в жизнь рядовых членов общества через ритуал, приобщая их на время к миру перевернутых ценностей, внося элементы соперничества и состязательности. Для рядового члена общества и г р а давала шанс ускользнуть от однозначной предопределенности жизни, возможность снять напряжение обыденности, участвуя в действиях, где форма подчас важнее цели. В этом смысле ритуальное поведение противопоставлялось естественному, ориентирующемуся на конкретную цель [191]. Однако здесь игра не столько свободное творчество или импровизация, сколько следование иному канону поведения, столь же обязательному для человека, как и установления повседневности. Обе стратегии поведения, принятые в традиционном

обществе,— ритуальная и целенаправленная — оставляют человеку минимум свободы выбора.

Если для обычных людей игра была связана с желанным, но кратким временем праздника, то для некоторых членов социума она являлась как бы способом существования. В глазах традиционного общества старики, дети, шаманы, сказители, стоявшие несколько особняком по отношению к материальному производству и культуре в целом, так или иначе тяготели к бытию, иноположенному норме. Старик, готовый вступить в мир предков, становился их представителем в мире живущих. Близость стариков к потусторонним силам, возможность непосредственного общения с ними, придавала особую значимость самым невинным их развлечениям и поступкам. В Южной Туве, например, им запрещалось свистеть и петь вне, а тем более — внутри юрты — считалось, что это может навлечь беду на сыновей. Петь старики могли только на свадьбе [192]. Вероятно, и песня, и свист (считавшийся «греховным» в повседневной жизни) в их устах были ближе к звучанию иных сфер, чем к земным звукам. То же следует сказать о музыкальном сопровождении шаманского камлания и о горловом пении, воспринимавшемся как голос божества, дарованный человеку в откровении.

Запреты, распространявшиеся на поведение стариков, во многом были применимы к их возрастным антиподам — детям, до поры до времени лишенным социального статуса «нормального» человека. В действиях малышей, причастных стихиям Природы, взрослые искали и угадывали ведовское начало, обнаруживали в детской игре откровения и пророчества. По бурятским поверьям, если маленький ребенок смотрел на ладони своих рук, он вырастал здоровым; если же он смотрел на тыльную сторону ладоней, это предвещало болезнь (см. символику гаданий с чашкой). Полагали также, что, если дети, играя, как бы косят сено, ставят копны и зароды, это предвещает урожай на хлеба и травы; когда же они играли камнями, это сулило тяжелый год для скота и потомства. Хакасы особенно внимательно относились к детским забавам. Ребенку запрещалось играть с огнем, солнечным зайчиком, тенью, под кроватью (иначе-де он мог начать мочиться в постель). Ему не давали играть гребенкой — заболеет молочницей, вечером жевать серу — останется сиротой (ср. алтайское поверье: если дети жуют серу, они жуют «печень» своих родителей). Девочкам не разрешалось играть на музыкальных инструментах — свекровь будет сварливой. Если ребенок хлопал в ладоши, его

руки разводили в стороны, плевали три раза на ладони, сажей чертили крестик, пытаясь тем самым предотвратить несчастье, так как, по хакасскому обычаю, в ладоши хлопали лишь при плохих вестях — в случае смерти кого-либо.

Окруженный в реальной жизни любовью и заботой, ребенок тем не менее мог невольно причинить боль старшим, оживив те природные связи, что тянулись от него в мир непознанный и потенциально опасный. Детей и стариков обычно старались не обижать. Хакасская мудрость гласила: «Глаза маленького ребенка могут послать проклятье, возраст престарелого человека может наслать проклятье»[193].

Мы далеки от намерения рисовать картину, в которой старики и дети выглядят некими носителями опасного начала, только что явившимися из иного мира или вот-вот собирающимися в обратный путь. Речь идет только о мифоритуальной стороне их «биографий», в которых общественное сознание усматривало — и не без основания — несоответствие концепции нормального, полноправного и деятельного члена общества. Абсолютизация отличного в ребенке и старике вполне уживалось с человеческими чувствами, с той заботой и привязанностью, которой они были окружены. Разумеется, далеко не всегда в игре ребенка искали свидетельства его таинственной силы. В алтайском языке, например, играющий ребенок обозначался эпитетом *шалтыракту* (производное от *шалтыр* 'беспечный, неосторожный')[194].

Но в мифоритуальной концепции детской игре и ее атрибутам приписывалась магическая сила, соотносимая с возможностями шаманского камлания. Так, например, среди старинных тувинских игрушек были известны жужжалки-пропеллеры, с помощью которых якобы можно было вызвать ветер или бурю. Они напоминали стоявшие возле буддийских монастырей флюгеры, которые, по объяснениям лам-звездочетов, были подвержены воздействию сил неба и гор [195]. Подобные устройства имели аналоги и среди наиболее архаичных культовых предметов ряда народов мира.

Интуитивно ставя игрушку в один ряд с культовыми атрибутами, традиционное общество было недалеко от истины. Сравнительный анализ показывает, что содержание образов, пластические решения зоо- и антропоморфных кукол у народов Сибири связаны не только с особенностями художественного мышления, морально-этическими представлениями, но и с развитием культовой пластики [196]. К этому можно довавить, что детскую куклу и культовые изображения — куклы — сближает также их принципиальная не-

обществе,— ритуальная и целенаправленная — оставляют человеку минимум свободы выбора.

Если для обычных людей игра была связана с желанным, но кратким временем праздника, то для некоторых членов социума она являлась как бы способом существования. В глазах традиционного общества старики, дети, шаманы, сказители, стоявшие несколько особняком по отношению к материальному производству и культуре в целом, так или иначе тяготели к бытию, иноположенному норме. Старик, готовый вступить в мир предков, становился их представителем в мире живущих. Близость стариков к потусторонним силам, возможность непосредственного общения с ними, придавала особую значимость самым невинным их развлечениям и поступкам. В Южной Туве, например, им запрещалось свистеть и петь вне, а тем более — внутри юрты — считалось, что это может навлечь беду на сыновей. Петь старики могли только на свадьбе [192]. Вероятно, и песня, и свист (считавшийся «греховным» в повседневной жизни) в их устах были ближе к звучанию иных сфер, чем к земным звукам. То же следует сказать о музыкальном сопровождении шаманского камлания и о горловом пении, воспринимавшемся как голос божества, дарованный человеку в откровении.

Запреты, распространявшиеся на поведение стариков, во многом были применимы к их возрастным антиподам — детям, до поры до времени лишенным социального статуса «нормального» человека. В действиях малышей, причастных стихиям Природы, взрослые искали и угадывали ведовское начало, обнаруживали в детской игре откровения и пророчества. По бурятским поверьям, если маленький ребенок смотрел на ладони своих рук, он вырастал здоровым; если же он смотрел на тыльную сторону ладоней, это предвещало болезнь (см. символику гаданий с чашкой). Полагали также, что, если дети, играя, как бы косят сено, ставят копны и зароды, это предвещает урожай на хлеба и травы; когда же они играли камнями, это сулило тяжелый год для скота и потомства. Хакасы особенно внимательно относились к детским забавам. Ребенку запрещалось играть с огнем, солнечным зайчиком, тенью, под кроватью (иначе-де он мог начать мочиться в постель). Ему не давали играть гребенкой — заболеет молочницей, вечером жевать серу — останется сиротой (ср. алтайское поверье: если дети жуют серу, они жуют «печень» своих родителей). Девочкам не разрешалось играть на музыкальных инструментах — свекровь будет сварливой. Если ребенок хлопал в ладоши, его

руки разводили в стороны, плевали три раза на ладони, сажей чертили крестик, пытаясь тем самым предотвратить несчастье, так как, по хакасскому обычаю, в ладоши хлопали лишь при плохих вестях — в случае смерти кого-либо.

Окруженный в реальной жизни любовью и заботой, ребенок тем не менее мог невольно причинить боль старшим, оживив те природные связи, что тянулись от него в мир непознанный и потенциально опасный. Детей и стариков обычно старались не обижать. Хакасская мудрость гласила: «Глаза маленького ребенка могут послать проклятье, возраст престарелого человека может наслать проклятье»[193].

Мы далеки от намерения рисовать картину, в которой старики и дети выглядят некими носителями опасного начала, только что явившимися из иного мира или вот-вот собирающимися в обратный путь. Речь идет только о мифоритуальной стороне их «биографий», в которых общественное сознание усматривало — и не без основания — несоответствие концепции нормального, полноправного и деятельного члена общества. Абсолютизация отличного в ребенке и старике вполне уживалось с человеческими чувствами, с той заботой и привязанностью, которой они были окружены. Разумеется, далеко не всегда в игре ребенка искали свидетельства его таинственной силы. В алтайском языке, например, играющий ребенок обозначался эпитетом *шалтыракту* (производное от *шалтыр* 'беспечный, неосторожный')[194].

Но в мифоритуальной концепции детской игре и ее атрибутам приписывалась магическая сила, соотносимая с возможностями шаманского камлания. Так, например, среди старинных тувинских игрушек были известны жужжалки-пропеллеры, с помощью которых якобы можно было вызвать ветер или бурю. Они напоминали стоявшие возле буддийских монастырей флюгеры, которые, по объяснениям лам-звездочетов, были подвержены воздействию сил неба и гор [195]. Подобные устройства имели аналоги и среди наиболее архаичных культовых предметов ряда народов мира.

Интуитивно ставя игрушку в один ряд с культовыми атрибутами, традиционное общество было недалеко от истины. Сравнительный анализ показывает, что содержание образов, пластические решения зоо- и антропоморфных кукол у народов Сибири связаны не только с особенностями художественного мышления, морально-этическими представлениями, но и с развитием культовой пластики [196]. К этому можно довавить, что детскую куклу и культовые изображения — куклы — сближает также их принципиальная не-

прагматичность, принадлежность к миру условному, но самоценному для его создателей.

Ощущая родство куклы и фетиша, традиционное сознание стремилось как-то связать воедино эти две линии культуры, разошедшиеся в обществе довольно далеко. Свидетельство тому — телеутская легенда о происхождении священных «кукол» эмегендеров (*ӧрӧкӧннӧр*), изображавших духов-пр дков по материнской линии. Они считались ожившими куклами юной жены монгольского хана Конгудая.

По шорскому преданию, сестра Ойрот-хана была выдана замуж в верховья реки Кондомы. Ее первая дочь родилась слепой. Жена шорского хана очень печалилась. Она заставила сильного шамана камлать. Тот шаман камлал начиная с вечера до утра. Утром, перестав камлать, сказал: «К брату своему Ойрот-хану, араку приготовив, поезжай. Куклы, с которыми ты, будучи ребенком, играла, сюда привези». То услашала жена шорского хана и на Алтай отправилась. Ойрот-хан, из золотого дворца выйдя, сестру за руки взял, под мышки поддерживая, в золотой дворец ввел. За золотой стол усадив, всякой едой-аракой угощал. Подарками одаривал. Что касается кукол, то он их даже пожалел. Сестра его вином напоила. Когда опьянев, он заснул, она тех кукол, потихоньку взяв, домой привезла. Шамана опять камлать заставила. Шаман кропление духам совершил—глаза ребенка зрячими стали. Потом жена шорского хана, когда дочери ее ложились спать, кукол укладывала им под изголовье. Когда дочери ее выходили замуж, она укладывала кукол потихоньку с приданным — со всякими одеяниями. С тех пор шорского хана женщины благополучно родили. Вот и сейчас еще некоторые шорские девицы увозят из дому ӧрӧкӧннӧрӧв [197].

По аналогии с детскими играми (или подозревая общую их природу), оценивало традиционное сознание взаимоотношения женщин с изображениями верховных покровителей. Их взрослые игры с «куклами» обеспечивали благополучие семьи и продолжение рода. Подобные представления зафиксированы у барабинских татар, которые еще недавно называли ритуальные действия, совершаемые с домашними божками, «игрой в куклы»[198]. Это было характерно для всей урало-алтайской традиции [199].

В свете сказанного становится понятным, почему игра занимала важное место в шаманской практике. Ее значение подтверждают само название якутского шамана — *ойун*, а также и то, что, по представлениям сородичей, он «играет» во время камлания. Тувинский шаман, отправляясь в путешествие по верхним мирам, так определял стратегию своего поведения:

Поднимаемся от земли к небесам,
Поиграем там, добравшись через семицветную радугу...
Поиграем там, добравшись через шестимесячную
золотистую радугу [200].

Сходные взгляды на природу шаманского камлания были широко распространены у тюрков Южной Сибири и Средней Азии. В устной речи киргизов термин *ойно* 'играть, забавляться' употреблялся и в отношении деятельности бакши: выражение *бакшы ойнои ойат* означало 'шаман камлает'.

Киргизский шаман, рассказывая о приемах лечения, употреблял опять-таки слово *ойноим* 'играю, забавляюсь'. Описывая шаманские церемонии сартов, С. Е. Малов указывал, что их продолжительность измерялась либо количеством необходимых для лечебных целей культовых изображений —«кукол», либо числом одинаковых действий *ойун*. «Несколько странно,— недоумевал исследователь,— что шаманские церемонии называются словом *ойун*, что значит 'игра, забава'— хотя нужно иметь в виду, что во время моления бывают танцы, музыка, пение; в стихах, которые под аккомпанемент бубнов поют при шаманском молении певца, есть припев: „О пери, веселись, забавляйся, играй"»[201]. Заметим в этой связи, что в данном случае через игру описывалась не только техническая, но и сущностная сторона камлания [202]. Шаман как посвященный в тайны иного мира, скрывшись под маской предка/воина, птицы или медведя, уподоблялся «играющим» божествам. Для иных обитателей срединного мира, согласно фольклорной традиции, попытка войти в роль, предлагаемую обстоятельствами, необходимость вступить в игру с духами могла обернуться крахом. Герой тувинской сказки, богатырь Тевене-Меге отправляется за невестой на север, во владения грозного хана Кавынды:

Там, где сходилось девять дорог, стояло девять шатров. Девять желтых красавиц выбежали и говорят: «Отпусти коня своего пастись на склоны вон той горы, и вместе пойдем на озеро — поиграем, поговорим». «Что тут плохого,— подумал силач,— поиграю, поговорю». И к берегу вместе с ними пошел. Мудрый конь закричал: «Что ты делаешь? Остановись! Видно, ты захотел душу свою желтым шулбусам отдать?» Опомнился Тевене. Шулбусов он разрубил пополам и поскакал вперед.

Здесь «ставкой» в игре является душа героя. В алтайском эпосе герой, начиная игру с дочерьми Эрлика, оказывается в состоянии безвременья, небытия, смерти:

Маадай-Кара играет в девятиглазую сабыски. Из-под нижнего мира вышло сто јулгек — чулмусов. Сто чулмусов выходили с песнями и хохотом. Сто чулмусов говорят (Мадаю): «(Ты) нам будешь товарищ...» Простирая ладонь, говорят: «Ты будешь нам брат!» Большой чулмус, плюнув на ладонь, ударил Маадай-Кара по щеке. Маадай-Кара сделался без чувств. Повели (его) в нижний мир, дошли до чугунного өргө. Двери чугунного өргө заперли на замок. Когда вошел вовнутрь,

(видит) там идет пир и игра, а когда сам стал играть, сделался без чувств. Во время этой игры, очувствовавшись, видит, что, как он же, (другой) юноша находится с ним... и после этого опять сделался без сознания. Опять пришел в сознание; играет с семью дочерями Ерлика. Придя в сознание, стал говорить слова младшей дочери Ерлика — Ерке-Кара. Стал сознавать, что прошло пятьдесят лет...[203].

Лишь для шамана игра была естественным способом проникновения во Вселенную, способом ее освоения и познания. Парадоксально, но традиционное общество задолго до наших дней подошло к определению сущности шамана как и г р а ю щ е г о субъекта, т. е. а к т е р а. Действительно, шаманские камлания отличались высокой степенью драматизации. Они сводились — по содержанию — к установлению тесных связей рода с его патроном и строились по неизменной сюжетной схеме, воспроизводящей этапы восхождения шамана к божеству. Описание этого путешествия осуществлялось в строгом соответствии с законами театрального жанра: предполагалось наличие костюма, декораций, незаурядного исполнительного мастерства, сочетания канона и импровизации и т. п. При этом экстаз и драматургическое начало были тесно взаимосвязаны. Отличаясь особой восприимчивостью, обостренным видением мира, шаман, подобно актеру, обладал способностью мыслить чувственными образами (ср. «мыслеобразы» Э. Я. Голосовкера), актуализировать прежние переживания, управлять сферой подсознательного. Его отличал особый художественный тип мышления и поведения [204].

В игре шамана соединялись канон и импровизация, интеллектуальное и чувственное, социальное и маргинальное.

Итак, в традиционном обществе понятием «игра» обозначается довольно широкий круг явлений. Можно полагать, что для носителей архаичного мироощущения это особая стратегия отношения к миру, способ его освоения и усвоения. Игры духов с шаманом суть деятельность особо сакрального уровня, в ее содержание входят и обмен ценностями, и приобщение шамана к природному плодородию через установление «брачных» отношений с женскими духами. Кроме того, в драматургии камлания есть место и чисто «игровым» (в современном понимании слова) моментам. Игры-состязания, приуроченные к календарным праздникам, как мы могли убедиться, предполагали снятие ряда социальных установлений, т. е. вводили в ситуацию элементы непредсказуемости, хаоса. В любовных играх молодежи нетрудно обнаружить отрицание обыденного, профанного миропорядка. Наконец, игры стариков и детей тяготеют к мифоритуальной сфере уже из-за особого статуса тех и других.

*
* *

Рассмотренные в этой главе сюжеты позволяют, на наш взгляд, считать, что традиционное общество осознавало свою качественную неоднородность и стремилось зафиксировать ее в соответствующих символах. При этом основой для символизации, выделения основных социальных ролей служили, видимо, представления об идеальном для общества сочетании человеческих свойств и качеств, о некоей норме и сопутствующей ей аномалии, об обыденности и чуде. Наконец, общество не могло пройти мимо очевидного, но труднообъяснимого противоречия между ощутимой реальностью бытия и идеальным характером его отражения в сознании. Бытие как бы раздвигается, оборачивается то «миром закона», то «миром случая», требующими качественно различных оценок и действий со стороны людей. Если первый позволяет обойтись скромным набором шаблонов и заготовок, то второй требует опережающих действий, постоянно ставит человека перед ситуацией трудного выбора, инициирует работу дерзкой и пытливой мысли.

Разумеется, это не означает, что перед индивидуумом открывается необозримое поле действия. Наоборот, спектр социальных ролей был заведомо ограничен потребностями общества. Никакое проявление себя вне этих потребностей не находило понимания и одобрения. Однако не будем абсолютизировать то немногое, что известно нам о шаманах и иже с ними. Может быть, в конкретном случае общество допускало существование «чрезмерных» фокусников, обманщиков и ловчил.

Дело, конечно, не в исключениях. Интересно и показательно другое. Где-то в глубинах общественного сознания зрело понимание (или ощущение) фундаментального различия между необходимым, но тяжким трудом и легкомысленной, но также необходимой игрой. Архаичное сознание, избегающее крайностей, стремится не допустить полного расхождения между обоими мирами, хотя вполне предвидит различия между бренностью и беззаботностью, однообразием и импровизацией, бытом и ритуалом. Точно так же принимается как данность внутренняя неоднородность общества, поскольку налицо ориентация части его членов на знаковую, по преимуществу, деятельность в противовес сугубо материальным, обыденным заботам большинства (нормы). И в мире и в обществе складывается своеобразный баланс сил и интересов, который оформляется

как диалог-конфликт. По сути, он предопределен самой природой архаичного мировоззрения тюрков. Однако в условиях постоянной реархаизации общества или стремления к таковой он обретает силу закона, поддерживающего единство сообщества людей — при подчеркивании его неоднородности. И здесь мы видим, что основные социальные роли равно тяготеют к мифоритуальному сценарию, предписывающему в качестве оснований для «выделенности» такие качества, как избранничество, обмен обычной жизни на волшебный «дар», забвение радостей и забот обыденной жизни. «Качание» между нормой и аномалией придает жизни традиционного общества динамизм, столь необходимый для нейтрализации безысходной однозначности. Ожидание ч у д а облекается в его притягивание и отторжение, любопытство и страх.

ЯЗЫКИ КУЛЬТУРЫ

Так, в мир входя,
мы изменяем мир,
он — оболочка,
мы — его основа,
мой мир,
рябясь, морщинясь,
как эфир,
приобретает очертанья СЛОВА.

Олжас Сулейменов

Во всякой культуре, организующей среду обитания человека, роль структурирующего начала играет естественный язык. Он позволяет преобразовать мир анонимный и чуждый в усвоенный м и р и м е н. Язык является стержнем всех коммуникативных процессов, среди которых главную роль играет слышимая речь. Однако нет такого общества, которое могло бы удовлетвориться лишь одним естественным языком. Сам он может развиваться как полноценный институт культуры лишь на фоне иных систем коммуникации. При этом определенные виды информации требуют специально организованных коммуникативных систем. «Принципиальный полиглотизм» традиционной культуры позволяет ей преодолеть дефицит реальных знаний о мире разнообразными и глубокими интерпретациями того немногого, что известно [1]. Обращаясь к тюркским культурам Южной Сибири, мы видим, как немногочисленные доминантные символы «обрастают» богатыми мифо-ритуальными биографиями и становятся поистине неисчерпаемыми. «Связанный с самой сущностью механизма культуры, рост замкнутых образований чрезвычайно способствует объемности циркулирующей внутри данной культуры информации и, следовательно, ее ориентации в мире». При этом, считает Ю. М. Лотман, появление письменности — заместителя языка на определенной стадии его развития — не только не усложняет, а, напротив, упрощает семиотическую структуру культуры [2]. Сказанное имеет непосредственное отношение к культуре южно-сибирских тюрков, предки которых, создав письменность, не сохранили ее для потомков.

К этнографической современности тюркское общество подошло, владея лишь устной культурой. Долгие столетия оно сохраняло память об искусстве письма, будучи не в си-

лах прочесть строчки древней руники на скалах и монументах. В фольклоре исторический факт утраты письменности получил своеобразную интерпретацию. Предание, известное многим тюркоязычным народам Сибири, объясняет это печальное событие неразборчивой прожорливостью домашних животных. «Давным-давно,— говорится в алтайской легенде,— у народа нашего были большие книги, ясные, как солнце. Наш древний народ хранил их в кожаных сумах с золотыми замками. Однажды кочевали наши предки в широкую долину. В те дни прошли дожди, вздулись сердитые реки, пересекшие путь. Вода залилась до спины лошадей, наполнила сумы. Намокли книги, слежались листы. Старики повесили хранилище мудрости на дерево, но прибежала белая корова и изжевала книги»[3]. Письменность, таким образом, в буквальном смысле была поглощена, она растворилась в природе, превратилась в знаки отличного от культуры природного мира, говорящего на ином языке. В других вариантах той же легенды книги уничтожались бараном или овцой. Любопытно, что в кочевом мире баранья (овечья) лопатка была важнейшим инструментом гадания, своего рода «книгой», по знакам-трещинам которой гадатели «считывали» судьбы своих клиентов. Хакасы использовали в этих целях лопатку правой передней ноги овцы. Считалось, что она дает более правдивые показания. По трещинам, появлявшимся на ее поверхности после обжига на огне, «специалисты» усматривали пути пропавших вещей и животных. «Знающий человек,— писал А. Ф. Катанов о карагасах,— взявши лопатку зверя или оленя, сжигает ее, а потом смотрит; посмотревши, он узнает смерть человека или добычу зверя, найдет также: будет ли человек счастлив»[4] (рис. 3).

Бесписьменное общество, как бы испытывая информационный голод, ищет дополнительные источники знания. Всякое природное явление оно превращает в знаки, тайный смысл которых лежит за пределами профанной сферы. Такими же таинственными предстают для него рунические знаки и наскальные рисунки. В горах Алтая скалы с надписями и изображениями часто именуются *Бичикту-Боом* или *Бичикту-кыйа* ('писанная')[5]. Так же называют хакасы Сулекскую писаницу, где рунические надписи соседствуют с наскальными рисунками. Именно в таких местах вплоть до недавнего времени совершались различные ритуалы. На камнях и стелах появлялись новые рисунки, тамги, и памятник, «нагруженный» информацией, по-прежнему служил идеальным местом для контактов с миром духов-предков.

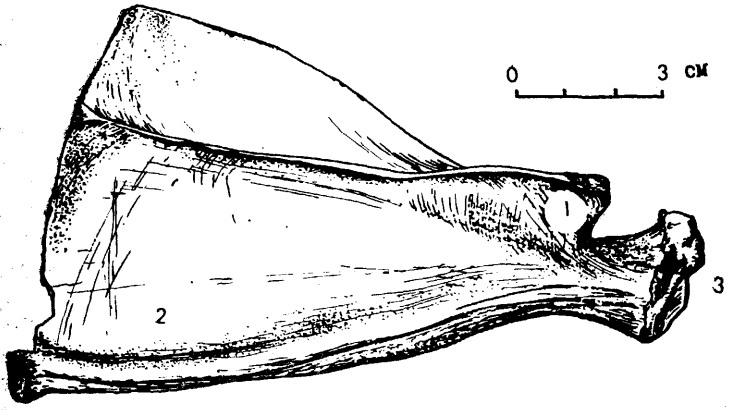

Рис. 3. Практика гадания по бараньей лопатке у тюрков Южной Сибири имела универсальный характер. По объяснению телецгитов частям лопатки придавались следующие значения: 1 — *баланым йолы* 'дорога детей'; 2 — *кижиным салым* 'человеческая судьба'; 3 — *казан* 'котел' (дом).

Наличие на скале непонятных знаков не смущало людей. Напротив, их древность и невозможность прочтения оборачивались сакральностью, дополнительной «силой» данного покуса. Кто знает, может быть, рисунки, выбитые в эпоху бронзы и раннего железного века, своеобразно интерпретировались в позднейшие времена, порождали новые тексты и инициировали развитие собственно тюркской мифологии? Не помня истинных создателей надписей, строителей курганов и авторов изваяний, тюрки оживляли памятники старины легендами, включали их в контекст собственной культуры.

Представления о древности надписей на скалах, об их связи с предками обнаруживаются и в фольклоре. В хакасском предании, где речь идет о родовой святыне богатыря — Черной скале, говорится:

Черная скала с ракитами
Здесь, оказывается, стоит,
Люди из рода отца
Здесь надписи оставляли, оказывается.
Сарыг-Сойын тоже попробовал писать,
(На ту глубину), что сестра его Алтын-Тана
Вдавливала, написать не смог.

Любопытно, что слово *пазарҕа* 'писать' у современных хакасов означает одновременно 'давить'[6]. В сходных значениях этот глагол употребляется в шорском, тувинском,

алтайском языках. Алтайские старики говорили: «Когда-то наши предки знали ,,ойрот-бичик»'' ,,будак-бичик''. Говорят, что знаки этой письменности походили на крючки или на корявые сучья деревьев, отсюда она и получила свое название *будак* 'сук дерева'. Эти знаки вырезались на досках и палках»[7]. Действительно, графика древнего письма тюрков дает основания для определения знаков как «сучковатых». «Ойротское» письмо, по-видимому, воспоминание о старомонгольской письменности известной части алтайских племен во время их подчинения западным монголам. С монгольской письменностью они соприкасались и позднее: контактируя с тувинцами, у которых распространялся ламаизм. Наконец, им эпизодически пользовались вплоть до XX в. те алтайцы, что устанавливали торговые контакты с Монголией. В то же время мотив «древовидного» письма, возможно, отразил представления об инаковом, природном начале, заключенном в тайне письма. Невостребованная культурная ценность как бы перешла в разряд мифической. Соответственно и грамотность в тюркской мифопоэтической традиции стала волшебным свойством предков-богатырей. Эпические герои «писали» на каменных плитах, бересте, коже и дереве.

В целом мотивы письма восходят, без сомнения, к реалиям тюркского культурогенеза. Как известно, возникновение письменности у древних тюрков совпало с периодом интенсивных передвижений, миграций и смешения этносов, становлением тюркской государственности. «Для того чтобы письменность сделалась необходимой, требуются нестабильность исторических условий, динамизм и непредсказуемость обстоятельств и потребность в разнообразных семиотических переводах, возникающих при частых и длительных контактах с иноэтнической средой»,— утверждает Ю. М. Лотман [8]. Выйдя на просторы степей Центральной Азии, тюрки столкнулись с проблемой установления контактов с ближними и дальними соседями. Восприняв и переработав опыт письменной цивилизации Передней Азии, они создали оригинальный рунический алфавит, наряду с которым использовали уйгурское, согдийское, манихейское, тибетское письмо, а также брахми и «эстрангело». С их помощью выполнялись надписи на камне, свитках и сброшюрованных листах. Вместе с техникой письма древние тюрки освоили и специальную терминологию, обслуживающую данный пласт культуры, как правило иноязычную [9]. Значительная часть этой лексики бытует в языке и фольклоре современных тюркских народов Южной Сибири, хотя сама письменная традиция была утрачена их предками.

Руническая письменность служила для передачи литературного древнетюркского языка, в основе которого, как считают исследователи, лежал племенной диалект ашина. Он был государственным языком Тюркского каганата и сохранял значение литературного койнэ некоторое время после падения государства орхонских тюрков. Руникой были написаны прижизненные и мемориальные восхваления правителей, эпитафийная лирика, магические и религиозные сочинения, памятные и посетительские надписи, юридические документы [10].

Наряду с произведениями высокого стиля и исполнения существовали тексты, созданные людьми, которые, возможно, случайно и неглубоко познакомились с искусством письма и потому, не смущаясь, изменяли направление строк, обрывали их на полуслове, переворачивали буквы, путали написание. Большинство надписей такого рода — эпитафии правителей на периферии тюркского мира. Памятники, полагает Дж. Клосон, устанавливались родственниками покойного, считавшими камень с надписью обязательным атрибутом института власти но, по существу, не умевшими ни читать, ни писать. Сюжетная и стилистическая неоднородность надписей — главным образом небольших по объему текстов — позволяет говорить о довольно широком распространении грамотности в древнетюркском обществе [11]. Представляется, что общество успело «почувствовать вкус» к искусству письма, к нанесению на камень нетленных знаков. Вместе с тем некритичное отношение заказчиков к уровню исполнения текста позволяет предположить, что письмо все еще воспринималось как з н а к. Смысл руники не сводился к формальному содержанию надписи и само прочтение было необязательным. Надпись могла восприниматься как некая ф о р м у л а, причастная к тайнам верховного знания и власти. У южно-сибирских тюрков подобные представления сохранялись вплоть до недавнего времени. Согласно народному соннику тофаларов, видеть во сне грамотного человека (писаря) означало быть счастливым и удачливым на охоте [12]. Вероятно, грамотность мифопоэтическое сознание рассматривало как особую форму избранничества. Священным ореолом у древних тюрков была окружена «Большая гадательная книга», с которой «советовались» с глазу на глаз при помощи трех игральных костей [13]. Репрезентируя с л о в о божеств, она воплощала некое откровение, давала человеку шанс приобщиться к сокрытому знанию.

Образ гадательной книги, книги судеб, по которой богатыри и их верховные покровители узнают обо всем, был

чрезвычайно популярен в тюркском фольклоре. Книга/грамота предстает высшей ценностью, вместилищем истинного знания. Лицами, причастными к этому знанию, выступали и шаманы, толкователи воли божеств и предков. Хотя, с другой стороны, мифопоэтическая традиция иногда противопоставляла их ремесло мудрости верховных «книжников». Так, в алтайском мифе искусству письма и грамотности покровительствует сам Ульгень. Порицая первого шамана, принявшего свой дар из рук Эрлика, Ульгень ставил ему в пример братьев, которым говорил: «От вас произойдет народ благоразумный, книжники и пророки, цари и ханы...»[14] Тем народам, которые не приняли шаманство, Ульгень даровал грамотность. Так в мифе намечена антитеза письма и бесписьменности, грамотности и «темноты»— двух начал, ассоциируемых с небесным божеством и его антиподом. Одновременно этот сюжет имел, вероятно, и другой аспект. Автохтонный шаманизм противопоставлен дарованной свыше, а по существу — привнесенной извне письменности.

С большим пиететом относясь к книжной культуре, общество тем не менее не ощущало ее ф а к т о м собственной традиции, ориентированной, прежде всего, на устное слово. В тюркском мировоззрении гораздо большей реальностью обладали именно отношения между говорящим и слушающим. При этом второй стороной в диалоге мог быть как человек, так и представитель мира иного: в обоих случаях акт коммуникации осуществлялся по единым правилам. Характерен эпизод алтайского сказания, в котором герой не читает, а выслушивает грамоту, написанную на священном дереве. Написанное воспринимается, прежде всего как звучащее. «Черно-пестрая бумага, в руки возьмешь — заговорит»; «Без языка, без зубов, в руки возьмешь — заговорит»,— так обрисовываются в загадках книги [15]. Для того чтобы быть понятой, знаково зафиксированная речь должна как бы вернуться «из отчужденного мира букв и строк в мир человеческого голоса»[16]. Лишь устное слово естественно и общедоступно. И потому, возможно, именно вокально-ораторские данные служат критерием истинной грамотности богатырей-предков:

Хан Мирген, отчетливо понимая,
Бегло и громко читает.
. . . . . .
Отчетливо ведь понимает,
Бегло и громко читает (хыгыр).

Мысль, звук и знак в традиционном сознании неотделимы друг от друга. Поэтому, вероятно, в хакасском языке глагол *хыɣыр* ‘читать’ означает также ‘звать, вызывать’[17].

ИНОГОВОРЕНИЕ

Устный характер тюркской культуры с его повышенным вниманием к слову превратил диалог в универсальный механизм взаимодействия человека с внешней средой. Складывается впечатление, что общество, еще только начиная осознавать свою объективную выделенность из природы, интуитивно пытается восстановить разрушаемое единство-тождество, стремится всеми возможными способами продлить контакт.

Напряженный и драматический процесс двусторонних взаимоотношений мира людей и не-людей сводился в итоге к обмену информацией и ее дешифровке. Мифический космос говорил на многих языках. И все же, поскольку «матрицей» иного существа был в конечном итоге человек, люди наделяли всевозможных духов способностью имитировать сугубо человеческое поведение. Охотники-шорцы рассказывали о хозяине тайги:

> Ночью он (эзи) ходит около охотничьего балагана, иногда стучит, иногда говорит,— но охотнику нельзя выйти на его стук из балагана. Ночью в тайге вдруг послышатся песни, словно играет кто-то,— это хозяева тайги развеселились. Или пугает около балагана, ревет кто-то, кричит по имени три раза. Надо промолчать — иначе душу возьмет, тогда по возвращении домой придется камлать и просить душу назад.

В мире духов, на их территории или в их присутствии считалось опасным проявить свою человеческую сущность: подать голос, отозваться на имя и т. п.— «отчуждаемые» части человека могли стать добычей существа иного мира, стремящегося тем самым как бы восполнить свою ущербность.

Иной мир давал знать о себе не только подражанием речи человека; диапазон его звучания был много шире. Угли в очаге, потрескивая, сообщали о настроении духа огня, звон колец тагана предвещал появление гостя. По представлениям шорцев, душа-тень за год до смерти человека предупреждала его об этом щелкающими звуками. Дух двери в алтайской традиции был невидим, но обнаруживал себя внезапным шумом. Кормосы (злые духи) могли мяукать, кричать совой или подавать утробный голос. Услышать подобное человеку считалось дурным предзнаменованием [18].

В чувственно переживаемом мире, где естественное и вероятностное сливались, з в у ч а н и е было одним из возможных, а порой и единственным свидетельством реальности физических объектов и фантомов воображения. «Что ушам будет слышно, то и глазам будет видно»,— гласила шор-

ская пословица, ставя знак приблизительного равенства между слышимым и видимым. Безмолвие приравнивалось к небытию. Звук, напротив, был свойством жизни, и люди чутко вслушивались в звучание природы. Не случайно эпическая картина первотворения, воспроизводимая в ритуале, отличалась повышенным шумовым фоном:

Текущая вода зашумела,
Могучая тайга заревела,
Листья великого дерева свесились.
Шумя, текущая вода
Золотое покрывало свое оттаяла.

Возникая из аморфности и молчания, тьмы и безвременья, мир заявлял о себе птичьим щебетом, рокотом, шелестом и треском. Жизнь и звук заполняли Вселенную. Эта ситуация изначальных времен ежегодно повторялась в весеннем пробуждении природы. Ее наступление хакасы определяли по первой зелени и грому, услышав который, женщины посолонь обегали юрту, стуча по ее кровле ковшом. Предвестником весны в шорском фольклоре иногда бывает хозяин горы:

Весною, пока еще на дереве не распустились листья, пока еще на земле не выросла трава,— тогда хозяин горы кричит. Также и осенью, когда трава, засохнув, клонится, когда листья деревьев, засохнув, опадают. Уши горы осенью начинают лучше слышать. Тогда (снова) кричит [19].

Здесь звук, сопоставимый по значимости с громовым раскатом, «открывает» и «закрывает» год. Раскаты грома весной (у тюрко-монгольских народов Сибири он считался криком небесного дракона), подобно первому крику ребенка, возвещали о возникновении новой жизни. У южных алтайцев — и эту традицию разделяют многие тюрко-монгольские народы — появление новорожденного сопровождалось возгласами и ружейными выстрелами. Буряты при родах не поднимали младенца с земли до тех пор, пока он не подавал голоса.

Любопытно, что в тюркских языках сам термин *ӱн* 'голос' имел широкий спектр значений, и среди них, помимо основного, выделяются: 'последнее слово перед смертью', 'звук', 'шум, зов', а также 'взбираться на гору, выходить, вырастать, расти, всходить (о светилах), родиться'. Подобные, по всей видимости, универсальные представления, сложившиеся в рамках мифопоэтической традиции, дошли до наших дней, вылились, например, в удивительные строки М. М. Пришвина — натуралиста и философа, исповедовавшего единство человека и Космоса. В 1928 г. он записал

в своем дневнике: «Мне снилось этой ночью, будто жизнь человека превращается в звук, который остается вместо жизни и не для одной только нашей планеты...»[20]

Сталкиваясь с феноменом звучания и голосом человека, архаичное сознание рассматривало последний в ряду таких важных характеристик, как имя, образ, душа. Шорцы считали, что если на охоте хозяин горы завладевал голосом человека (а тем самым и его «душой»), тот неминуемо умирал. Страх потерять даже «часть» себя был чрезвычайно велик. «Старики-шорцы даже боялись закричать ночью на собаку, лающую около дома,— это дух, подстерегающий человека, мог начать лаять по-собачьи и таким образом обмануть человека и похитить его душу»[21].

Голос был зна́ком, индивидуальной меткой человека. У многих народов Сибири с осознанием этой его функции был, вероятно, сопряжен и феномен так называемых личных песен. Они отмечали все этапы жизни, от младенчества до старости, служили показателями гражданского состояния и родовой принадлежности. У тюрко-монгольских народов эта традиция не получила широкого распространения, хотя каждый из персонажей эпоса или шаманского камлания имел, как правило, свою собственную мелодию. Известно также, что в прошлом у хакасов были популярны «песни ӱзӱтов» (недоброжелательных духов). Однако во избежание несчастья их разрешали петь только старым и одиноким людям, стоящим на пороге небытия.

Песня была как бы продолжением обыденного речения, она указывала на положение исполнителя в обществе. Отчасти поэтому песенный язык отличался многообразием. Например, мужские колыбельные песни тувинцев исполнялись горловым пением. Женским алтайцы считали звучание комыса. «Слабая» половина общества использовала его для тайного музицирования. Кроме того, этот инструмент применялся для условного «разговора» между влюбленными. Отдельные виды пения тем самым превращались в форму иноговорения. Примечательно, в этой связи, что язычковые инструменты типа комыса и варгана использовались и в шаманской традиции, где, вероятно, также выполняли функцию «переводчика». В 1983 г. С. И. Вайнштейну посчастливилось сделать редкий снимок: тувинская шаманка «держит у рта древний инструмент варган, который издает мрачный, „потусторонний“ звук»[22].

Задумываясь над тайной звучания, организованного в членораздельную речь, люди полагали ее естественным физиологическим процессом, так сказать — продолжением

дыхания. Тувинские фразеологические обороты приравнивают акт произнесения слова к артикуляции. Так, например, выражение *аас ажар* 'говорить (высказывать) слово' буквально значит 'открывать рот'; *аас былаажар* 'спорить, вступать в пререкания' ('рот отнимать друг у друга'). Другие примеры: *аксын ээлэр* 'быть хозяином своему слову', 'быть хозяином своему рту'; *аксында баглап каан — биле дөмей* 'красноречивый, обладающий даром импровизации' ('как будто слова привязаны к его рту')[23].

Таким образом постулируется некоторая автономность рта как инструмента речевой деятельности. Самостоятельностью по отношению к человеку обладало и слово, тем более — произнесенное, т. е. отчужденное, отданное или «подаренное» как ценность:

Выходящего изо рта голоса своего
В песнях немало истратил я (сам).
В гости приехавшему другу
Веселую песню спою я.
. . . . . .
В упряжке ходящего коня
По зеленой степи рысью бежать пустил.
В груди моей таившиеся мелодии,
Чтоб слушал весь народ, пою [24].

Вероятно, певец, как и сказитель — хайджи, «отпускает» на волю свой голос, становящийся его вторым «я».

В фольклорных текстах человек предстает своего рода вместилищем или средоточием той высокой ценности, каковой считались голос, слово, речь. У тюрков Сибири и Средней Азии понятие *тил* употреблялось в отношении языка как анатомического органа: и в смысле 'речь, язык', а также в значениях 'быть тронутым, чувствовать вдохновение' (ср. также: *тиле* 'просить, молить, просить милостыню, жалеть'; *тилик* 'воодушевлять, внушать'; *тилигу* 'наитие'). Возможно, семантика *тил* и его производных отражает представление о языке и прежде всего о красноречии как об откровении, даре, получаемом свыше в результате действия высших сил.

Слияние реального и возможного (как вариант: природного и божественного) начал и в человеке, и на всех иных уровнях мироздания являлось камертоном мифопоэтического взгляда на мир. Оценка языковой деятельности имела и социальный аспект. Как уже говорилось, членораздельная речь была важнейшим показателем принадлежности к людскому сообществу. В одной из кумандинских легенд охот-

ник, встретив хозяйку тайги, спрашивает ее: «Если ты человек, то разговаривай, если ты не человек, не задумала ли зло на меня»?[25] Такая настороженность вполне оправданна, ибо опирается на представления о разноязычии представителей разных миров. Сравнимая с немотой или косноязычием, речь-иноговорение, обращенная к партнеру, оборачивалась враждебным непониманием. Дискомфортное состояние как следствие несостоявшегося диалога могло сопровождать и встречу с иноязычным чужаком, и неудачную попытку шамана установить контакт с божеством. Горечь осознания «глухоты» высокопоставленного собеседника звучит в одном из шаманских текстов алтайцев:

Наше определение быть (существами)
С вырезанными ресницами.
Когда мы кричим криком ворона,
То (моление) не достигает слуха Бога.
Когда мы визжим, как жеребенок,
Также не слышно по положению
(Положено Богом не слышать нас).

Из общей структуры мироздания и отношений между людьми и божествами становится очевидным, что зависимой стороной в диалоге ощущали себя все же люди. Поддержание необходимого диалога с обеих сторон обеспечивали посредники «полиглоты». Среди людей знатоками языков иного мира выступали шаманы. В их обращениях к божествам звучали и такие слова:

Среди этих данников
Будучи двуязычным,
Стал я толмачом.
Данникам, на земле живущим,
Всем да будет хорошо![26]

Различая в полифонии мира голоса птиц и божеств, зверей и духов, хозяев природных локусов, традиционное сознание вновь и вновь обращалось к голосу человека, твердо ведущему партию культуры. Деля звукоряд Вселенной на «свое» и «чужое», оно исходило из понятия некоей языковой нормы. Принятая в родовом коллективе, норма эта не распространялась на обитателей иной природной сферы, на чужаков и всех тех, чей речевой статус не соответствовал представлениям о полноценном человеке. В обществе, где личностные и социальные, внутренние и внешние характеристики субъекта дополняли друг друга, аномалии речи (немота, картавость, заикание), подобно физическому уродству, воспринимались как проявление инаковости. Не случайно один из персонажей шаманского пантеона ал-

тайцев — Суйла — именовался двуязычным заикой. Как отмечает Е. С. Новик, вскрывшая диалогичную природу ритуалов сибирского шаманизма, «заикание... связано с его функцией посредника-переводчика между людьми и духами более высокого ранга»[27].

Отличной от нормы (нечленораздельной) была речь некоторых героев эпических сказаний. Однако их немота, заикание, картавость исчезали в момент обретения богатырского статуса или чудесного оживления (второго рождения). Алтай-Буучай, оживленный небесной девой, сначала оставался немым. Он обрел дар речи, съев половину языка белой лягушки (так, вероятно, передается в эпосе идея приобщения к «голосам природы»). Длящаяся порой не один год ущербность фольклорных героев соотносилась в общественном сознании с социальной неполноценностью малолетних членов рода. Малыши, еще не прошедшие всех ступеней социализации, занимали промежуточное положение между природой и культурой. Поэтому многие характеристики младенцев явно тяготеют к миру природы. Среди стариков-карагасов существовал обычай называть маленького человека «чужак» или «ягненок». Маленький «пришелец» говорил на непонятном для взрослого языке, близком звучанию природного (дикого, иного) мира. Вот как в алтайской загадке «зашифрован» образ лепечущего младенца в колыбели:

На гнутую березку
смотреть любо,
Голос перепелки слушать
приятно.

Заметим в этой связи, что челканцы одно и то же слово *пагыр* 'кричать' употребляли в отношении маленьких детей и косуль [28].

Оставаясь в какой-то мере «природными» существами, дети, с точки зрения традиционного общества, сохраняли связи с запредельным пространством. В силу этого им было доступно иноговорение высших сфер. Тюрки Саяно-Алтая считали младенческий лепет разговором, в котором собеседником ребенка выступала богиня Умай. Буряты прежде полагали, что маленький ребенок «...все знает, о чем он говорит сам с собою; это знают также и те люди, которые понимают детский говор. Если у бурята маленький ребенок сильно лепечет, тогда приглашают такого бурята, который известен за человека, понимающего детский язык. При этом стараются это сделать так, чтоб ребенок не знал; если он узнает, то не будет говорить; тогда нужно его обмануть;

приглашенный человек, знающий детский говор, должен притвориться спящим, или нужно сделать вид, будто он уехал»[29]. Интерпретация «знающими» людьми детского языка, вероятно, сродни получению шаманом информации от существ иного мира. И в том и в другом случае специалист-переводчик проникает в тайну иноговорения,— в тайну ч у ж о й речи.

Своего рода «языковой подготовке» отводилось большое место в процессе становления шамана у тюрко-монгольских народов Сибири [30]. Владение размером и ритмом шаманского стиха, знакомство с персонажами иных миров, развитие искусства импровизации — все это определяло в дальнейшем уровень мастерства шамана. Наиболее яркая часть камлания — это призывание шаманом своих духов-помощников. Особое место здесь отводилось их речевым характеристикам. Чем сильнее был шаман, тем шире и богаче была его звуковая палитра. Изображая своих собеседников, он прибегал к тайному, «темному» языку, явной абракадабре, эффектам чревовещания и имитации. С его подачи (его устами) обитатели иного мира говорили на языке природы. Их голосами были птичье пение и крики зверей [31].

Все духи шамана, писала И. Д. Хлопина, «говорят на языке, который понимает только кам. Во время камлания он разговаривает с ними на их языке, часто произнося нечленораздельные звуки, похожие на мычание, лай, кряканье утки, на голоса диких зверей»[32]. Степень овладения этим языком, способность к перевоплощению в «природное существо» во многом определяли творческий диапазон шамана. Обращаясь к верховным покровителям, свой голос он уподоблял голосу поющей птицы:

Согнувшиеся молодые леса,
Распустившиеся зеленые листья...
Я молюсь голосом поющих птиц,
Теперь, с наступившим годом,
Сделает ли (нас) здравыми и спокойными?[33]

Образ птицы был зримо явлен и в ритуальном облачении шамана. Исследователи неоднократно отмечали орнитоморфные черты в оформлении костюма и шапки у шаманов Южной Сибири. Жгуты, пришиваемые по нижнему краю рукава шаманского кафтана алтайцев, назывались *каи канат* 'воздушное крыло', а у западных тувинцев шаманский костюм «в целом символизировал птицу, птичью шкуру». Обязательной частью облачения хакасского кама были крылья и голова орла или кукушки. Птицы — ворон и филин (как, кстати, и эхо),— по представлениям хакассов,

служили воплощением бродячих, не принимаемых нигде — ни на земле, ни на небе — душ шаманов. Гусь, ворон, беркут, кукушка помогали шаманам во время камлания. Тувинские шаманы, к примеру, делали из дерева ээрень (фетиш) — кукушку. Он помогал им сохранять г о л о с и создавать новые мелодии. В честь этой птицы слагались особые песни:

Моя серая кукушечка с золотой головкой, оо-ой,
Славишь ты своим голосом высокие горы, оо-ой,
Моя серая кукушка, золотая кукушка, оо-ой,
. . . . . .
Всю ночь ты поешь на горе у реки, оо-ой,
Твой напев над холмами звучит, оо-ой,
Нежная и добрая, оо-ой,
Как мила ты мне, серая кукушка, оо-ой [34].

Птичье пение как один из языков иного мира становилось «превращенным» языком шамана. Только такой язык мог служить средством коммуникации в пограничных ситуациях, где прямое общение не было возможным. Наконец, имитация птичьего пения помогала шаману обрести тот облик, в котором он мог достичь неба.

К такой же технике иноговорения прибегали эпические герои, общаясь с духами-хозяевами. В хакасской сказке богатырша, выйдя на крыльцо, зовет к себе шил-ээзи (хозяина ветра).

Появляется шил-ээзи. Одежда у него из травы, свисает до земли. Богатырша говорит ему по-птичьи: Зачем ты буран поднял, моему мужу глаза засыпал? (Ульчегачев П. Ф., с. Талкино Ширинского района Хакасской АО).

В традиционной культуре принцип иноговорения был, по-видимому, универсальным способом знакового оформления ситуаций типа «свой — чужой». Одним из частных ее проявлений можно считать речевой аспект обычая «избегания», который в этнографии традиционно связывается с экзогамным характером брачных отношений.

Экзогамность брака в прошлом была нормой у всех народов Саяно-Алтая. Она не просто имела характер императива, но относилась к основным ц е н н о с т я м культуры, создавала некую «избыточность» защитного механизма рода. Возникнув на определенной ступени развития общества, экзогамный брак, разумеется, эволюционировал, но почти неизменными сохранились запреты и предписания, придававшие отношениям в браке роль символов. Здесь можно вспомнить и о тех элементах свадебной обрядности (именуемых по традиции пережитками), которые символизируют объединение в брачном союзе двух ч у ж и х родов, ина-

ковость которых по отношению друг к другу гипертрофирована согласно законам мифопоэтического сознания. Умыкание невесты, ее сокрытие и появление, состязания, восходящие к ритуальному соперничеству,— все это так или иначе инсценирует переход человека из одного рода (=мира) в другой. При патрилокальном браке женщина попадала в иной мир, тоже человеческий и хорошо ей известный в реальности, но в плане мифологического осмысления — все-таки «чужой». Большинство запретов, которыми было окружено ее поведение во время сватовства и свадьбы, постепенно снимались. Но оставался тот минимум символов, который на протяжении в с е й ее жизни на земле мужа подчеркивал особый статус женщины-пришелицы, единственного существа «со стороны», находившегося в роде. Она не имела права произносить вслух имена своих старших родственников. Для нее их имен словно бы не существовало, равно как и имени мужа. Об этом очень хорошо сказал С. П. Швецов: «Предполагается, что она как бы не знает его имени»[35].

У алтайцев к мужу и его старшим родственникам женщина должна была обращаться так: *ака* 'старший брат'; *абагай* 'дед, брат деда'; *эje* 'старшая сестра', т. е. употребляя вместо личных имен обозначения их социальных позиций. Имена личные, собственные были запретными для нее. Поэтому женщина вынуждена была описывать тех, к кому обращалась. Например, в разговоре со свекровью молодая женщина «обозначает» ее, говоря, например: «имеющая серьгу». Но если свекровь зовут Сырга (Серьга), сноха вынуждена говорить: «то, что висит в ухе». Иноговорение снохи — своего рода «замаскированная» речь. При этом используемый прием — описание «маркеров» человека вместо произнесения его имени — сродни атрибутивному развертыванию имен в текстах шаманских камланий [36].

Словесный запрет *бай сöс*, до сегодняшнего дня соблюдаемый женщинами старшего поколения, предполагал употребление одних слов вместо других. Сложился особый язык (*пайла*), которым пользовались женщины. По материалам А. Самойловича, записавшего на Алтае 42 слова из женского языка, около четверти слов — ч у ж и е в данном диалекте. Исследователь пишет: «В приведенном списке женских слов из категории именной обращают на себя внимание прежде всего слова, являющиеся общими или мужскими для соседних с алтайско-телеутско-теленгитским диалектов: сойотского, шорского (с матырским говором) или для соседних по отношению к данному говору алтайских же говоров: те-

ленгитского по отношению к собственно алтайскому». А. Самойлович совершенно справедливо поставил вопрос о связи подобных слов с экзогамией. Нам остается лишь предположить, что практика заключения экзогамных браков, которая устанавливала для женщины строгие правила речевого поведения, как бы провоцировала ее использовать в качестве подставных те слова, которые в обществе мужа воспринимались как чужие. Другие слова женского языка — местные, но использующиеся для обозначения желаемого по признаку подобия: «клык» вместо «зуб», «хрящ» вместо «ухо». Наконец, использовались и прямые иносказания: «сто копеек» вместо «рубль», «волосатая корова» вместо «як», и т. д.[37]

Общество, разумеется, осознавало некоторую искусственность сложной ситуации, возникающей в общении между снохой и ее новыми старшими родственниками. В фольклоре тюрков Саяно-Алтая употребление женского языка приводится зачастую как пример комичной ситуации. Вот хакасский вариант такой истории.

Одна старуха женила своего сына. Живут (новобрачные) долго-ли, коротко-ли . Старуха говорит невесте: «Не называй по имени этого неба, земли этой не называй, потому что небо и земля — твои свекры! Овца — тоже твоя свекровь! Волк — тоже твой свекор! Растущие тальники — тоже твои свекры! Ты не называй их по имени!» Волк задушил овец, и давешняя невестка говорит: «Под сияющим (небо) на трясущейся (земля) между качающимися (тальники) страшный (волк) дерется с нежными (овцы)!» Давешняя старуха спрашивает: «Зачем ты не сказала, что волк задушил овец?»— «Ведь ты же говорила, чтобы я не называла по имени небо, землю, волка и овец»[38].

Показательно, что замаскированная речь дублировалась особым типом поведения женщины в присутствии старших родственников мужа. «Богатая старуха К-а,— писал в 1885 г. Н. Попов, вспоминая свою поездку к качинцам,— в разговоре о важности соблюдения древних обычаев с гордостью рассказала о себе, что она, бывало, ни за что не накормит свекра, когда тот придет с работы, а побежит, хотя бы за пять верст, позовет кого-нибудь и попросит накормить его. У бедняков лишь вскоре после свадьбы, до первой «мировой» сноха совсем не показывается свекру и при встрече с ним закрывает лицо и падает. «Мировая» бывает при посторонних лицах и состоит в том, что сноха угощает свекра вином и закускою. С той поры сноха не подходит близко к свекру, а показывается ему издали. После второй «мировой» она может ходить и близко от него»[39]. Не менее жесткие запреты еще в недавнем прошлом существовали у алтайцев. Эта ситуация прекрасно описана Н. И. Шатиновой:

«Женщина должна была строго следить за своим внешним видом: в присутствии кайны (старших родственников мужа) не обнажать рук выше кисти, не показывать босых ног, непокрытой головы, нельзя было кормить грудью ребенка, расчесывать волосы. В присутствии кайны невестка должна быть обязательно в чегедеке. ... Если женщина находилась в своем аиле, то не должна была двигаться близко, «мелькать» перед и за спиной кайны, ей полагалось стоять, пока не сел кайны, ходить по аилу лицом к кайны, не поворачиваться к нему спиной, не садиться на место, с которого встал кайны. Следовало избегать всяческой близости, держаться на почтительном расстоянии, из рук в руки непосредственно ничего не передавать, даже пиалу с чаем положено ставить на землю, женщине и кайны нельзя угощать друг друга табаком, смотреть в упор друг на друга, есть из одной чашки ... Женщине не полагалось при кайны громко разговаривать, смеяться, вмешиваться в чужой разговор, шутить, допускать фамильярность или двусмысленность в речи... Услышав приближение кайны, женщина не выходила из своего аила навстречу ему. Такого гостя выходил встречать ее муж. При входе и выходе из аила женщина провожала его стоя.

Этикет предписывал женщине избегать кайны. Так, например, она должна была стараться не входить в тот аил, где находился кто-нибудь из кайны. Если же она входила в аил кайны, то ни в коем случае не с пустыми руками, а приносила масло, талкан. Женщине полагалось сидеть в аиле кайны строго на женской половине у двери. Этикет предписывал женщине не проходить к почетному месту в аиле, не обходить огонь с почетной стороны... Даже на улице женщине запрещалось подходить с внешней стороны к мужской половине аила. Запрещалось пересекать пространство перед дверью аила кайны.

Женщине, приехавшей на лошади, не полагалось привязывать свою лошадь к коновязи кайны, ей даже запрещалось проходить по пространству между коновязью и аилом... Женщина не должна была прикасаться к вещам кайны: к его узде, поводу, веревке, ружью, ножу, трубке. Строго запрещалось заседлать лошадь седлом кайны, садиться на его лошадь и т. д.»[40] Аналогичные, хотя и менее суровые запреты соблюдались и противоположной стороной: свекром и старшими родственниками мужа по отношению к невестке, зятем по отношению к теще и старшим родственникам жены.

Избегание было пожизненным ритуалом, исполнявшимся чужеродными, потенциально опасными и враждебными,

но вступающими в брак сторонами. Мифологическое сознание всегда стремится к установлению динамического равновесия между «своим» и «чужим», поэтому поддержанию существующего миропорядка уделяется много внимания. Соединение чужаков сопровождалось их взаимной «адаптацией», не предусматривающей полного слияния инородных элементов, но регламентирующей их отношения. Порядок в мироздании должен поддерживаться на любом уровне и особенно — в обществе. Этой цели, вероятно, и служили жестко упорядоченные отношения между «пришельцами» и «аборигенами». Правда, были случаи, допускавшие нарушение установленного порядка. Эти нарушения глубоко символичны. Так, при трудных родах женщине разрешалось выкрикнуть настоящее имя свекра (у хакасов) или взять кайны за руку (у алтайцев)[41]. Другие кризисные моменты, сопровождавшиеся нарушением обычных норм, также были связаны с крайней опасностью для жизни женщины. Нарушая незыблемые правила поведения, она ставила под угрозу стабильность микрокосма, что эхом отдавалось во всех сферах мироздания. На короткое время, согласно мифологической логике, облегчался доступ в мир силам хаоса, но — в итоге наступала благополучная развязка.

На первый взгляд нарисованная картина (женщина как вечный чужеродец, носитель природного/хаотического начала, вынужденная обращаться к мужу и его старшей родне с замаскированной речью) излишне упрощена и формализована. Ведь в действительности имели место чисто человеческие, теплые чувства к ней со стороны мужа и свекрови, особенно после рождения первенца. Женщина-мать со временем становилась старшей женщиной в доме, и никто не попрекал ее мнимой чуждостью. Более того, когда в семью приходила молодая сноха, мать мужа сама учила ее принятым правилам поведения. Видимо, в историческое время обычай избегания уже не имел той эмоциональной окраски (свой — чужой), которая доминировала — питаемая мифологическим сознанием — в эпоху его утверждения. Но он оставался обязательным элементом культуры даже тогда, когда была забыта его мировоззренческая подоплека.

Говоря об обычае избегания, определившем эмоциональный тонус межродовых контактов, следует подчеркнуть, что сфера его проявления не ограничивается отношениями свойства. Сходные языковые и этикетные нормы действовали не только в отношении чужеродцев, но и внутри членов одного рода. Определенной «дискриминации» в сфере общения и речевого поведения подвергались младшие воз-

растные группы. По обычаю тофаларов, ребенок «называет, не произнося имени, старика —„дедушка мой", а старуху — „бабушка моя", большого парня называет „старший брат мой", а большую девицу —„старшая сестра моя"... Дети, как малые, так и большие, никогда не называют по имени своего отца и свою мать. Если войдет старший человек, то младший встает, встает и тогда, когда войдут родители»[42].

Строго регламентируя отношения человека с дядей по матери, со старейшинами рода, родителями и вообще старшими, подобные правила, вероятно, опирались на принципы социальной иерархии, в которой каждый младший член сообщества обладал некоторой неполноценностью по отношению к старшим. Однако если с возрастом человек менял свой социальный статус, то положение женщины-п р и ш е л ь ц а было неизменным. В силу этого женщина, а также ритуально близкий к ней ребенок как существа «инаковые» оставались чужими среди своих. В оценке окружающими их статуса обнаруживается актуализация этой инаковости; в общении с ними действовали приемы, принятые в мифоритуальном диалоге с обитателями иного мира. Этнографические реалии, описываемые понятием «обычай избегания», можно отчасти интерпретировать в контексте диалогового характера традиционной культуры. Здесь обе стороны облечены определенными правами и обязательствами, выполнение которых упорядочивает отношения в обществе, состоящем из с в о и х и ч у ж и х, с т а р ш и х и м л а д ш и х.

«Женский язык», вероятно, вполне сопоставим и с тем особым языком, которым пользовался человек, оказавшийся во в р е м е н н о й близости к непознанному, непредсказуемому миру. У якутов существовал даже «язык путника», о котором, к сожалению, известно совсем немного. Н. А. Виташевский писал: «Почти каждая вещь обихода во время путешествия имеет свое условное название. Якут во время длинного, исполненного опасностей путешествия никогда не скажет: „оседлай коня". Это значило бы обратить внимание злого духа на то, что путники собираются сняться со стоянки — а это могло бы дать ему повод воспрепятствовать отъезду и благополучному следованию дальше. Необходимо вместо того сказать: „почерни мостки"»[43]. Толкование специального языка, предлагаемое Н. А. Виташевским, в принципе не расходится с нашей трактовкой этого феномена, хотя иноговорение может преследовать две различные цели. С одной стороны — этот прием может быть использован с тем, чтобы быть понятым и н ы м существом (как в случае с шаманом). С другой — для того, чтобы остаться непоня-

тым враждебными духами, если контакт с ними нежелателен.

Принцип иноговорения действовал и во время охотничьего промысла. Живя в тайге, люди соблюдали ряд правил, регламентировавших их быт и речевое поведение: ведь они временно находились на территории, закрепленной за родом, но одновременно являющейся собственностью могущественного духа, владельца всех промысловых зверей, хозяина гор и лесов. В этом мире нельзя было употреблять имена собственные для обозначения диких существ, природных объектов, орудий охоты и т. п. Требовался особый язык, а привычные обозначения на время как бы забывались. Согласно хакасскому обычаю, охотники, разговаривая друг с другом, называли животных «секретными» именами: медведя — *тир тон* 'овчинная шуба'; волка — *узун кузрук* 'длинный хвост' и т. д.

Интересные материалы по охотничьему языку шорцев были собраны Л. П. Потаповым. Он приводит несколько десятков специальных слов-заместителей. Только в отношении белки использовалось пять различных названий, четыре — для колонка, три — для оленя. Медведя шорцы называли «прадедом», «дядей по отцу», «дядей по матери», «стариком», «великим человеком». Соболя как наиболее ценного промыслового зверя именовали «доход», а также «самец-зверь», «черный бегущий», колонка —«клыкастый», горностая —«чернохвостый». Так же поступали охотники-тувинцы. Соболя обозначали эвфемизмом *чараш анг* 'красивый зверь'; медведя — *кара чүвэ* 'черная вещь', *хайрахан* 'господин'. Алтайцы, находясь в тайге, использовали условные имена не только для зверей, но и для предметов, необходимых на промысле. Ружье иносказательно называли «полое железо», топор —«рубящий», нож —«режущий». Весьма интересен эпизод из сказания «Еленгир», где отец обучает сына условной речи охотников. «Зажечь на гриве коня огонь» означает «кресалом добыть огонь и зажечь трубку (отца)», «укоротить дорогу»— пришпорить коня или спеть хорошую песню. Загадки-иносказания отца помимо основной цели (обучение сына условной речи) способствовали развитию особой техники мышления, «выработке критериев сравнения, сопоставления и отождествления»[44].

Метаморфичность, столь характерная для мифопоэтического сознания, была сильным инструментом речевой деятельности. Яркая, образная речь, понимаемая как средство воздействия на иной мир, была, вероятно, одним из способов утверждения иерархии коммуникативных систем. Владение

кодом, позволяющим перевести человеческую обыденную речь на иной язык, являлось основой всякого профессионального мастерства. В этом смысле, вероятно, действия промысловика, способного обратиться к хозяйке тайги, были сродни способностям шамана-посредника. И тот и другой пытались влиять на ход реальных событий, обращаясь к сфере словесного творчества, отказываясь от языка-нормы, апеллируя к возможности игры, ритуала. Многозначность поэтического языка как нельзя лучше соответствовала вероятностному характеру того мира, к которому были обращены и речь охотника, и камлание шамана.

В целом, по наблюдению Л. П. Потапова, охота у южносибирских тюрков была насыщена религиозными элементами, признаками ритуального отношения к действительности. Исследователь пишет о шорцах: «Религиозное наполнение звероловного промысла было настолько обильным, что сам промысел представлялся чем-то священным. В отношении его не допускали насмешек, хвастовства, вранья. Отправиться на промысел нужно было чистым. Накануне нельзя было иметь полового сношения. К орудиям промысла и к одежде охотника отношение было весьма почтительное. Ни ружье, ни ловушку, ни соболью сетку никогда не бросали, а вешали или клали осторожно и хранили вместе с охотничьей одеждой в амбаре, не занося в дом.

Уже с моментом выхода шорца-охотника из дома... связывались различные приметы и поверья. Перед уходом на промысел нельзя было сидеть на той стороне избы, где стояла печка. Выйдя из дома, охотники не ворочались назад, как бы необходимо это ни было. Не отвечали на вопрос: «Куда идете?» Встречая кого-нибудь, считали лучше повернуться спиной к встречному. Никому не разрешалось пересекать охотникам дорогу. Если это случалось, охотники возвращались и отправлялись снова только на следующий день. Шли на промысел тихо, стараясь сохранить благопристойность и серьезность»[45].

Как и «путешествие» шамана, их путь был отмечен остановками. Охотники совершали кропления священным горам, что встречались на их пути, обращались к ним с мольбами о помощи. Переваливая хребет, они ограждали себя пихтовыми ветками, тут же бросая их на землю. Эти символические действия повторялись в погребальной обрядности южно-сибирских тюрков. Возвращаясь с кладбища, участники церемонии бросали за спину ветки березы, как бы отграничивая себя от враждебного мира, приблизившегося к ним со смертью соодича. Повторение тех же действий

в ритуальной структуре промысла имело, видимо, иную символику. Перемещение охотников в дикий, природный мир требовало символического отказа от привычных установлений культуры. В отличие от участников погребального обряда охотники оставляли за спиной мир живых, приближаясь к миру иному. Согласно запретам, действовавшим среди шорцев, в тайгу нельзя было брать мясо или сало домашних животных и тем более приносить его в жертву огню. В ритуальном оформлении охотничьего промысла актуализируются противопоставления «культурный — природный», «свой — чужой», «домашний — дикий». У кумандинцев и шорцев видеть во сне продукты земледелия и скотоводства означало иметь неудачу в промысле. Напротив, сюжеты о ловле птиц или сборе кедровых орехов сулили, как считалось, несомненный успех [46].

Удаляясь от жилища хотя бы на время, человек обретал статус иного существа. Преодолевая силу притяжения мира культуры, охотники для оставшихся дома людей временно превращались в чужаков. Чтобы не причинить промысловикам вреда, близкие остерегались произносить их имена. Нельзя было играть, веселиться, ругаться из опасения, что артель останется без добычи [47].

Инаковость охотников, отринутых от мира культуры (а порою «связанных» с хозяевами тайги брачными узами), проявляется также в ритуале возвращения с промысла. Как сообщает Л. П. Потапов, «самый момент прихода с промысла у шорцев имел ряд особенностей. Например, охотник сразу не заносил добычу в дом и сам туда не заходил, пока „пот не высохнет". В это время нельзя было разговаривать с женщиной. Женщине нельзя было встречать своего мужа»[48]. Примерно так же регламентировалось пересечение границы миров человеком, побывавшим в запредельном, чужом мире. Возвращение с охоты как бы с противоположным знаком повторяло исходную ситуацию перемещения в иной мир. Эти сюжетные блоки («уход» и «возвращение») служили начальным и конечным звеньями синтагматической цепи протяженного во времени ритуала промысла. Повторяя структуру шаманских камланий ритуал, по мнению Е. С. Новик, сводился к установлению контакта и обмену ценностями-информацией между представителями различных зон Космоса. Без обращения к духам-хозяевам и передачи им соответствующей жертвы (ценности, принадлежащей обществу) был невозможен, по мнению носителей традиции, благополучный исход охоты, т. е. «получение» добычи (ценности, принадлежащей миру природы)[49].

Моления сопровождают весь ход промысла. При этом, по наблюдению Л. П. Потапова, их участники «переживают повышенное настроение и приходят в особое состояние экстаза, находящее определение в выражении алтайцев *ejim ezin jam* 'мое тело внутренним огнем горит'. Такое экзальтированное состояние при молении предвещает несомненный успех». Состояние внутреннего подъема, сопоставимое с шаманским экстазом, понималось, вероятно, как следствие установления контакта с божеством.

Еще накануне промысла алтайцы обращались к Ак-Дьяику, посреднику между верхним и средним мирами, устраивали моления в его честь. В тот же день вечером совершалось жертвоприношение родовому покровителю, например Коча-Кану. Для него умерщвляли путем удушения белую овцу. Вареное жертвенное мясо съедала семья охотника, навар, разбрызгивали по сторонам света, а кости складывали на специальный помост и сжигали.

Перед самым отъездом промысловики вновь совершали брызганье Коча-Кану, но уже в юрте. Ему адресовалась молитва:

Руководящий мой дух! (букв.: В начале стоящий)
Знавший великое начало!
С обширной тайгой сговорись,
С текущими водами имей соглашение (скрепленное рукопожатием),
Обильную пищу, выпросивши, дай,
Знаменитый Коча-Кан!

Такими же обязательными были в дальнейшем кропления и молитвы в честь хозяина Алтая на перевалах. На обменный характер отношений между людьми и их верховными покровителями прямо указывают слова из молитвы охотников-шорцев:

Человеку из твоей дичи хотя бы одну
Ты покажи-ка...
Благодарение воздадим.

Если хозяин тайги бывал доволен отношением людей, то возле таежного стана можно было услышать его голос: «Мне приятно угощение ваше утреннее и вечернее, я буду вами доволен, а вы мной». В этом случае охота бывала удачной. Если же хозяин сердился, то люди «слышали» от него: «Ходите в тайге». В этом случае шорцы говорили: «Тогда из этой тайги ничего не промыслишь, сколько бы ни мучился».

По окончании охоты для хозяина тайги совершали кропление, угощали и духа огня. На этот раз к ним обращались с благодарственной речью:

Как отцы наши исстари белые
Вершины (снеговые) прежде переходили,
Сюда ходили отцы наши, окружая,
И, радуясь, (домой) возвращались;
Мы пришли; также порадовал ты нас,
Бог тебе благословление даст [50].

В охотничьих заклинаниях отчетливо звучит тема договора между людьми и божествами, построенного на взаимных обязательствах. Отметим, что этот пласт народной культуры насыщен элементами, которые позволяют судить об экологической культуре этноса. Обязательства людей по отношению к родной природе оформлялись как охотничья этика (запрет убивать больше зверя, нежели диктуют реальные потребности, правила поведения в лесу и т. д.) и подкреплялись элементами ритуала. Сохранение существующего равновесия между обществом и природой при условии обеспечения людей всем необходимым — так в конечном счете можно понимать сверхзадачу охотничьих ритуалов. При этом подчеркивается традиционность сложившегося баланса (ср.: «как отцы наши исстари...»). Ссылка на предшествующее состояние была, несомненно, аргументом в пользу людей.

СМЕХ И ПЛАЧ

Молитвы и благопожелания, равно как и всевозможные жертвы, были, по выражению Е. С. Новик, своеобразными репликами, адресованными обществом природному окружению, персонифицированному в духах-хозяевах. Диалогичность присуща не только промысловым, но также переходным обрядам и календарным ритуалам, которые моделировали «деятельность коллектива и его сегментов по тем же правилам рефлексивного управления, т. е. путем имитирования рассуждений и моделирования статусов партнеров по коммуникации...»[51] Как свидетельствуют многочисленные материалы, контакт с представителями иного мира предполагал для носителей архаичного мироощущения особую форму поведения. Повседневные ограничения теряют свою актуальность в ходе ритуала, когда на первый план выдвигаются темы жизни и смерти.

Всякий ритуал, печальный или веселый, давал выход сильным эмоциям и переживаниям, разряжал и гармонизировал психологическую обстановку в коллективе. Однако, как справедливо заметил М. М. Бахтин, это важнейшее качество человеческой культуры нельзя было бы «вывести

к объяснить из практических условий и целей общественного труда, или — еще более вульгарная форма объяснений — из биологической (физиологической) потребности в периодическом отдыхе. Празднество всегда имело существенное и глубокое смысловое, миросозерцательное содержание»[52].

Общественное сознание во все времена с огромным вниманием относилось к проявлению «крайних» эмоций человека, к выявлению их градаций (улыбка, усмешка, смех, горькие слезы и т. п.) и ситуативной приуроченности. Традиционное общество, сознавая отличие аффектов (в частности, плача и смеха) от обыденных поведенческих стереотипов, придавало им статус особого типа поведения. Как и все, отличное от н о р м ы, экстраординарные эмоции рассматривались как некие «знаки», которые позволяли маркировать отношения членов общества друг с другом и с иным миром. Поэтому категории смеха и плача в мировоззрении тюрков Южной Сибири значительно шире современных представлений о комическом и трагическом, что является универсальным свойством архаичных традиций [53].

В обрядовой практике тюрков, как и вообще в народной культуре, смех обладал мощным терапевтическим эффектом: он врачевал психологические травмы, восстанавливал контакты между людьми. Одновременно смех был сложным семиотическим механизмом в единстве его созидательного и разрушительного аспектов [54]. Безудержное веселье и привольные настроения, окрашивающие некоторые эпизоды свадебного обряда или праздник плодородия Коча-Кан, временно отвергали систему обыденных норм, создавали ситуацию нерегламентированных отношений, организованную по подобию «изначальной хаотичности». Но именно эта неупорядоченность, незавершенность были гарантией обновления мира. Смеху повсеместно приписывалась способность вызывать появление новой жизни и быть ее з н а к о м.

В ритуалах смех часто связан с рождением, свершившимся или желаемым. Когда в якутской урасе устраивался праздник проводов небесной повитухи — Айысыт, то женщины «мазали себе лица топленым маслом и некоторое время смеялись, стараясь в этом превзойти одна другую». По их поверьям, верховная покровительница давала «кут» ребенка той женщине, которая смеялась больше всех. Ритуальный смех носил форсированный, часто искусственный характер. Женщины, участвующие в обряде получения от земли плодородной силы (об этом обряде см. выше), набрасывались на шамана с хохотом и «конским ржанием». Можно предположить, что в отдельных случаях ритуальный хохот

являлся как бы подражанием поведению существ иного мира. В одном из сюжетов якутского фольклора две шаманки чудесным образом добывают себе мужей. Когда наступает время родов, в их дом спускается богиня Айысыт. «Богиня родов по очереди у той и другой на прилавках каталась. Сильно вспотела богиня родов, умащенная маслом. И все смеясь, все смеясь, три ночи тут провела». Смеющейся, умащенной маслом богине, и уподабливались участницы послеродового ритуала. Возможно, сополагая зачатие/роды со смехом, мифологическое сознание усматривало реальное сходство судорожных усилий, характерных для этих актов [55].

Так или иначе, смех отождествлялся с животворящим началом. Этому не противоречит и хохот некоторых фольклорных персонажей, появляющихся из нижнего мира в алтайском эпосе. Они, как правило, ассоциируются с темой игры, плодородия.

Связь смеха с плодородием прослеживается в ежегодных молениях у хакасов. В то время, когда мужчины проводили на горе обряд испрашивания «душ-зародышей» (*кут*), оставшиеся дома женщины хохотали. Считалось, что, смеясь, они могут проглотить кут и забеременеть. Мотив смеха присутствовал и в обряде испрашивания плодородия у кумандинцев.

Последствия смеха, его действенность в масштабах мифической Вселенной могли быть сопоставлены с результатами камлания шамана. Близость этих актов, обеспечивающих передачу «ценности» из природного в человеческое сообщество, в свое время была отмечена В. Я. Проппом [56].

В мифопоэтической традиции смех — универсальный признак живого. В алтайском эпосе «Маадай-Кара» подданные Эрлика спорят о попавшем в подземное царство богатыре солнечного мира:

Один говорит: «Он мертвый»,
Другой говорит: «Живой он»,
Один говорит: «Он плачет»,
Другой говорит: «Смеется».
«Если мертв он, надо сжечь его,
Если он жив, надо осмотреть»—
Так два силача разговаривали [57].

Обязательность смеха в одних ситуациях сочеталась с запрещением смеяться в других. Сюжеты о перемещении обитателей срединной земли в иной (прежде всего — подземный) мир включают табу на смех как признак временного

каза от человеческой сущности. В Якутском фольклоре аманка, возвращая душу умершего, провозглашает:

Если позволено мне будет пробудить умершего к жизни,
Если дано мне вернуть человеку душу живую,—
Переступив через три смеющиеся порога...

Комментируя этот сюжет, В. Я. Пропп писал: «Порог, деляющий жизнь от смерти, назван здесь смеющимся по-гом, порогом смеха. По одну сторону порога нельзя смеять-, по другую — нужно смеяться»[58]. Не разрешалось шу-ть и смеяться во время ночного камлания шамана, чтобы м самым не обнаружить качеств живого существа. У ха-сов шаман специально щекотал людей, испытывая, выдаст бя человек или нет? Те же ограничения налагались на астников охотничьего промысла. Впрочем, по представ-ениям большинства народов Саяно-Алтая, в тайге нельзя но не только смеяться, но и вообще громко проявлять и чувства, в том числе — плакать [59].

Может быть, и слезы — противоположную смеху эмо-ию — традиционное сознание считало проявлением жизни. шаманской практике бурят был известен обряд возвраще-я потерянной души человека. Об удачном завершении ри-ала судили по следующим признакам: «Во время камлания кстазе шамана больной внезапно почувствует разлившую-теплоту по всему телу и неудержимо заплачет. Вслед за им вся его родня тоже плачет (по-бурятски — *у-яра*, букв. ревести —'распустились, размякли'), даже посторонние ди не могут удержаться от слез. В таком случае все бы-ют уверены в том, что душа водворилась куда следует больной скоро выздоровеет»[60]. В ситуации катарсиса сле-и были естественной психо-физиологической реакцией че-века на исцеление, наступающее вследствие целенаправ-енных действий шамана. Однако рациональное содержание итуала тесно переплеталось с этическими, эстетическими религиозными переживаниями его участников. В контек-те данного ритуала плач знаменовал собой момент ерехода от смерти к жизни.

Как и в случае со смехом, плач-эмоция и плач-ритуал асто идут рука об руку. Погребальные церемонии тюрков Южной Сибири нередко отличались поистине трагедийным накалом страстей. Вот что писал в конце XIX в. И. Кара-анов об эмоциональном строе этого обряда у качинцев: «Во все время похорон родственники умершего и близкие накомые, в особенности женщины, плачут, неистово бьют себя в грудь и ладоши руками немилосердно; некоторые от

избытка чувств и сильного опьянения рвут до лысины волосы на голове и бороде, или бьются о землю и камни до крови, перечисляя во время поминок добродетели и дурные стороны умершего...»[61] С другой стороны, есть сведения о запрещении плакать на похоронах. По объяснению информаторов-хакасов, при погребении пожилого человека не полагалось плакать вообще: «он пожил». В случае смерти новорожденного никто, кроме матери, тоже не плачет: «он еще не пришел с ю д а». Точно так же не плачут по умершим, у которых нет родственников. Иногда необходимость такой сдержанности объясняли тем, что от слез родственников «покойник на том свете захлебнется». Это правило действовало у многих тюркоязычных народов Южной Сибири. Запрещалось веселиться и шуметь в алтайском аиле, когда там находился покойник. Близкие родственники скорбели молча, а если плакали, то тихо — «чтобы черт не радовался»[62].

Отличаясь в деталях, подобные правила ограничивали масштабы излияния горя. При этом телеуты, например, отличали обычные слезы, обозначаемые словом *ыйла* (*ыгла*), от ритуальных причитаний *сыгыт* (общетюркское *сыгыт* — ритуальный плач по умершему, образованное от основы *сыгы* 'траурный плач'). Древнетюркские эпитафии являют нам яркий пример «монологов» умершего, оплакивающего себя:

> ...Я не стал ощущать солнце и луну на голубом небе, горюя, от вас моих и от земли моей я отделился (т. е. умер). В отношении вас — моего хана и моего государства — я не насладился. Я отделился (т. е. умер), горюя, от моего хана и моего государства. ...Печаль быстро мне явилась: я ослаб (пал жертвой за вас моих)! Горюя, мне хотелось бы встретиться с вами...[63]

Этот жанр сохранился в тюркской культуре до наших дней и как обрядовый текст, и как составная часть героических сказаний. Имея устойчивую музыкальную и поэтическую форму, включая традиционные, близкие эпическим мотивы, причитания имели характер ограниченных импровизаций. Слагаемые по случаю ухода из жизни конкретного человека, они включали элементы его биографии. Воспроизводя картины жизни покойного, перечисляя его заслуги перед родными и близкими, плачи, как мы могли убедиться во время экспедиционных работ в Хакасии, не всегда носили безысходно-трагический характер. В них могли обыгрываться и эротические темы, всплывали воспоминания о большом жизнелюбии умершего.

«Сопротивление» смерти демонстрировали многие детали погребальных обрядов коренных народов Саяно-Алтая.

На первый взгляд в них присутствовали несовместимые с образом смерти элементы: обильное коллективное угощение, игры-скачки, проявления эротики и ритуального сквернословия, а также смех, который, например, у хакасов не поощрялся, но и не считался запретным. Все это отрицало смерть, которая в мироощущении тюрков не имела характера конечного события, а мыслилась как переходный этап, предшествующий новому рождению.

Искренняя вера в бесконечность, повторяемость жизни, не исчезающей бесследно, в целом присуща мировоззрению архаичных культур. Только такие убеждения могли гармонизировать отношения человека с физически необратимым временем. Эту извечную проблему К. Леви-Строс формулирует следующим образом: «В реальности бытия, которую человек ощущает в глубинах своего „я", он видит причины и смысл своих ежедневных поступков, моральной и чувственной жизни, политических пристрастий, обязательств в отношении социального мира и мира природы, практических занятий и научных изысканий. Но в то же время ему понятна и реальность небытия, интуитивное предчувствие которого неразрывно сопровождает бытие, потому что оно возлагает на человека обязанность жить и бороться, думать и верить и особенно хранить мужество, без которого его никогда не покинет жуткая уверенность, будто его никогда не было на земле и не будет вечно, и что с его неизбежным исчезновением с лика земли сама земля тоже обречена на гибель. Его труды, горести, радости, надежды, творческие поиски как будто и не существовали, так как ни у кого не будет сознания необходимости хранить память об этих эфемерных душевных волнениях — будет лишь праздная констатация того, что они-де — от некоторых бликов мира до безучастности всего его лика — имели место, т. е. что они — ничто»[64].

Культура традиционных обществ показывает, как это непреодолимое противоречие разрешается мифопоэтическим сознанием. Вернее, препятствие не столько преодолевается, сколько о б х о д и т с я; оно переводится из плана личной трагедии в событие общественного значения и, в итоге, коллективный разум находит приемлемое решение.

Актуализацией темы жизни можно считать исполнение при погребальной церемонии героических сказаний. В некоторых селах Хакасии и в наши дни сохраняется обычай приглашать певца (хайджи) на все время до похорон, даже если за ним приходится отправляться в неблизкий путь. Сказитель, согласно заветам предков, не может ответить

отказом. Под аккомпанемент чатхана от наступления темноты до рассветных сумерек он поет о родовых предках-богатырях, о прошлом. При этом никто из присутствующих не спит. Считается, что нарушивший запрет сокращает себе жизнь. Традиция приглашения сказителя на ночные бдения имеет разные толкования в народе. Утверждается, что эпос «...помогает родственникам умершего перенести горе тяжелой утраты, которое ночью обостряется, присутствующим же людям дает возможность поддерживать бодрость и преодолевать сон»[65]. Здесь верно уловлен психотерапевтический эффект, создаваемый пением хайджи.

Слушание сказок (связующих прошлое и настоящее, предков и потомков, мир людей и мир природы) помогало снять стрессовое состояние, привносило оптимистическое начало в атмосферу траура. По нашим наблюдениям, сказитель в ночь перед погребением не ограничивал свой репертуар былинами и легендами: в перерывах, отложив чатхан (струнный музыкальный инструмент), он рассказывал собравшимся анекдоты, что не вызывало ни малейшего неудовольствия. Причитания слышались только из соседней комнаты, где рядом с покойным находились несколько пожилых женщин.

Старики и сами сказители связывали обычай полночных бдений с потребностями кут — души умершего, которая до сорока дней стремится быть среди родственников. Гортанное пение будто бы притягивает ее к живым. Действие, как считается, бывает тем сильнее, чем больше покойник любил его при жизни. Исполнением эпических произведений не только ублажали душу умершего, но и предохраняли его родственников от действия злых сил, которые, как считалось, становятся наиболее опасными траурной ночью. Слова хайджи имели магическую власть над существами иного мира и могли оказать родовой группе «практическую помощь»[66]. Исследователи хакасского фольклора подчеркивают, что, несмотря на трагический накал героических поэм, сказания завершаются победой богатырей светлого начала, «в чем проявляется не просто оптимизм народа, его твердая вера в свои силы, но и стремление магически утвердить жизнь»[67].

По существу, эпос, включенный в структуру погребального обряда, превращался в искупительную жертву, адресованную новоявленному обитателю иного мира. С ее помощью люди срединной земли получали жизнь и счастье. Поэт выступал посредником в этом обмене. Примечательно, что, говоря об исполнении сказания (сказки), шорский сказитель уточнял: «Когда я посылаю сказку... мой ум (т. е.

свои мысли) со сказкой, кружась, уходят». По-шорски, «рассказывать сказку» означает «посылать» или «сопровождать» [68]. Здесь можно упомянуть и собственно фольклорные сюжеты, в которых герой за уменье рассказывать сказки добивается победы над чудовищем и добывает огонь —«священное пламя человеческой жизни»[69]. В этом смысле пение сказителя на похоронах вполне сопоставимо с действиями саяно-алтайских шаманов, тем более, что в обоих случаях провожается душа умершего.

У тувинцев эта церемония проходила в два этапа — на 7-е и 49-е сутки после смерти. Вступая в переговоры с ушедшим в небытие, шаман в обмен на обильное угощение/жертвоприношение стремился получить заверения, что тот не будет причинять вреда оставленным им родственникам. Обращаясь к умершему, он говорил, имитируя диалог:

— Оставив светлую землю, своих детей, свой скот, куда, зачем ты ушел?

— Не жалуюсь на своих детей, на свой скот, ночуя в оврагах, ищу добычу и отделился от своих детей.

— Есть ли среди твоего скота, в твоем имуществе что-нибудь нечистое?

— В моем имуществе нет ничего нечистого. Среди моего скота есть пестрый волк, который ищет меня и рычит, наверное, он опасен для оставшихся моих родственников.

— Среди твоего скота, твоего имущества что может принести счастье твоим детям, твоей семье?

— Из имущества, если они получат подарок серебряного цвета, это к счастью, если они купят скот разного цвета со стороны солнечного восхода — это к несчастью...[70]

Этот диалог, сопровождавший очередную стадию перемещения умершего в иной мир, имел явно прогностическую направленность. Устами шамана покойный (=предок) из мифического пространства-времени, где, согласно мифопоэтической логике, смыкаются прошлое и будущее, предрекал ближним судьбу. Тот же смысл имела и финальная, наиболее табуированная часть сказаний. Нередко она содержала благопожелания, которые сказитель адресовал слушателям. Так, шорский сказитель, заканчивая рассказ, провозглашал: «Длинное не укорачивал, короткое не удлинял. Все, что видел и слышал,— рассказал. Мой богатырь в земле своей пусть живет. Счастье, удачу свою нам пусть дает». Счастливая развязка фольклорного произведения, дарованного исполнителю его верховным покровителем-хозяином, предвещала удачу и благополучие собравшимся. «Здесь собравшимся моим хорошим мою (собственную) сказку, разделив, дам»,— таковы последние слова сказителя [71]. И в кам-

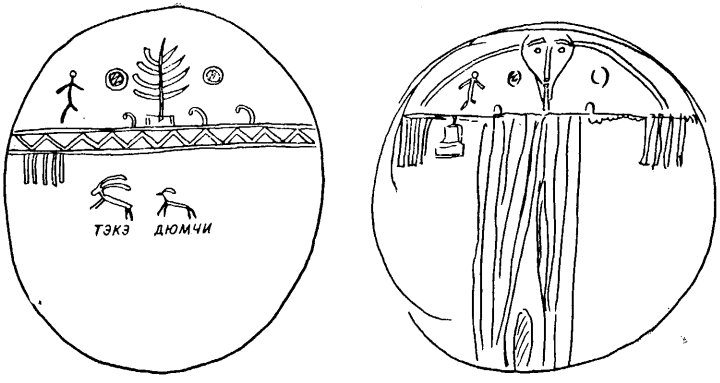

Рис. 4. Прорисовка шаманского бубна алтайцев. Из архива Г. Н. Потанина (Научная библиотека ТГУ). Фигура предка-покровителя шамана (он же хозяин бубна) присутствовала в оформлении инструмента.

лании, и в акте исполнения поэмы решается одна и та же задача: некто с помощью своего чудесного покровителя/хозяина приносит людям ц е н н о с т ь, обменивая ее на нечто эквивалентное (рис. 4).

Убежденность людей в их п р и ч а с т н о с т и к у д а ч е эпических богатырей, отнесенных к разряду предков, придавала особую роль сказительству в ритуалах, приуроченных к критическим (переходным) ситуациям в жизни сообщества — будь то охотничий промысел, сражение с неприятелем, тяжелая болезнь, избрание представителей власти, роди́ны и т. д.[72]

СЛОВО И ДЕЛО

Изучение коммуникативной деятельности внутри социума со всей очевидностью обнаруживает зависимость речевого акта от того, что называют «фоном невысказанных допущений и практик», «энциклопедическим знанием мира», «мнениями» и иными «интеллектуальными особенностями коммуникативных ситуаций». При этом, по мнению ряда исследователей, минимальной единицей языкового общения является не предложение или какое-либо выражение, а осуществляемые посредством их д е й с т в и я[73]. В тюркской культуре, где на протяжении веков слово оставалось основным средством хранения и передачи информации (в синхронном и диахронном аспектах), способом познания и освоения мира, взаимосвязь между элементами триады «мысль —

слово — дело» была особенно прочна. Более того, мысль традиционного общества поднималась до признания их тождества. По словам О. М. Фрейденберг, в архаичной традиции «всякое слово тождественно действию, всякое название есть воспроизведение действия»[74]. Как пишет В. Н. Топоров, «такое положение сохраняется в тех культурах, где еще не полностью утрачена р и т у а л ь н а я функция языка... и где, следовательно, каждое высказывание с ритуальной функцией по идее является перформативным (словом-делом или даже в первую очередь делом, а не словом)»[75]. Действительно, способом номинации создается Вселенная в одном из вариантов космогонического мифа саяно-алтайских тюрков. Реальность творится с л о в о м, которое выражает доступную всепроникающей мысли творцов внутреннюю суть вызываемых к жизни объектов. Земным э х о м верховных демиургов, их избранниками-жертвами среди людей считались шаманы и сказители. Описывая вероятностный мир в молитвах и поэтических импровизациях, они всякий раз з а н о в о, на глазах у сородичей творили его силой воображения и слова. Напомним, что значительная часть героических поэм южно-сибирских тюрков начиналась с картины первотворения, а уж потом — в созданном мире — разворачивались события. При этом поэтическое слово приравнивалось по силе воздействия к природным стихиям. В одном из киргизских преданий о крупнейшем манасчи XIX в. Кельдибеке говорилось, что его пение потрясало Вселенную: «на аул как будто неожиданно налетал ураган, и среди этой бушующей стихии наезжали неведомые всадники (Манас и его дружина), и от топота их копыт содрогалась земля»[76]. По мнению долган, «рассказывая былину, сказитель вызывает к жизни некие материальные образы. Это не духи, а как бы живые существа, которые действуют, движутся соответственно тексту рассказа»[77].

Подобное понимание возможностей слова предопределило развитие некоторых сфер ритуально-языкового поведения. Прежде всего, это традиция произнесения благопожеланий (*алкыш сöс*, *алгыс*), известная с древнетюркского времени. Алкыши адресовались тöсям, хозяевам гор и лесов, хозяину Алтая и т. д. Так, во время посвящения шамана у телеутов, он благословлял всех, кто принимал участие в изготовлении его бубна:

Приговор творца для них вечным пусть будет!
Пусть плодится во множестве их скот!
Пусть разбрызгивается обильно молоко!
Летом и осенью, если будешь пасти скот,

Пусть молодняка жеребцов у тебя много будет.
Осенью и летом, если будешь пасти скот,
Трехлетних и четырехлетних жеребят пусть много будет.
У двери их пусть народ толпится, скопляется,
У дымохода пусть птицы собираются!
На передние полы пусть наступают дети,
На задние полы пусть наступает скот,
Пусть будет им, что взять от народа!
Пусть будет у них, что дать народу.
Если я благословлю и до них не дойдет благословение,
Пусть благословит их сам Ульгень Байјана!
Если я скажу и мои слова не дойдут до них,
Пусть дойдет до них благословение Ульгеня![78]

Структура и содержание сакральных текстов во многом совпадали с обычными благопожеланиями — обязательными элементами и в обрядах жизненного цикла, и в повседневном быту. Особым ритуалом было произнесение алгысов на свадьбе. Родственники по очереди, импровизируя, высказывали благопожелания молодым. При этом хороший алгыс оценивался как большой подарок, почти материальная ценность, что отразилось в алтайской загадке — иносказительной характеристике благопожелания:

Двухгодовалый жеребенок не поднимает,
В узкую дверь не пройдет[79].

Произнесение/вручение благопожелания/ценности обеспечивает в будущем достаток и счастье новой семье. На хакасской свадьбе отец благословляет сына:

То, что ты держишь под солнцем, пусть опоясывается серебром! То, что ты держишь под луною, пусть опоясывается солнцем! Переднюю часть твоей полы пусть топчут дети! Заднюю часть твоей полы пусть топчет скот (т. е. да будет у тебя много детей и скота)! Живите и берите там, где ничего взять нельзя! Живите и ешьте там, где ничего съесть нельзя! Я даю тебе белую корову, чтобы делать айран! Я даю тебе гнедого коня, чтобы ездить на свадьбы! Я даю тебе пегого коня, чтобы ездить по улусам![80].

В свадебном ритуале, построенном как цепь обменов, произнесение алгысов словесно дублировало главный обмен — передачу невесты из рода в род.

Благопожелания сопровождали обряд «признания невестки» на второй день тувинской свадьбы. Старший родственник девушки брал ее за кушак и подводил к дверям юрты родителей мужа, где в это время собирались его близкие. При этом сопровождающий нарочито прихрамывал, опирался на топор, порой садился верхом на палку и изображал всадника. Вместе с невестой он старался как можно больше шутить и смеяться. Такая модель поведения, вероят-

но, должна была изображать ч у ж о г о/и н о г о, оказавшегося в новом для себя окружении. Потенциальная инаковость преодолевалась словом. В аиле родителей мужа по кругу шла чаша с молоком и каждый из родственников, признавая невестку, произносили благопожелание в ее честь. Вот как звучало одно из них:

На высоком месте свою юрту пусть ставит,
На крутое место пусть свой скот (гоняет),
С соловым жеребцом пусть будет у нее (табун),
Пусть родятся русоволосые мальчики,
Верховые лошади пусть будут иноходцами,
Пусть ходят за вами мальчики,
Мешалка для хойтпака пусть будет из белой березы,
Дойные коровы пусть будут белыми [81].

Слово, понимаемое как д е л о, звучало в переломный, связанный с изменением статуса человека момент свадебного торжества, и предопределяло его будущую жизнь в позитивном плане. Оно было направлено на моделирование желаемой ситуации [82].

Противоположным по значению стилем ритуально-языкового поведения являлось произнесение проклятий (*хыргыс*). Информация о слове, наносящем вред, весьма ограниченна. Между тем известно, что у тюрков Саяно-Алтая существовали различные типы инвектив и ситуации, где они использовались. Обращение к инвективе было связано с ритуальным сквернословием в таких его модификациях, как осмеивание и шутовство, сопровождавшие обряды календарного и семейного цикла. В этом случае брань превращалась в особую форму иноговорения. Так, например, одним из наиболее сильных семейно-родовых покровителей у хакасов считался *аба-тӧсь* 'нечистый (медвежий) тёсь'. Его изображение помещали в правой от входа, женской стороне юрты, у ее основания. Кормление аба-тёся совершала женщина — арбагджы. По воспоминаниям информаторов, она стучала двумя «железками», произнося ритуальный текст, перемежая его русскими нецензурными выражениями. Использование ч у ж о й бранной речи призвано было усилить ее эффект.

В некоторых алтайских заклинаниях, по данным Н. И. Шатиновой, прослеживается желание человека отвести от себя беду. Например, чихнувшему следовало сказать: «Хватай камень!», так как считалось, что болезнетворные частицы могли вылететь из него и напасть на здоровых людей. Чтобы этого не случилось, произносили указанную фразу, и болезнь «вселялась» в камень [83].

Гораздо более сильными — и потому табуированными — были выражения и тексты, обладающие, согласно представлениям традиционного общества, негативным воздействием на адресата. Они встречаются в сакральных текстах как следствие избираемой шаманом стратегии поведения. Так, в проклятии тувинского шамана говорится:

Аа, пусть проклятого съест черт,
Пусть сожрет его детей,
Пусть оторвет груди у его родителей,
Будь ты съеденным по частям!
Ой, пусть не будет у него потомства,
Ой, пусть будет одиноким, как кол,
Ой, пусть будет таким, как высохшее дерево [84].

Проклятия входили в речевой «арсенал» и обычных людей. Одно из хакасских проклятий гласит:

Следы твоего ухождения да будут! Следы прихода твоего да отсутствуют! Маковка твоя да провалится! Кровь твоя да выльется комками!

В другом случае человек обрекается на неподвижность и, как следствие — на смерть:

Будь ты в течение месяца не способен сделать один шаг!
Будь ты в течение года не способен перебрести один брод!
Пусть обе ноги твои сгниют и отвалятся!
Пусть обе руки твои сломаются и отвалятся![85]

Смысл подобной тирады, как и оскорбления вообще, заключается в том, чтобы причинить жертве моральный — а также, имея в виду магическое тождество слова и дела,— физический ущерб. Методом воздействия в этом случае является обратное моделирование. Так же, как благопожелания, проклятия прогнозировали будущее, но с противоположным знаком. Отталкиваясь от некоей общепринятой нормы, они полностью отрицали ее, создавая мир перевернутых ценностей:

Голове твоей да внизу быть!
Пусть с (твоей) ступни сойдет кожа,
А горло пересохнет.

В конечном итоге проклятья предрекали чрезвычайно мрачную перспективу своему адресату:

Высохни как дерево!
Пожелтей как золото!
Расстанься с белым светом!
Отправься в подземный мир![86]

Понятно, что к подобному способу выражения эмоций люди относились с большой осторожностью. Одним из наи-

олее страшных, по мнению телеутов, было проклятие (*Кара ерге кириш*) 'Войди в черную землю'! Прежде опасались произносить эти слова вслух, так как они могли в е р н у т ь с я и обратиться на самого отправителя. В 1978 г. этнографическая экспедиция Томского университета во время работы среди бачатских телеутов зафиксировала такой случай. В деревне хоронили молодого человека. Люди поговаривали, что мать покойного была очень злой женщиной. То и дело она посылала проклятья, и в результате они обернулись против ее семьи. Слово, сказанное всуе и не нашедшее адресата, «вернулось» к отправителю.

От проклятия, становящегося в устах злонамеренного человека разящей силой, члены традиционного общества старались найти защиту. Чтобы нейтрализовать действие «худого слова», долганы, например, поступали следующим образом. Они делали колечки из ивовых прутьев, изображающие рот злоязычного человека (*аксы кара* 'рот его черный', говорили о таких тувинцы), надевали их на палочку и держали над огнем, говоря: «Твои слова потерялись, твои слова не имеют силы». При этом рот обидчика будто бы покрывался язвами [87]. Хакасы же предпочитали на слово отвечать словом. Согласно обычаю, против наговора следовало произнести ровно 99 слов. Эта сакральная цифра, фигурировавшая в шаманской мифологии, имела, очевидно, охранительное свойство. Старики рассказывали о шамане, который, взявшись лечить больного, смог сказать только 98 слов, но тотчас опомнился, произнес благословение огню, и тот помог ему.

ПЕСНЯ, МУЗЫКА, РИТМ

Высокая поэтичность устной культуры тюрков проистекает из самого строя их языков. В частности, это проявилось в явлении парной синонимии. Такие сдвоенные выражения, как, например, хакасские: *їлгїй — чарҕы* 'власть—суд', букв.: 'суд — расправа', *ыылапча—соолапча* 'гудит—шумит', *mi-тірезіп хорыҕып* 'испугавшись—задрожав', *сыхтап—оорлабысхан* 'рыдает — плачет' и проч.[88] были распространены не только в эпических сказаниях, но и в обыденной речи. Для многих тюркских языков было характерно совпадение смыслового параллелизма с фонетическим созвучием слов при образовании родственных или противоположных понятий. Показательны примеры из якутского языка: *кыһын — күһүн* 'зима — осень'; *илин— кэлин* 'перед — зад'; *быар — бүөр* 'печень — почка'. Нередко созвучные слова соединя-

лись, образуя усиленные имена, глаголы и т. п.: *тиэритаары* 'шиворот-навыворот'; *сэрэн-сэрбэн* 'будь осторожен'; *симэхсин-эмээхсин* 'старуха-рабыня'; *үөл-дьүөл* 'сумерки'; *утуу-субуу* 'одно за другим'.

В якутской народной традиции рифмованная речь предполагала подбор созвучных слов. Созвучие или гармония слов (*дьүөрэтыл*) или *тылы дьүөрэлип* было равносильно стихотворной и вообще художественной речи. Понятие *дьүөрэ* означало сходство или подобие между двумя предметами или явлениями, а словосочетание *дьүөрэ тыл* — аллитерирующие слова [89]. Подобные поэтические приемы были известны в древнетюркское время. В эпитафийных надписях, воспроизводящих фольклорные образцы, использовались те же парные формулы, основанные на сходстве-созвучии. Например, для выражения состояния крайнего упадка использовались выражения *ölü jitü* (букв.: 'умирая и погибая') и *türü ölü* 'то живя, то умирая' («...я добывал (завоевывал), умирая и погибая...», «...ты скитался (народ), то живя, то умирая»). Скорбь последнего прощания передается фразами, подобными следующей:

Kök täjrida kün ai azydym.
Järima jyta sizima adyryltym.
От солнца и луны на голубом небе я отрешился,
От земли моей, горюя, и от вас моих я отделился.

Синтаксический и лексический параллелизм, рефрены, метафорические обороты, аллитерация и пр. определяют художественные особенности рунических памятников и сближают их с фольклором современных южно-сибирских тюрков [90]. Поэтическая традиция пронизала всю историю тюркской культуры, воплощаясь не только в памятниках народного творчества, но и в самом мировидении.

«Воображение нынешнего алтайца,— говорилось в предисловии к одной из работ В. И. Вербицкого,— так же живо, как и в древности — иначе племена эти утратили бы свои предания, как мы утратили свои мифы... Весь жизненный опыт предшествовавших поколений, вся история культуры, история племен сохраняется у него не в книгах, а в преданиях, легендах, сказках; каждое новое событие дает повод к новому творчеству. Как мы иллюстрируем книгу, придаем ей литературное содержание, художественную форму, так и он украшает повесть жизни жемчугом своей фантазии; отсюда вытекает изящество и пластика мифа. В выработке формы изложения также нет недостатка, поэтическая форма здесь также выработана и звучит в размеренных строфах и созвучиях. Рифмованный рассказ сопровождается музы-

кой, и сказка рассказывается под звук инструмента. Творчество не исчезло среди этих народов, новые события дают пищу уму и импровизации»[91].

Исследователей не раз удивляли мастерство и находчивость, с которыми коренные жители Саяно-Алтая облекали в поэтическую форму рассказ о событиях повседневной жизни. Умение говорить к р а с и в о, составлять рифмованные фразы, пользоваться иносказаниями воспитывалось в человеке с раннего детства. В системе специальных игр, веками создававшихся народной педагогикой, он овладевал навыками ораторского искусства [92]. Красноречие входило в число признаков, определявших народный идеал общественного лидера. Его образ является центральным в ряде хакасских тахпахов:

По склону рысью чтобы бежать,
С твердыми копытами конь нужен;
С народом разговаривать
С твердым умом мужчина нужен.

Стекающие с белого тасхыла воды, говорят,
Степи белые разве не польют, говорят,
Исходящую от умелого мужчины песню, говорят,
Слушать народы разве не будут, говорят?[93]

Скрытые в языке возможности моделирования желаемого мира могли быть реализованы только поэтической, ритмически организованной речью. Человек, обладающий таким даром, пользовался в коллективе непререкаемым авторитетом. Присутствие певцов и музыкантов обеспечивало успех любого мероприятия, будь то охотничий промысел или свадьба. Алтайцы во время сватовства старались включить в число поезжан бойких, «языкатых» людей [94]. Как гласит хакасское предание, в одном месте народ не мог высватать невесту:

В те времена можно было жениться только зная песни. Теперь пришел человек к женщине-певице... чтобы заставить ее спеть там, где находится невеста... Когда они спустились в улус, их уже ждут сваты. Сваты приняли у них коней. Давешняя женщина-певица вошла в юрту и прошла среди народа. Она пожала руку свату; сват, когда она пожала руку, посадил ее тут же. Когда вошел весь народ, сварили чаю и угостили им; потом они пьют вино. Женщина-певица, пьяная, теперь запела: «Когда ты ел бычачьего мяса, ты не подавился в своей глотке? Эту собственную дочь отдай-ка, если хочешь отдать, не подавившись? О сидящий сват мой. Когда ты ел мяса двухлетнего теленка, ты не поперхнулся в своей глотке? Дорогую единственную дочь свою отдай-ка, если хочешь отдать, не поперхнувшись! О сидящий здесь сват мой!» Теперь не нашлось человека, который бы спел лучше ее. «Нельзя иначе поступить, видно!» — говорит давешний сват.— «Возьмешь ты! Вы превзошли своим пением!»

Присутствие певца (*кожоҥчы кижи*) было обязательным и на последующих этапах свадебной церемонии. Так, по обы-

чаю улаганских теленгитов, при переезде девушки в аил жениха певец сопровождал свадебный поезд, был как бы его главою. Держа в руке повод коня невесты, он объезжал с нею ее новый дом. А затем, спешившись и опустившись на колено, исполнял импровизацию в честь этого события [95].

Еще недавно у теленгитов были в большом почете певцы и люди, говорящие в рифму даже в обыденной речи. Их меткие слова запоминались и расходились в форме пословиц. «Кожончи» старались пригласить в качестве защитника те, кому предстояло явиться на суд зайсана. К нему засылали послов, старались склонить на свою сторону подарками. Такой человек красноречиво защищал клиента, говоря только в рифму [96]. Возможно, ритмически организованная речь воспринималась не просто как выразительная, но и как заведомо нелживая. Подобно тому как сакральная формула имела силу, если ее произносили отчетливо, внятно, не сбиваясь и не путая слов, правдивость свидетельств певца определялась уровнем его исполнительского мастерства. Красота импровизации и аккомпанемента были признаками истинности и мудрости, заключенной в поэтическом слове [97].

Размышляя о фольклоре минусинских тюрков, М. А. Кастрен писал о героическом эпосе — сокровищнице мифопоэтической мысли: «...у татар сила магии, т. е. мудрость, ставится выше силы меча, так как герои их отправляются в далекие земли за мудрым советом, и не один непобедимый побеждается слабой женщиной только силой мудрости. Замечу здесь, кстати, что по понятиям татар, песнь — высшее выражение мудрости, и нет в природе существа, которое бы могло противостоять ей. С благоговением рассказывали мне татары, как семь Кудаев сидят на вершине облака и слушают прекрасные песни, сопровождаемые звуками арфы. Даже Айна выходит из земли по пояс, чтобы послушать звуки арфы и песнь, которой увлекаются и птицы воздушные, и рыбы водные, и звери степные, и даже самые скалы и горы»[98]. (Разрядка наша.— **Авт.**). М. А. Кастрен прекрасно передал суть искусства певца (в мифологическом его понимании): мысль, подкрепленная ритмом и музыкой, способна была покорить обитателей всех стихий. Они «притягиваются» певцом подобно тому, как духи «слетаются» на пение шамана и звуки его бубна. Напротив, за плохое пение зрители наказывали певца своим невниманием. Он также навлекал на себя гнев тех героев, о которых пел [99].

Считавшиеся непогрешимыми в своей истинности, поэтические тексты создавались по определенным канонам, правилам, образцам. В алтайском языке словом *ӱлгер* обозначается притча, изречение, мудрое слово. *Ӱлгер*, вероятно, имеет общее происхождение с *ӱлгӱ*, 'пример, образец, выкройка'. Термин *кеп сӧс* 'пословица' представляет собой сочетание понятий *сос* 'слово' и *кеп* 'одежда, форма, подобие, лицо (маска)'. Точно так же хакасское *кип чоох* 'предание, пословица' являет собой сочетание слов *чоох* 'разговор' и *кип* 'одежда, сапожная колодка'[100]. Это и впрямь «одетая» речь, построенная в соответствии с точно заданной моделью, имеющая определенную форму, границы и очертания, начало и конец. Она, возможно, воспринималась, как нечто законченное, неделимое, целое. Не случайно повествование никогда не прерывалось. Недосказанный сюжет, незавершенное действие нарушали естественный ход событий, что было чревато бедой. Известна хакасская легенда о сказителе, который часто прекращал исполнение, не доведя сказку до конца. «Однажды, рассказывая сказку, он прервал ее и вышел. А когда шел домой и посмотрел на гору, то увидел там сидящего богатыря, который держал в руках повод коня. Богатырь был сильно обижен: «Меня почему так оставил?» Сказитель испугался и, придя домой, сильно заболел. Перед смертью он заклинал: «После меня никогда никто из сказителей сказку, как я, на середине пусть не кончает, богатыря в горé не оставляет». И умер. С тех пор якобы сказители не смеют останавливаться на середине сказки, не рассказав ее до конца»[101].

Целостный, внутренне организованный текст с музыкальным сопровождением явно отличался от нормы — разговорной, профанной речи. Специфика певческого языка подчеркивалась в одном из хакасских тахпахов:

Издалека приехавшему товарищу
Языком певца я отвечу.
С чужой стороны приехавшему
Справедливую песню мою спою[102].

Как видим, поэтическое слово и музыка никогда не функционировали только в ритуальной сфере культуры. Южносибирские тюрки создали богатейшие собрания «светских» песен, колыбельных, частушек и т. п. В них воплощались эстетические установки коренного населения Саяно-Алтая. Но наряду с этим существовало отношение к музыкальному и словесному тексту как к особо значимым, до известной степени сакральным.

Согласно фольклорной традиции, поэтический/певческий дар человек получал благодаря откровению божества, по наущению духа-предка, исповеди умершего богатыря. Так или иначе, вдохновенное слово давалось человеку и з в н е, как и способность к музицированию.

В этиологических мифах тюрко-монгольских народов Сибири происхождение музыкальных инструментов связывается с миром иным, и зачастую — с нечистой силой. По преданию, первый алтайский шаман сделал свой бубен по научению Эрлика. В легенде, записанной А. В. Анохиным, с подземным миром связывается происхождение алтайского топшуура. Один из богатырей-соперников, пораженный пением женщины, забывает о принятом им обете молчания и восклицает: «О, женщина!». «В этот момент засверкала молния, раздался гром и подземный гул, а затем оглушительный треск. Мост и река провалились и образовали впадину неизмеримой глубины. Увлеченный видением, богатырь кинулся туда, где раздавались звуки. На скале он увидел женщину, которая на его глазах ударила по инструменту и исчезла. От удара на камне остался отпечаток инструмента. По форме этого отпечатка алтайцы и стали делать топшууры (двухструнные балалайки)»[103]. Согласно бурятской легенде, «Бурхан сделал себе музыкальный инструмент (хур); натянул на него волосы из конского хвоста и сделал смычок, но никак не может играть. Хур не издает ни звука. А четхыр (черт) выстроил себе мельницу, но никак не может пустить ее в ход; она нейдет. Бурхан говорит четхыру: «Давай поменяемся! Ты возьми... хур, а мне отдай свою мельницу!» Четхыр согласился; они поменялись. Бурхан взял мельницу, сделал на ней шестерню и мельница пошла в ход, а четхыр взял хур с волосяными струнами, натер смычок смолой и хур стал играть хорошо»[104].

О музыкальности представителей иного мира в фольклоре тюрков сообщается довольно часто. И, как правило, речь идет о персонажах хтонических, например о дьелбегене — чудовище с семью головами, одна из которых камлает, другая говорит сказки, третья поет каем, четвертая хохочет... . В алтайских мифах об Эрлике есть черты, сближающие его с духами-покровителями эпических певцов (кай-ээзи). Рассказывается, например, что будущий владыка подземного царства в отсутствие Ульгеня и Майдере одушевил созданную последним женщину. Он дунул ей в нос из «железной трубы о семи ладах» (чогур) и в оба уха, играя на «железном музыкальном инструменте о девяти язычках» (комус)[105]. В монгольской традиции дух-хозяин эпической поэзии Хан-

Харангуй изображается как грозное и гневное божество, под стать алтайскому Эрлику. Роднит их и противостояние небесным божествам и духам. Согласно эпическому сюжету, Хан-Харангуй был наказан за соперничество с верховной властью: он был превращен в 95-голового мангуса (мифологическое существо, очень близкое дьелбегеню алтайской традиции)[106].

Обладание музыкальным инструментом, думается, не случайная деталь в характеристике обитателей подземного мира: как мы убедились ранее, музицирование, веселье, и г р ы составляли суть образа жизни духов. Мысль о причастности их к музыкальному инструменту обусловила известную осторожность в повседневном обращении с хуром. Буряты старались не держать хур в доме подолгу, боясь, что у него появится хозяин (эжин). В этом случае по ночам инструмент якобы начинал звучать, и его мелодии привлекали окрестных духов. Тогда хур ломали и выбрасывали [107]. Широко бытовавшие представления о духе-хозяине музыкального инструмента распространялись и на хур, и на шаманский бубен. Кстати, исполнители героических сказаний на Алтае с большим пиететом относились к топшууру, своему струнному инструменту. Следует упомянуть и о том, что в тюркском мире струнный и ударный инструменты в равной мере использовались шаманами.

Известно, что некоторые сказители начинали исполнение с обращения к своему инструменту, просили воспеть подвиги богатыря, чтобы старикам развлечение было, и молодым — забава. Затем они переходили к повествованию, чередуя изложение текста прозой с гортанным пением, достигая при этом состояния, близкого трансу. Считалось, что в эти минуты их устами говорит кай-ээзи.

Кай считался, по существу, языком духа; он отличается особым строем и экстранормальной фонетикой. Сам термин означает прежде всего 'горловое пение', но также 'парить; скользить по воздуху, по поверхности воды; взвиться, взмывать, взлетать' (ср. также *кайкал* 'чудо, диво'; *кайла* 'петь (горлом), говорить (нараспев сказки)'). Сюда же следует присовокупить значения слова *күүле*. Словарь дает следующие его варианты: 'голубь', 'весна', 'звенеть', 'гудеть', 'петь мелодию с двуязычием на конце, в котором один звук горловой, а другой губной'[108]. Традиция горлового пения известна и монгольской культуре, где звучание голоса *хоомей* связывается с шумом ветра, журчанием воды, криками птиц [109]. Сопоставление «летящего» голоса певца с п т и ц е й находит аналогии в шаманских призываниях («я буду

молиться голосом поющих птиц»). Вероятно, подобное сближение не случайно — в нем можно видеть апелляцию к первичному звуковому языку, языку живой природы, миру п т и ц.

Горловое пение, как и ряд специфических приемов музицирования, «составляли тот культурный фонд, на базе которого развивалось и шаманское пение как своего рода персонологическое двуголосье, как особый музыкальный язык, который может быть использован для установления связей с духами, прямое общение с которыми запретно и опасно»[110].

Музыка и поэтическое слово опосредовали контакты с мифическим миром. Как уже отмечалось, исполнение музыки, сказок считалось необходимым на охоте. В шорском предании говорилось:

В старину тот человек на промысел ходил. Долгое время промышляя ходил —соболя убить не мог. Когда один соболь в россыпи спрятался, (охотник) на том месте сеть расставил и сторожил. Сделал маленький балаган и засел. Ночью сидел и подстерегал зверя. (После), взяв ожег, играл (на нем), напевая. Когда (сидя) и напевая сказку, поглядел на двери, на (его) дровах (одна) девица сидела. «Мне твоя игра понравилась, пришла послушать!»— говорит. После сказала: «Ты соболя убить не мог, утром сеть твою посмотри,— в твоей сети дятел пойманным будет! (сказала). Тот дятел, когда попадется, он будет первым из (пойманных) зверей (сказала). (После) когда на охоту пойдешь — узнаешь»[111].

Исполнение сказаний горловым пением изменяло качества пространства и времени. Герои оказывались как бы в н е обычного мира. Так, например, пока длился кай одного из персонажей алтайского сказания, его жена «успела узнать, где находится душа Куньду-хана и семи братьев», а сказание все продолжалось. «Семь богатырей, пока ждали (конца) рассказа старика, обросли мхом по поясницу. Из овец, которых они пасли, ни одной не осталось; городьба сгнила и разваливалась».

Интересно, что и путешествия в иной мир фольклорные персонажи нередко совершали под аккомпанемент музыкального инструмента, или вокализ:

Девица Ак-Таджи запела, как свирель... Опамятовавшись, оказалась на семимесячном расстоянии. (Конь Темичи-ерен) удила из черной бронзы (*кӱлер*) заложил под корень семи клыков, а голову заложил между передних ног; вытянув тело, бежит на вершину Алтая. Девица потеряла чувства. Бежит (конь) быстрее пущенной стрелы, прямее птичьего полета; у костей Алтай-Бучыя остановился. Девица Ак-Таджи пришла в сознание[112].

Заметим, что акт музыкального исполнения в данном случае фактически совпадает с перемещением в пространстве

и происходит в б е с с о з н а т е л ь н о м состоянии, что несколько сближает его с кульминацией камлания, когда шаман поет «в беспамятстве». И в целом путешествие, предпринятое с целью оживления героя, повторяет (с известными коррективами) путешествие шамана за душой больного человека. Глубинный мифологический план фольклорного сюжета раскрывается в размышлениях одного из шорских сказителей. «Когда я сказку рассказываю, то я рассказываю день и ночь... Я ничего не ем, табак не курю, не устаю. Когда я говорю сказку, я не здесь нахожусь, я со своей сказкой вместе в разные-разные земли отправляюсь». Повествование оборачивается путешествием в иной мир, и примечательно, что это осознается сказителем. Особенно отчетливо акцентируются «вход» и «выход» из мифического мира. К примеру, кумандинские сказители конец сказки или легенды оформляли таким образом, что присутствующим было ясно: они «возвращаются» о т т у д а: «Оттуда я сюда вернулся»; «Они там живут, я назад вернулся»[113]. Заметим, что здесь присутствует типично шаманский прием описания своих действий.

У хакасов в прошлом существовали понятия «пешая сказка» и «конная сказка». Первую рассказывали без сопровождения музыкального инструмента, вторую — под аккомпанемент. «Конная сказка» считалась более действенной [114]. При этом музыкальный струнный инструмент явно отождествлялся с ездовым животным, как и шаманский бубен. Зримое воплощение эти представления получили в оформлении бурятского хура и монгольского морин-хура. Гриф этих инструментов, как и шаманскую трость, венчает голова коня. Не менее интересна освященная традицией практика приобщения к тайнам игры на хуре. Среди балаганских бурят бытовало мнение, согласно которому тот, кто хочет овладеть этим искусством, «должен в безлунную ночь сесть на росстани трех дорог, на голой лошадиной голове, которая должна быть обуздана шелковой уздой, сшитой шелковыми нитками и с шелковыми поводьями. Около полуночи лошадиная голова сбрасывает своего седока, играющего на хуре; если этот человек упадет, то он скоро умрет, а если не упадет и будет продолжать играть на хуре, то научится хорошо играть на этом инструменте»[115]. В этом древнем поверье, несомненно, присутствуют инициационные мотивы. Испытание будущего певца и музыканта происходит в обстановке, актуализирующей темы жизни, судьбы, избранничества, дороги (перекрестка), коня. Те же образы

оживают в песенной лирике саяно-алтайских тюрков:

Шесть извилин на дороге —
Какой дорогой пойду?
Шесть моих тахпахов —
Какой из них спою?
Семь перекрестков у дороги,
По какому перевалу пойду?
Семь различных тахпахов —
Спою на какой мотив?

Здесь выбор песни ассоциируется с выбором дороги, преодолением перевала/перекрестка, с определением жизненного пути, судьбы. Это обстоятельство сближает такой сугубо «светский» жанр, как тахпах, с шаманской традицией, в которой тема в ы б о р а является одной из центральных.

В другом тексте хорошо прослеживается мотив песни как дороги, идущей из прошлого и связующей предков с потомками:

С 60-ю извилинами дорога лежит,
Оказывается, она стариками протоптана;
Спетые мною песни от стариков были услышаны.
Дорога с 50-ю извилинами лежит,
Древними людьми и она проложена;
Мои песни, которые я пел вам и пою,
Давно жившими людьми были сложены [116].

Как видим, при кажущейся простоте и ситуативности каркас фольклорных текстов (чье содержание определяется «жизненно-конкретной основой»), представляет собой систему «сцеплений» устойчивых образов: жизнь — дорога — песня. И как бы ни был подвижен этот жанр, он сохраняет глубинные связи с мифологической картиной мира [117].

Музыка, пение, кай, звучащие и в повседневной жизни, и при проведении игр, обрядов, камланий, оказывали на людей огромное воздействие. Тем показательнее, что в экстремальных ситуациях мелодия и ритм становились воистину «чарующими». «До недавнего времени,— писал А. Д. Руднев в начале XX в. о бурятах,— пение заянов имело «эпидемический» характер. Например, заболевал кто-нибудь (чаще всего при оспе и других болезнях, сопровождаемых бредом) и начинал петь заян, сейчас же к нему присоединялся кто-нибудь из бывших около него, затем все поющие брали больного с собой и отправлялись из юрты в юрту «заячить» (заjалхо), заражая своим экстазом и привлекая к своей толпе все большее число лиц. Больной часто вскоре отставал, но остальные шли дальше, и такое экзальтированное шествие могло продолжаться 10—20 суток»[118]. «Заражение экстазом»

под воздействием музыки и ритма в целом характерно для сакральной практики тюрко-монгольских народов.

Сополагая категории жизни и музыкального/поэтического творчества, архаичное сознание опиралось на чувственный, эмпирический опыт. Представители традиционного общества, в известном смысле опережая современные исследования по психобиологии музыки, не могли не задуматься над вопросом: почему она столь созвучна их внутренним состояниям.

Поддаваясь чарам музыки и ритма и будучи не в силах рационально объяснить их власть, люди искали ответы в русле привычных мифопоэтических построений. Музыка, пение, кай в их интерпретации возвышались до уровня сакральных сил, способных повелевать всем живым на земле:

Оскюс-оол запел,— говорится в тувинской сказке,— из его горла вырывались голоса всех птиц Каргыра-Карангыты-Тайги. Казалось, таежный ветер запутался в вершинах древних кедров. Притихли сороки и вороны, которые кружились над стойбищем. Женщины плакали, а мужчины боялись шелохнуться. Хан и ханша были как во сне... На звуки горлового пения собралось все ханство [119].

В тюркском сказании говорится о волшебной силе звучания самого инструмента, которое сливается с птичьим пением:

На широком крупе (коня) девяностострунный таловый комыс ехал, сам собой играя. Лишь только запели две птицы кайгылык, лишь только заиграл (этот)девяностострунный таловый комыс, звери-птицы этого солнечного мира, данники-народ за ним следом все потянулись. Находящийся вверху на небе единый (творящий) творец сам удивился. Имеющие детей люди, оставив детей своих, блуждали; имеющие детенышей звери детенышей своих теряли.

Последствия чудесной музыки в эпике Саяно-Алтая порой предстают как поистине грандиозные:

Звуки медной трубы и моря-комыса, как золотые колокольцы, звенели, как шесть соловьев, пели. Можно было видеть, как на высохших, растрескавшихся деревьях, блистая, листья вырастали. На земле, не имеющей травы, зеленые травы друг за другом появлялись; казалось, будто громкоголосый пел соловей...

Картина Вселенной, взбудораженной исполнением кая, может быть сопоставлена лишь с актом первотворения. Сам же певец выступает в качестве творца:

...Открыл рот Алтын-Мизе, стал кайлать и греметь. Из твердой земли стала расти трава, из посохшего дерева стали листья расти [120].

Так в месте исполнения кая — точке, символизирующей центр мира,— подчиняясь слову, усиленному музыкой, происходит эманация жизни. Музыка, стимулирующая этот

процесс, служит, по существу, культурным (созданным человеком) аналогом природного, естественного ритма, явленного, согласно мифоритуальной традиции, в пении кукушки. В эпике саяно-алтайских тюрков первый крик кукушки служит не только признаком, но и причиной весеннего пробуждения природы. Этот мотив, сохраняющий, вероятно, намек на «крылатого творца», то и дело возникает в ритуале, эпике, шаманских текстах. Он, например, присутствует в обращении алтайского шамана к верховному покровителю:

Ядровый лес... покрылся листвой.
Певунья-кукушка запела.
Когда народ-данники, здравствуя,
стали жить,
Тогда ядровый лес распустил хвою [121].

Как уже упоминалось, шаман и сказитель в своем творчестве возвышались до ранга создателя. Их поэтический язык, сравнимый с птичьим пением, облекался в соответствующую музыкальную форму, где особо акцентировался ритм. Не случайно одним из главных «помощников» тувинских шаманов была кукушка — олицетворение мастерства пения, живой «метроном» [122].

Само же экстатическое состояние шамана во время камлания отчасти может быть охарактеризовано словами М. М. Бахтина, писавшего: «Ритмом я могу быть только одержим, в ритме я, как в наркозе, не сознаю себя» [123]. Приобщаясь к иному миру, шаман действительно «терял» себя, как бы входя в резонанс с ритмом мифической Вселенной. Это слияние увеличивало творческий потенциал медиатора, чьи усилия, подобно усилиям демиургов, были направлены на гармонизацию мира. Ритм объединяет природный и социальный Космос. Обогащенный звуком, он откликается в душе человека ощущением сопричастности бытию.

Заметим, что современная наука также не склонна противопоставлять биологичность «музыкоподобных» явлений и социальность собственно музыки. «Гармоничность,— подчеркивает В. Леви,— музыкальность как качество формы пронизывает все проявления жизни и служит эквивалентом их совершенства, их красоты. Неудивительно, что человек — вершина биологической эволюции — воплотил в себе и наиболее развитую, совершенную музыкальность». Созданная им музыка, продолжает исследователь, была естественным продолжением некоей «предмузыки». Она возникла на биологической основе особых свойств и инстинктов, имеющих повсеместное распространение в живой природе. Живя

в мире, пронизанном ритмами, человек непрестанно «пульсировал». Отмечено, что функции, связанные с положительными эмоциями, отличаются высокой степенью ритмичности, и наоборот. Существует и обратная зависимость: ритмичность, связанная с нейронной «системой удовольствия», сама по себе приносит удовлетворение; дизритмичность рождает обратный эффект. Таким образом, всякий, но прежде всего музыкальный, ритм рождает чувство гармонии [124]. «Ритм,— писал М. М. Бахтин,— есть ценностное упорядочение внутренней данности, наличности»[125].

Традиционное общество, вероятно, ощущало самоценность ритма. Он воспринимался как проявление космического порядка, гарантия и импульс жизни. В эпосе, например, звучание комыса оживляет богатыря. Так понималась музыка и в сакральной практике. У шаманов севера Якутии существовал обряд *кёгё гюнюю* 'поднятие самого себя'. Если шаман не совершает камланий, он иногда начинает болеть (недомогание объяснялось и тем, что в него вселился дух). Тогда веревкой, свитой из волоса (*айыы—ситилгэ* 'божественная нить'), обвязывают лежащего шамана вокруг талии, а другой конец веревки крепят к крестовине бубна. Собравшиеся начинают петь хором, при этом бьют в бубен. «Постепенно шаман начинает подпевать с другими, приходит в себя. Наконец им овладевает привычное вдохновение, он становится на ноги и долго поет, умоляя, восхваляя своих духов. В данном случае хор поющих как бы вызывает в шамане вдохновение или, как говорят якуты, кёгютер, т. е. возвращает, развивает в нем охоту»[126]. Так в шаманском ритуале в действенно-символической форме реализуется идея животворящего начала ритма — музыки — пения. Несмотря на то что в рамках мифопоэтической традиции не существовало стройных, законченных концепций, эти ранние воззрения подчас оказываются удивительно созвучными позднейшим. «Ритм,— убеждал Гете,— имеет силу волшебную, он дает нам возможность верить в то, что великое принадлежит нам»[127].

«ТЫ ОТ БЕЗЛИКОСТИ НАС ОХРАНИ...»
(вместо заключения)

В поисках ответа на вопрос: каким же он был — духовный мир аборигенов Южной Сибири?— мы старались сформулировать хотя бы основные закономерности архаичного мироощущения, подкрепив эти построения фактическим материалом и тем самым, как бы шли по пути навязывания читателю *своих* воззрений. Но при этом мы стремились также следовать за мыслью древних и, быть может, порой излишне доверялись ее *течению*, истолкованному нами превратно. Нужно признать, что любая реконструкция мифо-ритуальных аспектов культуры в известном смысле условна. В конце концов, предлагаемые нами построения — лишь еще одна вариация на тему древнего *мифа*. Знакомство с духовным наследием южно-сибирских тюрков убеждает, что Вселенная традиционного мировоззрения просто необъятна, и, как таковая, вряд ли исчерпаема. Пока наши знания о ней бессистемны и отрывочны. Видимо, это обусловлено самим объектом изучения — пластичным и податливым, но всегда остающимся «вещью в себе». Нетрудно подобрать некую схему, объемлющую сумму фактов в непротиворечиво их объясняющую. Но не может быть понимания без сопереживания. А стремление объяснить *все* — следствие привычного, увы, взгляда свысока на иные цивилизации.

Принцип изложения материала, принятый в настоящей книге, не всегда позволял авторам делать отступления с тем, чтобы изложить видение предмета в целом. Поэтому здесь хотелось бы обратить особое внимание на такое фундаментальное качество традиционного мировоззрения, как его *недуальность*. Это качество, вероятно, было неизжитым наследием мифопоэтической эпохи, не нуждавшейся *еще* в осознании дуализма тела и духа, человека и природы. Тюркское общество вплотную подошло к постановке этих вопросов, но не стало решать их в форме противопоставления «или — или». Работа мысли в этом направлении не была ни целенаправленной, ни упорной. Общество более

устраивала другая модель мира — гибкая и подвижная при неизменности основных составляющих. Во всяком случае, в мифическом мире, как и в реальном, преобладали силы сопрягающие, но не разобщающие.

Задавая основные параметры комфортной модели мира, традиционное общество определяло стратегию взаимоотношений со своим окружением.

Эта стратегия строилась на принципах партнерства и диалогичности. Устанавливая контакты с миром, люди, жившие с чувством законосообразности всего сущего, исходили из признания своего м л а д ш и н с т в а.

По представлениям южно-сибирских тюрков, все существа иной (природной) сферы выступали в качестве их старших родственников, предков. Это придавало «отношениям» доверительность и теплоту, делало их прочными и подтверждаемыми. Невидимая пуповина родственных отношений связывала общество и природу, что и позволяет нам говорить о мифоэкологичности древнего мировоззрения. Она, разумеется, несводима только к рациональным приемам природопользования и реализуется много шире и значимей — как ощущение с о-п р и р о д н о с т и своего бытия.

Ожидание «милостей» от природы, столь явно звучащее в текстах шаманских молитв, вовсе не означало беспомощности человека. Скорее, следует говорить об интуитивном осознании с в о е г о места в мироздании, ощущении собственной малости перед величием Природы. Кроме того, отношения «старших» и «младших» предполагали наличие прав и обязанностей у обеих сторон. Вся мифоритуальная практика южно-сибирских тюрков — это постоянный диалог с природой, в котором шлифовались языки культуры, удовлетворялись потребности общества в принципиально непрагматичном знании и умении. Обращение к таким умозрительным образам, как хозяин гор и тайги, можно, кроме того, расценить и как важнейший элемент сложного социального поведения, ибо таким образом оформлялось чувство принадлежности к своей общности и земле.

Наконец, отсутствие жесткого дуализма в понимании мира и человека имело еще одно важное следствие. В мироздании, лишенном непреодолимых границ, абсолютных воплощений зла и добра, все более актуальной становится фигура посредника, медиатора. Он связывает воедино все области Вселенной, регулирует процессы «взаимообмена», д в и ж е н и я жизни. Шаманы и всевозможные сакральные лица взяли на себя тяжкий труд. Мыслью, словом и делом они отрицали однозначность окружающего мира, про-

никая в своих полетах-фантазиях в сферы зыбкого, вероятностного. Там, на грани реальности и мифа, хаоса и гармонии появлялась возможность повернуть ход событий в желаемом для сородичей направлении. В этом священном даре неразрывно сплетались противоположные начала: человеческое и природное, светлое, осознанное и темное, запредельное. И если первое привлекало людей, то второе пугало, ставило посредников вне общества, обрекало их на положение изгоев. В среде лиц, отмеченных печатью особого знания, шла неустанная и кропотливая работа над словом, открывались его глубинный смысл и тонкие созвучия. Но самое главное в том, что результаты такой работы становились достоянием всего общества. В этом смысле, пожалуй, можно говорить о глубокой демократичности архаичного мировоззрения.

Мы начали первую книгу очерков с эпизода из экспедиционной жизни — давнего разговора у очага в далеком алтайском селении. Тогда хозяин дома сказал, что он чувствует, как токи окружающей действительности пронизывают его малую жизнь. Обратимся еще раз к реалиям наших дней, чтобы задаться вопросом: есть ли в этой действительности место тысячелетнему опыту восприятия мира? Ведь долгие годы считалось, что «пережиткам» былого нет места в созидательном настоящем. Даже научная литература еще несвободна от вульгарно-атеистического подхода к оценке национального наследия. Порою скрупулезный анализ материалов по шаманизму завершается определением его как «антикультурного явления». Но надо ли напоминать о суверенном праве народа обладать своим видением мира? Хочется думать, что времена бездумного навешивания ярлыков миновали. Презумпция невиновности — вот чего требует культурное наследие аборигенов Сибири. Ведь мировоззрение — это самоценный опыт духовного освоения традиционной среды обитания, и его жизнеспособность проверена чередой веков.

Собственное видение мира, наконец, это важнейшее средство самоопределения этнической общности, сохранения своего лица. Реальная опасность его утраты осознается ныне весьма отчетливо. Этот мотив звучит в стихах алтайского поэта Бронтоя Бедюрова. Обращаясь к родовой горе, почтенный старец Бан-Бушалдай говорит:

Сброшены шапки и сняты ремни,
Молим, покуда край неба багрян:
Ты от безликости нас охрани,
Ала-Бабырган,
Ала-Бабырган!

ПРИМЕЧАНИЯ

«МЫ» И «ОНИ»

[1] **Бутанаев В. Я.** Социально-экономическая история хакасского аала.— Абакан, 1987.— С. 15.

[2] См.: **Денисова Н. П.** Община у кочевников горно-степной зоны Южной Сибири в конце XIX — начале XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук.— М., 1981.— С. 9, 10; **Бутанаев В. Я.** Социально-экономическая история...— С. 55.

[3] Цит. по: **Бутанаев В. Я.** Социально-экономическая история...— С. 89.

[4] **Бутанаев В. Я.** Некоторые новые данные по родовому делению хакасских качинцев // Происхождение аборигенов Сибири и их языков.— Томск, 1973.— С. 186; **Денисова Н. П.** Община у кочевников...— С. 12.

[5] **Потапов Л. П.** Очерки по истории алтайцев.— М.; Л., 1953.— С. 131.

[6] **Шерстова Л. И.** Алтай-кижи в конце XIX — начале XX в.: (История формирования этноконфессиональной общности): Дис. ... канд. ист. наук.— Л., 1985.— С. 64—66; 69—70.

[7] **Шерстова Л. И.** Алтай-кижи...— С. 64—66.

[8] **Потапов Л. П.** Этнический состав и происхождение алтайцев.— Л., 1969.— С. 28.

[9] **Шерстова Л. И.** Алтай-кижи...— С. 64—66.

[10] **Денисова Н. П.** Община у кочевников...— С. 13.

[11] **Андреев И. Л.** Происхождение человека и общества.— М., 1988.— С. 373.

[12] См.: **Потапов Л. П.** Этнический состав...

[13] Показательна в этом отношении одна из последних работ, посвященная принципам родовой организации тюрков Сално-Алтая: **Батьянова Е. Л.** Структура телеутского сеока // ЛПИ ИЭ 1983.— М., 1987. Рассматривая традиции социально-территориальной структуры, связанные с сеоком, и их трансформацию, автор не пытается определить сущностную природу этого феномена.

[14] **Русско-алтайский** словарь.— М., 1964.— С. 328, 491, 283, 666; **Русско-тувинский** словарь.— М., 1980.— С. 278, 244, 389, 510; **Вербицкий В. И.** Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка.— Казань, 1884.— С. 17, 42, 97.

[15] **Суразаков С. С.** Алтайский героический эпос.— М., 1985.— С. 167.

[16] Там же.— С. 94—95.

[17] **Потапов Л. П.** Этнический состав...— С. 147—176.

[18] **Бутанаев В. Я.** Социально-экономическая история...— С. 89; **Радлов В. В.** Этнографический обзор туркских племен Сибири и Монголии.— Иркутск, 1929.— С. 11.

[19] **Бутанаев В. Я.** Социально-экономическая история...— С. 91; **Потапов Л. П.** Этнический состав...— С. 23.

[20] **Потанин Г. Н.** Очерки Северо-Западной Монголии.— Спб., 1883.— Вып. 4.— С. 936.

[21] **Бутанаев В. Я.** Социально-экономическая история...— С. 90.

[22] Цит. по: **Потапов Л. П.** Очерки по истории Шории.— М.; Л., 1936.— С. 167.

[23] **Дыренкова Н. П.** Материалы по шаманству у телеутов // Сб. МАЭ.— 1947.— Т. 11.— С. 161, 165—167, 176, 177.

[24] **Традиционное** мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир/Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С.— Новосибирск, 1988 (см. разд. «Родина»).

[25] **Поршнев Б. Ф.** Социальная психология и история.— М., 1966.— С. 81.

[26] **Потанин Г. Н.** Очерки...— С. 926.

[27] См.: **Потапов Л. П.** Этнический состав...— С. 73; **Вербицкий В. И.** Словарь...— С. 121, 450; **Баскаков Н. А.** Северные диалекты алтайского (ойротского) языка: Диалект кумандинцев.— М., 1972.— С. 144.

[28] **Катанов Н. Ф.** Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии.— Казань, 1897.— С. 62.

[29] **Бутанаев В. Я.** Социально-экономическая история...— С. 93.

[30] **Калачев А.** Поездка к теленгетам на Алтай // ЖС.— 1896.— Вып. 3/4.— С. 481—482.

[31] **Новик Е. С.** Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур.— М., 1984.— С. 186, 187.

[32] **Дыренкова Н. П.** Род, классификационная система родства у алтайцев и телеут // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР.— Л., 1926.— Вып. 1.— С. 253.

[33] **Бутанаев В. Я.** Социально-экономическая история...— С. 90.

[34] Там же.— С. 91.

[35] **Катанов Н. Ф.** Поездка к карагасам.— Спб., 1891.— С. 16.

[36] **ГААК**, ф. 164, оп. 1, д. 12, л. 11—12.

[37] **Колесов В. В.** Мир человека в слове Древней Руси.— Л., 1986.— С. 29.

[38] **Хертек Я. Ш.** Тувинско-русский фразеологический словарь.— Кызыл, 1975.— С. 169; **Радлов В. В.** Опыт словаря тюркских наречий.— СПб., 1905.— Т. 3, ч. 1.— Стб. 1099—1100.

[39] **Дыренкова Н. П.** Род, классификационная система...— С. 252—253.

[40] **Хакасские** народные тахпахи.— Абакан, 1980.— С. 64.

[41] **Дыренкова Н. П.** Шорский фольклор.— М.; Л., 1940.— С. 125.

[42] **Катанов Н. Ф.** Поездка к карагасам в 1890 г.— Спб., 1981— С. 89—90.

[43] **Митиров А. Г.** Генетические связи тамг тюрко-монгольских народов // Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий.— Омск, 1979.— С. 129—130.

[44] **Баскаков Н. А.** Модели тюркских этнонимов и их типологическая классификация//Ономастика Востока.— М., 1980.— С. 205; **Бутанаев В. Я.** Социально-экономическая история...— С. 90; **Потапов Л. П.** Этнический состав...— С. 149.

[45] **Рабинович М. Г.** Боевые кличи ураны: (История, археология и этнография Средней Азии.— М., 1968;

[46] **Серошевский В. Л.** Якуты.— Спб., 1896.— Т. 1.— С. 469—470.

[47] **Архив МАЭ ТГУ**, № 679—5, л. 45.

[48] См.: **Традиционное** мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир (см. разд. «Очаг и котел»).

[49] **Кляшторный С. Г., Самбу И. У.** Новая руническая надпись в Улугхемском районе // Учен. зап. Тув. НИИЯЛИ.— Кызыл, 1971.— Вып. 15.— С. 248.

[50] **Митиров А. Г.** Генетические связи тамг тюрко-монгольских народов.

[51] **Катанов Н. Ф.** Отчет...— С. 20—21.

[52] См.: **Кызласов Л. Р., Леонтьев Н. В.** Народные рисунки хакасов.— М., 1980.— С. 17, 158; **Бутанаев В. Я.** Социально-экономическая история...— С. 56.

[53] **Хангалов М. Н.** Собр. соч. В 3 т.— Улан-Удэ, 1958.— Т. 1.— С. 193; **Дыренкова Н. П.** Род, классификационная система...— С. 251.

[54] **Катанов Н. Ф.** Поездка к карагасам.— С. 81—82.

[55] **Титов В.** Богатырские поэмы минусинских тюрков // Вестн. ИРГО.— 1855.— Кн. 5.— С. 214.

[56] **Сорокин С. С.** Семантика сэргэ (коновязей) и некоторых других памятников кочевого населения лесостепной зоны Азии: (К проблеме этнической истории тюркоязычных народов Сибири) // Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий.— Омск, 1979.— С. 113—114. См. также: **Иванов С. В.** Якутские коновязи // Материальная культура народов Сибири и Севера.— Л., 1976.

[57] **Потапов Л. П.** Очерки по истории Шории.— С. 136.

[58] **Катанов Н. Ф.** Отчет...— С. 49. Как указывает Н. Ф. Катанов, ызыхом могли быть и корова, и холощеный баран. Представления о ызыхе — носителе божественной благодати и плодородия — у саяно-алтайских тюрков сформировались, быть может, не без влияния иранской мифологии. См.: **Литвинский Б. А.** Кангюйско-сарматский фарн.— Душанбе, 1968; **Топоров В. Н.** Фарн // Мифы народов мира.— 2-е изд.— М., 1988.— Т. 2.— С. 557—558.

[59] **Бутанаев В. Я.** Социально-экономическая история...— С. 91.

[60] **Потапов Л. П.** Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография.— Л., 1977.— С. 172—173.

[61] **Баскаков Н. А.** Модели тюркских этнонимов...— С. 205.

[62] **Потанин Г. Н.** Очерки...— С. 9.

В отечественной науке вопрос о возникновении внутриродовых подразделений остается нерешенным. Причину этого явления некоторые исследователи видели в разделении социума на экзогамные группы, делающие законными неизбежные нарушения родовой экзогамии в тех случаях, когда род был многочисленным и являл собой территориальное единство. Исследования на территории Саяно-Алтая (у бочатских телеутов, в частности) показали, что в начале XX в. экзогамный уровень подсеоков переменился лишь у тех территориальных групп, которые имели небольшое количество сеоков и испытывали трудности в соблюдении родовой экзогамии. Во всех остальных случаях подсеоки придерживались брачного запрета по отношению друг к другу. Е. Л. Батьянова, анализируя этот процесс, пришла к выводу о невозможности объяснить наличие подразделений сеоков потребностью в поддержании регулярных брачных связей. Происхождение этих подразделений она связывает с генеалогическими, социально-иерархическими и религиозными аспектами, а также с экзогамными связями и территориальным делением. См.: **Батьянова Е. Л.** Структура...— С. 58—60.

[63] **Баскаков Н. А.** Северные диалекты... С. 256; **Ойротско-русский** словарь.— М., 1947.— С. 155; **Гребнев Л. В.** Тувинский героический эпос.— М., 1960.— С. 123.

[64] **Яковлев Е. К.** Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея.— Минусинск, 1900.— С. 88—89.

[65] **Батьянова Е. Л.** Структура...— С. 61, 62.

[66] **Потапов Л. П.** Очерки по истории Шории.— С. 129, 131, 129, 167, 177—178.

[67] **Батьянова Е. Л.** Структура...— С. 62, 63.

[68] **Бутанаев В. Я.** Социально-экономическая история...— С. 91.

[69] **Арутюнов С. А., Чебоксаров Н. Н.** Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества // Расы и народы.— М., 1972.— Т. 2.— С. 19.

[70] **Кон И. С.** Открытие «Я».— М., 1978.— С. 128—129.

[71] **Дыренкова Н. П.** Род, классификационная система...— С. 247.

[72] **Радлов В. В.** Образцы народной литературы тюркских племен.— Спб., 1907.— Т. 9: Наречия урянхайцев, сойотов, абаканских татар и карагасов, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым.— С. 9.

[73] **Островских П.** Этнографические заметки о тюрках Минусинского края // ЖС.— 1895.— Вып. 3, № 3.— С. 346.

[74] **Бутанаев В. Я.** Хакасские народные названия исторических памятников // Вопросы древней истории Южной Сибири.— Абакан, 1984.— С. 131.

[75] **Традиционное** мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество/Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С.— Новосибирск, 1989 (см. гл. «Всеобщность жизни»).

[76] **Потапов Л. П.** Очерки по истории Шории.— С. 165.

[77] **Потанин Г. Н.** Очерки...— С. 9.

[78] **Бутанаев В. Я.** Социально-экономическая история...— С. 14.

[79] **Яковлев Е. К.** Этнографический обзор...— С. 89.

[80] **Потанин Г. Н.** Очерки...— С. 9.

[81] См.: **Данилин А. Г.** Бурханизм на Алтае и его контрреволюционная роль // СЭ.— 1932.— № 1.— С. 63—90.

[82] **Потанин Г. Н.** Очерки...— С. 3, 8.

[83] **Баскаков Н. А.** Модели тюркских этнонимов...— С. 201, 203; **Дыренкова Н. П.** Род, классификационная система...— С. 249. **Потапов Л. П.** Мифы Алтае-Саянских народов как исторический источник // Проблемы археологии и этнографии Горного Алтая.— Горно-Алтайск, 1983.— С. 107.

[84] **Потапов Л. П.** Культ гор на Алтае // СЭ.— 1948.— № 3.— С. 148—149.

[85] Там же.— С. 154.

[86] **Бутанаев В. Я.** Социально-экономическая история...— С. 90; **Дыренкова Н. П.** Воды, горы и лес по воззрениям турецких племен Алтае-Саянского нагорья // Архив МАЭ.— Ф. 3.— Оп. 2, д. 21.— Л. 346.

[87] См.: **Басилов В. Н.** Избранники духов.— М., 1985.— С. 171—187.

[88] **Катанов Н. Ф.** Отчет...— С. 25.

[89] **Потанин Г. Н.** Очерки...— С. 3; **Дыренкова Н. П.** Материалы по шаманству...— С. 143; **Она же.** Род, классификационная система...— С. 249; **Токарев С. А.** Пережитки родового культа у алтайцев // Тр. ин-та/ИЭ АН СССР. Нов. сер.— 1947.— Т. 1.— С. 142—145. Отметим, что в настоящее время у алтайцев вследствие размывания старой мифологии бытует народная этимология теонима *Ульгень*. Это слово информаторы нередко переводят, как 'умерший, мертвый', исходя из фонетической близости обоих слов. Однако в контексте мифо-

логического мышления цепочка «умерший — предок — ... — божество» вполне закономерна.

[90] См.: **Анохин А. В.** Материалы по шаманству у алтайцев // Сб. МАЭ.— 1924.— Т. 4, вып. 2.— С. 23.

[91] **Радлов В. В.** Образцы...— Т. 9. С. 47.

[92] **Материалисты** Древней Греции: Собр. текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура.— М., 1955.— С. 48.

[93] **Трояков П. А.** К вопросу о семантической основе сюжетообразования волшебной сказки // Проблемы хакасского фольклора.— Абакан, 1982.— С. 24.

[94] **Короглы Х.** Мифы, легенды и предания народов Сибири: К проблеме взаимосвязи // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока.— Горно-Алтайск, 1986.— С. 88.

[95] **Ойротско-русский** словарь.— С. 131; **Хертек Я. Ш.** Тувинско-русский фразеологический словарь.— С. 145.

[96] **Хангалов М. Н.** Собр. соч.— Т. 1.— С. 399.

[97] **Вербицкий В. И.** Алтайские инородцы.— М., 1893.— С. 139.

[98] **Ойротско-русский** словарь.— С. 171; **Вербицкий В. И.** Словарь...— С. 409.

[99] **Колесов В. В.** Мир человека...— С. 25.

[100] **Ксенофонтов Г. В.** Легенды и предания о шаманах у якутов, бурят и тунгусов.— М., 1930.— С. 48, 51, 54.

[101] **Потанин Г. Н.** Очерки...— С. 6; **Каташ С. С.** Мифы, легенды Горного Алтая.— Горно-Алтайск, 1978.— С. 44.

[102] **Топоров В. Н.** О некоторых предпосылках формирования категории посессивности // Славянское и балканское языкознание: Проблемы диалектологии. Категория посессивности.— М., 1986.— С. 160, 161.

[103] **Потапов Л. П.** Очерки народного быта тувинцев.— Л., 1969.— С. 182—183.

[104] **Дыренкова Н. П.** Шорский фольклор.— С. 142—143.

[105] См.: **Топоров В. Н.** Первобытные представления о мире // Очерки истории естественно-научных знаний в древности.— М., 1982.— С. 10, 11, 17.

[106] **Анохин А. В.** Материалы по шаманству...— С. 101.

[107] **Базен Л.** Концепция возраста у древних тюркских народов // Зарубежная тюркология.— М., 1986.— Вып. 1.— С. 364—365.

[108] **Укачина К. Е.** Алтайские загадки.— Горно-Алтайск, 1981.— С. 19, 27.

[109] **Ойротско-русский** словарь.— С. 118—119; **Радлов В. В.** Опыт словаря тюркских наречий.— Спб., 1893.— Т. 1, ч. 2.— Стб. 1243—1245, 1246—1249, 1290—1292.

[110] **Севортян Э. В.** Этимологический словарь тюркских языков.— М., 1974.— С. 604; **Вербицкий В. И.** Словарь...— С. 413; **Ойротско-русский** словарь.— С. 173.

[111] **Дыренкова Н. П.** Материалы по шаманству...— С. 175.

[112] **Дьяконова В. П.** Погребальный обряд...— С. 132.

[113] **Каралькин П. П.** Материалы о культуре зерновых // Архив МАЭС ТГУ, 1982.

[114] **Каташ С. С.** Мифы, легенды...— С. 69.

[115] **Колесов В. В.** Мир человека...— С. 211.

[116] **Кубарев В. Д.** Древнетюркский поминальный комплекс на Дьер-Тебе // Древние культуры Алтая и Западной Сибири.— Новосибирск, 1978.— С. 94.

[117] **Галданова Г. Р.** Доламаистские верования бурят.—Новосибирск, 1987.— С. 60.

[118] **Дьяконова В. П.** Погребальный обряд...— С. 103.

[119] Ср.: предание о том, что Угэдэй посадил деревце «для души сына, и никто не смел сломить с него веточку (**Галданова Г. Р.** Доламаистские верования...— С. 51).

[120] **Бутанаев В. Я.** Почитание тёсей у хакасов // Традиционная культура народов Центральной Азии.— Новосибирск, 1986.— С. 91, 95.

[121] **Традиционное** мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество (см. гл. «Всеобщность жизни»).

[122] **Дыренкова Н. П.** Род, классификационная система...— С. 252.

[123] **Радлов В. В.** Образцы...— С. 565.

[124] **Галданова Г. Р.** Доламаистские верования...— С. 67, 69.

[125] **Дмитриева Л. В.** Названия растений в алтайских языках // Очерки сравнительной лексикологии алтайских языков.— Л., 1972.— С. 169, 171.

[126] **Ксенофонтов Г. В.** Легенды и рассказы...— С. 55.

[127] **Укачина К. Е.** Алтайские загадки.— С. 71, 78.

[128] **Дыренкова Н. П.** Шорский фольклор.— С. 171.

[129] **Дмитриева Л. В.** Названия растений...— С. 161.

[130] **Севортян Э. В.** Этимологический словарь...— М., 1974.— С. 416—417, 582—583; **Вербицкий В. И.** Словарь...— С. 399.

[131] **Хертек Я. Ш.** Тувинско-русский фразеологический словарь.— С. 145; **Вербицкий В. И.** Словарь...— С. 305.

[132] **Гладышевский А. Н.** Шаманизм в Хакасии и его реакционная сущность: Дис. ... канд. ист. наук.— М., 1954.— С. 112.

[133] **Дыренкова Н. П.** Вода, горы и лес...— С. 315—316.

[134] **Короглы Х.** Мифы...— С. 91.

[135] **Галданова Г. Р.** Доламаистские верования...— С. 69.

[136] **Евреинов К.** Шачен-бурсене (праздник угощения духов) // Архив Новокузнецкого краеведческого музея.— № 101.— Л. 2—4.

[137] Цит. по: **Галданова Г. Р.** Доламаистские верования...— С. 51.

[138] **Radloff W. W.** Aus Sibirien.— Leipzig, 1893.— Bd. 2.— S. 4.

[139] Первыми обратили внимание на представления хакасов о «дереве рода» Э. Л. Львова и М. С. Усманова, которые в течение ряда лет (экспедиции ТГУ 1973—1978 гг.) собирали материал по данному вопросу. На основании этих материалов М. С. Усмановой составлена таблица, приводимая в данной книге (стр. 58—59). Полевые исследования в Горном Алтае подтвердили предположение, что саяно-алтайские тюрки сохраняют в памяти представления о соответствии родовым подразделениям (сеокам) определенных пород деревьев. Кроме того, люди осознают изоморфность рода и дерева. По словам информатора-алтайца, «род ветвится, как дерево» (Усть-Канский район Горно-Алтайской АО, 1988 г.).

[140] Использование слова *чула* для обозначения дерева рода у хакасов далеко не исчерпывает всех его значений. У хакасов и алтайцев это слово встречается в следующих фонетических вариациях: *шула*, *тюла*, *дьюла*, восходящих, возможно, к разным основам. По материалам А. В. Анохина, *дьюла* (*jула*)— одна из «душ» человека. Алтайцы считали, что *дьюла* — это и жизненная сила *кут*, вышедшая из человека и не вернувшаяся в тело. Отсутствие дьюла вызывает у человека болезненно сонное состояние. Произвольно дьюла может отделяться у шамана и его помощника, и путешествовать во время камлания, являясь, таким образом, двойником шамана. (**Анохин А. В.** Душа и ее свойства по представлению телеутов // Сб МАЭ.— 1929.— Т. 8.— С. 254—257). Теленгиты распространяли значение слова *чула* на весь род, говоря, что *чула* — 'душа' (собств.: *сюне*) сеока. У хакасов слово

чулай отмечено в значении 'родничок на голове у младенца' (**Бутанаев В. Я.** Культ богини Умай и хакасов // Этнография народов Сибири.— Новосибирск, 1984.— С. 115). По сведениям В. П. Дьяконовой, јула у алтайских теленгитов связана с представлениями о жизненной субстанции человека, которая есть не что иное, как его образ (двойник). Уходя после смерти, јула обязательно собирает волосы человека (**Дьяконова В. П.** Этнокультурные параллели к традиционным прическам теленгитов // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири.— Кемерово, 1986.— С. 38). На основании этих данных можно предполагать связь чула с головой, волосами человека и ее способность отделяться от тела. Хакасское *чулай* по значению сопоставимо с древнетюркскими *julqa* 'тонкий, мягкий' (ДТС.— С. 278). Уход души — чула из тела также может иметь объяснение: ср.: *jol* 'дорога'; *jul*, *jol* 'отпускать, освобождать'; *jol* 'копировать, воспроизводить'; *jul* 'вызволять, выкупать'. (ДТС.— С. 270, 277). Таким образом, в значении 'жизненная сила' слова *кут* и *чула* перекодируют друг друга, но во втором случае акцентируется способность этой силы п о к и д а т ь человека. (Ср. также: **Неклюдов С. Ю.** Мифология тюркских и монгольских народов: (Проблемы взаимосвязей) // ТСб. 1977.— М., 1981.— С. 196—197.)

Не случайно, по-видимому, использование слова *чула* (*шула*) как названия дерева рода в качестве одного из имен-маркеров родового коллектива. Об этом говорят следующие материалы: в южно-сибирских тюркских языках слова *чола/шола/шоло/сола/соло* имеют значения: 'титул, звание; прозвище; имя; слово, которым называют человека, имя которого нельзя произносить' (**Дыренкова Н. П.** Шорский фольклор.— С. 282, 408; **Вербицкий В. И.** Словарь...— С. 449; **Гребнев Л. В.** Тувинский героический эпос.— С. 133; **Владимирцов Б. Я.** Общественный строй монголов.— Л., 1934.— С. 183; **Räsänen M.** Versuch eine etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen.— Helsinki, 1969.— S. 115.)

[141] **Кыпчакова Л. В.** К вопросу о культе деревьев у алтайцев // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая.— Горно-Алтайск, 1983.— С. 146.

[142] **Чанчибаева Л.** О современных религиозных пережитках у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири.— Новосибирск, 1979.— С. 94.

[143] **Островский А. Б.** К. Леви-Строс о тотемизме как факторе своеобразия первобытного мышления // Этнокультурные процессы: Методы исторического и синхронного изучения.— М., 1980.— С. 84.

[144] См.: **Кыпчакова Л. В.** К вопросу...— С. 142.

ЗА ПОРОГОМ ОБЫДЕННОГО

[1] **Тэрнер В.** Символ и ритуал.— М., 1983.— С. 170; См. также: **Традиционные** и синкретические религии Африки.— М., 1986.— С. 184—211.

[2] Цит. по: **Стеблева И. В.** Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период.— М., 1976.— С. 13.

[3] **Кляшторный С. Г.** Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // ТСб. 1977.— М., 1981.— С. 131—132.

[4] **Стеблева И. В.** Поэтика...— С. 10, 52.

[5] **Базен Л.** Человек и понятие истории у тюрков Центральной Азии в VIII в. // Зарубежная тюркология.— М., 1986.— Вып. 1.— С. 354.

[6] **Кляшторный С. Г.** Мифологические сюжеты...— С. 133.

[7] **Бертагаев Т. А.** Об этимологии хан-хаган, хатун и об их отношении к хат // Тюркологические исследования.— М., 1976.— С. 47—49.

[8] **Хангалов М. Н.** Собр. соч. В 3 т.— Улан-Удэ, 1958.— Т. 1.— С. 190—191.

[9] **Потанин Г. Н.** Монгольские сказки и предания // Зап. Семипалатин. подотдела ЗСО РГО.— 1919.— Вып. 13.— С. 35, 37; **Жуковская Н. Л.** Народные верования монголов и буддизм // Археология и этнография Монголии.— Новосибирск, 1978.— С. 35.

[10] **Бичурин Н. Я.** Собрание сведений о народах, обитающих в Средней Азии в древние времена.— М.; Л., 1950.— Т 1, ч. 1.— С. 222; **Шерстова Л. И.** Алтай-кижи в конце XIX — начале XX в.: (История формирования этноконфессиональной общности): Дис. ... канд. ист. наук.— Л.: 1986.— С. 227—228; **Суразаков С. С.** Алтайский героический эпос.— М., 1985.— С. 52.

[11] **Базен Л.** Человек...— С. 354—355.

[12] **Кляшторный С. Г.** Мифологические сюжеты...— С. 123.

[13] **Шашков С.** Шаманство в Сибири // Зап. ИРГО.— 1864.— Кн. 2.— С. 62.

[14] **Куббель Л. Е.** Очерки потестарно-политической этнографии.— М., 1988.— С. 87—88.

[15] **Шерстова Л. Н.** Алтай-кижи...— Л. 227, 232.

[16] **Ксенофонтов Г. В.** Легенды и предания о шаманах у якутов, бурят, тунгусов.— М., 1930.— С. 98.

[17] **Потапов Л. П.** Этнический состав и происхождение алтайцев.— Л., 1969.— С. 139.

[18] Цит. по: **Потапов Л. П.** Этнический состав...— С. 141.

[19] **Шерстова Л. И.** Алтай-кижи...— С. 50—51.

[20] **Вербицкий В. И.** Алтайские инородцы.— М., 1983.— С. 117—118.

[21] См.: **Данилин А. Г.** Бурханизм на Алтае и его контрреволюционная роль // СЭ.— 1932. № 1.— С. 78; См.: **Владимирцов Б. Я.** Монгольские сказания об Амурсане // УЗ Калмыцкого НИИЯЛИ.— Элиста, 1967, сер. филолог, вып. 5. **Шерстова Л. И.** Легенды о Шуну у народов Южной Сибири: (Мифы и реальность в традиционных сюжетах) // Вопросы древней истории Южной Сибири.— Абакан, 1984.

[22] **Унгвицкая М. А., Майногашева В. Е.** Хакасское народное поэтическое творчество.— Абакан, 1972.— С. 253.

[23] См.: **Леви-Брюль Л.** Первобытное мышление.— М., 1930.— С. 167.

[24] **Радлов В. В.** Образцы народной литературы тюркских племен.— Спб., 1907.— Ч. 9.— С. 113.

[25] **Каратанов И.** Черты внешнего быта качинских татар // Зап. ИРГО.— 1884.— Т. 20.— С. 639.

[26] **Брагинская Н. В.** Царь // Мифы народов мира.— М., 1982.— Т. 2.— С. 615.

[27] **Суразаков С. С.** Героическое сказание о богатыре Алтай-Бучае.— Горно-Алтайск, 1961.— С. 79—80.

[28] **Павлинов Д. М.** Об имущественном праве якутов // Материалы по обычному праву и общественному быту якутов.— Л., 1929.— С. 10.

[29] **Стеблева И. В.** Поэтика...— С. 26; см. также: **Традиционное** мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество.— Новосибирск, 1989 (см. раздел «Мифологическая анатомия»).

[30] **Мори М.** Политическая структура древнего государства кочевников Монголии // XIII Международный конгресс исторических наук.— Москва. 16—23 августа 1970 г.— М., 1970.— С. 2—3.

[31] **Бичурин Н. Я.** Собрание сведений...— С. 221.

[32] **Дьяконова В. П.** Об одной категории социальной иерархии шаманов // Уч. зап. Тувин. НИИЯЛИ.— Кызыл, 1973.— Вып. 16.— С. 222.

[33] **Ксенофонтов Г. В.** Легенды...— С. 110—111. **Абаева Л. Л.** Ареальная характеристика кузнечного культа в традиционной обрядности бурят // Культурно-бытовые традиции бурят и монголов.— Улан-Удэ, 1988.— С. 77; **Хангалов М. Н.** Собр. соч.— Т. 1.— С. 181.

[34] **Михайловский В. М.** Шаманство: Сравнительно-исторические очерки.— М., 1892.— С. 91; **Гельмерсен.** Телецкое озеро и телеуты Восточного Алтая // Горный журнал.— 1840.— Ч. 1, кн. 2.— С. 258; Ч. 1, кн. 3.— С. 431.

[35] См.: **Липец Р. С.** Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе.— М., 1984.

[36] См.: **Катанов Н. Ф.** Письма из Восточного Туркестана.— Спб., 1893.— С. 11—12.

[37] **Куббель Л. Е.** Очерки...— С. 93.

[38] Там же.— С. 116.

[39] **Шашков С.** Шаманство...— С. 62.

[40] **Бахтин М. М.** Эстетика словесного творчества.— 2-е изд.— М., 1986.— С. 101.

[41] **Виташевский П. А.** Якутские материалы для разработки вопросов эмбриологии права // Материалы по обычному праву и общественному быту якутов.— Л., 1929.— С. 171.

[42] Там же.— С. 177.

[43] См.: **Сат Л. Ш.** Прически и традиционные украшения тувинской женщины (XIX — начало XX в.) // Проблемы истории Тувы.— Кызыл, 1984.— С. 84; **Потапов Л. П.** Очерки народного быта тувинцев.— Л., 1969.— С. 155, 159. Об амбивалентности основных архетипических образов см.: **Юнг К. Г.** Об архетипах коллективного бессознательного // ВФ.— 1988.— № 1.— С. 135—150.

[44] **Вербицкий В. И.** Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка.— Казань, 1884.— С. 226; см. также 1 главу.

[45] **Хангалов М. Н.** Собр. соч. В 3 т.— Улан-Удэ, 1960.— Т. 3.— С. 58.

[46] Там же.— Т. 1.— С. 128.

[47] Там же.— Т. 3.— С. 371—374.

[48] **Островских П.** Этнографические заметки о тюрках Минусинского края // ЖС.— 1895.— № 3/4.— С. 326.

[49] **Худяков И. А.** Краткое описание Верхоянского округа.— Л., 1969.— С. 122.

[50] **Колесов В. В.** Мир человека в слове Древней Руси.— Л., 1986.— С. 89.

[51] **Калачев А.** Поездка к телеутам на Алтай // ЖС.— 1896.— Вып. 3/4.— С. 486; **Потапов Л. П.** Очерки по истории Шории.— М.; Л., 1936.— С. 166; **Хангалов М. Н.** Собр. соч.— Т. 1.— С. 192.

[52] **Потапов Л. П.** Очерки по истории Шории.— С. 129, 130.

[53] **Дыренкова Н. П.** Шорский фольклор.— М.; Л., 1940.— С. 427. Интересно, что обнаруживается семантический параллелизм в обозначении главы (головы) рода и его членов, составляющих отдельные подразделения — «косички» (*киджеге*).

[54] **Потапов Л. П.** Культ гор на Алтае // СЭ.— 1946.— № 2.— С. 149.

[55] **Тэрнер В.** Символ и ритуал.— С. 111.

[56] **Жуковская Н. Л.** Ламаизм и ранние формы религии.— М., 1977.— С. 34; **Галданова Г. Р.** Эволюция содержания охотничьего культа // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии.— Новосибирск, 1981.— С. 52—53.

[57] **Ефимова А.** Телеутская свадьба // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР.— Л., 1926.— Вып. 1.— С. 244—245, 241, 242.

[58] **Архив Г. Н.** Потанина // Научная библиотека ТГУ.— Инв. № 20.— Л. 13 (2161).

[59] Роль старика в обрядах жизненного цикла уже рассматривалась во второй части исследования (см.: **Традиционное** мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество (см. гл. «Жизненный круг»)).

[60] **Дыренкова Н. П.** Культ огня у алтайцев и телеут // Сб. МАЭ.— 1927.— Т. 6.— С. 67.

[61] См.: **Бутанаев В. Я.** Почитание тёсей у хакасов // Традиционная культура народов Центральной Азии.— Новосибирск, 1986.

[62] См.: **Потапов Л. П.** Древнетюркские черты почитания неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Западной Сибири и Алтая.— Новосибирск, 1978.

[63] **Яковлев Е. К.** Этнографический обзор инородческого населения долины южного Енисея.— Минусинск, 1900.— С. 102—103.

[64] **Дыренкова Н. П.** Шорский фольклор.— С. 438—439.

[65] **Мифы** народов мира.— М., 1980.— Т. 1.— С. 110.

[66] **Юнг К. Г.** Об архетипах...— С. 143.

[67] **Михайловский В. М.** Шаманство.— С. 74.

[68] **Суразаков С. С.** Алтайский героический эпос.— С. 44, 46.

[69] См.: **Ревуненкова Е. В.** Народы Малайзии и Западной Индонезии: (Некоторые аспекты духовной культуры).— М., 1980.— С. 29—37.

[70] **Новик Е. С.** Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур.— М., 1984.— С. 109.

[71] **Куббель Л. Е.** Очерки...— С. 107.

[72] **Алексеев Н. А.** Шаманизм тюркоязычных народов Сибири: (Опыт ареального сравнительного исследования).— Новосибирск, 1984.— С. 112.

[73] **Шашков С.** Шаманство...— С. 63.

[74] **Анохин А. В.** Материалы по шаманству у алтайцев // Сб. МАЭ.— Л., 1924.— Т. 4, вып. 2.— С. 117.

[75] Там же.— С. 123.

[76] **Дьяконова В. П.** Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири.— Л., 1981.— С. 156, 157.

[77] **Топоров В. Н.** О некоторых предпосылках формирования категории посессивности // Славянское и балканское языкознание: Проблемы диалектологии. Категория посессивности.— М., 1986.— С. 147.

[78] **Иванов С. В.** Элементы защитного доспеха в шаманской одежде народов Западной и Южной Сибири // Этнография народов Западной Сибири и Алтая.— Новосибирск, 1978.— С. 138—168.

[79] **Вербицкий В. И.** Миросозерцание алтайских инородцев // Литературный сборник.— Спб., 1885.— С. 347.

[80] **Элиаде М.** Космос и история.— М., 1987.— С. 176.

[81] **Тыжнов П. О.** О шаманстве у минусинских инородцев // ЕЕВ.— 1902.— № 11/12.— С. 341.

[82] См.: **Руткевич А. М.** К. Г. Юнг об архетипах коллективного бессознательного // ВФ.— 1988.— № 1.— С. 131.

[83] См.: **Тэрнер В.** Символ и ритуал.— С. 168—169.

[84] **Дьяконова В. П.** Тувинские шаманы...— С. 157.

[85] **Шашков С.** Шаманство...— С. 84.

[86] **Тэрнер В.** Символ и ритуал.— С. 169—171; Ср.: «суд» над женихом (наказание нагайкой) в хакасской свадьбе: **Бутанаев В. Я.** Свадебные обряды хакасов в конце XIX — начале XX в. // Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири.— Новосибирск, 1987.— С. 191.

[87] **Дыренкова Н. П.** Шорский фольклор.— С. 427.

[88] **Унгвицкая М. А., Майногашева В. Е.** Хакасское народное поэтическое творчество.— С. 61.

[89] **Чудояков А. И.** Кай и «кай-ээзи» в представлениях тюрков Саяно-Алтая // Генезис и эволюция этнических культур Сибири.— Новосибирск, 1986.— С. 50—51.

[90] Сводку материалов см.: **Алексеев Н. А.** Шаманизм...— С. 98—116.

[91] Там же.— С. 110.

[92] См. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество (см. разд. «Мифологическая анатомия»).

[93] **Ксенофонтов Г. В.** Легенды...— С. 81, 59—60.

[94] **Лотман Ю. М.** Статьи по типологии культуры.— Тарту, 1973.— С. 23; **Кабо В. Р.** Синкретизм первобытного искусства // Ранние формы искусства.— М., 1972.— С. 276.

[95] **Катанов Н. Ф.** Поездка к карагасам в 1890 г.— Спб., 1891.— С. 61.

[96] **Лотман Ю. М.** Статьи по типологии культуры.— С. 23.

[97] **Ксенофонтов Г. В.** Легенды...— С. 49. О репликах жертвоприношения в фольклоре (хан закапывает своего сына) см.: **Трояков П. А.** К вопросу о семантической основе сюжетообразования волшебной сказки (на материале сказок хакасов и сибирских народов) // Проблемы хакасского фольклора.— Абакан, 1982.— С. 32—37.

[98] **Ксенофонтов Г. В.** Легенды...— С. 48, 51; 54.

[99] **Новик Е. С.** Обряд и фольклор...— С. 191—205.

[100] **Унгвицкая М. А., Майногашева В. Е.** Хакасское народное поэтическое творчество.— С. 255.

[101] **Вербицкий В. И.** Словарь...— С. 255—256; **Севортян Э. В.** Этимологический словарь тюркских языков.— М., 1978.— С. 606, 607; **Вербицкий В. И.** Словарь...— С. 282—283.

[102] **Юнг К. Г.** Об архетипах...— С. 147.

[103] **Шатинова Н. И.** «Мир невидимых» по традиционным представлениям алтайцев // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая.— Горно-Алтайск, 1986.— С. 158.

[104] **Дьяконова В. П.** Предметы к лечебной функции шаманов Тувы и Алтая // Материальная культура и мифология.— Л., 1981.— С. 140—141.

[105] См: **Дьяконова В. П.** К вопросу о различных категориях служителей культа у народов Саяно-Алтая // Этнические и историкокультурные связи тюркских народов СССР.— Алма-Ата, 1970.— С. 41; **Она же.** Предметы к лечебной функции... **Хакасско-русский** словарь.— М., 1953.— С. 235; **Вербицкий В. И.** Словарь...— С. 87. **Потапов Л. П.** Древнетюркские черты...; **Адрианов А. В.** Айран в жизни минусинского инородца // Зап. РГО по отделению этнографии.— 1908.— Т. 34.— С. 513; **Усманова М. С.** О категориях шаманов // Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий.— Омск, 1979.— С. 184.

[106] **Чанчибаева Л. В.** О современных религиозных пережитках у алтайцев // Этнография народов Западной Сибири и Алтая.— С. 94; **Катанов Н. Ф.** Поездка...— С. 15; **Бутанаев В. Я.** Почитание тёсей...— С. 103.

[107] **Хакасско-русский** словарь.— С. 152; **Усманова М. С.** О категориях шаманов.— С. 183; **Хертек Я. Ш.** Тувинско-русский фразеологический словарь.— Кызыл, 1975.— С. 90, 95, 97, 104.

[108] См.: **Традиционное** мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество.

[109] **Унгвицкая М. А., Майногашева В. Е.** Хакасское народное поэтическое творчество.— С. 254.

[110] **Анохин А. В.** Материалы по шаманству у алтайцев.— С. 82, 89, 90, 159.

[111] **Титов В.** Богатырские поэмы минусинских татар // Вестн. РГО.— 1855.— Кн. 5.— С. 143, примеч.

[112] **Львова Э. Л.** On the Shamanism of the Chulym Turks // Shamanism in Siberia.— Budapest, 1978.— P. 238.

[113] **Дьяконова В. П.** Об одной категории...— С. 223.

[114] См.: **Традиционное** мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир.— С. 123—124.

[115] **Кенин-Лопсан М. Б.** Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства.— Новосибирск, 1987.— С. 56.

[116] **Яковлев Е. К.** Этнографический обзор...— С. 113.

[117] **Бахтин М. М.** Эстетика словесного творчества.— С. 53.

[118] **Леви-Строс К.** Миф, ритуал и генетика // Природа.— 1978.— № 1.— С. 93.

[119] **Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т.** В преддверии философии: Духовные искания древнего человека.— М., 1984.— С. 26.

[120] **Юнг К. Г.** Об архетипах...— С. 141.

[121] См.: **Ионов В. М.** Дух — хозяин леса у якутов // Сб. МАЭ.— Пг., 1916.— Т. 4, вып. 1.— С. 7. О близости шамана и «неистового певца» см. **Ревуненкова Е. В.** О некоторых истоках поэтического творчества в Индонезии (шаман — певец — сказитель) // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов.— Л., 1984.— С. 35—36.

[122] **Потапов Л. П.** Очерки по истории Шории.— С. 30; **Патачаков К. М.** Некоторые сведения об охоте хакасов // Архив Хакас. НИИЯЛИ.— № 1707.

[123] **Фрейденберг О. М.** Поэтика сюжета и жанра.— Л., 1936.— С. 134.

[124] **Топоров В. Н.** Первобытные представления о мире // Очерки истории естественно-научных представлений в древности.— М., 1982.— С. 21—22.

[125] **Пекарский Э. К.** Песня о сотворении вселенной (перевод) // «Академику Н. Я. Марру».— М.— Л., 1935.— С. 543—544, 546.

[126] **Дыренкова Н. П.** Материалы по шаманству у телеутов // Сб. МАЭ. 1949.— Т. 10.— С. 160, 161.

[127] **Радлов В. В.** Опыт словаря тюркских наречий.— Спб., 1893. Т. 3, ч. 1.— Стб. 1199, 1200, 1202; **Хакасско-русский** словарь.— С. 141.

[128] См.: **Традиционное** мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество (см. разд. Ab ovo).

[129] **Новик Е. С.** Обряд и фольклор...— С. 166—167. **Каратанов И.** Черты внешнего быта качинских татар // Изв. ИРГО.— 1884.— Т. 20.— С. 628.

[130] **Михайловский В. М.** Шаманство.— С. 65—66.

[131] **Титов В.** Богатырские поэмы...— С. 122; **Дьяконова В. П.** Об одной категории...— С. 223.

[132] **Хангалов М. Н.** Соб. соч.— Т. 3.— С. 59—60; **Титов В.** Богатырские поэмы...— С. 133—134.

[133] **Шашков С.** Шаманство...— С. 82; **Михайловский В. М.** Шаманство...— С. 88—89.

[134] См.: **Катанов Н. Ф.** Письма из Сибири и Восточного Туркестана.— Спб., 1893.— С. 21—22.

[135] См.: **Радлов В. В.** Образцы народной литературы...— Т. 9.— С. 422—423.

[136] **Михайловский В. М.** Шаманство...— С. 54; **Шашков С.** Шаманство...— С. 81.

[137] См. наприм.: **Подузова С. А., Сагалаев А. М.** Из истории шаманства на Алтае // Изв. СО АН СССР.— Сер. обществ. наук.— 1983.— № 6, вып. 2.

[138] **Топоров В. Н.** Первобытные представления о мире.— С. 22—23.

[139] **Катанов Н. Ф.** Поездка...— С. 42—43.

[140] **Лотман Ю. М., Успенский Б. А.** «Изгой» и «изгойничество» как социально-психологическая позиция в русской культуре преимущественно допетровского периода («свое» и «чужое» в истории культуры) // Типология культур: Взаимное воздействие культур.— Тарту-1982.— С. 111.

[141] **Вербицкий В. И.** Алтайские инородцы.— С. 45, 103; **Михайловский В. М.** Шаманство...— С. 73; **Хангалов М. Н.** Собр. соч.— Т. 3.— С. 80.

[142] См.: **Островских П.** Этнографические заметки...— С. 345; **Шашков С.** Шаманство...— С. 85; **Шерстова Л. И.** Алтай-кижи...— Л. 153—154; **Потапов Л. П.** Очерки по истории Шории.— С. 169.

[143] **Токарев С. А.** Шаманство у якутов в XVII в. // СЭ.— 1939.— Т. 2.— С. 92—93.

[144] **Калачев А.** Поездка к теленгетам на Алтай.— С. 482—483.

[145] **Пухов В. И.** Исполнение олонхо // Доклады на 2-й научной сессии Якутского филиала АН СССР: История и филология.— Якутск, 1951.— С. 136.

[146] **Тачеева Т. Г.** Хакасский тайджи С. Д. Кадышев (к 80-летию со дня рождения) // Уч. зап. Хакас. НИИЯЛИ.— Абакан, 1965.— Вып. 11.— С. 195.

[147] **Майногашева В. Е.** Хакасские сказители и певцы в прошлом и настоящем // Проблемы хакасского фольклора.— Абакан, 1982.— С. 63.

[148] **Шерстова Л. И.** Алтай-кижи...— Л. 155.

[149] **Михайловский В. М.** Шаманство...— С. 91.

[150] **Яковлев Е. К.** Этнографический обзор...— С. 117.

[151] См.: **Традиционное** мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество (см. гл. «Жизненный круг»).

[152] **Шашков С.** Шаманство...— С. 85 (см.: **Островских П.** Этнографические заметки...— С. 345).

[153] **Шерстова Л. И.** Алтай-кижи...— С. 153.

[154] **Потапов Л. П.** Очерки народного быта тувинцев.— Л., 1969.— С. 220.

[155] См.: **Огибенин Б. Л.** Маска в свете функционального подхода // Сборник статей по вторичным моделирующим системам.— Тарту, 1973.— С. 56—60.

[156] **Вербицкий В. И.** Словарь...— С. 346, 266.

[106] **Чанчибаева Л. В.** О современных религиозных пережитках у алтайцев // Этнография народов Западной Сибири и Алтая.— С. 94; **Катанов Н. Ф.** Поездка...— С. 15; **Бутанаев В. Я.** Почитание тёсей...— С. 103.

[107] **Хакасско-русский** словарь.— С. 152; **Усманова М. С.** О категориях шаманов.— С. 183; **Хертек Я. Ш.** Тувинско-русский фразеологический словарь.— Кызыл, 1975.— С. 90, 95, 97, 104.

[108] См.: **Традиционное** мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество.

[109] **Унгвицкая М. А., Майногашева В. Е.** Хакасское народное поэтическое творчество.— С. 254.

[110] **Анохин А. В.** Материалы по шаманству у алтайцев.— С. 82, 89, 90, 159.

[111] **Титов В.** Богатырские поэмы минусинских татар // Вестн. РГО.— 1855.— Кн. 5.— С. 143, примеч.

[112] **Львова Э. Л.** On the Shamanism of the Chulym Turks // Shamanism in Siberia.— Budapest, 1978.— P. 238.

[113] **Дьяконова В. П.** Об одной категории...— С. 223.

[114] См.: **Традиционное** мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир.— С. 123—124.

[115] **Кенин-Лопсан М. Б.** Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства.— Новосибирск, 1987.— С. 56.

[116] **Яковлев Е. К.** Этнографический обзор...— С. 113.

[117] **Бахтин М. М.** Эстетика словесного творчества.— С. 53.

[118] **Леви-Строс К.** Миф, ритуал и генетика // Природа.— 1978.— № 1.— С. 93.

[119] **Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т.** В преддверии философии: Духовные искания древнего человека.— М., 1984.— С. 26.

[120] **Юнг К. Г.** Об архетипах...— С. 141.

[121] См.: **Ионов В. М.** Дух — хозяин леса у якутов // Сб. МАЭ.— Пг., 1916.— Т. 4, вып. 1.— С. 7. О близости шамана и «неистового певца» см. **Ревуненкова Е. В.** О некоторых истоках поэтического творчества в Индонезии (шаман — певец — сказитель) // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов.— Л., 1984.— С. 35—36.

[122] **Потапов Л. П.** Очерки по истории Шории.— С. 30; **Патачаков К. М.** Некоторые сведения об охоте хакасов // Архив Хакас. НИИЯЛИ.— № 1707.

[123] **Фрейденберг О. М.** Поэтика сюжета и жанра.— Л., 1936.— С. 134.

[124] **Топоров В. Н.** Первобытные представления о мире // Очерки истории естественно-научных представлений в древности.— М., 1982.— С. 21—22.

[125] **Пекарский Э. К.** Песня о сотворении вселенной (перевод) // «Академику Н. Я. Марру».— М.— Л., 1935.— С. 543—544, 546.

[126] **Дыренкова Н. П.** Материалы по шаманству у телеутов // Сб. МАЭ. 1949.— Т. 10.— С. 160, 161.

[127] **Радлов В. В.** Опыт словаря тюркских наречий.— Спб., 1893. Т. 3, ч. 1.— Стб. 1199, 1200, 1202; **Хакасско-русский** словарь.— С. 141.

[128] См.: **Традиционное** мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество (см. разд. Ab ovo).

[129] **Новик Е. С.** Обряд и фольклор...— С. 166—167. **Каратанов И.** Черты внешнего быта качинских татар // Изв. ИРГО.— 1884.— Т. 20.— С. 628.

[130] **Михайловский В. М.** Шаманство.— С. 65—66.

[131] **Титов В.** Богатырские поэмы...— С. 122; **Дьяконова В. П.** Об одной категории...— С. 223.

[132] **Хангалов М. Н.** Соб. соч.— Т. 3.— С. 59—60; **Титов В.** Богатырские поэмы...— С. 133—134.

[133] **Шашков С.** Шаманство...— С. 82; **Михайловский В. М.** Шаманство...— С. 88—89.

[134] См.: **Катанов Н. Ф.** Письма из Сибири и Восточного Туркестана.— Спб., 1893.— С. 21—22.

[135] См.: **Радлов В. В.** Образцы народной литературы...— Т. 9.— С. 422—423.

[136] **Михайловский В. М.** Шаманство...— С. 54; **Шашков С.** Шаманство...— С. 81.

[137] См. наприм.: **Подузова С. А., Сагалаев А. М.** Из истории шаманства на Алтае // Изв. СО АН СССР.— Сер. обществ. наук.— 1983.— № 6, вып. 2.

[138] **Топоров В. Н.** Первобытные представления о мире.— С. 22—23.

[139] **Катанов Н. Ф.** Поездка...— С. 42—43.

[140] **Лотман Ю. М., Успенский Б. А.** «Изгой» и «изгойничество» как социально-психологическая позиция в русской культуре преиму, щественно допетровского периода («свое» и «чужое» в истории культуры) // Типология культур: Взаимное воздействие культур.— Тарту-1982.— С. 111.

[141] **Вербицкий В. И.** Алтайские инородцы.— С. 45, 103; **Михайловский В. М.** Шаманство...— С. 73; **Хангалов М. Н.** Собр. соч.— Т. 3.— С. 80.

[142] См.: **Островских П.** Этнографические заметки...— С. 345; **Шашков С.** Шаманство...— С. 85; **Шерстова Л. И.** Алтай-кижи...— Л. 153—154; **Потанов Л. П.** Очерки по истории Шории.— С. 169.

[143] **Токарев С. А.** Шаманство у якутов в XVII в. // СЭ.— 1939.— Т. 2.— С. 92—93.

[144] **Калачев А.** Поездка к теленгетам на Алтай.— С. 482—483.

[145] **Пухов В. И.** Исполнение олонхо // Доклады на 2-й научной сессии Якутского филиала АН СССР: История и филология.— Якутск, 1951.— С. 136.

[146] **Тачеева Т. Г.** Хакасский тайджи С. Д. Кадышев (к 80-летию со дня рождения) // Уч. зап. Хакас. НИИЯЛИ.— Абакан, 1965.— Вып. 11.— С. 195.

[147] **Майногашева В. Е.** Хакасские сказители и певцы в прошлом и настоящем // Проблемы хакасского фольклора.— Абакан, 1982.— С. 63.

[148] **Шерстова Л. И.** Алтай-кижи...— Л. 155.

[149] **Михайловский В. М.** Шаманство...— С. 91.

[150] **Яковлев Е. К.** Этнографический обзор...— С. 117.

[151] См.: **Традиционное** мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество (см. гл. «Жизненный круг»).

[152] **Шашков С.** Шаманство...— С. 85 (см.: **Островских П.** Этнографические заметки...— С. 345).

[153] **Шерстова Л. И.** Алтай-кижи...— С. 153.

[154] **Потанов Л. П.** Очерки народного быта тувинцев.— Л., 1969.— С. 220.

[155] См.: **Огибенин Б. Л.** Маска в свете функционального подхода // Сборник статей по вторичным моделирующим системам.— Тарту, 1973.— С. 56—60.

[156] **Вербицкий В. И.** Словарь...— С. 346, 266.

[157] См.: **Бахтин М. М.** Эстетика словесного творчества.— С. 127—128.

[158] **Лотман Ю. М., Успенский Б. А.** «Изгой» и «изгойничество»...— С. 119—120.

[159] **Тэрнер В.** Символ и ритуал.— С. 198.

[160] **Гуревич А. Я.** Категории средневековой культуры.— М., 1982.— С. 225.

[161] **Дьяконова В. П.** Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник.— Л., 1976.— С. 63.

[162] Ср.: «...Хранилищем древней традиции была религия. Это был искусственно сконструированный неживой мир, где не могла найти отражения трудовая деятельность человека» (**Фрейденберг О. М.** Семантика первой вещи // Декоративное искусство СССР.— 1976.— № 12.— С. 16—22).

[163] **Так** в Сибири говорят.— Красноярск, 1964.— С. 19, 20, 26, 34.

[164] **Вербицкий В. И.** Словарь...— С. 50—51, 194; **Ойротско-русский** словарь.— М., 1947.— С. 101.

[165] **Дыренкова Н. П.** Материалы по шаманству у телеутов.— С. 182.

[166] **Гуревич А. Я.** Категории средневековой культуры.— С. 269.

[167] **Хангалов М. Н.** Собр. соч.— Т. 3.— С. 41.

[168] **Русско-алтайский** словарь.— М., 1964.— С. 213.

[169] **Дыренкова Н. П.** Материалы по шаманству у телеутов...— С. 139, 140, 143—144.

[170] **Анохин А. В.** Материалы...— С. 8.

[171] **Севортян Э. В.** Этимологический словарь тюркских языков.— С. 435; **Радлов В. В.** Опыт словаря тюркских наречий.— Спб., 1893.— Т. 1, ч. 2.— Стб. 972—975. Связь «игры» с «оплодотворением» подтверждается, возможно, следующими значениями основы *ой*: *oi* (кара-киргиз., саг., койб., качин) 'яма, углубление, низменность, долина'; *oi* (алт., телеут., леб., шор., саг., качин. и т. д.) 'выкопать, вырезать, гравировать; сделать изгиб, загнуть в дугу; пронзить'; (**Радлов В. В.** Опыт...— Т. 1, ч. 2.— Стб. 969). Если первая группа значений могла быть использована для кодировки телесного и природного «низа», то вторая ('пронзить')— как эвфемизм соития.

Кружение шамана во время камлания также следует рассматривать, как элемент его и г р ы.

[172] **Ксенофонтов Г. В.** Легенды...— С. 96.

[173] **Шатинова Н. И.** Семья у алтайцев.— Горно-Алтайск, 1981.— С. 58.

[174] **Хлопина И. Д.** Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев (по полевым материалам 1927 г.) // Этнография народов Алтая и Западной Сибири.— Новосибирск, 1978.— С. 88.

[175] **Абрамян Л. А.** Первобытный праздник и мифология.— Ереван, 1983.— С. 111—112.

[176] **Сатлаев Ф. А.** Коча-кан — старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев // Сб. МАЭ.— 1971.— Т. 27.— С. 137.

[177] **Радлов В. В.** Опыт...— Т. 1, ч. 2.— Стб. 972—975.

[178] Подробнее см. **Традиционное** мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир... (см. гл. «Пространство и время»).

[179] **Вайнштейн С. И.** К истории ранних форм семейно-брачных отношений («ойтулаан» у тувинцев) // СЭ.— 1964.— № 2.— С. 124 и сл.; **Самбу И.** Тувинские народные игры.— Кызыл, 1978.— С. 20—21.

[180] **Курбатский Г. Н.** Тувинские праздники.— Кызыл, 1975.— С. 18—19; **Самбу И.** Тувинские народные игры.— С. 16.

[181] **Бахтин М. М.** Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса.— М., 1965.— С. 14.

[182] **Курбатский Г. Н.** Тувинские праздники.— С. 5.

[183] **Ефимова А.** Телеутская свадьба.— С. 226.

[184] **Укачина К. Е.** Алтайские народные загадки.— Горно-Алтайск, 1984.— С. 21—23.

[185] **Иванов Вяч. Вс.** Природа и человек в зеркале структурного анализа // Природа.— 1978.— №. 1.— С. 83—84.

[186] **Сунчугашев Я. И.** Материалы по народным играм хакасов // Учен. зап. Хакас. НИИЯЛИ.— 1963.— Вып. 9.— С. 154.

[187] **Самбу И.** Из истории тувинских игр.— Кызыл, 1974.— С. 13—14; **Потапов Л. П.** Очерки народного быта тувинцев.— С. 361.

[188] Цит. по: **Романова Е.** Якутский праздник Ысыах: Традиции и современность: Дис. ... канд. ист. наук. 1986.— С. 79.

[189] **Катанов Н. Ф.** Поездка...— С. 40—41.

[190] **Курбатский Г. Н.** Тувинские праздники.— С. 17.

[191] **Шрейдер Ю. А.** Ритуальное поведение и формы косвенного целеполагания // Психологические механизмы регуляции социального поведения.— М., 1979.— С. 104.

[192] **Потапов Л. П.** Очерки народного быта тувинцев.— С. 161.

[193] **Хангалов М. Н.** Собр. соч.— Т. 3.— С. 60; **Бутанаев В. Я.** Воспитание маленьких детей у хакасов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири.— Л., 1988.— С. 219.

[194] **Вербицкий В. И.** Словарь...— С. 443; **Анохин А. В.** Материалы...— С. 134.

[195] **Самбу И.** Тувинские народные игры.— С. 62, 110—111.

[196] **Павлинская Л. Р.** Игрушка и мир ребенка в традиционных культурах Сибири // Традиционное воспитание детей у народов Сибири.— Л., 1988.

[197] **Каташ С. С.** Мифы, легенды Горного Алтая.— Горно-Алтайск, 1978.— С. 88—89.

[198] Действия с домашними божками обозначались выражением *құӧңы ручаң ойнатқаннар* букв.: 'играли в куклы'; место, где поклонялись им; *құӧңырчаң ойнатқан орын* букв.: 'место, где играли с куклами', или 'место, где заставляли играть кукол' (**Дмитриева Л. В.** Язык барабинских татар.— Л., 1981.— С. 119—120).

[199] См.: **Соколова З. П.** Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в.— Л., 1971; **Головнев А. В.** О культе нытарма и сидрянг у ненцев // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным.— Томск, 1985.— С. 45—48; **Гемуев И. Н., Сагалаев А. М.** Религия народа манси: Культовые места. XIX — начало XX в.— Новосибирск, 1986.— С. 66.

[200] **Кенин-Лопсан М. Б.** Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства.— Новосибирск, 1987.— С. 107.

[201] **Юдахин К. К.** Киргизско-русский словарь.— М., 1985.— Т. 2.— С. 63; **Абрамзон С. М.** К характеристике шаманства в старом быту киргизов // КСИЭ.— 1958.— Вып. 30.— С. 149; **Малов С. Е.** Шаманство у сартов Восточного Туркестана.— Пг., 1917.— С. 5—6.

[202] См.: **Новик Е. С.** Шаманское камлание как драматизированное описание вселенной // Сборник статей по вторичным моделирующим системам.— Тарту, 1973.

[203] **Тувинские** народные сказки.— М., 1971.— С. 17; **Никифиров Н. Я.** Аносский сборник.— Омск, 1915.— С. 120—121.

[204] См.: **Голосовкер Э. Я.** Логика мифа.— М., 1987 г., **Ревуненкова Е. В.** Народы Малайзии и Западной Индонезии.— М., 1980.— С. 13—28.

ЯЗЫКИ КУЛЬТУРЫ

[1] **Лотман Ю. М.** Культура как коллективный интеллект и проблемы искусственного разума (предварительная публикация).— М, 1977, с. 11, 13.

[2] **Лотман Ю. М.** Несколько мыслей о типологии культур // Языки культуры и проблемы переводимости.— М., 1987.— С. 8.

[3] **Каташ С. С.** Мифы, легенды Горного Алтая.— Горно-Алтайск, 1978.— С. 89—90.

[4] **Катанов Н. Ф.** Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии.— Казань, 1987.— С. 37—38; **Он же.** Поездка к карагасам в 1890 г.— Спб., 1891.— С. 14.

[5] **Молчанова О. Т.** Топонимический словарь Горного Алтая.— Горно-Алтайск, 1979.— С. 158.

[6] **Майногашева В. Е.** Эпические мотивы письма у хакасов и их исторические основы // Учен. зап. Хакас. НИИЯЛИ.— Вып. 20.— 1976.— С. 74—75.

[7] **Каташ С. С.** Мифы, легенды...— С. 89—90.

[8] **Лотман Ю. М.** Несколько мыслей о типологии культур...— С. 11.

[9] **Клосон Дж.** Происхождение тюркского «рунического» письма // Зарубежная тюркология.— М., 1986.— Вып. 1; **Габен А., фон.** Культура письма и печатания у древних тюрков // Там же.— С. 182, 184, 185.

[10] **Кляшторный С. Г.** Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии.— М., 1964.— С. 50, 51.

[11] **Клосон Дж.** Происхождение...— С. 145, 146.

[12] **Катанов Н. Ф.** Поездка...— С. 46.

[13] **Габен А., фон.** Культура письма...— С. 171.

[14] **Вербицкий В. И.** Алтайские инородцы.— М., 1893.— С. 103, 104.

[15] **Никифоров Н. Я.** Аносский сборник.— Омск, 1915.— С. 99; **Укачина К. Е.** Алтайские загадки.— Горно-Алтайск, 1981.— С. 27, 73.

[16] **Аверинцев С. С.** Типология отношения к книге в культурах Древнего Востока, античности, раннего средневековья // Античность и античная традиция в культуре и искусстве народов Советского Востока.— М., 1978. С. 14.

[17] **Майногашева В. Е.** Эпические мотивы...— С. 66.

[18] **Потапов Л. П.** Очерки по истории Шории.— М.; Л., 1936.— С. 30; **Янборисов В. Г.** Пережитки дохристианских верований у шорцев // Социально-культурный процесс в Советской Сибири.— Омск, 1985.— С. 108; **Шатинова Н. И.** «Мир невидимых» по традиционным представлениям алтайцев // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая.— Горно-Алтайск, 1983.— С. 57, 59.

[19] **Так** в Сибири говорят.— Красноярск, 1964.— С. 37; **Дыренкова Н. П.** Шорский фольклор.— М.; Л., 1940.— С. 339, 253.

[20] **Пришвин М. М.** Собр. соч. В 10 т.— М., 1986.— Т. 8.— С. 191.

[21] **Дыренкова Н. П.** Шорский фольклор.— М.; Л., 1940.— С. 390.

[22] **Новик Е. С.** Обряд и фольклор в сибирском шаманизме.— М., 1984.— С. 79—81; **Куулар Ч. Ч.** О поэзии шествования в тувинском фольклоре // Уч. зап. Тув. НИИЯЛИ.— 1973.— Вып. 16.— С. 109; **Параев А. А.** Алтайские народные музыкальные инструменты.— Горно-Алтайск, 1963.— С. 12; **Басилов В. Н.** Избранники духов.— М., 1984.— С. 204.

[23] **Хертек Я. Ш.** Тувинско-русский фразеологический словарь.— Кызыл, 1976.— С. 15, 16.

[24] **Хакасские** народные тахпахи.— Абакан, 1980.— С. 43.

[25] **Дыренкова Н. П.** Охотничьи легенды кумандинцев // Сб. МАЭ.— 1949.— Т. 11.— С. 122.

[26] **Анохин А. В.** Материалы по шаманству у алтайцев.— Л., 1924.— С. 75, 93.

[27] **Новик Е. С.** Обряд...— С. 30. Можно полагать, что речь иноземца, непонятная аборигенам Южной Сибири, также приравнивалась к голосам «того» мира, а сам пришелец при отличии от расового и культурного фона аборигенов мог считаться не вполне человеком (ср.: знаменитое «Юрга же людие есть язык нѣмь» русской летописи: **Полное** собрание русских летописей.— М., 1962.— Т. 1.— С. 235).

[28] **Суразаков С. С.** Алтайский героический эпос.— М., 1985.— С. 142; **Катанов Н. Ф.** Поездка...— С. 15; **Алтайские** загадки.— Горно-Алтайск, 1981.— С. 69; **Баскаков Н. А.** Диалект лебединских татар-челканцев.— М., 1985.— С. 184. Образ птицы в мировоззрении южносибирских тюрков связан с представлениями о рождении человека, обретении шаманского дара и поэтического вдохновления. Любопытно, что в тюркских языках форма, производная от *тил* 'язык, речь'— *тилмер*, означала 'понимание языка птиц', 'человек, якобы понимающий язык птиц'.

[29] **Хангалов М. Н.** Собр. соч. В 3 т.— 1960.— Т. 3.— С. 59.

[30] См.: **Петри Б. Э.** Старая вера бурятского народа.— Иркутск, 1928.

[31] **Новик Е. С.** Обряд...— С. 82—85.

[32] **Хлопина И. Д.** Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев: (по полевым материалам 1927 г.) // Этнография народов Алтая и Западной Сибири.— Новосибирск, 1978.— С. 80.

[33] **Анохин А. В.** Материалы...— С. 96.

[34] **Прокофьева Е. Д.** Шаманские костюмы народов Сибири // Сб. МАЭ.— 1971.— Т. 27.— С. 61, 73; **Гладышевский А.** Шаманизм в Хакасии и его реакционная сущность: Дисс. ... канд. ист. наук.— М., 1954.— С. 193; **Кенин-Лопсан М. Б.** Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства.— Новосибирск, 1987.— С. 69—70.

[35] **Швецов С. Л.** Обычно-правовые отношения алтайцев (калмык) и киргизов. Брачные и семейные отношения // Зап. Зап.-Сиб. отд. РГО.— Омск, 1898.— Кн. 25.— С. 6.

[36] **Шатинова Н. И.** Семья у алтайцев.— Горно-Алтайск, 1981.— С. 89, 90, 110—111; **Новик Е. С.** Обряд...— С. 74, 75, 81.

[37] **Укачина К. Е.** Алтайские народные загадки.— Горно-Алтайск, 1984.— С. 13; **Самойлович А.** Женские слова у алтайских тюрков // Язык и литература.— Л., 1929.— Т. 3.— С. 229, 230.

[38] **Радлов В. В.** Образцы народной литературы тюркских племен.— Спб.. 1907. Т. 9.— С. 303.

[39] **Попов Н.** Пове ья и некоторые обычаи качинских татар // ИРГО.— Спб, 1885.— Т. 20.— С. 656.

[40] **Шатинова Н. И.** Семья у алтайцев.— С. 110—114.

[41] Там же.— С. 112.

[42] **Катанов Н. Ф.** Поездка...— С. 14, 15.

[43] **Цит. по: Зеленин Д. К.** Табу слов у народов Восточной Европы // Сб. МАЭ.— 1929.— Т. 8.— С. 115.

[44] **Попов Н.** Поверья...— С. 657; **Потапов Л. П.** Очерки по истории Шории.— С. 32, 33, 41; **Вайнштейн С. И.** Историческая этнография тувинцев.— М., 1972.— С. 201, 207; **Укачина К. Е.** Алтайские народные загадки.— С. 14—15.

[45] **Потапов Л. П.** Очерки по истории Шории.— С. 27, 28.

[46] **Потапов Л. П.** Охотничьи поверья и обряды у алтайских турков // Культура и письменность Востока.— Баку, 1929.— Кн. 5.— С. 128.

[47] **Потапов Л. П.** Очерки по истории Шории.— С. 35, 36, 40, 41.

[48] Там же.— С. 36.

[49] **Новик Е. С.** Обряд...— С. 162.

[50] **Потапов Л. П.** Очерки по истории Шории.— С. 28, 30, 36; **Он же.** Охотничьи поверья...— С. 132, 133, 137.

[51] **Новик Е. С.** Обряд...— С. 216, 217.

[52] **Бахтин М. М.** Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса.— М., 1965.— С. 11.

[53] Там же.— С. 77, 79, 127; **Пропп В. Я.** Фольклор и действительность.— М., 1976.— С. 178—179.

[54] **Лихачев Д. С., Панченко А. М.** «Смеховой мир» Древней Руси.— М., 1976.— С. 3—4.

[55] **Якутский** фольклор.— М., 1936.— С. 132; **Пропп В. Я.** Фольклор и действительность.— С. 186.

[56] **Пропп В. Я.** Фольклор и действительность.— С. 191.

[57] **Маадай-Кара.**— М., 1973.— С. 450—451.

[58] **Пропп В. Я.** Фольклор и действительность.— С. 187.

[59] **Хлопина И. Д.** Из мифологии и религиозных верований шорцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири.— Новосибирск, 1978.— С. 80.

[60] **Баторов Р. П.** Материалы по ораторскому творчеству бурят // Бурятоведческий сборник. Иркутск, 1926.— Вып. 1.— С. 27.

[61] **Каратанов И.** Черты внешнего быта качинских татар // ИРГО.— 1884.— Т. 20.— С. 630.

[62] **Дьяконова В. П.** Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник.— Л., 1976.— С. 54; **Шатинова Н. И.** Семья у алтайцев.— С. 96.

[63] **Малов С. Е.** Енисейская письменность тюрков.— М.; Л., 1952.— С. 26—27; **Ахметьянов Р. Г.** Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья.— М., 1981.— С. 108.

[64] **Леви-Строс К.** Миф, ритуал и генетика // Природа.— 1978.— №. 1.— С. 106.

[65] **Унгвицкая М. А., Майногашева В. Е.** Хакасское народное поэтическое творчество.— Абакан, 1972.— С. 57.

[66] **Трояков П. А.** Промысловая и магическая функция сказывания сказок у хакасов // СЭ.— 1969.— № 2.— С. 32.

[67] **Унгвицкая М. А., Майногашева В. Е.** Хакасское народное поэтическое творчество.— С. 56—58, 59.

[68] **Дыренкова Н. П.** Шорский фольклор.— С. 37.

[69] **Жирмунский В. М.** Легенда о призвании певца // Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение: Восток и Запад.— Л., 1979.— С. 398.

[70] **Дьяконова В. П.** Погребальный обряд тувинцев...— С. 59—60.

[71] **Дыренкова Н. П.** Шорский фольклор.— С. 37—38.

[72] **Жирмунский В. М.** Легенда о призвании певца.— С. 400—401; **Унгвицкая М. А., Майногашева В. Е.** Хакасское народное поэтическое творчество.— С. 51, 57, 60.

[73] **Павиленис Р. И.** Понимание речи и философия языка: (вместо послесловия) // Новое в зарубежной лингвистике.— М., 1986.— Вып. 17.— С. 380—382.

[74] **Фрейденберг О. М.** Поэтика сюжета и жанра.— Л., 1936.— С. 104.

[75] **Топоров В. Н.** О некоторых предпосылках формирования категории посессивности // Славянское и балканское языкознание: Проблемы диалектологии. Категория посессивности.— М., 1986.— С. 146.

[76] **Жирмунский В. М.** Легенда о призвании певца.— С. 403.

[77] **Иванов С. В.** Древние представления некоторых народов Сибири о слове, мысли и образе // Страны и народы Востока.— М., 1975.— Вып. 17.— С. 122.

[78] **Дыренкова Н. П.** Материалы по шаманству у телеутов // Сб. МАЭ.— 1949.— Т. 10.— С. 167—168.

[79] **Укачина К. Е.** Алтайские народные загадки.— С. 55.

[80] **Радлов В. В.** Образы...— С. 236—237.

[81] **Потапов Л. П.** Очерки народного быта тувинцев.— Л., 1969.— С. 245—246.

[82] Незнание слов или их неправильное произнесение могло обернуться бедой. Согласно алтайскому мифологическому сюжету, все несчастья на земле начались после того, как молодая кукушка нарушила наставления своей матери. Та учила ее, что надо произносить *кӧк-кӧк* 'зелень'; *кестик* 'кошенина'; *одук* 'огнище' и *частык* 'подушка под головой покойника'. Если бы кукушка правильно все повторяла, на земле бы не было умерших. Но молодая птица запомнила только первое слово (**Вербицкий В. И.** Отчего трава сохнет, огонь гаснет, человек умирает // Томские губ. ведомости.— 1877.— № 1).

[83] **Шатинова Н. И.** Заклинания алтайцев как историко-этнографический источник // Методологические аспекты археологических и этнографических исследований в Западной Сибири.— Томск, 1981.— С. 38.

[84] **Кенин-Лопсан М. Б.** Обрядовая практика...— С. 118.

[85] **Катанов Н. Ф.** Хакасский фольклор. Абакан, 1963.— С. 92.

[86] **Шатинова Н. И.** Об одной разновидности заклинаний в алтайском фольклоре // Улагашевские чтения.— Горно-Алтайск, 1979.— Вып. 1.— С. 191; **Шатинова Н. И.** Заклинания алтайцев...— С. 38.

[87] **Иванов С. В.** Древние представления...— С. 123; **Хертек Я. Ш.** Тувинско-русский фразеологический словарь.— С. 28.

[88] **Унгвицкая М. А., Майногашева В. Е.** Хакасское народное поэтическое творчество.— С. 138.

[89] **Васильев Т. М.** Якутское стихосложение.— Якутск, 1985.— С. 20—21.

[90] **Стеблева И. В.** Поэзия тюрков VI—VIII вв.— М., 1965.— С. 45; **Малов С. Е.** Енисейская письменность тюрков.— С. 26; **Унгвицкая М. А.** Памятники енисейской письменности и песенный фольклор хакасов // СТ.— 1971.— № 5.

[91] **Вербицкий В. И.** Миросозерцание и народное творчество сибирских инородческих племен (этнографические материалы) // Литературный сборник.— Спб., 1885.— С. 338.

[92] **Самбу И.** Тувинские народные игры.— Кызыл, 1978.— С. 111.

[93] **Хакасские** народные тахпахи.— С. 30, 40.

[94] **Шатинова Н. И.** Семья у алтайцев.— С. 52.

[95] **Радлов В. В.** Образцы...— Т. 9.— С. 371—372; **Шатинова Н. И.** Семья у алтайцев.— С. 61.

[96] **Калачев А.** Несколько слов о поэзии теленгетов // ЖС.— 1896.— Вып. 3/4.— С. 490—491.

[97] Ср. исландскую традицию исполнения саг при решении судебных тяжб и других общественных делах (**Гуревич А. Я.** Сага и истина // Семиотика культуры.— Тарту, 1981).

[98] **Кастрен М. А.** Путешествие в Лапландию, Северную Россию и Сибирь // Магазин землеведения и путешествий: Географический сборник.— М., 1860.— Т. 6, ч. 2. Собрание старых и новых путешествий.— С. 388.

[99] **Жирмунский В. М.** Легенда о призвании певца.— С. 402.

[100] **Ойротско-русский** словарь.— М., 1947.— С. 79, 172.

[101] **Троянов П. А.** Промысловая и магическая функция...— С. 34.

[102] **Хакасские** народные тахпахи.— С. 62.

[103] **Вербицкий В. И.** Алтайские инородцы.— С. 103—104; **Чудояков А. И.** Кай и «кай-ээзи» в представлениях тюрков Саяно-Алтая // Генезис и эволюция этнических культур Сибири.— Новосибирск, 1986.— С. 47, 48.

[104] **Хангалов М. Н.** Собр. соч. В 3 т.— Улан-Удэ, 1960.— Т. 3.— С. 41.

[105] **Вербицкий В. И.** Алтайские инородцы.— С. 92.

[106] **Неклюдов С. Ю.** Хан-Харангуй // Мифы народов мира.— М., 1988.— Т. 2.— С. 577, 578.

[107] **Хангалов М. Н.** Собр. соч.— Т. 3.— С. 40—41.

[108] **Ойротско-русский** словарь...— С. 101.

[109] **Harvilahti L.** Overtone singing and Shamanism // Traces of the Central Asian Culture in the North — Helsinki, 1986.— P. 66.

[110] **Новик Е. С.** Обряд...— С. 82.

[111] **Дыренкова Н. П.** Шорский фольклор.— С. 263.

[112] **Никифоров Н. Я.** Аносский сборник.— С. 18.

[113] **Баскаков Н. А.** Диалекты алтайского языка // Уч. зап. Горно-Алтайского НИИЯЛИ.— Горно-Алтайск, 1956.— Вып. 1.— С. 10.

[114] **Майногашева В. Е.** Некоторые элементы композиции хакасского эпоса // Проблемы хакасского фольклора.— Абакан, 1982.— С. 54—55.

[115] **Хангалов М. Н.** Собр. соч.— Т. 3.— С. 90.

[116] **Хакасские** народные тахпахи.— С. 41, 44.

[117] **Путилов Б. Н.** Миф — обряд — песня Новой Гвинеи.— М., 1980.— С. 166; **Унгвицкая М. А., Майногашева В. Е.** Хакасское народное поэтическое творчество.— С. 223—248.

[118] **Руднев А. Д.** Мелодии монгольских племен // Зап. РГО по отд. этнографии.— Спб., 1909.— Т. 34.— С. 416.

[119] **Тувинские** народные сказки.— М., 1971.— С. 145.

[120] **Дыренкова Н. П.** Шорский фольклор.— С. 155; **Никифоров Н. Я.** Аносский сборник.— С. 101—103.

[121] **Анохин А. В.** Материалы...— С. 101.

[122] **Кенин-Лопсан М. Б.** Обрядовая практика...— С. 69—70.

[123] **Бахтин М. М.** Эстетика словесного творчества.— М., 1986.— С. 112.

[124] **Леви В.** Вопросы психобиологии музыки // Советская музыка.— 1966.— № 8.— С. 38—39, 40—41.

[125] **Бахтин М. М.** Эстетика словесного творчества.— С. 110.

[126] **Ксенофонтов Г. В.** Легенды...— С. 108.

[127] **Алякринский Б. С., Степанова С. И.** По закону ритма.— М., 1985.— С. 171.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 3

«Мы» и «они» 5

Социальное и этническое 6
Неотчуждаемая собственность 13
Потомки и предки 28
Родовое тело 39
Дерево рода 43

За порогом обыденного 64

Правитель, старик, шаман 65
Рожденные дважды 92
«Витийства грозный дар» 97
Лидер и изгой 110
Труд и игра 117

Языки культуры 137

Иноговорение 143
Смех и плач 160
Слово и дело 168
Песня, музыка, ритм 173

«Ты от безликости нас охрани...» (вместо заключения) 186

Примечания 189

Научное издание

Сагалаев Андрей Маркович
Октябрьская Ирина Вячеславовна

ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ТЮРКОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ

Знак и ритуал

Редактор издательства *Л. В. Островская*
Художественный редактор *Н. Г. Ковалева*
Технический редактор *А. В. Суранова*
Корректор *Г. Д. Смоляк*

ИБ № 34979

Сдано в набор 20.11.89. Подписано к печати 14.11.90. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 2. Обыкновенная гарнитура. Высокая печать. Усл. печ. л. 10,9. Усл. кр.-отт. 11,2. Уч.-изд. л. 14. Тираж 2700 экз. Заказ № 946. 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.