

А. М. САГАЛАЕВ

АЛТАЙ

В ЭПИЧЕСКИХ МИФАХ





РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
АЛТАЙСКИЙ
МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЦЕНТР
ГУМАНИТАРНЫХ И БИОСФЕРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

Серия
«Страницы истории нашей Родины»

А. М. Сагалаев

АЛТАЙ В ЗЕРКАЛЕ МИФА

Ответственный редактор
кандидат исторических наук
М. В. ШУНЬКОВ

vk.com/ethnograph



НОВОСИБИРСК
«НАУКА»
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1992

ББК 82.3(0) + 63.5(2)
С13

Рецензенты

кандидаты исторических наук
А. И. СОЛОВЬЕВ, Н. К. ТИМОФЕЕВА

Утверждено к печати
Институтом археологии и этнографии СО РАН

vk.com/ethnograph

Сагалаев А. М.

С13 Алтай в зеркале мифа.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1992.— 176 с.— (Серия «Страницы истории нашей Родины»).

ISBN 5—02—029760—7.

В книге рассматриваются предания о сотворении земли и человека, появлении добра и зла, о возникновении шаманизма; показывается, как миф становится историей, а история — мифом. При этом автор пытается рассказать не только и не столько о самих мифах, сколько о том типе общественного сознания, который их генерировал, о закономерностях и парадоксах мифологического мышления. Обращение к этим сюжетам позволяет ответить на вопрос, почему миф может быть не только фактом общественного сознания, но и движущей силой народных движений.

Книга предназначена для этнографов, историков и широкого круга читателей.

С $\frac{0505000000-104}{054(02)-92}$ 14—92 НН

ББК 82.3(0) + 63.5(2)

ISBN 5—02—029760—7

© Издательство «Наука», 1992

К читателю

Алтай — это имя горной страны. На космических снимках она — как запятая между морем тайги и морем пустынь. Крутые завитки алтайских хребтов сцепили Сибирь и Монголию — два мира, две судьбы. Жемчужиной Азии назвал Алтай Н. К. Рерих. Родиной зовут его десятки тысяч людей. Это слово многократным эхом отдается в их песнях и плачах, легендах и мифах.

Алтай соразмерен человеку. Он надежен и вечен. Он бережно хранит в себе кости предков и обещание новой жизни, одаряет своих сыновей последним снегом и первой травой, синей тенью лесов и жарким маревом летних долин. На перевалах стоят увешанные лентами деревья — знаки договора людей со своею землею. Кажется, что и само время течет на Алтае двумя несмешивающимися потоками: поверх — сиюминутное и проходящее, а в глубине — всегдашнее и истинное. Здесь живые еще уваженне к мудрому слову старшего, скромное и непоказное гостеприимство. Надо видеть неспешность и сдержанность здешних стариков. Чтобы оценить в полной мере гармонию и доброту народной мысли, надо понять, что жизнь на Алтае — это трудная работа.

Алтай болен. Болен давно. Задолго до семнадцатого года обозначились те недуги, что нынче скрутили его. Вы любуетесь сияющим двузубцем Белухи? Смотрите ниже. Вы видели эти нищие села, покосившиеся кошары, непроезжие дороги, вырубленные кедровники? Вы чувствовали эту неприязнь к приезжим (просто к чужим!), настороженность и замкнутость? Вы не видели (невзначай), как всадник в сердцах хлещет коня, посылая его в дикую скачку — просто так, чтобы обоим выбиться из сил? Ребятишек, не вполне владеющих родным языком? Здесь люди редко думают о будущем и живут как будто в вечно длящемся сегодня. Народ выпал из ритма времени и пространства.

Он устал от игры, правила которой ему непонятны, а цель неизвестна. Он измотан ощущением случайности своего существования. Не стоит обольщаться тем, что издаются книги на алтайском языке, летают в дальние села вертолеты, множатся киловатт-часы и гектары. Подспудно копится не просто усталость — неверие в себя, темная энергия отрицания всего.

Алтай — это слово звучит как пароль в прокуренных кухнях и в очередях к билетным кассам. Не успели перейти на оседлость коренные жители гор, как Алтай затопила новая волна кочевников. Сюда едут альпинисты и лозоходцы, уфологи и просто туристы. Они ищут Беловодье и Шамбалу, медитируют на горных перевалах, поют по утрам протяжные гимны. Для них Алтай — праздник. Они ищут на Алтае себя, снисходительно или безразлично поглядывая из окна автобуса на почерневшие крыши айлов, скудный быт чабанов. Так встречаются, не узнав друг друга, две культуры. Для паломников Алтай прежде всего природный феномен, они не думают о его культурном содержании. Что ж... В детстве нам всем забыли сделать прививки от европоцентризма, непростительного и даже постыдного в конце XX века. Нет, искушения Востоком не избежали и мы, но символами его стали мистика Тибета и ускользающие парадоксы дзэнских притч. А как же духовное наследие Алтая?

— Но почему Алтай? — спросил однажды знакомый, посвященный в замысел этой книги. — Я понимаю, природа там — нет слов. А остальное... Мало ли на земле мест, где история и древнее, и богаче событиями? Народов, что дали миру образцы высокого искусства, мысли, письменность наконец. Ведь в фундаменте нашей цивилизации — их достижения. Вот там — мифы, герои, деяния. Гильгамеш, Один, Прометей... А здесь? Ну о чем может поведать нам культура аборигенов Сибири? Видел я все это в музее. Топтание на одном месте. Из века в век одно и то же: войны, набеги, охота, продымленные юрты и, наконец, бедность, нужда, прозябание. Давай уж признаем, что одни работали на будущее, другие стояли на обочине Истории. Ну не виноваты они — так получилось...

Признаюсь: мне не удалось тогда переубедить собеседника. Не уверен, что получится и теперь. Но все-таки — Алтай! Сколько можно эксплуатировать хре-

стоматийные сюжеты из мифологии Египта и Греции?! Они прекрасны, но зачем же ограничиваться античностью и Передним Востоком? Наши соотечественники без труда опознают величественный силуэт усыпальницы Хеопса, но они не знают, как хоронили своих умерших племена Сибири. Утверждение, что все человеческие культуры равноценны, остается, увы, лозунгом и для многих не наполнено реальным содержанием. Предрассудки, рожденные иллюзией полужнания, не дают людям разных культур взглядеться в лица друг друга. Немало людей считает, что культура должна воплощаться в храмах и городах, рукописях и идеях. А ведь скромное вещественное оформление быта — отнюдь не свидетельство бесталанности народа. Культура далеко не всегда стремится к овеществлению. Как — да и зачем — сравнивать Европу и Сибирь, если «шкала ценностей» отражает реалии только европейских культур? И здесь заведомо не годятся сравнения типа «больше — меньше», «дворец — юрта». Следует признать не только равноценность культур, но и самоценность каждой из них. Нужно ли сводить представления о путях исторического развития лишь к одному, как наиболее удачному, отводя иным роль проселков и тупиков? Кстати, полагая настоящим и истинным только свое, отводя иному роль периферии и окраины, мы — вольно или невольно — отдаем дань старому как мир мифу. Противопоставление своего и чужого, связанное с идеализацией первого и отталкиванием второго, — краеугольный камень мифологического сознания, весьма активного и поныне. Привычка делить мир на «старших» и «младших» — в крови европейской цивилизации. (Впрочем, и державный Восток отвечал тем же.) Такие привычки изживаются болезненно и неохотно, они удобны: ведь так много можно «объяснить» элементарным делением людей на «своих» и «азиатов». Здесь истоки покровительственного отношения к «младшим» братьям, подоплека решений типа: «Кочевой образ жизни не созвучен социальному прогрессу». Еще немного, и неразумных начинают усиленно опекать, тащут по воображаемой лестнице исторического прогресса, заставляя перепрыгивать через ступени.

Между тем в мировой культуре нет должников и заимодавцев. Единство мировой цивилизации интерес-

но как раз многообразием конкретных проявлений культур, их несхожестью и разноголосицей. Культура не бездонная копилка. В процессе эволюции общество не только обретает, но и утрачивает что-то из своих предшествующих состояний, ценностей. Даже письменность (казалось бы, бесспорное благо, инструмент сохранения культуры) отчасти сковывает полифонию культуры, наделяет язык единообразием форм, стремится сделать их незыблемыми. Государственность привносит в жизнь людей жесткие структуры и установления. Религия нагружает канонами и догмами. Стихия живой культуры формализуется. Тем более интересно обращение к наследию народов, которые до недавнего времени ориентировались на фундаментальные ценности в их, так сказать, первоизданном виде. Таковы культуры народов Сибири.

Следует иметь в виду и следующее. В Сибири люди очень рано исчерпали возможности развития экономики и технологии, жестко обозначенные природой. Народ, живший в тайге или горах, уже несколько тысяч лет назад сделал почти все, что было возможно, для усовершенствования ловушек и снастей, орудий труда. Прогресс в технологической сфере в дальнейшем сводился к улучшению частных вещей. Ресурсы сибирской природы не безграничны — она может отдать человеку не так уж много, ограничивая тем самым и численность этноса, формы его расселения. В некоторых местах у аборигенов был, казалось, шанс перейти к производящему хозяйству. Но и здесь возможности ограничены климатом, малой плодородностью почв. Можно предположить, что общество, выйдя на уровень динамического равновесия с Природой, не стремилось к его нарушению. Искушение неведомым, новым не в силах поколебать людей, ценящих скромный комфорт наличного бытия, знающих цену каждому добытому лосю и выращенному урожаю. Возможность движения вперед в таких условиях реализовать трудно. Здесь, в новой, «культурной» оболочке, действует инстинкт самосохранения. Рисковать трудно, если расплатой может стать потеря равновесия, достигнутого с таким долготерпением. Чем же заполняются последующие века? Возможно, содержанием исторического процесса становится не движение «вперед и вверх», а тщательное и многократное переживание уже созданного, шлифовка

социальных институтов и их идеологической подоплеки, обдумывание услышанного от отцов и дедов. Консерватизм? Бесспорно. Но время от времени формируются условия для подъема, консолидации, а затем вновь упадок и регресс. В подобной ситуации народ реализует свой творческий потенциал не в технологической или социальной сфере, а в области интеллекта, мысли и слова. А ведь мы так мало знаем об этом...

Жизнь народов Сибири — это не черновики Истории или ее «неудачные варианты». Это просто иной путь, единственно возможный в их экологической нише. Народы Сибири создали все необходимое для полноценной жизни общества в тех условиях, которые и сейчас считаются трудными, накопили уникальный опыт хозяйственного и духовного освоения пространства, сполна заплатив за обретение Родины. Они не получили от судьбы другого шанса, но свой единственный использовали достойно. Мы же порой числим отдельные приметы их старого быта музейными диковинами, а саму культуру подвергаем унижительному досмотру: это — заблуждение, это — пережиток... Архаичная культура не нуждается в защите или оправдании, она требует понимания.

В истории аборигенов Сибири нет летописей, дат и имен, а есть темные провалы и череда однообразно текущих веков. Подчас ей недостает динамизма европейской истории, и дефицит информации лишь усугубляет у стороннего наблюдателя ощущение безвременья. Эфемерные ханства и княжества, оставившие после себя оплывшие валы городищ и вереницы могильников. И все же... Предки народов Сибири сохранили самое, кажется, хрупкое из создаваемого человеком — слово. А в нем сокрыт целый мир — мир духовных исканий, надежд и разочарований, мир гармоничный и наивный, мудрый и... Впрочем, не будем торопиться с оценками. Не так уж сложно расставить плюсы и минусы, но зачем?

Есть два, как минимум, способа познакомить читателя с алтайскими мифами. Можно опубликовать тексты мифов, легенд и преданий, скомпоновав их тематически (мифы о сотворении мира, о животных, о светилах и т. д.), сопроводив тексты комментариями. Такие опыты уже были, и благодаря им читатель мог ощутить разнообразие мифологической традиции. Но,

читая только тексты мифов — разрозненных и пересмысленных, трудно представить себе цельную картину мироощущения алтайцев и их предков. Для того чтобы залатать многочисленные «прорехи» в картине мира, приходится привлекать не только мифы (их не так уж и много), но и эпические сказания, шаманские призывания, пословицы и загадки, приметы и поверья. Этот путь неизбежно уводит нас от полного изложения разнообразных текстов, но позволяет выявить варианты и подробности устройства мифической Вселенной, понять логику народной мысли.

Каким видели Алтай его обитатели, каким они мыслили его — вот тот вопрос, на который мы хотели бы найти ответ.

Отечество тюрков

«А правда ли,— спросил меня старик-алтаец,— что в Турции есть села, где говорят на нашем языке? Слышал я, что там вроде алтайцы живут. Или не так?» Позже, когда мы уже расстались со старым чабаном, я подумал, что вопрос-то был задан неспроста. Коренные жители Алтая остро ощущают свое сродство с ближними и дальними соседями: хакасами, тувинцами, киргизами, монголами. Через поиски «родни» народ определяет и свое место в многоязычном и пестром мире. Алтай — сердцевина огромного тюркского мира, распростертого от Прибайкалья до Босфора, от оазисов Туркестана до якутской тундры. Сюда, в центр Азии, тянутся невидимые нити родословных многих тюркоязычных народов. В легендах тюрков и монголов мы найдем упоминания о древней родине. Ее называют «Алтай» или «Алтай-Хангай», соединяя имена двух горных систем. Буряты, монголы, калмыки, тувинцы и многие другие народы связывают с Алтаем события своей мифической и реальной истории.

Пристальный и заинтересованный взгляд народа обращен не только вовне. Он стремится понять прежде всего свою собственную землю. Долины и горы Алтая насыщены следами пребывания здесь человека. Тут и монументальные курганы, и многие тысячи наскальных рисунков, и каменные изваяния, и, порою, строчки загадочных надписей на плоскости скалы. Алтай пронизан культурой насквозь, и это трудно не заметить. И — вот, один из парадоксов Алтая — современное его население все следы человеческой деятельности на Алтае «усваивает» и включает в собственную историю. Такое отношение к древностям говорит о том, что народ желает «укорениться», удревить свою — пусть отчасти и легендарную — историю и таким образом утвердить свое место во времени и пространстве.

Под фундаментом собственно алтайской культуры — толща иных исторических эпох. Алтай был «своей» землей для длинной череды человеческих сообществ, прежде чем стал отечеством тюрков. В толстенном томе истории Алтая современное его население появляется лишь в последней главе. А до того в течение десятков тысяч лет здесь постепенно, шаг за шагом обустроивался древний человек — обживал пещеры и удобные для охоты места. Камень в его руках был податлив, как воск, и превращался то в наконечник копья, то в нож, то в скребок. Потом наступает эпоха металла, и вот уже теснятся у водопоя стада домашнего скота, на солнечных склонах возделываются первые делянки. В ту пору население Алтая было европеоидным. Первые скотоводы пришли с Запада. А в середине первого тысячелетия до нашей эры Алтай входил в зону расселения скифских племен, оставивших знаменитые курганы пазырыкской культуры, — в линзах вечной мерзлоты сохранились до наших дней войлок и кожа, дерево и украшения. И лишь в середине первого тысячелетия нашей эры начинается отсчет собственно тюркской истории. Первые племена, называвшиеся «тюрк», кочевали к югу от пустыни Гоби. Успешные войны с соседями позволили им освободиться из пут зависимости и основать собственное государство, в сферу влияния которого входил и Алтай. Для того чтобы понять истоки культуры позднейших тюрков Алтая, нам необходимо всмотреться в ту эпоху, названную древнетюркским временем.

Долгое время считали, что у племен Алтая не было своей истории. Полагали, что с глубокой древности люди жили здесь так же, как в XIX веке: охотились, разводили скот, собирали скудный урожай с небольших полей. Однако в 1889 году русский ученый и путешественник Н. М. Ядринцев обнаружил в Монголии каменные стелы, покрытые надписями. Язык одной из них был неизвестен. Впоследствии загадочные надписи нашли на территории Тувы, Хакасии, Алтая. По некоторому сходству со скандинавскими рунами письмо назвали руническим. Однако оставался вопрос: кто сделал надписи и о чем они повествуют? Знаменитый исследователь Сибири и Центральной Азии Г. Н. Потанин предположил, что надписи сделаны древним населением Центральной Азии, предкам нынешних

кочевников-скотоводов. Вскоре его предположение подтвердилось. Руническую письменность научились читать. Оказалось, что этим письмом пользовались предки современных тюрков Южной Сибири. Перед учеными открылся совершенно неизвестный им ранее мир кочевников средневековья. Пожалуй, самым неожиданным был сам факт изобретения кочевниками письменности. Выяснилось, что во главе государства стоял каган (правитель), опиравшийся на силу войска. Расцвет тюркского государства был стремительным. Всадники, вооруженные луками со стрелами и саблями, пиками и мечами быстро подчинили себе население огромной территории от Китая до Византии. Могущество кочевой империи было таково, что пятнадцать лет спустя после ее создания Византия посылает посла к тюркскому кагану. Так многообещающе начались столетия тюркской государственности...

Конечно, слово «государство» по отношению к каганатам древних тюрков, уйгуров и енисейских кыргызов используется с некоторыми оговорками. Прежде всего это были типичные кочевые империи — неустойчивые, легко менявшие политическую ориентацию, приобретавшие и терявшие союзников. Они расширяли свои границы за счет земель завоеванных соседей. Не было единства в кочевой среде: то и дело возникали распри между родственными племенами. Тюрки, уйгуры, кыргызы — все воевали друг с другом и тем самым ослабляли Великую Степь.

И все же эпоха тюркских государств — звездный час тюркской истории.

Тюрки обрели необходимые атрибуты цивилизации: государство и письменность. Изменилось и общественное сознание — у людей появилось чувство истории, раздвинулись границы известного им мира. Впервые в истории Центральной Азии письменность стала достоянием кочевых племен. Воинственные всадники и мирные пастухи узнали чудо превращения человеческой речи в нетленные знаки. Удивление и благоговение перед искусством письма, книгой с тех пор вошло в мироощущение тюрков.

Тюркские государства не имели постоянных столиц. Правитель со знатью часто менял место своей ставки. В постоянных перекочевках находились и подданные, многочисленные племена скотоводов. Сезонные

передвижения с летних пастбищ на зимние и назад — таков ежегодный цикл миграций скотоводов. Кочевой быт вырабатывал в людях неприхотливость, выносливость. Кочевники всегда обладали особой психологией — психологией всадника, покорителя пространства, выше всего ценящего свободу и независимость. Недаром один из правителей тюрков предостерегал своих подданных: опасайтесь подарков, которые преподносят вам китайцы. Бойтесь той роскоши, что лишает всадника свободы. Так порой и случалось.

Надо сказать, что кочевая культура всегда была открыта для влияний извне. Тюркские племена, вышедшие на просторы Азии, оказались втянутыми в процессы культурных взаимодействий.

Молодое разноплеменное государство всегда нуждается в такой идеологии, которая смогла бы играть роль объединяющего фактора. Тюркские каганаты не были исключением. Старые племенные верования приходилось модернизировать, чтобы обосновать новые — уже государственные — порядки. Возвышение кагана объясняли велением Неба — Тенгри. Правящая чета (каган и его супруга — катун) считалась божественной. Так складывался культ правителя, который почитался как отец народа, могучий воин, гарант всеобщего благоденствия. Но при этом сохранялись старинные степные обычаи избрания вождя. Будущего кагана сажали на кусок белого войлока (белый цвет считался священным) и девять раз обносили кругом по солнцу. Потом, усадив нового правителя на лошадь, подвергали его испытанию. Шелковой тканью ему туго стягивали горло и потом спрашивали полузадохнувшегося человека: сколько лет он будет править? И так, в бессознательном состоянии, человек передавал собравшимся «волю бога».

Каганы быстро переняли у правителей соседних государств привычку к роскоши и иные обычаи знати. Они знали, что у соседей строятся храмы и все население поклоняется общим богам. Тюркам была нужна такая вера, и ею могло стать учение Будды. При ставке кагана Таспара открылась буддийская миссия. Начался перевод буддийских сутр, в юртах кочевников появились предметы буддийского культа. И все же кочевой мир тогда не воспринял проповедь учения. Почему? Вероятно, само общество еще не созрело для

этого. Разрываемая внутренними противоречиями и внешними врагами империя кочевников еще не могла принять учение как руководство к повседневной жизни. Будда призывал отказаться от мирской суеты, относиться к жизни как к временному и случайному состоянию в череде перерождений. Кочевая жизнь учила иному: если сегодня ты жив, то старайся взять от жизни все. Бытие кочевника было насыщено самыми простыми и ощутимыми радостями. Отказаться от них во имя улучшения своей дхармы — такой выбор был не под силу воинственным и гордым степнякам. Наконец, у буддизма был сильный соперник — собственные верования тюрков, сформировавшиеся задолго до эпохи государств. При ставках каганов жили и служители этих культов — шаманы. Именно они встретили византийского посла Земарха и «очистили» его огнем под аккомпанемент бубнов. Старинные традиции были живы и в среде степной аристократии. Полагают, что Ашина — первый правитель тюрков — был еще и шаманом. Древняя легенда, кроме того, говорит, что правитель племени был обычно и кузнецом. Такая связь, конечно, не случайна. Люди, владевшие искусством обработки железа, считались связанными с духами нижнего мира, да и в целом связь шаманизма, кузнечного искусства и светской власти весьма характерна для тюркского мира.

Итак, буддизм стал для древних тюрков лишь незначительным эпизодом их истории. Однако важно другое: вместе с учением в горы и степи проникают культурные традиции Индии, Тибета, Китая. Первое пришествие буддизма, не изменив мироощущения кочевников, отразилось в языке древних тюрков и уйгуров. «Древнетюркский словарь» показывает значительное число прямых заимствований из буддийской терминологии. Это неудивительно, так как при ставках тюркских правителей всегда находилось место для мудрецов, переводчиков и последователей любой веры. Однако рядовые члены общества и покоренные тюрками племена продолжали верить в своих духов, молиться своим богам. Интересно, что связи с Индией и Тибетом не прерывались и в более поздние времена. Алтай на севере и Гималаи на юге стали как бы двумя географическими полюсами огромного этнокультурного мира. Ни пустыни, ни высокие горные цепи не стали

преградами для бродивших по Азии мифов и легенд, песен и поверий. Алтаю здесь принадлежала роль поистине уникальная: он был открыт и Сибири, и Центральной Азии как место их соприкосновения и связующее звено. Этим отчасти объясняется богатство духовной культуры алтайцев.

В стойбищах и кочевьях Алтая в те времена было неспокойно. Вражда правителей утомила людей. Из-за перевалов внезапно в облаках пыли, с воинственными кличами появлялась вражеская конница и обрушивалась на долины, жгла юрты, уводила пленных и скот. Мужчины с детства учились владеть оружием. Люди привыкли к тому, что чужой — всегда враг. Вот типичная эпитафия, высеченная на могильном камне: «В пятилетнем моем возрасте я, оставшись без отца, а к девятнадцати годам будучи без матери, я, возмужав, к тридцати годам сделался служащим государства. В сорок лет я, как государственный чиновник, управлял своим народом. Я воевал с внешними врагами и побеждал. На шестьдесят первом году в голубом небе я не стал ощущать солнце и луну. ...Мое государство, вам моим, моя земля и моя вода, вам моим, в тереме принцессы мои, я, увы, вам моим...» Умерший часто обращается к тому, дорогому для него, что оставил он на земле, и по надрыву таких строк можно судить, как велики и важны были сугубо земные привязанности людей: «Имея свой сытый скот, я хорошо путешествовал на конях, но и тут не наслаждался. Я горюю. Теперь я глух и слеп к своим стадам...»

При дворе кагана знать носила одежды из дорогого шелка, а в горах Алтая жизнь всегда была скромнее и проще. Здесь носили одежду из меха и выделанных шкур. Чтобы разнообразить свой рацион, люди охотились. В каждом племени были войны-богатыри, защитники родных очагов. После смерти такого человека — а из них мало кто умирал в постели — воздвигали каменное изваяние. Балбалы (каменные статуи, названные русскими каменными бабами) — своего рода канонические изображения богатырей. Посмотрим на одно из них. Лицо безымянного воина сурово. Одна рука — на поясе, где подвешена сабля, в другой руке — небольшой сосуд. Изображение обращено лицом к востоку, откуда приходят на землю новый день и новая жизнь. Сохранились десятки таких изваяний. И, хотя

мало кто знает ныне их «родословную», местное население относится к ним с почтением. Еще в прошлом веке охотники, отправляясь на промысел, нередко «угощали» древних богатырей, смазывая губы изваяний мо- локом или жиром.

Да, то была странная цивилизация — без городов и сел, без храмов и площадей... Материалы, имевшиеся в распоряжении древних тюрков, — железо, дерево, ко- жа, мех — время не пощадило. И древнетюркская эпо- ха оставила после себя не так уж много материальных следов. Но то было время, когда сложились все харак- терные черты культурной модели позднейших тюр- ков — хакасов, тувинцев, алтайцев, шорцев. Их предки «варились» в одном гигантском котле, на стыке степей и пустынь Центральной Азии и пояса гор Южной Си- бири. Одни и те же роды вошли позднее (много позд- нее!) в состав хакасов, алтайцев, тувинцев. Быть мо- жет, родственник компонент составляет у этих наро- дов до одной трети. Но кроме собственно тюркских родов в их состав вошли иноязычные: кетские, само- дийские, история которых в большей степени связана с сибирской тайгой, с Севером. Потому было бы боль- шим упрощением говорить о нынешних тюрках как о прямых и непосредственных наследниках древних тюрков. Кочевой мир породнился на Алтае с миром таежных охотников, и эта двойственность алтайской культуры ощущалась на протяжении всех последую- щих веков. Кто знает, не потому ли алтайская куль- тура оказалась такой жизнеспособной и гибкой, что в основе ее лежал гармоничный синтез?

Не будем, однако, излишне героизировать историю Алтая. В древнетюркское время он был периферией и оставался таковой после падения древних государств. Да и в века монгольских нашествий Алтай был, ско- рее, укромным убежищем — защитой. (Так он, кста- ти, часто именуется и в фольклоре.) Но в памяти род- ственных тюркских племен горная страна остается отечеством, идеалом вечным и недостижимым.

Когда рушатся кочевые империи, их подданные воз- вращаются к прежнему образу жизни. Поднятые с род- ных кочевий бурными политическими событиями, люди уходили назад или оседали в новых местах. Мы не знаем, насколько болезненным оказался этот процесс и для недавних победителей, поредевшие ряды кото-

рых избежали смерти и плена... Время всегда течет неторопливо, а жизнь человека состоит из немногих радостей и многих трудов. А тут, после краха, время как бы повернуло вспять. На долю потомков некогда знатных родов остались лишь воспоминания о былом могуществе и богатстве. И воспоминания эти с годами окутывались дымкой легенды, мифа, преображались в сказания о золотом веке. Забылось искусство письма, и строки, нанесенные на камень рукой предка, стали сродни загадочному орнаменту или рисунку. Общество раздробилось на изолированные малочисленные коллективы: отныне их скрепляют лишь родственные узы. Стали казаться странными недавние мифы о могуществе земных правителей, о священном государстве. Небо отвернулось от тюрков. Эта драма растянулась на века, но финал ее был однозначным: крах... Что же осталось? Остались люди и Алтай — действующие лица и декорации нового действия Истории.

С падением государств древних тюрков инициатива в Центральной Азии перешла к монгольским племенам. С создания империи Чингисхана и вплоть до середины XVIII века продолжается время их господства над соседними племенами. Не избежал этой участи и Алтай, население которого облагалось данью, втягивалось в междоусобицы. Наиболее тяжелым было для алтайцев время возвышения западно-монгольских племен, время Джунгарского ханства (XVII—XVIII века). Рассказывают, что предводитель монголов Чадок вторгся с войском в алтайские горы, чтобы покорить местные племена. Алтайцы, предводительствуемые храбрым Тёдёотом, разбили его войско неподалеку от р. Чуи. Но и победители понесли большие потери. Взойдя на священную гору Ялменку и увидев родину опустошенной, они сложили песню:

Когда посмотришь [на Алтай] сверху,
Хан Алтай показывается треугольным;
Если взглянешь на него со стороны,
Девятигранным кажется хан Алтай.
Если со ската горы смотреть будешь,
Как плеть расплетенная тянутся хребты твои, хан Алтай,
За тебя, славный Алтай наш,
Многое множество крови пролито!..
Величественные кедры твои стоят обнаженные от зеленых ветвей;

Лучше бы не видеть такого обнажения
Нашего стройного батюшки-Алтая!

Как коричневым сукном весь покрыт ты (выжжен);
Как бы не видеть вперед такого опустошения!
Как мрачная осень в жилищах твоих, хан Алтай;
Лучше бы не видать нам такого обезглавленья,
Нашего прекрасно устроенного, царственного Алтая!

Монгольские правители усиленно насаждали среди своих подданных ламаизм — тибетскую форму буддизма — с тем, чтобы умерить власть родовой аристократии и старых верований. То, что не удалось сделать правителям древних тюрков, удалось в конце концов монгольским ханам. Но на этот раз соперничество двух религий проходило в неравных условиях. Начались гонения на шаманов. Некоторым из них приходилось получать у властей специальные разрешения на право шаманить. Наверное, с тех самых пор на бубнах алтайских шаманов появились изображения «рукописания белого начальника Ульгения» — некоего «документа», что давал шаманам небесный бог. Память народа сохранила предания о борьбе монгольских ханов с шаманами. Вот одно из них, записанное уже в наши дни. Здесь противником алтайских шаманов выступает джунгарский хан Галдан-Церен, правивший в 1725—1745 годах.

«Галдан-Церен хан выпустил такой указ: „Кто шаманит, пусть в Улалу приедет. В Улалу приедет, свой бубен привезет, шубу шаманскую привезет. Хан на это хочет посмотреть“. Объявил, чтобы весь народ собрался. Прошел год, как объявили этот приказ, и шаманить выпало на осень. Хан построил аил со ста семьюдесятью углами и кошару. Кошару и аил он покрыл берестой, а внутрь наложил соломы. Он заколол сто семьдесят лошадей, в аиле мясо в тепши положил и собрал много масла, араки, быштака, курута и всякой другой еды. Два отряда солдат привел, аил окружил. Сто семьдесят камов приехало по указу Галдан-Церена. Эти камы приехали из Онгудая, Чои, Усть-Кана. Все они приехали на своих конях, на свои средства.

Смотрит Галдан-Церен хан и видит, что приехало сто семьдесят камов. Среди них каких только камов не было! Были и такие, что не сегодня-завтра умрут, и начинающие камы тринадцати — пятнадцати лет были, камы шестидесяти — семидесяти лет, и женщины-камы были. Если этих камов (по родам) разделить, то там были кумандинские, тубаларские, челканские,

теленгитские, шорские, казахские и алтайские камы.

Самым сильным у них был с девятью бубнами кам Тоолок, было ему в то время пятьдесят лет. Второй по силе кам был из рода Иркит — Калпас-кам с семью бубнами. Третьим был Киндик-кам из рода Тодош. Четвертый кам был Дибирек из рода Мундус, ему было семнадцать лет. Среди этих камов только из Улагана не было камов и из Кош-Агача не было. Слышали, но не приехали. А из других мест Алтая все камы приехали.

Тогда хан над этим не задумывался, он их (камов) за собак считал и думал так: „Разве они люди? Их можно сжечь. Как бумагу на костре можно сжечь, так и их можно сжечь. Какая польза от этих камов? Сжечь и посмотреть — пусть не один я вижу, и мое войско пусть тоже видит, камов помощники, слуги, зайсаны, демичи и другие пусть видят“.

Как он и решил, загнал камов в аил со ста семьюдесятью углами и так им сказал: „Мы хотим на вас посмотреть, мы аил сождем. Если среди вас действительно есть кам, если среди вас есть человек, если он может превращаться, если он людей сможет обмануть, то этот человек живым останется. Это приказ хана. Мы вас сжигаем, а кто выбежит — в того стрелять будем, голову отрубим“.

Войско, которое тут стояло, аил со ста семьюдесятью углами подожгло, а когда его подожжешь — что с огня возьмешь? Все внутри аила быстро сгорит в огне: масло, жир, арака, мясо, одежда, все люди. Огонь ничего не падит.

Смотрят люди — вокруг очага в аиле один кам ходит, камлает. (Из аила) в небо гусь вылетел. Когда он вылетел, один солдат в него прицелился. Командир остановил его и сказал: „Зачем хочешь стрелять? Это же не человек, а птица! Не было тебе такого приказа стрелять. Опустит оружие!“ И солдат опустил ружье. Ну вот, люди видели это. Около ста семидесяти человек сгорело. Один кам живой стоит. Семь дней и семь ночей горел этот огонь. Что было в аиле — все сгорело. Живым остался с девятью бубнами Тоолок из рода Тонгжон. Этот Тоолок был из Онгудайского аймака, жил он у села Кулада, у подножия трех гор. Этот кам подошел к Галдан Церену и сказал: „Если ты Золотого Ойрота племени Ойрот-ханом хочешь быть, то ты

сдурел, Галдан-Церен. Весь народ свой ты сгубил, сжег. Камов своих ты проклял, алтайский народ сожрал. На твою родину придет беда. Подчинишь свой народ монголу, китайцу, казаху. Алтайцы от тебя не отстанут (не простят). Разве ты меня съел? Сжигая сто семьдесят камов, что ты думал? Как хану нет тебе жизни, как каму мне нет жизни. Что мне ответишь: что умрешь или мне поможешь? Людям как объявишь?“

Хан испугался кама и сказал: „Сто табунов лошадей дадим, два хотона людей дадим, больше двух миллионов (денег) дадим. Что надо — берите, до самой смерти у себя в стране живите. Все ваши знатные баи, весь народ, дети, родичи пусть в ваших руках будут. Теперь вас никто не тронет, (только) нас не губите, нам беду не шлите. Теперь нам скажите: сколько камов в живых осталось — один, два или три, нам объясните“. Тогда Тоолок сказал: „Я не один, из рода Иркит Калпас-кам есть, пусть встанет!“ В очаге камень шевельнулся: „Я тоже живой!“ Встал из очага Калпас-кам, поздоровался, спрашивает (хана): „Что ты теперь будешь делать? Меня жег столько дней, а я не умер. Что мне сделаешь?“ Тут третий кам — гусь с неба спустился. „Я кам Дибирек из рода Мундус“, — сказал. Вот такой был случай. Осталось в живых на Алтае три кама».

...Мы слышали эту легенду из уст великого сказителя Алексея Григорьевича Калкина. Нет сомнения, что легенда говорит о реальных событиях — пусть и с неизбежными преувеличениями. А. В. Анохин, собиравший родословные алтайских шаманов, слышал, что во времена монгольского владычества некий хан Нама вероятно, это искаженное «лама», буддийский священник) приказал сжечь всех шаманов. Имя шамана Калпаса встречается и в других текстах, где он почитается как предок и защитник:

- При Галдан-Ойроте ты
- Хранителем являешься нашим!
- В тяжелое время ты был
- Броней, крепко охраняющей нас!—

так обращались алтайские шаманы к легендарному предку.

Разумеется, во времена Джунгарского ханства не было на Алтае ни Улалы (нынешний Горно-Алтайск),

ни Онгудая, ни Улагана. Эти населенные пункты появились много позже, с переводом части алтайцев на полуседлый образ жизни. «Собирая» в одном месте всех шаманов, рассказчик усиливает ощущение трагичности происходящего. Его симпатии явно не на стороне монгольского хана, которому подчинялись в начале XVIII века алтайские племена. Здесь защитниками и носителями традиционной культуры являются свои шаманы, и они, сообразно законам жанра, побеждают...

Но не все в истории алтайской культуры того времени можно объяснить одним только противостоянием своего и чужого. Взаимоотношения с западными монголами были много сложнее, неоднозначно и наследие джунгарского времени. Вспомним, что еще не так давно алтайцев называли ойронтами, а само слово «ойрот» — это алтайское произношение монгольского «ойрат». Так именовались западно-монгольские племена в джунгарское время. Ойратский (или джунгарский) период истории остался в памяти народа не только как время угнетения, но и как период правления сильных и могущественных ханов. Именно они жгли шаманов и облагали народ непосильной данью, но они же остались в памяти алтайцев как владыки и богатыри. Появляется собирательный образ мифического Ойрот-хана, мудрого, строгого правителя алтайцев. В этом образе как бы реализовались надежды и чаяния народа на лучшее будущее, на обретение независимости, в фольклоре ожила память о былом великодержавии... Здесь перемешались и подлинные исторические факты, и мифы. И было в преданиях неясное до поры предчувствие возвращения хана — защитника народа. Долгие десятилетия вызревало оно. Легенды передавались из уст в уста, обрастали, подробностями, кочевали вместе с людьми по Алтаю...

В середине XVIII века политическая инициатива в Южной Сибири переходит к России. Как раз в это время было разгромлено китайскими войсками Джунгарское ханство и тысячи жителей Алтая бросились искать защиты у нового северного соседа. Началось установление новых политических границ, сосуществование двух различных миров: оседлого, земледельческого, православного — русского и кочевого, охотничьего, шаманистского — алтайского. История Алтая

обрела с тех пор новое качество — стабильность политической ситуации.

Растеряв по просторам Азии своих близких и дальних родственников, вернувшись из плена и дальних походов, алтайские тюрки получили длительную передышку. Теперь на Алтае стали преобладать силы, постепенно «стягивающие» родственные этнические группы, подспудно шла их консолидация. Возникали черты новой этнической общности — в XX веке этот народ осознаёт себя единым (хотя и сложным) целым.

Одной из характерных черт этнического самосознания современных алтайцев является его «многослойность». Каждый человек здесь осознает свою родовую принадлежность, а нередко он помнит, из какого рода были его бабушка и дедушка. Ребенок наследует род своего отца, и формально (по крайней мере сегодня) члены одного рода считаются кровными родственниками. Браки между людьми одного рода считаются предосудительными: так срабатывает механизм самозащиты, так на пути возможного кровосмесительного брака культура ставит непреодолимый «барьер». В действительности степень кровного родства членов одного рода (сеока) может сильно варьировать и далеко не всегда возникает опасность реального инцеста. Но — и в этом проявляется избыточность культурных установлений — традиционная идеология настаивает на своем. Итак, человек с детства усваивает, что с членами своего рода (Алмат, Иркут, Мундус и т. д.) его связывают узы близкого родства. И он знает, что его род, например Алмат, вместе с другими составляет общность более высокого порядка — теленгиты (теленгет-кижи). Это, скорее, территориальная группа, и роды, входящие в нее, связаны длительным проживанием на общей территории. На Алтае таковыми являются теленгиты, телеуты, алтай-кижи, тубалары, кумандинцы, челканцы. И наконец, у населения Алтая есть понимание того, что все перечисленные группы составляют алтайский народ. До недавних пор «пережитки» родового строя однозначно считали консервативными и даже реакционными чертами культуры. И все же, хотя алтайский сеок давно утратил черты экономического института, он продолжает играть важную роль в общей структуре этноса. Он не только усложняет ее (что важно само по себе, ибо сложная структура жизнеустой-

чива), но и привносит в жизнь человека важное ощущение своего места, включенности в родственные связи и отношения. Все это надежно и подтверждаемо и зиждется на естественно возникающих отношениях людей. Каждый род имеет свой собственный мифологический «фонд»: предания о предках и знаменитых родичах, свои родословные и т. д.

Замечено, что каждый народ своим мифотворчеством создает как бы вторую действительность, восполняющую однообразие и обыденность жизни. Свой вклад в «копилку» алтайской мифологии внесли все жители горной страны. Когда читаешь алтайские легенды, предания, эпические поэмы, то за многообразием персонажей и ситуаций угадывается главное действующее лицо. Это сам Алтай. Каким же он виден в зеркале мифа?

Так начинался мир

Миф о сотворении мира занимает особое место в духовном наследии народа. Это — точка отсчета, абсолютный нуль, начало начал. На этом фундаменте строится вся картина мироздания. Поэтому уже космогонический миф несет огромную смысловую нагрузку: его образы должны быть предельно простыми и в то же время чрезвычайно емкими. Ведь им предстоит выразить невыразимое, рассказать, как из ничего образовалось нечто. По плечу ли мифологическому сознанию такая задача? Ведь ему чужды представления о таких абстрактных понятиях, как бесконечность, абсолют... С другой стороны, люди не могли оставить без внимания вопрос: как же все это началось? То, что у мира было начало, подразумевалось всем строем архаичного мышления. Следовало лишь сформулировать свои неясные догадки, облечь их в слово, приближаясь к некоему инварианту — сложному в своей простоте. Масштабы и значимость этой работы общественного сознания трудно преувеличить: здесь мысль касалась самого сокровенного, начала начал.

Несколько предварительных замечаний. Миф о сотворении мира как первое событие помещался в какую-то неопределенную давность, не связанную с наличным

бытием непрерывной хронологической шкалой. Между первым утром мира и днем сегодняшним зияет временной провал, не заполненный событиями. Скорее, «начало» и «сегодня» соотносятся как причина и следствие. Все качества мира нынешнего были заданы, явлены в эпоху творения, каковая, следовательно, мыслится неким идеальным образцом. Но какова же «механика» сотворения мира?

Мысль древних аборигенов Алтая обходит главное препятствие — вопрос о том, что же предшествовало акту творения, снимая непосильную для себя проблему описания абсолютного небытия. Во всех алтайских мифах эта проблема как бы вынесена за скобки: в момент, предшествующий акту творения, наличествует уже и творцы, и материал для будущего мира. Конечно, о времени «до» или «после» применительно к космогоническому мифу можно говорить лишь с долей условности — это такое состояние бытия, для которого неактуальны пространственно-временные характеристики, это условное состояние «до всего».

О том, что происходит с миром в момент его становления, алтайские мифы говорят скупо и противоречиво. Нам придется рассмотреть несколько версий мифа, чтобы понять, что здесь — главное и исконное, а что — случайное и заимствованное. В большинстве версий мифа первым действующим лицом называется Ульгень — верховное божество алтайских тюрков, обитающее, согласно шаманской поэзии, далеко на небе.

Когда еще не было человека, Ульгень увидел на поверхности моря плавающую массу земли, а на ней — приросший слой глины, похожий на остов человека. Ульгень снял этот слой глины и пожелал, чтобы из него образовался человек. Так и случилось. Первое свое творение Ульгень назвал Эрликом («мужественным», как отмечает переводчик). Остальная масса земли, плававшая в море, стала огромной рыбой, тайменем. Эрлик же отыскал Ульгенья и стал его товарищем и младшим братом, «а после стал с ним равняться и даже возвышаться мыслию перед ним и с завистью помышлять: „Ах, как бы я такие же твари, как я, создал или еще лучшие!“ И все больше и больше отдалялся он от Ульгенья сердцем, и охладевал, и наконец сделался противником и врагом Ульгенью и всем его тварям».

Чем примечателен этот фрагмент? Тема творения обыгрывается здесь не совсем обычно для алтайских мифов. Ульгень (вероятно, пребывающий над водной гладью), обнаруживает уже готовую землю, плавающую в море. Его усилиями она разрастается, принимая вид огромной рыбы. Из части этой первичной земли Ульгень создает Эрлика — помощника и брата меньшего. Сам же процесс возникновения земли дается лишь намеком, вскользь, но зато сразу говорится о немотивированной враждебности Эрлика к создателю. Тем не менее главные действующие лица, как и обстоятельства их действия, в этом мифе обозначены. Подробности мы обнаруживаем в другой версии.

Ульгень спустился к воде, кроме которой не было в тогдашнем мире ни неба, ни земли. Он думает, как начать творение. В это время к нему подходит (миф вполне равнодушен к очевидному противоречию) некий человек и на вопрос Ульгения, кто он такой, говорит, что пришел сотворить Землю. Ульгень рассердился (немаловажная подробность: и тут зреет будущий конфликт) и сказал, что он сам не может сотворить мир, где уж пришедьцу! Но человек (миф не называет его имени) утверждает, что знает, где можно взять такую вещь, из которой можно сотворить Землю. Ульгень смягчился и заявил, что не будет сердиться, если незванный помощник выполнит обещание. Человек нырнул в воду, нашел на дне гору, оторвал от нее кусок и набил землей свой рот. Вынырнув из воды, он выплюнул землю в пригоршни Ульгению. Тот бросил эту землю и образовалась Земля из хорошего дерна. Но часть принесенной земли осталась у человека между зубами, и он выплюнул ее на созданную Ульгением «хорошую» Землю. Образовались болота, кочковатые места. Ульгень рассердился на человека — произошла ссора.

В этом мифе тоже есть важные детали. Ульгень не создает себе помощника. Оба творца существуют изначально, а безымянный человек в конце концов оказывается Эрликом, о чем в мифе говорится позже и между делом. Сам процесс творения — это сотворчество, причем активная роль принадлежит Эрлику. Здесь же мотивируется вражда между участниками акта творения: Эрлик-де «испортил» идеальную, гладкую Землю Ульгения.

Еще одна версия, записанная в долине р. Урсул, сообщает следующее. Прежде всего, ранее всех богов, появилась вода. Три божества Юч-Курбустан, «прикочевавшие откуда-то сверху», создали двух ангелов — Кудая и Эрлика. Здесь имя «Кудай», заимствованное предками алтайцев из иранских языков, обозначает фигуру, равновеликую Ульгеню. На Алтае слово «кудай» считалось нарицательным именем Ульгения, нередко говорили «Кудай-Ульгень». Роль двух «ангелов» в данном мифе не совсем ясна. Скорее всего, мы имеем дело с поздней и переосмысленной редакцией мифа, в которой вынуждены уживаться персонажи исконные и пришлые. Так, Юч-Курбустан — явно позднее заимствование из буддийской мифологии. Это триединое божество и творит мир в данной версии мифа, а делает это с помощью Эрлика. Тот добыл из воды зерно величиной с ячменное — «зародыш» будущей земли. Сотворив Землю и светила, человека, рыб и животных, Юч-Курбустан разделили между собой все созданное, но вот Эрлику, несмотря на его просьбы, отказали в доле, сказав, что он мало помогал в работе. Сквозь позднейшие наслоения и тут просматриваются черты архаичного мифа, в котором минимум необходимой для творения земли добывается из морских глубин, но один из творцов оказывается обделенным.

Но почему первичная Земля до поры сокрыта в глубинах вод? Почему за нею ныряет человек и приносит землю во рту? Образ моря (океана, реки, просто воды) как нельзя лучше иллюстрирует хаотичность и бесформенность нарождающегося мира, его текучесть и податливость. Вода — наиболее емкий символ хаоса, который предстоит разъять для того, чтобы упорядочить, превратить в Космос. Бесформенное таит в себе будущие формы, оно чревато новой жизнью. Интересно, что здесь мифологическое сознание вполне солидарно с современной наукой, считающей океан колыбелью жизни на Земле. Землю в алтайском мифе надо просто извлечь со дна моря, явить ее, а потом она будет расти, множа формы живого и разумного. Пока будущая Земля и покрывшие ее воды нераздельны, все последующее только возможно, все — впереди. Потому так важен первый акт мироустройства — отделение земной тверди от водной стихии. Его соверша-

ет Эрлик, и, стало быть, именно ему принадлежит инициатива сотворения мира.

Очевидно, что именами (Ульгень и Эрлик) характеристики демиургов-творцов не исчерпываются. Не должны нас обманывать и наименование Эрлика человеком и вполне человеческие действия Ульгенья. За человекоподобными персонажами без труда обнаруживаются куда более древние и значимые образы творцов. Это — птицы. В хакасском мифе о сотворении мира говорится так.

«Сначала была утка. Сделавши другую утку товарищем, она послала ее за песком на дно реки. Принесенное один раз она взяла и послала в другой раз. Принесенное во второй раз она взяла и послала в третий раз. Принесши в третий раз, рассыльная утка не отдала всего. Своей рассыльной она говорит: „Оставшееся у тебя во рту вырастет камнем, упирающимся у тебя во рту!“ Песок, взятый самою, она рассеяла; рассеявши, толкла его колотушкой девять дней. Когда она, колотивши девять дней, повернувшись, посмотрела, земля ее растет, подымаясь пылью; выросли большие горы. Горы выросли после того, как давешняя рассыльная утка повывбрасывала камни, выросшие у нее во рту. Потом, вернувшись, сама говорит: „Зачем ты так сделала? Я не дам тебе земли!“ Рассыльная ее говорит: „Дай земли величиною с место, занимаемое юртою!“ Та отвечает: „Не дам!“».

Безымянные утки в этом мифе чуть ниже оборачиваются уже знакомыми нам фигурами: это Кудай и Эрлик; здесь нужны были не птицы, а божества антропоморфного облика, продолжающие обустройство мира.

В Хакасии сохранилась еще более архаичная версия мифа — здесь мы видим в роли демиургов двух птиц. Некогда и на Алтае существовала подобная версия, ее отголоски мы обнаруживаем в рассказе об Ульгене и Эрлике. Видимо, не случайно говорится, что Ульгень пребывает над водой, — это намек на его птичью ипостась. Эрлик же водоплавающая: во всех вариантах нырять за землей приходится именно ему. Исходная версия мифа могла выглядеть таким образом: две птицы вместе творят мир, но вторая — самая активная! — лишается своей доли. Ее почему-то оттесняют, обвиняя в неудачном содействии. Миф о ныряющей птице имеет широчайшее распространение сре-

ди урало-алтайских народов. О древности его возникновения говорит тот факт, что он обнаружен и у ряда племен индейцев Северной Америки. Их далекие предки, переселяясь в Новый Свет, унесли этот миф из глубин Азии.

Думается, что древние аборигены Сибири использовали в данном мифе свои наблюдения за жизнью и повадками водоплавающих. Тут сама Природа предложила им модель сотворения мира: обитающая на севере водоплавающая птица (поганка) действительно ныряет на дно водоема (озера) и приносит в клюве землю, ил. Из этого материала осторожная птица «лепит» маленький остров, плавающий в отдалении от берега. Там она высидывает яйца, оберегая их от хищников. Неудивительно, что изобретательная птица привлекла внимание обитателей севера, а ее действия, возвышенные до космических масштабов, составили каркас мифа. Еще одно важное обстоятельство: этой птице равно доступны все сферы пространства: воздух, земля и глубины вод, что придает ее созидательной деятельности особый смысл. Она делает видимым невидимое (поднимая землю на поверхность воды), связывает воедино различные среды, она вездесуща. В ее образе жизни мышление древних угадало идею медитации, легшую в основу сибирского шаманизма. Шаман, как и водоплавающая птица, может проникать во все миры с тем, чтобы поддерживать их динамическое равновесие. И вот что еще интересно. В шаманской поэзии тюрков Алтая Эрлик — грозный владыка подземного мира, богатырь. И все же память о его былом птичьим облике сохранилась. Иногда его именуют трезубым, намекая на зоб птицы.

Где родина этого мифа — сказать трудно. Был ли он занесен на юг Сибири древними мигрантами с севера или его самостоятельно «сформулировали» предки южно-сибирских тюрков? Вряд ли мы когда-нибудь узнаем об этом наверняка. Удовлетворимся пока осознанием того, что миф о двух птицах-творцах имел в Сибири широчайшее распространение, а сама тема птицы пронизывает всю мифологию и мироощущение сибиряков.

Вернемся к алтайским сюжетам. Смущает явная «несправедливость», постулируемая мифом. Та из птиц, которой суждено «потом» стать небесным Ульгеном,

предстает в мифе необъяснимо пассивной. Инициатива творения, первое движение принадлежит не ей. Вот еще один пример (версия того же мифа):

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

И здесь активен Эрлик, которого, как и в ряде других случаев, рассказчик низводит до уровня человека. Тем не менее после сотворения мира в выигрыше остается Ульгень. Впрочем, выигрыш ли это? Посмотрим, что происходит в мифе дальше.

Как только Земля создана, на месте двух птиц в мифе появляются Ульгень и Эрлик. Творение продолжается, но — как и прежде — на фоне разрастающегося конфликта между демиургами. Об этом повествуется так:

«Ульгень рассердился и говорит человеку (Эрлику.— А. С.): „Зачем ты так сделал? Землю надо гладкою сотворить“. Тут Ульгень рассердился и стал ругать человека; у того человека была палка, на которую он опершись стоял и слушал, пока бог ругался. Наконец Ульгень сказал: „Пусть тебя не будет на этой земле“. Тот выслушал и говорит Ульгению: „Дай мне столько места, сколько занимает конец моей палки!“ Ульгень сказал: „И этого не дам“. Человек стоит и плачет. Тогда Ульгень с сердцем сказал: „Ну возьми это место! Что ты из него сделаешь?“ При этих словах тот человек провалился сквозь место, которое выпросил, и его не стало».

В другой версии мифа низвержение Эрлика осуществляется еще более сложно. Это миф, отягощенный многочисленными наслоениями и буддийскими влияниями. В нем Эрлик сначала ссылается в землю «между двумя мирами, где не светит ни солнце, ни луна». Оказавшись один в этом пустынном мире, Эрлик решает по примеру Ульгения сотворить свое собственное «человечество». Он обращается за разрешением к помощнику Ульгения Майдере. Последнего Ульгень создал после ссылки Эрлика, в имени его легко угадывается теоним Майтрея (наименование одного из наиболее популярных в северном будизме персонажей). Майдере разрешает Эрлику делать в его «мире» все, что он захочет. Тогда, вернувшись в свои владения, Эрлик ма-

стерит молот, наковальню, мех, клещи. Раскалив железо, он начал ковать себе слуг и изготовил их множество. Встревоженный Ульгень отправляет к противнику своего богатыря Мангды-шире (в северном буддизме — Манджушри, божество мудрости, изображаемое с книгой и мечом). При нем Эрлик сотворил трех животных: медведя, барсука и крота, а на посланца Ульгения напустил своих богатырей-помощников.

В этом мифе вражда обоих демиургов также заканчивается удалением Эрлика. Он свергнут с неба на землю. Вместе с ним, «как град и дождь», посыпались с неба и слуги; они стали «хозяевами» тех мест, на которые упали. Так появились на земле хозяева камня, воды, гор, скота, зверей, рыб и птиц. По сути, Эрлику и его слугам досталась во владение вся земля, средний мир. Но Эрлик вновь просит Ульгения дать ему во владение хотя бы немного земли, и небесный бог соглашается. Правда, на самую малость. Он отдает Эрлику столько места, чтобы он мог поставить конец своей палки. Эрлик же, взяв свою палку, забивает ее в землю, а потом выдергивает. Он извлекает из-под земли кабана, вцепившегося в палку зубами, лягушку, державшуюся за хвост кабана, и множество других гадов, «один за другого прицепившихся». Не в силах вынести вредительства Эрлика, Ульгень разгневался и свергнул его силою в преисподнюю. Так обретает Эрлик свое «царство». Отныне он числится хозяином мрачных подземных глубин и врагом рода человеческого.

Но зададимся вопросом: а что, собственно, плохого сделал Эрлик? Почему движущей силой мифа, его интригой становится конфликт между двумя творцами? Все действия Эрлика созидательны, более того — он куда изобретательнее Ульгения. Так, Ульгень из камыша и глины творит тела первых людей, но не оживляет их («только душу не мог вложить в человека»). А Эрлик тут как тут: он вдвухает душу и оживляет людей. Ульгень творит собаку, но не дает ей шерсти. Тут же Эрлик исправляет дело. И хотя миф утверждает, что его деяния богопротивны, мы видим, что лишь совместная работа обоих творцов приводит к полноценному результату. Мир творится благодаря соперничеству, конфликту, взаимодействию полярных существ. Если отвлечься от второстепенных деталей и подро-

ностей, мы увидим, что за основной интригой мифа (ссора творцов) сокрыт механизм космогонического акта. Когда добыта со дна моря первая земля, она начинает расти, расширяться. Мироздание наполняется все новыми и новыми объектами. Из аморфного и нерасчлененного мир становится сложным и структурированным. Происходящее в мифе можно назвать рождением Вселенной из какого-то «сгустка» в результате его взрыва, когда разлетающиеся части этого сверхплотного ядра оконтуривают границы нового мира. Но в отличие от современной космологии расширяющаяся Вселенная сибирского мифа не может быть бесконечной, беспредельной. Это противоречило бы основам мировоззрения древних обитателей Сибири, поскольку им чужды представления о любом абсолюте. Рождающийся мир заведомо конечен, у него есть пределы и границы. Часто в алтайском фольклоре фигурируют «дно Неба» и «дно Земли», что оконтуривают мир подобно двум полусферам, которые соприкасаются краями. И если в момент творения они еще не явлены, то потом, в ритме нарождающегося мира, им суждено «раздвинуться», разъединиться, давая место среднему миру, месту обитания человека. Вот что здесь наиболее интересно: процесс разделения слиянных некогда сущностей в алтайском мифе изображается как взаимное удаление Ульгена и Эрлика. Завершив творение, Ульгень удаляется на дальний «слой» небес и впоследствии уже мало вмешивается в жизнь людей. Эрлик же, как мы видели, сначала свергается в средний мир, а затем — под землю. Таким образом, они занимают позиции, соответствующие полюсам мироздания, обозначая крайние пределы мира. Вот зачем понадобилась в мифе тема вражды творцов! Она позволяет мотивировать неизбежное расхождение в космогоническом акте верха и низа, Неба и Земли, добра и зла... Потому-то, видимо, и в наиболее архаичных версиях действуют две птицы: для того чтобы творение обладало динамикой, необходимо наличие в нем двух начал, двух сущностей, двух персонажей.

Ульгень и Эрлик — две противоположности, необходимые друг другу. Их противодействие есть та самая пружина, что приводит мир в движение. Такова логика мифа: бывшие близнецы обречены на вражду, но это не просто козни одного и благодеяния другого. Здесь

мы видим куда боле сложное взаимодействие. Его можно обозначить как диалог-конфликт. Полной властью над миром не обладает ни один из них. Лишь в месте они способны творить. Здесь нет места абсолютному злу или добру, заблуждению или истине. По-видимому, аборигены Алтая тонко чувствовали, что в мире действуют разнонаправленные силы, но они ощущали и гармонию мира как совокупный результат действия этих самых сил. Их сознание противилось тому, чтобы расчленять цельный мир на непримиримые противоположности. Черно-белый мир скучен, лишен надежды на чудо и в конце концов противен природе человека. Куда более правдоподобен мир другой, где силы притяжения и отталкивания обогащают и разнообразят бытие, где возможен компромисс между злом и добром, где царит взаимодействие.

Так и действует эта неразлучная пара, друзья-враги Ульгень и Эрлик. Ульгень создает скакуна, завистливый Эрлик пытается ему подражать. Но он выгнутую шею животного «приставляет» наоборот, выгибом вниз, и получает верблюда. Однако в целом Эрлик предстает в мифах и легендах удачливым творцом. Этот «злодей» удивительно талантлив! Вот каков его вклад в культуру. Он первым открыл искусствоковки железа и, стало быть, может считаться первым кузнецом. Оживляя человека, он дул в нос, играя на железной трубе «о семи ладах», и дул ему в уши, играя на железном комусе «о девяти язычках». Эти музыкальные инструменты, как можно догадываться, изобретены им самим. И наконец, первый шаман принял свой дар и шаманский бубен от Эрлика. Ульгень же наделил людей грамотностью, обойдя лишь тех, что приняли от Эрлика шаманство. Связь Эрлика с музыкой, шаманством весьма примечательна. От злобного и мстительного хозяина нижнего мира люди получают драгоценный дар: искусство проникновения в иные пространства. Кроме того, в разных редакциях мифа с удивительным постоянством подчеркивается такая деталь: у Эрлика есть палка, на которую он опирается. Этим посохом Эрлик пронзает землю, получив разрешение Ульгения владеть малым клочком земли, помещающимся под концом посоха. Сделав дыру, Эрлик, по одним сведениям, сам проваливается в нее, а по другим — извлекает из-под земли всевозможных «гадов». Все это можно толковать

как сотворение Эрликом подземного мира и его обитателей, дотоле в мифе не упоминаемых. И пользуется Эрлик посохом, т. е. тем же орудием, что и многие шаманы народов Сибири. Посох — атрибут многих архаичных персонажей алтайской мифологии и фольклора, но первым его обладателем называется именно Эрлик. И в его руках посох становится орудием творения. Шаман опирается на трость или посох еще и потому, что его сверхзадача — преодоление пути, трудной дороги. Здесь посох просто необходим.

Образ Эрлика и его «судьба» в алтайском мифе весьма неоднозначны. Отстранившись от буквального истолкования мифа, задумаемся: что означает перемещение существа в мир подземный? Только одно — его смерть. Эрлик открывает людям великое таинство смерти, став первым умершим и, как первый, хозяином нижнего мира. Он не может быть воплощением абсолютного зла хотя бы потому, что забирать души людей в нижний мир — это его работа. Это обязанность по поддержанию круговорота жизни. В этом смысле его роль не менее важна, чем роль Ульгенья, посылающего на землю зародыши будущей жизни. Из недостижимой небесной выси («из глубины неба») Ульгень шлет на землю солнечные лучи, оживляющие средний мир. Но когда истекает срок земного бытия, Эрлик уводит души вниз, в мрачные пропасти земные. Психологическая мотивировка алтайских мифов вполне понятна: персонажем, к которому относятся с почтением и любовью, является, конечно же, небесный бог. Эрлика побаиваются, ведь по его приказу многочисленные слуги наказывают человека за непочтение, обманывают, крадут душу, пугают... И все же Эрлик отнюдь не алтайский вариант дьявола. Он не только равновелик Ульгенью, он воспринимается людьми как отец. Именно так — «адам Эрлик» — зовут его в песнях, легендах и шаманских стихах.

Удалившийся далеко на небеса Ульгень доступен лишь самым сильным шаманам, и то не всегда: зимою небо замерзает и дорога к Ульгенью закрыта. Если и рискнет шаман отправиться в эту пору к владыке, ему придется прорубать лед топором. Тогда, говорят, в юрту, где идет камлание, сыплется сверху лед... А чаще шаманам приходится иметь дело с посредниками, небесными духами более низкого ранга. Ульгень

удалился от дел земных. Есть предание, что когда-то Кудай (Ульгень) и Эрлик были людьми и жили на земле. Другое предание сообщает, что Ульгень был внуком Чингисхана и правил всем алтайским народом. Он ездил на белой лошади (этой масти лошадей и приносят ему в жертву), был добрым и справедливым, никогда не наказывал сам своих подданных. Один из алтайских родов (Улюп) считал Ульгенья своим предком. За этими преданиями кроется желание людей вывести свою родословную от божества-правителя, желание связать времена нынешние и мифические. Но — и в этом предания солидарны с мифом — Ульгень изображается преимущественно благостным. Такой стерильный образ не может иницировать фантазию человека. И, как результат, — алтайский фольклор почти не уделяет внимания внешности Ульгенья, иконография его не разработана. Мы знаем считанные изображения небесного бога, весьма условные и лаконичные. На рисунке шамана это человекоподобная фигура, голова которой излучает солнечное сияние.

Небо далеко, земля всегда под ногами. Вероятно, люди ощущали постоянную близость Эрлика и свою зависимость от него. Бесплотность и условность образа Ульгенья с лихвой возмещается тщательностью и яркостью, с которыми разработан портрет Эрлика. Это старик могучего телосложения, с румяным лицом, с черными, как сажа, глазами и бровями. Раздвоенная борода его свисает до колен, длинные усы заложены за уши. «Упрямый Эрлик с развевающимися волосами» — так звали его шаманы. Эрлик живет во дворце из железа (или из черной грязи, в чем можно увидеть намек на морское дно, откуда птица-Эрлик когда-то достала ил/грязь для сотворения Земли). Спит он на постели из бобровых или медвежьих шкур...

Итак, соперничество двух демиургов (иногда именуемых братьями) приводит к созданию упорядоченного мира. Мы преднамеренно опустили ряд второстепенных линий и персонажей, чтобы подчеркнуть главное, на наш взгляд, обстоятельство. Вклад каждого из братьев неравноценен. Один стремится к идеальному мироустройству, другой, согласно мифу, ему мешает. Но как нам кажется, это вмешательство мудрое, хотя и с лукавинкой, и дальновидное. Ульгень создает гладкую Землю, Эрлик разнообразит этот безжизненный

ландшафт горами, кочками, болотами. Ульгень творит «благородных» тварей, его соперник — «гадов» и обитателей подземного мира. Наконец, Эрлик приносит людям кузнечное искусство, музыку и шаманство. Более того, «ловец душ человеческих» кладет предел земной жизни, и лишь тогда жизнь, конечная и уязвимая, обретает подлинную цену. Бесконечное существование цены не имеет. Так что деятельность Эрлика — это привнесение в мироустройство той меры «неправильности», которая лишь подчеркивает общую гармонию, делает ее завершенной, достоверной, жизненной. В итоге «падший ангел» оказывается фигурой чуть ли не более значимой, чем «сам» Ульгень. Так, пусть в неявном виде, миф постулирует, что в мире существует некая разность потенциалов, которая не позволяет ему застыть в неподвижности.

В верованиях алтайцев, в фольклоре (за исключением рассмотренного мифа) нет и следов вражды Ульгения и Эрлика. Наоборот, они действуют — в масштабах мира — сообща: вместе решают судьбу человека в судном месте, на границе двух миров, у обгорелого пня. Их двуединство люди поцимали отчетливо, о чем и говорит алтайская поговорка: «Ульгень и Эрлик имеют одни двери». Если и есть между ними соперничество, оно носит явно ритуальный характер. Это скорее даже игра, и, как и во всякой ритуальной игре, в ней нет победителя и побежденного. Потому и удивительно наименование обоих отцами.

В поздней шаманской поэзии говорится, что оба творца имеют сыновей и дочерей, но — примечательная деталь! — ничего не сообщается об их женах. Семь сыновей и девять дочерей Ульгения не родились, а откололись или отделились от отца. Сыновья и дочери Эрлика (также числом семь и девять) непонятного происхождения, зато известно об их образе жизни, привычках. Это «железноголовые черные сыновья», посланники и богатыри, выполняющие волю отца под землей и на земле. Под их началом находятся сонмы мелких злых духов, не имеющих ни имени, ни облика. Они-то и крадут душу человека или «пожирают» его, могут оставить на теле раны-укусы. Это беспокойные и сварливые существа, часто ссорящиеся между собою. Их умиряют сыновья Эрлика, они же охраняют вход в жилище человека, не допуская туда злых

көрмөсөв. Не менее интересны дочери Эрлика, проводящие время «в праздности и играх». Бесстыдные и насмешливые девицы увлекают на свое ложе шаманов, когда тем случается во время камлания проходить неподалеку. Как и отец, они являют пример сверхжизненности, неукротимой плодородной силы, хотя и взятой со знаком «минус». Все характеристики этой подземной семьи говорят о том, что на ее членов перенесены плодородящие потенции самой Земли. С Эрликом и его дочерьями связаны, хотя и не слишком явно, многочисленные персонажи алтайской мифологии — хозяева гор и их дочери, горные девы и т. п. (речь о них пойдет ниже).

Так — в самом общем виде — можно обрисовать один из алтайских мифов о сотворении мира и развитие его сюжетных линий в шаманской поэзии. На этом можно было бы и закончить, если бы не одно обстоятельство. В фольклоре алтайцев и соседних с ними народов есть разрозненные на первый взгляд сюжеты, стержень которых — вражда и свержение соперника под землю — заставляет нас вспомнить детали космогонического мифа. Эти сюжеты привлекли внимание выдающегося исследователя культур Сибири и Центральной Азии Г. Н. Потанина, объединившего их под заглавием «Сын Неба». Потанин увидел, что в этих легендах (скорее всего, осколках древнего мифа) с загадочным постоянством воспроизводится рассказ о том, как некий зверек — чаще всего это белка-летяга (бабырган) — выцарапывает глаза сыну небесного царя. Вот одна из легенд.

Бабырган прежде жил на небе; он выкопал глаза старшему Сыну Неба Джаику. Джаик погнался за ним, спустился на землю, но не мог догнать и найти Бабыргана, который спрятался в кедр. Небо бросило в него молнию...

Действительно, образ жизни некоторых животных мог навести древнего человека на мысль, что они прячутся от солнечного света, от неба. Кроты, сурки, медведи роют норы и устраивают себе подземные жилища; прячутся в пещерах или дуплах летяга, бурундук, летучая мышь... В другой легенде Сын Неба заснул под деревом, и в это время зверек выцарапал ему глаза или перегрыз горло. Небо-отец мстит за гибель своего сына.

Известно множество вариантов данной легенды. Не всегда в них говорится, что зверек ослепил или умертвил Сына Неба, порой враждебность небесного божества плохо мотивирована. В тувинском сказании небесный бог бросает молнии в бурндука, на которого «за что-то сердится». Так или иначе в конфликте участвуют две стороны: небесный бог (или его сын) и существо, наказываемое им и прячущееся под землей. Иными словами, и в космогоническом мифе, и в легендах мы видим реализацию сходных сюжетов.

Им созвучна и монгольская легенда о сурке, который был прежде метким стрелком, соперничал с богом. Бог спросил сурка, попадет ли тот из лука в Плеяды. Стрелок — с закрытыми глазами! — сбил все звезды, но бог незаметно поместил на место сбитой звезды новую и выиграл пари. От стыда стрелок покрылся шерстью и зарылся в землю... И здесь соперник небесного божества удаляется в «преисподнюю».

Интересно, что в приведенных легендах неудачливый противник связан с подземным миром, миром тьмы, слепоты. Закрытые глаза стрелка, ослепленный Сын Неба, подслеповатые обитатели нор и берлог — что стоит за рядом этих персонажей? Быть может, «слепота» — лишь обозначение их принадлежности к тому миру, где зрение не нужно? А может быть, Сын Неба и есть незадачливый стрелок, звериными ипостасями которого являются и сурок, и летяга, и медведь? Произошло переосмысление мифа, и вот уже земные зверьки «ослепляют» Сына Неба (он же — брат или просто второй участник творения). Потребовалось объяснить его слепоту и необъяснимую вражду небесного бога и безвредных зверьков. Среди возможных двойников Сына Неба выделяется разве что медведь — могучее животное, издавна почитаемое в Сибири. Есть предание о том, что он и был настоящим сыном верхнего бога. Вопреки воле отца спустился он на землю и за ослушание был покрыт шерстью.

Конечно, не стоит механически соединять фрагменты разных мифов и легенд с тем, чтобы найти для них единое объяснение. Но с другой стороны, слишком много общего в рассмотренных текстах, как будто архаическая мысль нащупывала разные подходы к решению какой-то важной темы. Темой этой могла быть загадка мироздания, загадка появления Неба и Земли,

добра и зла. Потому и допустимо предположение, что разные персонажи — Эрлик, медведь, сурок, Сын Неба — суть варианты одного и того же образа. Всех их роднит отверженность как результат конфликта с небесным богом, принадлежность подземному миру...

Предки алтайцев в древнетюркскую эпоху знали и другой вариант космогонического мифа. Увы, скудные строчки тюркской руники донесли до нас не сам миф, а всего лишь упоминание о нем:

«Когда было сотворено сверху голубое небо, а внизу бурая земля, между (ними) обоими были сотворены сыны человеческие». Кто сотворил мир — из этого фрагмента неясно, но схема мироздания вполне созвучна собственно алтайской: это три мира, причем акцентируется срединность мира людей и намечается последовательность сотворения мира. Люди создаются после того, как «разошлись», разъединились небеса и твердь. Среди богов, которым поклонялись древние тюрки, мы обнаружим только одного «знакомца» — Эрлика. (В рунических текстах его именуют Эрклиг.) Божество верхнего мира называется Тенгри (Небо, но в данном случае имеется в виду не небесный свод, а персонифицированное небесное божество). У него есть божественная супруга — Умай. Это божество хорошо известно позднейшим тюркам Саяно-Алтая. Анализируя древнетюркские тексты, С. Г. Кляшторный установил, что между данными божествами существовало разделение функций. Тенгри распределяет сроки (жизни), Умай ведает рождением «сынов человеческих», а Эрлик, конечно же, их смертью. Более того, Эрлик посылает в мир людей своих вестников смерти, совсем как в алтайской шаманской мифологии.

Расстановка основных мифологических фигур в древней мифологии тюрков и их потомков наводит на мысль о возможной близости космогонического мифа у тех и других. В обоих случаях мы видим пару богов, чья совокупная деятельность решает судьбы людей. (Разделение единого небесного божества в древней мифологии на две «половины» — мужскую и женскую — принципиального значения не имеет. Кроме того, и в алтайской традиции известна брачная пара Ульгень — Умай.) Божественный Тенгри — аналог Ульгенья — в древности воспринимался как существо властное и деятельное, что неудивительно. Эпоха тюркской государ-

ственности выдвигает на первый план правителя-кагана, отца народа, воина и государственного мужа. Такая власть нуждалась в идеологическом обеспечении, в утверждении богоизбранности правителя. Потом Тенгри в фольклоре покровительствует земному владыке, наделяя его мудростью (вспомним алтайский сюжет: Ульгень наделяет верные ему народы грамотностью и благоразумием), но он же карает отступников, вмешивается в управление государством. Позже, когда рассеялись племена древних тюрков и их данников, когда рухнули их государства, фигура небесного бога постепенно уходит в тень. Он удаляется от людей и становится далеким богом...

Алтай всегда чутко прислушивался ко всему, что происходило в окружающем мире. В мифах и легендах Алтая мы найдем отголоски христианских апокрифов и буддийских сказаний, далекие отзвуки религий Ирана и Тибета, верований сибирской тайги. Можно думать, что все эти иноземные веяния воспринимались внимательно и требовательно; все новинки «примеряли» к своим собственным представлениям о человеке и мире. Кое-что отсеивалось, многое принималось, украшая местные мифы росчерками нового орнамента, привнося в них элементы драматизма и волнующей воображение фантастики. Иногда мы встречаем в алтайских мифах причудливый сплав самых чужеродных имен и сюжетов — эхо древних и не столь давних контактов с многоголосым миром Азии. Таков, на наш взгляд, текст, записанный миссионером В. И. Вербицким, первым этнографом Алтая. Отдельные черты этого предания нам уже известны, но есть и оригинальные.

«Когда еще не было ни неба, ни земли, был один Ульгень. Он носился и как-бы трепетал над безбрежным морем, распростершись, подобно нетопырю, и не имел твердого места, где бы встать. Тогда ощутил он голос внутри себя: „Алдында тут, алдында тут — впереди хватай, впереди хватай“ — и произнес эти слова, а вместе с тем, простерши руку, схватил перед собою. И вот попался ему камень, высунувшийся из воды. Он сел на этот камень, продолжая произносить: „Алдында тут, алдында тут!“, и думал, что творить и как творить. Вдруг из воды выходит Ак-эне (Белая мать) и говорит: „Что придет тебе на ум творить, скажи только: этьтым, пютьты-деп — сделал, свершилось, так и

будет...“ Сказав это, Ак-эне скрылась и более никогда никому не являлась. ...Ульгень ощутил в себе мысль и произнес: „Э! эрь пютсин, эрь пютсин! — О! сотвори Землю, сотвори Землю!“ И Земля сотворилась...»

Так же, по слову Ульгень, сотворились небо, человек и прочие твари. В море Ульгень создал «три великие рыбы» и укрепил на их спинах землю. Две рыбы стоят «по краям», а одна — в середине под землей, головой к северу. Когда она наклоняет голову, на севере начинается потоп. Чтобы рыба эта не утопила всю землю, Ульгень создал специальное устройство: «под жабры ее захвачен крюк с арканом, которого конец протянут на небо и там завит на трех столбах так, чтобы можно было, перепуская с одного на другой, подтягивать вверх или опускать вниз голову рыбы». Следит за рыбой «богатырь» Мангды-шире.

Творя мир, Ульгень пребывал на золотой горе, на которой сияет солнце и светит луна. Гора эта как бы свешивается с неба и не достигает земли «только на человеческое колено». Творение продолжалось шесть дней, на седьмой день Ульгень спал...

Пожалуй, это единственный миф, где нет даже упоминания об антагонисте небесного бога, а сам мир творится посредством слова. Но что за Белая мать, появившаяся из морских глубин? Почему она так бесследно исчезла, и миф более не упоминает о ней? Посмотрим на эту ситуацию с иной точки зрения.

В океане первичного хаоса встречаются два начала — мужское и женское, и в результате становится возможным рождение мира. Не об этом ли говорится в архаичном мифе бурят, где «серебряный отцовский столб» встречает в океане «золотое материнское лоно»? Последнее обозначается словом «умай»; следовательно, речь идет о божественной паре, в которой женское начало именуется так же, как известная тюркам богиня — Умай (она же супруга Тенгри, Ульгень). Мы можем предположить, что Белая мать и есть Умай. Кстати, в алтайском фольклоре ее нередко описывают как женщину с золотыми или белыми волосами.

Эрлика здесь нет, но есть обитатели нижнего мира: некие гигантские рыбы, укрощенные Ульгением. Иногда говорится, что это не рыбы, а драконоподобные чудовища «кер тютпа» (глотатели) с огромными пастьми — верхняя губа хватает с неба облака, нижняя цеп-

ляет землю. Одно чудовище дышит холодом, приносит на землю осень и зиму, второе дает тепло. Заслуживает внимания и упоминаемое в мифе устройство для поддержания в мире равновесия. Аркан не случайно пропущен между тремя небесными колами: средний из них есть не что иное, как Полярная звезда, неподвижная точка на ночном небосводе. Ее и называли Алтын казык, т. е. Золотой кол. Так рисуется в мифе сбалансированность мира. Правда, механизм поддержания равновесия тут обслуживает бодисатва мудрости Манчжушри, но шаманская мифология вполне допускает подобные превращения.

Обратим внимание на такую деталь: в алтайских мифах почти ничего не говорится о «технологии» космогонического акта, о том, как создавались земля, небо. Переход от небытия к бытию совершается незаметно и сопровождается такими действиями, как «сказал», «подумал», «ухватил», «принес со дна моря». В редчайших случаях мы видим труд божества, когда Эрлик кует слуг, Ульгень лепит из глины людей. Созидательная деятельность демиургов подразумевается в шаманских текстах. Божество «вырезает», «выкраивает» людей, о которых говорится: «наше определение быть существами с вырезанными ресницами». Но это уже финал космогенеза, где требуется тщательный и кропотливый труд. А как же создавался мир? Подсказку мы найдем в эпических сказаниях. Зачин героической поэмы, как правило, рисует — кратко и образно — картину возникновения мира. В отличие от мифа здесь нет и следа божественной пары демиургов, но есть действие, за которым угадывается фигура творца. Вот начало шорского сказания «Кан Кес»:

Давным давно это было...
Прежнего поколения позже,
Нынешнего поколения раньше.
Это было в то время, когда мешалкой горы делили,
Когда ковшом воду делили,
Пробиваясь, белое море текло
Нагромождаясь, золотая гора вырастала...

Суть происходящего понятна: какое-то божество отделяет воды от земной тверди и тем самым утверждает их самостоятельное бытие. Мир начинает расти, увеличиваясь в размерах. Такова творящая мощь орудий, которыми пользуется божество,— мешал-

ки и ковша. Не странно ли видеть в руках всемогущего бога предметы утвари и обихода: ковши, мешалки (мутовки), посох? Может быть, упоминание ковша и мешалки в эпосе — случайность, плод индивидуальной фантазии сказителя? Для решения такого вопроса в нашем распоряжении есть хороший индикатор — шаманские тексты, в которых тоже дается картина устройства мира. Если и там обнаруживаются параллели эпической Вселенной, стало быть, эти черты не случайны. И вот в шаманских призываниях алтайцев мы находим обращение к божеству:

Движущий солнце и луну,
Перекатывающий белые облака,
Разрушающий черные леса,
Измеривший (щепки) ложкой и черпаком...
Молниеносец, Громовержец!

И наконец, вспомним, что шаман, земное «эхо» божества, для гадания тоже использует в своей практике и посох, и чашку, а среди его древних атрибутов, несомненно, были и иные предметы утвари. Об этом мы находим сведения на северной периферии тюрков — в Причулымье. Там, по сведениям Э. Л. Львовой, шаманская колотушка называлась *каллак* 'ложка' и по форме своей напоминала лопаточку с небольшим выгибом. Думается, что использование в качестве шаманских атрибутов обыденных вещей говорит о значительной древности традиции. Ведь в поздние времена шаманы Алтая, как и Южной Сибири в целом, имели уже свои собственные атрибуты, весьма сложного устройства, с богатой символикой: бубен с колотушкой, костюм, фетиши. Коль скоро колотушку называют ложкой, мы можем предположить, что последняя была исконным атрибутом, название которого в шаманистской практике пережило сам предмет.

Простота атрибутов, таких как ложка, лопатка, ковш, черпак, обманчива, судя по мифологическим текстам. Там они имеют отношение к самому сакральному процессу, с их помощью оформляется мир и определяется мера вещей (отныне все в этом мире, как и в случае «выкраивания», обладает своей долей). Этот мир измерен, упорядочен и, стало быть, познан. Использование мешалки-мутовки в космогоническом акте известно и в мифологии древней Индии.

Там мутовкой пахтают океан, сбивая его. Не исключена возможность заимствования этого мотива предками алтайских народов, но все же на Алтае мы видим и собственную линию развития семантики всех упомянутых инструментов. Кто знает, быть может, за шаманскими «бытовыми» атрибутами и строчками эпоса кроются вполне здравые в своей основе представления о возникновении мира как о процессе придания ему соразмерности.

Если у мира было начало, то должен ли быть у него и конец? Имел ли основание задумываться над таким вопросом народ скотоводов, охотников, живший в ритме природного времени, знающего лишь повторение одних и тех же циклов? Память народа хранила предания о губительных войнах и нашествиях, когда разрушались стойбища и угонялся скот, а люди прятались в лесах. Но такие события расценивались как нарушение естественного хода времени. Правда, во времена государств древних тюрков катаклизмы не раз сотрясали общество, что отразилось в представлениях о том, что земля «разверзается», а небо «давит». Падение тюркской государственности было тяжелым испытанием и могло повлиять на формирование мифа о мировом катаклизме. Но время смягчило, сгладило последствия этих событий, и в позднем шаманском фольклоре мы, кажется, не видим даже следов драмы потомков Ашина. Здесь источником возможных бед и грозных событий считается небо и его хозяин — Громовержец, Огнепалитель, Молниеносец. Впрочем, его действия не могут уничтожить Вселенную, эта мощь лишь напоминает человеку о его месте и обязанностях по отношению к небесному богу.

Предание о кончине века, записанное на Алтае, сложилось под влиянием буддизма и в меньшей степени христианства. В целом оно не характерно для мироощущения коренных жителей Алтая, но интересно тем, что продолжает или, вернее, оживляет тему борьбы Ульгения и Эрлика. В этом предании борьба между богатырями идет с переменным успехом. Кажется, вот-вот Эрлик (а он рисуется безжалостным мучителем) одержит верх. Он уже поразил Майдере, от тела и крови которого вспыхнуло пламя, объявшее землю и небо. Тогда с неба спускается сам Ульгень и оживляет мертвых. Из уст его выходит пламя и

сжигает верхний, «нечистый» слой земли, по которому ходили бесы. Из чистой, как белая глина, земли Ульгень сотворит новую Землю. Эрлик же со своими слугами сгорит и превратится в бестелесных духов и будет вновь низвергнут в «преисподние пропасти адские». Как видим, здесь кончина века всего лишь восстанавливает исходное равновесие сил, явленное в мифе о сотворении Земли.

Куда более безрадостная картина рисуется в фольклоре телеутов:

Когда придет кончина века,
Небо затвердеет, как железо.
Земля, как медь, будет тверда.
Царь на царя восстанет,
Народ на народ будет злоумышлять.
Твердый камень сокрушится,
Крепкое дерево раздробится,
Все народы возмутятся...
Отец дитя свое не спознает,
Сын не будет узнавать отца,
Головка слизи будет стоять головы человека,
Слиток золота с конскую голову
Не будет стоять чашки хлеба.
Под ногами будет валяться золото,
Но брать его будет некому.

Здесь, однако, доминируют не мифологические, а социальные мотивы.

При кажущемся разнообразии алтайские космогонические мифы разрабатывают две основные темы. Первая связана с доставанием первичной земли со дна водоема; это миф, в котором действуют две птицы — сообщники и будущие антиподы. Вторая тема — сотворение мира безмянным богом (богами) с помощью лопатки, ковша, мешалки. Кажется, что логичным продолжением этого не дошедшего до нас текста можно считать выкраивание, выковывание, вырезание живых существ Ульгением и Эрликом в шаманской поэзии алтайцев. Судя по разработанности, вторая тема может считаться для Алтая если и не исконной, то весьма значимой.

Конечно, это неблагоприятная задача — пытаться свети к немногим схемам все богатство мифологической традиции, многозвучной и противоречивой. Однако без такого анализа нам не обойтись. Как мы могли убедиться, в ряде случаев миф переживал создавшую его эпоху, и последующим поколениям приходилось и под-

новлять текст, и вносить в него свои объяснения происходящего (как, например, в случае с мотивировкой вражды двух богов). В то же время, несмотря на явные напластования позднейших сюжетов, миф сохраняется как некая целостность. Он все еще плеплет воображение людей и передается из уст в уста. Вряд ли народы Алтая искренне считали, что события, о которых говорится в мифе, действительно имели место, тем более что излагаются они крайне непоследовательно, отрывочно. Быть может, миф был не столько абсолютной истиной, сколько идеальной моделью, позволявшей снять нерешаемые «вечные» вопросы, перевести их в понятные и близкие каждому образы.

Космогонический миф важен для понимания всей духовной культуры алтайцев по ряду причин. Во-первых, мы можем судить об устойчивости основных «законов» мифологического сознания, жизнеспособности наиболее важных персонажей (Ульгень, Эрлик и, вероятно, Умай). Главные структуры и имена сохраняются как минимум с древнетюркского времени, а судя по их разработанности уже в те времена, более полутора тысяч лет. Это немалая историческая ретроспектива для народа. Во-вторых, выясняется, что космогонический миф «завязан» на многие сюжеты позднейшей шаманской поэзии, героического эпоса, народного менталитета. Он — плоть от плоти культуры алтайского этноса, какие бы инокультурные влияния в нем не обнаруживались. Наконец, в космогоническом мифе заданы все параметры мифической Вселенной, и в этом смысле первый миф суть эталон для традиционного общества. Однако миф очень скупо обрисовывает устройство мира, он беден деталями и подробностями. Географию «того света» раскрывают сказки и легенды, загадки и поговорки, приметы и былички, ритуалы и священные изображения. Об этом теперь и пойдет речь.

За краем неба

Напрасно будем мы искать в алтайских сказках и мифах цельную, разработанную картину устройства мира. В таком виде ее там нет и быть не может. Дело в том, что картина мира есть некая идеальная модель,

создание ее — сверхцель любой культуры, и, как таковая, она недостижима. Представления о мироздании расплывлены в фольклорных текстах, и чаще мы встречаем не прямые указания типа «мир устроен так-то и так-то», а намеки, иносказания... В итоге мы видим не монументальное полотно, а изящный эскиз.

Фундаментальный вопрос любого мировоззрения звучит так: есть ли предел у мира? От ответа на него зависит «конструкция» Вселенной. Нам известны два варианта ответа. Можно признать, что Вселенная бесконечна во времени и в пространстве, и тогда проблема определения ее границ становится неактуальной. Но как неуютно становится от осознания этой бесконечности... Такой мир лишается меры, а человек несоизмерим с бесконечностью, он уязвлен своей малостью и случайностью существования в мире, открытым в вечность. Иной вариант: мир конечен. Это куда более комфортный вариант для человека традиционного общества. Но сразу встает проблема определения границ мира, соотношения его различных частей. Мифологическое сознание жителей Алтая склонялось, как думается, ко второму ответу, но избегало однозначных решений и категоричности.

Итак, каким же видели мир жители Алтая? Начнем с наиболее общих контуров. Алтайская загадка о равновеликости Неба и Земли формулируется так: «У двух валухов шкуры равны». То, что две основные части мироздания соразмерны, естественно. В фольклоре намечена и форма неба. Это выпуклая чаша или купол, края которого соприкасаются с краями земли. Изрезанная силуэтами гор зубчатая линия горизонта как бы подсказала людям, какой может быть та далекая граница, где небо и земля, колеблясь, то и дело касаются друг друга краями. В алтайском фольклоре говорится о скалах (*ачылар-дыбылар* 'открывающееся-закрывающееся'), стоящих на краю неба и земли. Герой сказания подъезжает

✦ К двум черным скалам —
Воротам между небом и землей.
Днем и ночью они,
Как два бодающихся быка,
Расходились и сходились.
Лунокрылых птиц, не успевших пролететь,
С целый стог погибло, оказывается.
Четвероногих зверей, не успевших пробежать,

Целая россыпь сгрудилась...
У тех, кто туда проходил,
Две ноги на этой стороне,
Голова с мозгом на той стороне (оставались),
У тех, кто сюда проходил,
Голова на этой стороне,
Ноги на той стороне лежат...

За краем неба и земли лежит недоступная человеку «истинная земля», сфера сакральная. Телеуты, например, верили, что где-то там живет Эрлик (что, впрочем, не противоречит и вере в подземное царство, как мы увидим дальше). Основание неба и земли в алтайском фольклоре означает неопределенную даль, это мифический край света. Туда обычно посылают героя с тем, чтобы он выполнил какое-то трудное задание. Свататься он едет туда, где «у основания неба и земли живет хан Соло; у него есть единственная дочь».

Земля, видимо, тоже имеет вид чаши, но вогнутой. Вместе с чашей неба они образуют некую сферу, заключающую в себе реальный мир человека. Иногда в эпосе говорится, что есть «дно Неба» и «дно Земли» — это точки, наиболее удаленные от земной поверхности. Со дна Неба порой слышится голос божества, со дна Земли поднимаются наверх Эрлик и его слуги, чтобы вмешаться в жизнь человека. На границе мира, как говорится в шаманской поэзии, стоит черный обгоревший пень. Это «судное место», где встречаются духи Неба и Земли, чтобы решить судьбу человека. Тем самым еще раз подчеркивается, что и сам человек есть творение как Неба, так и Земли. «Распря Творца и творения» (выражение Н. А. Бердяева) в алтайской мифологии не стала необратимым трагическим конфликтом, что мы видели уже и в мифе о сотворении Земли — «язычество» всегда стремится найти точки соприкосновения между противоположностями, тонко предчувствуя как их взаимное отталкивание, так и обоюдную тягу.

Что же находится за краем неба? Миф не терпит пустоты, но сведения о каких-либо «пространствах» крайне скудны. В самом общем виде можно ответить, что там — Мир иной, лишенный обыденности и однопозначности обитаемой людьми Земли. Небо разделено, по представлениям алтайцев, на несколько «слоев» или уровней и являет собой как бы многоэтажное

общежитие духов и богов. Зачем потребовалось рас-слаивать небеса? (Хотя, как легко заметить, и русское «небеса» предполагает множественность.) Прежде всего для того, чтобы громада воздушного океана не была аморфной и в силу этого неведомой. Наделение Неба количественными характеристиками, упорядочение его есть единственно возможный путь его познания и, что не менее важно, «освоения», пусть только мысленного. Ведь исследование атмосферы Земли учеными тоже началось с выявления в ней качественно различных «слоев» и «сфер». Начав с выделения в строении планеты и ее атмосферы физических слоев, научная мысль лишь много позже подошла к формулированию понятия «ноосфера». Как ни парадоксально, в том же направлении работала мысль древнего населения Алтая. В их маленькой Вселенной именно мысль человека становится явлением «планетарным», преобразуя неизвестное и темное ничто, хаос в понятное, сияющее не что — Космос. И естественно, разум устремлен в небеса, что изливают на землю свет и тепло, дождь и снег, обдающие ее холодной тьмой, обжигающие землю молниями. Поскольку небеса названы и пронумерованы, они явлены из небытия; такие сферы можно «измерять», преодолевать. Кроме того, многослойное Небо как надежная броня защищает человека от мира непознанного, пугающе неопределенного. Каждый ярус небес имеет своих обитателей, и небесная «этажерка» позволяет подчеркнуть их ранжирование. Наверное, в прошлом на Алтае существовало множество вариантов модели мира, различились имена небожителей. Это понятно, так как сложным был и этнический состав алтайцев. Но в каждом случае свершалось чудо: немое, косное вещество оживлялось и одухотворялось, начинало жить собственной жизнью.

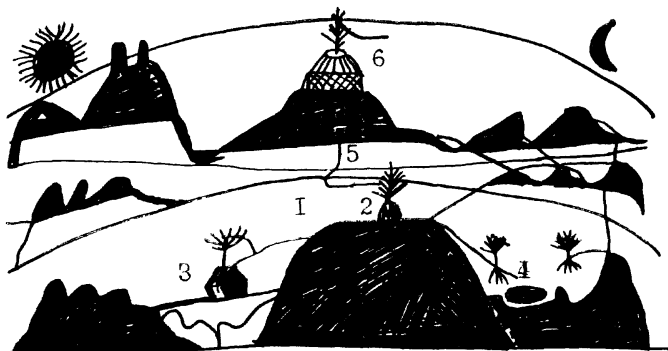
По представлениям алтайских шаманов, за солнцем и месяцем, выше звезд, живет Ульгень во дворце с золотыми воротами. Чтобы достичь Ульгения, надо преодолеть семь или девять препятствий (*пудак*), но шаману это не под силу, и большинство добираются лишь до пятого препятствия, где находится Золотой кол. Вероятно, «препятствия» — это понятия, равнозначные слоям неба. Кстати, всегда отмечается, что шаману трудно подниматься на небо: он «проби-

вает» небесные слои, пробирается через зыбучие пески, карабкается по косогорам... Ульгения называют творцом солнца и луны, небесного свода, радуги, огня. Он посылает на землю дождь и град, мечет молнии и говорит голосом грома.

Сыновья и дочери Ульгения тоже живут на небе и считаются духами чистыми. Среди сыновей наиболее известен Каршыт. Кроме них к небесным духам относятся «сотрудники» Ульгения. Главный здесь — Уткучи. Когда шаман совершает жертвоприношение, Уткучи встречает его с жертвой у Золотого кола и ведет с ним переговоры, сообщает шаману волю Ульгения. Есть также пара духов, наблюдающих за земной жизнью человека: Суйла и Карлык. «С конскими глазами хан Суйла» видит на огромном расстоянии — в тридцать дней конского пути. Он еще и переводчик, называемый двуязыким, сообщающий обо всех земных новостях Ульгению. Карлык — его ближайший помощник, он сопровождает шамана с жертвенным животным. Но самым главным среди этих небожителей называют Яика (Дьяика). Он был послан Ульгением на землю с тем, чтобы охранять человека от зла, давать жизнь всему. Говорят, что Яик — часть самого Ульгения, как бы «отколовшаяся» от тела небесного бога. Яик как посредник между Ульгением и человеком почитался алтайцами повсеместно. Только с его помощью шаман может совершить восхождение на небо. В целом этот персонаж довольно загадочный. С одной стороны, он вполне традиционно описывается как всадник — это обычный «облик» небесных духов:

Вестник Улгень-бия,
С каймой из красной тучи,
С глухим (замкнутым) поводом из радуги,
С плетью из бледной молнии,
На небе язык (весть, приказание) берущий,
светлый Яик!

За очагом, у дальней от входа стены юрты прежде ставили две березки, а между ними протягивали белую волосяную веревку. К этой веревке прикрепляли изображение Яика: из белой материи вырезали фигуру с головой, ушами, руками, ногами и хвостом. Ноги обшивали красной лентой («с каймой из красной тучи»). Это символическое изображение зайца. На правом берегу Катуня к шнуру просто подвешивали зим-



Земной и небесный миры. (Рисунок шамана Танашева.)

Цифрами обозначены: 1 — гора Ак-Топон алтай сыны; 2 — «пуп Земли и Неба», из которого растет священное дерево; 3 — юрта, в которой происходит камлание; 4 — озеро, окруженное горами Алтая; 5 — путь шамана в небесный мир; 6 — юрта творца.

нюю шкуру зайца-самца. Быть может, заяц символизировал здесь идею плодородия, вполне созвучную функциям самого Яика? Но еще более странным кажется обращение к Яику, в котором тот называется «четыреухосой матерью». Сопоставив все данные, можно предположить, что Яик не случайно зовется матерью — такая фигура просто необходима в архаичной картине мира. Она закономерно дополняет «мужскую» сущность Ульгена, является его «частью» или «долей».

Несколько иначе видел небесный мир шаман Кондратий Танашев из рода Тангды. В 1929 г. он нарисовал «карту» шаманской Вселенной и дал подробные к ней объяснения этнографу Л. Э. Каруновской. Небесную сферу он поместил выше свода Неба. Там, в центре Неба, на его девятом слое, высится красная гора. На горе стоит кошечья юрта — это дворец высшего небесного духа Кёк-Мёнке адазы. Он сотворил Небо и Землю. Здесь же находится его супруга — Ака-Мёнке энези. Из дымового отверстия юрты высшего духа растет дерево с золотой лентой. Раз в три года в жертву высшему духу приносят серую лошадь и белого, без единого пятнышка барана. Кости и шкуру складывают на жертвенник и сжигают, чтобы дым и запах достигли верхнего мира. У Кёк-Мёнке есть сын Бай-Ульгень (Священный Ульгень) и дочь Яжилхан. Слева от красной горы шаман поместил сыновей Ульгена.

В общем, мы видим тут модификацию уже рассмотренной схемы, только сам Ульгень несколько «понижен» в должности и верховным богом называется его отец. Но функции небесных духов при всех закономерных разночтениях оказываются удивительно схожими. Все они причастны к возобновлению на Земле жизни. Потому и в обращении к Ульгению говорится:

Чтобы поклонялись больше, семью умножь!
Чтобы на жертвенник положить, лошадей
давай!
Молящихся тебе умножить дай!
...Нашего племени создатель!
Стада лошадей воспитатель!

И в этой версии мироздания мы обнаружим распределение духов по слоям Неба: Яжил-хан живет на втором слое Неба, Ульгень — на третьем и т. д. А на самом верху, над небесными горами, шаман нарисовал солнце (слева) и луну (справа).

В алтайской эпосе герои то и дело пересекают границы своего — среднего — мира. И конечно, сказителю приходится упоминать, о деталях устройства мифической Вселенной. В сказании «Алтай Бучай» погибает главный герой. Его конь, Темичи-ерен, отправляется искать место, «где Алтай Бучай зародился», с тем чтобы оживить хозяина. Матерью героя оказывается дух белой тайги, Белая старуха (Ак-Эмеген). Выслушав коня, она говорит, что только дочь небесного Белого Бурхана сможет оживить Алтай Бучая. Старуха решает сама отправиться в небесный мир. Вот как описывается ее путешествие:

Белая старуха Ак-Эмеген, дух Белого Алтая, поднимается в верхнюю область (үстүги орон). Две передние ноги у коня Темичи-ерена пляшут, две задние ноги идут иноходью. Едет (старуха) далее, черная пыль (следом) несется. Алтын-Таджи, дитя небесного царя, сидит на сине-сером, железного цвета, коне. Алтын-Таджи спрашивает:

— Дух белой тайги, Ак-Эмеген, Вы куда поехали?

— Еду в гости к Ак-Бурхану (Белому Бурхану).

Алтын-Таджи говорит:

— Внутри голубого Алтая посмотрим иноходь двух (коней)?

Потом они пустили (своих) иноходцев. Белая старуха туда-сюда потрясла коня Темичи-ерена; на месте, где он стоял, сделался вихрь. Туда-сюда посмотрели — белая старуха едет уже на месячном расстоянии. На месте, до которого старуха доехала, она подождала Алтын-Таджи. Дитя Алтын-Таджи смотрит и удивляется.

— Мне бы на таком коне ездить, — говорит.

После поехали далее, (навстречу им) клубится тонкая пыль. Подъехала Күмүш-Таджи (Серебряная Таджи), дочь Солнца-царя.

Спрашивает:

— Дух Белого Алтая, Ак-Эмеген, куда Вы едете?

— Еду в гости к Бурхану, — отвечает (Ак-Эмеген).

— Иноходь немножко посмотрим?

Ак-Эмеген тряхнула рот коня Темичи-ерена туда-сюда; на том месте, где она стояла, лишь вихрь остался; туда-сюда посмотрели — Эмеген едет на двухмесячном расстоянии...

В третий раз старуха встретила дочь Бурхана Ак-Таджи, и повторилась та же история. Наконец все вместе они «приехали к дверям Ак-Бурхана и слезли у золотой коновязи с шестьюдесятью отроутками».

Таков путь в небесный мир по данным эпоса. И здесь мы видим, что на самом верху в золотом дворце живет небесный бог, дочери которого распоряжаются жизнью и смертью человека. Кажется, что нет и упоминания о слоях неба. Однако путь на небо описывается как имеющий три остановки: это встречи с тремя дочерьми Бурхана. Подразумевается, что каждая из них занимает свое место в небесном мире, вполне сопоставимое с небесным слоем. И здесь путнику приходится прилагать усилия для преодоления пути (скачки наперегонки). Но вот что примечательно: двигаясь по горизонтали, Ак-Эмеген попадает в верхний мир. Такова геометрия мифической Вселенной. Мы традиционно считаем, что у древних обитателей Сибири бытовала трехчастная модель мира, в которой средний мир человека имел как бы два «отражения» — мир небесный и мир подземный. Это так, но данная модель мироустройства строится по вертикали, и так же, по вертикали, осуществляется связь между мирами. Шаман или герой сказания здесь дол-

жен подниматься вверх (лететь, взбираться на дерево), чтобы попасть в небесные сферы. Но кроме того, в мироощущении аборигенов Сибири есть следы иной — горизонтальной — доминанты мира. Поэтому удаление от своего дома, вперед ли, вверх ли, однозначно приводит героя (шамана, богатыря, духа) в мир иной. Покидая пределы обжитого, хорошо знакомого мира, герой попадает в края неизведанные, чужие, странные. Какой это мир — небесный или подземный — не столь уже важно. Этот вопрос решается ситуативно, в зависимости от того, куда хочет попасть герой. В принципе оба «иных» мира сливаются, объединяются их внеположностью миру человека. Все свое — внутри, все иное — снаружи, вовне, вдали... И чаще всего герои эпоса просто удаляются от своего стойбища, а расстояние измеряется не столько днями или даже годами пути, сколько качественными изменениями окружающего мира. Вот единственный сын Алтай Бучая, Ерке-Мөндүр, едет, чтобы достать клыки чудовища каракулы:

«...Шум черного, как сажа, панциря был подобен небесному грому, шум от черного лука арагай был подобен эху Алтай Хангая. В течение семи дней, ни днем ни ночью не прерываясь, ушам подданных был слышен шум черного, как сажа, панциря, звон колокольцев. Реки и воды, расплескиваясь, выходили из берегов; тайги и горы, трясясь, рассыпались черными корумами. Вот он проезжает уже семь Алтаев. У основания неба и земли стоит Темир Тайга (Железная гора). Хребта Железной горы (он) едва достигает в течение семи дней. (Он) осматривает вокруг поверхность Алтая, тщательно кругом осматривает поверхность земли. Ни одна живая душа не дает знать о себе, не видно никого из дышащих. За семью тайгами на конце семи степей видна черная, как сажа, гора; щетинящихся деревьев не видно, блестящих камней не видно. На конце черной, как сажа, горы виднеются два круглых черных озера, а между двумя черными озерами спускается маленькая черная горочка. На конце черной, как сажа, горки играет черный туман.

Конь Темичи-ерен спрашивает:

— Что увидел, когда смотрел?

— Ничуть ничего глазам моим не было видно.

Как сажа, черная гора виднеется, да виднеются два круглых черных озера. Необыкновенная гора, необыкновенные озера. Это что будет?

— Необыкновенная гора, говоришь, это и есть тот зверь, на которого ты поехал. Два круглых озера, говоришь, это его два глаза. Говоришь, черная горка, это будет его нос; если черный туман повертывается (перед горкой), это его дыхание.

...Каракула с месячного расстояния учуял запах, встал на ноги, зарычал, слышно было в верхних областях. Три Курбустана услышали (его рычание). Улегшись, зарычал, в нижних областях стало слышно. Народы шестидесяти царей все слышали...»

Где же происходит эта встреча, в каком из миров? Однозначно ответить нельзя. Порою эпос сохраняет удивительно архаичные черты мироощущения. Таков, на наш взгляд, и Каракула, прямо-таки космических масштабов «чудовище», растворенное в ландшафте. Данный эпизод говорит, что определение места действия как одного из миров не всегда актуально для эпоса. Здесь важно другое — его вненаходимость, инаковость. Даже сам богатырь обретает в ином мире гигантские размеры, волшебную силу. Кстати, его встреча с Каракулой и сражение с ним заканчиваются тем, что оба становятся «клятвоными друзьями». Да и сам Ерке-Мөндүр называет противника «почитаемым» зверем, а тот объявляет, что он есть «от земли зародившийся единственный человек».

Конечно, если выбирать между небом и подземным миром, Каракула тяготеет ко второму, но... В алтайской эпике есть какие-то странные персонажи — своего рода нестрашные чудища. Каракула — один из них. Живут они то где-то у края Неба, то рядом с людьми и не могут считаться воплощением абсолютного зла. Таков, например, и Делбеген — людоед и враг всего живого. Он крадет жен, детей, разоряет стойбища. Чудовище имеет семь голов, живет то в горе, то в дремучем лесу. У него есть жена и сыновья — также типичные обитатели подземного мира. Как и Каракула, он огромен, и его дыхание, как туман, заволакивает Алтай. И все же, как пронизательно отметил С. С. Суразаков. Делбеген — вовсе не однозначный герой эпических сказаний. Он часто изображается защитником старинных обычаев, присутствует

на пирах и свадьбах. Отмечены его музыкальные таланты (вспомним, кстати, о «музыкальности» Эрлика): одна голова чудовища смеется, другая поет, третья шаманит, четвертая играет на дудочке... И наконец, Делбеген неуничтожим, и вражда с ним героев эпоса отчасти ритуальна. Он символ того неизбежного зла, которое заведомо присутствует в мире и не может быть сведено на нет — иначе нарушится гармония.

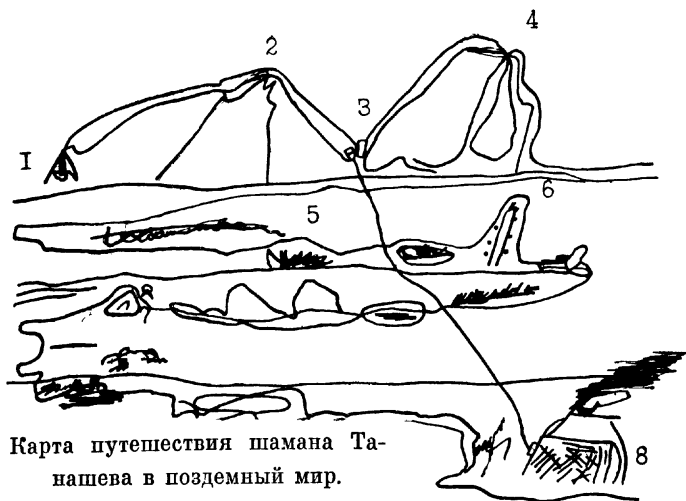
Встречаются в сказаниях и эпизоды, когда герой отправляется в царство Эрлика. Вот герою сказания Аин-Шаин-Шикширге понадобилось побывать в мире Эрлика, и он просит о помощи старуху-шаманку. Сначала пришлось греть на огне ее медный бубен (и в действительности шаманский бубен перед сеансом камлания нагревали, сушили над огнем очага; это называлось «сделать бубен летним»).

...В семь дней бубен высушили. Сто жгутов и ремней (висящих на плаще) разостлались по земле, сто подвесок стали звенеть. Надела шаманка мантию со ста жгутами, которые стелются по земле, взяла в руки медный бубен, сто жгутов разостлались, покрыли землю. То место, где сидела, есть, а того места, куда исчезла, нет. Стук медного бубна где слышится, где не слышится и исчез в нижней области. После того как стук от медного бубна исчез в нижней области, семь суток не было слышно о кам-эмеген (старухе-шаманке). Через семь суток кам-эмеген, кружась, спустилась в дымовое отверстие юрты. (Старуха) привязала медный бубен, сняла камскую шубу. Говорит:

— Не достигла до Эрлика. Достигла лишь до половины земли. Оказывается, страшно грубая (трудная) земля. Достичь-то (ты) можешь достигнуть, но сомнительно твое возвращение. (Я) достигла до разветвления семи дорог. Но, дитя мое, я провожу тебя до пасти ада.

Старуха встряхнулась и, сделавшись птицей Кап-Кереде, уселась. Аин-Шаин-Шикширге с двумя женами втроем уселись ей на крылья. Эмеген, кружась, спустила их к отверстию ада...

Дальше герой отправился один, и путь его лежал вниз. Он бросился в отверстие ада, сидя верхом на коне. Там была тьма, как во время затмения луны. По пути к Эрлику он преодолевает ряд препятствий.



Карта путешествия шамана Танашева в подземный мир.

1 — юрта, в которой происходит камлание; 2 — вершина горы, находящейся еще на земле людей (здесь шаман обращается с просьбами к светлым духам); 3 — земная щель, за которой лежит подземный мир; 4 — вершина горы, где играют дочери Эрлика; 5 — ровное место, лишенное растительности; 6 — столбобразное возвышение, где останавливаются души умерших людей; 7 — область обитания умерших предков; 8 — юрта Темир-кана, второго сына Эрлика.

Чтобы сделать проходимым болото, он бросил горсть песка, взятого дома, и сказал: «Отцовское хорошее болото, будь ты Алтаем!» И желтое болото превратилось в сухое место. Такой силой обладали земля родины и ее имя...

А вот картина подземного мира в интерпретации шамана Танашева. Л. Э. Каруновской стоило больших трудов разговорить своих собеседников. Они избегали называть по имени жителей нижнего мира и вообще с неохотой рассказывали о нем. Танашев нарисовал «карту» своего путешествия к сыну Эрлика — Темир-кану (Железному хану).

Сначала шаман (точнее, его душа) летит на вершину горы, что находится еще на земле. Там шаман просит светлых духов защитить его и жилище, а потом спускается к отверстию в земле — земной щели. Протиснувшись в щель, шаман оказывается уже в подземном мире — там, как водится, нет ни солнца, ни

луны. Первым делом шаман поднимается на вершину горы, где его поджидают дочери Эрлика (об их правах мы уже упоминали). Девы проводят время в играх и катаниях с гор. Если шаман избежал соблазна, дальше его путь лежит по ровному, лишенному растительности месту. Он подходит к обширному болоту, где пять коз стремятся присвоить душу кама, потом — к озеру из людских слез, озеру из крови самоубийц, случайно смертельно порезавшихся. За озером душа шамана поднимается на возвышение в виде столба: здесь делают остановку души умерших, здесь же шаман узнает о будущем той семьи, для которой он камлает. Затем кам встречает камень с отверстием, через которое ему надлежит пролезть, преодолевает лес и, наконец, прибывает к бездонному озеру с черной водой. Мостом через озеро служит один конский волосок. Преодолев озеро, кам летит над горами Темир-кана и попадает в место, где под землей живут умершие предки. Пройдя по грязной дороге, шаман встречается с дочерьми Темир-кана, а они, как и дочери Эрлика, пытаются его соблазнить. И наконец, шаман у цели — перед ним кошменная юрта Темир-кана.

Нетрудно видеть, что небесный и подземный миры устроены однотипно: те же горы, препятствия, юрты-дворцы главных духов. Каждый мир копирует мир земной, его основные элементы ландшафта. В обращении шамана Танашева к обитателям подземного мира есть даже перечисление слоев земли, на каждом из которых живет один из сыновей Эрлика. Так что равновесие в устройстве обоих миров несомненно. Обращения к сыновьям Эрлика выдают в Танашеве незаурядного мастера слова, которому под силу создать яркий образ. Вот он говорит Темир-кану:

Западный черный дух,
С семью крепостями Темир-кан,
С широкими железными плечами,
Круглая железная утроба!
Человеческой кровью утоляющийся!
Человеческим мясом питающийся!
На темногривых лошадях носишься!
От великого Эрлика произошедший,
От всемогущего Эрлика произошедший...
Подобно гребню имеющий зубы,
Подобно мялке имеющий челюсти,
Наподобие моря имеющий легкие,
Подобно тайге имеющий сердце,

С переплетающимися ногами ходит!
С холодным черным дыханием!
С хвостом до земли!
С топотом земли походка!..

Глядя на рисунки шаманов, читая описания мира много в алтайских сказаниях, приходишь к выводу, что устроен он очень мудро и экономно. Эти люди понимали, что мироздание есть нечто целое и целесообразное, хорошо сбалансированное и взаимосвязанное. В их картине мира случайных черт нет, как нет и случайных персонажей. В то же время, эта картина весьма лаконична, написана скупыми мазками. Намечены лишь наиболее важные точки ландшафта, но вовсе нет подробностей, нагромождения деталей, которые с нашей точки зрения, придали бы картине куда большую достоверность. Строго говоря, сам иной мир обрисовывается лишь в той мере, насколько это необходимо для описания пути героя или шамана. Иногда достаточно лишь намек, чтобы воображение слушателей дорисовало остальное,— ведь сказители и шаманы лишь формулировали неясные идеи и образы народного менталитета, заостряли их и облакали в слово, жест.

Иногда встречаются упоминания о том, что у земли есть подмышки, лопатки, пуп, о том, что горы (которые с годами растут) имеют плечи, голову, чрево. Такая очеловеченность ландшафта делала окружающий мир не просто ярким и узнаваемым — это еще и смутное «воспоминание» о земле как едином теле, о Земле-Матери. Подобная картина мира не могла быть чисто «механической» конструкцией. Напротив, она пронизана мыслями и чувствами человека, стремящегося уяснить — и даже утвердить! — свое место во Вселенной. В центре этой Вселенной покоится мир человека, запеленутый в шелка многослойных небес и покровы земли.

Там, в сердцевине мироздания, лежит «можжевелистый сокровенный Алтай» (как назван он в эпическом сказании). Его именуют и белым, и синим; величают прекрасным отцовским Алтаем. Впрочем, в фольклоре говорится о многих Алтаях, и это не преувеличение. Дело в том, что свой Алтай был у каждого рода, у всякой территориальной группы, обживших свою местность, вчувствовавшихся в нее.

Казалось бы, уж здесь-то человек полновластный хозяин. Но нет — повсюду люди ощущали присутствие иных существ, в том числе и в среднем мире. Алтайцы хорошо различали духов неба (*пайана*), земли (*дьер-суу* или *алтай*), подземного мира (*көрмөс*). И если небесные и подземные духи живут «где-то», то духи земные — рядом. Это соседи. Как же делили между собою средний мир люди и духи?

Шаман Танашев посередине «действительной» земли нарисовал гору Ак-Топон алтай сыны, где живут предки охотников. Возвышение на плоской вершине горы — это «пуп Неба и Земли». Из него произрастает священное золотое дерево — тополь, вершина которого уходит в небесный мир. По-видимому, «пуп Земли и Неба» — это точка их соединения, связи. Здесь имеется в виду, скорее, пуповина как символ жизненно важной связи (хорошо известно, с каким тщанием сохраняли алтайские матери пуповины своих детей). Поэтому «пуп Земли и Неба» — наиболее подходящее место для проникновения в верхний мир. Дерево, растущее тут, и служит лестницей в небо для самых умелых шаманов. Слабый шаман обычно не попадает в небесную область и возвращается с горы назад, домой. Тут же, на горе, находится молочное озеро, в котором душа шамана омывается, прежде чем попасть в небесный мир. Слева и справа от священной горы мы видим ту землю, что зовется Алтаем: там жилища бедняков — жердяные юрты (справа) и богачей — юрты из кошмы (слева), горы и озера...

Где-то здесь же, в районе священной горы (или за ней?), живет самый главный из земных духов — Дьер-су. Место его обитания невидимо, поэтому Танашев, указав на основном рисунке, где оно должно находиться, сделал «расшифровку» на отдельном листе. Но сначала расскажем подробно о самом Дьер-су.

Его имя буквально означает «земля-вода», и этим словосочетанием алтайские тюрки обозначали понятие родины, понимаемой как совокупность земель и вод. Можно полагать, что подобных воззрений придерживались в старину многие народы: вспомним хотя бы устойчивое сочетание «мать сыра земля» (т. е. земля с водой) в русском фольклоре. «Священная Земля-Вода» была главным божеством еще у древних тюрков, где она упоминается вместе с Небом Тенгри

Детали невидимой области,
расположенной возле «пу-
па Земли и Неба».

1 — озеро, в котором плавает
Кер-балык; 2, 3 — места оби-
тания дочерей Дьер-су; 4 —
гора, из-за которой восходит
солнце; 5 — Тезимбий, гора-
создательница, резиденция
Дьер-су.



и Умай. И конечно же, когда приходил смертный час, как свидетельствуют эпитафии, человек в горести называл среди своих утрат «свою Землю и Воду»... Не очень понятно, можно ли называть Дьер-су особым духом, обладающим собственным образом, или это собирательный образ родной земли. На Алтае нам приходилось слышать, что Дьер-су (Йер-суу) живет на высоких красных скалах, лишенных растительности и покрытых вверху снегом, но кто это — человек ли, зверь или птица — неизвестно... А в эпосе Дьер-су именуется женщиной: «На черном, как земля, козле с желтыми пятнами ездящая Хозяйка Земли-Воды» или «На мехнatom черном козле ездящая, пупом Земли являющаяся Мать-Земля». Это довольно сложный образ, и он, вероятно, подвержен неожиданным (для нас) превращениям. Обратим внимание на то, что в эпической формуле Дьер-су называется пупом Земли. И на рисунке Танашева область пребывания Дьер-су — где-то возле «пупа Земли и Неба», и там же расположена вода — молочное озеро. Обращаясь к этому духу, шаман говорит:

Пуп земли, Дьер-су!..
Долголетнюю душу создай!
Для пастьбы скота больше дай!
Прекрасные пупы дай!..
В колыбели зародыш детей
Для воспитания дай!

На жизнедеятельные функции Дьер-су обратила внимание Е. Е. Ямаева. По ее мнению, Хозяйка Земли-Воды прежде всего выступает как создательница души, покровительница деторождения, она одаривает богатырей чудесными амулетами, обучает героев искусству перевоплощения. В этом образе как бы аккумулярована созидательная, плодородящая сила всей земли, но в то же время Дьер-су нередко изображается как старуха-мать. В целом нельзя не увидеть необычайной близости этого образа к богине Умай, но в его «приземленной» редакции.

К Дьер-су шаман отправляется, омывшись в молочном озере. С вершины горы Ак-Тошон алтай сыны, не поднимаясь вверх, душа шамана летит на восток, во владения Дьер-су. Судя по рисунку шамана, владения эти представляют целый мир, построенный по подобию мира «большого». Весь мир Дьер-су поддерживает на себе огромная рыба Кер-балык, что плавает в красном озере. (Это аналог трех рыб, на которых Ульгень когда-то утвердил землю.) На пути к Дьер-су шаман минует гору, где обитают дочери этого духа; они живут в юртах. Затем он поднимается на гору, из-за которой восходит солнце, и уже оттуда — на самую высокую вершину, резиденцию Дьер-су. На ее вершине также растет священное дерево.

Таков, судя по шаманским текстам и рисункам, мир средний. Нетрудно видеть, что в его топографии выделяются как наиболее важные объекты земля-вода (гора и озеро) и дерево. Это смысловой минимум мифической Вселенной, тот предел, до которого она может «сжиматься». Чтобы понять их значение, рассмотрим каждый из символов более подробно. Ведь здесь обнаруживается весьма интересный сплав реального и возможного, земного и фантастического.

Священные горы

Сказать, что горы — главный элемент алтайского ландшафта, значит не сказать ничего. Тому, кто хотя бы раз подъезжал к Алтаю с севера, никогда не забыть, как на горизонте разом вырастает стена синих гор. («Подымаются семьдесят двойных гор отчизны Ал-

тая».) Еще немного — и можно разглядеть, что монолит горной цепи расслаивается и в дальней дымке появляются все новые и новые хребты. С вершины первого холма дорога ныряет вниз, и все вокруг преобразуется. Мир сокращается приблизившейся линией горизонта и обретает новое измерение — устремленность вверх. После открытых просторов слегка волнистой равнины погружение в горные долины воспринимается как переход от пространств незащищенных к местам укромным, которые дадут человеку уют и надежную защиту. Алтай обступает, обволакивает, принимает в себя человека. Но он же требует и ответных усилий души...

Сыны Алтая отвечали ему любовью и признательностью. Алтай стал высшей ценностью их культуры. Обустроиваясь в горной стране, люди назвали по имени каждую реку и гору, озеро и долину. Своим присутствием они одухотворили Алтай, доверили этой земле кости своих предков, а небесам судьбу потомков. Так начинался многовековой диалог, и в нем на равных участвовали как люди, так и Алтай. Реплики этого диалога мы обнаруживаем в фольклоре и верованиях алтайцев. В них, однако, много непонятного и, к счастью, неразгаданного. К счастью потому, что однозначность толкования и наш пресловутый «здравый смысл» умерщвляют миф, устраняют из него загадку и интригу, превращая его всего лишь в занятную историю.

...Загадки начинаются уже с самого имени горной страны — Алтай. Что означает это слово? Одни полагают, что основу слова составляет *ал* 'высокий', и, стало быть, Алтай — Высокие горы. Другие считали, что «Алтай» это *ала + тау* 'пестрые горы', т. е. горы, не обладающие вечным снеговым покровом. Но в алтайском и других тюркских языках слово *тай* не имеет значения 'гора'. Может быть, «Алтай» — слово монгольского происхождения, ибо в монгольских языках есть слова *алтан* и *алт*, означающие 'золото'. Эти основы вместе со словообразующим суффиксом дают *аллантай* и *алнтай* со значением 'место, где есть золото'.

Хозяином всех горных вершин считался дух Алтая — Алтай-ээзи. Его почитали повсеместно и в каждой местности указывали ту или иную гору, на которой он обитает, как правило самую высокую. Говорят

также, что живет он на ледниках, в пещерах. Обращаясь к духу Алтая, говорили:

На буром коне солнечный Алтай!
В летние дни веселый!
В зимние дни вскармливающий,
Тихо движущий реки.
С красивыми высотами наш текущий Алтай,
Ублаготвори нас своим плодородием,
Дарами ублаготвори!
Куруй, куруй, ой куруй! *
С малолетства ходим по тебе, наш Алтай,
Выкровоивший души (наши), наш Алтай,
Под ним мы живем, наш Алтай!
В объятиях живем.
Счастливый, богатый наш Алтай!
Плодородный дуп — Алтай!
На твоих вершинах с открытыми полями,
Вскормивший моих лошадей, дай благополучие!
Прибыли дай больше!
Убыли не давай!
Охотничий наш Алтай!
Зверя и птицы больше дай,
В мешки больше дай,
Хороших соболей дай,
Пусть передадут все огню (духу огня),
Великому Яику пусть передадут.

Судя по этому тексту, дух Алтая поистине всемогущ и милостив к людям. Но, как и все иные духи, он может наказать человека: наслать зимой бурю и ненастье, уничтожить скот, лишить охотников удачи на промысле, если люди забудут о жертве, что должны ежегодно приносить хозяину Алтая. Для него закалывали белого барана с рыжей головой, угощали молоком и чегенем (кисло-молочный напиток), а сладкий сыр складывали в виде горы-пирамиды. Двойственность по отношению к людям — характерная черта всех алтайских духов, но несчастье человека не их «специальность». Зло настигает человека только в ответ на его провинность, неосторожность, непочтение...

На юге Алтая нам рассказывали, что Алтай-ээзи обитает на священной горе Ак-Сүмер — на самой высокой горе, увенчанной тремя белыми пиками. Примечательно название горы: Белый Сүмер, вторая часть которого заимствована из мифологии монгольских народов (Сүмеру, Меру), а теми, в свою очередь, — из мифов Индии. Это мировая гора, у подножия которой

* Воскликание-призыв.

растет священное дерево. В мифах алтайцев — и на рисунках их шаманов — дерево, как правило, растет на вершине горы, там, где обитает Дьер-су или Алтай-ээзи. Самой высокой горой Алтая является, как известно, Белуха (4506 метров), которую алтайцы называют по-разному: Кадын-бажы (Вершина Катупи), Музду-туу (Ледяная гора), Ак-сүрү (Белая величавая) и даже Ыч-айры (С тремя отдельными вершинами, развилками — несмотря на то, что в действительности гора имеет две вершины). В последнем случае, видимо, сказалась приверженность алтайцев нормам их мифологии, где определение «три» используется как показатель значительности, сакральности (Ыч-Курбустан — Три Курбустана, триединое небесное божество; ыч-поруку Бай Ульгень — в тройной шапке священный Ульгень и т. д.). Вершины священной горы постоянно покрыты снегами, а вниз тянутся языки ледников. Алтайцы внимательно следили за состоянием снеговых шапок Белухи. Если одна из них меняла очертания, люди с тревогой ожидали перемен в своей жизни. Не могло быть и речи о том, чтобы подняться на священную гору; на нее запрещалось даже смотреть вблизи. Белые вершины, взмывающие в синеву неба, — это уже иной мир, слабо соотнесенный с масштабами человека, его жизнью и скромными ценностями. Это мир, отрешенный от земной суеты, и в поклонении алтайцев горам мы видим отнюдь не только страх перед ними, но и понимание своего места в мире...

Другая священная гора находится на южной оконечности Телецкого озера — это вершина Алтын-ту (Золотая гора). Здесь, по преданию, находится престол Ульгения, который, сотворив мир, удалился на Алтын-ту, чтобы отдохнуть после трудного дела. Как говорится в мифе, эта гора «с неба навесилась над землей и до земли недостает только на человеческое колено». Реальная гора труднодоступна: один ее склон круто обрывается в воды озера, другой покрыт густым лесом, изрезан ущельями. А жизнь и поныне как бы иницирует мифотворчество. В начале 1980-х годов мы летели на вертолете по маршруту Горно-Алтайск — Улаган. Пилот, пролетая над склонами Алтын-ту, чуть снизил машину и показал пальцем куда-то вниз. Прильнув к иллюминаторам, мы увидели в узкой рас-

селине скалы серебристое сияние, исходившее от длинной металлической «сигары». Пересудам не было конца, пассажиры на все лады старались объяснить увиденное... То была деталь одной из ступеней космической ракеты, как сказали нам позднее. Трасса запуска из Казахстана проходит как раз над горами Алтая, и нам не раз доводилось видеть зарево на ночном небе, когда клубок голубого огня медленно выплывает из-за черного силуэта горы, просвечивая насквозь даже плотные облака. Кто знает, какими сюжетами отзовется «космическая эра» в мироощущении жителей гор, в их фольклоре? Впрочем, на Алтае привыкают и к подобным новинкам. Годом позже после описанного случая мы гостили в Ябогане у сказителя А. Г. Калкина. Вечером телевидение транслировало запуск советско-французского экипажа. Ракета ушла в зенит, опираясь на столб огня, а нас тут же пригласили выйти на улицу, чтобы посмотреть продолжение. Пожилой алтаец указал на седловину между двумя горами и сказал: «Оттуда прилетят», и не ошибся. «Красиво француз летит», — добавил его внук...

Мировоззрение алтайского народа всегда было открыто для внешних воздействий. Люди с любопытством прислушивались к рассказам и легендам соседей, заезжих гостей. А в XIX веке здесь неожиданно появились профессиональные рассказчики. То были православные миссионеры. Они справедливо полагали, что вытеснить язычество (так называли миссионеры религию алтайцев) можно лишь тогда, когда сами алтайцы поймут преимущество новой веры — христианства. С этой целью миссионеры активно распространяли среди местных жителей библейские предания и рассказы. Среди них был, конечно, и сюжет о всемирном потопе. Корабль Ноя причалил к горе Арарат. Многие богословы и ученые пытались отыскать на Арарате остатки ковчега для того, чтобы подтвердить правдивость легенды. И вот с нею познакомились жители Алтая. Прошло много лет, и миссионеры обнаруживают у алтайцев собственный вариант предания о всемирном потопе. В нем корабль, построенный человеком по имени Нама, причаливает к двум горам, стоящим близко одна к другой: Чомгодой и Тулутты. Но сюжет стал настолько популярен, что жители разных мест начали оспаривать местонахождение ковчега. На юге

утверждали, что обломок ковчега лежит на горе близ устья реки Чемал, северные алтайцы видели огромные гвозди от ковчега на снежной вершине Улу-таг — Великой горы.

Несомненно, что гора представлялась живым существом, и в алтайском фольклоре мы найдем множество тому подтверждений. Эта тема разрабатывалась не просто тщательно, но изощренно. Рассказывают, что когда-то (до потопа) жили богатыри, известные своей силой. После потопа, когда земля стала мягкой, она не смогла держать на себе богатырей, и их тела стали горами необычайной высоты и очертаний. Но в горах присутствует дух этих богатырей (*ту-ээзи* или *таг-ээзи*), почитаемый как хозяин горы. Соответственно и рассказы алтайцев о горах делятся на предания о богатырях и рассказы о хозяевах гор.

Однажды Бабырган (гора на левом берегу Катуня возле устья реки Маймы) решил жениться и посватался за дочь горы Абаган. Не сумев найти выкупа за невесту, Бабырган ее просто украл и побежал. Убегая, он неподалеку от верховьев реки Салтон споткнулся и едва не был схвачен Абаганом. На том месте образовалась гора с краспоречивым названием Те-иди (Зацепил ногами). В тридцати верстах от этой горы Бабырган переправился через Бюю, но погоня не отстает, и он бросает невесту. Догнав дочь, Абаган хотел ее зарезать, но она взмолилась: «Кеспе!» (Не режь!), и так называется гора у деревни Лебяжьей. Абаган взял дочь с собою, но и ему она показалась в погопе обузой. Он привязал ее (*пуулган*), дав тем самым название сопке: Пуулган. Потом Абаган стал осматривать местность в поисках беглеца. Увидев бегущего Бабыргана, сказал Абаган: «Вон он краснеет». Место, куда он указал, — гора Кызарык (Краснеющая) между селами Быстринским и Бардинским. Услышав его голос, Бабырган взял правее, в сторону села Сростки, увидел переправу через Катунь, перепрыгнул через реку. Но тут от чрезмерных усилий у него оторвалась мошонка, и так образовался круглый пригорок на обширном ровном месте (Тажак) возле деревни Сетовки. Абаган увидел это, захохотал и не стал прыгать через Катунь, вернулся домой.

Другая легенда говорит о горе Кызыл-гая (Красная), что на правом берегу реки Мрассу. Когда-то

здесь жили девять братьев, и двое из них ушли промыслять в тайгу. Они так увлеклись охотой, что позабыли о времени, а когда спустились с белков (покрытых снегом вершин), увидели, что уже вскрылись реки и трава выросла по колени. Охотники решили, что пошла уже вторая весна с тех пор, как ушли они на промысел. Заспешили братья домой и, когда вернулись, узнали, что семьи их уже и в живых не числились. Жена одного из братьев вторично вышла замуж. Разгневанные братья убили и жену, и ее нового мужа. Увидев такое беззаконие, Кызыл-гая обогрилась кровью. На род убийц пало проклятие — отныне не бывает более одного сына в их семействах.

Обратим внимание на то, что в этих двух преданиях горы играют разные роли. В первой соперничество и погоня лишь повод для того, чтобы объяснить происхождение названий различных гор и сопок: герои как бы «роняют» их на землю, запечатлевая свои успехи и промахи. И, что немаловажно, разрозненные факты (названия гор) становятся звеньями одной цепи, и земля мало-помалу покрывается мифологической «сетью». Роль горы во второй легенде куда более значима. Здесь она наказывает людей, преступивших закон, лишает их своего покровительства. По-видимому, речь идет о родовой горе и о горном духе, под покровительством которых находятся определенная территория и ее население: ведь большой Алтай разделен на множество малых, подобно делению всего населения горной страны на родовые группы.

Земля, на которой жили люди одного рода, формально считалась родовой собственностью. (Память о ней и по сей день сохраняется где-то на Алтае.) В родовую территорию входили пастбища и лесные угодья, места зимовок, стойбищ. На этой земле стояли деревянные или войлочные юрты, загоны для скота, хозяйственные постройки. Здесь рождались и умирали прадеды, деды и отцы. Такой малый Алтай и был для членов рода истинной Родиной, Вселенной. Когда в сказании говорится, что богатырь расстается со «своим Алтаем», это значит, что он покидает пределы родовой земли. Ради нее совершает он подвиги, о благополучии ее жителей заботится мудрый хан. Весь необъятный физический мир для членов рода сужался до размеров своей земли. Напомним, что священный центр

небесного мира — это гора. Когда-то каждая родовая территория тоже имела священную гору, но уже реальную. И если небесный мир был где-то далеко, то родная земля и ее сакральный центр непосредственно воздействовали на мысли и чувства человека, занимали его воображение.

На Алтае нет просто гор — каждая имеет имя, свой характер, за многими тянутся шлейфы легенд и поверий. Вершина одной часто закрывается облаками, другая неприветлива к пришельцам и встречает их крутыми склонами и камнепадами, силуэт третьей наминает голову богатыря в племе, с вершины четвертой в ветреную погоду слышится завывание. Ни одна из этих примет не остается без внимания, и если гора явно выделяется среди окружающих вершин, она может попасть в разряд *ыйык-ту* 'священных'.

Чем же была священная гора для членов рода? Как мы уже могли убедиться, в сознании людей постоянно взаимодействуют два начала: рациональное и мифологическое. Они нераздельны, и потому не стоит преувеличивать рационализм нашего обыденного сознания XX века — и здесь за фасадом деловитости, прагматизма все та же игра сознания, не приемлющего оков однозначной и потому скучной истины. Рациональное начало убеждает, что гора суть лишь нагромождение земли, скал и камней. Но отчего вершина тянется к небесам, — вопрошает начало мифологическое, — не потому ли, что это дорога в небо? И если есть в Природе некие существа, замечательные своим могуществом, силой и богатством, то гора — самое подходящее место для их пребывания. Кроме того, в почитании родной земли: гор, лесов и рек — проявляется экологическая культура народа. Алтайцы, например, считали за грех рубить в лесу деревья, чтобы развести огонь, — для этой цели предпочитали собирать сушняк. Охотники не убивали дичи больше, чем было нужно для пропитания или уплаты ясака. Общество, благосостояние которого всецело зависит от Природы, всегда внимательно относится к ее сохранению. Но экологическая культура — это не только разумное природопользование. Это еще и сильное ощущение общесвом своей соприродности. Ведь Природа еще не мыслилась чем-то внешним по отношению к человеку, грядущий разлад только-только намечался. Еще не

пришло время кичливого и самопадеющего отпопешня к окружающему миру, и алташское общество жило с уверенностью, что люди должны ждать милостей от Природы. Все эти надежды и чаяния сфокусировались на самом важном природном объекте горной страны.

В силуэте горы сокрыты очертания храма и пирамиды, но это природный храм и перукотворная усыпальница. Используя природные формы (своеобразную «подсказку» Природы), люди насытили их культурным содержанием, развили все скрытые потенции горы, и этот двуединный образ ожил. К людскому творчеству на Алтае добавился разноголосый хор...

Вербания алтайцев показывают, какой пенстоцимон может быть фантазия человека и в то же время насколько логичными и согласованными могут быть эти фантазии. Не знаю, уместно ли вообще говорить о «фантазиях» применительно к мироощущению алташского народа (да и иных народов Сибири). Мы как-то привыкли толковать это понятие однозначно — как нечто несерьезное, не отвечающее действительности, и это привело в конце концов к стерилизации истины, к ее удручающей одномерности. Картина мира, разложенного на протоны и электроны, классы и прослойки, этапы и периоды, не может питать душу человека и тем более народа. В обществах, которые этнографы именуют традиционными, осознавалась необходимость иного отношения к окружающему миру — сочувствия любому его проявлению, жизни в унисон с Природой. Эвристическая ценность подобной модели мира вряд ли может оспариваться. С точки зрения носителей традиции, в мире не может быть неразрешимых проблем. Этот мир заведомо объясним. Но, постигая Природу, жители Алтая не пакаливали факты бессистемно, а стремились сгруппировать их вокруг нескольких наиболее важных (и, подчеркнем, реально существующих) объектов. При таком подходе и гора, и дерево становились универсальной моделью — с их помощью можно описать любое явление, любой процесс, они соразмерны даже жизни человека...

Как уже сказано, родовая гора занимает в мифологии позицию центра мира, и как таковая она обладает рядом уникальных свойств. Главное среди них — способность к порождению. Священная гора является

как бы аккумулятором всей жизни, что течет на родовой территории. Более того, гора почитается как существо изначальное и потому называется *тос* — 'корень' рода, его основание, опора и начало:

Семь поколений поклонялись тебе,
Наш чистый тос Абу-кан!
Когда была сотворена земля,
Тогда появился ты, наш тос

«Изначальность» горы — обстоятельство весьма важное, ведь это отсылка ко временам сотворения мира, временам священным и потому истинным. Это самый надежный вариант родословной. В фольклоре часто упоминаются двери горы, которые открываются весной и выпускают на волю животных и птиц. Иногда говорится, что гора «расстегивает пуговицы», открывая свои глубины. Тем самым гора уподоблена некоему хранилищу жизни, емкости, в которой жизнь до поры до времени содержится втуне. При этом гора может то фигурировать как самостоятельный персонаж родовых легенд, то возвышаться до образа горы — покровителя всего Алтая. К такой горе обращались с благопожеланием:

О бронзовая гора, которую не сможет обойти солнце,
О золотая гора, которую не сможет обойти луна,
С покровом Кузнецкой черни (хвоиной тапги),
Священный Хан-Алтай,
Тебя благословляли наши предки.
Дашь ли свое благословение?
Чтоб не прервался наш род,
Дай, чтобы в руках поддерживать
Зародыш жизни младенца!
Дай милость перегоняемому скоту!
Дай благоденствие народу!
Священны, великий Алтай!

Наряду с хозяином всех гор каждый род почитал и свою гору: род Тодош — гору Абу-кан, род Чапты — гору Чапты-кан и т. д. При этом покровители разного ранга отнюдь не мешали друг другу — ведь чем больше источников жизни, чем сильнее поддержка со стороны духов, тем надежнее жизнь человека. Подразумевается, что зародыши будущей жизни создаются одним из небожителей, но они не могут прямоком попасть в руки человека. Требуется постепенная передача их — от одного персонажа к другому, поэтапное

перемещение с неба в дом человека. Вот как это происходит по рассказу шамана Танашева.

Отправляясь к главному духу среднего мира Дьер-су, шаман видит по пути красное озеро, в котором плавает чудовищная рыба Кер-балык. Она-то и держит в своем чреве души — зародыши скота и детей. При необходимости Кер-балык передает эти души через свое дыхание Дьер-су, обитающему на высокой горе (может быть, сам Дьер-су и есть священная гора). И, когда шаман убожит небожителя — творца душ своей жертвой, тот отдает распоряжение и начинается передача души. Дьер-су, в свою очередь, передает душу Дьяику (духу-посреднику), а тот — духу огня От-эне (Матери огня), что живет в каждом очаге. Уже от нее происходит размножение людей и скота.

Еще более явна роль горы в шаманизме хакасов. Хакаский этнограф В. Я. Бутапаев опубликовал текст шаманского камлания по поводу бесплодия женщины. Шаман совершает путешествие за душой будущего новорожденного. Как следует из текста, он отправляется к горе Ымай-тасхьд. Название горы есть имя женского божества Ымай (Умай), о котором мы уже упоминали. Покровительница деторождения, богиня-мать Умай, вероятно, почиталась как представитель самых могущественных сил Природы. Ее имя означает «материнское лоно». Итак, шаман прибывает к горе богини-матери. Там, в глубине горы, висят колыбели с душами будущих детей. Из пещеры шаман перемещает душу в жилище и внедряет ее в организм будущей матери (та выпивает чашку молока, в котором плавает душа). Примечательно, что в обоих случаях подчеркнуты жизнедеятельные функции горы. Быть может, помещение на горе жилища духа — как на рисунках шаманов — всего лишь прием, облегчающий наглядное восприятие географии «того» света. Чаще дух и гора стремятся слиться — как в случае с Умай.

Нередко поэтому гора изображается как жилище духа. Рассказывают, например, как два охотника шли по склону горы. Вдруг они услышали, как внутри горы кто-то стучит кузнечным молотом. «Откуй мне топор!» — сказал один из охотников, и тут гора выпустила его в свои недра. Больше этого человека никто не видел.

Гора-дом — это очень интересная деталь. Ведь с древности на Алтае люди использовали пещеры в качестве жилищ или временных убежищ. Да и в недавнее время в пещерах находили приют пастухи со стадами овец, там прятались местные жители во время междоусобиц. Естественно, пещеры считались входом в гору. И люди догадывались, кто может жить в ее глубинах, куда ведут узкие ходы...

Часто хозяева гор выступают в мужском обличе. (Хотя, надо отметить, миф не стремится к точному определению пола.) Их любимое занятие — игра в кости (карты, шашки, камешки). На горе Ак-Тошон алтай сыны лежит большой камень с плоской поверхностью. Это стол, за которым горные духи из разных районов Алтая играют друг с другом. Ставка в игре — души — зародыши зверей и домашнего скота. Если где-то исчезает белка или другой зверь — значит местный горный дух проиграл их. Когда шаман обращается к Дьер-су за душами зверей или скота, тот указывает ему удачливого игрока, собравшего к себе выигранные души. Кстати, стоит внимательно присмотреться к играм духов — это отнюдь не синоним праздничного времяпрепровождения. В том, что все духи играют, убеждают нас многочисленные шаманские тексты. «Имеющая игру на таком-то слое небес» — это типичное обращение к духу. В свои игры играют дочери Эрлика: они катаются с гор (а кроме того, заманивают к себе шаманов). Играет и мать-огонь, в обращении к которой, в частности, говорится:

Имеющая одежду из красного шелка,
На семи спусках спускающаяся,
На семи качаниях качающаяся,
На вершинах семи жердей
Имеющая семирадостную игру .

Можно подумать, что игра — это вид специфической деятельности духов — как бы в противовес земному труду. Во всех играх звучит тема плодородия, а ставкой является душа-зародыш. Ведь именно ее пытаются выиграть у шамана дочери Эрлика, их разыгрывают в карты горные духи. Да и мать-огонь имеет непосредственное отношение к плодородию. Несомненно эротическая окраска тех игр, в которых участвуют женские духи, — ведь только в браке может возникнуть новая жизнь.

В некоторых рассказах подоплека игр вполне очевидна. Вот одна из охотничьих легенд кумандинцев.

«Один охотник промышлять отправился. В тайгу придя, стан-шалаш сделав, он ходил и промышлял; ночевать к стану возвращался. Разложив огонь, котел повесил, постель себе приготовил. Лег и уснул.

Ночью он проснулся. Проснувшись, видит: рыжая девица — хозяйка горы с сережкой в носу (там) стоит. Как только ее увидел, охотник громко захохотал.

Хозяйка горы — рыжая девица сказала: „Ты что увидел, что смеешься?“ Охотник ответил: „Увидел сережку у тебя в носу, я рассмеялся“.

Разумом охотника хозяйка — рыжая девица овладела. Рыжая девица охотника в свое жилище увела; в гору они вошли.

Три ночи перепочевав, она сказала: „Наружу не выходи!“

Охотник подумал: „Почему это я не должен наружу выйти?“ Рыжая девица горных зверей — маралов, коз, оленей, к двери приведя, доила. Охотник, дверь приоткрыв, взглянул. Смотря, как хозяйка горы горных зверей доит, он стоял и размышлял: „Если я молоко этих маралов, оленей и коз выпью, то я уже не смогу домой возвратиться!“ Он вдруг сразу дверь распахнул и наружу вышел. Звери все прочь разбежались.

Хозяйка горы — рыжая девица сказала: „Я вместе с тобой жить хотела. Если бы ты со мной жил, ты бы большим богачом стал. Зачем дверь открыл?! Если хочешь домой вернуться, этой дорогой возвращайся. Больше я тебе зверя не дам!“

Так охотник домой назад вернулся. „Я в ту тайгу промышлять не пойду“, — сказал он...»

Здесь обозначена вечная проблема: может ли «свое» породниться с «чужим»? Только брак с хозяйкой горы обеспечивает охотнику удачу на промысле, лишь в такой игре освобождается стихия жизни. В этой легенде отмечен интересный момент: немотивированный хохот охотника. Дело, конечно же, не в «сережке», увиденной им. Дело в том, что смех, хохот — это важнейший компонент оргиастических ритуалов — игр. Здесь смеются не потому, что смешно — смеяться надо. Ритуальный смех имеет жизнеутверждающее значение, в нем смешаны натужный, ут-

робный хохот и ржание рыскающего жеребца. Смех сопровождает многие ритуалы аборигенов Сибири: проводы богини-матери, встречи с горными девами, игры с Коча-каном. Ритуал, зафиксированный у кумандинцев Ф. А. Сатлаевым, обыгрывает все ту же тему: получение из природного мира силы плодородия. Главный его персонаж изображает Коча — «священного оборвыша», как он именуется себя. С деревянным фаллосом в руках Коча явно изображает представителя того же мира, к которому принадлежат и горные лозьяки. Он — носитель неиссякаемой жизненной мощи, и он делится ею с людьми. Наконец, вспомним и шамана — большого мастера жизнедательных игр, ведь и он имеет небесную жену, незримо посещающую его земное жилище. Не потому ли и название шамана в некоторых тюркских языках — «играющий» (*ойун*)? Порой кажется, что взаимоотношения людей с миром духов — одна нескончаемая игра. И тема матери-земли звучит в ней весьма отчетливо.

У ближайших соседей и родственников алтайцев — хакасов — тоже существовали рассказы о хозяйне горы. В одном из них девушка встречает в горах красивого молодого человека, который оказывается хозяином горы. Они стали мужем и женой, хозяин горы привел молодую жену в свой дом-пещеру. Но наступила осень, и хозяин горы сказал, что до следующей весны им придется расстаться. Девушка не вынесла разлуки и пришла в пещеру зимой. Там она застала такую картину. Хозяин горы сидел за столом замерзший, даже с носа у него свисала сосулька. Девушка тронула его за плечо... Проснувшись, хозяин горы сказал, что больше они не увидятся — человек нарушил сон земли.

Считалось, что хозяева гор засыпают холодной зимой, когда вся Природа погружается в сон. Весной же они просыпаются, открываются двери горы, вылетают из них птицы, разбегаются звери.

Надо сказать, что в сибирском фольклоре этой теме — брак с представителем природного мира — уделяется много внимания. Повсеместно люди размышляли над одними и теми же вопросами: почему один охотник возвращается с богатой добычей, а другому не везет? Что заставляет неожиданно исчезать птиц и зверей? У кого хранятся ключи от изобилия, счастья?

Ответ был перед глазами: человека окружал мир, который без видимых усилий и причин воспроизводил себя и обнаруживал явный избыток жизни. На этом фоне жизнь человека — краткая и уязвимая — казалась не просто ущербной, но нуждающейся в защите, покровительстве. Люди припадали к природному источнику жизни. В фольклоре, однако, на все лады варьируется тема неудачного брака человека и духа, лесного или горного. На севере, у манси, рассказывают, что лесная дева уходит-таки из поселка, не выдержав насмешек людей. На Алтае говорят, что охотник возвращается из горы-пещеры к себе домой. Но возвращается он трудно, несколько раз пытается убежать, вернуться в горы. Он отвыкает от людей, ему ненавистен поначалу даже их запах... И вхождение в иной мир, и возвращение оттуда оборачивается для человека драмой.

Быть может, эти рассказы свидетельствуют, что общество уже осознало необратимое расхождение человека и Природы? Но более вероятно, на наш взгляд, иное объяснение. Жители гор прекрасно понимали несхожесть «своего» и «иного» миров, но все не стремились разлучить их. Нет, мироощущение алтайцев всегда оставляет возможность компромисса. Если людям так нужна плодородная сила земли (горы), должны быть и способы ее получения. Если в недрах горы сокрыта будущая жизнь, ее можно оттуда извлечь. Но для этого необходимо соблюдать правила игры, что под силу далеко не каждому. Такая деликатная сфера требует профессионализма и, что не менее важно, самоотречения. Балансировать на грани двух миров — занятие трудное.

И все же общение с духами гор было доступно многим, особенно охотникам. На севере Алтая охотились прежде артелями. Придя зимой в лес, старались не шуметь зря — ведь люди находились в гостях у хозяина горы. Вступая в лес, охотники кормили духа: брызгали молочную водку, оставляли кашу. Часто вместе с охотниками в лес отправлялся человек, не принимающий участия в добыче зверя. Это был музыкант. В его задачу входило развлекать хозяина горы пением, рассказыванием сказок. То была жертва, в обмен на которую хозяин отдавал охотникам своих зверей. Так, по убеждению людей, совершался обмен, в котором

обе стороны оставались довольными. Вот типичный рассказ на данную тему.

«В старину то было... Два товарища-охотника жили. Промышлять зверей в тайгу они отправились. Придя в тайгу, они охотились. Зверя же совсем не было.

Один из охотников ясновидец (көспәкчи) был, другой же играл на шоре (дудке из стебля борщевника).

Вечером, вернувшись к стану после промысла, пищу приготовили. Один из них, сделав шор, на ней играл. Когда шорчы (музыкант), сделав шор, на ней играл, ясновидец всматривался. Он увидел, как хозяйка горы — женщина, совершенно голая — плясала и как у нее груди тряслись. Ясновидец захохотал. Когда он захохотал, шорчы рассердился. „Ты меня осмеял!“ — сказав, он шор швырнул. Ясновидец сказал: „Не бросай шор, играй. После, позже я тебе расскажу“.

(Давешний) шорчы, взяв шор, снова играл. (Давешняя) хозяйка горы опять скакала-плясала. Когда шорчы вдоволь наигрался, хозяйка горы сказала: „Одного марала, пожалуй, подарить надо!“ Хозяйка в горы ушла.

Шорчы свою шор спрятал. Они поели. Ясновидец сказал товарищу: „Ты ничего не знаешь! Хозяйка горы, придя к нам, плясала. Я потому и хохотал“. Шорчы не поверил. Ясновидец сказал: „Хозяйка горы нам марала посулила. Завтра убьете! — сказала“.

Назавтра утром, когда они пошли промышлять, далеко от стана не отошли, видят — марал лежит. Они его застрелили. Марала ободрав, мясо его варили.

Вечер наступил. Шорчы опять на шоре играть стал. Духовидец, лежа, глядел. Духовидец тихо лежал. Вдоволь наплясавшись, хозяйка горы исчезла. Оба товарища поели. Ясновидец сказал: „Хозяйка горы нам одного оленя посулила. Обильную добычу я дам, — хозяйка горы сказала“.

Утром, когда они промышлять пошли, одного оленя застрелили. Одну дикую козу убили. Сильно радовались. „Удача нам была“, — говорили...»

Но родовая гора или дух, ее олицетворяющий, посылает не только птиц и зверей. Она есть мать, предок рода и как таковая может представлять старухой, что покровительствует богатырям — героям эпоса. Может быть, различные «старухи» алтайского эпоса (Дьер-су, Алтайдынг-ээзи и пр.) являются собой образ

родной Земли-Матери. Спасая младенца от вражеского набега, престарелые родители относят его на гору и оставляют на ее вершине под четырьмя березами. Деревья вскармливают ребенка своим соком. Позже, когда богатырь подрастает, волшебная старуха поучает его, опекает героя. Иногда говорится, что юный богатырь обращается к небесному богу, чтобы получить от того имя, но — немаловажная подробность — он обращается к Небу, припав к Земле.. Очень метко священные горы были названы В. И. Вербицким «родо-производственными». Действительно, их основная функция — рождение новой жизни (членов рода или в эпосе — представляющих их богатырей).

С горой — реальной или мифической — людей связывали незримые, но крепкие узы. Много раз людям приходилось спиматься с обжитых мест, оставлять погасшие очаги и могилы предков. Одних уводили силой, другие, спасаясь от нашествий, уходили в леса. Покидая родные кочевья, люди оставляли и свою священную гору. Порой их новое пристанище оказывалось в сотнях километров от древней Родины. Но оставалась память о земле предков и той горе, что оберегала, помогала, дарила жизнь. Отправиться в такую даль для свидания со священной вершиной члены рода уже не могли. И все же они не порывали со святыней. К горе «путешествовал» шаман. Получая новый бубен, шаман обязательно «показывал» его родовой горе. Только с ее одобрения он мог совершать ритуалы с новым инструментом. О своем воображаемом путешествии к родовой горе шаман подробно рассказывал слушателям. Алтайские шаманы гордились тем, что имеют бубен от своей родовой горы, — только такой инструмент позволял им обслуживать всех членов рода. Вспоминая шамана-предка, жрец, в частности, говорил:

Кабак тайга, грозная гора моя!
Карым тайга, гора моя, имеющая (своего) хозяина!
Гора твоя с сильным ветром,
Грозная гора твоя .

Миропонимание людей той далекой эпохи, когда формировалась тюркская культура, было отличным от нашего. В мифологии народов Сибири отсутствует резкое противопоставление света и тьмы, добра и зла, жизни и смерти. Наглядно эти особенности мировоз-

зрения проявляются в культе священных гор. Если наш современник может согласиться с тем, что горé «подходит» роль мифологической матери всего живого, то ему все же трудно понять «обратную сторону» той же роли. Дело в том, что мифологическое сознание стремилось «замкнуть», свернуть в кольцо все происходящие в мире процессы. Потому и обнаруживается совмещение в одном объекте противоречивых, на наш взгляд, качеств. Так, пещера, как и внутренность горы, а также земная щель, которую шаман зашивает нитками, считались аналогами материнского лона, рождающего чрева Природы. Если учесть, что любые природные объекты понимались как подобие самого человека, то в «анатомии» горы пещера, бесспорно, есть ее чрево (умай). Этот аспект подробно разработан в мифологии и верованиях. В старинном предании говорится, что волчица уносит в пещеру мальчика, украденного у людей, и выращивает его в горé. Это явная метафора рождения человека горой. О том же говорится в фольклоре хакасов, монголов, тувинцев (ср. уже упомянутый сюжет с горой Ымай-тасхыл).

На Алтае пещеры называют по-разному: *куйлу* 'имеющий пещеры', *онгдой* (от монгольского *онгэ онгаа* 'пещера', *јнгјгліј* 'с ямой, с пещерой'. Но в топонимике Горного Алтая есть и другие обозначения: *ойдык* ~ *ойдок*, производные от основы *ой* 'впадина, яма, углубление' а также 'выкопать, вырезать, пронзить'. Первая группа значений *ой* использовалась для обозначения телесного и природного низа (лоно, пещера), а вторая, видимо, для обозначения соития (пронзить). И уж, конечно, совсем не случайно все эти значения «пересекаются» в пещере, в обозначении и гровых способностей шамана (*ойул*). Так разнообразно обыгрывается тема, бесконечно важная для общества, — тема плодородия.

И в то же время пещера и гора не только место рождения, но и место смерти. Человек проникательно подметил глубинную взаимосвязь жизни и смерти. На Алтае не была сформулирована идея перерождения, как, например, в буддийских странах, но весь строй общественного сознания убеждал людей в том, что в Природе осуществляется круговорот жизни. Причем не во всей возможной Вселенной, а на своей родовой земле, на которую распространяется благодатное воз-

действие священной горы. На ней циркулирует некоторое (не бесконечное!) «количество» жизни. Это довольно-таки замкнутый мир, и нельзя допустить, чтобы количество жизни уменьшилось, чтобы жизнь покидала пределы своей Земли. С другой стороны, физическое исчезновение человека, конец его земного пути еще не означают полного угасания жизненного начала. Рождение и смерть не более чем «вход» и «выход», это две точки одного замкнутого цикла. А коль скоро жизнь и смерть строго не противопоставлены, то они связываются с одними и теми же объектами.

На практике подобные представления реализовывались просто и убедительно. Если гора дает человеку жизнь, то и хоронить человека должно в горе. Действительно захоронения в гротах и пещерах практиковались на Алтае (по крайней мере они есть в голоценовых слоях Денисовой пещеры). В Хакасии нам довелось слышать о том, что еще не так давно умершего шамана хоронили в пещере. По словам «очевидца», шаман в одежде, с бубном сидел у стены пещеры на белой ткани. К сожалению, отыскать пещеру не удалось. Этнографу из Ленинграда В. П. Дьяконовой посчастливилось найти погребение тувинской шаманки в местности Инек-Таш. Сама шаманка была похоронена у подножия горы Кызыл-Тайга, а ее ритуальный инвентарь спрятан в пещере. За входом, заваленным камнями, на полу, покрытом белой тканью, лежали бубен с колотушкой и одеяние... Еще в конце XIX—начале XX века алтайцы хоронили своих умерших в каменных осыпях на склоне горы, в глубоких и укромных лугах. При этом у каждого рода был свой лог. Внешне такие погребения совсем незаметны, и со временем они как бы растворяются в горах, сливаются с ними. Одно из таких захоронений было обнаружено неподалеку от села Каракот Усть-Канского района. Умерший лежал в неглубокой ямке под скалой, которая была завалена камнями. Его похоронили без гроба, в зимней шубе и сапогах, с кيسетом и короткой трубкой. Известно, что в Саяно-Алтае умерших младенцев иногда хоронили просто в расщелинах скал. Человека буквально возвращали туда, откуда он вышел на свет...

Великий океан

Рассказ о главных элементах мифологического Алтая будет неполным, если не упомянуть о водной стихии. Ведь вода — вторая составляющая понятия Родина (земля-вода). Алтай — страна сотен озер и рек, ледников и снежных шапок гор. Но в алтайском фольклоре то и дело встречаются упоминания о море или океане. Откуда они в центре Азии, удаленном от морского побережья? Вспомним, что титул основателя монгольской империи (Чингисхан) включает в себя слово, переводимое как «океан» или «море» (*чингис, тенгис*). В данном случае это слово, вероятно, имеет более широкое значение — могучий, как океан. Кроме того, море называется *галай ~ далай*.

В шаманской мифологии алтайцев и в героическом эпосе часто говорится о каких-то морях, встающих на пути героя. Эти фантастические водоемы располагаются где-то на окраине, в дальних сферах мира. Может быть, именно здесь отгадка их появления в алтайской мифологии. Мы уже выяснили, что безбрежный океан фигурирует в мифах о сотворении мира. Наиболее «подходящей» для обозначения неупорядоченного, стихийного начала была вода: океан, море, потоп, разлив, бездонный омут... После сотворения мира сама стихия мифического океана не исчезает бесследно. Он продолжает окружать обустроенную и населенную людьми землю. «Отголосками» мифического океана можно считать всякого рода «черные», «красные», «бездонные» моря и озера, топи и реки, что находятся где-то немыслимо далеко. Наверное, не будет преувеличением сказать, что первичный океан играет в мифологии ту же роль, что и безбрежные просторы космоса в современной картине мира. С одной стороны, это «строительный материал» для создания нашего мира, а с другой — его граница, за которой таится непознанное, неуютное, безжизненное. Отсюда и двойственное отношение людей к водной стихии в мифологиях и повседневной жизни. Несмотря на то что мир есть достояние человека, люди живут как бы на островке, окруженном со всех сторон этой непредсказуемой стихией — водой. Жизнь скотовода и охотника строится так, что река или озеро — либо место водопоя, либо преграда на пути. Эта стихия осталась чужой для жителей гор, и лишь на севере

Алтая реки использовались как транспортные артерии. Потому-то и в начале нашего века алтайцы с насто-роженностью относились к переправам через быстрые реки, почти не было людей, умевших плавать. Но в мифологии и верованиях вода занимает важное место.

В эпических поэмах порой упоминается о реке, которая «движется и не движется». Вот едет Шкширге, герой одноименного сказания:

«... Проехал белый Алтай, влез на белую тайгу (высокую гору). Когда въехал на белую тайгу стал смотреть туда и сюда. Виднется белая река, которая движется и не движется. На берегу белой реки стоит белый дворец...»

Другой герой, Алтын-Мизе, отправляется домой:

«... Показались две ровные тайги со льдами. Въехал рысью на хребет... стал осматривать ту сторону. Внутри синего Алтая синяя река движется и не движется; стоит народ, как черный лес; стоит скот, как кустарники. На берегу синей реки стоит белый дворец...»

Здесь, вероятно, река есть и граница иного мира, и обозначение его вневременности, неподвижности. Куда более впечатляющи «водоемы нижнего мира. Там, в девятом слое земли, обитает сын Эрлика — Ерке Солтон. Обращаясь к нему, шаман упоминает:

Черное море слез очей!
Красное озеро грудной крови!
Болото глины и грязи!
Под вид сосков красный обрыв!
Непроходимый волосяной мост,
Бурное черное море
Во тьме живете!..

В тексте другого шаманского камлания приводятся весьма впечатляющие подробности устройства нижнего мира:

Пыльный черный вихрь,
Кипящее черное озеро,
Кипящий черный ад...
Волнующееся черное море,
Крутящийся черный океан...
Бледные живоглоты
● зеленеющими бедрами.
Берег синей реки,
Берег Тойбодыма,
Девяти рек поклонное место.
Умар-Тимар — девяти рек (есть) поклонное место...

С дворцом из черной глины
У Кап-Эрлика
Железная коновязь, с бледной головой и цепью,
Пловцы-багорщики Эрлика-бия и
Меткие стрелки, убивающие козлов,
У дверей гех собрались.

Здесь, как можно полагать, все виды водных преград как бы напоминают о неукротимой силе и мощи первичного океана.

Но если со странными водоемами нижнего мира имел дело только шаман, то хозяева воды *су-ээзи* могли вмешаться в жизнь каждого человека. Дух воды считался еще и творцом всех водных пространств, что побуждало людей регулярно приносить ему жертвы. Как и прочие могущественные духи, дух воды не считался однозначно добрым или злым. Он мог устроить наводнение или утопить человека в реке, но он же создал аржаны — источники с целебной водой.

Текущих вод хозяин!
На берестяных лодках войско твое,
Хозяин синего моря!
Бурное синее море,
Серая лошадь — жертва тебе!
Не остывшей аракой угощаем!
Не опускай нас в воду,
Не бросай нас в море,
Как Катунь, смеешься ты!
Река Бия — сосцы твои!..

Наряду с главным духом воды почитали и хозяев каждого водоема. Понятно, что наиболее разработанные представления о духах вод были в тех частях Алтая, где местное население занималось рыболовством, сплавливалось по рекам. Вот что рассказывали о духе воды шорцы:

«Давным-давно было. Нынешнего прежде, прежнего после. Один юноша увидел весной, в то время когда вскрывается река, как на льдине девица, сидя, рыжие волосы расчесывала. (После) тот юноша: „Что будет, то будет!“ говоря, ружье взял, прицелился и выстрелил, сваливая со льда девицу. Та девица со льдины упала. Под воду сваясь, с досады закричала: „Когда-нибудь придет время — я такого, как ты, грубого юношу утяну хотя бы и в мелкую речонку!“ После, когда услышал сказанное хозяйкой воды, тот юноша очень испугался. ...Спустя некоторое время тот

юноша позабыл злобу хозяйки воды, на лошади (схав) переправлялся через реку. Когда он переезжал ту реку, хозяйка воды его затинула (в реку)».

Рыжеволосые обнаженные женщины, отличавшиеся большой чувственностью, в алтайском фольклоре могут быть хозяйками и гор, и вод. Во втором случае они наделяют понравившихся им мужчин удачей в рыбном промысле. Но есть и иной образ — какого-то огромного зверя, что своими рогами или зубами взламывает весною лед на реках.

Помимо су-ээзи в воде могли обитать всевозможные зловредные духи, приносящие болезни и несчастья. По представлениям алтайцев, злые духи не могли двигаться по реке против течения. У них был один путь: вниз, туда, где река впадает в мифическое море. Возможно, еще и поэтому алтайцы прежде предпочитали селиться в верховьях рек, ближе к истокам. Вот еще одно описание живущего в реке духа, Пестер-хана:

Ранним утром промышляющий,
С лицом мертвеца,
Перед зарей промышляющий,
С лицом внезапно умершего человека,
Среди ночи промышляющий,
С лицом внезапно умершего человека,
По низовьям речки промышляющий,
С лицом мертвеца,
На желтых козлов опирающийся,
Имеющий слугами желтых свиней,
Опирающийся на черных воронов...

Этот хозяин быстрой и глубокой реки ездил верхом на большой рыбе, держа вместо весел в руках две лодки... К данному, прямо скажем страшноватому, персонажу шаман обращается с проникновенными словами:

За наследника рода с мигающими глазами,
За питающегося молоком младенца
(Тебе) выкуп даю.

Он просит избавить ребенка от внезапной болезни и предлагает Пестер-хану принять жертву.

Почти все реки — истоки Оби — текут на Алтае с юга на север, с горных вершин к равнинам Западной Сибири. Поэтому, когда раньше алтаец говорил, что приехал сверху, это означало, что приехал он с юга.

При этом реальный факт: реки текут с гор в направлении низменности — общество осмысливало в масштабах космической геометрии. В мифологии река — это прежде всего дорога, связывающая «верх» и «низ». Жители гор никогда не видели устья Оби, но вопрос, куда же в конце концов уходит река, они для себя решили. Если река течет «вниз», она ведет в некие края, где обитают предки. Там, «внизу», прошлое. Туда, в этот загадочный «низ», уходят после смерти люди. Туда же течет речная вода, чтобы потом вновь подняться из-под земли в виде родника, ручья, реки. Реки, воды озер, дождь и снег — все это проявления водной стихии мифического океана, таящегося где-то глубоко под землей или на ее краю.

Обычай, существовавший кое-где в горах, — складывать кости добытых зверей в источник, быть может, связан именно с таким пониманием причастности воды к круговороту жизни. Считая реку дорогой в иной мир, люди не преминули воспользоваться ею. Принося в жертву хозяину воды молодого бычка, они укладывали забитое животное на плотик и отправляли его вниз по течению. Возможно, древние предки алтайцев поступали так и с умершими. В недавнем прошлом существовал такой способ избавить ребенка от болезни: куклу, изображавшую младенца, сплавляли вниз по реке на плотике.

Многие названия рек, ручьев и озер Горного Алтая имеют в своем составе слово *кара* 'черный, лишенный света, обильный, родниковый': Кара-Коол, Кара-кан, Карасу и т. д. Так, название Кара-Коол может быть истолковано как «питающийся подземными водами поток». Вспомним, что именно черный цвет доминирует в описаниях нижнего мира, *кара* — это знак принадлежности к земле и, как следствие, к ее глубинам. Быть может, в эмоциональном спектре определения *кара* есть место и удивлению, и страху перед величием земных глубин. «Черный» в алтайской мифологии отнюдь не синоним слову «плохой». Вспомним широко известные на юге Сибири легенды о черном (синем) быке, что выходит из озера. От его могучего рева беременеют все коровы в округе. Вспомним рыбу-чудовище Кер-балык, обитающую в озере у горы Дьер-су: в ее утробе до поры до времени хранятся зародыши-души...

Мифологическое мышление по своей природе весьма гибко, да и сама действительность не дает людям оснований решать глобальные вопросы в форме выбора: или — или. Если, с одной стороны, вода связана с хаосом, опасностью и нижним миром, то с другой — она имеет непосредственное отношение к воспроизводству жизни. Ведь и сам мифический океан содержал в себе потенцию развития, жизни. Он был хаосом, но — животворящим. И на земле вода несла с собою жизнь. Теплый дождь оплодотворял землю, глоток воды возвращал путнику бодрость. Эти свойства распространялись на любую влагу, будь то материнское молоко или мужское семя.

Бывали прежде и специалисты, управлявшие погодой с помощью камня *яда-таш*; его изредка находили на вершинах, где все время дует сильный ветер. Владелец камня *ядачи* мог вызвать ветер, для чего камень следовало держать на открытом воздухе. Чтобы вызвать дождь, *яда-таш* опускали в воду. Пролить с неба влагу можно было и иным способом. Однажды во время раскопок пещеры Разбойничьей (Усть-Канский район) мы были свидетелями такого случая. Туристы, посетившие пещеру в наше отсутствие, отломали и унесли с собой кусок сталактита — каменной «сосульки», по которой с потолка пещеры медленно сочится вода. Последующие дни выдались дождливыми, и наш знакомый чабан не раз заезжал обсушиться в избушку на склоне горы. Узнав о «сувенире», добытом в пещере, он сказал, что оттого и льет дождь — нельзя безнаказанно унести камень из пещеры.

Издавна почитались на Алтае источники-аржаны, часто с незамерзающей, минерализованной водой, обладающей целебными свойствами. Расположенные в укромных местах, источники нередко привлекали людей и своим «обликом». Это могла быть гладко отполированная водой «чаша» весьма внушительных размеров. В Монгольском Алтае ламы еще в XIX веке устанавливали настоящие лечебницы на горячих источниках. Русский Алтай до недавнего времени придерживался иных взглядов на горные источники и их хозяев — шаманистских. Интереснейшие сведения о почитании аржанов собраны В. П. Дьяконовой в небольшом селе Язула Улаганского района, куда добираться можно либо вертолетом, либо по верховой тропе. Отправляясь

к аржану (само название — измененное санскритское *рашияна*), люди заранее готовили пищу: лепешки из пресного теста, обжаренный и растертый ячмень, сливки, чай. В целом поездка на аржан и правила поведения людей — это пребывание в гостях, на чужой территории. Женщины оставляли дома серьги и кольца. В дороге запрещалось пользоваться туалетным мылом и одеколоном — ведь духи не любят человеческих запахов! Чай и мясо на источниках варили без соли. Люди как бы стремились убрать максимум тех знаков, что обозначали их принадлежность к среднему миру. На месте располагались чуть в стороне от источника, все вещи ставили не на землю, а на чистые подстилки. Пили чай и молоко. Глава семьи из деревянной ложки кропил на огонь и брызгал в сторону аржана. Наконец, после молитвы люди умывались водой из источника, а уходя, бросали в воду серебряные монетки, кланялись. Здесь же к деревьям, что растут вокруг источника, привязывали ленточки ткани *ялама* белого, красного, синего цвета. Как нам рассказывали в селе Балыктуюль, раньше разрешалось уносить с аржана домой воду только в тажуурах — кожаных орнаментированных флягах. Но теперь правила упростились, и воду носят даже в канистрах. Говорят, что даже православные священники не ругали людей за поездки к аржанам, а и сами навещались к источникам.

И наконец, о главном священном источнике. Как антипод мрачных морей подземного мира в мифологии алтайцев существует небесный источник жизни *сут-кол* 'молочное озеро'. Молочным оно названо потому, что молоко — символ чистоты и святости у скотоводов Центральной Азии. Согласно одному из мифов, у великого Ульгения есть два сына: Майдере, защитник людей, и Дьяик (его еще называют Май-эйя, то есть Умай), Живут они на третьем слое неба, где есть молочно-белое озеро, «первоисточник всей жизни», и рядом — гора, на которой обитают семь богов. С этой небесной сферой непосредственно связана жизнь людей на земле. Многие в алтайских мифах полузабыты и утеряны, но вот эта деталь: богиня-мать и ее молочное озеро — сохраняется. Это жизнедательный центр мира, та самая область, где, по одним преданиям, живет Дьер-су, по другим — находится даже «рай» для праведных

душ (явное влияние христианской мифологии). Богиня-мать Умай описывается так:

Омывшая грязь в озерной воде,
Обрезавшая пуповину (младенца) белой щепкой,
Имеющая питье в озере,
Имеющая игрища на Сүрүн-горе,
С гребневидными волосами Май-әнә,
Среди сорока девиц чистая Май-әнә!

Плодородие небесной богини подчеркивается не только ее играми, но и такой деталью, как ее волосы. Упоминается, что Умай имеет распущенные золотые или желтые волосы и, видимо, расчесывает их гребнем. (Вспомним хозяйку воды из шорской легенды.) Символика распущенных волос, расчесывания их гребнем имеет самое прямое отношение к идее плодородия, избыточной жизненности. Таковы и горные, и водные хозяйки, и эпические старухи с белыми волосами... В озере, как резервуаре будущей жизни, народная фантазия помещает и синего быка, и рыбу Кер-балык, и Умай. Из молочного озера жизнь как бы перетекает на землю, и источник этот неиссякаем. И земной репликой озера жизни становится чаша, из которой кропят молоком во время жертвоприношения.

Береза с золотыми листьями

И сегодня на Алтае можно увидеть такую картину. Автомобиль, натужно гудя, взбирается по горной дороге на перевал. Наверху он притормаживает. Из машины выходят люди и, не стовариваясь, направляются к растущему неподалеку дереву. Чаще всего это лиственница или береза. Нижние ветви дерева сплошь увешаны выцветшими ленточками ткани. Приезжие привязывают свои ялама (или «дьялама», как называются эти полоски) и продолжают путь. Часто под деревом можно увидеть пустые бутылки, стаканы, деньги. И не только на перевале. Если дорогу пересекает ручей, то на кустах по обе стороны ручья мы найдем те же ленточки. Теперь уже мало кто знает, зачем привязывают к ветвям полоски ткани. Это делают, скорее, по привычке.

В алтайском селе — свадьба. Столы вынесены во двор. За оградой, рядом с домом, стоят на огне боль-

шие котлы — в одном варится мясная похлебка, в другом — кровяная колбаса. Все ждут приезда молодых. В это время старик с двумя молодыми помощниками идут в аил (алтайское жилище шести- или восьмиугольной формы, стоящее в усадьбе рядом со срубным домом и используемое часто как летняя кухня). Они несут березовые ветви. В аиле ветви укрепляют так, что они торчат из дымового отверстия. Снаружи кажется, что в аиле растет дерево. На вопрос: «Для чего это делается?» — старик отвечает, что так принято.

Когда приезжают молодые (а дело происходит в Усть-Канском районе), их встречают с так называемой занавеской *кёжжё*. Это две березки, между которыми натянуто полотнище. И вновь мы слышим, что так повелось издавна, но почему — никто объяснить не может.

И так повсюду: к какой бы сфере алтайской культуры мы ни обратились, везде встретим особое отношение к дереву. Наряду с горой и молочным озером дерево — важнейший образ тюркской религии и мифологии. Но почему дерево? Ведь образу жизни скотоводов, всадников более соответствует иная символика, например, «небесные кони». Можно предположить, что тысячелетия докочевой истории предков алтайских племен были связаны с горной тайгой. В этих лесах люди вели пеший образ жизни и были охотниками, рыболовами и собирателями. И позднее, когда тюрки уже стали умелыми всадниками и вышли на просторы Центральной Азии, в горах Алтая сохранялись старый быт и старые верования; «лесной компонент» тюркской культуры оставался весьма ощутимым. И он, конечно, «подпитывал» интерес тюрков к удивительному существу — дереву.

Дерево — универсальный образ древней мифологии во всем мире. Как и гора, дерево выступает в роли центра мира и той вертикали, что связывает землю с небом. Потому с деревом ассоциируются все наиболее важные процессы, происходящие в Природе и Обществе. В этом смысле гора, озеро и дерево как бы взаимно дополняют друг друга — в их ведении находится вся «механика» мира, и здесь любое дублирование не может быть лишним.

В алтайском эпосе один из излюбленных образов — дерево, растущее в центре мира с изначальных времен.

Сказания пачпаются передко с описания родной земли (Алтая) героя, и в этой картине особо отмечены гора и дерево. Вот фрагмент знаменитого сказания «Маадай-Кара», записанного со слов Алексея Калкина:

Алып-Колук, богатырь мой,
На своем Алтае живет,
Под луною дугой протянувшимся.
Пегую гору отцом называет,
Под солнцем (вдоль долины стоящую)
Бурую гору матерью называет...
Он на своем Алтае живет.
Там, где сливаются семьдесят рек,
В долине, между семьюдесятью большими горами-крепостями,
Стоствольный вечный тополь,
Под лучами луны и солнца,
Как золото сверкая, стоит.
С ветвей его, склонившихся на лунную сторону,
Золотые листья опадают,
С ветвей его, склонившихся на солнечную сторону,
Серебряные листья опадают...
Под одной его ветвью
Сто кобылиц могут стсять,
Под другой ветвью
Целый табун может укрыться,
Под третьей ветвью
Сорок баранов могут спрятаться.
Густолистый вверху бай-терек (священный тополь)
Стоит, качаясь,
Густолистое внизу богатое дерево,
Стоит, сверкая.
На вершине семиколенного вечного тополя
Две одинаковые, с конскую голову, золотые кукушки,
Днем и ночью гулко кукуя,
Перекликаясь, сидят.
(От кукования их) белые цветы
На Алтае распускаются,
Синие цветы
На земле расцветают — таков их обычай.

В нескольких строках обозначены все основные «действующие лица» мифического Алтая и доминирующее надо всем дерево. До тех пор пока стоит священное дерево, в земле богатыря царит мир и спокойствие. Но вот приходят враги, сея смерть и разрушение. Чужой богатырь с корнем вырывает дерево, и это знак беды для всего народа. Это уже катастрофа космического масштаба — ведь уничтожается ось мира, его опора. Дерево пронзает все три мира, и его вершина служит коновязью небесному богу, а подземная часть — коновязью нижнему богу.

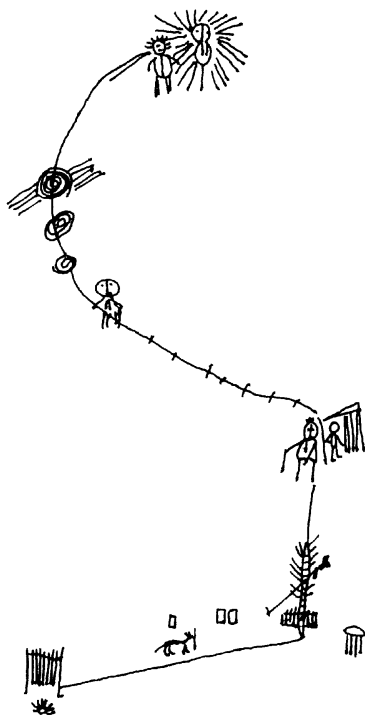
В эпике часто подчеркивается цельность дерева. Когда упоминается какое-либо дерево (а в сказаниях нет случайных объектов), оно понимается как совокупность кроны, ствола и корней. Так, если идет речь о сражении двух богатырей, то говорится, что один из них вырывает дерево с корнями и орудует им как дубиной. Деревья с корнями изображаются на шаманских бубнах и домашних фетишах.

В сказании «Алтын-Мизе» есть описание мифического дерева, растущего в стране Дьелбегеня:

...Посреди желтой реки есть желтый остров; посреди желтого острова есть отверстие ада с семью ртами (отверстиями?); из ада с семью ртами вырос железный тополь без сучьев, нижний конец его (то есть корни) в нижнем мире, а верхний конец пророс в верхний третий мир. Птица с луновидными крыльями, поднимаясь с земли, никогда не садится на его вершину. Когтистые звери, цепляясь, не могут (по нему) подняться. На вершине железного тополя есть белое эрдине (сокровище), оно умерших поднимает, угасших зажигает...

Если золотой тополь есть прибежище всякой живности и осеняет землю ветвями, то железный тополь в земле Дьелбегеня — почти полная его противоположность. Можно было бы сказать, что это — мертвое дерево, такой же символ чужого мира, как обгоревший черный пень, если бы не одна деталь. Сокровище, хранимое на вершине железного тополя, — источник жизни. Здесь не уточняется, что это за сокровище. Но фольклор тюркских народов Сибири хорошо знает сюжет о вскармливании младенца (шамана, богатыря) деревом. Вспомним, как в алтайском эпосе говорится, что младенца вскармливают своим соком березы. В якутских сказаниях из дерева сочится *илгэ* — желтая или молочно-белая жидкость. Как мать, дерево кормит «молоком». Наверное, сродни этому волшебному *плгэ* и та драгоценность, что хранится на вершине железного тополя. Народная мысль полагает, что даже в земле чудовищ дерево не может быть мертвым и оставляет хотя бы минимум живого начала.

В образе священного дерева многое объясняет то «место», где (вернее, откуда и куда) это дерево растет. Взглянем еще раз на рисунок шамана Тапанева — там на земле человека и во владениях Дьер-су (в среднем мире) есть деревья. Одно торчит из дымового отверстия юрты, где идет камлание, другое растет из



Путешествие шамана к Ульгению (рисунок алтайского шамана).

Путь начинается в левом нижнем углу от шалаша, построенного в виде односкатного павеса. Он идет мимо привязанной жертвенной лошади. За жертвенником со шкурой лошади на шесте шаман поднимается на небо по дереву-лестнице. На первом ярусе живет Погдыган, а рядом с его жилищем с посохом в руке стоит Кочо-кан. Далее на пути шамана возникают препятствия (зыбучие пески). Вверх — Ульгень, окруженный солнечной аурой, рядом с ним — его посланец.

«пула Земли и Неба». Третье дерево — уже в небесной сфере: его верхушка торчит из дымохода юрты творца. Дереву как будто тесно в одном пространстве. Так оно и есть, но здесь интересна роль, которую играют отверстия: дымоход, пасть ада, «пул

Земли и Неба» (последний с некоторой натяжкой можно тоже причислить к отверстиям), земная щель и т. д. Дерево соединяет входы и выходы неба и земли. К их числу следует отнести и очаг в жилище — нередко в сказаниях шаманка уходит в нижний мир через очаг, а возвращается из мира иного, спускаясь в образе птицы в дымовое отверстие. Для той же цели, как уже говорилось, в специально построенном шалаше устанавливали вкопанное деревце, и вершина его торчала наружу. Если эпическое дерево растет из бездонной ямы (пасть ада), то во владениях духа земли-воды мы видим противоположную картину: дерево тянется к небу с крутого бугра (яма наоборот). Дерево, как дорога, ведет шамана, служит своеобразным каналом связи между мирами.

Функционально все входы-выходы равны, их отличают разве что «масштабы». Мироздание строится по принципу матрешки: в сердцевине — самый маленький и обжитой мир, снаружи — чуть боль-

ший и т. д. По своему устройству они мало чем отличаются. Поэтому и множественность входов-выходов довольно условна. Самый малый мир — жилище человека. Кроме входа-выхода для человека (дверь) оно имеет еще два, расположенных напротив друг друга: ямку очага и круг дымового отверстия. В масштабах всего среднего мира им соответствуют «пуп Неба и Земли» с деревом на вершине и земное отверстие (рот земли, пасть ада). В конце концов все небесные отверстия как бы совмещаются, равно как и противолежащие земные. Потому и три дерева на рисунке шамана Танашева суть разные варианты изображения одной оси, пронзающей мир по вертикали. Из сказанного становится понятно, почему верх и низ (небеса, мир иной) начинаются уже за пределами жилища, сразу за крышей и под поверхностью земляного пола.

Вернемся к вопросу о ветках березы, что торчат на алтайской свадьбе из дымового отверстия айла. Не служат ли они знаком, маленькой копией того самого мифического дерева, которое связывает все миры? Во время свадьбы вполне уместна манифестация тех сил, что ответственны за жизнь на земле. Прежде во время жертвоприношения можно было увидеть и другую реплику животворящего дерева: две тонкие березки, соединенные белым волосатым шнуром, на котором висели цветные ленты и несложные фигурки, вырезанные из материи или шкурки зайца. Эти деревца назывались так же, как и мифическое дерево шаманов и сказителей: *бай кайын* (богатая, или, точнее, священная береза). Два деревца, связанные в одно целое, — чем не модель брака, который соединяет воедино двух людей? Та же идея воспроизводится в конструкции свадебной занавески *көжөгө*. Быть может, это дерево-мать и дерево-отец? Или символическое изображение двух деревьев-предков, давших начало человеческому роду? У хакасов в прошлом веке записана легенда о двух деревьях — мужчине и женщине. И было это тогда, когда люди рождались от отца Ульгения и матери Умай... Намек на то, что сами деревья и есть названные божества, вполне прозрачен.

В самом деле, есть ли в алтайской природе другой объект (хотя само слово «объект» применительно к дереву звучит явным диссонансом), дающий столь бога-

тую пищу для размышлений о постоянстве и изменчивости, о времени и пространстве, как дерево? Это идеальный образ природной, ритмично возобновляемой жизни, это одновременно и компас, и календарь. И не кажется странным взаимное уподобление человека и дерева. Можно предположить, что в древности у каждого человека был свой двойник в сообществе деревьев. Отголоски таких представлений сохранились в шаманизме. Считалось, что, когда рождался человек, предназначенный в шаманы, наравне с ним в мифическом мире росло и его личное дерево. А после рождения близнецов родители приносили в дом ветку дерева с развилкой на конце. Каждое ответвление обозначало одного из близнецов. Если один ребенок умирал, его веточку отламывали. Не случайно существовал обычай сажать на могиле человека деревце. Оно, быть может, должно было восполнить реальный уход из жизни человека и способствовать возобновлению жизни на родовой земле. Каждую весну устраивали «кормление» деревьев в рощице неподалеку от селения. На корни деревьев брызгали молоком, кашей, к ветвям привязывали ленточки ткани.

И в эпосе, и в шаманских верованиях, и в жизни человек ощущал эту связь с деревом. В сказаниях говорится, что иногда дерево роняет листья, оборачивающиеся «грамотой»: на листьях появлялись знаки, предсказывающие будущее. Птицы, сидящие на священном дереве, не только отмечают смену времен года, но и предсказывают герою будущее. Они знают сроки его жизни. Если дерево вскармливает (рождает) младенца, то по логике мифологического сознания оно же должно позаботиться о человеке и после смерти. В сказании «Бай-Балчикай» сын отправляется в лес на поиски матери, уведенной Дьелбегенем. Ему удается освободить мать, а заодно прихватить и дочь Дьелбегеня, на которой он женится. Мстительный Дьелбегень насылает на Эмелчинека (так звали героя) смертельную болезнь. Отец хотел похоронить сына, но обычные способы захоронения оказываются невозможными, ибо Эмелчинек вступил в связь с дочерью самого духа (вспомним, как «свой» мир не принимает охотника, женившегося на хозяйке горы). Его тело не принимают два материнских дерева (*эне агаи*), отказываются от него река и гора. Примечательные подробности:

ведь тут названы все основные элементы эпического ландшафта. В эпосе нередко говорится о погребении на дереве как о некоей норме,— при этом соединяют вершины двух деревьев и устанавливают на них «золотой гроб». В действительности, быть может, умерших хоронили так: заворачивали в берестяное полотно и укладывали на помост, укрепленный на дереве. Рассказывают, что еще в 30-е годы так хоронили шаманов в Западном Алтае. Умерших младенцев могли похоронить просто в дупле дерева.

В лесу деревья, как считали алтайцы, живут почти так же, как и человек. За ними признавалась способность думать, дышать и разговаривать, ходить друг к другу в гости. Если человек видел во сне падающее дерево, это означало, что скоро в его семье кто-то умрет. Были в лесу и деревья-шаманы — те, у которых раздваивался ствол или ветви на вершине были переплетены «клубком».

Но самое удивительное обнаруживается в представлениях алтайцев о том, что у каждого рода есть своя порода дерева, от которой он и ведет свое происхождение. Так, родное дерево Иркитов — береза, Кузен — сосна, Чус — ель, Саал — лиственница и т. д. Так как пород деревьев меньше, чем родов, многие имеют одно и то же дерево: наряду с Иркитами березу почитают своим деревом роды Кышчак и Комдош. По сведениям, собранным Л. В. Кыпчаковой, к своему дереву представители рода относились с большим уважением. Его никогда не рубили, а если такая необходимость возникала, приглашали человека другого рода. Род Тодош, почитавший жимолость, использовал ее ветви для лечения бездетных женщин — из них готовили ванны и настои. Это очень показательная ситуация, ведь дерево является предком только для мужчин данного рода, а их жены происходят из другого. И здесь плодоносящая сила дерева-предка как бы передается пришедшей в род женщине.

По-видимому, в далеком прошлом у каждого рода были свои, отличные от соседей родовая гора, предок-покровитель в небесном мире и дерево. Весь этот набор составлял как бы портрет данного рода, подчеркивая его отличие от других родов. Сохранились смутные отголоски представлений о том, что кости членов рода сделаны из дерева этого рода. Кстати, и само слово

«род» (*сөөк*) переводится как «кость». У людей старшего поколения сохранилась память о своем родовом дереве, а в прошлом этот признак, вероятно, был куда более значим. Ведь роды, имеющие одно дерево, считались родственными.

Можно полагать, что наиболее важным среди прочих деревьев в мифологии и шаманской практике была береза. Из этого дерева делались рукоятка шаманского бубна, всевозможные фетиши. Говорили, что береза имеет небесное происхождение, что это дерево принадлежит Ульгению. Но вот мы обнаруживаем — и во множестве! — рассказы о том, что береза — чужое дерево... Вот что сообщает В. И. Вербицкий: «По всеобщему преданию алтайцев, во времена отдаленные Алтай населен был чудью, не имевшей ни ханов, ни зайсанов. В то время не было ни одной березы. Как скоро появилось это небывалое дерево, чудь умо-заклонила, что ей не сдобровать. Выкопали ямы, утвердили в них столбы для потолка из камней и земли, забрались в эти ямы, подрубили столбы и тем, без дальних хлопот, все дело покончили. Курганов, или больших конусообразных ям, обложенных камнями, которые инородцы признавали за могилы предшествовавшего им народа, в разных местах Алтая весьма много, а особливо по рекам Чарышу, Абаю, Урсулу, Чуе и устью Кенги. Внутри некоторых курганов видны деревянные срубы и были находимы медные стремена, монеты и другие металлические вещи...»

Предания о чуде, похоронившей себя при появлении березы, известны не только на Алтае — они распространены в Сибири от Урала до Байкала (как минимум). Можно было бы думать, что легенды об исчезнувшем народе возникали потому, что люди пытались хоть как-то объяснить происхождение многочисленных археологических памятников, в первую очередь могильников. Но почему повсеместно появление березы — знак скорого пришествия какого-то иного, нового народа? Вернее, в легендах неявно ставится знак равенства между березой и пришельцами. Быть может, действительно береза появилась в Сибири в исторически обозримое время, и этот факт, запечатленный в памяти древнего населения, стал своего рода моделью для будущих легенд? Нет, утверждают палеоботаники, в составе лиственных лесов Сибири береза отнюдь не

новичок, и древнейшие обитатели Сибири не могли быть свидетелями ее «нашествия». Но верно другое: березняк первым появляется на вырубках и пожарищах, он заменяет уничтоженные сообщества хвойных деревьев. Правда, проходит время, и прежняя картина может восстановиться. Вот это уже та ситуация, которая была многожды доступна для наблюдения в Сибири. И почему бы не использовать ее для того, чтобы символически обозначить взаимодействие своего и чужого, пришлого населения? Предположим, что так и было.

О каких же пришельцах говорит алтайская легенда? Ответить однозначно нельзя. Вспомним, что племена Северного Алтая вобрали в себя значительный «лесной компонент», продвигаясь на север, тюрки ассимилировали кетские и самодийские группы. И в ту далекую эпоху пришельцами были именно тюрки. Как известно из верований позднейших алтайцев, они делили деревья на две группы: «светлый» и «темный» лес. В первую группу входили береза, лиственница, тополь и осина, во вторую — кедр, сосна, пихта, ель. Известно также деление пород деревьев на «твердые» и «мягкие», что соответствует, видимо, лиственным и хвойным. Сообразно этому «твердыми» или «мягкими» были и кости людей разных родов — ведь они были «сделаны» из древесины родового дерева.

Итак, образуются две группы: деревья «светлые», «твердые», лиственные, и «темные», «мягкие», хвойные. При этом последние обладают еще одной важной для мифологического сознания характеристикой — они вечнозеленые, неизменные, что может толковаться как исконность и деревьев, и ассоциируемых с ними людей. Лиственные деревья отличаются переменчивостью, что вполне годится для характеристики людей пришлых.

На севере Западной Сибири общество хантов и манси делится на две половины (фратрии), каждая из которых обладает собственными сакральными символами. На первом месте среди них дерево. У фратрии Пор это кедр, у фратрии Мось — береза. Кстати, некоторые ученые считают, что предки фратрии Мось когда-то пришли в северную тайгу с юга. Не потому ли они «получили» своим знаком березу?

Такая же ситуация могла иметь место и в горах Саяно-Алтая, Вбирая в свой состав мигрантов-тюрков

или растворяясь в их племенах (что заняло немало времени), аборигены должны были найти соответствующие обозначения для новых брачных партнеров и просто соседей. И тогда была использована уже известная схема противопоставления хвойных и лиственных пород деревьев. Вот что интересно. Много позже на северной периферии тюркского мира, в его укромных уголках, некоторые народы (камасинцы, чулымские тюрки, таежные тувинцы) считали, что они происходят от древнего народа, «задавившегося» с появлением березы. Быть может, так преломилась в фольклоре память об исчезновении (ассимиляции) дотюркского населения?

Со временем острота первичного противопоставления снижалась, сложный синтез кетских, самодийских и тюркских элементов привел к формированию уже известных нам тюрков. Но как только возникала ситуация «свой — чужие», вновь общество использовало знак березы для обозначения пришельцев. Когда в Южной Сибири появились русские, возникли (задним числом) предания, что белая береза предвозвестила приход белого царя.

...Осенью в лесах Алтая, осыпаясь, незаметно «исчезают» березы, но еще четче прорисовываются в голубизне силуэты кедров и елей. Темный лес остается в одиночестве — до следующей весны.

*
* *
*

Мы рассмотрели основные элементы ландшафта реального и мифологического Алтая. Читатель мог заметить, что при их кажущейся простоте в целом создается сложная и причудливая картина Вселенной, в которой человек занимает срединное положение. Его Алтай есть наиболее реальный и надежный мир, это сердцевиной мироздания. Здесь человек находится под защитой и опекой гор и небес, деревьев и предков, огня и земли. Вот странно: при обилии в мифах и эпосе разного рода чудищ и злодеев у человека не так уж много врагов. «Страшные» фигуры при ближайшем рассмотрении оказываются то тенями старых и полузабытых духов, то комичными и нецеленаправленно злыми персонажами типа Дьелбегеня. Главный враг всегда — человек, чужеземный хан, завоеватель. Это,

пожалуй, единственное зло, от которого нет защиты...

Правда, жизнь человека и без того не может застыть в неподвижном благоденствии. Людям постоянно докучают всевозможные мелкие духи — *көрмөс*. Эта безымянная рать делится на духов чистых и нечистых. Первые принадлежат людям и могут составить даже как бы приданое, привозимое женой в дом мужа. Они невидимы, но могут дать знать о себе звуками. По материалам Н. И. Шатиновой, *көрмөс* охраняли вход в аил, не впуская плохое и пропуская хорошее. Домашние духи укрепляют границы жилища и делают это не зря. Вокруг жилищ снуют злые духи и стремятся незаметно проникнуть внутрь, спрятаться в доме за кровать, сумы. Наиболее опасным было время заката солнца, когда *көрмөс* «кишмя кишат». Если на закате человек засыпал, то злые духи могли похитить его душу. В это время вступали в действие специальные правила поведения, призванные уберечь людей. Детям не разрешали плакать (чтобы не привлечь духов), из дома не выносили ни огонь, ни молоко (главные святыни и сакрально чистые «вещи»).

Считали, что души умерших людей могут стать злыми духами. Поселившись в своем бывшем доме, дух умершего шамана пугал проходивших мимо мяуканьем или криком совы. Встречались злые духи и поодаль от жилища. Как пишет Н. И. Шатинова, почти в каждой местности были *тургакту дер* — места, где нечистая сила могла остановить лошадь. Чтобы сдвинуть с места лошадь, хозяин спешивался и, поднимая поочередно ноги лошади, высекал огнем огонь под копытами. Боялись злые духи веток колючих кустарников, а задобрить их можно было угощением. Волей-неволей людям приходилось мириться с беспокойными соседями. Были и специалисты, которые могли увидеть невидимых духов. Ясновидцы (*көспөкчи*) пользовались большим уважением, они могли определить, куда угнали лошадей злые духи, где лежит потерянная вещь и т. д. Духов могли видеть и собаки-*көспөкчи*. Таковыми считались собаки со «вторыми глазами» (пятнами над обычными глазами). Лаем они предупреждали хозяев, что возле дома объявился злой дух. Если такое случалось ночью, люди считали за благо не выходить из жилья наружу. Надо сказать, что представления о *көрмөс*ах хорошо сохранились на Алтае и поныне, хотя

им, конечно, не уделяют уже такого, как прежде, внимания.

И все же соседство со злыми духами не слишком тяготило и пугало людей. Они никогда не жили в «осаде», в глухой защите, предпочитая противопоставить нахальству злых духов осторожность и предусмотрительность. В этом взаимодействии и духи, и люди «играли» по правилам.

Невольно задаешься вопросом — а было ли вообще пространство, «свободное» от разного рода духов? Ими изрядно начинено жилище, они снуют вокруг стойбища, мелькают в горных лесах, мерещатся в небесах и глубинах земли... Повсеместно рядом с людьми существует еще одно сообщество, созданное их воображением, но от этого не менее реальное для традиционного общества. Плод человеческой интуиции и мысли — мир духов — начинает множиться, заполняя весь мир. Но мир этот не есть нечто совершенно чуждое для людей. В этом достаточно убедиться, проследив родословные духов. В большинстве своем духи среднего мира — бывшие люди, умершие шаманы, чтимые предки. К ним и обращаются как к отцам («белобородые отцы наши»), к дедам, дядям и т. д. Это очень точный психологический ход: не отгораживаться от «соседей», не объявлять их врагами рода человеческого, а найти иную форму сосуществования. Ведь по данным мифологии духи-хозяева являются таковыми по праву первенства, старшинства. Они «заняли» горы, воды и леса задолго до появления человека... Соответственно, люди ощущали себя младшими, потомками, считая тех старшими, предками. И все отношения сообщества людей и сообщества духов строятся именно как отношения младших и старших:

Подобны вереску волосы ваши,
Хранители каждого лога!
Водою жертвуем,
Ходим по тебе, Хан-Алтай!
Темный лес синий покрывает!
Россыпи твои подобны кольчуге,
С рождения кланяемся тебе,
Предки наши молились тебе!

Поступая по обычаю предков, алтайские шаманы любили подчеркнуть, что забота о народе (о «черноглазых») — обязанность духов. Как разнообразно и убе-

дительно варьируется в шаманских стихах тема мольбы, просьбы, и мольбы вовсе не унижительной, ведь просят-то предков. (Хотя иногда в целях усиления драматического эффекта шаман использует уничижительные для себя эпитеты, но и это — правила игры.) Отправляясь к сыну Ульгения — Каршыту, шаман начинал с таких слов:

Данники-народы пришли с просьбой.
Ради этого, ведающий моей головой, Баяна мой!
Руководящий (мною) великий Бог мой!
Ради этих данников, мной руководя,
пусть он благословит!
Когда земля и небо творились,
С тех пор осталась исповедуемая вера наша;
Поклонявшиеся семь поколений верующими остались
В тебя, Бог наш, которому поклонялись.
Этот народ пришел с просьбой,
Называя (тебя): белый свет, луна и солнце,
Поэтому данники просят с верою.

Молясь же Алтаю, шаман жалуется ему на бедственное положение соплеменников и вновь, как у старшего, просит помощи:

Малый народ бедствует.
Что мне делать, мой чистый Алтай?
Белобородые отцы мои!
Возносимый великий мой Алтай!
Даст ли (Алтай) благополучие?
Будет ли так, чтобы в пуповину нашу грязь
не попадала?
Будет ли так, чтобы на ресницах наших не было слез? }

Ожидание людей вполне понятно — ведь они возмещают старшим, благодарят их жертвой. В этом мире царит договор и ни одно благодеяние не остается без ответа. Небесные духи через своих помощников шлют на землю души — зародыши детей, скота, зверей. Отводят болезни, засухи, молнии. Люди «возвращают» им хотя бы часть, угощая молоком и кашей, принося в жертву животных и т. д. Между обоими мирами существует постоянный диалог, обмен, и это чрезвычайно важная черта алтайского мировоззрения. Тем самым предполагается круговорот, перетекание жизни из верхнего мира в средний...

Не остаются без последствий и промахи людей. Нарушение правил кормления духов, непочтительное отношение к ним, непотребное поведение в лесу — все это наказывается болезнью, падежом скота, бездет-

ностью, утратой души. Но, за редкими исключениями, нарушенное равновесие можно восстановить — па то есть шаманы — «скорая помощь» языческой Сибири.

Иногда говорят, что религия Алтая — следствие беспомощности человека перед силами Природы, что она порождена страхом и есть показатель неразвитости общества. Но мы видим, что в фундаменте алтайского мироощущения — любовь к родной земле, и любовь, понимаемая не как романтическое чувство, а явленная в широчайшем спектре возможных чувств: от немого восторга до безотчетного подчинения. Да и вообще, разделимы ли страх и любовь, испытываемые по отношению к родителям — в буквальном смысле этого слова? Из ощущения народом своей причинности, своей глубинной зависимости от родной земли, воды и неба рождается скорее натурфилософия, нежели религия. Впрочем, дело не в терминах. Как бы то ни было, мы везде обнаруживаем не просто очеловечение иного мира, но и сугубо человеческий способ взаимодействия этих миров — разговор, беседа, диалог, договор. И вся мифическая Вселенная построена так, что целью ее существования, главной заботой оказывается человек. Конечно, это не предполагает идиллии и безмятежности. Мир достаточно напряжен, динамичен и даже асимметричен (ведь источник вечной жизни — это Природа, внеположный человеку мир). Коварство и козни духов приносят в него необходимый момент случайности, рока, судьбы. Но, проигрывая в тактике, порой умышленно отступая, упираясь и кланяясь, человек выигрывает в общем итоге. Он свой на своей земле.

Вчитываясь в строки алтайского эпоса и шаманских поэм, приходишь к выводу, что место человека во Вселенной очерчено вовсе не так просто, чтобы мы могли сказать: вот — небесный мир, вот — подземный, между ними — земля человека. Такая схема не учитывает многих нюансов и слишком прямолинейна. Она, собственно, и демонстрирует лишь «вертикальный» срез Вселенной. Но как мы видели, в мир духов человек попадает, удаляясь не только вверх или вниз. Направление движения здесь не столь уж и важно; важно то, что герой (шаман) удаляется за пределы обжитого пространства, границы которого определить непросто. С одной стороны, границей может быть и порог дома, с другой — место, где сходятся края неба и земли, вход

в пещеру и река, пасть ада и коновязь у дворца небесного бога... Несколько утрируя, можно сказать, что среднего мира как такового, как мира, принадлежащего человеку, нет вообще. В зависимости от ситуации можно оказаться в мире духов, сделав один лишь шаг. Более того, шагами и километрами не всегда можно измерить такой переход. В каком мире находится человек, зависит не от расстояния, а от качеств пространства и времени в «точке» его местонахождения. Экспедиция поднимается по склону горы. Но вот кончается лес, и вскоре надвигается, заслоняя полнеба, заснеженная вершина. И тут проводник отказывается идти дальше. Там не место для людей, это область горного духа. Грешно даже смотреть вблизи на священную вершину. Такое раньше бывало. В опасной близости от иного мира можно оказаться и опускаясь в узкое, глубокое ущелье, переправляясь через реку. Полностью «отвоёванное» человеком пространство — только внутреннее пространство его дома, на расстоянии протянутой от очага руки. Что же в итоге? Так называемый средний мир в иных ситуациях истончается, сужается и становится, без малого, фикцией.

Вряд ли можно всегда сказать уверенно, в небесный или подземный мир отправляется герой сказания. Различия обоих миров по отношению к земному не столь уж велики — они равно причастны к возобновлению на земле жизни, их «геометрия» имеет много общего. В целом мир человека окружен просто и иным миром — так белком обволакивается в яйце желток. Небеса это или подземное царство — в данном случае не более важно, чем различие тупого и острого конца у того же яйца. Это лишь крайние точки и состояния мира.

Неожиданность и незаметность, с которыми осуществляется переход одного мира в другой, подсказывают и другую модель мифической Вселенной. Это «лента Мебиуса» — конструкция, которая получается, если склеить концы бумажной ленты, перевернув один из них вокруг оси. Непрерывное движение по поверхности этой «восьмерки» показывает, что «верх» и «низ» противопоставлены условно — «низ» вдруг оказывается «верхом» и наоборот.

Парадоксальные перевертыши мифической Вселенной отнюдь не причуда людей, сотворивших ее в своем сознании и прочувствовавших неоднородность реального

мира. Люди не могли не заметить, что мироздание одновременно и устойчиво и изменчиво, что Вселенная периодически изменяет свои качества и как бы пульсирует. Пространство и время, неразрывно переплетенные в акте бытия, имеют разное наполнение зимой и летом, ночью и днем и потому в разной степени благоприятны для человека.

Восток — не только место восхода солнца, но и та сторона, в которой обитает Ульгень. Соответственно Эрлик и его темное царство — где-то на западе, где исчезает солнце (и жизнь человека). Так «сцепляются» понятия восток, утро, начало жизни, весна, равно как и противоположные им — запад, вечер, конец жизни, осень. Потому прежде, как рассказывает миф, было в обычае утреннее моление Ульгению с поклонами и возжиганием можжевельника. А день, как и год, включает в себя как моменты стабильности (день и ночь, лето и зима), так и переходные моменты, время изменения качества (утро и вечер, весна и осень). При этом противоположные, казалось бы, по своим качествам лето — время благоденствия, покоя, изобилия и зима — безвременье, застывшая Природа, сон оказываются равными друг другу именно как цельные периоды, не предполагающие резких качественных изменений. В таком же соотношении находятся день и ночь, жизнь и смерть. А вот короткие, динамичные весна и осень, утро и вечер, зарождение и умирание соединяют «неподвижные» лето и зиму и становятся временем взрывного появления нового качества, временем творчества. Быть может, именно потому называли на Алтае три зимних и три летних месяца *тунгуш ай* 'замкнутые месяцы'? Вся ритуальная деятельность приходится на весну и осень, утро и вечер. Это временные входы и выходы из обыденного мира.

Когда духи призывали юношу к тяжкому ремеслу шамана, он буквально терял голову, целыми днями лежал дома и голосил какую-то бессмыслицу или убегал прочь и шатался по окрестным горам, пока не падал в изнеможении. Для приобщения неопита и обучения его приглашали опытного шамана. Обряд же совершали только весной или осенью, обязательно в начале месяца или в новолуние и никогда — на ущербе месяца.

Когда новому шаману приходило время обзавестись бубном, то и здесь его изготовление приурочивали к весне или осени, к началу месяца или полной луне. Если шаман получал новый бубен весной, он так обращался к духам:

При полной луне,
При сиянии солнечных лучей,
Голова года когда повернулась,
Когда змея сбросила свою кожу,
Когда плодовые деревья покрылись листьями,
Когда земля раскололась и показалась зелень,
Когда деревья расщепились и появились листья...

Весна когда-то считалась не только началом года — таковым она и является по природному календарю, но и временем сотворения мира. И каждое утро, каждая весна — как воспоминание об этом. «Подключаясь» к природному ритму, люди усиливали его ритмичным звучанием бубна, периодическими жертвоприношениями. Их следовало совершать в поворотные моменты года (когда поворачивается «голова года») — весной и осенью.

Возможно, что прежде у алтайцев был специальный дух, ответственный за правильный ход времени. Он должен был «поддерживать» год, «держат» его голову (то есть начало и конец). Его так и звали: Баш-туткан — Держащий голову. Так же именовали помощника шамана, что держал за длинный недоуздок предназначенное в жертву Ульгеню животное. Обращаясь к духу, шаман говорил:

При чистом сиянии луны,
При ярком блеске солнца,
Когда его старый год прошел,
Когда новый год начался;
При смене его года,
Когда осенью все пестро,
Когда верхушки тростника развеяны по ветру,
Я, чтоб полон был горшок,
Чтоб благоухала пища,
Приношу здесь Кайра-кану (небесному богу) этот дар.

И следом, уже от имени хозяина дома, где происходит камлание:

Вот прошел его старый год,
Вот начался его новый год,
Он поддерживает его обоими плечами.
Поднимает его своим теменем!

Если он не поддержит его своим теменем,
Пусть он получит суровое наказание,
Наказание нескончаемое.
Прими это, о Кайра-кан!

Зима и ночь резко сужали границы очеловеченного мира, и только у очага человек чувствовал себя в безопасности. Это время следовало переждать, скоротать, слушая предания и сказки, а во время зимней охоты соблюдать многочисленные предписания и запреты. Ведь зимою замерзает даже Небо.

Летнее безвременье было несколько иного свойства: скот свободно пасется, скапливается много молока, часть его перегоняется в молочную водку. Не обремененные заботами люди ездят в гости. Такова жизнь скотоводов: после трудных зимы и ранней весны темп жизни меняется, и летом есть время для неспешных бесед, созерцательного настроения, дружеской встречи. Это глоток свободы между былыми и грядущими хлопотами. И если зимой мир сжимался, то летом человек брал свое — ему принадлежал весь Алтай, лежащий в покое под куполом неба. Наверное, ради таких дней и существуют все иные миры...

Шаман: гениальное безумие

Вошедшее в научный обиход слово «шаман» взято из тунгусо-маньчжурских языков, где им обозначается человек, который в состоянии крайнего возбуждения (исступления) общается с духами. Тюркские племена Алтая называли того же человека «кам». Этимология слова «кам», от которого образовано и обозначение шаманского действия (камлать), неясна. Мы не знаем также, когда сформировался шаманизм у предков сибирских народов: это область догадок и предположений. Можно считать установленным, что в прошлом шаманизм был известен большинству народов. Видимо, это — определенная стадия в развитии человеческой культуры. На каком-то этапе истории общества образ мифической Вселенной становится настолько значимым и разработанным, что разобраться в нем могут уже только особо одаренные люди, специалисты. Появляется необходимость в посреднике между обществом и вымышленным миром. Поэтому нельзя считать шаманизм ни

«вывихом» архаичного мировоззрения, ни закрытой для большинства людей сферой. Это квинтэссенция общественного опыта, «острие» культуры, нацеленное в таинственный и притягательный мир.

О древности сибирской шаманской традиции косвенно свидетельствуют данные лингвистики. Есть гипотеза о древних родственных связях японского языка с языками алтайской языковой семьи. Будь она верна, можно было бы ожидать, что в японском и тюрко-монгольских языках сохранились свидетельства древних контактов. И действительно, такие свидетельства есть. В частности, это слово, которым обозначается женщина-шаманка. В тюрко-монгольских языках оно сохранилось в форме *удаган~идуган*, в японском — *итако*. Сходство в шаманской мифологии и практике прослеживается более отчетливо. По данным археологии шаманские ритуалы практиковались в Сибири еще в эпоху неолита и в бронзовом веке. Местные истоки сибирского шаманизма в целом не вызывают сомнений, и мы могли убедиться, что шаманская мифология есть плоть от плоти народных верований.

Шаманизм, бесспорно, самое яркое явление из тех, с которыми встретились в Сибири первые его исследователи. Да и позднее шаманы привлекали внимание чужеземцев своим необычным обликом, поведением... Если ограничиться внешними проявлениями шаманизма, мы рискуем истолковать его как примитивное колдовство, усугубленное ненормальностью самого шамана. Каких только эпитетов ни прилагали к шаману посторонние и, порой, случайные наблюдатели: бесноватый, безумный, сумасшедший. Да, чужая культура кажется подчас диковатой и непривычной, и правильно оценить ее можно лишь в том случае, когда каждый элемент этой культуры будет рассматриваться как естественный и необходимый. Давайте заглянем в недавнее прошлое, когда шаман был заметной фигурой в алтайском обществе. Попытаемся представить, как все это могло быть.

...Уже смеркалось, когда за рекой послышался цокот копыт. Через минуту всадники показались на отмени. «Едут, едут!» — пронеслось от юрты к айлу. Вскоре лошади переправились через неглубокий в здешних местах Куюм. Хозяин, вышедший навстречу, принял поводья и помог сойти с коня пожилому, по

еще крепкому человеку. Приехал шаман Карачак, которого здесь давно уже ждали. Зимой младший сын хозяина Туткыш вернулся с охоты и неожиданно заболел. Родные не могли понять, в чем дело. Парень потерял аппетит, стал замкнутым. Он подолгу сидел у очага, глядя в огонь. Весной дела пошли на поправку, Туткыш собирался с приятелями перегонять табуны на летние пастбища. И вдруг произошло нечто совсем странное. Туткыш встал среди ночи и, не сказав встревоженной матери ни слова, ускакал.

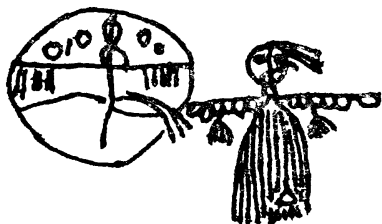
Назавтра в полдень оседланный конь вернулся домой один. Парня нашли через два дня в лесу, он сидел под развесистой лиственницей, глядя перед собой. Родителей он не узнал. Его привезли домой, и несколько дней спустя отец рассказал ему все. Рассказал то, что раньше скрывал от сына, желая ему лучшей доли. Его прадед был шаманом, известным по всей Катунь. Но прожил он всего тридцать пять лет. Однажды во время камлания — на глазах у многих людей! — лопнула кожа на его бубне. Некоторые утверждали, что вокруг порыва выступила и кровь. Все решили, что срок жизни неудачливого шамана истек и духи накажут его за порчу священного тунгүра (бубна). И впрямь, скоро шаман умер, сказав перед тем брату, что и следующего в его роду шамана ждет та же участь. . . Увидев первые припадки сына, отец сразу же понял, что его «нашли» духи и принуждают стать шаманом. Сам он в молодости тоже испытал приступы шаманской болезни и знал, что это такое, когда «духи дают». Его спасла мать, положив спать на свою кровать, да еще накрыв своими штанами. То было самое верное средство против духов — ритуальное осквернение мужчины. И духи отступили.

На этот раз их обмануть не удалось. Болезнь Туткыша обсуждали все родственники и сошлись в мнении, что придется ему учиться ремеслу прадеда. Ведь недаром духи завели его в тот самый лес, где когда-то повесили на дерево порванный бубен. Звяканье его подвесок слышал в молодости и отец Туткыша, захав невзначай в запретное место. А сына тем временем ломало и коржило все сильнее, он успокаивался только после того, как убежал в лес и там пел что-то невнятное. Тогда старики и сказали отцу: надо учить парня, по незнанию он может такого наговорить. . . Вокруг уже

открыто поговаривали — кто с тревогой, а кто с надеждой, что скоро будет у них свой кам. Все решилось просто. В начале месяца сыгын-ай (месяц промысла марала) Туткыш ушел в лес на три дня: ему уже никто не мешал, а вернувшись, рассказал отцу, как забрали его духи, как разрезали все тело на части. Голову положили в развилку лиственницы, и оттуда Туткыш наблюдал, как варят в большом котле его тело, перебирают очистившиеся от плоти кости. Духи нашли-таки то, что хотели: шаманскую косточку. Туткыш понял, что назад, «в люди», ему пути уже не будет. Духи заново создали его тело, но человек ли он теперь?

Несколько раз посылали к Карачаку, но тот был в разъездах. И вот, наконец, знаменитый шаман приехал к ученику. В переднем углу на лавку поставили деревянное блюдо с пресными лепешками — сначала их готовили пять штук, а для последнего урока — пятнадцать. Угощая духов, Туткыш поднимал блюдо, поворачивал его по солнцу и повторял за шаманом слова обращения. Сначала он учился обращаться к своим предкам-тёсям, в том числе и к именитому прадеду, потом — к земным и небесным духам. Каждый шаман знал свою родословную и мог перечислить предков по мужской линии, по которой и наследовался дар, до шестого — восьмого колена. Не менее важно было знать в точности имена и характеристики всех духов-помощников. От их числа во многом зависели возможности шамана. Темной ночью в полном облачении созывает шаман своих духов-помощников, кровных чистых духов (предков) и тайно беседует с ними, узнает, чего желают духи от человека, что ожидает сородичей. Такие духи (*ару көрмөс*) есть глаза и уши шамана в ином мире, его сила. Можно сказать, что в том мире шаман «состоит» из своих духов-помощников. Слетаясь к шаману, они невидимо облегают его тело, садятся на голову, шею, руки и ноги и становятся его броней (*курчу*). Они же помогают шаману преодолевать препятствия, сражаются со злыми духами. И во главе их стоит предок, от которого шаман принял свой дар.

Затем наступало время обзавестись собственными инструментами для камлания. Их, как и костюм, шапку, шаман приобретал не по своей воле, а только по указанию своего главного духа. Сначала дух приказывал шаману обзавестись колотушкой. Ее делали из



Шаман с бубном. Наскальный рисунок. Онгудайский район, урочище Шалкобы.
(По Е. А. Окладниковой.)

таволги и обтягивали шкурой, целиком снятой с ноги дикой козы. В старину, получив колотушку, шаман какое-то время камлал только с нею. Не совсем понятно, какую роль играла колотушка, если шаман еще не имел бубна. Этот атрибут сами шаманы называли каменной колотушкой или золотой горой (первое название из-за того, якобы, что под шкуру подкладывали небольшой камешек). «Автономность» колотушки наводит на мысль, что когда-то на ее месте мог быть иной инструмент, например погремушка (не на нее ли намекает камешек?) или просто пучок веток, перевязанных лентой. Рассказывают, что в экстренной ситуации шаман, не имевший при себе бубна, костюма, мог камлать именно с березовым «веником», срезав ветви с ближайшего дерева. Камлание с платком или пучком веток — это «навевание» духов, особый тип камлания, называвшийся *ельби-ильби*. Ведь, по представлениям алтайцев, духи приходят с ветром, вихрем.

Неудачливый шаман мог всю жизнь камлать с одной колотушкой, но, как правило, через какое-то время дух заставлял его делать бубен. Точнее, шаман получал прямые и подробные указания касательно всех деталей изготовления, но делали бубен другие люди. Дух внушал шаману, что кедр, из которого надо делать обечайку бубна, растет в таком-то месте, скажем, на восточном склоне горы. Туда отправлялись мужчины и с большими предосторожностями вырезали из растущего (живого) дерева полосу необходимой величины. «Живой» должна быть и береза, из ствола которой брали дерево для рукояти бубна. Извлекая из дерева часть будущего бубна, мужчины (из числа родственников шамана) обращались к бубну с такими словами:

Если войдешь к хану, не стесняйся,
Если войдешь к начальнику, не отшатывайся,
Перед ханом смелым будь,
Перед начальником высоким будь...

Когда ты будешь действовать, пусть твои действия
исцелением людям будут,
Когда ты будешь держать, хватать,
польза народу пусть будет.
То, что захватишь, в руке твоей пусть останется,
То, что увидишь глазом,
из глаз твоих пусть не уйдет,
Когда, соблюдая чистоту, поднимешься к духу,
прославляя его, желаемое получишь,
Если (шаман) споткнется, копытом ему будь,
Если пойдет (кам) в воду, будь ему посохом,
Если станет подниматься на хребет горы,
будь ему опорой...
Когда будете гнаться, догони,
Когда будете убегать, убеги,
Имеющему глаза не показывайся,
Имеющему плеть не являйся в сновидении.
Через пеструю гору перевал бери,
Через быструю реку переправу бери.
Будь легче выпущенной стрелы,
Будь быстрее текущей воды,
В ветреный день убежищем будь,
В тяжелый день опорой будь,
В несчастный день преградой будь,
При болезни полезным будь!

Не менее важно правильно выбрать животное, шкура которого пойдет на обтяжку бубна. Раньше это был самец козули или марала — существо природное. Как выяснил Л. П. Потапов, детально изучивший этот вопрос, в двадцатые годы нашего века для обтяжки бубна все чаще использовали шкуру жеребенка-сосунка, так как не всегда удавалось добыть дикого зверя. Шаман, узнав от духа, где есть пужное животное, сообщал родственникам его масть, приметы. Кузнецы готовили железные части бубна: подвески, железную поперечину *кириш* (тетиву). Когда все было готово, начинался праздник.

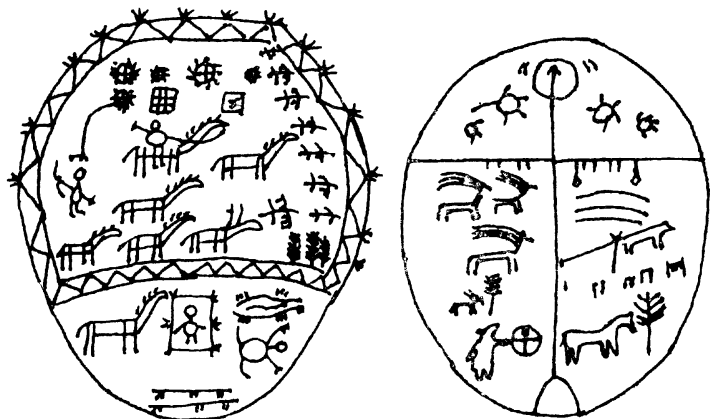
Готовый бубен ставили у дверей шаманского дома. Съезжались гости — родственники и знакомые, соседи, одетые в лучшие одежды. Привозили с собою вино и провизию, чтобы хватило на всех гостей, дарили шаману деньги. Начиналось застолье, бубен переходил из рук в руки, и каждый, включая малолетних детей, мог ударить в него. Гости — каждый на свой лад — обращались к дереву и коню. Шаману на этом празднике можно было лишь взять бубен в руки, но не разрешалось ударять в него. Пир длился трое суток, и то были дни, когда каждый мог почувствовать себя немного

шаманом. Люди не просто касались бубна, запретного для них в дальнейшем, — они знакомились с ним, передавали ему свою силу. Отныне бубен будет защищать их всех. Недаром к бубну алтайцы относились иной раз куда почтительнее, чем к его владельцу.

Так проходил праздник дня рождения бубна. Новый инструмент служил шаману от трех до пяти лет, потом дух напоминал своему подопечному, что пора делать новый бубен. И так в течение жизни шаман менял от трех до девяти (по другим сведениям — до двенадцати) бубнов. Количеством бубнов измерялась «сила» шамана, а кроме того, и его жизнь. Делая последний бубен, шаман знал, что близок конец. Некоторые пытались ловчить и тайком от своего духа делали дополнительные бубны, прятали их от людей. . .

Бубен взрослого шамана был овальной формы, около 60—70 см в поперечнике. На кедровую обечайку (обод) натягивали кожу марала или лошади и пришивали ее к обечайке конопляными нитками так, что мембрана покрывала бубен с одной стороны. На ободу под кожу помещали несколько березовых столбиков-резонаторов, которые называли горбами или ушами бубна. С обратной стороны вставляли внутрь бубна березовую рукоять, вырезанную нередко в виде человеческой фигуры с головой и ногами. Это хозяин бубна *тунгюр-ээзи*. Железная поперечина изображала как бы раскинутые в стороны руки хозяина бубна. С поперечины свисают железные подвески — «стрелы», которыми хозяин бубна отгоняет злых духов. Над головой ээзи, на ободу бубна, висят железные «запьятые» — его «ухо» и «серьга». Своим звоном они сообщают шаману во время камлания волю духов. К шее хозяина бубна привязывают ленты те люди, что пригласили шамана для камлания.

Рисунки выполнялись двумя красками — белой и красной (изредка — белой и черной). Их готовили, растирая специальные камни, которые собирали в верховьях речек. Смачивая слюной указательный палец, художник разрисовывал бубен. Здесь не допускалось отсебятины, все рисунки располагались строго на своих местах, а когда делали новый бубен, то в точности воспроизводили рисунки старого. Так же, по возможности, старались сохранить и железные части старого бубна — переносили их в новый инструмент. По сути,



Рисунки на шаманских бубнах. (По Н. П. Дыренковой и А. В. Анохину.)

наперекор жизни люди пытались воссоздать вневременной образ. Почему-то изначальность обладала притягательной силой, надежностью... Опора на прошлое, обращение к предкам, к мипувшему вообще есть очень характерная черта алтайского мироощущения. И рисунки на бубнах — уникальный опыт графического самовыражения старой культуры.

Увы, шаманизм заставили уйти с исторической сцены раньше, чем смогли понять. Потому известно лишь несколько десятков росписей на шаманских бубнах — по всей Сибири! Каждый разрисованный бубен ныне — подлинное сокровище, ведь кроме Южной Сибири такие многофигурные композиции известны только в Лапландии. Они довольно сильно отличаются от шаманских карт мира, но и тут мы видим попытку изображения цельного мироздания.

Наружная сторона бубна делится на две части: большую — верхнюю и меньшую — нижнюю. Верхняя часть рисунка окаймлена двумя линиями, между ними — зигзаг (белая краска). В верхней части рисунка изображены солнце, луна, Венера (утренняя звезда), вечерняя звезда, радуга (в виде кривой линии, соединяющей солнце и землю). Между светилами — квадрат с двумя зигзагообразными линиями. Это «рукописание Белого Ульгения» — разрешение, без которого шаман не имеет права совершать камлание. Вдоль правого края —

восемь (или девять) изображений птиц. Среди них семь черных птиц Ульгения. Последнюю зовут «С медными когтями черная птица» или «Ульгения птица большой беркут». Она помогает шаману: подносит духу сосуд с брагой и уносит его домой пустым. Слева от письма Ульгения — сетка, с помощью которой птицы ловят душу, унесенную духами. Ниже — кони, на которых разъезжают Ульгень, духи земли, сам шаман. Прежде чем отправиться к тому или иному духу, шаман ловит и привязывает его коня. Иначе может случиться так, что он не застанет духа «дома», так как все они — всадники. На одном из коней нарисован сам шаман. Этого коня он тщательно прячет и от шаманов-соперников, и от злых духов. Слева нарисован дух с мечом в руке, охраняющий шамана. Он сопровождает шамана в путешествиях, ожидает его у дверей духов. В правом углу мы видим «три железные листовенницы». Иначе их называют «три священные березы» или «три дерева для восхождения к Ульгению». На этих деревьях вьет свое гнездо «мать всех птиц».

В нижней части бубна (нижний мир) изображены черный конь Эрлика и лягушка — она несет вслед за шаманом туес с брагой. Тут же — две змеи в виде линии с шестью черточками-ногами. Над лягушкой — рыба Кер-балык с волнистой линией (это ее внутренности, немаловажная деталь — ведь рыба содержит в себе души-зародыши). Когда шаман отправляется к духам, он призывает чудовищную рыбу, и она трижды опоясывает шамана, защищая его наподобие родовых духов. В центре — человеческая фигура в квадрате. Это изображение хозяина дверей.

Внешняя сторона другого бубна расписана иначе. Здесь центральное место занимает изображение духа-хозяина бубна. Это как бы проекция реальной рукояти бубна, скрытой от зрителя за мембраной. Голова ээзи находится в космической выси, слева от нее изображены Солнце и утренняя звезда, справа — Луна и вечерняя звезда. Короткие изогнутые линии по обе стороны от головы — «ухо и серьга».

В правой нижней части рисунка мы видим три слегка изогнутые линии — это радуги. Под ними изображение жертвенного комплекса *таилга*: длинный шест одним концом упирается в землю, а другим лежит в развилке березы. На нем висит шкура жертвенного

животного головой на восток. Раньше такие жертвенники были непременным атрибутом алтайского пейзажа. После жертвоприношения шкура висела на длинной жерди, пока не истлевала окончательно. Никто не решался подходить к жертвеннику... Традиция оказалась живучей, и ныне в горах Алтая кое-где можно увидеть висящий на дереве череп лошади или барана. Рядом с таилгой — прочие принадлежности жертвенного места: кол, возле которого шаман читает молитвы, два шеста, соединенные веревкой с лентами, и пр. Ниже — священная береза *бай каин* и привязанное к ней жертвенное животное. Такой рисунок делают, если шаман будет приносить жертвы чистому духу.

В левой нижней части мы видим и самого шамана в шапке с лентами. Выше — кедр, из которого сделана обечайка бубна, и марал, чьей шкурой он обтянут. Тут же нарисованы *пура~бура* — барабаны с тремя длинными рогами.

Конечно, известны и другие рисунки. Иногда на бубне рисовали фигуры взявших за руки и как бы пляшущих людей, числом от двух до девяти. Это небесные девы, дочери Ульгена. Подобные изображения есть среди наскальных рисунков Сибири. Встречаются изображения медведей, птиц, ящериц, фантастических зверей, людей с луками... Но вот странно: на алтайских бубнах вовсе нет изображений гор, которые присутствуют на рисунках-«картах» шамана. На бубнах изображаются не элементы ландшафта, а персонажи шаманской мифологии, основные символы и реальные действующие лица.

Шаманский бубен для шаманистов — это не вещь в обычном смысле слова, а почти живое существо. И даже просто живое, безо всяких «почти». В нем столь сильно явлено живое начало, что трудно сказать определенно, кого изображает бубен: антропоморфного духа или зверя. Как установил Л. П. Потапов, бубен — это марал, служащий шаману ездовым животным. Верхом на марале шаман путешествует по горам. Быть может, бубен понимался и как птица. Об этом говорит легенда о горном утесе, что возле села Подкатунского на реке Кондоме. За этим утесом когда-то жил народ — катайцы. Однажды они услышали шум и звон внутри горы и стали разрывать гору. Рыли семь суток... Из пещеры, открывшейся в том



Сцена шаманского камлания в юрте. Наскальный рисунок. Бассейн реки Чуи. (По Е. А. Окладниковой.)

утесе, вышел к ним первый на земле шаман. Он попросил народ сделать ему бубен такой же формы, как тот утес, о который он бил изнутри колотушкой. Говорят, что форма утеса действительно имеет что-то общее с бубном. Сделали шаману большой бубен. Он летал на нем, успевая повсюду, и за триста лет вылечил много народа. Умер первый шаман на высокой горе Тегри-хан, но где его могила — не знает никто. Наконец, бубен симво-

лизирует лук, которым шаман отгоняет злых духов. Недаром в бубен вставляется железная тетива-поперечина. Стало быть, когда-то шаманы могли камлать с луками. Судя по шаманским текстам, бубен еще и посох шамана, его убежище... И в целом бубен можно рассматривать как двойника шамана — так тесно связана их жизнь.

Кроме бубна шаман имеет еще и специальное одеяние типа кафтана *маньяк*, шапку *пöрижк*. Маньяк употребляется для камлания духам земли и воды, Эрлику. Отправляя жертву в верхний мир, шаман облачался в халат, к спине которого пришиты три белые ленты. Мы не будем подробно останавливаться на перечислении всех деталей устройства маньяка — их насчитывается до нескольких десятков. Отметим главное. Одежда, как и бубен, создается по внушению духа: он указывает и материал, из которого шьется *тон 'шуба'*, — овчина или шкура марала, количество и вид подвесок и т. д. В целом шаманский костюм — настоящий «музей», среди экспонатов которого мы увидим многое из того, что изображено и на бубне. Как и бубен, костюм — есть попытка представить Вселенную в миниатюре. К его рукавам пришиты ленты и жгуты, изображающие перья крыла. Фигурки летящих птиц украшают шаманскую шапку, и сама шапка зовется

шапкой-птицей. На спине костюма нашиты изображения девяти дочерей Ульгения, колокольцы — броня шамана, изображения солнца и луны, звезд. Ниже пояса к маньяку пришивают сумочки-игольницы — ведь шаману приходится зашивать земную щель. Здесь же — длинные жгуты из конопляной веревки — их бывает до двухсот. Когда шаман во время камлания начинает вертеться на месте, эти жгуты развеваются вокруг (в эпосе говорится, что они «рассыпаются»). К полам маньяка пришивали шкурки горностая, дятла, суконое изображение лягушки. С запячпий свешиваются длинные жгуты (на них отмечены голова, ноги, хвост) — изображения чудовищного зверя Дютпа, сопровождающего шамана в ином мире. Это — аналог рыбы Кер-балык. Тут же висят длинные связки жгутов.

На бедрах маньяка висят многочисленные цветные платки — их привязывают люди, для которых совершается камлание. Рядом можно видеть лапы беркута с когтями, жгуты, изображающие змею и ужа, медвежьи лапы... Добавьте к этому пучки перьев на плечах маньяка, множество оторочек из красной ленты, пуговицы и случайные (индивидуальные) подвески... На костюме шамана рассыпана вся мифология. Это — «космическое» тело шамана или, если угодно, скафандр, в котором он отправляется в таинственные глубины иного мира. Надевая такой костюм и беря в руки бубен, шаман становится живым мифом. Он остается один на один с миром духов на нейтральной полосе между Природой и Культурой.

Шаманизм был запрограммирован всей культурой аборигенов Сибири, самим строем их мироощущения. Если мир не разорван на две непримиримые, враждебные половины, если он ориентирован не на конфликт, а на диалог, нужна фигура, могущая вести такой диалог. Нужен связной между разными мирами. Вспомним, что посредники-посланники есть и у Ульгения, и у Эрлика. У людей такую роль играл шаман.

Вездесущность шамана подчеркивается деталями его облачения: птичьими перьями, медвежьими лапами. Ему предстоит бывать в самых дальних уголках мира, успевать везде. Тема дороги, трудного пути звучит в шаманской поэзии и атрибутике весьма отчетливо. Шаман, как и герои эпических сказаний, неутоми-

мый путник. Во имя чего покидает шаман обжитой мир — пусть только в воображении? «Что ищет он в краю далеком?» — можем спросить мы вслед за поэтом. В ответе на этот вопрос кроется, видимо, одна из причин удивительной живучести шаманской традиции.

Если вчитаться в тексты шаманских камланий, становится ясно: все перемещения шамана связаны с так называемой душой. За этим словом, при всей условности его применения к реалиям алтайской культуры, стоят представления о некоей жизненной силе, начале жизни, сущности человека. Болезнь человека, внезапный обморок и тем более смерть алтайцы объясняли тем, что человека покидает одна из душ. Иной раз эта душа, приняв облик хозяина, блуждает неподалеку от дома. А человек начинает недомогать. Он худеет, без видимой причины становится немощным, то есть буквально «теряет лицо». Душа может покинуть тело на время, вылетев из него от испуга. Она отлучается по ночам, когда человек крепко спит. Так объясняли люди причины разнообразных «недостаточностей»: на языке нашего времени «утрата души» — это расстройство одной из жизненно важных функций организма. У человека много душ. Их композиция и составляет образ полноценного человека в совокупности биологических и социальных характеристик. Так или иначе души есть и облик человека, его разум, жизнедеятельная потенция, дыхание... В течение земной жизни человек постепенно «собирал» себя, обретая полный комплект душ, а ближе к старости начинали доминировать центробежные силы: то одна, то другая душа стремилась отделиться...

Здесь есть что-то близкое древнегреческим концепциям строения мира и человека — все сущее есть результат сцепления первичных элементов, а исчезновение сущего — это результат их разъединения. Так и в алтайской мифологической традиции человек в конце концов утрачивает все души, он растворяется в Природе. Конечно же, стремясь продлить век человека, люди думали о том, как удержать все души в единстве. С другой стороны, им было понятно, что в мире постоянно и неотвратно осуществляется «круговорот» душ и сама жизнь циклично возобновляется и угасает. Между небесами и подземным миром снуют души-зародыши, на время задерживаясь в среднем мире: это

и есть земная жизнь, бытие человека. И общество не могло занять в таком важном процессе круговорота позицию стороннего наблюдателя. Вот еще одна из причин неотвратимости шаманизма.

По представлениям алтайцев, душа покидает владельца по разным поводам и на разные сроки. Да ее могут просто похитить злые духи — им ведомы сроки жизни! Тут-то и должен вмешаться шаман. Это, конечно, не значит, что на Алтае не были известны методы рационального лечения болезней с помощью трав и минералов, лечебных вод, но... Против ряда болезней народная медицина была бессильна. Да и как можно было лечить человека, если — по общему мнению — причиной недомогания было вмешательство духов? Возвращать душу отправлялся шаман.

Началом жизни считалось на Алтае получение созданного в небесных сферах зародыша жизни, который назывался «кут». Передача его на землю осуществлялась как бы сама собой, в силу «нацеленности» всех остальных миров на мир человека. Шаман лишь соучаствовал в этом процессе, подправляя его при необходимости (бездетность, исчезновение промысловых зверей и т. д.). В конце каждого камлания шаман делил присутствовавших «долей» или «удачей», «счастьем». (Кстати, одно из значений слова «кут» как раз «удача», «достоинство».) Мужчины «ловили» свою удачу в шапки и крепко зажимали их, чтобы не потерять обретенное. Между прочим, в мифической Вселенной алтайцев все сущее не столько создается, сколько распределяется, делится, передается из рук в руки. Потому в шаманских текстах постоянно звучит тема доли как некоей определенности, части и в конечном итоге судьбы. А шаман выступает соучастником в распределении тех самых «долей» или «частей», получение которых в среднем мире понимается как даруемая свыше жизнь. Рефреном звучат в шаманских камланиях пожелания справедливого дележа:

Доля начальника пусть начальнику достанется,
Доля хана пусть хану достанется...

Доля человека есть прежде всего его жизненный срок. Но жизнь скоротечна, уязвима, ее может сократить нежданная болезнь. И шаман стремится к тому, чтобы соблюсти меру необходимости и уменьшить ме-

ру случайности. Его вмешательство в деятельность духов, уносящих душу до срока, есть восстановление равновесия и справедливости. Как видно, здесь нет места безотчетному фатализму и покорности.

Шаман печется о человеке на протяжении всей его жизни. Если «пожизненного пациента» покидала одна из душ, шаман выяснял, возможно ли ее возвращение, и если «да», то что для этого следует сделать. И наконец, после смерти человека шаман провожал душу в ее последнее обиталище.

Однако шаман заботился не только о человеческих душах. По представлениям алтайцев, душой обладали и животные, и растения. Растущее дерево считалось, например, дышащим. Обращаясь к небесным покровителям, шаман просил их послать на землю души — зародыши домашнего скота и лесных зверей, культурных злаков и трав. Во время жертвоприношения шаман сопровождал душу жертвенного животного в иной мир и вручал адресату. Конечно, люди были не настолько наивными, чтобы полагать, будто шаман сам отправляется на небо. Все считали, что в мир иной уходит его душа, ведь то есть сферы тонких материй. «Шаман сам здесь, разумом — там» — так говорили на Алтае. И в наши дни, когда очевидцы камланий вспоминают, как все это было, они поясняют: «Как же он на небо-то полетит? Ведь не самолет. Это все в голове у него крутится. Он только сам это видит и нам рассказывает».

Как видно, шаман принимал самое деятельное участие в движении душ по мировым сферам, регулируя и направляя их и в случае необходимости устраивая «сбои». Это очень ответственная миссия. И для соплеменников было не так уж важно, что и верхний, и нижний миры созданы их собственным воображением. Коль скоро такой мир допускается, с ним приходится считаться. Идея, как это бывает нередко, обретает самодовлеющий характер, а вчерашняя фантазия — черты властной и пугающей реальности.

Что особенно поражает в шаманизме, так это способность шамана погружаться в состояние транса. Подчас во время камлания шаман начинает вести себя странно: он кружится на месте, иступленно выкрикивает фразы, которых не понимают присутствующие, впадает в забытие. В полутемной юрте все это

производило на зрителей сильное впечатление. Что уж говорить о путешественниках-европейцах... «Бесноватый» шаман к тому же во время камлания часто курил, пил спиртное. Постепенно сформировалось убеждение, что шаман — человек, страдающий психическим заболеванием, чуть ли не безумец. Бесспорно, шаманская традиция давала основания для таких рассуждений. Необычность экстатического поведения шамана понимали и сами алтайцы. Считали, что приводит шамана в экстаз во время камлания дух — А́лгән. Иногда его изображение помещали внутри бубна, между ногами фигуры хозяина бубна.

Можно предположить, что существовала предрасположенность к профессии шамана, передававшаяся по наследству. На Алтае были роды, традиционно представлявшие шаманов, хотя в родословной чуть ли не любой алтайской семьи можно найти шамана — реального или мифического. Шаман отличается особой восприимчивостью, тонким настроем нервной системы, богатым воображением. Это бесспорно. Иногда говорят, что шаманский экстаз — состояние, которого шаман достигал по своей воле, своего рода управляемое безумие. Есть чрезвычайно интересные гипотезы, объясняющие специфику архаичной ритуальной деятельности, несводимую только к управляемому экстазу. Согласно гипотезе Дж. Джейнза, архаичные человеческие коллективы в период после неолитической революции считали реальностью голоса богов. Люди слышали их в своем правом полушарии головного мозга, которое в норме не является речевым. Общество производило направленный отбор людей, способных слышать и толковать голоса богов, передавать их соплеменникам. Как правило, у человека правое полушарие мозга ведает наглядным восприятием окружающего мира, а левое управляет речью. При сложных нарушениях этих функций правое полушарие начинает тоже действовать как речевое и возникает уникальная возможность речевого диалога двух полушарий, причем один из голосов человек воспринимает как внешний. А если такие способности передаются по наследству и закрепляются, появляется каста наследственных жрецов, слышащих голоса богов. Человек начинает в самом себе разговаривать с богами, он ведет внутренний диалог... Какая возможность открывалась

для создания мифического Космоса и упорядоченного контакта с ним! Быть может, и сибирские шаманы не просто верили в свои диалоги с духами, но и реально слышали их голоса. (Субъективная реальность не менее ценна для традиционного общества.)

Но что такое невменяемость шамана в контексте ритуала? Нам кажется, что она хорошо вписывается в общую картину мира. Из нее следует, что в мир иной можно попасть в состоянии, отличном от обыденного. Именно так проникают за границы человеческого мира герои эпоса, персонажи легенд и сказок. Герой садится на своего коня, трогается с места и... теряет сознание. Очнувшись, он видит себя в далеком краю. Пространство и время просто перестают существовать, между миром человека и миром иным есть качественный рубеж, «провал». Так же попадают и к хозяину горы. Охотник идет по склону горы, проваливается куда-то и теряет сознание. Придя в себя, видит, что находится в горé. Богатырь засыпает под священным деревом... и т. д. Пересечение границы своего мира всегда связано с обязательным изменением статуса человека, оно происходит в состоянии, отличном от бодрствования. В тот мир можно попасть только отрешившись от человеческого обличья, уподобившись его исконным обитателям. В реальной жизни такое было под силу шаману. Он меняет не только облик, но и свою сущность (вспомним его «пересотворение» духами). Его устами начинают говорить духи. И всем поведением шаман демонстрирует, что он уже не вполне человек. Возможно, «бесноватость» шамана — прием, с помощью которого он моделирует иную действительность. Она сродни обмороку, сну, тяжелой болезни и в конечном счете смерти. Отсюда мнимая слепота шамана (бахрома, закрывающая его лицо), иноговорение, имитация природных звуков. Это прорыв в какие-то запредельные сферы.

Не совсем ясно, насколько осознанно использовали шаманы особенности своей психики. Подталкивали их к этому естество и скрытая логика ритуала или же они специально приводили себя в состояние экстаза, полагая, что таков единственный путь «туда»? Вряд ли здесь возможен однозначный ответ. Заслуживает внимания уже тот факт, что разного рода психологические вывихи не отвергались обществом, а получали

особое культурное оформление и включались в систему ценностей общества. Ясновидцы и прорицатели, гадалки и знахари — все получали свою социальную нишу.

В шаманизме палицо глубокое взаимопроникновение двух начал: стихийного, апеллирующего к бессознательному, и культурного, интеллектуального. Роль второго не оценена по достоинству до сих пор.

Что знали бы мы о духовном мире Алтая, если бы в XIX — начале XX веков не были записаны тексты шаманских камланий? «География» мифической Вселенной исчезла бы с последними шаманами. Шаманская поэзия интересна не только как источник сведений о строении Вселенной, мире духов. В ней отразилась многовековая работа над словом, понимаемым как важное средство воздействия на мир. Шаман творил свою Вселенную в слове и, следует признать, делал это талантливо. Читатель уже знаком с образцами шаманской поэзии. Вот еще один, быть может, самый впечатляющий:

Пусть блещут звездные очи твои!
Пусть движется змеинный 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 Ульгень.
Лицеприятством я не занимался,
(Таковым меня) создал Отец мой Эрлик.
Пусть блещут бронзовые глаза твои!
Ты благословляй низ солнца (подсолпечную область).
Серебряные глаза твои, моргая,
Прорезают тьму.
Кружащемуся (шаману) дай удобства...
Богом заповеданный спокойный сон дай...
Пусть, как муравьи, будут (обильны) пуповины (т. е. дети)
И живут крепко, как чаща деревьев.
Дикий разум мой пусть просветится,
Пегие (двухцветные) глаза мои пусть просветлеют.

На Алтае, как и вообще в Сибири, люди обладали собственной стратегией отношения к миру. Они не проводили резких граней между «есть» и «нет», а вместо выбора «или — или» предпочитали соположение: и..., и... Их культура принципиально не договаривает о самом сокровенном, ибо нельзя (и не нужно) познать все, разложить по полочкам и рассортировать. И роль шамана в процессе формулирования в слове мифической Вселенной переоценить трудно.

Иногда шаман, возвеличивая духа, говорит о себе уничижительно. Это хитрый прием. Лытя и унижаясь, угрожая и заискивая, шаман прокладывает себе дорогу:

Все знающий мой начальник, ты есть!
Я — раб твой, ничего не знающий!
Великий начальник мой, ты есть!
Я ничтожный раб твой (с крупинку, подобную отрубю)!
К какому хану, изнуря себя, с шумом я иду!
К какому начальнику, чапевая, я иду!
К хозяину белого бубна...

Все это шаман делает ради людей, своих соплеменников. Они же, присутствуя на церемонии камлания, отнюдь не зрители, а полноправные участники действия: подбадривают шамана, в нужных местах подпевают ему, подыгрывают, оживленно реагируют на все происходящее. В камлании всегда есть момент единения общественных устремлений и сил, здесь сливается личное и общее.

За шаманскими «фокусами» — чревовещанием, лизанием раскаленного железа, глотанием гвоздей и т. п. — обнаруживается важнейшая социальная задача, которую решал шаманизм. Шаманский ритуал вносил важную лепту в процесс саморегуляции общества, как это доказала Е. С. Новик в книге «Обряд и фольклор в сибирском шаманизме». Действительно, восстанавливая нарушенное равновесие, предсказывая будущее течение событий, ритуал прогнозировал жизнь родового коллектива. Обещая удачу на промысле, скорое выздоровление, рождение наследника, шаман разряжал психологическую атмосферу. Наконец, велика была роль шамана в формировании и развитии мироощущения народа. Вряд ли рядовые члены общества досконально разбирались в тонкостях шаманской мифологии, но их знаний было достаточно, чтобы представлять картину в целом, сопереживать во время камлания. Смутные и неясные представления о гармонии мира в устах шамана обретали императивное звучание, облекались плотью ритма и метафоры.

Питательной средой шаманизма можно считать особую психологическую атмосферу старого общества.

Испытывая постоянный сенсорный голод, живя в узком кругу себе подобных, люди, наверное, уделяли большое внимание анализу своих внутренних состояний и переживаний. Сон, болезненные грезы, предчувствия и видения — все это считалось заслуживающим такого же внимания, как и факты осмысленного бытия.

Итак, шаман — обладатель мудрого слова, заступник и толкователь воли духов, незаменимый для общества человек. Но этот духовный лидер общества влачит жалкое существование. Он — изгой. Ему недоступны многие радости жизни, а скромный комфорт кочевого быта оборачивается для него своей не самой привлекательной стороной. В чем тут дело?

Обреченный служить и людям, и духам, шаман не вполне принадлежит миру людей. И вот эту инаковость шамана сородичи чувствовали очень точно. Его и уважали и побаивались. Жизнь шамана проходит в частых разъездах: его ждут в дальних кочевьях, а если слава шамана велика, за ним приезжают со всего Алтая. У шамана Санызака было семь братьев. Когда они заболели тифом, Санызак решил зимой сделать жертвоприношение Ульгеню, чего обычно не делают, так как зимой замерзает небо. Санызак прорубил себе дорогу, о чем говорится в благословении, ему адресуемом:

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

Постаревшего Санызака алтайцы, очень любившие его камлания, приносили в свои айлы на шкуре быка...

Профессия шамана обычно не была прибыльной. Как писал А. В. Анохин, «шаманская профессия далеко не выгодна для хозяйственных целей алтайца; она много отнимает у шамана или шаманки рабочего времени, которое едва ли может окупиться получаемыми грошами и подарками. Из слов некоторых шаманов видно, что служение, продолжающееся от двух до четырех дней, вознаграждается тремя, пятью рублями. Кроме того, шаман получает иногда в виде подарка

мясо — части жертвенного животного и кусок материи в несколько аршин. Весьма редко шаману дарят, и то после выздоровления, халат, овцу, торбока (теленка) и лошадь. ...Молодые шаманки и шаманы, благодаря скудости заработка, вызывают у своих домашних постоянное недовольство». Заметим, что костюм шамана обходился ему в то время (начало нашего века) до 150 рублей.

Шаману приходилось конкурировать — а порой и бороться — со своими коллегами. Если в воздухе несутся два пыльных вихря, люди знают — это сражаются шаманы. А сколько физических и душевных сил отнимает каждое камлание! В тяжелом одеянии, под пристальными взорами собравшихся, замечающих каждый промах... Конечно, среди шаманов были шарлатаны и вымогатели, обманщики и просто душевнобольные люди. Но не такие отклонения определяли место шаманизма в жизни алтайского народа.

Шаман жил в своем времени и пространстве. Недаром в ритуале призвания шамана имитировалась его смерть, а затем рождение в новом качестве. Его и хоронили не так, как обыкновенного человека, но принимая особые меры предосторожности. В. Н. Басилов пишет, что шаман предстает трагической фигурой, обреченной всю жизнь служить духам во имя защиты интересов своих сородичей. Жизнь шамана — яркая иллюстрация к словам К. Леви-Строса о сущности ритуала. Он писал, что ритуал становится возможным тогда, когда кто-то из смертных отказывается от установлений обыденной жизни и возвращается к стихийному, природному существованию. Он отрицает нормы родства, устроенный быт и мораль во имя достижения иллюзорной и пленительной цели. «Заложник» духов, шаман отдает за свой дар самую большую ценность — собственную жизнь.

В русле шаманской идеологии были сформулированы простые и универсальные представления о мире. Почему же так последовательно и беспощадно расправлялись с шаманами все, кто по их убеждению нес на Алтай новую, «высшую» культуру? Сначала пылали костры в эпоху Джунгарского ханства. Два столетия спустя православные миссионеры пытались всячески ограничить влияние шаманов. На перевалах рядом со священными деревьями появились кресты.

Там, где ставился крест, и в округе радиусом до пяти верст запрещалось устраивать камлания. Ревнители новой веры каким-то чутьем угадывали, что авторитет шаманов в обществе не позволит им преуспеть в проповеди. Шаманизм как центральный нерв старой алтайской культуры обеспечивал ее целостность. Один из миссионеров, удрученный успехом своей деятельности, писал даже о «бессмертном суеверии» шаманства. Конечно, шаманизм к концу XIX века переживал кризис — менялись условия жизни, менялось и общество. Но его история на Алтае не получила естественного завершения. Настали времена «расшаманивания». В 1928 году газета «Ойратский край» опубликовала письмо (!?) того самого шамана Танашева с вынужденными словами покаяния: «Я и все камы вообще должны сознаться, что выдуманные нами боги... есть ни что иное, как пустые слова». Шаман отрекся от «сана», сдал в политпросвет шубу и бубен, и, по сообщению газеты, «взялся за ликвидацию неграмотности алтайцев».

Шаманизм надолго пережил породившую его эпоху и чуть-чуть не «дотянул» до того времени, когда стало возможным оценить его суть, когда от анализа внешних атрибутов шамана мы постепенно и с трудом переходим к пониманию его натурфилософии. Слово «шаман» в наше время понимают без перевода в разных частях света. Во всем мире наблюдается настоящий бум в изучении этого феномена: проводятся симпозиумы и семинары, издаются толстые тома докладов. Исследуются самые разные аспекты проблемы: шаманизм и альтернативные методы исцеления, шаманизм и народная культура, шаманизм и современные религии. Загадка шаманизма решается с применением новейших достижений гуманитарных и естественных наук, но... Есть в этом феномене нечто ускользающее, что трудно описать, доказать, сформулировать. Быть может, мы приблизимся к адекватному пониманию шаманизма, если попытаемся взглянуть на него «изнутри»? На конференции в Калифорнии (1986 год) такую попытку предприняла Ровена Пэтти, представившая собравшимся свои стихи-медитации. Наверняка автор стихов никогда ничего не читала об алтайском или сибирском шаманизме. Но прочтите несколько

строк ее стихотворения «Шаман» — разве это не со-
звучно алтайским материалам?

Я пою изменчивые Знаки,
Что слышны в невнятице звериного плача
И в радужных бликах ауры.
Я исцеляю смертью и гибну в рождении новом...

Сказитель: память народа

Проблема производства и сохранения информации возникла отнюдь не в наши дни. Ею были озабочены все традиционные общества, как перешагнувшие порог цивилизации, так и не обретшие ее атрибутов. Особое внимание уделялось передаче от одного поколения к другому представлений о мире, мифологических сюжетов, трудовых знаний и навыков, этических норм и эстетических идеалов. Ведь каждое новое поколение не могло создавать весь этот массив культуры заново. Оно получало от предков более или менее упорядоченную картину мира, оставляя за собой право ее интерпретации и дополнения. При этом деятельность людей в сфере материального и духовного производства обнаруживает высокую степень специализации в любом, даже архаичном обществе. Профессиональная ориентация традиционного общества раскрывается в фигурах вождя, гончара, пастуха, повитухи, ремесленника, прорицателя и т. д. Впрочем, профессией эти занятия можно назвать лишь условно. На практике обязанности вождя зачастую совмещаются с занятиями земледелием, а жрец может быть еще и охотником. Поэтому лучше говорить о системе социальных ролей, в каждой из которых сочетаются разные по происхождению элементы. Об одной из социальных ролей — шамане — мы говорили выше. Рассмотрим теперь деятельность сказителя, чье место в культуре бесписьменного общества нельзя недооценивать.

Обе фигуры — шаман и сказитель — помянуты рядом не случайно. У них действительно есть много общего, но есть и отличия. Понять правильно каждую из фигур можно лишь в сопоставлении.

Прежде всего, и шаман, и сказитель — крупнейшие специалисты в области слова. Если вспомнить, что культура алтайских тюрков — устная, становится по-

нятым, как важна была их деятельность в плане передачи огромных массивов информации от поколения к поколению. Следует также иметь в виду, что в древности художественно организованное слово играло качественно иную, нежели теперь, роль. Люди, лишённые возможности реального воздействия на окружающий мир, восполняли свое бесплие воздействием словесным, знаковым. Оно считалось весьма действенным, и между словом и делом традиционное общество уверенно ставило знак равенства. Не отрицая изначальной эстетической функции устного народного творчества, подчеркнем, что его реальное значение в жизни народа было значительно шире. Человек, обладавший даром слова, мог очень многое. Мудрое слово уважали, перед грозным трепетали. Слово казнило и дарило надежду, сместило и заставляло грустить. Наконец, только в слове можно было возродить безвозвратно ушедшее прошлое. Сказители Алтая хранили память о героической эпохе богатырей, о трудных и величественных временах средневековья. В каждой стране эта эпоха имела свои особенности, но было и много общего. В средневековой Японии сословие профессиональных воинов-самураев сыграло заметную роль в судьбах страны. Их походы, сражения, доблесть и верность долгу отражены в многочисленных литературных произведениях. Имена самых знаменитых самураев знакомы с детства каждому японцу. На Алтае также известны и любимы сказания о богатырях, защитниках своего народа. Увы, мы не знаем авторов этих героических сказаний, да и сами имена героев, скорее всего, буквально не отражают реалии далеких времен. Но тем не менее эти сказания являются частью исторической памяти народа.

Что же за люди — сказители героических эпопей? Как удалось им пронести сквозь века удивительные творения, насчитывающие подчас многие тысячи стихотворных строк? Исследователями записано в Южной Сибири не менее полумиллиона строк героических сказаний. Следовательно, мы можем говорить о высококоразвитой сказительской традиции.

На Алтае сказителей называли *кайчи* 'человек, владеющий каем'. «Кай» — это специфический способ исполнения, о котором мы скажем чуть позже. Интересно, что сказительское искусство считалось таким

же даром, как и шаманский. В тюркском обществе проявление любых способностей, отличных от нормы, рассматривалось как дар, посланный свыше. Вот что говорится в легенде шорцев, живущих на севере Алтая, о получении человеком сказительского дара:

«Давным-давно (это) было. По шорской тайге два быка шли. Они возвращались из Абаканской степи на Алтай. (Выросшие) кости тех быков очень большими были, рога огромными были. По непроходимой тайге им идти тяжело было. Рога за деревья зацеплялись, идти не давали. Копытами за корни деревьев задевали. Упавшие колодины дорогу (им) преграждали. Когда по болоту шли, ноги их в болоте увязали.

Дальше оттуда (они) по хребтам шли. Когда они на хребет поднялись и когда по хребту шли, хозяева гор пути им не давали. Хозяева гор хотели их в свои горы утащить. Когда они к плесам спускались (и) шли по берегу реки, хозяева рек хотели их втащить в воду.

Те быки по непроходимой тайге все вперед шли. Когда (они) по земле шли, путь, по которому шли, утаптывали, рогами деревья ломали. Молодые деревья с корнями выдергивались, большие деревья обламывались. Те быки, (так) идя, вспоминали свою землю, скучали. О своей земле думая-тоскуя, мыча, шли. 'Любимый наш Алтай, золотые наши горы, на которых мы родились и выросли, когда же мы увидим вновь наши золотые горы, наши белые степи!'— говорили. 'Если (кругом нас) послушать, шум тайги слышится. Если кругом поглядеть, деревья, имеющие листья, до неба достают. Ветви деревьев (от нас) синеву неба заслоняют. Днем лучи солнца до нас не доходят, ночью лучи месяца не доходят'.

...В то время один охотник в тайге промышлял. Диких коз подстерегал. В то время как он диких коз подстерегал, в далекой тайге сильный треск раздался: трещали деревья и камни. То услышав, охотник, не боявшийся до сего времени, испугался. Сам про себя подумал: 'Уж не хозяева ли гор, водки напившись, камнями, деревьями швыряются!' Потом, когда взглянул, увидел: с огромными рогами быки идут. Рогами деревья ломают, копытами землю разрывая, приближаются. Видя то, (этот) охотник еще пуще прежнего испугался. Тот охотник, с тех пор как родился, таких

громадных быков не видел, таких больших рогов во всю жизнь не видел.

...Те быки по горам шли, вспоминая о своей земле, скучали, песню мыча, пели. (Этому) охотнику та песня в сердце (его) крепко запала. Тот охотник эту песню долго слушал. Потом сделал из ведра комыс (музыкальный инструмент), вырвал из хвоста коня волос и натянул на комыс (его). Потом, на (том) комысе играя, ту песню стал петь. Он песню тех двух быков запомнил; придя (с промысла) домой, он на том комысе играл и пел.

(Потом) говорят, что потом тот охотник стал великим сказочником (кайчи). Когда он ночью играл на комысе и сказку рассказывал, стоящие на небе звезды к земле приближались, стоящий на небе месяц к земле приникал. Бушующий в тайге ветер затихал. Звери и птицы, бросив детенышей, из тайги выходили. Старики плакали». (Текст опубликован Н. П. Дыренковой.)

Так в шорской легенде охотник обретает сказительский дар. Здесь есть одно интересное обстоятельство: от кого он получает свое искусство? Два огромных быка появляются в легенде не случайно. В алтайской мифологии бык — животное, тесно связанное с землей, подземным миром. Часто владыка нижнего мира Эрлик изображается в фольклоре ездящим на быке. Кроме того, бык — воплощение земного плодородия. Поэтому данный сюжет можно объяснить как получение сказительского дара от представителей мира Природы.

Еще в более явной форме идея связи сказителя с миром духов отражена в представлениях о кай-ээзи — хозяине кая. Это дух, от которого исполнитель получает свой дар. С кай-ээзи у сказителя такие же отношения, как у шамана с его духом-предком. И наконец, в пантеоне тюрко-монгольских народов известен Хан-Харангуй — грозное божество, покровитель эпической поэзии. Как и мифические быки, Хан-Харангуй связан с подземным миром. Оттуда, из неведомых глубин земли, и приходит к людям искусство сказительства. По представлениям алтайцев, певец мог получить свой дар и от хозяина горы. Как мы увидим дальше, эта деталь отражает тесную связь сказительского искусства с охотничьим промыслом. В целом же получается такая картина: певец не вполне свободен в своем твор-

честве и обретении дара. Его устами говорят духи и герои эпических сказаний, его, как и шамана, «принуждают» петь, он обречен всю жизнь служить своим героям. Так расплачивается человек за свое искусство, ибо в глазах соплеменников любое отклонение от нормы есть следствие «сговора» с иным миром.

Становление сказителя вполне сопоставимо с «шаманской болезнью». Еще в детстве у будущего мастера появляется тяга к исполнению сказаний. Он подолгу слушает взрослых кайчи, запоминает тексты и манеру исполнения. Мальчик иногда проходил настоящую школу: он следовал за своим учителем в соседние селения, принимал участие в общественных обрядах и ритуалах. И. Шнэжин пишет, что к 12—13 годам юный сказитель уже демонстрировал свое умение сверстникам, а в 16—17 лет выступал с исполнением героических сказаний. Иногда юный кайчи пытался сам, в одиночестве, воспроизводить то, что слышал ранее, и даже импровизировать. Он уходил в горы, становился нелюдимым и замкнутым. Сказитель как бы искал встречи со своим «хозяином». Певца такого склада люди называли *ээли кайчи* 'певец с хозяином'. Во время выступления такого певца могли происходить всякие чудеса: то сами собой открывались и закрывались двери дома, то ярко вспыхивал огонь в очаге. У некоторых певцов «хозяином» был герой исполнявшегося ими эпического произведения. Он прямо-таки принуждал своего певца к исполнению поэмы и даже наказывал за нерадивость.

Среди сказителей нередко встречались люди, отмеченные физическими аномалиями: частичной или полной потерей зрения, повышенной нервной возбудимостью. Из-за недостатка данных трудно решить вопрос, насколько тесно связано сказительское искусство с такими отклонениями. Однако у истинного мастера физические недостатки возмещались феноменальной памятью, художественной одаренностью, ярко выраженным творческим началом. С шаманской традицией сближает сказителя передача «профессии» по наследству. В алтайской истории существовали династии шаманов, сказителей, родовых старшин. Традиция передачи сказительского искусства кому-либо из родственников существует на Алтае и поныне. Дальний родственник великого кайчи Алексея Калкина — В. Калкин

уже в двенадцатилетнем возрасте выступал с исполнением эпоса.

Как и шаманы, сказители редко вели обычный образ жизни. Они постоянно разъезжали по Алтаю, так как были желанными гостями и на свадьбе, и в доме умершего, и на народном пиру. Как и шаманы, кайчи подчас не имели возможности содержать скот, устраивать свою семейную жизнь. Они были вечными странниками.

Куда держали кайчи свой путь? На этот вопрос мы можем ответить, исходя из общей концепции мира алтайских тюрков. Как уже говорилось, важнейшей функцией шамана является его медиативная функция: он прокладывает путь в иной мир с целью устранения возникшего между мирами дисбаланса. Сказители так же были специалистами в установлении контактов с иным миром. Вот один лишь пример — шорский рассказ об охотнике-сказочнике.

«Один человек в тайгу Кемчик на промысел пошел. Промышляя, бродя (по тайге), он пушнины добыть не мог. Пушнины найти не мог, (оттого) тот человек печалился. Потом из верхнего слоя кедр комыс (музыкальный струнный инструмент) сделал. Затем, вечером сидя, играл.

Когда (так) играя сидел, одна девица из горы пришла. „Ты очень сильно печалишься!“ — говорила. Потом та девица сказала: „Ты завтра утром на эту гору поднимешься. У той горы дверь будет (говорила), туда ты войдешь, я сидеть там буду!“ (говорила). Та девица (потом) ушла.

Он одну ночь переночевал, вышел, направляясь к той горе. Когда, поднявшись, на дверь горы взглянул, дверь открытой была. Потом, когда вошел и поглядел, там та девица сидела. „Ты меня в жены возьмешь ли?“ — спросила. „Человек, подобный нам, из горы девицу как может взять!“ (охотник ответил). Та девица сказала: „Возьми! Если ты меня возьмешь, такой скудной жизни не увидишь, если в течение трех лет никому не скажешь, я за тебя выйду!“ — сказала. „Не скажу“, — охотник сказал. (Потом) они вдвоем из горы вышли и пошли. Когда они шли, та девица глазам охотника видимой была, для глаз других людей невидимой осталась. В стойбище того человека вместе пришли. После того как они переночевали, тот чело-

век как охотиться пойдет — любых зверей наловит...» (Текст опубликован Н. П. Дыренковой.)

В других подобных сюжетах мы обнаруживаем, как группа охотников, отправляясь на промысел, берет с собою сказителя. По ночам тот играет на комысе, поет сказки, которые слушает хозяин (чаще — хозяйка) горы. Наутро охотники получают желанную добычу. Нетрудно видеть, что сказитель своей игрой призывает хозяйку горы точно так же, как шаман во время камлания призывает своих духов-помощников. Возможно, что старинная шорская легенда об одном человеке, отправившемся на промысел и играющем на комысе, отражает весьма древнюю стадию развития религиозных верований. В ту пору, вероятно, считалось, что обратиться к хозяйке горы за помощью может любой человек, не обязательно — профессиональные кайчи.

И еще один характерный момент. Как правило, встреча с хозяйкой горы заканчивается браком, и охотник-сказитель получает потом зверей (детей хозяйки горы). Как шаман, так и сказитель являются в мир Природы носителями мужского начала. Преодолеть границу между двумя мирами шаману помогает бубен, а сказителю — его музыкальный инструмент. И шаман, и сказитель — в силу своей потенции — это избыточно живые люди.

Этим, вероятно, объясняется традиция минусинских тюрков приглашать сказителя в дом, где умер человек. В этом доме, куда вторглась смерть, ей противостоит сказительское искусство. Три ночи подряд, до погребения умершего, сказитель поет, звенят струны. Провожает ли он душу умершего? Или просто охраняет живых от вредоносных духов? В любом случае его действия — на пользу живым людям.

Примечательно, что исполнение длинных богатырских поэм всегда приурочивалось к ночи. Если не хватало одной ночи, исполнение продолжалось в следующую. Люди заранее знали, в какое стойбище придет сказитель, и в юрту собирались родственники, соседи. Те, кому не хватило места в жилище, располагались снаружи. Как и шаман, кайчи заканчивал пение с наступлением рассвета. Именно ночь, когда тьма подступает к очагу так близко, считалась самым опасным для людей временем, временем духов. В этот час

и отправлялись в свои путешествия шаман и сказитель. Особенно показателен обычай устраивать пение героических поэм в самые долгие зимние ночи — опаснейшее время года. Шаманы же, наоборот, часто отказывались зимой камлать Ульгеню, объясняя это тем, что верхнее небо замерзает.

Исполнение героического эпоса часто устраивали и без видимого повода; люди просто хотели еще раз услышать о подвигах своих любимых героев. Но и в этом случае поведение кайчи было ограничено целым рядом правил. Так, не разрешалось петь сказание днем. В крайнем случае можно было петь без концовки. Ее можно было исполнять только ночью или под утро, в ней-то и заключался особый смысл. И вот что интересно. Когда шаман заканчивал камлание, он обязательно устраивал гадание, наделяя присутствующих «долей» или «счастьем». По свидетельству Н. П. Дыренковой, сказитель тоже наделял своих слушателей «долей». Концовка произведения могла звучать так:

«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!» Или: «Хана удачу-счастье, соединяя в одно, я собрал, в черный мешок запихал; счастье, удачу кругом я собрал, в широкий мешок запихал. В кустах я белого зайца поймал. На белого зайца навьючив, в эту землю доставил. Сидя слушавшим людям полные доли доставил, лежа слушавшим людям полдоли доставил!»

Для кайчи поддержка, внимание зрителей имели большое значение. Они подбадривали его возгласами: «Так! Так!», выражали сочувствие богатырю и т. д. Так же, как и камлание, исполнение героической поэмы было общественным делом.

Уникальность южно-сибирской эпической традиции состоит в способе исполнения произведений. Если сказитель рассказывает легенду или сказку, он говорит обычным голосом. Если он поет песню, то пользуется традиционной для тюркской культуры мелодикой. В этих случаях сказитель ничем не выделяется среди остальных сородичей: точно так же может исполнять сказки и песни любой человек. Но вот кайчи берет в руки комыс и начинает петь героическое сказание. Он

преображается. Сначала певец как бы разогревает себя: он опробует голос, задумчиво перебирая струны. Это вступление сродни началу шаманского камлания. Сказитель обращается к героям своего сказания, просит у них прощения за беспокойство: ведь через несколько минут ему предстоит вызвать к жизни персонажей того или иного произведения. Как считали алтайцы, герои эпических поэм живут в каком-то далеком мире. Заручившись их поддержкой и согласием, сказитель начинает рассказ... И вот из горла певца рождаются странные звуки: низкое гудение или ворчание. Описать их невозможно, их надо слышать. В этих гортанных звуках, льющихся мощным потоком, есть все — свист ветра и рев водной стремнины, крик птицы и мычание быка и что-то еще, не поддающееся определению, но воздействующее на слушателей чрезвычайно сильно. А самое удивительное в другом: на фоне звуков низкой частоты звучит еще и скороговорка кайчи. Он как бы поет сразу двумя голосами. Глаза кайчи закрыты, он погружен в себя. Такое пение, называемое горловым, известно не только на Алтае. Так поют сказители Монголии, Тувы, Хакасии. Похожая манера пения практиковалась в буддийских монастырях Тибета, унаследовавших многое из древней культуры кочевников.

Устами кайчи говорят сами герои его произведений. Может быть, именно этим объясняется своеобразная манера пения: человек моделирует речь существ иного, мифического мира. Строго говоря, сказитель, как и шаман, творит этот мир на глазах у слушателей с помощью слова и музыки. В музыкальном сопровождении главное, видимо, не мелодика, а ритм. Когда сказитель рассказывает о том, как его герой скачет на коне, ритм сопровождения меняется и прямо иллюстрирует картину быстрого движения. Точно так же шаман, меняя ритм игры на своем бубне, обозначает темп продвижения по мифическому миру.

Для характеристики искусства кайчи необходимо рассказать о его инструменте.

Как правило, кайчи аккомпанировал себе на струнном инструменте (*топшуур, комыс, кобыс*). По своим очертаниям этот инструмент напоминает мандолину или лютню. Гриф и нижнюю дека обычно делали из кедра или тальника. Верхняя дека могла быть тоже

деревянной или кожаной. На топшуур натягивали волосные струны — две струны из белого конского волоса. Перед игрой кожаную деку топшуура сушили над огнем очага, чтобы инструмент звучал звонче. Напомним, что то же самое делали с шаманским бубном. Аналогии на этом не кончаются. Топшуур понимался как конь, на котором сказитель отправляется в неведомую страну богатырей и чудовищ. Для произведения, исполняемого под аккомпанемент топшуура или комыса, существовало название «конная» сказка, в отличие от «пешей», рассказывавшейся без музыки. О том, что инструмент — конь сказителя, прямо говорит оформление грифа инструмента монгольских сказителей. Там гриф венчается резной головой коня. Наконец, считалось, что музыкальный инструмент обладает звуком необычайной, прямо-таки космической, силы. О звучании шаманского бубна в фольклоре говорится, что его звуки процизывают и небесный, и подземный миры. В алтайском сказании «Алтын-Мизе» картина исполнения эпоса рисуется еще более впечатляюще:

Когда Алтын-Мизе начал играть на комысе, „прилетели птицы с луноподобными крыльями“. Незаметно проходили годы и месяцы. Алтын-Мизе играл, уже выросший в землю по пояс. Вокруг сказителя собрались все звери и птицы, никто не отходит от него.

В тексте есть важная деталь: Алтын-Мизе играет, сидя под священным деревом — тополем. Расшифровывая мифологические символы, мы видим, что деятельность певца обретает черты божественные, она сопоставима с деятельностью демиурга, творца. Ритмичное звучание его комыса имитирует ритм времени, он вторит мифическим золотым кукушкам, чье ритмичное кукование будит жизнь после зимнего безвременья. И если в текстах шаманских камланий почти не встречается описаний природы, то эпическая традиция всегда акцентирует эту тему. Перед мысленным взором сказителя разворачивается величественная панорама родной земли:

«Картыга-Перген мало ли ехал, много ли ехал. Когда (так) ехал, за пределы семидесяти ханств выехал, за грань семидесяти земель выехал; земли, где ему (самому) жить, он не находил. На хребет, находящийся за землю чужого народа, поднялся, в лож-

бину, подобную углублению седла, спустился. Потом, когда глядел,— впереди золотая степь, глазом которую не охватить, расстилается. В этой золотой степи выросшая трава не вянет. То была земля, в которой листья растущих там деревьев не блекли, там выросшая гора золотой была, текущее море белым айраном разливалось...»

Конечно, это не описание реального ландшафта. В эпосе всегда рисуется модель идеального мира. С другой стороны, и в шаманской поэзии, и в сказительской традиции напли воплощение одни и те же — народные — представления о гармонии мира, соотношении его отдельных частей и функциях персонажей. Правда, эпические произведения шире отражают народное мировоззрение, чем шаманская поэзия. Сюжеты героических поэм строятся, как правило, на описании общественно значимых событий. Нашествие врагов, пленение престарелого хана и его подданных, последующее их освобождение молодым богатырем, сватовство и женитьба богатыря — все это так или иначе события, касающиеся всего народа. Здесь же в числе действующих лиц — шаманы, сказители, духи и божества, верный помощник богатыря — конь, удивительные звери и птицы...

Эпический мир населен куда разнообразнее, чем мир шаманских камланий. Мир шамана — это набор препятствий, которые он преодолевает по пути к нужному ему духу. Это зыбучие пески и водовороты, черные подземные моря и слои неба. Это развернутые портретные характеристики духов. У каждого шамана был свой вариант устройства мира, опиравшийся на общетюркские идеи и представления. Этот мир окрашен сугубо личными переживаниями и фантазиями шамана, подчас болезненными. Здесь большую роль играет наитие шамана, его умение воплотить в слове архетипы коллективных бессознательных представлений. Потому так разнятся шаманские картины мира. Мир сказителя можно обозначить как надстройку над шаманским мирозданием. Он более стабилен, населен. В нем куда больше от реальной жизни людей. Однако и здесь много архаики, древнейших мифологических образов, веры в чудесные превращения. В общественном сознании алтайцев оба мира дополняли друг друга, создавая обширную и всегда незавершенную

Вселенную. Интересно, что на Алтае хорошо осознавали принципиальную непротиворечивость обеих традиций. Люди считали, что шаман и сказитель отправляются в один и тот же — иной — мир, и говорили, что у шамана и кайчи «одна дорога». Поэтому, наверное, шаман никогда не соглашался начать камлание, если в стойбище в это время пел кайчи.

Между ролями шамана и сказителя не было резко обозначенной границы. Иногда сказители соглашались камлать, правда без бубна и шаманского плаща, как дилетанты. Случалось им выступать в роли гадателей, прорицателей. Шаманы же были хорошими знатоками фольклора. Н. П. Дыренкова приводит слова бывшего шамана. Перестав камлать, он стал выступать как кайчи. Бывший шаман говорил:

«Когда я сказку рассказываю, то я рассказываю ее и день, и ночь. Когда я сижу и рассказываю сказку, я ничего не ем, табак курю. (Рассказывая), я не устаю. Когда я говорю сказку, я не здесь нахожусь, я со своей сказкой вместе в разные-разные земли отправляюсь. Когда нет комыса, я скучаю. Всегда комыс наготове у меня лежит. Когда я умру, мой комыс вместе со мной пойдет (в другой мир). Когда я умру, мой комыс со мной в гроб положат».

И все же сказительская традиция не ответвление от шаманского древа, а самостоятельная ветвь культуры алтайских тюрков. Если говорить о соотношении и значимости в каждой из традиций «духовных» и «светских» элементов, то вторая куда более развита в сказительстве, нежели в шаманизме. При теснейшей связи с мифологией сказитель скорее художник, нежели жрец.

В древности, когда обе традиции были еще слабо дифференцированы, сказитель и шаман могли ситуативно заменять друг друга. В дальнейшем специализация усиливается. Эпическая традиция оказалась более открытой для инокультурных влияний. Прививая слушателям любовь и уважение к родной земле, сказители объективно участвовали в процессе формирования общеалтайского культурного фонда. Шаманизм же в большей степени ориентировался на родовую мифологию и, рано или поздно, должен был столкнуться с проблемой обновления. И тогда обе

традиции вновь слились, породив невиданный прежде на Алтае феномен — «белую веру». Рассказ об этом — в следующей главе.

Легенда о Белом всаднике

В истории духовной культуры алтайских тюрков есть сюжет, в котором причудливо переплелись шаманизм и фольклор, христианство и буддизм, архаика и политика. Мы имеем в виду возникшее в начале нынешнего столетия вероучение, известное в научной литературе под названием «бурханизм». Рассказать о нем следует еще и потому, что бурханизм резко изменил религиозную ситуацию на Алтае.

Пятого июня 1904 года русскому императору Николаю II в Царское Село была доставлена телеграмма следующего содержания (мы сохраняем оригинальное написание имен):

«Бийск.

Брожение на Алтае усиливается, помимо монгол и калмык оно проявляется и среди черневых татар. Монголы отказываются признавать русского царя, заявляя, что у них теперь есть свой царь Айрот из Японии. Явившийся Айрот сказал, что он доволен, что застал свой народ в таком цветущем состоянии, но он, Айрот, недоволен тем, что двести лет тому назад, когда он оставил их, он, Айрот, заповедовал им поклоняться одному богу Бурхану. Они же теперь поклоняются многим богам, а потому он, Айрот, требует, чтобы они поклонялись только богу Бурхану, солнцу и луне и чтобы уничтожили все заимствованные от русских, даже земледельческие, орудия, чтобы оружие хранилось не в юртах, а в лесах и горах, чтобы белый и красный цвет в одежде был заменен синим и желтым, чтобы деньги с изображением русского царя не принимались. Монголы и калмыки все это принимают, а деньги раздают...»

Так впервые прозвучали незнакомые прежде имена «Айрот», «Бурхан». События развивались стремительно, и уже не оставалось сомнений, что на Алтае творится нечто странное... Для того чтобы правильно понять сущность нового религиозного движения, нам придется сделать исторический экскурс.

Как известно, ни одно общество не может развиваться изолированно, без влияний извне. Алтай в этом отношении не представлял исключения. В социальном и политическом отношении после крушения тюркских государств Алтай был периферией, и его общество испытало все последствия застойного развития. Однако в культурном отношении отставание не было столь заметным. В южных районах Алтая издавна существовала зона тюрко-монгольского двуязычия, и Алтай был всегда проницаем для культурного влияния. Незаметно происходила инфильтрация элементов культуры соседей: монголов, тувинцев, тюрков Минусинской котловины. К XVII веку на южных границах Алтая вновь после тысячелетнего перерыва появляется буддизм. Его приняли монголы и позже тувинцы; эпизодически буддийские монахи посещали и Алтай. И хотя джунгарам не удалось посадить буддизм среди тюрков Алтая, длительное соседство с буддийским миром отразилось в мировоззрении алтайцев. В алтайских мифах появляются персонажи буддийского пантеона: Майтрея, Манджушри, Шакьямуни... Конечно, буддийскими они уже могут быть названы только в кавычках. Это творения народной фантазии, равно далекие и от персонажей индийского буддизма, и от эзотерической традиции дзэн. Майтрея в алтайском мифе предстает правителем мира людей и творцом Шакьямуни. Манджушри тоже изменил свою специализацию. На монгольских и тибетских иконах Манджушри изображается с книгой и пылающим мечом. Последний атрибут и определил его судьбу на Алтае: в мифе Мангдышире (так он был переименован на Алтае) выступает как воин-богатырь, он борется с владыкой подземного мира.

Наконец, в алтайской мифологии и эпосе появляются некие существа, именуемые «бурхан». Так в тюрко-монгольской традиции называли Будду, «снизив» его образ до уровня духа шаманской поэзии. Многочисленные бурханы, населившие алтайский эпос, подчиняются верховному божеству Юч-Курбустан (Три Курбустана). Этот небесный владыка потеснил древнего Ульгения, и порой трудно сказать, кто из них имеется в виду, когда в эпосе речь идет о Верхнем божестве. В целом восприятие алтайцами элементов буддийской мифологии и культуры связано с «приземле-

нием» образов, рожденных в недрах иной культуры переводом их на язык своей, шаманской традиции.

В период владычества на Алтае джунгар возвышение и временная консолидация западных монголо-ойратов вызвали к жизни миф о возрождении древнего великодержавия. Алтайские племена, вовлеченные в жестокие и бессмысленные для них войны на стороне западных монголов, в полной мере испытали тяготы этого «великодержавия». Разорение и поборы, насильственное переселение и гонения на шаманов — вот реалии тех времен, что позже возродились в фольклоре под именем «ойротское ханство», «ойротское время». Когда в середине XVIII столетия Джунгарское ханство рухнуло и сотни тысяч людей были физически уничтожены маньчжурскими войсками, та же участь могла постигнуть и алтайцев. Теперь, два с половиной столетия спустя, можно уверенно сказать, что переход алтайских племен под охрану русских гарнизонов спас Горный Алтай от повторения джунгарской трагедии. Тысячи людей хлынули туда, ища защиты и спасения в долинах, удаленных от Западной Монголии. Но вот парадокс: прошло не так много времени после падения ойратов, а в обыденном сознании людей уже произошла идеализация «оиратского ханства». Героями фольклора стали реальные исторические деятели — Галдан-Церен, Амурсана, Шуну. Но они обрели черты защитников и благодетелей местного населения. Центральной фигурой этих легенд стал собирательный образ милостивого и строгого правителя — Ойрот-хан. Пройдет немногим более века, и эти имена вновь будут у всех на устах. Они всплывут сквозь толщу лет и в изменившейся исторической обстановке зазвучат как призыв к реставрации древней религии.

Такой была одна из предпосылок возникновения на Алтае бурханизма. Вторая связана с деятельностью Алтайской духовной миссии. Христианские миссионеры пришли в горы для обращения в православную веру язычников. В итоге на Алтае сложилась чрезвычайно сложная религиозная ситуация: здесь одновременно действовали проповедники буддизма, христианства, а вскоре появились и носители ислама — переселившиеся на Алтай казахи. Разумеется, православная миссия действовала в самых выгодных условиях —

она представляла государственную религию России. Сотрудники миссии хорошо понимали, что вытеснить шаманизм можно, лишь изменив традиционный образ жизни алтайцев. Миссионеры настаивали, чтобы кочующие со стадами скота алтайцы переселялись в постоянные поселения. Вторым их соперником была родовая знать, которая не видела никаких выгод в перемене веры. Следуя примеру своих старшин, отказывались принимать крещение и рядовые алтайцы. И как всегда, яростно сопротивлялись распространению православия шаманы. Ряд препятствий миссионерам удалось преодолеть. В горных долинах появились селения, в них рядом с домом русского образца стояла алтайская юрта, а сами принявшие новую веру алтайцы жили бок о бок с русскими переселенцами. Постепенно удалось сломить сопротивление большей части родовых старшин, и число крещений резко увеличилось. Правда, миссионеры сетовали на формальность принятия алтайцами православия. Неудивительно: слишком различными были конкурирующие религии. Одна, местная, утверждала, что время — циклично, другая настаивала на линейности времени, а в конце его помещала Суд Божий. Шаманизм исходил из того, что удача на охоте зависит от духа тайги, православие учило, что, идя на охоту, следует молиться перед иконой. В итоге большая часть миссионерской работы не достигала желаемой цели. Из православия усваивались простейшие молитвенные обращения, обычай крестного знамения, обрывки мифологии, имена нескольких святых. Миссионеры стали первыми лингвистами, ибо понимали, что проповедь на родном языке скорее даст результаты. Ими были созданы первый словарь и грамматика алтайского языка, на этот язык переводилась религиозная литература. К концу XIX века большая часть алтайцев числилась крещеными и даже появились миссионеры из числа алтайцев. Но позиции православия на юге Алтая, где население сохраняло кочевой быт, были весьма слабы. Рядом с телегитами (южными алтайцами) жили буддисты-монголы, да и ламы нередко навещали в алтайские кочевья.

Миссионеры не смогли внедрить православие глубоко в сознание алтайцев, но проповедь их имела неожиданный результат. Алтайцы впервые осознали,

что в вопросе веры есть выбор. Задумываясь над словами миссионеров, они сравнивали свои верования с тем, что им предлагалось. К тому же шаманство алтайцев, по наблюдениям русских путешественников, в конце XIX века находилось в кризисном состоянии. Люди часто задавались вопросом: а правы ли шаманы, требующие кровавых жертв своим духам? Ведь нередко хозяева отдавали последнюю лошадь... Почему, думали они, и кровавая жертва далеко не всегда приносит выздоровление, останавливает падеж скота, предотвращает засуху? Вопросов было куда больше, чем ответов.

К началу XX века в общественном сознании жителей Горного Алтая наблюдается брожение. Впервые, может быть, за многие века их мироощущение оказалось в трагическом разладе с действительностью. Оно уже не могло объяснить многого из происходящего. Старые родовые устои рушились на глазах у людей: богатые богатели все больше, и все больше становилось неимущих. Общественная собственность на пастбища и охотничьи угодья часто оказывалась на практике фикцией. Священный принцип — род помогает своему, попавшему в беду, — оборачивается чуть ли не рабством, когда обездоленный человек идет в работники к богатому родичу. Алтай мало-помалу втягивается в орбиту новых общественных и экономических отношений, отрицающих коллективные ценности и нормы. Поток переселенцев проникает в самое сердце гор, и все меньше остается пастбищ и глухих углов... А тут еще идеологическое давление со стороны миссионеров. Надо сказать, что принятие христианства было сопряжено с отказом от ряда элементов своей исконной культуры. Крестившимся запрещали носить традиционную одежду, они не могли посещать шаманские камлания. Все это воспринималось — и не без основания — как посягательство на этнические черты культуры, отличающие алтайцев от иных народов. Замечено, что этнос на любом этапе своего развития весьма болезненно реагирует даже на потенциальную возможность утраты собственной культуры. Тем более, если вмешательство осуществляется в святая святых — религию.

На Алтае скрытое недовольство и напряженность усугублялись еще одним обстоятельством. К концу

ХІХ века набрал силу процесс консолидации алтайских племен и родоплеменных групп. Не следует забывать, что употребляемый нами термин «алтайцы» применительно к ХІХ и предшествующим столетиям довольно условен. Таковыми жители Алтая себя еще не осознавали, да и не являлись. Здесь попеременно жили представители родственных племен: телеуты, теленгиты, алтай-кижи, телесы и т. д. Вероятно, лишь после падения Джунгарского ханства и стабилизации этнической ситуации начинается — медленно, но верно — процесс сближения этих племен. Центром притяжения, в силу многих исторических причин, стали алтай-кижы; они впоследствии и дали имя новой народности. Образование нового этнического организма — процесс безболезненный, противоречивый. Когда он только начинается, всегда есть несколько возможных вариантов его развития. Осуществляется же лишь один, наиболее жизнеспособный. Каждый раз, когда на исторической сцене появляется новая этническая общность, она задается вопросами: кто мы, откуда пришли, кто наши предки, во что мы верим?

Как мы видим, алтайское общество начала ХХ века искало ответы на многие вопросы своей жизни. Влияние буддизма и христианства отозвалось смятением в умах. Кризис старого шаманизма также побуждал задуматься о том, во что же можно верить. Сдвиги в экономике и политике усугубили кризис. Нужен был лишь мессия. И он явился.

Весной 1904 года в поведении и умонастроениях алтайцев обозначился резкий перелом. Обычно кочевавшие в отдаленных урочищах алтайцы стали группами появляться в русских селениях. Они старались истратить все имевшиеся у них в наличии русские деньги. В лавках закупаались разнообразные продукты и товары. Особенным спросом пользовались чай, порох, материя синего и желтого цвета. Кочевники покидали напряженные места, переносили юрты из поселков. Стали исчезать шаманские жертвенники *таилга*. Вместо них появились новые: на березках около юрт и внутри жилищ развешивались синие и желтые ленты бязи. Над юртами устанавливались флаги из белой кошмы. Вместе с *таилга* исчезли фигурки домашних божков, шаманские бубны. Камлания почти прекратились.

Алтай был полон слухов и тревожных ожиданий. Вспомнили, как еще в 1900 году обвалилась одна из трех снежных шапок, венчающих гору Белуху. Этим «знамением» попытался воспользоваться монгольский лама. Объявив себя Ойротом-ханом, он стремился найти среди алтайцев своих приверженцев. Эта авантюра закончилась высылкой ламы за пределы Русского Алтая. Но весной 1904 года изменила свои очертания вторая снежная вершина Белухи и оживились мессианские настроения южных алтайцев. У них существовало предание о том, что Ойрот-хан объявил перед своей смертью: «Когда упадут три снежные сопки, из которых Катунь берет свое начало, знайте, что время моего пришествия близко». Вероятно, легенда была широко известна. Весной 1904 года пошли слухи, что одна из сопок вот-вот может рухнуть.

Брожение захватило разные районы Алтая, но уже в мае того же года ясно обозначился центр. Им стал район Западного Алтая, долины рек Кан, Ябоган и Чарыш. Места эти еще в 90-х годах прошлого века были названы в миссионерском отчете оплотом шаманствующего Алтая. Теперь сюда стали съезжаться алтайцы и из других районов. Они собирались в долине Теренг, неподалеку от села Усть-Кан, где устраивали общественные моления. Именно здесь явился мессия — Белый всадник.

Всадник явился бедному алтайцу по имени Чет Челпанов, который жил здесь со своей дочерью — четырнадцатилетней Чегул. Как позже рассказывал Чет, он встретил всадника в белом одеянии с двумя спутниками. Спутники перевели Челпанову речь, с которой обратился к нему Белый всадник. Обращение это примечательно тем, что является манифестом бурханизма:

«Я был и буду во веки веков. Я — глава ойротов, что и объявляю вам, ибо время близко... Ты, Чет, человек грешный, а дочь твоя безгрешная. Через нее возведу всем алтайцам свои заповеди. Заповеди мои следующие.

Табаку не курить, а если кто не может воздержаться от этой привычки, пусть к табаку подмешивает две части березовой коры. Убейте всех кошек и никогда впредь не допускайте их в свои юрты. Не рубите сырой лес. Не колите в пищу молодого скота.

Не ешьте крови животных. При встрече говорить друг другу „накши“ (хорошо) и ничего „нового“ не спрашивать, как это делалось у вас раньше. Каждое утро и каждый вечер брызгайте вверх и на все четыре стороны молоко. Поставьте внутри юрт, и у дверей, и в передней (почетной) части юрты четыре березовые кадилъницы и четыре березы. Жгите в кадилъницах вереск. Не угощайте при встрече друг друга табаком. Вместо трубки даваите (друг другу) веточки вереска и говорите при этом „накши“. Бубны камов (шаманов) сожгите, потому что они не от бога, а от Эрлика. С христианами (с новокрещеными алтайцами) из одной посуды не ешьте...

Когда-то все мы были подданными Ойрота и теперь будем знать его одного... Повесьте на березках ленты пяти разных цветов в знак существующих на земле пяти главных племен и пяти главных религий. Главное ваше знамя — белый и желтый цвета. Эти цвета носите на своих шапках. У кого есть русские деньги, расходуйте их скорее на покупку пороха, свинца у русских же, а оставшиеся от покупки деньги принесите все ко мне. Не утаивайте от меня ни копейки...»

Весть о Белом всаднике быстро разнеслась по кочевьям. Гонцы приглашали всех желающих собраться в долине Теренг, у подножия горы Кырлык для поклонения Белому Бурхану. Пока гонцы объезжали окрестные долины, дочь Чета каждый день уходила на вершину горы для бесед с Белым Бурханом. Чегул стала первой проповедницей нового учения и получила титул *ярлыкчи* 'имеющий ярлык', то есть разрешение или дозволение.

По сведениям из разных источников, количество участников общественных молений достигало от 1500 до 4000 человек. Сторонники новой веры сразу же продемонстрировали нетерпимость к иноверцам. Неподалеку от юрты Чета была построена небольшая каменная темница, куда заключались упорствующие шаманисты. Камни для постройки этой тюрьмы Чет заставил носить самих шаманов. Моления проводились три раза в день — утром, днем и вечером. Во время молитвы совершались возлияния молоком и вином, в жертву Бурхану приносили и творог. Мужчины на время молитвы снимали шапки и ремни, оставляли в юртах ножи и ружья.

Власти не могли безучастно наблюдать за распространением инакомыслия. Более всего их тревожили не высказывания алтайцев, противоречивые и неясные, а возможная политическая подоплека событий. По-своему реагировала на успех бурханистов православная церковь. Алтайцы, второй, третьей и пятой инородческих дючин (административные единицы), среди которых распространялось новое учение, быстро выходили из-под контроля миссионеров. Православные миссионеры, еще в 90-е годы прошлого века отмечавшие усиление ламаистской пропаганды в пограничных с Монголией районах, прекрасно понимали, какую опасность представляет для христианства на Алтае бурханистское движение. В июне церковь перешла в наступление. Епископ Бийский Макарий прибыл в Усть-Кан. Там, в Никольской церкви, в ночь с 20 на 21 июня он отслужил торжественный молебен при большом стечении русских крестьян и крещеных алтайцев. После молебна был организован отряд из собравшихся численностью около 150 человек. Многие имели с собою оружие. Отряд выступил из Усть-Кана в сторону долины Теренг. В это же время из Уймона в Теренг выступил другой отряд. Вооруженные люди окружили бурханистов, столпившихся вокруг юрты Чета.

Чет Челпанов, его дочь, жена и еще около 30 человек были арестованы. В их числе оказались зайсаны (старшины) второй и третьей дючин. Был также арестован монгольский лама. Последний, объясняя свое присутствие в лагере бурханистов, говорил, что приехал туда в качестве врача. Во время обыска в юрте Чета были найдены несколько книг на монгольском языке и ламаистские амулеты. Арестованных увезли в Бийск и поместили в тюрьму в ожидании суда.

Так закончился первый этап в короткой, но драматичной истории алтайского бурханизма. Мы не можем, однако, не упомянуть о подоплеке событий, которая, в частности, объясняет быструю и резкую реакцию властей. Прежде всего события на Алтае совпали по времени с русско-японской войной на Дальнем Востоке. Неудачи русских войск, рост антиправительственных выступлений, напряженность в национальных окраинах — все это вылилось в шпиноманию и нервозность властей. Так, еще в мае 1904 года было

опубликовано объявление томского губернатора, в котором говорилось: «...по сообщению Главного командующего войсками Сибирского военного округа, японцы под видом китайцев и корейцев с наемными проводниками из среды китайского населения небольшими партиями и поодиночке двинулись из пределов Китая с целью произвести порчу Сибирской железной дороги...» Все это не могло не сказаться на формировании официального мнения о зачинщиках алтайских событий. Об этом свидетельствует и телеграмма, доставленная в Царское Село. Не обошлось без комических случаев. Очевидец алтайских событий С. П. Швецов писал, что атмосфера на Алтае «разрядилась» после того, как «один полицейский урядник, увидев вдали облако пыли, поднятой перегонявшимся стадом быков, решил, что идут японцы, при появлении которых должны подняться алтайцы во имя явившегося им бога Айрота... Это удивительное открытие урядника с быстротою молнии облетело весь край. В тот же день весть дошла до начальника в городе Бийске, и вот тогда-то всюю „пошла писать губерния“: покскакали нарочные, полетели телеграммы, все заволновалось, закопошилось».

После ареста Чета Челпанова распространились слухи о том, что во время расправы с бурханистами вблизи Усть-Кана были убиты четыре японца. Министр внутренних дел просил Томского губернатора срочно сообщить подробности. Губернатор ответил, что слухи абсолютно беспочвенны, а у бурханистов «связи с Монголией непосредственной нет. Русские купцы и торговцы, прибывшие в последних числах мая по Чуйскому тракту из Кош-Агача, свидетельствуют о полном спокойствии на границе и по всей дороге». Но все же «японский синдром» еще не раз давал знать о себе. Несколько лет спустя алтайские миссионеры опубликовали фальсифицированные тексты бурханистских молитв. Так, фраза: «Мы найдем себе защиту под шелковым знаменем Китая», вставленная ими в перевод, отсутствует в алтайском тексте, опубликованном здесь же. То же можно сказать о фразе: «Наша обувь с украшениями — как у жителей Токио». Миссионеры пытались задним числом доставить «доказательства» прояпонской ориентации бурханистов. Но всем было достаточно ясно, что

эта версия — плод болезненного воображения. Единственная реальность — это упоминание первыми ярлыками какого-то хана по имени «Ойрот-Япон». Но задумаемся, что оно значит и в каком контексте звучит? До Алтая дошли известия о неудачах России в войне на Дальнем Востоке. Они были использованы в том же мифологическом ключе, что и падение снежной шапки Белухи, а сам Ойрот-Япон пополнил бурханистский пантеон, встав в один ряд с Белым Бурханом, Ойрот-ханом, Галдан-Цереном.

На рубеже веков мессианские настроения распространились и в других районах Центральной Азии. Посетив дербетов, живущих в Северо-Западной Монголии, Б. Я. Владимирцов отметил следующее обстоятельство. Среди дербетов были очень популярны рассказы об Ойрот-хане, Амурсане, Кункер-хане. С именем Амурсаны, реального исторического лица, дербеты связывали утопические надежды на воссоединение ойротских племен, восстановление государства. Что касается Ойрот-хана, некоторые дербеты полагали, что он все еще жив и находится в России и в ближайшем будущем должен появиться на родине. Б. Я. Владимирцов писал: «Все ждут Амурсану так, как будто уже имеются непосредственные известия о его приближении. Всякое лицо, выделяющееся из общей среды, подозревается как вестник Амурсаны или даже как он сам». Как известно, и в Русском Алтае в те же годы неоднократно появлялись люди, выдававшие себя за посланников Ойрот-хана.

Известия о поражении России в войне с Японией почти не проникли к дербетам. В их среде циркулировали неясные слухи о том, что есть некий народ йевенго (японцы), который воюет с их езен-ханом (китайским императором). Значительно лучше были осведомлены дербеты об экспедиции английских войск в Тибет и бегстве Далай-ламы в Монголию. Это событие, бесспорно, сыграло свою роль в активизации ламанстской церкви вблизи русских границ.

Таковы обстоятельства, вызвавшие к жизни мифических и полубогатических Ойрот-хана, Амурсану... В реальных исполнителях этих ролей недостатка не было. Смелчаки всегда находили приют и внимание в стойбищах кочевников. Кстати, сокровенное «сердце Азии» издавна казалось людям местом необыкновен-

ным и таинственным. Рождались легенды о таинственных древних царствах и странах, о земле обетованной, скрытой до поры от людских глаз в сердце Азии. Это мифическая Шамбала буддистов, государство пресвитера Иоанна, Беловодье русских крестьян, Ойротское ханство монголов и тюрков. Куда-то за перевалы уводили беглецов потаенные тропы, и редко кто возвращался назад. Но множились слухи о том, что там Майтрея ожидает наступления своего времени, об островах в далеком восточном море, где нет горя и угнетения... Миф часто действует вопреки разуму и реальности, он взывает к вере. Трезвые и рассудительные люди готовы поверить в любую легенду, если она сулит им будущее. Так было и на Алтае. Возвращение Ойрот-хана возвестили сразу несколько человек. Какой-то монгольский лама объявил об этом теленгитам Кош-Агача. Много неясного и в явлении Белого всадника Чету Челпанову. По одним сведениям, он встретил Хана сам. Другие источники говорят, что дочь Чета встретила в горах всадников в белом, желтом и синем одеяниях. Они приказали девочке передать, чтобы ее родители сожгли старых божков за исключением яика (заячьей шкурки).

Возможно, все эти «явления» были кем-то организованы. Кто-то торопил события. Наверняка за спиной Белого Бурхана стояли имущие люди, недовольные утратой своих родовых привилегий. Они и потом помогали Челпанову в организации общественных молений, угощений. Как всегда, не обошлось и без авантюристов. Есть сведения, что роль Ойрота исполнил Емельян Третьяков. Выходец из центральных районов России, он долго жил на Алтае и умер в 1926 году. Во время описываемых событий Е. Т. Третьяков и С. Шабураков посещали Челпанова в долине Теренг. Здесь же в горах ими была установлена статуя, освещаемая ночью бенгальскими огнями. Можно представить, как действовало это зрелище на собравшихся у подножия людей. Много лет спустя Третьяков рассказал, что именно он, облачившись в белую одежду, объявлял через Челпанова об уничтожении русских денег, а потом собирал эти деньги, принесенные верующими в указанное место.

Организаторами подобных мистификаций были, вероятно, разные люди, понявшие мессианские

настроения части алтайцев и действовавшие независимо друг от друга. Единого центра руководства бурханистским движением, судя по всему, не было. Поэтому о бурханизме как о движении можно говорить лишь условно. Это вспышка народных чаяний, в результате сложного переплетения объективных и субъективных обстоятельств. Обращение к легендарной, мифологизированной истории говорит о том, что нарождавшееся этническое самосознание остро нуждалось в новых формах выражения. Отсюда и противопоставление своего, «избранного» народа всем остальным. Как правило, нетерпимость характерна для начального периода становления любой идеологии, тем более идеологии народа, находящегося под двойным гнетом. Исследователи отмечают, что в последующие годы националистический аспект в бурханизме быстро пошел на убыль.

Вернемся, однако, к заключенным в Бийскую тюрьму Чету Челпанову и его сподвижникам. Весной 1906 года состоялся суд. Чет обвинялся в том, что «в мае и июне 1904 года в Горном Алтае выдавал себя за лицо, имеющее непосредственное отношение к божествам, что бог Бурхан являлся ему и приказал всем калмыкам (алтайцам) под угрозой в случае послушания быть убитыми громом, собраться в логу Теренг, молиться Бурхану и ждать возвращения на Алтай божественного Хана-Ойрота, который восстановит калмыцкое ханство». Чет обвинялся также в подстрекательстве и неповиновении русским властям.

Процесс над бурханистами получил широкую огласку: тогда в России набирал силу революционный процесс и вопросы свободы слова, убеждений стояли очень остро. Челпанова защищали представители столичной адвокатуры. В качестве эксперта-этнографа на суде выступил Д. А. Клеменц. Известно, наконец, что средства для защиты бурханистов были получены от богатых алтайцев, симпатизировавших новой вере. На суде подсудимые виновными себя не признали. Обвинению не удалось доказать политического сепаратистского характера бурханизма. Чет Челпанов и его сообщники были оправданы.

Челпанов вернулся в родные места и был вскоре забыт. Он сыграл свою роль зачинщика, а роль лиде-

ра движения оказалась ему не по плечу. Посетившему его в 1911 году журналисту Чет рассказывал: «Когда я вернулся на родину, ко мне не стали ездить калмыки. Я теперь один молюсь. ...Я не знаю, откуда ярлыкчи появились... Протокол был, что мы будто бы про японцев помицали. Это неверно. Здесь я про японцев не слыхал и не знал, а только, когда в тюрьме сидел, узнал».

Тремя годами позже в аиле Челпанова побывал усть-канский миссионер. Он застал там кроме хозяина троих гостей и попытался заговорить с ними на темы христианской морали. Пребывание в тюрьме и общение с русскими не прошли для Челпанова даром. В отчете миссионер должен был отметить, что Чет все время перебивал его «слухами из газет».

Что можно сказать о первом периоде развития бурханизма в целом? Очаги новой веры появились во множестве в Центральном и Западном Алтае, у теленгитов Южного Алтая. Однако в это время новое движение почти не коснулось северных алтайцев. Туда дошли обрывочные сведения о событиях в долине Теренг. В миссионерском отчете о северных алтайцах говорится, что «квинтэссенции пропаганды Четовой они не поняли, а не понявши сути дела, сочинили сказку о появлении на Алтае Царь-девицы (Кыс-кан)... доброй и милостивой к народу». Но все же религиозное брожение не миновало Северного Алтая. После опубликования в 1905 году «освободительных» царских манифестов сопротивление северных алтайцев крещению резко возросло. Кумандинцы, например, отказывались принимать крещение, а крестившиеся массаами выходили из православия.

После разгрома бурханистов в долине Теренг православные миссионеры установили на горе большой крест с надписью: «Здесь православная церковь окончательно победила язычество». Последующие события показали, что миссионеры поторопились с выводами.

Посмотрим, что происходило на Алтае в последнее десятилетие. За весь 1905 год было крещено лишь 134 человека — меньше, чем когда бы то ни было. Вскоре миссионеры были вынуждены констатировать, что алтайцы «ревностно изучают вероучение ламаизма, усваивают его обрядовую сторону и все

упорнее противодействуют проповеди христианства». Действительно, на Алтай зачастили монгольские ламы. Они завоевывали расположение алтайцев своим врачевным искусством, а заодно снабжали их предметами ламаистского культа: медными колокольчиками, сосудами, изображениями буддийских богов и т. п. Они обменивали культовые предметы и шелк на пушнину, струю кабарги. Кроме того, жители Восточного Алтая получали предметы буддийского культа от ламаистов-тувинцев. И здесь осуществлялось незаметное и, что немаловажно, естественное проникновение буддийской обрядности и мифологии. Когда культурный контакт не навязывается извне, диалог всегда бывает плодотворным. Вот что рассказывали нам пожилые теленгиты:

У сойонов (тувинцев), что жили за рекой Чулышман, были гадатели — *судурчи*. У этих гадателей была книга «Судурбичик», с помощью которой они гадали (*Судур* — принятая в Южной Сибири форма слова *сутра*). «Сначала судурчи были только у сойонов, потом появились и здесь (в Улагане). Учились они друг у друга, на голове носили косу, а за предсказание свое брали (плату) так же, как и все».

Можно считать, что обрядность бурханизма складывалась под непосредственным воздействием ламаизма, прежде всего монгольского. Северо-Западная Монголия, прилегающая к Алтаю с юга, сравнительно поздно стала буддийской вотчиной. По сведениям Б. Я. Владимирцова, у кобдосских дербетов в 1908 году было четыре монастыря, в каждом из которых насчитывалось по 1000 и более человек, а всего тридцать лет назад, во время путешествия Г. Н. Потанина, здесь было лишь два небольших монастыря. Отмечая быстрый рост ламаизма в Северо-Западной Монголии, Б. Я. Владимирцов заключил, что дербетские монастыри «являются теперь рассадниками ламаизма среди урянхайцев (тувинцев), а также, отчасти, среди наших теленгитов». Забавная деталь: всего за два года до начала бурханистского движения миссионер писал: «...монголы, сойоты, тербеты и урянхайцы... давно уже ждут проповеди Евангельской от сынов православной России. ...Пора и в этой области царства тьмы водрузить знамя креста Христова». Налицо конкуренция: православные миссионеры

хотели крестить население Монгольского Алтая, а монахи-буддисты стремились донести учение Будды до племен Русского Алтая. Как мы увидим дальше, ни тем, ни другим не удалось выполнить свою задачу, хотя монголы и преуспели больше своих соотечественников.

Термин «бурханизм» появился, видимо, в работах православных миссионеров. Сами алтайцы называли свою новую веру «белая вера» (*ак янг*) или «молочная вера» (молоко — символ чистоты). Единоверцев они именовали «белогрудые» (*ак тамашы*) в отличие от «черногрудых» (*кара тамашы*) — шаманистов. Главным результатом деятельности Чета Челпанова и его сподвижников был раскол в едином до того обществе шаманистов. Идеи обновления старой веры, смутно осознававшиеся до того, стали обретать черты реальности.

Арест Челпанова на какое-то время внес затишье в религиозные распри. Но уже следующей весной на Алтае объявился новый пророк, посланник Бурхана. Им был монгольский лама. Учтя ошибки своих предшественников, он поселился на монгольской территории, у озера Цаган-Нур (неподалеку от русской границы, рядом с кочевьями теленгитов). Вновь зазвучали слова о скором пришествии Бурхана. Посещавшим его алтайцам «пророк» обещал, что каждый, кто будет поклоняться Бурхану, получит в награду стада скота. В этом была еще одна привлекательная для алтайцев черта бурханизма: идеализируя старицу, времена мифического Ойрот-хапа, проповедники призывали сохранять и умножать стада, ратовали за сохранение кочевого уклада. Сказка о «старом, добром времени» заворачивала людей.

В это же время появляются проповедники-ярлыкчи из среды самих алтайцев. Большею частью это были зажиточные, уважаемые люди. Весной 1907 года алтайцы, кочевавшие по рекам Абай, Шуган, Кырлык, Кан, Ябоган и Чарыш, подали прошение властям. Примечательно, что авторы прошения хотели, чтобы в дальнейшем их считали не язычниками, а перешедшими в новое исповедание. Желание бурханистов понятно: если власти согласятся с тем, что бурханизм — новое вероисповедание, его последователи сказываются вне сферы забот православной миссии. Ведь задачей миссии было обращение в православие язычников.

Документ этот интересен еще тем, что в нем самими алтайцами дается характеристика нового вероучения и весьма не лестная оценка шаманизма. Приведем его возможно полно, изменив лишь написание некоторых имен:

«С древних лет родители и деды наши исповедовали веру и предавались идолопоклонству, принося жертвы из своих лучших лошадей, рогатого скота, овец... При болезненных состояниях наших мы призывали шаманов с бубнами, каковой шаман бил в бубен, скакал и катался, призывая этим идола на помощь и исцеление больного, но, конечно, без всякой пользы... Начиная с 1904 года мы признали свою первую веру довольно дикою, то есть левой (левый в тюркской культуре — символ неправоты, неистинности.— А. С.); у нас начался обычай иного поклонения — правый, „Алтай“. А именно: из более опытных и наслышанных людей своих калмыки (т. е. алтайцы.— А. С.) выбирают таких, которые читают совсем непротивные богу и закону слова молитвы, упоминая в них бурхана, то есть, по-русски, бога, которого и призывают на помощь. Например, собравшись в кучу, несколько калмыков-соседей во главе с ярлыкчи... брызжут мблоком кверху на солнце и месяц, а в огонь кладут траву вереск (*арчин*), которую в руках держит в виде свеч каждый молящийся. Помолвившись таким образом, все разъезжаются, но смертных истязаний разному скоту ничуть не делаем. Так же вереск этот постоянно имеем у себя в аилах и понемногу жжем его при всяком больном и каждое утро, вставши ото сна, а также окуриваем им свой скот в виде ладана. Изысканная нами эта вера нам кажется довольно хорошею, потому и исповедаем ее каждый (человек), начиная со старых и до детства, ибо она спокойствию закона и начальства ничуть не препятствует...»

Прошение подали 512 человек. Примечательно, что в тексте нет даже упоминания об Ойроте-хане, а особый акцент делается на то, что вера не нарушает «спокойствия закона и начальства». Алтайцы хорошо помнили, как обошлись власти с приверженцами Ойрот-хана три года назад.

Открытые гонения на бурханистов прекратились. В 1907—1908 годах бурханизм обретает все новых и новых последователей в Центральном, Западном и Юж-

ном Алтае. По наблюдениям В. И. Верещагина, в междуречье Катупи и Аргута «разъезжали в качестве проповедниц девочки лет 12—13, обыкновенно под руководством отца или другого пожилого родственника». Юные проповедницы приезжали в стойбища в начале июня, когда скот уже пасся на молодой траве. Это самое благополучное, сытое время. Моления проводились по единому образцу: из дерева или камней выкладывался жертвенник, во время молитвы бурханисты брызгали молоком, сжигали веточки вереска, кланялись Алтай-хану и Бурхану. Оценивая религиозную ситуацию, В. И. Верещагин написал: «...переход от шаманизма к ламаизму идет хотя и тайно, но быстро вперед».

Миссионеры озаботились. В 1910 году они совершили несколько поездок по отделениям миссии для уточнения ситуации. В отчете миссии констатируется, что бурханизм стал серьезным соперником православия в Урсульском, Ининском, Чемальском, Усть-Канском, Абайском, Черно-Ануйском, Ильинском, Мыштинском и Чергинском отделениях, то есть значительно расширил сферу своего влияния.

Казалось ситуация вышла из-под контроля и дни православия на Алтае сочтены. Этого не случилось. Пыл отрицания, столь характерный для раннего бурханизма, понемногу угасал. Фактом общественного сознания стало троеверие: шаманизм, бурханизм и православие. Период утверждения бурханизма в качестве новой веры завершился в 1910-е годы. Полностью вытеснить православие бурханизм просто не мог: за ним стояло государство и несомненные успехи почти вековой проповеди. Что уж говорить о шаманизме! Эта религия могла исчезнуть только вместе со всем старым бытом и общественными отношениями.

К слову сказать, бурханисты боролись не с шаманистским мировоззрением, а только с шаманами. Немало способствовал троеверию характерный, по определению С. А. Токарева, «религиозный индифферентизм национальных масс». К тому же бурханизм так и не стал сколько-нибудь организованным, продуманным учением. У него не было яркого лидера, новая вера развивалась стихийно. Если в начале бурханистского движения возникали лозунги, отрицающие все русское, если даже своих соплеменников-шаманистов бурханисты считали врагами, то десять лет спустя ситуация

изменилась. Часть бурханистов, не видя в новой религии больших нововведений по сравнению с верой предков, вскоре отошла от нее. Вчерашние бурханисты обращались в православие или прибегали к услугам шаманов. В миссионерских отчетах 1915—1916 годов некрещенные алтайцы делятся на два лагеря: язычники-шаманисты и язычники-бурханисты. Миссионер пишет о них следующее: «...эти два лагеря язычников далеко не похожи на язычников прежних времен. Прежние язычники избегали школ, русских людей и обычаев. Теперешние... не пренебрегают русскими обычаями, не боятся русских людей... стараются детей образовать. Дети природы умеют с уважением относиться к религиям других» (разрядка паша.— А. С.).

Нам осталось ответить на вопрос: что же такое «белая вера»? Можно ли назвать ее алтайским вариантом буддизма, как считали современники? В чем ее качественное отличие от шаманизма?

Главной фигурой в бурханизме был ярлыкчи. Он проводил общественные моления, часто выступал в роли целителя. В лексике бурханистов появилась монгольская буддийская терминология. Ученик ярлыкчи назывался «шабы», а сборщик подаяний — «падарчи». Ярлыкчи в отличие от шамана активно вмешивался в повседневную жизнь своих сородичей — он указывал, когда следует перегонять скот на новое пастбище, называл сроки проведения свадьбы, решал имущественные споры и т. д. Большой популярностью пользовался на Алтае ярлыкчи из рода Кыпчак Тырый Яшитов. Дважды в год к нему съезжались бурханисты и обсуждали, как проводить моления, делать жертвенники. Сам Тырый занимался лечением больных, за что получил новый титул — Белый лекарь (Ак эмчи). По сведениям А. Г. Данилина, Тырый учил своих последователей не злоупотреблять доверием сородичей и в первое время не требовать большой платы за проведение богослужений.

Первых проповедников бурханизма миссионеры зачастую изображали фокусниками и шарлатанами. В 1910 году алтайский миссионер уже иначе описывает свои впечатления от встречи с ярлыкчи: «Достаточно увидеть ярлыкчи, чтобы убедиться... это человек способный и умный, но с большими нервами, чем

возбуждает в себе страх и благоговение в суеверных сердцах алтайцев. Он задумывается над новой религией, тогда на него от кого-то свыше находит напятие („в ум свыше входит“, как выражаются алтайцы), или получает от кого-то во сне наставления». Это не случайное замечание. Ярлыкчи становились те люди, которые в недавнюю пору стали бы шаманами. Как бы ни называлась эта социальная роль — шаман, сказитель, ярлыкчи, она могла опираться только на принятые в данном обществе представления об избранничестве. Известны случаи, когда вчерашние шаманы становились ярлыкчи. Грань между старой и новой верой была подчас условной.

В 1914—1916 годах энтузиазм ярлыкчи несколько ослаб. Миссионер писал, что бурханизм «теперь еле теплится в сердцах ярлыкчи... и вожаков движения, а главные массы относятся к нему апатично, как они всегда относились и к христианству». Некоторые ярлыкчи умерли от тифа, эпидемии которого в 1909 и 1914 годах унесли жизни многих алтайцев. Смерть каждого из вожаков бурханистского движения истолковывалась как дурное предзнаменование, и люди искали утешения у вчерашних недругов. Даже в Кош-Агаче, население которого более, чем в других местностях Алтая, подвергалось буддийскому воздействию, бурханисты летом 1915 года стали посещать православную церковь.

В 1909 году умер от тифа ярлыкчи Тайтак, кочевавший по реке Куяктанар. На могилу его для молебний приезжали другие ярлыкчи. Чтобы не дать распространиться болезни, они советовали стрелять из ружей в воду реки от ее истоков до устья, надеясь тем самым изгнать «болезнь» из воды. Вспомним о роли реки в традиционном миропонимании, и нам станет понятно, что ярлыкчи действовали вполне в русле старого, шаманистского мировоззрения: дух болезни, обитающий в воде, может быть изгнан из нее вниз по течению. Впрочем, ярлыкчи не чуждались и нововведений. У вышеупомянутого Тайтака в юрте стояли «бронзовый бурхан и где-то добытый им самим волшебный фонарь, посредством которого он показывал калмыкам разные видения». Использование бурханистами «волшебного фонаря» (проекторного аппарата) можно считать курьезом, но интересно, что и право-

славные миссионеры пользовались при работе с верующими подобными техническими средствами и даже приобрели кинематографический аппарат.

Должность ярлыкчи, как правило, была выборной. Тем самым был сделан еще один шаг к формированию профессиональной жреческой прослойки. Одежда ярлыкчи подчеркивала отличие «белой веры» от «черного» шаманизма. Поверх повседневного одеяния ярлыкчи надевал «молочно-белую шубу» — халат из белой ткани с широким откидным воротником. Вдоль спины и рукавов халата спускались широкие белые и желтые ленты. Обязательной деталью были завязки, использовавшиеся вместо пуговиц. Головной убор ярлыкчи — высокая островерхая шапка с четырьмя кистями на тулье. Ярлыкчи обязательно носил косу на затылке как знак приверженности старине. В одном из бурханистских гимнов говорится:

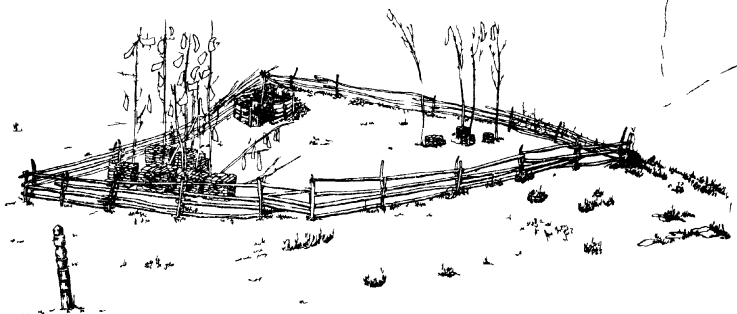
Когда Калдан-Ойрот придет,
Свой народ, опоясанный ремнем,
По косе узнает...

Акцентируется в песнях бурханистов и такая деталь, как ленты на шапке ярлыкчи. Они сравниваются с «косами» божества:

Вы, сущие за белыми облаками,
За синими небесами,
Три Курбустана!
Ты, носящий четыре косы,
Белый Бурхан!

Таким образом, белизна одеяния ярлыкчи и ленты на его шапке делают его подобным белому божеству. Более того, на общественные моления ярлыкчи часто приезжали на белой лошади, являя собравшимся облик Белого всадника.

Бурханизм был просто одержим белым цветом. Символика цвета разработана в тюркской культуре чрезвычайно подробно. Белый цвет передавал идею чистоты, сакральности, достатка, изобилия, плодородия, то есть всех качеств небесной сферы пространства и мифического прошедшего времени. Поэтому бурханисты и сохранили в бытовой обрядности ленты белого цвета и так называемый як. Это заячья белая шкурка, висевшая в юрте на почетном месте, дух-по-



Съятилище бурханисгов. С фотографии 1910 х гсдов (Из собрания Э Л Львовои)

таю. Можно вспомнить о том, что традиционный эпитет Алтая — «золотой». Здесь же устанавливали высокие шесты с разноцветными лентами на концах. Их цвет варьировался, исключен был только черный.

В урочище Бешпельтир (Западный Алтай), по описанию А. Г. Данилина, около жертвенника полукругом располагались очаги-светильники. В семи метрах к северу от этих шести очагов устраивали еще два. Рядом с жертвенником на белой кошме стояли четыре чашки с молоком. Утром начиналось моление. В отличие от шаманистов ортодоксальный бурханизм возносил свои молитвы при солнечном свете. Собирались люди. Ярлыкчи в сопровождении четырех помощников восемь раз по солнцу обходил вокруг жертвенника и четырежды — вокруг отдельных очагов. В руках он держал веточку арчина и медный колокольчик — обычную принадлежность ламаистских ритуалов. Звучали слова молитвы, помощники подпевали ярлыкчи.

Любопытно, что в бурханизме, несмотря на заявления первых ярлыкчи, сохранились кровавые жерт-

воприношения. Видимо, установки шаманистского мировоззрения оказались сильнее, и кровавая жертва считалась более действенной. Молодую белую овечку приносили в жертву яяку. На родине бурханизма общественные жертвоприношения со временем приняли явно шаманскую окраску. Проходили они так.

В первую ночь осеннего полнолуния крышу айла покрывали новой корой. Приводили кобылицу, которую еще за год до моления определили в жертву. В ее гриву были вплетены трехцветные ленты. У айла вкапывали в землю большую березу — коновязь, к которой привязывали кобылицу. Брызгали молоком в огонь, кропили яяк. Животное забивали, и люди отправлялись с жертвенным мясом в горы. Там заранее устраивали из камней жертвенник, в основании которого должен был лежать белый круглый камень. Вокруг устанавливались тагьлы (пни или столбики с прибитой сверху дощечкой). На тагьл ставили сделанные из масла фигурки, изображавшие домашний скот и птиц, а также зажженные свечи. Кости принесенной в жертву и съеденной лошади складывали в анатомическом порядке на решетчатом помосте. Под ним разводили костер и, когда помост прогорал, кости падали в огонь. Собранные во главе с ярлыкчи обходили три раза жертвенник с торчащим из него шестом. Считалось, что ленты, висящие на конце шеста, призывают хозяина гор, и он является в полнолуние. Ему и молились собравшиеся люди, обращаясь через посредство хозяина гор к Бурхану.

Нетрудно видеть, что бурханизм вновь «замкнулся» на древнейшие верования: полнолуние, жертва, хозяин горы...

Каждый день бурханиста начинался с ритуального омовения (чего никогда не было в шаманизме). Перед каждой юртой стояли столбики-тагьлы для сжигания арчина. Здесь же — высокий шест, увенчанный полумесяцем, деревянным шариком-очиром, фигурой птицы. Полумесяц и шарик заимствованы из монгольского ламаизма, где подобные изображения венчают субурган. Деревянные фигуры птиц издавна использовались алтайскими шаманами. Точно так же, как сторонники «белой веры», шаманисты всегда украшали цветными ленточками березки возле жилищ. Береза

осталась священным деревом и в бурханизме. (Вспомним представления алтайцев-шаманистов о рождении человека деревом.) Об этом говорят бурханистские песни:

Ты, имеющий отцом — дракона,
Имеющий матью — наплыв на березе
Калдан-Ойрот...

Об этом же персонаже говорится в другой песне:

Пышная береза, украшенная сотнею лент,
Есть его коновязь.

Сохранились в бурханизме и древние представления о горе-матери, священных кукушках:

Со знаком величия на голове
Серебряная кукушка закукует.
С яркими, как четыре солнечных дня, пуговицами
Дёрбён-Ойрот придет.
Удоя берестяное ведро полно.
Думы грудь полна.
Берестяная люлька качается...

Подвергся изменению интерьер юрты бурханиста. К традиционным святыням (шкурка зайца, ленты) прибавились новые. Справа у входа, за очагом и у задней стены юрты устанавливались тагылы для сжигания арчина. Богатые бурханисты имели в своих жилищах целые алтари наподобие буддийских. Это были специальные столики, на которых выстраивались в ряд медные светильники, буддийские иконы и статуэтки, колокольчики, купленные у лам. Сюда же ставились вырезанные из сыра фигурки лошади или барана (чтобы водился скот), засушенные конские пуповины и прочие амулеты явно не буддийского происхождения. Надо сказать, что изображений собственных богов — за исключением шкурки-яика — у бурханистов не было. Поэтому с молитвой о здоровье и даровании потомства обращались к неведомым богам, изображенным на буддийских иконах. Махакала, Тара и Авалокитешвара принимали вполне языческим по содержанию и стилю молитвам благосклонно...

Собственный пантеон бурханисты так и не создали. Часто в бурханистских гимнах упоминается род-

над земля, порой персонифицируемая как Алтай-хан:

Холодная вода на Алтае —
Подобен радуге Бурхан,
Теплые ключи есть на Алтае —
Подобен белому пламени Бурхан!
О, мой Алтай — с холодной водой!
О, мой Бурхан — с радугой!
О, мой Алтай — с целебными источниками!
О, мой Бурхан — с белым пламенем!

В Алтае с белыми цветами
Мы должны жить...

Наш шестиугольный (как айл) Алтай
Не лишен прежней благодати...

В сознании бурханистов не разделялись Бурхан, Алтай, Ойрот. Они часто выступают как разные обозначения одного и того же, а именно — родной земли, природы. В одной песне говорится:

Ты, дух Алтая, Белый Бурхан!..
Ты, поселивший в себе в золоте и серебре
народ, Белый Алтай!
Ты, который светишь днем, солнце-Бурхан!
Ты, который светишь ночью, месяц-Бурхан!..

В одном тексте ожидаемый бурханистами Ойрот-хан рисуется так:

Подол у него из неприступной скалы,
Ворот из синего вереска...

Здесь облик мифического хана прямо сливается с окружающей природой. Таким поэтическим приемом не раз пользовались и шаманы, для того чтобы обозначить космичность какого-либо персонажа.

Место многочисленных шаманских духов в фольклоре бурханистов заняли новые персонажи. Новыми, конечно, их можно назвать с натяжкой — это хорошо известные в Центральной Азии герои исторических и квазиисторических преданий: Галдан-Церен (Калдан-Ойрот), Амурсана, Шуну (Чунуты). Как заметил А. Г. Данилин, их образы так сближены, что порой просто неразличимы. Они лишены индивидуальных черт и выступают в качестве богатырей — защитников алтайцев. Была даже молитва, обращенная ко всем духам-богатырям. Наряду с названными выше в ней

перечислялись: Гэсэр-хан, Бакши-Бурхан (Будда Шакьямуни), Алтын-Топчи, Алтын-Герел и, конечно, Ойрот-хан. Он в песнях ярлыкчи именуется по-разному: Золотой Ойрот-Бурхан, Дербен-Ойрот, Прекрасный царь Ойрот и т. д. Название «Ойрот-Бурхан» свидетельствует, что образ этот подвергся в бурханизме дальнейшему переосмыслению. Теперь он является не только легендарным правителем ойротов, но и божеством. (Слово «бурхан» употреблялось тюрками именно в этом значении.) «Бурханом» стало все: солнце, луна, Ойрот, Алтай... С этими бурханами связывается происхождение алтайского народа:

. Он размножился от солнца, от месяца,
Получив бытие от синего бурхана.
Он размножился от месяца, от солнца,
Получивши начало от белого бурхана .

Итак, вряд ли есть основания считать бурханизм алтайским вариантом буддизма. Из буддизма алтайцы заимствовали лишь некоторые предметы культа, зачастую не имея представления об их истинном назначении. Кое-что было скопировано из внешних форм буддийской обрядности, но непоследовательно, «на глазок». Бурхан алтайских гимнов вовсе не Будда, а всего лишь удобное — в силу своей неопределенности — обозначение некоей высшей силы. Бурханизм, начавший с отрицания шаманизма, ограничился гонениями на шаманов. Бурханисты оставили в неприкосновенности многие элементы обрядовых действий. Исчезли олицетворявшие доброе и злое начала Ульгень и Эрлик, но место первого занял универсальный «бурхан», ничем не отличающийся от Ульгения, а упразднение Эрлика было одной из главных задач бурханизма. Строго говоря, ничего нового «новое» учение не создало. Произошло «оживление» персонажей исторического фольклора, и их имена зазвучали по-новому в изменившемся историко-культурном контексте. Вечные для Алтая образы и темы: молоко, гора, береза, родная земля, добрый хан — обрели в бурханизме новую жизнь. Главным мифологическим источником бурханизма оказалась в конце-концов местная духовная культура.

Разбитое зеркало, или Алтайский миф сегодня

Приятно было бы закончить книжку о мифологии такими, например, словами: вечно будет жить мудрость народа, а его мифы и легенды сохранят для грядущих поколений память о былом... Но в нашем случае такой реверанс неуместен по ряду причин. В духовном Космосе Алтая разлита не только благодать — там чувствуется напряженность туго сжатой пружины. Часы заведены, и мы еще услышим их бой...

Если еще вчера автора придерживали за локоть и советовали не касаться той или иной темы, то сегодня он решает эти вопросы сам. А мифология между тем оказалась неожиданно «горючим» материалом, тем более, применительно к «сегодня». То, что алтайский миф живет и поныне, сомнения не вызывает. Он жив, пока существует народ. Но чем он обернется — национализмом или инструментом культурной консолидации? Или тем и другим? Ответа не знает никто. Более того, до поры до времени мы предпочитаем делать вид, что вообще ничего особенного не происходит. Столкновение вневременного мифа с жесткими реалиями настоящего — кто скажет, каким может оказаться результат? Мы просто не готовы к прогнозированию таких ситуаций, отягощенные застарелым недоверием к слову «национализм» и его конкретным проявлениям. Мы не понимаем, как «работает» миф в наши дни. Миф как факт обыденного сознания — это загадка.

Внимание того, кто не бывал в Горно-Алтайске последние годы, привлекут появившиеся вдруг надписи на алтайском языке в магазинных витринах, где они в паре с русскими обозначают отсутствующие в реальности товары, и на доске объявлений учреждения, где сотрудники извещаются о выезде на прополку картошки. Наконец-то язык — живая плоть культуры — перестает быть «теневым». Ведь до недавних пор он в основном существовал как устный, и язык народа вовсе не совпадал с газетной лексикой, перегруженной новациями типа «комсомол» и «депутат». Не парадокс ли — лучший словарь алтайского языка, наиболее полно отражающий народную культуру, был издан в 1884 году миссионером В. И. Вербицким?

И вот этот затопленный материк всплывает... Народ начинает по-новому вслушиваться в свою речь, и он обязательно вспомнит себя прежнего. Он узнаёт себя свободным и гордым — ведь миф говорит лишь родным языком. Вывески и объявления — лишь внешние и случайные проявления этого многотрудного процесса.

Только что (в июле 1991 года) решился вопрос о новом статусе автономии Горного Алтая. Не вдаваясь в детали, скажем, что этот формальный акт всего лишь закрепил факт достижения алтайским народом новой ступени этнической консолидации. Но сплочение алтайского народа или, в общей форме, его сегодняшняя жизнь, имеет явно двойственный характер. Двойственность проявляется в том, что политическая и экономическая надстройки в малой степени отражают реалии алтайской культуры и истории. Это — культура выше, и она развивается во многом сама по себе, в полном отрыве от мыслей и настроений народа, его наследия и идеалов. Два потока до поры, до времени текли параллельно. Были планы, проекты, сессии, но были и легенды, слухи, обряды. Сегодня нельзя уже делать вид, что алтайский народ черпает информацию о своем настоящем и прошлом только из книг и газет. Действует и иной информационный канал — живая память, пристальный и беспристрастный интерес к прошлому. Здесь дефицит информации восполняется сообразно законам мифологического мышления. Теряя уверенность в сегодня, этнос ищет (и находит!) идеал во вчера. Это единственная надежная реальность. И тут вспоминается всякая малость — и запрет носить национальное платье, и гонения на шаманов, и борьба с аилами как с «неподобающей» архитектурой. Это не копилка обид: так работает механизм самозащиты народа, утверждая гонимое свое в противовес насаждаемому чужому. На Алтае вовсе не забыт бурханизм. В иных местах вам расскажут, что дочь Челпанова еще жива, что она была сослана в Казахстан, но каждый год она переезжает все ближе и ближе к Алтаю.

А знаете ли, как отразилась в общественном сознании борьба вокруг проектов строительства Катунской ГЭС? Вспомнили, например, старинную легенду о том, что последняя битва алтайцев с их недругами состоится у слияния Бии и Катунь тогда, когда у русских

будет царь Михаил... Эти зигзаги народной мысли явно говорят, что происходит политизация мифа. Вот уж чего никак не ожидали, и чего до сих пор не воспринимают всерьез люди, несущие бремя власти. Скажем больше: на Алтае исподволь складываются параллельные структуры власти. Решения одних объявляются в газетах и по радио, другие заявляют о себе на съездах родов, проходящих ныне в Горном Алтае. Порою кажется, что возобновляются процессы, насильственно прерванные в те годы: так взрослые люди переносят недуги, которых они избежали в детстве, с характерными осложнениями и отклонениями. Нельзя, видимо, прыгать через ступени...

Меньше всего хотелось бы предостерегать и поучать. Мы имеем дело с объективными процессами. Их прежде всего надо попытаться понять. Летом 1917 г. Алтайская дума (разоблаченная впоследствии нашими историками) решала вопросы об устройстве новой жизни. Вот уж, казалось бы, чистая политика... Но на сцене, за столом президиума, стояло знамя с надписью, смысл которой читателю расшифровывать уже не надо: «Дьер-су Хан-Алтай». И это тоже живой миф. Не всегда нужно придумывать лозунг, подчас стоит просто обратиться к старой культуре народа — и там обнаружится квинтэссенция понимания своей земли, отточенная до размеров молитвенной формулы.

Так каковы же итоги эволюции алтайского мифа? Вопрос этот связан, как представляется, с самыми существенными характеристиками алтайского мироощущения. Его доминанта — признание связи с родной землей, ее плодородием, неизбывным жизнеутверждающим началом. Об этом уже шла речь в главе, где мы рассмотрели варианты космогонического мифа. Как это ни парадоксально, алтайская культура (в бурханизме) пришла к отречению от Эрлика. Тем самым был сделан решительный шаг к монотеизму и в то же время — к стерилизации собственного мироощущения. Недуальный мир, в котором именно союз Ульгена и Эрлика был гарантией его подвижности и гибкости, попытались заменить миром «молочной» чистоты, небесной святости. И что-то застопорилось в этом черно-белом, взаимно враждебном мире; он стал бледной копией яркой языческой Вселенной. Еще миссионеры

пытались надеть на Эрлика маску Сатаны, но из-под нее виднелись усы и рога румяного, хитрого и всемогущего отца, предка, первого кузнеца и шамана...

Вероятно, на каком-то этапе истории каждому народу приходится вновь решать непростой вопрос: могут ли зло и добро быть двуединой силой, равно необходимой миру, или же они антагонистичны и примирение между ними невозможно. Последний вариант ответа означал конец языческой идеологии. Алтайцы не устояли перед соблазном обретения «чистой» веры. Но они не приняли православие или буддизм, как хотели того православные миссионеры и буддийские проповедники, а создали ее сами. Реформация — каковой и следует считать бурханизм — была не столько возвратом к изначальным ценностям, сколько смятением души народа, отчаянными поисками истины. И все же... Отречение от Эрлика было лишь первым шагом. За ним вполне логично последовало бы отречение от Земли-Матери, Земли-Воды, ее плодоносных недр. А этого шага народ сделать просто не мог. И начался откат к шаманистской идеологии и практике. Но есть ли это доказательство консерватизма алтайской культуры? А быть может, так проявляет себя императив алтайского мировоззрения, не приемлющего крайностей, стремящегося к комфортному и недосказанному миру? Такой мир несет в себе осязаемый заряд соприродности человека. Впрочем, об этом следует думать и спорить... В связи с вышесказанным: история человека на Алтае в последние десятилетия есть история отлучения его от родной Земли. Не потому ли люди, знавшие прежде в лицо и по имени каждую долину, каждый лог, ныне смотрят на родную Землю безразличными глазами временщиков, уверенные в случайности своего существования?

«Пройдет еще немного лет, и полная поэзия кочевая жизнь превратится в скучную прозу безропотной ноши мужицкого ярма, под тяжестью которого уже не воскреснут смелые взмахи минувшей удали, и умрут последние воспоминания о былых красотах степного простора». Эти слова сказаны восемьдесят лет назад единомышленником Г. Н. Потанина — Г. Гребенщиковым. Тогдашняя пресса куда как остро обсуждала проблемы инородческого населения Сибири. Можем ли мы опровергнуть это предчувствие? Вопрос скорее ри-

торический. Реплика оппонентам: автор вовсе не идеализирует старый быт алтайцев, их религию. Он хочет понять: что же ушло безвозвратно из той жизни, что не находит себе замены, откуда этот вакуум, сродни «черной дыре»?

И вот еще голос из минувшего. «Кончится тем, что в наших музеях сохранятся плащи и расписанные бубны, но что на них изображено, останется вечной загадкой». Так писал в 1910 году Потанин. Григорий Николаевич немного ошибся, и теперь, во многом благодаря ему, мы понимаем хотя бы «верхний» пласт символики бубнов. В начале века Алтай стал популярным местом для отдыха и лечения. В Чемал, Анос, Чергу каждое лето съезжались отдыхающие — их тогда называли «воздушники», и то был не праздный отдых. Горожане собирали гербарии (в узорах листьев, по убеждению Потанина, крылся ключ к алтайскому орнаменту), слушали доклады об алтайской культуре. Незаметно, без программ и громких заверений складывался климат взаимного интереса и понимания Алтая и Русской Сибири. Алтайские шаманы тогда приезжали и в Томск, чтобы показать горожанам свое ремесло. Брат первого художника Алтая Г. И. Гуркина — С. И. Гуркин, фотограф и большой любитель природы, культуры родного края, — демонстрировал в Томске свои диапозитивы. Творчество самого Григория Ивановича было пронизано алтайской мифологией и историей. Он жил в селении Анос. По словам очевидца, крохотный канал, проведенный из реки, плавной линией прорезал его двор. За каналом — сад, в котором росли дубки и рябины, ели и кедры. Под деревьями — груды разноцветных камней, куча лошадиных черепов: языческое капище. Посередине сада — зеркальная гладь крохотного пруда. Таким увидел и воссоздал художник микрокосм родной Природы. Это Алтай в миниатюре. Вечные образы: Земля и Вода, Хап-Алтай...

И сегодня тяга к родной земле есть абсолют алтайской культуры. На Ябоганском перевале десять лет назад мы видели листовенницу, увешанную лентами, — так «отмечаются» люди, пересекая высшую точку в округе. А этим летом мы насчитали уже около пятнадцати деревьев, ветви которых буквально клонились к земле под тяжестью лент, а некоторые и обламывались. Ленты привязывались даже к веткам кустарни-

ка, чего ранее не было. При этом каждый старался привязать ленту к «своей» ветви. На перевале образовался настоящий храм — без стен и крыши, но с местом для сидения и кострищем. Даже пустые бутылки — неперменный атрибут сакральных мест в последние годы — аккуратно сложены под деревьями. Здесь не мусорят, не сквернословят, здесь люди на миг замирают — и миг этот вмещает в себя многое. Однажды Потанина спросили, сколько лет надо изучать Алтай, чтобы понять его? Тысячу лет, — ответил Григорий Николаевич, — до тех пор, пока в Тюдрале не будет построен университет (а это небольшое алтайское село).

Вот какой разговор случился однажды поздней осенью на Алтае. Знакомый чабан, перегонявший овец вниз, в село, остановился в нашей экспедиционной избушке. Нечаянное прибежище всегда располагает к открытым разговорам. А знакомы мы были уже не первый год. Поговорили о погоде, собаках и ружьях. Еще раз посетовали на затяжные дожди. И вот тут-то он рассказал между прочим, посмеиваясь, нечто совершенно неожиданное. Когда по весне чабаны отгоняют стада «под белки», там образуется своеобразное мужское сообщество. Люди живут вдали от дома, лицом к лицу с Алтаем. Места пустынные, дикие. Меж вершинами хребта можно встретить и волка, и медведя. И они не спешат уйти, завидев человека. Чабан — работа трудная и ответственная: за сохранность скота отвечает только он. И вот один из чабанов устроил неподалеку от своего временного пристанища, которые теперь именуют просто будками — да и не похожи они на былые айлы, — общественное жертвоприношение. Объяснил он это просто: мы вместе просим, чтоб лето хорошим было. Чабан заранее оповестил «весь белок», и люди собрались в указанное время (перед полнолунием!) возле кедра, увешанного синими и белыми лентами. И каково же было их удивление, когда вместо обычного угощения им предложили участвовать в церемонии, о которой они разве что слышали от своих родителей.

Тем утром в жертву горам была принесена овца, мясо которой тут же съели собравшиеся. Судя по рассказам, атмосфера импровизированного обряда не располагала к шуткам и вольностям. Единственная бу-

тылка спиртного лишь подчеркнула серьезность происходящего. О чем же просил новоявленный жрец, принося в жертву белую овечку? Конечно, о сохранении поголовья, о благополучии всех пастухов, об удачной летовке. К кому именно он обращался с просьбой, выяснить не удалось, но адресат легко угадывается. Это, конечно же, Алтай — независимо от того, назвалось ли само имя. Год спустя обряд повторился...

Что здесь самое интересное? Наверное то, что мы видим стихийное — пусть и единичное — возрождение обрядовой деятельности. Люди испытывают потребность именно в таком ритуальном общении, в непрагматичном отношении к родной природе. И, коль скоро потребность существует и осознается, она — так или иначе — удовлетворяется. Можно предположить, что инициатор жертвоприношения сам придумал пелитрые слова обращения к горам (они и не могут быть «хитрыми») и, по рассказам стариков, как мог, воссоздал общий ход церемонии. Так буквально на наших глазах возрождается все тот же миф о родной земле, которая не оставит в беде своих сыновей. В организме народной культуры, всегда стремящейся к целостности, как будто начинает затягиваться рана. И вот тут-то есть смысл задуматься: а исчезал ли алтайский миф, несмотря на христианизацию, расшаманивание? Исчезли его внешние признаки, но он пробивался и исподволь жил. Как образ мышления. Как настроение. Как сон... И если нам летом 1991 года говорят, что в некоем селе живет шаман, то стоит уточнить — какие обстоятельства вызывают к жизни новых шаманов. Ведь у него нет ни бубна, ни костюма. А есть способность, глядя в стакан со спиртным, угадывать будущее «заказчика». (Дело тут, конечно же, не в содержимом стакана. В данном случае главное, чтобы оно было отличным от обыденной воды.) Этот старик, никогда прежде не шаманивший, пристально — против света — глядящий, сквозь стакан, начинает вдруг петь. Сначала он просто напевает мелодию, а потом речитативом обращается к собравшимся, говоря об их нуждах. Такие формы обрядовой деятельности, как можно полагать, никогда не исчезали — их скрывали. Исчезают атрибуты, но остается смутная идея. Так воздушный шар может спрятаться в кулаке, а потом вдруг рас-

прямится и поплыть радужным пузырем над вершинами гор...

Конечно, нет оснований думать, что оживление обрядовой жизни может стать панацеей для алтайской культуры. Но оно способно смягчить реальный ныне дискомфорт, напомнить об истоках. Можно сказать, что сама действительность генерирует миф и каждый народ вправе создавать собственные его редакции — до тех пор, пока он осознаёт себя народом. Среди множества мифов нашей жизни алтайский — не самый худший.

История, рассказанная на Алтае, заставила задуматься о том, правильно ли мы понимаем механизмы мифологизации действительности. Исследователями записаны сотни сказок, преданий и легенд, сотни тысяч строк героических сказаний, описано множество ритуалов, поверий и примет. За мельтешением имен и событий, за разночтениями и противоречиями отдельных вариантов и версий как будто бы угадываются контуры неких древних мифов. Они рассыпаны на фрагменты, зажившие своей жизнью, приземлены до уровня сказки, раздроблены и переосмыслены. Что же перед нами — осколки зеркала, в котором отразился некогда древний мир и его обитатели? Но если предположить, что к XX веку миф уже деградировал, значит, была эпоха, когда он существовал как нечто целое, непротиворечивое. Получается, что, сложившись однажды, миф затем постоянно — и что-то уж слишком долго — разрушается, распадается, существует в кризисном состоянии, но не умирает. В таком случае мы моделируем процесс «от сложного к простому», мало созвучный остальным процессам в истории человечества. Возникает сомнение: а была ли она вообще, та эпоха — время цельного и единого мифа? Было ли зеркало когда-либо целым?

Вопрос непростой. Конечно, на смену мифологическому сознанию и отношению к миру пришло иное — научное. Но мы знаем, что мифологическое сознание отнюдь не изжило себя и поныне существует вовсе не в качестве реликтов или рецидивов. В обыденной реальности оно играет куда большую роль, чем можно было бы предположить. Пленясь красочностью языческого мира, мы склонны преувеличивать рационализм нашего мышления. Что уж говорить о прошлом,

ведь там под легким покрывалом рационального мы обнаруживаем океан суеверий, обрядов, шаманских идей — одним словом, живой миф. Многие мифологические модели оставались притягательными и достоверными и в эпоху железа, и в средние века. Тем более в Сибири, где на протяжении доступной для обозрения истории миф так и не обрел альтернативы. Может быть, целостность мифа — это качество, обретаемое им лишь в процессе нашей реконструкции? Ведь любая формализация объекта исследования придает ему более явную структуру, высвечивает его целостность. А сам материал настолько пластичен, что не оказывает явного сопротивления: его можно толковать и так и этак, и каждая версия будет казаться правдоподобной. А если и в древности миф был почти таким же, каким узнали мы его недавно, — текучим, аморфным, фрагментарным? Что, если и тогда не существовало крупных и цельных мифологических текстов, весь корпус которых передавался из поколения в поколение, из уст в уста? Может быть, появление мифологических «сводов» и крупных канонизированных текстов (как то было, например, в Передней Азии) — свидетельство «огосударствления» мифа, использования его для качественно новых целей?

Знакомство с мифологией Алтая позволяет предложить такую модель существования мифа. Предположим, что из поколения в поколение передавались не сложные и длинные мифологические тексты, а лишь представления о самых существенных элементах мифологического Космоса. Как полагал К. Г. Юнг, наследуется не сам миф, а предрасположенность к мифотворчеству. Человек, однако, не в состоянии в каждом поколении заново воссоздать весь объем культуры. В старой культуре предполагалось знакомство лишь с основными (доминантными) символами и понятиями, которые пронизывали все мироощущение общества, и принципами их истолкования. Как мы могли убедиться, таких символов в алтайской мифологии не так уж много. Это дерево, гора, река... Даже в поздней, размытой мифологической традиции они легко обнаруживаются. Образно говоря, эти символы суть ядро мифологической Вселенной, тот самый «воздушный шар», сжатый в руке. Каждый из них при додумывании обрастает неисчислимыми связями, сюжета-

ми, дает начало новым и новым сближениям. Старое общество, конечно же, не знало символов, в чистом виде равнозначных мировому дереву или мировой горе, которыми оперируем мы. В живой культуре мировое дерево существует лишь как совокупность множества конкретных символов: шаманского дерева, посоха Эрлика, дерева на святилище и т. д.

Впрочем, не будем преувеличивать наши возможности в понимании древнего и современного мифотворчества. В мире, созданном титаническим — и ненатуральным! — трудом общественного сознания, этнограф всегда чувствует себя чужаком. На его долю достаются в лучшем случае лишь отблески того огня, на котором выплавлялись удивительные строки шаманских поэм. Он улавливает слабые отголоски разговоров, что велись у костра, но видит лишь серый пепел кострища. Истолковав все символы и орнаменты, объяснив ритуалы и мифы, мы чувствуем тем не менее, что в картине чего-то не хватает. Допустим, что нам удастся сложить почти все осколки. Что увидим мы? Зеркало не может отразить ничего, кроме смотрящего в него лица. Что же утрачено безвозвратно — информация или способность пережить их реальность как свою? Как бы то ни было, картина ждет одушевления, соучастия, пусть даже ценою меньшей определенности и точности реконструкций. Собственно этнографических и фольклорных материалов, видимо, недостаточно для оживления тех схем, которые мы строим. Необходимо встречное движение неравнодушной души. Для того чтобы разделить духовные искания предков, наш пристальный взгляд, обращенный к их наследию, должен быть дополнен поисками ответа в себе самом.

...Иногда так странно затягивается приход зимы в Алтайских горах. Вот уже и середина ноября, а снега почти нет. Как бы возвращая недоданное летом, Небо медлит, и каждый день такого предзимья долог, значителен. Повисает тишина, и пелена синих туч, наченных завтрашним снегом, незаметно сползает на вершины гор. «Небо становится ближе с каждым днем...» Последний вздох — и еще один год тяжелым слитком падает в ладони Земли.

Список литературы

- Анохин А. В. Материалы по шаманству алтайцев.— Л., 1924.
- Бутанаев В. Я. Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири.— Новосибирск, 1984.
- Вербицкий В. И. Алтайские инородцы.— М., 1893.
- Дыренкова Н. П. Шорский фольклор.— М.; Л., 1940.
- Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству телеутов // Сборник Музея антропологии и этнографии.— 1949.— Т. X.
- Дьяконова В. П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера.— Л., 1976.
- Дьяконова В. П. Некоторые этнокультурные параллели в шаманстве тюркоязычных народов Саяно-Алтая // Этнокультурные контакты народов Сибири.— Л., 1984.
- Иванов Вяч. Вс. Структура гомеровских текстов, описывающих психические состояния // Структура текста.— М., 1980.
- Иванов С. В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар.— Л., 1979.
- Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о Вселенной // Советская этнография.— 1935 — № 4—5.
- Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. 1977.— М., 1981.
- Кыпчакова Л. В. К вопросу о культе деревьев у алтайцев // Археология и этнография Горного Алтая.— Горно-Алтайск, 1983.
- Молчанова О. Т. Топонимический словарь Горного Алтая.— Горно-Алтайск, 1979.
- Никифоров Н. Я. Аносский сборник.— Омск, 1915.
- Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии.— Спб., 1883.— Вып. 4.
- Потапов Л. П. Культ гор на Алтае // Советская этнография.— 1946.— № 4.
- Потапов Л. П. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // Труды Института этнографии.— 1947.— Т. 1.
- Радлов В. В. Из Сибири: Страницы дневника.— М., 1989.
- Ревуненкова Е. В. Народы Малайзии и Западной Индонезии: Некоторые проблемы духовной культуры.— М., 1981.
- Савинов Д. Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху.— Л., 1984.
- Сатлаев Ф. А. Коча-кан — старинный обряд испрашивания плодородия у кумандишцев // Религиозные представления и обряды у народов Сибири в XIX — начале XX в.— Л., 1971.
- Суразаков С. С. Героическое сказание о богатыре Алтай-Буучае.— Горно-Алтайск, 1961.
- Суразаков С. С. Алтайский героический эпос.— М., 1985.
- Шатинова Н. И. Мир «невидимых» по традиционным представлениям алтайцев // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая.— Горно-Алтайск, 1983.
- Ямаева Е. Священное дерево и его атрибуты // Национальное наследие и современность.— Горно-Алтайск, 1984.

Содержание vk.com/ethnograph

К читателю	3
Отечество тюрок	9
Так начинался мир	22
За краем неба	44
Священные горы	60
Великий океан	79
Береза с золотыми листьями	86
Шаман: гениальное безумие	104
Сказитель: память народа	126
Легенда о Белом всаднике	138
Разбитое зеркало, или Алтайский миф се- годня	165
Список литературы	175

Научно-популярное издание

Сагалаев Андрей Маркович

АЛТАЙ В ЗЕРКАЛЕ МИФА

Редактор издательства *Л. В. Островская*
Художник *А. И. Смирнов*
Художественный редактор *В. И. Шумаков*
Технический редактор *А. В. Сурганова*
Корректор *В. В. Борисова*

ИБ № 42625

Сдано в набор 28.11.91. Подписано к печати 20.04.92.
Формат 84 × 108¹/₃₂. Бумага тип. № 2. Обыкновенная гар-
нитурa. Высокая печать. Усл. печ. л. 9,2. Усл. кр.-отт. 9,4.
Уч.-изд. л. 10. Тираж 3700 экз. Заказ № 1113. С 104.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Нау-
ка», Сибирское отделение. 630099 Новосибирск, ул. Со-
ветская, 18.
4-я типография издательства «Наука». 630077 Новоси-
бирск, ул. Станиславского, 25.

МИФ

— это предчувствие
изначальной
гармонии мира,
из которого
впоследствии
вырастает
чувство Родины.

В мифе народ
“вспоминает” себя,
“вспоминает”
счастливым
и гордым,
сильным
и справедливым



«НАУКА»
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ