АКАДЕМИЯ НАУК СОЮЗА ССР

ТРУДЫ
ИНСТИТУТА ЭТНОГРАФИИ
ИМЕНИ
Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

НОВАЯ СЕРИЯ

Том I

Памяти
Д. Н. Анучина
(1843—1923)

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
МОСКВА 1947 ЛЕНИНГРАД

С. А. ТОКАРЕВ

ПЕРЕЖИТКИ РОДОВОГО КУЛЬТА У АЛТАЙЦЕВ

I

Религиозные верования алтайцев сравнительно хорошо изучены благодаря работам Вербицкого, Радлова, Анохина и других исследователей. Но, как нередко случается, изучение это носило до последнего времени несколько односторонний характер: исследованию подвергалась почти исключительно та сторона религии алтайцев, которая наиболее бросалась в глаза наблюдателям, — шаманство. Эффектные, при всей своей дикости, шаманские камлания, кровавые жертвы, причудливая демонология — все это невольно притягивало внимание наблюдателей и заслоняло от них те менее заметные формы религиозных верований, которые существовали рядом с шаманством, почти не смешиваясь с ним. Этому способствовало и то, что еще с XVIII в. в литературе установилась традиция рассматривать шаманство как понятие, покрывающее все религиозные представления и обряды народов Северной Азии.

В действительности, как показывает более углубленное и сравнительное изучение религий этих народов, шаманство составляет лишь одну из их форм. Хотя оно, по причинам, еще не совсем для нас ясным, достигло в Сибири в самом деле такого сильного развития, как ни в какой другой части земного шара, и поглотило много обрядов и верований, первоначально, повидимому, с ним не связанных, — однако у многих народов Сибири сохранились целые комплексы религиозно-магических действий и представлений, почти или совсем не подвергшихся влиянию шаманства.

Одной из таких форм религии, лишь местами слившихся с шаманством, а зачастую сохранивших свою самостоятельность от последнего, является родовой или, точнее, семейно-родовой культ. Вопрос о взаимоотношениях этого культа с шаманизмом очень сложен, но чрезвычайно интересен и заслуживает специального исследования. Если у некоторых народов Сибири — как у юкагиров, гольдов, отчасти эвенков, хантов и манси — родовой культ тесно сплелся с шаманством, так что шаманы усвоили себе функции родовых жрецов, духи умерших шаманов превратились в объект почитания всего рода, то у других народов, напротив, можно наблюдать значительную, иногда полную разобщенность этих двух комплексов верований и обрядов. Особенно заметно это у гиляков и орочей, где родовые религиозные празднества совершаются без всякого участия шамана, и последний даже не может в это время совершать своих камланий. Независимость семейно-родового культа от шаманизма сохранилась также у чукчей и коряков, повидимому у ненцев и кетов, в прежнее время — у камчадалов.

В существующей литературе, однако, не только этот вопрос о взаимоотношениях между родовым культом и шаманством остается слабо осве-

щенным, но и самое понятие родового культа является весьма неразработанным. Вместо этого весьма редко употребляющегося понятия историки религии гораздо чаще пользуются термином «культ предков». Мысль о том, что родовому строю свойствен культ предков, как адэкватная ему якобы форма религии, довольно часто или прямо высказывается или подразумевается в работах, посвященных истории религии [1].

Между тем это совершенно неверно. Понятия родового культа и культа предков далеко не совпадают. С одной стороны, хорошо известны такие формы культа предков, которые нисколько не укладываются в родовые рамки: таково почитание общеплеменных предков, обожествление предков вождей и королей, особенно развитое в Африке, также в Полинезии и в других местах. С другой стороны, — и это для нас теперь особенно важно отметить, — объектом родового культа далеко не всегда выступают образы предков.

В самом деле, если взять наиболее типичных представителей классического материнско-родового строя — североамериканских индейцев, ирокезов и др., то мы увидим, что объектом родового культа у них отнюдь не являются предки рода. По словам одного из лучших знатоков религии племен Северной Америки — Роберта Лоуи, культа предков у этих племен вообще нет, если только не считать несколько более высоко стоящие племена пуэбло, да и у тех культ предков выступает в весьма нетипичной форме [2]. Миссионер Дорсей, подробно исследовавший религиозные верования группы племен сиу, начинает свое описание с категорического заявления, что почитания предков у них нет («ancestors are not worshipped») [3].

Что же представляет собой родовой культ у индейцев Северной Америки? Вопрос этот не вполне изучен. У каждого рода обычно имеется свой сверхъестественный покровитель. У племени виннебаго он называется «маниту» — широкое и довольно расплывчатое понятие, означающее все сверхъественное [4]. У племен сиу есть особые «родовые фетиши» — священные предметы рода, передаваемые как святыня из поколения в поколение; это могут быть магические камни, особые сумки (bags), обрядовые курительные трубки. У ирокезов Морган не нашел специфически родовых форм культа. По его словам, хотя «их религиозный культ имел более или менее прямую связь с родом», однако религиозные обряды отдельных родов были похожи друг на друга, и «они не оставались особо присущи роду, а скорее распространялись на все племя» [5]. Мы знаем, впрочем, что у ирокезов жрецами культа были жрецы — так называемые «хранители веры», избираемые от каждого из родов [6]. У ирокезов было, помимо общеплеменных обрядов, и почитание родовых покровителей, но кто были эти покровители — не вполне ясно.

Если не говорить об отдельных исключениях [7], то культ предков в качестве содержания родового культа складывается лишь на сравнительно поздних стадиях исторического развития — в эпоху патриархально-родового строя.

---

[1] См., например, Н. Харузин, Этнография, IV, СПб., 1905, стр. 285—287 и др.

[2] R. Lowie, Primitive religion. N. Y., 1924, p. 175.

[3] 11-th Ann. Rep., Bur. of Ethnol., Smiths. Inst., 1889—1890, p. 371.

[4] Journal of Anthrop. Institute, 1930, II, pp. 365—366.

[5] Морган. Древнее общество. Л., 1934, стр. 49.

[6] Там же; A. Goldenweiser. Early civilization, p. 80.

[7] Таким исключением являются, например, папуасы и меланезийцы, у которых родовой культ предков сложился на относительно очень ранней стадии развития.

Классической страной патриархально-родового культа предков является, как известно, Африка, большая часть народов которой находилась на высшей ступени варварства. Культ предков весьма развит был в древней Индии, в классических Греции и Риме. Вместе с пережитками патриархально-родовых отношений он очень прочно удерживается в Китае, Корее и Японии.

II

Что касается народов Сибири, у большинства которых патриархально-родовые пережитки были очень сильны, то культа родовых предков почти ни у одного из них мы не находим. У чукчей и коряков есть лишь очень смутные представления о том, что умершие родственники оказывают покровительство своей семье; у чукчей это связано с обычаем присоединять кусочки меха от одежды умерших к связке семейных амулетов — «охранителей» [1]; сам же по себе семейный культ «охранителей», связанный с почитанием очага и с промысловыми праздниками, у чукчей и коряков очень развит. У гиляков родовой культ пропитан тотемическими элементами (почитание медведя), о поклонении же предкам у них если и можно говорить, то лишь в очень условном смысле: родовые духи-покровители связаны в представлениях гиляков с умершими неестественной смертью сородичами [2]. Нет настоящего культа предков и у ненцев, тем более что, по их религиозным представлениям, души простых людей — нешаманов — после смерти вообще погибают; объектом родового культа ненцев служат так называемые родовые «жертвенные места» (отдельные от родовых кладбищ) и стоящие на них «сядеи» — деревянные идолы [3]. Кетам совершенно чуждо почитание предков, но у них есть культ женского домашнего духа «алалт», изображение которого хранится в каждой семье [4].

У народов тунгусской группы семейно-родовой культ был достаточно развит, но объектом его не были предки, кроме, разве, предков-шаманов. Так, у енисейских эвенков существовало почитание семейно-родовых покровителей «мухды» (буквально — «пень»; это связано с преданием о том, что прежде «мухды» вырезались из древесных пней; теперь это обычно человекообразные фигурки или какие-нибудь старинные предметы). В этих «мухды», которым семья приносит регулярные жертвы, считаются обитающими духи умерших шаманов; но это не духи предков, представления о которых носят у эвенков совершенно иной характер: все духи умерших — «харги», «неви», «илады» — считаются злыми духами, которые способны только вредить своим сородичам [5]. У гольдов объектом родового культа служат духи-покровители, изображения которых хранятся под крышей фанзы или в амбаре и в честь которых ежегодно осенью устраиваются торжественные моления всего рода под руководством родового шамана. Представления об этих родовых духах-покровителях опять-таки не связаны с образами предков, которые, по верованиям гольдов, после погребальных церемоний совершенно порывают связь со своими живыми сородичами [6].

Предметом семейно-родового культа хантов и маньси служат особые идольчики в виде кукол, хранимые в каждой семье; их считают покровите-

---

[1] Богораз. Чукчи, т. 2, стр. 180—181; W. Jochelson. The Koryak, pp. 101—104, 112.

[2] Л. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии, стр. 36.

[3] Ислявин. Самоеды в обществе и домашнем быту, стр. 116—117, 135—138; «Советская этнография», 1939, II, 63—65; Житков. Полуостров Ямал, стр. 49—52, 226.

[4] В. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков, стр. 13, 84—86.

[5] Рычков. Енисейские тунгусы, стр. 97—98, 104—106, 130.

[6] Лопатин. Гольды, стр. 186, 318.

лями семьи или рода, дающими удачу на промысле, в благодарность за что их кормят кровью и жиром. С представлениями о предках эти семейно-родовые покровители, повидимому, не связаны [1].

У якутов родовой культ почти не сохранился вследствие разрушения родовых связей, и трудно установить точно его характер в прошлом. Повидимому, это был культ божеств плодородия и покровителей скотоводства, в честь которых совершались летние «кумысные праздники» (ысыах), впоследствии, впрочем, утратившие родовой характер. Почитания предков якуты, по всей вероятности, не знали; умершие, по якутским представлениям, рисуются или как безразличные для живых или как враждебные, злые существа («ӱӧр») [2].

У бурят, так же как и у древних якутов, родовой культ выражался по преимуществу в устройстве летних родовых молений — «тайлаган» — в честь духов покровителей плодородия — «заянов». Эти заяны представляют собой по большей части души умерших шаманов или выдающихся людей. Помимо этого, у бурят было развито почитание родового огня [3].

У хакасов аналогичные обряды, имевшие некогда родовой характер, в новейшее время превратились в моления, устраивавшиеся отдельными улусами или жителями определенных местностей. Это так называемые «тегир таих» — моление небу, и «таг таих» — горное моление. Первое из них состоит в принесении жертвы небу, второе — горным и водяным духам, или, может быть точнее, самим горам и рекам. Эти почитаемые элементы природы считаются покровителями, посылающими благополучие людям и скоту. Помимо этого, сохранился чисто семейный культ огня, в честь которого отдельные семьи устраивали моления «от таих», с принесением в жертву белого барана. В обрядах «от таих» и «таг таих» требуется участие шамана, молением же небу руководили «уважаемые всеми старики» [4]. Нет никаких оснований предполагать наличие почитания предков у хакасов.

III

Как уже говорилось, родовые формы культа у алтайцев очень слабо освещены в литературе. Вот то, что можно по этому вопросу собрать в имеющихся источниках.

По сообщению миссионера Вербицкого «у каждого сеока есть свой фамильный бог». Вербицкий, впрочем, приводит только один пример: роды Мундус и Теелес почитают Тотой-Паяна, «владыку града, грома и дождя»; этот исследователь сообщает текст моления Тотою, который изображается

---

[1] Кастрен. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири (Магаз. землевед. и путеш. Фролова, т. VI), стр. 186—187; Шавров. О шаманах остяцких («Москвитянин», 1844, ч. 1, № 1, стр. 295); Остроумов, Вогулы-маньси(«Москвитянин», 1844, ч. 1, № 1, стр. 173—174). Правда, лучший из современных исследователей хантов и маньси, В. Н. Чернецов в своей последней работе «К истории родового строя у обских угров», («Сов. Этн.», сб. ст. VI —VII, стр. 171—8) говорит о культе родовых предков у этих народов, — но здесь дело идет о тотемическом вооморфном «предке», едва ли имеющем что-либо общее с реальными предками.

[2] Серошевский. Якуты, стр. 622—624; Трощанский. Эволюция черной веры у якутов, стр. 5, 93—94.

[3] Агапитов и Хангалов. «Известия ВСОРГО», т. 14, № 1—2, стр. 41, 55—56; Хангалов. Новые материалы («Зап. ВСОРГО», т. 2, стр. 1), стр. 83—84; G. Sandschejew, См. «Anthropos», XXIII, $^5/_6$, 968, 971; XXII, $^3/_4$, 596, 598—599.

[4] Е. Яковлев. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея, Минусинск, 1900, стр. 101—108.

с ярко выраженными чертами стихийного божества: «Ты преследуешь месяц, вместе вращаясь, ты преследуешь солнце, заходя вместе», и т. д. [1].

По Радлову «каждый род имеет своего собственного духа-хранителя (Schutzgeist) и некоторые своеобразные (eigentümliche) молитвенные формулы и церемонии при шаманских заклинаниях. Так, например, род Чорос приносит жертву Бурхану Тэнгри, и когда сватают девушку из этого рода, то непременно нужно предварительно позвать кама (шамана), иначе с новой семьей случится беда» [2]. Других примеров Радлов не приводит.

У Швецова мы находим несколько более обстоятельное сообщение. Он приводит следующие имена родовых божеств: «Харшит, которому молятся сööки Майман, Мундус и другие; Бахтуган — молятся Кобек, Алмат и пр.; Кök-Монко — Аара, Тербет и др.; Яжил-хан или Атаган — Сойон и др.; Карагуж — Мундус, Кондош и др.» Каждое божество, таким образом, является предметом почитания нескольких родов. В то же время члены одного и того же рода, живущие в разных местах, нередко чтут разных покровителей [3].

Анохин, бесспорно, лучший знаток верований алтайцев, в своих «Материалах по шаманству у алтайцев» упоминает о их родовом культе трижды по разным поводам, но каждый раз вскользь и весьма кратко. В одном месте он говорит о почитании каждым родом (сöök) одного из сыновей Эрлика (главного из черных духов) и приводит их имена: Караш, Керей-хан, Темир-хан, Падыш-пӣ, Пай-Маттыр, не указывая, однако, какой род кого из них почитает [4]. В другом месте говорится о наличии «родовых покровителей» у каждого сööка в лице того или иного из «сыновей Ульгеня» (доброго небесного божества), которых считается семь: Каршыт, Пура-хан, Яжил-хан, Бурча-хан, Кара-Куш, Пакты-хан и Эр-Каным [5]. Кто из них с каким родом связан, Анохин не сообщает. В третьем месте автор говорит, что «каждый род (сök) алтайцев имеет ту или другую гору, реку, скалу, озеро, которые почитает как родового своего покровителя и называет чистым тöсем (арӯ-тöс)», и что «общее количество родовых тöсей всех сöков весьма велико» и почитаемые места находятся даже и за пределами Алтая, в Монголии и на Енисее [6]. Вот и все, что Анохин считает нужным сказать по этому вопросу.

Еще более бегло касается вопроса о родовых божествах-покровителях у алтайцев Н. П. Дыренкова, ограничиваясь сообщением, что каждый род чтит одного из сыновей Ульгеня; в качестве примера она приводит почитание Каршита родом Тодош [7].

Л. Э. Каруновская в своей статье о верованиях и обрядах, связанных с ребенком, касается, но лишь вскользь, очень интересного явления, прежде никем почти не описывавшегося: почитания женских семейных покровителей, изображаемых в виде тряпочных кукол. Эти куклы-покровители — «Эмегендер» (бабушки) — хранятся в каждой семье, и время от времени, обычно дважды в год, их кормят специально приготовляемой пищей [8]. Гораздо более обстоятельно описала культ «эмеген-

[1] В. Вербицкий. Алтайские инородцы, 1893, стр. 136—137.
[2] W. Radloff. Aus Sibirien, Lpz., 1887, Bd. I, S. 258.
[3] С. Швецов. Горный Алтай и его население, т. I, Барнаул, 1900, стр. 75.
[4] А. Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев, сб. МАЭ, IV-2, 1924, стр. 7.
[5] Там же, стр. 12.
[6] Там же, стр. 16.
[7] Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР под ред. Штернберга, Л., 1926, стр. 252.
[8] Сб. МАЭ, VI, 1927, стр. 22—23.

деров» Н. П. Дыренкова в одной из последних своих статей[1]. Но по ее материалам эмегендеры вполне определенно выступают именно как *семейные* женские покровители. Связь их с родовым культом, точнее — с пережитками древнего материнского рода, — не вполне доказана автором, хотя и вероятна. Зато более чем сомнительно защищаемое Н. П. Дыренковой толкование эмегендеров как женских предков.

Этими скудными сведениями ограничивается все, что до сих пор было известно о родовом культе у алтайцев[2]. Как однако ни отрывочны эти сообщения, из них следует по меньшей мере два существенных вывода: во-первых, то, что родовой культ у алтайцев действительно существовал, и, во-вторых, то, что в близкую к нам эпоху он сохранился лишь в слабых пережитках, почему и не привлек к себе особого внимания исследователей.

IV

Мною собирались материалы по пережиткам родового культа у алтайцев во время трех экспедиций, проведенных мною в Ойротской автономной области — в 1930, 1932 и 1940 гг. Эта тема, впрочем, не была основной задачей названных экспедиций, и материал по ней мне приходилось собирать лишь попутно и в значительной степени урывками. Уже одно это обусловило существенную неполноту собранных сведений. Кроме того, следует иметь в виду, что, как уже говорилось, пережитки родового культа на Алтае сохранились в очень слабой степени. Уже исследователи XIX в. записывали о нем скудные и разноречивые сведения. Мне пришлось неоднократно убеждаться в том, что из самих алтайцев далеко не все помнят верования и обряды, относящиеся к почитанию родовых божеств. Лишь у немногих сведущих стариков удавалось мне записать те или иные сведения по этому вопросу, и эти сведения не во всем друг с другом согласуются. Нечего и говорить о том, что лично мне уже не пришлось наблюдать исполнения обрядов родового культа. Если они где-нибудь теперь и исполняются, то этнографу во всяком случае трудно найти возможность их наблюдать.

Большая часть собранных мною сведений получена в следующих местах: в 1930 г. — в урочищах Улета, Сары-Кобы и Текпенек Онгудайского аймака, в Чибите и Баратале Кош-Агачского аймака; в 1932 г. — в урочище Куюм Эликмонарского аймака; в 1940 г. — в селении Куюсе Эликмонарского аймака, в селении Оруктое Онгудайского аймака и в городе Ойрот-Тура.

---

[1] Н. П. Дыренкова. Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков. «Памяти В. Г. Богораза». Сб. статей, 1937.

[2] Я принужден оставить совершенно в стороне материалы по настоящему вопросу, записанные Л. Э. Каруновской от кама Мерея Танашева (см. Л. Карунoвская, Представления алтайцев о вселенной. «Советская этнография», 1935» № 4—5). Эти материалы, правда, гораздо более подробны и обстоятельны, чем всё, что публиковалось на этот счет прежде. В них перечисляются поименно многие божества и духи верхнего, среднего и нижнего мира и указывается точно, кому из них какие сёоки молятся. Но все эти указания до такой степени расходятся с теми (хотя и более скудными) сведениями, которые были собраны прежними исследователями, а также и с моими материалами, приводимыми ниже, что согласовать те и другие совершенно невозможно. Поскольку единственным источником информации для Л. Э. Каруновской в данном случае был кам Мерей — человек, насколько мне известно, сведущий, но не заслуживающий особого доверия в смысле добросовестности сообщаемых им сведений (по отзыву лично знавшего его Л. П. Потапова), — приходится, очевидно, предположить, что названная исследовательница была введена в заблуждение этим своим осведомителем. Предоставляя интересующимся самим сопоставить материалы Л. Э. Каруновской с приводимыми в настоящей статье, я воздержусь в дальнейшем от пользования этим источником.

Все производившиеся мною расспросы подтвердили, прежде всего, что отдельные роды действительно имели своих богов-покровителей, в дополнение к божествам общеалтайского пантеона. Однако резкой грани между общеалтайскими и родовыми богами, в сущности, нет. Некоторые божества из общего пантеона являются в то же время предметом почитания отдельных сööков.

Обратимся к рассмотрению отдельных божеств.

1. У л ь г е н ь. Ульгень хорошо известен как главное доброе божество общеалтайского пантеона. Так характеризуют его и Вербицкий, и Радлов, и Анохин, и другие исследователи. Однако никто из них ни разу не отмечал, что Ульгень одновременно выступает и как божество, специально связанное с отдельными сööками. Собранные же мною сведения не оставляют в этом сомнения. О почитании Ульгеня отдельными родами мне пришлось слышать не один и не два раза, а во всех без исключения случаях, когда я беседовал с алтайцами на эту тему.

При этом, однако, в разных местах указывают далеко не одни и те же сööки в качестве почитателей Ульгеня. В Улете и Баратале (1930) мне в этой связи называли сöök Тонжан, хотя признавали, что Ульгень, может быть, был и главным богом над всеми другими (старик Унги в Улете) и что ему молились и другие сööки (кам Орнош, рода Тонжан, родом с Катуни, живет в Баратале). В Сары-Кобы и Текпенеке (Каракол, Онгудайский аймак, 1930) очень осведомленные старики (ярлыкчи Барнаул, Багдалак Бабаков — оба из сööка Майман) сообщили, что Ульген (Бай-Ульгень) считается богом Кыпчаков и Тодошей. Верховным же богом здесь считают не Ульгеня, а небо (вместе с солнцем и луной), которое или не имеет особого имени, или называется Курбустан. Связь Ульгеня с Тодошами была подтверждена еще двумя сообщениями, исходящими — одно из того же Каракола, другое — из Усть-Канского аймака (Шалбык Сабадов). На Куюме (Эликмонарский аймак, 1932) связывают Ульгеня с сööками Тодош и Кергиль. Не особенно надежно сообщение, полученное в Чибите (1930) от кама Чодура Штанакова (род Кöбöк), о связи Ульгеня с Кöбöками; сам Чодур скорее склонен характеризовать Ульгеня как доброе небесное божество. В Куюсе (Эликмонарский аймак, 1940) старик Кулезин Бедеткин (рода Ярык) довольно уверенно приписывает почитание Ульгеня Мундусам и Ярыкам, утверждая даже, что другие сööки якобы не молились ему. В Оруктое (Онгудайский аймак, 1940) Ульгеня считают богом Мундусов, хотя не отрицают, что и другие сööки ему молились. Для довершения картины той путаницы, которая существует по этому вопросу у самих алтайцев, добавлю, что Николай Улагашев, известный поэт-орденоносец, знаток алтайской старины, считает Ульгеня богом родов Шор, Тогус, Чагат и Ялан.

Из приведенных сообщений, как видим весьма разноречивых, заслуживают наибольшего доверия те, которые связывают почитание Ульгеня с сööками Тодош, Кыпчак, Мундус, Тонжан и Кергиль; эти сообщения исходят от наиболее компетентных лиц и чаще всего повторяются. Нас не должно смущать то обстоятельство, что в качестве почитателей Ульгеня выступает, таким образом, не один, а целая группа родов. Присмотревшись к этой группе, мы видим, что она не представляет собой случайного сочетания родов. Это, прежде всего, коренные алтайские, чисто тюркские роды, восходящие, несомненно, к домонгольской эпохе; среди них нет ни одного рода, которому можно было бы приписать (как, например, родам Майман, Меркит, Тербет, Чорос и др.) монгольское происхождение. Нет среди них, повидимому, и родов телесско-теленгитского происхождения. Зато наличие в этой группе рода Кыпчак позволяет предполагать

какую-то историческую связь всей этой группы с «кыпчакским» слоем алтайского населения. [1]

Весьма вероятно поэтому предположение, что Ульгень является по происхождению богом какой-то тюркоязычной племенной группы, кыпчакской или иной, достаточно давно обосновавшейся на Алтае. В результате непрерывных межплеменных смешений, происходивших здесь на протяжении веков, почитание Ульгеня распространилось и на ассимилированные группы, позже появившиеся на Алтае, а также и на те (если считать самих почитателей Ульгеня пришлым элементом), которые жили здесь раньше. Ульгень превратился, таким образом, в общеалтайское божество. Но он не утратил, как мы видим, своей связи с группой родов — потомков своих первоначальных почитателей и сохранил тем самым характер родового божества. [2] Так разъясняется двойственный характер образа Ульгеня.

Этимология имени этого бога доныне остается неясной. Одно из возможных толкований его—как формы part. praeter. от корня öl — умирать. Ölgön (Ульгень) — умерший, покойник. Другие толкования, предлагавшиеся, например А. В. Анохиным: Улу-кӱн — великое солнце, или Улукеен — великий, широкий, — едва ли приемлемы как противоречащие фонетическому закону сингармонизма и весьма искусственные.

2. К а р ш и т. Вопрос о нем более ясен. В противоположность Ульгеню Каршит никогда не включался в общеалтайский пантеон; в литературе он фигурирует как родовой бог. Но о его родовой принадлежности сведения расходятся. По Швецову, его чтут сӧӧки Майман, Мундус «и другие». Дыренкова считает его родовым патроном Тодошей. Мои материалы подтверждают наличие связи Каршита с этими сӧӧками, кроме только Мундуса, который ни одним из моих осведомителей-алтайцев не включался в число почитателей Каршита. Но мне называли в разных местах целых шесть родов, чтущих этого бога: это сӧӧки Тодош, Кергиль, Майман, Чаапты, Тонжан и Ӱлюп. При этом одно и то же лицо называло по четыре сӧӧка (в Улете, в Куюме). Сведения эти, таким образом, не противоречат, а дополняют друг друга. Каршит, очевидно, является, подобно Ульгеню, божеством-покровителем целой группы родов. Следует отметить, что почти все сведения об этом божестве мною получены в Онгудайском аймаке. Здесь его знают хорошо. Северные алтайцы, напротив, знают его плохо. Старик Кулезин Бедеткин (родом с Телецкого озера), хорошо осведомленный вообще в старых верованиях, не мог вспомнить, какой род почитал Каршита. Николай Улагашев (сӧӧка Кузень), перечисляя родовых богов, совсем не вспомнил Каршита. Теленгиты тоже его не почитают. По словам чуйского теленгита Штанакова (Чибит), Каршит — «там, у алтайцев».

О характере и происхождении образа Каршита трудно сказать что-либо определенное. В словаре Радлова он фигурирует как «подвластный Ульгеню дух, ездящий на баране» [3], причем Радлов ссылается на телеутское наречие. В поисках этимологии имени этого бога мы наталкиваемся в том же словаре Радлова на телеутское слово «каршу», означающее «противный, враждебный» [4]. Быть может, мы имеем дело с эпитетом, превратившимся в собственное имя.

---

[1] В новейшее время эта группа родов составляла основное ядро 1-й алтайской дючины, административный центр которой находился в селе Александровском.

[2] По словам одного старика (Баратал, 1930) Ульгеню молились все роды, кроме Ыркытов и Сойонов.

[3] Р а д л о в. Опыт словаря тюркских наречий, II, стр. 211.

[4] Там же.

Анохин описывает Каршита как одного из сыновей Ульгеня, притом как самого почитаемого из них [1]. Мне говорил старик-алтаец Тунги (Улета, 1930), что Каршит живет на небе. как и другие родовые боги.

3. К а р а г у ш (Карагуш-хан). Этого бога из прежних исследователей упоминает только Швецов: он называет его «Карагужа» и считает его богом Мундусов, Кондошей «и др.» По собранным мною сведениям, круг почитателей Карагуша ограничивается немногочисленными североалтайскими родами. Обычно его связывают с одним из главных сёоков 1-й алтайской дючины — с Мундусом; в Текпенеке и Куюме других родов в качестве поклонников Карагуша не называют. Николай Улагашев назвал, кроме Мундуса, еще Тогус и Чагат — чисто тубаларские роды. Особняком стоит одно сообщение, полученное мною в 1930 г. в Сары-Кобы (Каракол, Онгудайского аймака); здесь, кроме Мундуса, мне назвали еще роды Ыркыт и Сойон как чтущие Карагуша. Однако это сообщение мало правдоподобно: Ыркыт и Сойон представляют собою роды, чуждые алтайцам по происхождению, и, как мы увидим дальше, в религиозном отношении они стояли несколько в стороне от других родов.

Этимология имени интересующего нас божества довольно ясна: Карагуш — буквально «черная птица» (орел, по Анохину). Очевидно, и здесь перед нами эпитет, ставший собственным именем. Местами к этому имени прибавляют еще почетный титул «хан». У Анохина Кара-Куш фигурирует в качестве одного из сыновей Ульгеня.

4. П ы р ч а-х а н (Пырчаган). Сфера влияния этого божества еще более ограничена. В словаре Радлова П ы р ч у г а н разъясняется как телеутское слово, означающее «злой дух, демон» [2]. Там же мы находим слово п ы р т а к — по-телеутски «злой дух, демон», по-сагайски «нечистый, поганый» [3]. По Анохину Бурча-хан — один из сыновей Ульгеня. По моим материалам это божество, которому молились роды Чаапты (Куюм) [4], Комдош и Кузень (Ойрот-Тура). Последнее сообщение заслуживает полного доверия, так как исходит от хорошо осведомленного человека (Николая Улагашева), который сам принадлежит к сёоку Кузень.

5. П а х т у г а н (Пахтыган). Сведения об этом божестве несколько неопределенны. У Швецова он фигурирует как предмет почитания Кобеков, Алматов «и пр.». Оба названных Швецовым рода, в основном, преобладают у чуйских теленгитов. По сведениям, полученным мною на Караколе Онгудайского аймака (Сары-Кобы, Текпенек), Пахтыган — бог Тёёлёсов. Напротив, Николай Улагашев связывает его с родом Юс, т. е. с тубаларами. Трудно примирить между собой эти сообщения, но и трудно сказать, какое из них заслуживает больше доверия.

Некоторый свет на этот вопрос могла бы пролить этимология слова. В словаре Радлова мы находим шорское слово п а к (мак) — «слава, хвала» [5], откуда прилагательное п а к т ы — «славный, знаменитый» [6]. Имя Пахты (г)-хан можно, следовательно, расшифровать как «знаменитый князь». Поскольку аналогичного корня в южноалтайском диалекте не указывается, можно предположить, что данное имя — опять-таки эпитет по происхождению — принадлежит североалтайским наречиям. На это же указывает и грамматическая форма суффикса — т ы г, дающая форму имени Пахты-

[1] А н о х и н, стр. 12.
[2] Р а д л о в. Опыт словаря, IV, стр. 1313.
[3] Там же, стр. 1312.
[4] Записано мною «Урча-хан», повидимому, ошибочно.
[5] Р а д л о в. Опыт словаря, IV, стр. 1127.
[6] Там же, стр. 1131.

ган. Но наряду с ней встречается и форма Пахтуган, соответствующая южноалтайской форме прилагательных на — *ту*. Надо сказать, что у самих шорцев наличие данного божества, кажется, не было отмечено. Анохин причисляет Пахты-Кана к группе сыновей Ульгеня.

6. У р а г а н. По сообщению Улагашева, этот бог считался, подобно Пахтыгану, покровителем рода Юс. Сведения, полученные мною в Куюсе, не расходятся с этим; по словам Кулезина Бедеткина, Урагану молились тубалары. Других сообщений об этом боге мне не удалось получить. В литературе он не упоминается. Значение имени неясно. Сомнительно, в какой степени можно его связать с корнем у р а, означающим в алтайско-телеутских говорах «остановиться, перестать», а по-сагайски — «кончаться, разломаться, разорваться» [1]. Подобная этимология дала бы значение имени этого божества — «Разрыв-князь» или нечто в этом роде. [2]

7. Я ж и л - х а н (Яжиган). Сообщения о нем мною получены в двух местах — в Куюсе и в Ойрот-Туре. В обоих случаях его связывали с родом Кондош. Таким образом, и этот бог принадлежит, повидимому, к северному пантеону. Однако Швецов связывает его с Сойонами. Трудно сказать, насколько это обосновано. По Анохину Яжил-хан принадлежит к числу сыновей Ульгеня. Этимология имени не нуждается в особом разъяснении: Яжил-хан — «Зеленый князь» — есть явно эпитет.

8. К ы р г ы с-х а н. Сообщение о нем получено только из одного источника — от Николая Улагашева. По его словам это был, наряду с Пырча-ханом, бог Кузеней. Это сообщение, хотя и не подкрепленное другими свидетельствами, может считаться надежным, ибо Улагашев — сам из рода Кузень.

О происхождении имени сказать что-нибудь трудно; почему и в каком смысле почитатели называют своего бога «киргизским ханом», — остается неясным.

9. А б а - j а j ы к. По сообщению того же Улагашева, это был бог сööков Тибер и Тиргеш — двух коренных тубаларских родов. Это сообщение стоит, подобно предыдущему, изолированно.

10. Т а з а г а н. О нем у меня имеется тоже лишь одно одиноко стоящее сообщение: по словам старика Кулезина (Куюс), Тазагану молился сöök Майман. Не подтверждаемое другими материалами, это указание остается сомнительным. Этимология имени неясна [3].

Последняя группа родовых божеств-покровителей отличается одной характерной особенностью: это обожествленная земная природа или вся в целом (Йер-су — земная поверхность), или, чаще, отдельные ее элементы, особенно горы.

11. Й е р - с у — одно из наиболее интересных мифологических представлений алтайцев, связанных с родовым культом. Значение названия само по себе ясно: Йер-су — «земля и вода», т. е. природа, земная поверхность. Каково значение этого понятия в религиозных верованиях алтайцев — этого вопроса мы коснемся ниже, а пока ограничимся выяснением связи его с определенными родами. В литературе эта связь не отмечена: Йер-су обычно упоминается (у Анохина [4], Швецова [5]) как собирательное обозначение «духов воды и земли», — одна из групп божеств общеалтайского пан-

[1] Р а д л о в. Опыт словаря, I, стр. 1650—1651.

[2] Может быть, Ураган тождествен Пура-хану — одному из сыновей Ульгеня, по Анохину (А н о х и н, стр. 12).

[3] По сведениям Л. П. П о т а п о в а, Тазыган изображается у шорцев на шаманском бубне в виде рогатого животного («пура»). У алтайцев Тазыган — женский образ матери Ульгеня, у телеутов — жены Ульгеня.

[4] А н о х и н. Указ. соч., I, стр. 15.

[5] Ш в е ц о в. Указ. соч., I, стр. 75.

теона. Подобные сведения приходилось получать и мне (Сары-Кобы, 1930; Куюс, 1940).

Но есть и другие сообщения. В Оруктое (Онгудайский аймак, 1940) полагают, что Йер-су чтился членами рода Кергиль. В Текпенеке (1930) мне говорили, что это божество, которому молятся роды Сойон и Ыркыт. В Улете (1930) почитателями Йер-су считаются роды Йетти-Сары, Сойон и Ыркыт. При этом по отношению к двум последним родам была сообщена чрезвычайно интересная черта: оказывается, Сойоны и Ыркыты молились только одному Йер-су, тогда как все другие роды могли молиться, кроме своего собственного духа-покровителя, и другим духам.

Если все же Йер-су — обожествленная природа Алтая — выступает в большей степени как предмет общенародного почитания, то отдельные горы и реки являются чисто родовыми покровителями. Перечислю те из них, о которых мне удалось собрать сведения.

12. А б а г а н или А б у г а н. Возможно, что это имена двух разных божеств, но в моих материалах они переплетаются так, что разделить их трудно. По сообщению, полученному в Сары-Кобы (Онгудайский аймак, 1930), Абаган — бог Кöбöков, Йетти-Сары и Тёслёсов, живущих в бассейне реки Чуи. Чуйский теленгит, бывший кам Чодур Штанаков, рода Кöбöк, частично подтвердил это сообщение, заявив, что Абуган — бог Кöбöков, хотя ему молятся и другие роды.

Но что такое Абаган? По моим сведениям это река Абакан, что весьма правдоподобно, ибо чуйские теленгиты кочуют недалеко от бассейна этой реки. Но по А. В. Анохину Абу-Кан — одна из почитаемых гор [1]. К сожалению, Анохин не уточняет географически сообщаемые им материалы, но большинство их относится к алтай-кижи бассейна Катуни. Весьма вероятно, что дело идет тут о разных образах.

13. А д а г а н (Атаган) упоминается у Швецова в качестве бога Сойонов «и др.». В моих записях он фигурирует в одном месте (Сары-Кобы) как покровитель рода Чаапты, в другом (Куюс) — рода Майман. По сообщению старика Багдалака (сööк Майман, Сары-Кобы), Адаган — это гора, которой молятся члены рода Чаапты потому, что они во время какой-то войны спасались на этой горе. В Оруктое я слышал от старика-алтайца, что Атаган — это, собственно, не бог, а «алтайская природа», точнее — одна из гор на реке Куюме, что, впрочем, нисколько не противоречит приведенным выше сообщениям. Какой род молился Атагану, старик не мог вспомнить, или, может быть, не пожелал сказать.

14. Ч а п т ы г а н — гора, которой, по сведениям, полученным мною на Куюме (Миколуш Тадыкин, 1932), молились роды Кергиль, Ӱлюп и Тонжан. По материалам Л. П. Потапова [2] гора Чаптыган считалась покровителем рода Чаапты, который прежде промышлял на ней зверя. Самое название горы делает это сообщение правдоподобным.

15. К у л я г а н — гора, почитавшаяся, по тем же сведениям, собранным на Куюме, сööком Чаапты (см., впрочем, только что упомянутое сообщение Л. П. Потапова).

16. Я л м и н к у — гора, почитавшаяся Тодошами (по тем же сведениям).

17. К а р а г а я — гора, которую почитали Мундусы (сведения получены на Куюме и в Улете). По данным Л. П. Потапова, эта гора считалась прежде покровителем маймаларов, т. е. жителей долины реки Маймы,

[1] А н о х и н, стр. 15—16.

[2] Ссылки на работы Л. П. Потапова, здесь и в дальнейшем, относятся к его неопубликованным пока материалам, за разрешение пользоваться которыми выражаю ему глубокую благодарность.

которые ходили туда на промысел, но впоследствии гора Карагая стала охотничьей территорией рода Юз, а вместе с тем и божеством-покровителем этого рода. Эти сообщения не противоречат моим сведениям, ибо большинство маймаларов принадлежало как раз к роду Мундус.

18. Верховья Иртыша — местность, особенно чтимая Майманами будто бы потому, что этот род спасался там во время войны (записано, подобно аналогичному сообщению о горе Адаган, от Багдалака, Сары-Кобы). Так как Майманы, несомненно, — потомки народа найманов, жившего некогда в северо-западной Монголии, то вполне понятно, что это любопытное воспоминание о древней родине.

19. Вершина Катуни, по тому же сообщению, тоже чтится, но каким родом — сведений нет.

20. Гора около Алтыгы-Кую (южная часть Эликмонарского аймака); ей поклоняется сөөк Ярык (Куюс, 1940).

V

Таковы те довольно отрывочные сведения о родовых божествах, которые мне удалось собрать. Из родовых божеств, упоминаемых в литературе, я не мог ничего узнать о двух: о Тотое-Паяна, о котором сообщает Вербицкий [1], и о Коко-Монко, упоминаемом у Швецова. Тем алтайцам, которым я называл эти имена, они были неизвестны. Что касается почитаемых родовых гор, то собранный мною о них материал особенно скуден, хотя бы в сравнении с тем материалом о культе родовых гор у тубаларов, лебединцев и шорцев, который записан Л. П. Потаповым [2]. Однако и приведенные выше сведения позволяют сделать некоторые выводы.

Прежде всего постараемся уяснить себе самый характер божеств — родовых покровителей. Они делятся на две категории. Одни из них представляют собой, повидимому, чисто мифологические образы, происхождение которых установить в настоящее время трудно. Это Ульгень, Каршит, Карагуш, Пырчаган, Пахтуган, Яжил-хан, может быть Ураган, Кыргыс-хан, Тазаган и Аба-Яик. Все они, или большинство их, мыслятся как небесные существа. Имена их в большинстве случаев представляют собой, как мы видели, эпитеты. Будучи родовыми божествами, эти мифологические персонажи в то же время занимают определенное место в общеалтайском пантеоне. Ульгень является, по наиболее распространенному толкованию, главой этого пантеона, верховным добрым божеством. Большинство остальных, по сведениям Анохина, рассматривается как сыновья Ульгеня.

Последнее указание, впрочем, ничего не дает нам по вопросу о происхождении данных образов. Кроме того, весьма вероятно, что представление о Каршите и других как о сыновьях Ульгеня есть не более как плод досужих размышлений какого-нибудь шамана. Анохин, к сожалению, не указывает источников своих сведений, другими же материалами данное сообщение не подтверждается. Радлов, например, характеризовал Каршита не как сына Ульгеня, а как «подвластного» ему духа [3].

---

[1] По личному сообщению Л. П. Потапова, Тотой считался богом Мундусов. У телеутов его изображали на шаманском бубне в виде лошади. Есть миф о столкновении Тотоя с Ульгенем, у лошади которого он прострелил уши и был им за то проклят. Поэтому ему не приносили молений.

[2] Л. П. Потапов. Культ гор у алтайцев, «Советская этнография», 1946, № 2.

[3] Радлов. Опыт словаря, II, стр. 211.

История религии разных народов содержит многочисленные примеры того, как устанавливается путем богословских жреческих спекуляций мифологическое родство между образами богов, первоначально друг другу совершенно чуждыми. Несомненно, что аналогичное явление мы видим перед собой и здесь.

За именами-эпитетами «Черная птица»,«Знаменитый князь», «Зеленый князь» и др. (если верно наше толкование этих имен) трудно рассмотреть первоначальное ядро каждого из этих мифологических образов. Но едва ли можно сомневаться в том, что каждый из них представлял собой самостоятельный персонаж, объект почитания какого-то рода или группы родов — вначале, может быть, племени.

Вторая категория родовых божеств-покровителей более ясна: это элементы видимой земной природы, чаще всего — горы и верховья рек. Было бы очень интересно попытаться установить, как именно представляли себе алтайцы этот предмет своего поклонения: чтили ли они самую гору — материальный предмет, или духа горы — «хозяина», пребывающего в ней. В какой степени здесь присутствует момент олицетворения и антропоморфизации предмета культа?

Анохин склонен трактовать эти алтайские представления как анимистические образы «духов»; в отличие от небесных и подземных духов здесь налицо, по его мнению, духи земли, духи-хозяева (ä, jäzim-nï). «Духи эти строго индивидуализируются и приурочиваются к тому или другому месту — горе, реке, озеру, скале и т. д., являясь, таким образом, духами местными. Поэтому географические названия гор, рек, озер для алтайца являются не простыми названиями, а собственными именами духов» [1].

Однако из самого же изложения Анохина и из публикуемых им молитвенных текстов видно, что термин «духи» здесь едва ли уместен. Алтаец поклоняется не духу горы, а самой горе. Эти горы, скалы, реки, по словам Анохина, «суть не только живые существа, но и божества, которым алтаец молится, как существам, способным проявлять свой гнев, посылать милость и отвечать на молитвы человека. Человекоподобные, эти существа, подобно человеку, имеют детей» [2].

Мы имеем дело, таким образом, не столько с олицетворением, сколько с оживотворением природы. Здесь не видно еще развитых анимистических образов, представлений о духах, пребывающих в предметах природы; оживотворяются и обоготворяются самые эти предметы. Перед нами та стадия развития религиозных представлений, которую Маретт [3], а за ним Штернберг [4] называли анимизмом и которая соответствует первой стадии развития анимистических верований по схеме Богораза [5].

Интересно отметить, что вообще в культе природы, существовавшем у алтайцев, элемент персонификации играл чрезвычайно слабую роль. Это характерно не только для родовых форм религии, но и для других, в особенности для промыслового культа. Весьма убедительным показателем этого служат самые наименования божеств. Один из характерных примеров — Йер-су, о котором уже говорилось выше. Йер-су — «земля и вода», земная природа — служит предметом не столько родового, сколько общеплеменного культа. В этом представлении не видно ни анимистического, ни мифологического элемента. Вся видимая земная поверхность

[1] Анохин, стр. 15.
[2] Там же.
[3] Maretт. Thresholdof religion, стр. 14 и др.
[4] Штернберг. Первобытная религия, стр. 268.
[5] Богораз. Чукчи, II, стр. 1—2.

сама по себе представляется для человека божеством[1]. Такой же характер имеет другое очень часто встречающееся в молитвенных текстах религиозное представление — «Алтай». К «Алтаю» обращается молящийся, именуя его «мой Алтай» (Алтайым), «чистый Алтай» (ару Алтай), «обширный Алтай» (кенг Алтай) [2]. Мне приходилось нередко слышать о молениях, жертвах, священных предметах, посвящаемых «Алтаю». Наконец, очень нередки были молитвенные обращения, особенно охотников, к «Тайге», которая мыслилась, очевидно, как великое одушевленное существо. «Бай-Дайга» (богатая тайга) — вот к кому обращались нередко охотники на промысле. Персонификации в строгом смысле здесь опять-таки не видно.

Оживотворенные элементы земной природы — главным образом горы — и были главными объектами родового культа алтайцев, наряду с почитанием мифологических образов родовых покровителей, превращавшихся в общеалтайские божества.

Каковы были основания для родового культа гор? По каким мотивам, за что воздавалось поклонение этим элементам природы?

В приведенных выше сообщениях отмечены попытки самих алтайцев ответить на этот вопрос. Если верить им, то можно подумать, что мотивами для почитания гор отдельными сёёками были случайные исторические события, например, война, во время которой члены рода искали спасения на горе. Но этот мотив, конечно, не более как этиологическая легенда, свидетельствующая разве лишь о том, что население само уже не понимает смысла и происхождения родового культа, что, впрочем, вполне естественно. В действительности отдельные исторические эпизоды могли, конечно, повлиять на почитание в том или ином случае отдельным родом определенной горы, но не в них надо искать корней самого родового культа гор как специфической формы религии.

Более серьезен другой мотив, на который указывает в частности Л. П. Потапов. Почитаемая гора — это обычно гора, на которую члены рода ходят промышлять зверя. Род почитает свою гору-кормилицу. Таким образом, родовой культ тесно сплетается с промысловым культом, — явление очень обычное в Сибири и вне ее.

В пользу этого взгляда можно привести очевидные факты, собранные тем же Л. П. Потаповым: когда по тем или иным причинам род меняет свою охотничью территорию, меняется и объект его почитания. Так, например, род Комдош в древности чтил гору Еки-Ере, где раньше были его охотничьи угодья; но уже 7—9 поколений тому назад Комдоши начали промышлять в районе горы Ужубе Албаган, и эта гора сделалась предметом их поклонения. Род Юз некогда промышлял по реке Ише, и там находилась почитаемая им гора Эне; впоследствии Юзы охотились вблизи горы Карагая, которой и стали молиться и приносить жертвы.

Но указанное объяснение, хотя в основном и верно, — не вполне достаточно. Оно несколько суживает понимание вопроса, не объясняет всех фактов и в таком виде может повести к некоторому упрощенчеству.

Несомненно, что использование родом той или иной местности в качестве охотничьей территории создает очень тесную связь между родом и территорией, и эта связь, фантастически преломляясь в сознании людей, могла порождать религиозные представления и соответствующие образы. Но такая связь порождается не одним этим чисто хозяйственным фактом

[1] Впрочем, судя по одному сообщению, можно думать, что какой-то элемент персонификации в представлении об Йер-су имеется. По словам старика Тунги (Улета, 1930) Йер-су—только один; он «катту» — жесткий, холодный, поэтому его нужно умилостивлять жертвами.

[2] Анохин, стр. 92—93 и др.

и не в нем одном проявляется. Самое обитание рода на определенной территории, создающее тысячи хозяйственных и бытовых связей людей с окружающей их природой, в значительной мере замыкает их умственный горизонт узкими пределами ближнего ландшафта. Еще Фейербах совершенно правильно указывал на то, что религия порождается чувством зависимости человека не от природы вообще, а в первую очередь от ближайшей местной природы, от той обстановки, в которой ему приходится жить и действовать [1]. Отсюда Фейербах выводил, и тоже вполне правильно, почитание местных гор, деревьев, животных и пр.

Мы имеем здесь дело с явлением в известной мере аналогичным тем условиям, которые в иной исторической обстановке — на гораздо более ранней ступени развития — вызвали к жизни тотемические верования.

Тотемизм есть, по существу, не что иное, как фантастическая проекция в окружающую природу отношений первобытной человеческой орды, объединенной узами родства. Идея родства, превратно преломленная в человеческом сознании, переносится на отношения людей к окружающей их природной среде. Реальная зависимость человеческих групп от природных условий, от окружающей обстановки, от фауны и флоры облекается в головах людей в мистифицированную форму, порождая идею происхождения людей от окружающей среды, от животных и растений. Но та же самая идея мистической связи рода с окружающей средой, вплоть до идеи происхождения от нее, лежит и в основе родового культа гор.

С этой точки зрения очень интересно, что почитаемые родовые горы обозначаются у алтайцев характерным словом «тёс-тау» (тёс-таг, тёс-тайга) Слово «тёс» означает по-алтайски основу, корень, происхождение. Тёс-тау — это, таким образом, родимая гора, гора-родина. Эту идею «горы-родины» едва ли следует понимать в прямом смысле веры в реальное происхождение людей данного рода от какой-нибудь горы. В таком чисто фантастическом виде эта идея, повидимому, не отмечена нигде на Алтае. Алтайцы представляют себе происхождение сёёков от определенной местности более трезвым образом. «Тёс-тау» — это гора-прародина, место прежнего проживания данного рода, — в том, конечно, случае, если сородичи, что обычно и бывает, расселились широко по Алтаю.

Такую именно мотивировку родового культа гор мне приходилось слышать не раз от алтайцев. Предки рода Ярык, по преданию, жили на Телецком озере, и поэтому члены этого рода поклоняются той местности (Куюс, 1940). Род Чарба (Дьетти-Сары) происходит с Уйменя, поэтому его священная гора — Уймень-Иш (там же). По словам некоторых алтайцев слово «тёс» означает вообще то место, откуда происходит род.

VI

Термин «тёс» заставляет нас коснуться вопроса, о котором мы упоминали уже вначале, — вопроса о связи родового культа с почитанием предков. Дело в том, что слово «тёс» нередко переводят, как «предок». И действительно, в шаманской терминологии оно имеет, повидимому, этот оттенок.

Так, у Вербицкого мы находим выражение «тесь базып-ят», означающее ощущаемый будущим шаманом призыв со стороны духа. Вербицкий переводит это выражение — «предок (т. е. дух его) наступает, нападает, давит» [2].

[1] Л. Фейербах. Сущность религии, Соч., т. II, Гиз, 1926, стр. 370.
[2] Вербицкий. Указ. соч., стр. 44.

Но кто же этот «тёс», заставляющий избранного им человека служить себе? По объяснению словаря Радлова — это «душа умершего шамана» или «дух, лишившийся своего слуги (шамана) и поджидающий в роде этого шамана нового слуги»[1]. Анохин тоже местами переводит «тёс» или «тёс-кам» как «предки шаманы»[2]. Наряду с этим, однако, Анохин отличает духов «тёс» как первичных, «искони существовавших» духов, от духов «кормёс» — второстепенных и подчиненных духов, к числу которых относятся и умершие шаманы [3]. По его словам «бытие ару кормёсов (чистых, не подчиненных духов. — *С. Т.*) обусловливается только бытием высших духов. Духов высшего порядка именуют тёс (основа), а ару кормёсов — таjаганым (моя опора)». Далее Анохин сообщает, что, по верованиям алтайцев, «каждый из ару кормёсов имеет своего собственного тёся», каковым является обычно дух какой-нибудь горы или озера [4].

С этим согласуются и собранные мною сведения. По словам Николая Улагашева, у каждого кама был свой тёс-покровитель, хотя, если камы принадлежали к одному роду, у них был один и тот же тёс. В числе наиболее известных тёсей были Абуган-тёс, Тезим-тёс (у сёёков Комдош, Кузень и др.), Кааным-тёс. Умершие шаманы сами по себе не пользовались поклонением, но если умирал большой кам, то его тёсю (не ему самому) воздавалось поклонение. Тёси, по мнению Улагашева, — это те же боги, только обитавшие не на небе, а на земле, а где именно — неизвестно.

Таким образом, связь идеи «тёс» с представлением о предках оказывается, самое большее, лишь косвенной. Тёс— это либо дух шамана-предка, либо, вернее, — дух-покровитель шамана-предка. В том и другом случае представление о предке связано исключительно с шаманством. Это и понятно, потому что у алтайцев шаманское звание получило характер строгой наследственной преемственности.

Если же откинуть шаманство, то идея «тёс» оказывается нисколько не связанной с какими бы то ни было представлениями о предках. Почитания родовых предков, умерших членов рода. алтайцы совершенно не знают. Мысль о поклонении умершим людям представляется им смешной и нелепой. По словам Кулезина (Куюс), душа человека по смерти превращается в чорта (так переводил он по-русски, очевидно, алтайское слово кормёс) и идет в подземный мир к Эрлику. Если человек был плохой, его душу у Эрлика мучают, если он был хороший, — она живет там просто так, на свободе (в этой идее загробной кары ясно чувствуется влияние христианства). Но во всяком случае мысль о том, что умершему можно поклоняться, вызвала у старика Кулезина смех: как можно поклоняться чорту! Аналогичные сообщения приходилось получать и в других местах.

Итак, объекты родового культа у алтайцев не имеют ничего общего с представлениями о предках. Культ родовых предков совершенно чужд населению Алтая [5].

---

[1] Радлов, Опыт словаря, IV, стр. 1264—1265.

[2] Анохин, стр. 108, 112, 114, 125—126, 147—148 и др.

[3] Там же, стр. 1; 22—23, 30.

[4] Там же, стр. 30.

[5] Этому не противоречит родовой культ «эмегендеров» у телеутов и других северо-алтайских племен, описанный Л. Э. Карунковской и Н. П. Дыренковой (см. выше). «Эмегендер» — «бабушки», женские духи-покровители рода — едва ли могут рассматриваться как женские предки. Культ женских предков представляет собой чрезвычайно редкую, лишь как исключение встречающуюся форму религии, даже в условиях господства материнского рода. Ничто не дает права думать, что у алтайцев или телеутов существовал подобный культ. Дыренковой удалось, правда, показать связь культа эмегендеров с пережитками материнского рода. Но, вопреки ее мнению, ни из чего не видно, что это были женские предки, родоначальницы и т. п.

VII

Посмотрим теперь, что представлял собой родовой культ у алтайцев с его социальной стороны. Кто был носителем, социальным субъектом этого культа?

Почитание родовых божеств-покровителей было одной из форм родовой связи, сохранявшейся, как пережиток, вместе с другими элементами этой связи в быту коренного населения Ойротии. Пережитки родовых отношений выражались здесь, как известно, в сохранении родовой экзогамии, в некоторых особенностях терминологии родства, в отдельных патриархально-родовых обычаях и традициях [1].

Материальная основа родовых связей почти исчезла среди скотоводческого населения южного Алтая, оставив только слабые следы былой родовой собственности на скот — в виде смутного воспоминания о родовых клеймах (тангма) для скота; она несколько более сохранилась в охотничьих районах северного Алтая, где еще недавно держались традиции родового пользования охотоугодиями и родовых промысловых артелей. Вообще родовые традиции на Алтае сохранялись скорее как изжившая себя форма, нежели как живая оболочка социальных отношений. Сохранение их в значительной степени объяснялось интересами господствовавшей полуфеодальной байско-зайсанской верхушки, которая пользовалась патриархально-родовой формой для маскировки своего эксплоататорского положения.

В этой связи очень важно подчеркнуть, что алтайские сööки представляли собой родовые группы в значительной мере лишь по форме, но не по происхождению. Самые названия алтайских, по крайней мере южноалтайских, родов показывают, что многие из них являются как бы обломками целых племен и народов, в разное время оставивших следы своего пребывания на Алтае. В числе названий алтайских родов встречаются названия известных тюркских народов — Кыпчак, Кыргыз, Сойон; монгольских — Майман, Меркит, Могол, Тербет, Чорос, Ойрот; самодийско-палеоазиатских — Аара, Модор. Наряду с этими названиями родов, однако, есть и такие, которые не дают основания предполагать их появления на Алтае откуда-либо извне и скорее могут рассматриваться как названия потомков древних местных родовых (или отчасти, племенных) групп. Таковыми являются может быть, Кергиль, Мундус, Тодош, Тонжан, Чаапты, Алмат и ряд других, в особенности североалтайских родов.

Очень важно отметить, что у алтайцев, как и у многих других скотоводческих кочевых народов, была весьма условна грань между родом и племенем. Некоторые роды еще в недавнее время представляли собой целые племена. Так, род Тиргеш (Кергеш) — несомненный остаток племени тюргешей, упоминаемого еще в орхонских памятниках VIII в., — доныне считается обычно не родом, а названием «волости» (Кергежская волость) и в списке сööков обычно не фигурирует [2]. Род Тёёлёс — потомки тёлёсов VIII в., известных как племя еще в русских документах XVII в., — и теперь выступает в двойственном виде: с одной стороны это род, а с другой — название всего населения долины Чулышмана, независимо от его родовой принадлежности. Таким образом, как бы на наших глазах завершается процесс превращения древних племенных групп в современные роды — сööки.

Родовой состав современного алтайского населения отражает в себе, следовательно, сложную и длительную историю этой страны, которая в разные эпохи испытывала нашествия, переселения, смешения пришлого

[1] См. С. А. Токарев. Докапиталистические пережитки в Ойротии, Л., 1936.
[2] Швецов. Указ. соч., т. I, стр. 91—96.

населения с местными племенами. Иноземные и даже иноязычные группы не раз вливались в состав населения Алтая, рано или поздно подвергаясь ассимиляции с ним. Эта ассимиляция выражалась, помимо языковой и культурной нивелировки, также и в подчинении всех пришлых элементов шаблону родовой структуры алтайцев; пришлые группы сохраняли свое бытие, принимая форму сёёков — кровных родов.

Вот факты, которые надо иметь в виду, если мы хотим понять социальную сторону родового культа на Алтае. Этот культ, несомненно, должен был тоже отражать в себе сложную историю тех родовых групп, из которых состояло население Ойротии.

Вероятно и этим, а не только упадком самого родового культа, следует объяснить то обстоятельство, что, как мы видим, одно и то же божество нередко выступает как покровитель сразу нескольких родов, а в то же время у одного и того же рода оказывается несколько объектов почитания. Географически разобщенные части одного рода в известной мере превращались фактически в самостоятельные родовые группы, и нет ничего удивительного, если они начинали чтить разных патронов. Некоторые собранные мною сведения подтверждают это непосредственно. Так, на Куюме мне говорили (1932), что здешние куюмские Тодоши молятся Ульгеню, а те, которые живут в вершине Бешпельтира, — Каршиту. Одна часть рода Кергиль имеет своим покровителем того же Ульгеня, другая часть — Чаптыгана. По сообщению старика Багдалака (Сары-Кобы, 1930) Абаган считается покровителем не всех Тёёлёсов, а только чуйских.

С другой стороны, группа родов, имевших в течение длительного времени общие исторические судьбы [1], усваивала себе общий культ божества-покровителя. Мы уже видели, что Ульгень, например, был, вероятно, божеством группы коренных тюркоязычных североалтайских родов — Тодош, Мундус, Тонжан, Кергиль, к которым присоединяется также род Кыпчак. Культ его в дальнейшем распространился и на другие группы алтайского населения, и Ульгень превратился таким образом в общеалтайское божество, не утратив, однако, следов своего более узкого родового (или родо-племенного, о чем мы еще скажем дальше) происхождения. Только некоторые, кажется, наиболее поздние слои алтайского населения не приобщились к культу Ульгеня; его не почитали, например, роды саянского происхождения (Ыркыт, Сойон).

По отношению к культам других богов мы должны констатировать почти то же явление: распространение каждого из них на целую группу родов, очевидно связанных длительной общностью. Роды эти в известной мере одни и те же, и это делает весьма затруднительным вопрос о том, какому же роду первоначально принадлежал культ того или иного определенного божества и даже можно ли его вообще связать с каким-то одним единственным родом. Только в очень немногих случаях есть возможность сделать такое предположение. Так, род Мундус, судя по наиболее достоверным сообщениям, был почитателем бога Карагуша, однако культ последнего распространился и на соседние роды Кондош, Тогус, Чагат.

Менее ясен вопрос о том, что представляет собой группа родов — почитателей Каршита. Это в значительной мере те же роды, которые были носителями культа Ульгеня, — Тодош, Кергиль, Тонжан, но к ним присоединяются Улюп, Чаапты, а особенно Майман. Этот последний род (монгольского происхождения) уводит нас в совсем другой этнический мир.

[1] Вероятно, именно таково происхождение тех группировок «братских» родов (карындаш-сёёк), о которых интересные сведения удалось получить М. Г. Левину («Союзы родов у алтайцев», «Советская этнография», т. VI—VII).

Но если бы даже и было допустимо предположение о монгольской родине культа Каршита, во всяком случае он прочно укоренился среди аборигенной группы алтайских родов.

Тубалары издавна сидели в своих уединенных лесистых горах, мало общаясь с окружающим миром. Их роды более обособлены, и боги-покровители этих родов в большей степени сохранили свой узкородовой характер, хотя, конечно, и здесь происходило смешение культов. Род Кондош чтил Яжил-хана и Пырча-хана, род Кӱзень — того же Пырча-хана и Кыргыс-хана, Юс — Пахтугана и Урагана, Тибер и Тиргеш — Аба-Яика. У этих тубаларских родов более развит был и культ гор.

В процессе довольно интенсивного взаимного общения родовых групп Алтая несколько в стороне от культа этих родовых богов остались теленгиты бассейна Чуи и телесы Чулышмана. Алтайские божества здесь, повидимому, не были особенно популярны, а о их собственных родовых божествах мы почти не имеем сведений. Наиболее же обособленное положение занимали роды — недавние выходцы с Саян — Ыркыт и Сойон, которые, повидимому, были изолированы от местных алтайских культов: по одному известию — эти два рода не молились Ульгеню, по другому — они не молились ни одному божеству, кроме Йер-су.

Таким образом, понятие «родового культа» у алтайцев нуждается в такой же самой оговорке, с какой мы говорим вообще о родах и родовых формах быта на Алтае. Алтайский «сӧӧк» есть род в значительной мере лишь по форме. По происхождению же своему это в большинстве случаев вторичное образование, обломок той или иной крупной этнической группы, принявшей родовую оболочку. Во многих случаях род — это остаток бывшего племени. Только у северных алтайцев сӧӧки могут в большей степени считаться остатками первоначальных настоящих родов. Ясно поэтому, что культ родовых богов у алтайцев не может рассматриваться как чистая и типичная форма родового культа. По происхождению своему он, несомненно, есть явление сложное. Вполне вероятно предположение, что какая-то часть алтайских родовых богов-покровителей представляла собой первоначально племенных богов, спустившихся — впрочем лишь отчасти — до ранга родовых патронов вместе с превращением их носителей из племен в роды. Другие могут оказаться новообразованиями, новыми мифологическими персонажами, созданными в процессе обособления родов — их почитателей. Быть может, некоторые божества представляют собой самостоятельные персонификации эпитетов, ранее относившихся к одному и тому же мифологическому образу; вполне вероятно, что «Зеленый князь», «Знаменитый князь», «Черная птица» и пр. суть эпитеты, вначале относившиеся к одному и тому же божеству, но по мере раздробления родов обособившиеся в качестве самостоятельных персонажей.

Что касается культа родовых гор, то объекты его могут, как это очевидно само собой, появляться и сменять друг друга с большой легкостью по мере дробления и объединения родов. Потенциальных объектов этого культа на Алтае достаточно, связь же между родом и определенной местностью, горой, рекой и устанавливалась и менялась, конечно, неоднократно.

Итак, родовой культ, пережитки которого на Алтае сохранялись до недавнего времени, представлял собой весьма сложное явление не только по характеру своих объектов, по своему идейному содержанию, но и с социальной стороны. Это не тот типичный, чисто родовой культ, какой мы находим, например, у гиляков или даже у некоторых горных народов Кавказа.

VIII

Нам осталось коснуться обрядовой стороны культа родовых божеств на Алтае, а также связи его с другими формами религии, прежде всего с шаманством. По этому вопросу мы располагаем, к сожалению, весьма скудными данными. В литературе нельзя найти ни одного описания моления родовым божествам у алтайцев. Несколько текстов молений Каршиту, записанных Анохиным [1], не могут итти в счет, ибо о родовом характере этих молений ничего не говорится.

Мне удалось записать только отрывочные сведения об обрядах родового культа. По сообщению старика Кулезина (Куюс, 1940), моления родовым божествам могли совершаться и под руководством шамана и без него (кам-йох). Последнее было тогда, когда обряды совершались в семейном кругу. В таком случае обряд исполнялся кем-нибудь из мужчин, кто умел. Женщины могли только присутствовать при этих обрядах. Присутствовать могли, впрочем, и соседи, посторонние. Семейно-родовые моления совершались обычно один раз в год, осенью. Во время моления брызгали молоком и молились о благополучии скота, об урожае, об успехе охотничьего промысла.

Более обстоятельные сведения собраны мною в 1930 г. в Улете (Онгудайский аймак). По рассказу старика Тунги, моления родовому богу-покровителю (например, Каршиту) устраивались обычно осенью, в прохладные дни. Во время грозы, да и вообще в летнее время, молений не устраивали. Руководил молением непременно кам, без которого нельзя было устраивать моление. Только кам знал соответствующие тексты молитв. Хотя кам устраивал моление специально для данного сööка, но присутствовать на нем могли все желающие. С другой стороны, хотя моление совершалось в честь покровителя данного рода (в частности Каршита), но призывались и другие духи. Шаман камлал и приносил в жертву лошадь рыжей или серой масти.

Во время моления родовому духу внутри юрты, по ее стенам, растягивался длинный волосяной шнур с навешенными на нем ленточками, называемый керу. Количество этих ленточек считается девятками и при каждом новом молении увеличивается: при молении в первый раз там три девятки ленточек, во второй раз — пять девяток, в третий раз — семь девяток, и это является максимальным числом. Шнур огибает кругом изнутри стены юрты, но концы его не смыкаются. Он должен был висеть таким образом семь дней. В течение этих дней в юрте разрешалось курить только хозяину и хозяйке, посторонние курить не могли. По окончании моления шнур с ленточками снимали, клали в особый войлочный футляр и хранили в ящике до следующего года. Такой керӱ, вместе с футляром, мною приобретен для Музея народов СССР у лица, давшего эти сведения.

При молении божеству Йер-су (которого, по словам Унги, чтили специально роды Ыркыт и Сойон) в жертву приносили тоже серую или рыжую лошадь — кобылу или жеребца, все равно. Белую или вороную лошадь нельзя было приносить в жертву. Чем объясняется такое ограничение масти, Унги не знал, ссылаясь на то, что так повелось исстари. Жертва имеет целью умилостивить Йер-су, который рассматривается как «катту» (жесткий, холодный).

[1] Анохин, стр. 69, 98—107.

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

М. Г. Левин — Дмитрий Николаевич Анучин. 3

С. П. Толстов — Дмитрий Николаевич Анучин — этнограф 18

С. В. Киселев — Дмитрий Николаевич Анучин — археолог 22

А. В. Збруева — Идеология населения Прикамья в Ананьинскую эпоху 25

А. В. Арциховский — Лыжи на Руси 55

М. Г. Рабинович — Из истории русского оружия IX—XV вв. 65

К. В. Кудряшов — О местоположении половецких веж в Северном Причерноморье в XII в. 98

В. Н. Чернецов — К вопросу о проникновении восточного серебра в Приобье . . 113

Приложения. 1. Серебряное блюдо из селения Верхне-Нильдинского (Предание) 126

2. Сказка про Эква-Пырища и Крылатого Карса 129

В. В. Федоров — Роговая рукоять кремневого орудия из Мезинской палеолитической стоянки. 135

С. А. Токарев — Пережитки родового культа у алтайцев 139

Л. П. Потапов — Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая. 159

В. Н. Белицер — К вопросу о происхождении бесермян (по материалам одежды) 183

Т. А. Трофимова — Тобольские и барабинские татары 194

Я. Я. Рогинский — Закономерности пространственного распределения групп крови у человека. (К проблеме антропологии «окраинных народов») 216

Н. Н. Чебоксаров — Ильменские поозеры. 235

М. С. Акимова — Антропологический тип населения фатьяновской культуры . . 268