

А. М. САГАЛАЕВ

УРАЛО- АЛТАЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ



символ и архетип

ИЭ
Р-17674

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, ФИЛОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ

А.М. САГАЛАЕВ

УРАЛО-АЛТАЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ

Символ и архетип

Ответственный редактор
кандидат исторических наук
А.И. Соловьев



НОВОСИБИРСК
"НАУКА"
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1991



ББК 63.5
С13

Р е ц е н з е н т ы

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

Сагалаев А.М.

С13 Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. — Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. — 155 с.

ISBN 5 — 02 — 029643 — 0.

В монографии рассматриваются мифоритуальные традиции уральских и алтайских народов, обских угров, самодийцев и тюрков Саяно-Алтая, связанных длительными контактами. В центре внимания — мифологическая картина мира. Этнографические, фольклорные и археологические материалы позволяют реконструировать общие для обеих традиций мифологемы (дерево, река, гора), определить своеобразие локальных вариантов. Анализируется природа представлений о замкнутости и самодостаточности мифологической Вселенной, круговороте жизни.

Книга рассчитана на этнографов, фольклористов, археологов, религиоведов.

0505000000—132

С 110-91 II полугодие
042(02)—91

ББК 63.5

ISBN 5—02—029643—0

©Издательство "Наука", 1991

*Светлой памяти
Рудольфа Фердинандовича Итса,
друга и учителя этнографов
Сибири*

ВВЕДЕНИЕ

На территории, ограниченной Уралом и Енисеем, горами Саяно-Алтая и побережьем Северного океана на протяжении длительного времени складывались и сосуществовали два этнокультурных мира — уральский и алтайский, вписанные соответственно в две экологические “ниши”: таежную и горно-степную. В первом случае это мир охотников, рыболовов и оленеводов заболоченной зоны западно-сибирской тайги, простирающейся до предгорий Урала, во втором — мир охотников и скотоводов степей и горной тайги Саяно-Алтая. Разделяющая их полоса лесостепи никогда не была препятствием для разного рода межэтнических взаимодействий а, наоборот, тесно связывала оба культурных массива. Носители уральских и алтайских языков никогда не жили изолированно друг от друга и внешних культурных влияний. Разновременные и различной интенсивности контакты предков уральских и алтайских народов нашли отражение в культурах хантов и манси, шорцев и алтайцев.

Ведущей чертой межкультурного взаимодействия между Горами и Тайгой (при всей условности подобного обозначения) можно, вероятно, считать преимущественную передачу культурных импульсов с юга на север (что отнюдь не исключает иных вариантов). Как известно, Саяно-Алтай входил в зону этногенеза самодийских групп и продолжал оставаться южной периферией самодийцев вплоть до XVIII в. Позднейшие тюрки Алтая вобрали в себя и дотюркский аборигенный этнический субстрат. В Саяно-Алтае им предшествовали не только кетские, самодийские этнические группы, но и — в более отдаленные времена — индоиранцы, причем культурную историю региона трудно представить как простую последовательную смену одной традиции другой.

Можно полагать, что подвижность культурных и языковых границ сопутствовала всей истории юга Западной Сибири. В XVIII в. койбалы и моторы говорили на языках южно-самодийской группы, но столетие спустя — уже на тюркских. Камасинцы к середине XIX в. сменили самодийский язык на тюркский, а еще через три десятка лет — на русский. И это — в период относительной стабилизации этнической карты региона. В эпоху средневековья возможности для таких переходов были, вероятно, больше. Аргументированное предположение о южном происхождении части обских угров делает еще более проблематичным проведение жесткой разграничительной линии между “севером” и “югом”. Переплетение этногенетических линий и волн миграций, длительное соседство на смежных территориях — все это предопределило появление множества одних и тех же культурных феноменов в обеих традициях. Выявление некоторых существенных соответствий и параллелей в сфере мифологии — так, в самом общем виде можно определить задачу настоящей книги.

Но возможно ли в принципе сравнительное изучение мировоззрения уральских и алтайских народов Западной Сибири, понимаемых при этом как некие целостные образования? В пределах каждого этнокультурного “мира” мы имеем столько разночтений, вариантов, локальных традиций разноязыких этносов, что объединение их в рамках “уральской” (или “алтайской”) общности будет упрощением реальной картины.

Основания для сомнений такого рода, бесспорно, есть. Мировоззрение самодийских и угорских народов еще не изучено в такой степени, чтобы мы могли детально сопоставлять их мифологию и верования даже в рамках уральской общности. Если религия обских угров в этнографической литературе отражена сравнительно полно, то по верованиям селькупов и ненцев нет ни одного обобщающего исследования. Многочисленные лакуны обнаруживаются в наших знаниях о мифоритуальной культуре тюрков Саяно-Алтая. И невозможно надеяться, что когда-нибудь мы будем располагать исчерпывающей информацией, хотя имеющийся корпус источников уже трудно обозрим. И не будем забывать, что любые обобщения связаны с утратой каких-то деталей и подробностей, любая реконструкция отражает лишь наиболее существенные черты предполагаемого оригинала.

При наличии известных (и закономерных) разночтений в культурах Тайги и Гор мы можем сообразно целям исследования рассматривать каждую из них как це-

лостность, способ существования которой — многообразие составляющих при сохранении нескольких доминант, будь то хозяйство или идеология. По существующей в отечественной этнографии классификации каждый из рассматриваемых миров представляет собой историко-этнографическую область — Западно-Сибирскую и Саяно-Алтайскую. Думается, мы вправе говорить о культуре населения каждого региона как о явлении, для которого черты общности и сущностного сходства преобладают над различиями. Особенно явно черты неслучайной близости прослеживаются в рамках мировоззрения.

И другая сторона вопроса: что может дать сопоставление миропонимания уральских и алтайских народов? Не является ли подобное сближение произвольным, обладает ли сам термин “урало-алтайский” объективным содержанием в этнографическом исследовании?

Сближение уральского и алтайского компонентов осуществлено лингвистами: еще в середине прошлого века В. Шотт старался доказать, что уральские и алтайские языки связаны генетически. Ныне эта точка зрения большинством лингвистов не поддерживается, но сам термин “урало-алтайский” используется ими, правда, в весьма широком диапазоне значений. Иногда утверждают, что “урало-алтайский” не значит основанный на генетическом родстве. Этот термин не означает также расового, культурного и политического единства в любую эпоху. Что же он означает? Существование алтайского компонента в уральских языках несомненно, но проблема его происхождения так и не решена. В этнографии и истории культуры одним из первых разрабатывал тему урало-алтаистики Г. Вамбери, ему наследовали Г.Н. Потанин, Г. Ксенофонов и др. Так или иначе, сближение уральских и алтайских культур не является произвольным, несмотря на неопределенность и многозначность самого термина. Здесь он используется для обозначения общности историко-культурной, питавшейся многовековым соседством на смежных территориях, разнообразными кросскультурными контактами и, быть может, анонимным палеосибирским стратом, воспринятым предками уральских и алтайских народов. Конкретное содержание и суть этой общности еще предстоит выявить.

На территории Западной Сибири, включающей в широком толковании и пояс гор Саяно-Алтая, уральская и алтайская общности образуют вместе таксон, своеобразную двуединую общность. Думается, что сопоставительное изучение мировоззренческих систем, сложив-

шихся в горах и тайге, поможет более полно представить сложный и противоречивый процесс духовного освоения людьми Северной Азии в совокупности общего и особенного, частного и универсального. Р а з д е л ь н о г о изучения мифологии и верований уральских и алтайских народов оказывается явно недостаточно для того, чтобы полно понять к а ж д у ю из этих культур. Вероятно, всякую культуру невозможно убедительно объяснить из нее самой. Здесь важную роль играет эффект контраста, оттеняющий особенное в каждом мировоззрении и, напротив, выявляющий однородные структуры. В Западной Сибири природой и историей, кажется, создана удобная м о д е л ь для изучения архаичного мироощущения; модель, лишенная замкнутости и унылой однозначности, богатая вариантами и альтернативами. Таким образом, изучение мировоззрения урало-алтайцев представляет интерес не только в плане выявления обоюдных мифологических схождений и параллелей, но и как пример двух сопряженных систем, обогащенных восприятием внешних импульсов. Конечно, на первом этапе в поле зрения окажутся преимущественно черты сходства, так как установление значимых различий, их природы — задача куда более сложная.

Вычленив в качестве модели из необозримого массива уральских и алтайских народов компактный, хотя и обширный регион, мы определяем территориальные границы исследования. Историко-культурное сродство этого региона не нарушается, а лишь оттеняется наличием в его пределах двух самостоятельных этнокультурных миров. Несколько упрощая картину, можно сказать, что в исторической ретроспективе, доступной нашему обзору, циркуляция этнокультурного фонда происходила, как правило, в пределах региона. “Прорывы” этногенетических процессов вовне и извне относятся по большей части к временам более отдаленным, нежели складывание основ тюркских и уральских этносов. Сужение урало-алтайского мира до пределов Западной Сибири не означает, что из поля зрения исключаются материалы по мировоззрению других народов уральской и алтайской языковых семей. Отказ от их рассмотрения невозможен. Например, бурятские и эвенкийские материалы незаменимы при реконструкции урало-алтайского сюжета о дереве жизни. Однако всегда есть опасность неоправданного расширения круга аналогий и параллелей: при желании можно использовать мифологию народов, расселенных от Скандинавии до Японии. Это может позволить в некоторых случаях восполнить лакуны основных источ-

ников, но таит в себе угрозу: реконструируемое мировоззрение растворяется в бесчисленных аналогиях и подобиях, которые при внешней непротиворечивости сближает с сибирскими материалами лишь типологическое родство. Необходимо, хотя это достаточно сложно, выдерживать некую меру — не замыкаться в рамках данной культуры, но и не расширять круг аналогий до таких границ, чтобы реконструкция воспроизводила универсальные образы, и только. Поэтому при реконструкции культуры в масштабах крупного региона следует установить “потолок” привлекаемых аналогий, определить круг родственных этносов. В нашем случае оправданным будет привлечение материалов “ближней периферии” урало-алтайского локуса, связанной с ним не только языковым родством, но и историческими судьбами (бурят, эвенков, монголов, уральских народов Приуралья). Вне рамок исследования — уже по другой причине — остаются нганасаны. Мировоззрение этого народа получило исчерпывающее освещение в работах А.А. Попова и Г.Н. Грачевой. Кроме того, нганасаны стоят несколько особняком среди уральских народов и тяготеют к гипотетическому “палеосибирскому” страту.

Непросто определить хронологические рамки исследования и соответственно круг источников. Определение временных пределов затруднено рядом обстоятельств. Например, где грань, отделяющая нынешних хантов, манси, селькупов от предшествующих этнических состояний, т.е. с какого времени уральские народы обретают известный нам “этнографический” облик? Древняя и средневековая история Тайги и Гор не имеет сопоставимой хронологической шкалы, и есть основания думать, что процессы “вызревания” позднейших этносов шли там с разной интенсивностью. Взять хотя бы такое обстоятельство: археологические культуры, так или иначе увязываемые с древними уграми и самодийцами, старше пратюркских памятников (если о таковых можно говорить). Тюрки еще не появились на исторической арене, когда уже обозначились археологические предтечи угров и самодийцев Западной Сибири. “Шлейф” археологических культур уральских народов куда богаче, нежели археологическая предыстория тюрков. Если первые формируются в результате длительных и в целом автономных процессов, то вторые появляются в Южной Сибири стремительно, без видимой связи со своими предшественниками на данной территории и кладут начало новой исторической эпохе — древнетюркскому времени.

Однако такое впечатление может оказаться ошибочным. Разрыв между ранними "тюрками" и их предшественниками в Сибири и Центральной Азии возможно объяснить тем, что нам пока плохо известны археологические памятники этого "темного" времени. По крайней мере, этнографические материалы собственно тюркского времени дают повод для серьезных размышлений об истоках так называемой тюркской культуры и ставят проблему индоиранского наследия в культуре южно-сибирских тюрков. Складывается впечатление, что тюрки обрели свой "этнографический" облик в процессе складывания к о м п о з и ц и и до-тюркских (индоевропейских?), не-тюркских (самодийских, кетских) и собственно тюркских компонентов. Все эти факты и предположения заставляют задуматься над тем, как далеко в глубь времен уходят корни уральских и алтайских культур Западной Сибири или, точнее, с какого времени перемены к этнокультурной карте становятся значимыми и ощутимыми для формирования того духовного мира, что сложился к рубежу "этнографической современности". Какие факторы его формирования можно считать основными, ведущими, а какие — второстепенными и малозначимыми? Кроме того, далеко не ясно соотношение факторов внутреннего развития мировоззренческих систем и внешних воздействий. Последних в истории населения Западной Сибири было немало...

Вероятно, своеобразие мировоззрения населения Гор и Тайги не в последнюю очередь связано с разновременными и длительными контактами с иными культурами. В каждом случае это были культуры, достигшие более высокого уровня развития, чем аборигены Западной Сибири. По разнообразию и парадоксальности далеких межкультурных взаимодействий аборигены Западной Сибири не имеют себе равных в Северной Азии. Не всегда это были прямые контакты с носителями иных традиций. Порой ослабленные временем и расстоянием идеологические импульсы достигали "конечной цели" в переосмысленном и искаженном виде, воспринимались через посредников, и т.д. И далеко не всегда мы можем даже гипотетически встать на пути их проникновения в Западную Сибирь, восстановить предполагаемую цепочку культур-ретрансляторов. Как, например, проследить связи таежных культур эпохи бронзы с очагами Передней Азии, трансляцию индоиранских элементов в культуру обских угров?

Для таких феноменов урало-алтайского мировоззрения, как "митраистский комплекс", выделенный В.Н. То-

поровым, можно предложить, например, следующий вариант “биографии”. Следы мировоззренческой системы иранцев можно считать результатами нецеленаправленного воздействия очага древней цивилизации на свою ближнюю и дальнюю периферию. Это — следствие культурной иррадиации, последние кванты которой достигали северной тайги и в большинстве своем затухали, а в редких случаях получали в иноэтничной среде новое звучание и развитие. В ряду подобных же неясных соответствий можно назвать и слабые отголоски мировоззрения населения Древней Индии, улавливаемые в культурах Северной Азии. Их констатация, более или менее уверенная, чаще всего не ведет к установлению времени и механизма восприятия инновации аборигенами Сибири. Точно так же мы не можем пока уверенно судить о том, где и когда происходили сложные процессы межкультурного взаимодействия древних индоиранцев и предков южно-сибирских тюрков, в позднейшей культуре которых следы этого взаимодействия не слишком бросаются в глаза — они усвоены, переосмыслены и развиты в ходе тюркского культурогенеза.

Значительно более определенные суждения возможны по поводу относительно поздних процессов межкультурного взаимодействия, таких, например, как тюркизация населения лесостепи и подтаежной зоны Западной Сибири. Этот процесс сравнительно неплохо отражен в археологических источниках и фольклоре. Растянувшийся на несколько столетий, он может считаться не только экспансией тюрков на север, но и самым значимым среди процессов собственно урало-алтайского взаимодействия. В это время происходят инфильтрация тюркской ритуальной лексики в языки самодийского и особенно угорского населения, усвоение ряда мифологических и эпических мотивов жителями тайги. Тюркизация как процесс достаточно поздний вряд ли могла существенно изменить облик таежной культуры. Здесь могли иметь место коррективки, восприятие типологически сходных или “ожидаемых” культурой-реципиентом мифологических сюжетов и образов. Суждения на эту тему затрудняются неразработанностью теории межкультурного взаимодействия. Мы слишком упрощенно понимаем способы и формы последнего, сводя их зачастую к типичным примерам (приятие — неприятие элементов чужой культуры, с несколькими градациями этих состояний). Почти не разработаны представления о механизмах взаимодействия на “точечном” уровне. Можно полагать, что множество локальных, небольших коллекти-

вов, составляющих таежное общество, имело лишь единичные межкультурные контакты. Может ли, например, эпизодическое знакомство части обских угров с тюркскими сюжетами о письме и книге отразиться в угорском фольклоре? Или для этого были необходимые регулярные связи, соседство, наличие зон двуязычия, наконец? Как бы то ни было тюркизация положила начало не просто интенсивным взаимодействиям, но и формированию очаговой синтезной культуры, в которой угорские, самодийские и тюркские черты складывались в самые неожиданные сочетания. В это время резко возрастает роль контактной зоны: Барабы, Верхнего Приобья, южной границы тайги.

Наконец, в истории урало-алтайских культур был еще один период, повлиявший на мироощущение аборигенов. Христианизация, начавшаяся вскоре после появления в Сибири русского населения, при закономерных различиях в формах и методах ее осуществления, была подлинной драмой для людей, ориентированных на качественно иные ценности и идеалы. Проповедь единобожия не могла не нивелировать локальные различия традиционных верований. Но дуализм православной мифологии входил в резкое противоречие с недуальным мироощущением урало-алтайских народов, и уже одно это определило как поверхностный характер христианизации в одних случаях, так и полное неприятие нового учения — в других. И на юге, и на севере воздействие единого фактора должно было привести к сходным или сопоставимым результатам. Инициировалось позднее, “вторичное” мифотворчество; под воздействием православной мифологии, апокрифов, народного православия началось частичное переосмысление собственной мифологии — но отнюдь не для того, чтобы отказаться от нее. Диагностировать последнее обстоятельство далеко не всегда просто, так как исходные позиции “православного язычества” и аборигенных верований во многом тождественны. Задача усложняется дополнительно, если иметь в виду значительно более раннее знакомство части южно-сибирских тюрков с христианством (несторианством), которое, как полагают, не прошло для них бесследно. Если заимствования и нововведения в обрядовой сфере могут быть достаточно очевидными, то коррекция старой мифологии осуществлялась “скрытно”, и ее результаты подчас имеют вполне архаичный облик.

В последние десятилетия наблюдается интенсивное размывание традиционного мировоззрения, но и его нельзя трактовать как простое угасание традиций.

Ныне живущее поколение носителей этнического продолжает интерпретировать свое национальное наследие, варьировать фольклорные сюжеты, модернизировать остатки мифологии и обрядов. Кажется несомненным, что сфера приложения традиционного мировоззрения продолжает сужаться, но различие между Горами и Тайгой прослеживается и ныне. В тюркском мире лучше сохранилось слово, в то время как на севере — вещь. В обеих культурах обнаруживается тенденция к реализации мировоззренческих установок в обряде при частичной или почти полной утрате мифоритуального сценария. Форма переживает содержание? Такой однозначный вывод был бы преждевременным. Свое мироощущение, на многие годы спрятанное, отринутое, казалось, насовсем, осмеянное и третируемое, вновь стремится заполнить лакуну, открывшуюся с кризисом материализма, воспринятого в опасно упрощенном виде. Спонтанно идет осмысление своего, исконного мироощущения, все более понимаемого как неотчуждаемая собственность народа. Неискушенные в родной мифологии люди как бы “из ничего” воспроизводят обрядовые действия и, что наиболее интересно, стремятся сформулировать сопроводительный текст, увязать свои поступки с общим строем мироощущения. На Севере это стремление находит опору в сохранившихся святилищах. Трудно сказать, приведет ли оживление самосознания этноса к расцвету неошаманизма или послужит консолидации — в противовес угрозе растворения и обезличивания. Процесс только обозначился. Возрождение прерванной, казалось, традиции не удивительно — шаманизм еще не исчерпал себя. Примечательно, что в “новой” обрядности без видимой связи со “старой” (по крайней мере, на Алтае) основу ритуала и текста составляют все те же основные символы архаичного мироощущения: гора, дерево, река, птица...

Из сказанного как будто следует, что верхней хронологической границей исследования может быть современность, несмотря на то, что предмет исследования обозначен как традиционное, или архаичное, мировоззрение. Такое определение предполагает не столько древность изучаемого явления, сколько характеристику его основных, сущностных качеств, которые воспроизводятся каждым поколением носителей традиции с неизбежными “поправками на эпоху”. Современность не менее богата мифопорождающими ситуациями, нежели средневековье, и право носителя этнической культуры — давать свою интерпретацию тому или иному факту. Более сло-

жен вопрос о нижней хронологической границе. Ею может быть некоторое время, когда уральские и алтайские этносы Западной Сибири сформировали основы своих нынешних культурных моделей. Но кто рискнет определить это время? Скорее можно говорить не о дате, даже пусть приблизительной, а о состоянии этноса, в котором уже узнается народ, известный нам вживе. Впрочем, и это предположение повисает в воздухе, коль скоро мы считаем этнос системой динамичной, подверженной непрерывным изменениям качества. Нижнюю границу могли бы задавать основные источники — этнографические и фольклорные, экстраполяция которых на три-четыре столетия назад, кажется, возражений не вызывает. Но правомерно ли считать, что сведения XVIII столетия о верованиях хантов и манси (например, сочинение Гр. Новицкого) не содержат достоверной информации о предшествующих состояниях мироощущения обских угров? Конечно, нет...

В целом представляется, что проблема нижней границы — хронологическое ее определение — не столь актуальна, если речь идет об архаичном мировоззрении, доминанты которого, имеющие характер непреходящих ценностей, не могут быть строго соотнесены с той или иной эпохой. В отдельных случаях временная ретроспектива может оказаться довольно глубокой (если, например, удастся установить соответствия между данными археологии и этнографии). Благоприятным материалом для поиска подобных соответствий может служить культовое литье Западной Сибири, демонстрирующее непрерывность разработки одних и тех же тем на протяжении столетий. В целом же обратный временной вектор вряд ли уведет нас дальше эпохи бронзы: там археологические источники отражают лишь наиболее общие черты мироощущения, почти лишенные "индивидуальности". На юге возможности использования археологических материалов для реконструкции мировоззрения скромнее.

"Удлинение" мифоритуальной биографии культуры с опорой на данные археологии не всегда вносит ясность в вопросы эволюции верований. Так, традиционной — без достаточных к тому оснований — стала квалификация древних верований как совокупности "культов": "культ медведя", "культ огня", "культ солнца" и т.д. И для эпохи бронзы, и для средневековья констатируются одни и те же "культы", причем специфика источника не позволяет судить об их вероятной эволюции, взаимосвязях и месте в общей системе мироощущения. Между тем до-

казано, что классификация ритуальной практики с опорой на объект "поклонения" несовершенна.

Обращает на себя внимание неравноценность и неравномерность обеспечения темы исследования источниками. Несколько упрощая картину, можно определить количественное соотношение источников следующим образом (подсчеты, разумеется, условны):

Тема	Север	Юг
Мифология, фольклор	1	3
Археология (железный век, средние века)	2	1
Этническая история	2	1
Лингвистика	1	1
Политическая история	1	3

Значимыми для настоящей работы являются источники, позволяющие описать традиционное мировоззрение, а именно такие его проявления, как миф и фольклор, ритуальную культуру, стереотипы мифоритуального поведения, представления об идеалах и ценностях. Данные лингвистики и археологии можно привлекать по мере возможности и необходимости — так как каждая из дисциплин располагает объектом исследования в собственной "системе координат", между которыми нет надежных корреляций. В целом корпус источников (прежде всего этнографических) настолько обширен, что встает задача отбора материалов, отражающих наиболее существенные черты мировоззрения. Субъективизм здесь неизбежен.

Перед нами не стоит задача систематического описания обрядов, мифов и верований, их скрупулезного сопоставления. Как уже говорилось, первый этап сравнительного изучения урало-алтайского мировоззрения — выявление элементов неслучайного сходства. Постязыковая структура урало-алтайского мировоззрения обнаруживает столько совпадений, что оставить в стороне их истолкование, пусть самое гипотетическое, нельзя. Однако наложение предполагаемых процессов становления мировоззрения на этногенетическую канву ныне вряд ли возможно. Написание истории мировоззрения аборигенов Западной Сибири — дело будущего. Наличная ситуация ориентирует нас на констатацию результатов этого эволюционного процесса. Предпочтительным оказывается выявление универсальных мировоззренческих построений в их локальных воплощениях, ва-

риантах. Речь при этом может идти о немногих универсалиях, или даже об одной, но богатой частными, конкретными реализациями. Таким образом, исследуется тема с вариациями. При этом ни одна из традиций — уральская или алтайская — не принимается априорно за “эталон”, с которым сравнивается иная, “менее развитая”. Признается самоценность и самодостаточность каждой традиции, версии, сюжета.

К МЕТОДИКЕ РЕКОНСТРУКЦИИ АРХАИЧНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Философы определяют мировоззрение как "конкретно-историческое состояние и социально-практическую функцию сознания, выражающие наиболее общее отношение человека к действительности и обусловленные необходимостью целостного отражения мира"¹. Возникает вопрос: насколько данное определение приложимо к мироощущению традиционных обществ, где доминировало мифоритуальное отношение к действительности? Приведенная выше формула не является единственным определением "мировоззрения", но достаточно показательна для той ситуации, что сложилась ныне в сфере исследования форм общественного сознания. Акцент делается на отношении человека к "действительности" и на "социально-практической" функции сознания. Потребность в целостном отражении мира сомнений не вызывает, но для человека традиционного общества этот мир никогда не сводился к действительности, по крайней мере, в том смысле этого термина, какой он имеет ныне. Сомнителен и практицизм архаичного мировоззрения, уделявшего большое внимание деятельности с косвенным целеполаганием, а подчас и чистой и г р е разума. Вспомним, например, что в "наиболее общем" отношении человека традиционного общества к миру немало важное значение имело восприятие и толкование информации, получаемой в пограничных состояниях (сновидениях, трансе). Эта вторая действительность играла весьма важную роль в формировании целостной картины мира и человека. В то же время обращение к миру вероятностному давало пищу не столько для познания, сколько для переживания и со-чувствия.

Между философией и этнографией существует серьезное расхождение как в толковании самого понятия "мировоззрение", так и в методах его исследования. В философии делается упор на глубинной взаимосвязи и взаимообусловленности мировоззрения и деятельности

человека, что совершенно справедливо. Но при этом ранним типам общественного сознания уделяется крайне мало внимания, а информация, которой пользуются для их характеристики философы, как правило, вторична. Она почерпнута из работ по этнографии или фольклористики, археологии и уже представляет собой авторское видение проблемы, ситуации. Понятно и объяснимо, что в этом случае философ не в состоянии дать экспертную оценку построениям этнографа. Он вынужден доверять (или не доверять) его выводам, толкованию материала. Цена же этнографического факта и иные варианты его интерпретации остаются "за кадром". В итоге по страницам многих работ кочуют "анимизмы", "фетишизмы" и прочие "измы" в той редакции, что устарела еще по крайней мере четверть века назад.

Сыгравшие в свое время позитивную роль в классификации верований, позволившие упорядочить гигантский массив информации, эти понятия, как представляется ныне, в большей степени являются достоянием истории науки, нежели надежным рабочим инструментом. С еще большей определенностью то же относится ко всевозможным "культам", на которые исследователи рассыпают мировоззрение. Перечень так называемых культов суть каталог разного рода реалий, вовлеченных в мифоритуальную жизнь человека, но перечень этот — всего лишь вариант классификации. Разъятие цельного мироощущения допустимо в качестве первоначального этапа исследования, но не может считаться его конечным результатом. "Культы" и "измы" чаще свидетельствуют о нашей недооценке сложности архаичного мироощущения, нежели адекватно отражают его содержание. Неудивительно, что крайне трудно поэтому получить ответ на вопрос: в чем же состоит качественное своеобразие архаичного мировоззрения как одного из "конкретно-исторических состояний сознания".

При этнографическом изучении мировоззрения безграничное доверие к факту часто сочетается с явной недооценкой его теоретической интерпретации, что не в последнюю очередь обусловлено низкой философской культурой отечественных гуманитарных наук. Кроме того, до сих пор сказывается традиция вульгарно-материалистического подхода к изучению религии, мифологии и общественного сознания в целом. Быть может, множественность точек зрения позволит преодолеть узкие места в построении теории архаичного мироощущения.

Разумеется, любые суждения о возможных путях реконструкции архаичного мироощущения страдают не-

полнотой и приблизительностью, но они необходимы. Излагаемое ниже — не очерк методики реконструкции древнего мироощущения, а лишь некоторые мысли на эту тему. Естественно, они не охватывают всей проблемы, в достаточной мере бессистемны, подчас отражают не столько мнение, сколько сомнение автора.

Как уже отмечено, уязвимо почти любое суждение о характере архаичного мировоззрения и путях его изучения. Порой изъясн содержится в самых, казалось бы, очевидных утверждениях. Так, считается (и не без оснований), что в конгломерате этнографических и фольклорных текстов обнаруживаются следы некогда целостной системы взглядов на мир. То, что представления о мире были системными, сомнения не вызывает. Но была ли эта система целостной? Обращаясь к картине мира населения урало-алтайского региона, мы видим, что она "распылена" и фрагментарна, восстанавливается по косвенным свидетельствам, с большими лакунами и допусками. Складывается впечатление, что носители архаичного мироощущения довольствовались тем, что достраивали ситуативно фрагменты картины мира, актуальные для них в конкретной ситуации, но не обременяли себя осознанием целостной мифоритуальной картины мира. Возможно, построение целостной картины мира отражает потребность общества в ее канонизации и одновременно является симптомом кризиса архаичного мироощущения, его перехода в качественно иное состояние. В урало-алтайском регионе Западной Сибири такое оформление картины мира отмечено лишь для древнетюркской культуры, но и этот процесс не был завершен: с падением тюркской государственности, утратой письменности начинается необратимый процесс реархаизации мироощущения.

Можно полагать, что целостность архаичного мировоззрения не сводится к его существованию в виде законченных и непротиворечивых текстов. Модель мира реконструируется главным образом на основе фольклорных текстов: шаманских призываний, быличек, легенд, мифологических сюжетов, загадок и песен, эпики — словом, всего того, что реализуется как в чисто языковой сфере, так и в ритуально-языковом поведении. Поскольку одной из основных функций языка является "освоение им мира и усвоение его себе"², от традиционной модели мира нельзя ожидать однозначности и категоричности: иначе будет нарушен один из фундаментальных принципов архаичного менталитета — нелюбовь к абсолюту в любой его ипостаси.



Предполагается существование вариантов, разночтений, противоречивых версий, взаимодополняющих сюжетов. И в этом смысле постулат о целостности взглядов на мир — лишь допущение, позволяющее нам достроить систему, домыслить ее. Однако есть опасность того, что количество подобных допусков и неточностей смажет результат исследования в целом, превратит его в набор констатаций очевидного, в иллюстрацию нескольких расхожих (ныне) положений В. Тэрнера или К. Леви-Строса.

Быть может, полнота наших суждений об архаичном мироощущении заведомо ограничена объективными факторами, и не в последнюю очередь — недугальным характером самого мировоззрения. Его концепты так далеки от поляризации добра и зла, абсолютного разведения верха и низа, своего и чужого, что попытка “дешифровки” инструментарием иной эпохи заранее ставит нас в положение постороннего наблюдателя, привыкшего к четкости суждений, категориальной упорядоченности мира. Сам же материал, подлежащий исследованию, столь податлив и пластичен, что позволяет строить самые разные схемы, подчиняясь любой прихоти исследователя. Наконец, предел желаемой точности кладет и состояние источников: в разное время в достаточной мере случайно (речь идет об урало-алтайском регионе) были “выхвачены” фрагментарные и порой случайные тексты, зафиксированные иной раз лишь в переложении, лишенные контекста этнокультурной ситуации. Археология Западной Сибири куда чаще имеет дело с сериями “текстов”, позволяющих проследить эволюцию вещной сферы культуры, подтвердить устойчивость или изменчивость отдельных ее признаков. Этнография, напротив, часто оперирует единственным, наделенным, впрочем, завидной информативностью в том, что касается мифологии, верований, ритуалов. Это качество источника — следствие удивительной приверженности архаичного мировоззрения типичному.

В отличие от философизированных текстов, ориентированных на выявление позиции автора, творца, т.е. единичного, традиционное мировоззрение зиждется на утверждении анонимных стереотипов, имеющих непреходящую для данной культуры ценность. Кроме того, традиционное мировоззрение — продукт общественного творчества и уже потому оно апеллирует к рядовому члену сообщества, оставаясь доступным для всех, давая каждому шанс внести свой вклад в мифоритуальную картину мира. С другой стороны, ориентация

на стереотипы обыденного массового сознания всегда была для традиционного мировидения мощным стабилизирующим фактором, сковывавшим движение "вверх", к созданию категориальной картины мироздания. Впрочем, стремление быть понятным всем составляло и сильную сторону архаичного мироощущения, было залогом его жизнеспособности.

Из поколения в поколение общество воспроизводило одни и те же мыслительные схемы, отображающие мир и место в нем человека. Складывается впечатление, что основу традиционного мировоззрения составляют вневременные, непреходящие ценности и установки. Всепроницаемость основных идей и образов такова, как будто это — первичные впечатления собственно человеческого бытия, все еще не изжитые социумом, обладающие притягательностью и значимостью идеала. Знакомство с материалами, освещающими модель мира урало-алтайских народов, убеждает в том, что однажды сформулированные (?) эти идеи и образы удовлетворяли общество на протяжении всего доступного для обозрения периода. В чем причина такого консерватизма? Можно даже заподозрить, что следующий шаг вперед в познании мира не делался сознательно. Он таил в себе угрозу существованию (пусть всего лишь в сознании) хрупкой гармонии. Однако здравый смысл, что призывает человека держаться во всем середины, не ступать в запретные области, оказывается в данном случае не таким уж "обывательским". Ведь тогда речь могла идти о выборе слишком значимом для бесписьменного общества с присваивающей экономикой. Доминирующей ценностью могло быть только наличное бытие при всех его очевидных пороках, и сохранить равновесие могли только центростремительные силы, обращенные на поддержание идеалов обыденного сознания. Это те силы, что удерживают людей в кругу родственных и свойственных связей, занятий, привычек и мыслительных стереотипов. Искушение новым не может поколебать общество, слишком ценящее реальность и не знающее ей альтернативы. По сути, так проявляет себя инстинкт социального самосохранения. Рисковать трудно, если расплатой за риск может стать потеря стабильности, подвижного равновесия, достигаемого с таким трудом.

Да и был ли выбор? Возможно, в условиях присваивающего или примитивного производящего хозяйства урало-алтайские этносы очень рано вышли на уровень максимально возможного (хотя и очень скромного) комфорта, что в мифоритуальной картине мира

трактуются как с о - п р и р о д н о с т ь человека. Содержанием исторического процесса здесь становится не стремление “вперед и вверх”, а тщательное и многократное п е р е ж и в а н и е уже имеющегося, его шлифовка и обдумывание. По сути это — поддержание гомеостаза, но уже новыми, сугубо культурными средствами. Быть может, вектор развития из области экономики и технологии смещается в сферу социальную и в еще большей степени — в сферу интеллекта, мысли, слова. Но и там оказывается не так уж много возможностей для продвижения вперед в объяснении мира: ведь мысленный образ мира усложняется соответственно усложнению жизни самого общества. Однако при всех издержках традиционное мировоззрение смогло создать когнитивную и даже комфортную модель мира и человека, отвечающую на в с е вопросы, которые ставило бытие.

В Сибири природа и история определили жесткие пределы на пути прогрессивного развития общества. Но и здесь — а может быть, именно здесь — проявилась уникальная способность человеческой мысли создавать многое из малого, восполнять действительность и обеспечивать полноценную духовную жизнь общества, развиваясь относительно независимо от экономических условий бытия. Картина жизни аборигенов Сибири во временной ретроспективе может быть представлена как волнообразное движение. “Волнообразность” социального и духовного развития сибирских этносов, отмеченная М.Ф. Косаревым для обществ западно-сибирской тайги, может быть прослежена и в Южной Сибири. Стагнация экономики накладывалась на природные ритмы и этнополитические сдвиги, миграции и эпидемии, не давая обществу застыть в неподвижности. Обращаясь к этой теме, мы убеждаемся, как мало имеем возможностей для квалификации тех тонких состояний, процессов и изменений, которые в совокупности составляют и с т о р и ю. Между двумя полюсами — восходящей линией прогрессивного развития и нисходящей ветвью деградации — зияют многочисленные лакуны. “Волнообразная” модель фиксирует смены “высоких” и “низких” состояний общества, но оставляет открытым вопрос: что же составляло внутреннее содержание этого типа исторического процесса?

Как бы то ни было, налицо расхождение между технологической и вещной сторонами культуры урало-алтайских этносов и ее “идеологическим” обеспечением. Последнее, можно полагать, стало полем деятельности той избыточной энергии, что не могла найти примене-

ния в хозяйственной деятельности. Чем меньше иллюзий оставлял людям мир действительный, тем большей реальностью становился для них мир иной — вероятностный, открытый для творческой работы мысли.

В таких условиях фундаментальные идеи мировоззрения оставались актуальными на протяжении всего культурогенеза. Для исследователя это обстоятельство создает известные сложности. Истории общественного сознания как таковой он не видит. Если о функциях мировоззрения можно судить более или менее уверенно, то вопрос о конкретно-исторических состояниях мировоззрения остается почти неисследованным. В редких случаях удастся вычленить в мировоззрении тот или иной пласт, образование которого связано с внешним воздействием, косвенно или прямо датируемым. Чаще же не удастся сделать и этого. В мировоззрении обских угров выделяется так называемый митраистический комплекс — реплики, связанные, по мнению В.Н. Топорова, с идеологией Древнего Ирана. Однако состояние наших знаний о древней и средневековой истории региона не позволяет решить вопрос, когда были восприняты предками угров эти элементы чужеземной религии. В более общем виде проблема выделения инноваций преобразуется в проблему выявления соотношений в архаичном мировоззрении инвариантов и новообразований, констант и “сменных модулей”, общего и особенного. С последней, в частности, тесно связан вопрос о том, что мы подразумеваем под понятием “традиционное мировоззрение”.

Употребляя понятия “традиционное” или “архаичное” мировоззрение, мы пользуемся определенными стереотипами, клише, не имеющими четко определенного содержания. В понятийном аппарате этнографии однопорядковыми являются термины “традиционная культура”, “традиционное общество” и т.д. В самом общем виде можно определить, что прилагательное “традиционное” подразумевает такое состояние (общества, мировоззрения), в котором доминирует свое, этническое, а не привнесенное извне (хотя последнее может со временем и вписаться в культуру этноса). Так, вероятно, соотносятся понятия “этническая культура” и “культура этноса”. И все же, вряд ли нам удастся обнаружить мировоззрение, свободное от внешних воздействий. Напротив, сам процесс накопления мировоззренческих идей и установок всегда происходит как постоянное взаимодействие “своего” и “чужого”, внутреннего и внешнего. Их баланс различен для разных этапов этнической истории

урало-алтайских народов. Был, возможно, этап, когда на смену взаимовлияниям внутри региона пришло мощное и все нарастающее воздействие внешнего фактора, ставшего определяющим. Для Западной Сибири таким рубежом стало включение региона в сферу влияния Русского государства. Но и русское влияние далеко не сразу привело к распаду аборигенной культуры; признаки необратимости процесса явно обозначились, быть может, лишь в конце XIX — начале XX в. Можем ли мы считать этот рубеж верхней границей существования традиционного мировоззрения? Вероятно, нет. Как ф а к т этнической культуры мировоззрение является реальностью и ныне, но оно перестало быть доминантой, ушло в тень, “сжалось” до возможного минимума, качественно видоизменилось.

Бесспорно, мировоззрение урало-алтайских этносов на протяжении своей истории претерпевало качественные изменения, но какие? Сохранение в тюркской среде почтительного отношения к Умай на протяжении полутора тысяч лет — лишь один из примеров, но достаточно яркий, чтобы убедиться в консервативности идеологии, не подкрепленной государственностью, канонами и религиозными институтами. Приходится констатировать, что если функции мировоззрения могут быть определены удовлетворительно, то его с о с т о я н и я (а следовательно, и этапы эволюции) поддаются реконструкции с большим трудом. Быть может, мы ищем эволюцию там, где ее не было? Там, где общественное сознание из века в век трудилось над одними и теми же вопросами, одновременно простыми и сложными? При этом любые инновации лишь разнообразили мироощущение этноса, не видоизменяя его в корне?

В итоге мы приходим к достаточно очевидному, хотя и малоутешительному выводу: используемое нами понятие “традиционное мировоззрение” весьма расплывчато и объемлет все проявления мироощущения этноса, как эндо-, так и экзогенного происхождения, воспринимаемые им как свое, исконное. Определение “архаичное”, отсылающее нас к неопределенной “архаике”, подчеркивает, пожалуй, лишь некую вневременность данного феномена, его отторженность от с е г о д н я. Грань более чем условная, хотя сам термин обладает определенным содержанием, которое более ощущается, нежели дефинируется.

Любая мировоззренческая схема, реконструируемая нами, ставит больше новых вопросов, нежели отвечает на уже имеющиеся. Каждый шаг в восстановлении одной

единственной семантической цепи открывает неисчисли-
мые связи, уходящие в разных направлениях, влечет за
собой новые сближения и параллели, дает зачин новым
сюжетам. Мировоззрение, однако, трудно уподобить
клубку, который можно разматывать, потянув за конец
любой нити. Если продолжить сравнения, традиционное
мировоззрение можно уподобить с е т и, что сплетена
разумом вопреки геометрии трехмерного пространства.
Сеть эта наброшена на мир, объемля все его возможные
смыслы и лики. Мировоззрение “сделано” так, что его
не застанет врасплох никакое новшество: оно ему заве-
домо впору. Это — следствие стратегии общественного
сознания, полагающего мир объяснимым, а себя — со-
причастным ему (причем сопричастность порой доводит-
ся до трудноразличимого тождества, слиянности). Но в
то же время традиционное мировоззрение — не равно-
мерно сплетенная сеть, покрывающая мир неким подо-
бием параллелей и меридианов. В ней зияют обширные
пустоты и провалы, а в иных местах, напротив, вязь
узелков довольно густа. Подобные сравнения при всей
их условности демонстрируют такие качества мировозз-
рения, как избирательность в построении картины мира,
гибкость и принципиальную незавершенность. Галерея
архаичного мировоззрения — не монументальные полот-
на, а эскизы. В системе архаичного мироощущения мно-
гое лишь предполагается, допускается, но не постулиру-
ется. Можно вспомнить, как разнообразно в урало-ал-
тайской традиции решается проблема г р а н и ц мира.
Рассмотренные совокупно, они представляют тему с ва-
риациями, причем последние составляют бóльшую часть.

Глобальные построения даются не в текстах мировоз-
зрения, они всего лишь с л е д у ю т из них. Мы не об-
находим стройной картины мироздания: она “рассыпа-
на” в многочисленных текстах шаманской поэзии, риту-
алах и т.д. Вернее, заданы лишь основные параметры, а
точнее, к а ч е с т в а мироздания, выйти за которые
архаичная мысль не может, да и не стремится к тому.

Хорошо известно, что фольклорная модель мира
предполагает существование вариантов, разночтений,
противоречивых версий. Вариативность — не только
подтверждение жизнеспособности мыслительных схем,
господствовавших в мировоззрении, но и с п о с о б су-
ществования самой традиции. Существование несколь-
ких параллельных версий особенно важно для культуры,
в которой передача информации — в синхронном и ди-
ахронном аспектах — сводится к выработке, интерпре-
тации и передаче у с т н ы х текстов. Одной из глав-

ных особенностей мифологических текстов В.Н. Топоров считает их повышенную “помехоустойчивость” — качество, необходимое для существования сакрального текста во времени. Порой миф может “свернуться” до размеров своеобразной мнемонической формулы. Такова, на наш взгляд, судьба недошедшего до нас древнего мифа Южной Сибири о рождении первых людей от пары божеств в облике деревьев. Здесь миф сжат до двух фраз о том, что были когда-то два дерева: одно мужчина, другое — женщина, а было это в то время, когда от отца Ульгень и матери Ымай появились первые люди. Трудно сказать, что перед нами — отголосок древнего мифа, забытого и переосмысленного, или результат творчества конца прошлого века; творчества, питавшегося живыми умонастроениями наследников древних тюрков. В любом случае фиксация мифологического текста в хакасском улусе свидетельствует, что в тюркской среде бытовали взаимодополняющие версии, которые в совокупности намечают абрис древней и значимой мифологемы.

Собственно модель мира как более или менее формализованная концепция достраивается и домысливается в процессе исследования. Как известно, она не относится к числу явлений культуры, целостно осознаваемых индивидами-носителями традиции, хотя у каждого из них есть принципиальная возможность ощутить мироздание как целое. Однако в известных этнографических и фольклорных материалах законченной картины мира нет. Вряд ли это объясняется лишь тем, что основной корпус текстов по урало-алтайской мифологии собран в XIX — начале XX в. Такое предположение допускало бы, что в предшествующие эпохи в обществе функционировали тексты, более полно и системно отражавшие традиционное мироощущение. Но даже если считать рубеж XX в. временем угасания (кризиса) фольклорно-мифологической традиции, у нас нет оснований полагать, что тысячелетием раньше был период ее расцвета. Иначе придется допустить, что некогда мифопоэтическое сознание создало стройный образ мира и человека, который на протяжении последующих веков ветшал, разрушался, деградировал — и только. Незавершенность мировоззренческих схем, отсутствие строгого канона позволяли идеологии приспособляться к переменам, то усложняя свои постулаты, то растворяясь в народных поверьях. Картина усложнялась время от времени восприятием внешних идеологических импульсов, когда как бы вчерне проигрывался вариант будущей христианизации — тотального прессинга чуждой веры. Но при этом ампли-

туда колебаний никогда не выходила за пределы фундаментальных основ архаичного мироощущения, а последние позволяли обществу реализовать все возможные варианты самоопределения. Вероятно, можно допустить наличие в мировоззрении какого-то надэтнического страта, который сообразно ходу этнической истории может разрабатываться, обретать, преломляясь в языке, этническое звучание. Вероятно, одна из самых трудных задач — понять, в чем специфика локальных версий мироустройства, в которых, собственно, и осуществляется взаимодействие общего и особенного, универсального и этнического. Констатация универсалий мифоритуального отношения к миру оказывается малоинтересной, если за нею не следует выявление особенного, этнически окрашенного. Здесь наиболее трудным можно считать выявление границы между общим и особенным и механизмов преломления одного в другое.

Как правило, мировоззренческие схемы, реконструируемые для соседних этносов (групп этносов), оказываются обескураживающе похожими. Мы встречаем одни и те же символы в сходных функциях и сочетаниях. Пока изучается мировоззрение одного народа, оно выглядит цельным и особым. Однако, переходя к сопоставлению мировоззренческих структур в рамках крупного региона (урало-алтайских народов Западной Сибири в данном случае), мы обнаруживаем куда больше общего, чем особенного. Поэтому, думается, необходимо повышенное внимание к качественным различиям локальных мировоззренческих схем, их языковой окраске. Именно на уровне языкового оформления чаще всего проявляется специфика традиционного мироощущения, универсального по содержанию и этнического по форме, способу воплощения. Когда же мы начинаем “доводить” мировоззренческие схемы до логической завершенности, то привносим в них инородные элементы, лишние допущения, связи и отношения. Такой формализованный текст будет похож на своих “собратьев” как две капли воды.

Реконструкция — суть повторение (вчерне и с неизбежными огрехами) того же пути, что проделала когда-то мысль, постигавшая мир и воссоздавшая его в знаке. Коль скоро нам известны лишь две точки этого пути — начальная и конечная (хотя и это всего лишь допущение) — восстановление пробела всегда связано с большими трудностями. У исследователя есть несколько возможных вариантов реконструкции. Справедливо полагают, что для мифопоэтического сознания п р я м а я не всегда была кратчайшим путем. Стремясь угадать его

направление, исследователь прокладывает свой маршрут, “нанизывая” на него все элементы мифологического “ландшафта” (не упуская при этом из виду конечной цели). С равным вниманием он отнесется и к священной горе, и к шаманской реке, и к тому персонажу, чье имя встретится ему лишь однажды в обрядовой поэзии. К финишу он приходит, обремененный непосильным грузом. Его построения непротиворечивы и, быть может, даже убедительны. Но если “мысль дикаря” шла иным путем? Не упускаем ли мы из виду нарочитую подчас непрагматичность архаичной мысли, ее склонность к “излишествам”, которые не уместятся в рамках нашей логики?

Конгломерат, составляющий традиционное мировоззрение, необременителен для его создателей. Это своего рода “воздушная громада”. Мировоззрение не держат в голове, им “думают” так же легко, как дышат. Человек традиционного общества мыслит категориями только своей культуры, воспроизводит мыслительные образы своего времени. Любoй текст традиционного общества поэтому может служить для нас источником, содержащим информацию о духовном мире. Но можем ли мы надеяться, что наши реконструкции — не грубое навязывание конкретной культуре мировых универсалий (тем более, что она заведомо не свободна от таковых)?

Следует, видимо, допустить, что любая реконструкция архаичного мировоззрения — еще одно сочинение на тему, заданную древним мифом. Адекватное толкование мифа может быть только мифологичным. Сказанное отнюдь не означает принципиальной непознаваемости древней мифоритуальной культуры. В то же время выявление структуры мировоззрения, семантики его символов и образов обнаруживает свою явную недостаточность. При таком подходе мировоззрение лишается важнейшего измерения — эмоционального. Без него остаются лишь схемы, пусть и необходимые для первичного анализа материала, но мертвые. Миф о мифе, можно полагать, — далеко не худший вариант познания и прочувствования традиции, рожденной в иные эпохи. В идеале, следуя логике источника, порой постигаемой интуитивно, исследователь получает шанс лучше понять мироощущение древних, пусть даже ценой меньшей определенности и категоричности выводов. Материал ждет одушевления, со-чувствия и со-участия в нем — только так может родиться н о в ы й миф. Впрочем, понимая невозможность “перевоплощения”, лучше говорить о

введении в наши построения поправки, учитывающей эмоциональный тонус создателей мифа и ритуала.

Если наши реконструкции — всего лишь правдоподобный миф, то мы не в силах выйти за его пределы. Мы не можем это сделать хотя бы потому, что л ю б ы е, самые, казалось бы, фантастические реконструкции будут плодом сознания, движущегося по тому единственному пути, что некогда был пробит в толще немого мира архаичным разумом. Однако такая “точность” вряд ли может удовлетворить, тем более, что в исследовании нередко вносится еще одна “помеха”: домысливание древнего мифа, приведение его в соответствие с нашими представлениями. Подчас там, где они оставили лишь намек, мы склонны видеть сложную мифологему и, разворачивая ее, уходить все далее от возможного первообраза.

В итоге образуется некий континуум, заключающий в себе возможные и вероятные толкования архаичного мироощущения: от наиболее общих констатаций универсалий до детального анализа мифологических биографий и образов. Второй вариант представляет особый интерес для этнографии, так как позволяет высветить трудноуловимое этническое в его взаимоотношениях с общечеловеческим.

Принципиальная схема мироздания однотипна для аборигенов Сибири и Африки, Северной Америки и Центральной Азии: трехчленная модель мира; наличие ряда объектов, маркирующих центр и периферию; нерасчлененность пространства-времени; и т.д. Интересные результаты может дать выявление доминирующих символов мировоззрения (что было прекрасно показано В. Тэрнером на африканских материалах). Традиционное мировоззрение не может объяснить мир бесчисленным множеством причин и допущений. Оно очень скупое расходует имеющиеся в его распоряжении средства и из малого создает многое. Это не может служить свидетельством неразвитости общества. Стремление описать мир, опираясь на несколько фундаментальных принципов, скорее сродни известному правилу, согласно которому не следует увеличивать число сущностей сверх необходимости. Носители и творцы архаичного мировоззрения придерживались данного “правила” неукоснительно.

Возвращаясь к метафоре “мировоззрение — сеть, накинутая на мир”, отметим следующее. Там, где в этой “сети” вязь узелков наиболее густа, мы обнаружим доминантные символы мировоззрения. Это — опорные

элементы мироощущения, создающие множество мифопо-
рождающих ситуаций, генерирующие сказки, мифы и
легенды, определяющие строй мифологического Космоса.
В урало-алтайском мире таковыми были, прежде всего,
гора, река, дерево, птица, т.е. реальные объекты. Возвы-
шенные до уровня символов, они позволяли осмыслить,
с моделировать и описать л ю б ы е процессы, качества
и состояния мира — действительного и вероятного. Вез-
десущность доминантных символов тем выше, чем плот-
нее и разнообразнее связи между ними. Образно говоря,
это — зародыш Вселенной традиционного мировоззре-
ния, ее семантическое ядро, обладающее большой плот-
ностью. Сама же Вселенная достраивалась каждым поко-
лением (диахронный аспект) или каждым человеком
(синхронный аспект) с желаемой полнотой. Так, в ситу-
ации “общественное жертвоприношение” актуализиро-
вались, прежде всего, представления о взаимоотношени-
ях родового сообщества и верховного божества (или ло-
кального духа-предка покровителя), о жизнедеятельных
функциях небесного в е р х а, о цикличности време-
ни-пространства. Ситуация “зимняя охота в горах” вы-
водила на передний план мифологические “знания” о
хозяйине горы, правилах поведения на чужой террито-
рии, взаимоотношениях “старшие — младшие” и т.д.
Ритуальная нечистота женщины во время и после родов
у обских угров напоминала о значимости оппозиции
“свой — чужой”, оживляла в памяти фигуру богини-ма-
тери, подательницы жизни и повитухи. Мироздание
“оживало” в головах и поступках людей ситуативно.
При этом, конечно, люди оперировали не абстрактными
понятиями (“мировое дерево”), а их конкретными, част-
ными воплощениями (шаманский посох, рукоять бубна,
дерево на святилище, коновязь). Совокупность свойств и
качеств последних (взятых в их вероятностном аспекте),
собственно, и давала основание для спекулятивных по-
строений, выводящих мысль за пределы реальности, нор-
мы. Оставалось сделать еще один шаг, чтобы признать
возможность независимого существования н а д в е щ-
н о г о, но этот шаг нарушил бы всю систему мировозз-
рения, ориентированного на теснейшую связь с у щ-
н о с т и и о б р а з а .

Оперируя такими символами, как “мировое дерево”,
“мировая ось” и т.д., мы рискуем несколько упростить
процессы познания мира традиционным обществом. Абс-
трактные понятия не были “рабочими” инструментами
архаичного сознания несмотря на реальные потенции
последнего в категоризации мира. Вряд ли мы найдем

подтверждение тому, что люди соотносили посох шамана с родовым деревом, а последнее — со священным деревом героической поэмы. Быть может, самой традиции было достаточно непротиворечивости данных символов, а логика мифопоэтического мышления как бы провоцировала соотнесенность символов, улавливая их внутреннее, функциональное подобие, глубинное родство структур. В сложной и в то же время естественной мифопоэтической игре “фигуры” были расставлены так, что вопрос о правилах игры не возникал: они были чем-то само собой разумеющимся. Архаичное сознание не могло, по-видимому, “сравнивать” имевшиеся в его распоряжении конкретные мифоритуальные символы с некими идеальными образцами-матрицами (“мировое...”) за неимением таковых. Наоборот, сумма реальных и возможных свойств всех конкретных символов данного круга (например, имеющих отношение к д е р е в у) давала основание для постепенного освобождения вещи-символа от бремени данного образа, перерастания им самого себя и возвышения до а б с о л ю т а, и д е и. Однако общественное сознание не стремилось к абстракции: полнота и разнообразие, вещьность, жизненность ситуаций, заданных в ч а с т н ы х символах, прельщали его больше, чем умозрительные построения вне эмоции, чувства, желания.

Доминантные символы легко обнаруживаются и в современной “традиционной” культуре; как вершины высоких деревьев встают они над лесом, затопленным половодьем времени. В наши дни, когда при малейшем ослаблении внешнего прессинга начинает ожидать и с к о н н о е отношение к миру, люди воспроизводят все те же универсальные образы: священное дерево и жертвенник на перевале, святилище духа-покровителя на укромном таежном “острове”. Дерево и река, птица и медведь, гора и родник вновь оказываются в фокусе мифоритуального отношения к миру. Однако когда мы говорим, что в урало-алтайской мифологии ведущую роль играет д е р е в о, то делаем невольную уступку стереотипам современного сознания. Такие символы для архаичного мировоззрения в о з м о ж н ы, они предполагаются, подразумеваются, но не более того. Быть может, здесь мы видим реализацию интересного принципа архаичного сознания. Это “принцип бублика”, дырка, центр, суть в котором становится реальностью лишь при наличии самого хлебобулочного изделия. Строго говоря, значимой реальностью является не пустота внутри, а тело, ее оконтуривающее. Так и идея

д е р е в а для носителей традиционного мировидения вероятна лишь при наличии корпуса текстов, описывающих частные проявления “дерева”, — и то всего лишь вероятна. Общество, осуществляющее первичную категоризацию мира, постоянно балансирует на грани образа и его идеи, довольствуясь возникающими при этом фантомами. Отсюда у стороннего наблюдателя появляется ощущение, что доминантный символ при всей его (для нас) определенности неуловим, что это своего рода “битком набитая пустота”.

С другой стороны, ключевые символы мифоритуального сценария мира обладают сильнейшим семантическим полем, которое порождает родственные образы разных рангов или втягивает в сферу своего притяжения чужеродные образы, подвергая их необходимым изменениям. При этом трудно сказать, какое из качеств и функций доминантного символа является главным. Священное дерево рода, существующее и как реально почитаемое дерево, и как мифологический образ, реализует множество задач. Оно является дарителем жизни, связывает разные зоны Космоса, обозначает целостность родового коллектива, изменчивость и неизменность Природы и т.д. Выделить среди них главную невозможно, да и вряд ли нужно. Вероятно, на роль доминантных могут претендовать те символы, которые самой природой созданы как элементарные модели (аналоги). Такие объекты имеют ясно различимую структуру при сохранении несомненной целостности и потому могут соотноситься со всеми иными объектами, обладающими той же или сложней структурой. Корни-ствол-крона дерева идеально соответствуют трем зонам пространства, а его включенность в природные временные циклы дает повод для размышлений о сроках человеческого бытия, его циклах. Доминантный символ весь как бы соткан из в о з м о ж н о с т е й, хотя реализация каждой из них вовсе необязательна.

Семантические поля доминантных символов перекрываются, что создает возможность множественных перекодировок, объяснения одного через другое. Например, образы дерева, горы и птицы переплетены так тесно, что трудно порой понять, где границы этих образов. Их функции многократно дублируют и дополняют друг друга, и через каждый доминантный символ можно объяснить все самые существенные черты и закономерности мировоззрения.

Этнографии, оперирующей материалами локальных мировоззренческих традиций, чаще приходится иметь

дело не с доминантными символами, а с конкретными символами-вещами, "божествами" и "духами", обладающими родовыми или личными именами. Надежный и проверенный путь к познанию мировоззрения лежит через изучение пантеона (при всей условности самого термина применительно к сибирскому "язычеству"). Опора на персонажные характеристики неизбежна. Но при этом иногда восстанавливается некий вневременной пантеон, равно приемлемый и для средневековья, и для предшествующего времени, и для этнографической современности. Подразумевается, что такая модель отражает, однако, наиболее существенные черты мировоззрения. Разумеется, структура пантеона жестко соотнесена с картиной мира и потому мало способна к радикальным переменам. Возможности эволюции открываются внутри заданной структуры путем изменения функций отдельных персонажей, их детотализации, выделения реликтовых и актуальных духов и богов и т.д. Для древнетюркского времени реконструируется пантеон, отраженный в памятниках рунического письма: Тенгри и Умай, Эркиг, Йер Суб, несколько персонажей более низкого уровня³. Можно только догадываться, как много мифологических персонажей народной религии не было зафиксировано в рунике — о том косвенно говорит их разнообразие, известное по позднейшим источникам.

Схема пантеона, состоящего из небесных земных и подземных божеств, может быть весьма условной при сохранении следов некогда актуальных мифологем и верований. Для урало-алтайского мира можно констатировать именно такую ситуацию: пантеон не вполне отражает реалии культовой практики, они существуют как две параллельные структуры. Для носителей мировоззрения, судя по этнографическим данным, актуальны далеко не все разряды пантеона. Его персонажи отчетливо подразделяются на "далеких" и "близких". Кроме того, в подавляющем большинстве случаев объектом ритуальных действий оказываются персонажи низшего (по мифологической классификации) уровня: духи-хозяева лесов и гор, рек, духи-покровители селений и локальных групп. Выдвижение их на первый план, вероятно, связано не только с разрушением социальных структур традиционных обществ и сопутствующей этому процессу "приватизацией" богов. Тому способствовали "качества" богов и духов: их способность к "стягиванию" частных персонажей в фигуру высокого ранга и, наоборот, возможность "иррадиации" бога, распыления единой фигуры.

Почитание “высоких” персонажей пантеона связано с одной особенностью. Умай, Калташ, Мир-сусне-хум, Най-эква, Яжил-хан — все эти персонажи особенно близки людям благодаря своему м и л о с е р д и ю, со-страданию, соучастию. Взаимоотношения социума с этими божествами — яркое воплощение родственных и договорных отношений, которые моделируются мировоззрением. Здесь, с одной стороны, — податели и хранители жизни, опекуны и блюстители порядка, с другой — пасомые, охраняемые м л а д ш и е, наделенные в отношении с т а р ш и х вполне определенными обязанностями и правами. Разделение же сонма богов и духов на “пантеон” и “пандемониум” — дань дуалистическому взгляду на мир. Недуальное мировоззрение урало-алтайских народов, как было показано выше, менее всего склонно к абсолютному противопоставлению богов-антиподов. Отсюда — возможность появления на локальных святилищах манси Куль-отыра, владыки подземного мира, обращение алтайцев к Эрлику “отец наш”.

Фундаментальное противопоставление ритуала мифу как “делания” “говорению” убеждает в том, что несоответствие обряда пантеону задано самой действительностью, не предполагающей синонимичности слова и дела, реальности и возможности. Ни пантеон, ни ритуал не могут отразить мироощущение во всей его сложности. В этом смысле они находятся в отношениях дополнительности. Например, попытки составления всеобъемлющей схемы пантеона обских угров или тюрков Алтая обречены на неудачу, и не только потому, что имеющиеся материалы фрагментарны. Каждая локальная группа разрабатывает свои варианты преданий и мифов. В наибольшей мере разрабатывается в локальной традиции среднее и низшее звенья пантеона при сохранении нескольких персонажей общеугорского или общетюркского звучания. Заметно стремление “привязать” божество к с в о е й земле, явить его как предка, богатыря, покровителя. В итоге территория расселения северных манси оказывается как бы поделенной между сыновьями верховного бога, а каждое селение имеет с в о и, особенные отношения как с репликами высоких богов, так и со всевозможными лесными духами, богатырями. Разнообразие теонимов, зафиксированное в локальных традициях, искупается функциональной близостью (если не тождеством) богов одного класса. Общеугорский пантеон, как и общеалтайский, может быть представлен и как схема соположения нескольких персонажей, и как функциональная схема действия неких с и л.

Поскольку живая традиция предпочитает незавершенность и открытость, в ее "рабочем" пантеоне явно обнаруживаются интересы и заботы человека. Локальные мировоззренческие схемы вряд ли можно считать "осколками" былого идеологического единства (связываемого, подчас, "общностью происхождения"). В противном случае мы вновь приходим к малоубедительной конструкции "бесконечное разложение некогда единого", которая не учитывает возможности возвратных и волнообразных движений, воспроизведения универсальных образов, заимствований. Если попытаться очертить идеи мировоззрения, исходя только из мифов и данных фольклора, картина получится нарочито архаизированной. Ей, к тому же, будет явно недоставать человека, чьи интересы и ценности представлены в ритуале и различных формах ритуализированного поведения.

К сожалению, у нас мало возможностей для изучения "стратиграфии" той огромной толщи материалов по мироощущению, что накопились за тысячи лет. Разделение верований на "реликтовые" и "актуальные" довольно условно и волей-неволей приходится рассматривать почти весь корпус текстов как вневременной или, что почти то же самое — синхронный. Если последовательность "идеологических напластований" чаще всего остается неочевидной, то сложность и разнородность действующих лиц мировоззрения поддается анализу, хотя и не в полной мере. Одна из центральных проблем в изучении архаичного мировоззрения — механизмы перехода от общего к единичному, от персонажного воплощения к идее, и наоборот. Единичное, характерное явление в персонажах шаманских призываний, легендах и быличках и т.д. Однако решение вопроса о личном (частичном, особенном) не предполагало примата единичного: как известно, во всех фольклорных и обрядовых текстах ощутима ориентация на типичное. Поэтому индивидуальность фольклорных персонажей мнимая — они лишь тщатся казаться "личностями", а на деле являются носителями той или иной комбинации знаков, обрисовывающих их положение в мифическом Космосе. Немногие фигуры (в том числе небесный бог и его антипод) выделяются из сонма мифических существ, но и здесь выделенность не связана с разработкой портретных характеристик, превращающей идею в образ. Исключение сделано для владыки подземного мира: слишком велика была зависимость людей от фантома, созданного их воображением, чтобы они могли оставить

его неявленным, неузнаваемым. Но и это не портрет, а обозначение функции мифологического персонажа через указание цвета, места обитания, его атрибутов, окружения и пр. Тюрки имели довольно подробный словесный портрет Эрлика (в шаманских текстах), манси же ограничивались антропоморфной тряпичной "куклой", в облике которой доминировал черный (темный) цвет. Тюркский мир в целом не знает разработанной иконографии богов и духов подобно той, что обнаруживается в деревянных изваяниях обских угров. На юге облик богов воплощен в текстах (как правило, шаманских), на севере — в дереве и реже — металле*. На юге — слово, испытавшее несомненное влияние эпохи, несущее полустертую печать былой государственности, письменности. На севере — архаичная иконография, существующая как бы параллельно фольклору и уходящая корнями в глубокую, быть может, до-угорскую древность.

Представители иного мира наделены лишь именем-знаком, напоминающим об их существовании, обозначающем функцию и т.д. Большая часть таких персонажей не является объектом поклонения, не фигурирует в мифологических текстах. Бесчисленные и слабо различимые, они конституируют пространство, заполняя его и маркируя те или иные точки пространственно-временного континуума.

За сонмом духов — хозяев тайги и гор, рек и деревьев просматриваются символы куда более значимые, и это обстоятельство легко истолковать как свидетельство их древности. Однако символов этих в известном нам пантеоне нет, почти неизвестны посвященные им мифологические тексты, но сведения о них **р а с с е я н ы** по всем текстам мифоритуального характера, вплетены в самую основу полотна. Правда, рисунок, ими образуемый, различим лишь с некоторого расстояния. Эти символы (их следовало бы именовать скорее **с у щ н о с т я м и**, или силами) не подменяют собой персонажей пантеона и не довлеют над ними. Здесь нет строгой иерархии, соподчинения. Вездесущность доминантных символов (сущностей) сочетается с их размытостью, приглушенностью звучания. Иногда кажется, что так должны выглядеть **д р е в н е й ш и е** символы, заслоненные более поздними образованиями, растворившиеся

* Это обстоятельство можно объяснить тем, что на севере не было достаточно развитой шаманской традиции. Отсутствие посредника в общении с духами диктовало необходимость их более наглядного воплощения.

в них. Это впечатление может, однако, оказаться повер-
хностным. Гора, дерево, птица, река мо-
гут стать символами всеобъемлющего значения только
тогда, когда проделана гигантская работа по осмыслению
реального, гигантского материала. Дерево аккумуля-
тирует в себе столь мощный мифопорождающий смысл,
что через него может быть объяснена почти вся мифоло-
гия. Поэтому дерево постоянно "прорастает" и уз-
нается в персонажах локальной мифологии, образах
фольклора, ритуалах и поверьях этнографической совре-
менности. Коль скоро мы предполагаем, что мировоззре-
ние достраивалось ситуативно в каждом поколении, у
нас нет оснований считать, что тексты, в которых разра-
батывалась тема доминантных символов, дожили
до наших дней с глубокой древности. В конце концов от-
сылкой ко "времени оному" мы не снимаем проблему,
но поступаем вполне сообразно законам мифопоэтиче-
ского сознания. По К. Юнгу, наследовалась не сама ми-
фология, а склонность к мифотворчеству вкупе с немно-
гими архетипическими образами из сферы коллектив-
ных бессознательных представлений. Если это положе-
ние верно, то можно представить, что живучесть доми-
нантных символов предопределена самыми фундамен-
тальными свойствами общественного сознания.

Персонажами пантеона и доминантными символами
структура мифологии далеко не исчерпывается. В миро-
воззрении богатство частного, единичного подпит-
ывается из обширной сферы коллективного бессозна-
тельного, бездны которого недоступны для точного зна-
ния, но открыты предчувствию, интуиции, сну. Там, по
К. Юнгу, таятся универсальные прообразы, своеобраз-
ные когнитивные структуры, запечатлевшие опыт жизни
и познания общества (архетипы), неосознаваемые, отя-
гощенные немотой. Пока неясно, как могут быть соотне-
сены архетипы Юнга (Тень, Анима и Анимус, Старый
мудрец) и доминантные символы мировоззрения. Можно
лишь подозревать, что последние существуют не авто-
номно и "помещаются" где-то между архетипами и ове-
ществленными символами, духами, которых можно уви-
деть (в изваянии или рисунке).

ОРУДИЯ ТВОРЕНИЯ

В мифах о начале мира есть примечательная подробность, обнаруживаемая как в уральских, так и в алтайских сюжетах. Это — “способ”, которым пользуется противник верхнего бога для обретения собственного “царства”. В алтайской традиции эти события описываются так. После сотворения земли, после конфликта с верховным божеством Эрлик свергается на землю богатырем Мангды-шире. Но Ульгень отказывает своему бывшему союзнику в праве владения землей. Эрлик просит у него десятину, квадратную сажень, четверть аршина земли — тщетно. «Наконец, Эрлик просит, чтобы Ульгень дал места столько, чтобы он мог поставить конец своей палки. Ульгень на это согласился. Эрлик, взяв свою палку, всю забил ее в землю, потом выдернул ее, и вместе с тем произвел из земли кабана, схватившегося за палку зубами, за его хвост державшуюся змею, за змею прицепившуюся лягушку и множество других нечистых гадов, один за другого прицепившихся. Вытянув из земли такую цепь гадов и вредных животных, сказал: “Все вы будьте враги человеку”. Ульгень, видя то, сказал: “Если бы дать ему больше места, он сделал бы еще не это”, разгневался и свергнул Эрлика с его силою в преисподнюю со словами: “Делай там, что тебе угодно”»¹. Так, поэтапно, удаляется бывший демиург в подземное царство, а явно поздние эпизоды и персонажи, включенные в миф (“богатыри”, носящие имена, заимствованные из буддийской мифологии; сыновья Эрлика, им противостоящие, и т.д.), усиливают впечатление непримиримого противостояния, полярности мира. И хотя в цитированном отрывке речь как будто идет о появлении на земле “нечистых гадов”, стоит обратить внимание на действия Эрлика с невесть откуда появившимся у него посохом / палкой. Фактически он проделыв-

вает отверстие — вход в подземный мир, и это действие, вероятно, равнозначно творению подземного царства. Так в мифе обозначается появление важнейшего элемента совокупного мироздания и, что очень важно, — **о т в е р с т и я**, ведущего вниз. Стоит, видимо, упомянуть, что сам акт протыкания / пронзания земли имеет в архаичном мировосприятии символику созидания-оплодотворения.

Несколько по-иному представлен тот же мотив в фольклоре тофаларов. Там дьявол и бог сначала являются союзниками. Но вот «...дьявол сказал богу: “Дай земли столько, сколько займет моя трость!” Бог дал (земли) место трости. Потом дьявол стал колупать тростью и выползли змея и лягушка. Бог почувствовал отвращение и поднялся на вышнее небо. Когда выползли змея и лягушка, дьявол и бог стали гоняться друг за другом. Бог убежал»². Здесь древний мифологический сюжет несколько “снижен” и переосмыслен, но суть сохраняется: появление входа в подземный мир окончательно разводит бывших соратников по разным полюсам мира.

Мифологические сюжеты такого рода широко известны в тюрко-монгольском мире. Однако ареал их распространения много шире, и есть основания думать об актуальности данного сюжетного хода для урало-алтайских народов. Так, двадцать лет назад у хантов Александровского района Томской области, в поселке Летнекиевском — укромном “резервате” хантыйского этноса, зафиксирована такая версия.

Когда еще на земле не было ни травы, ни деревьев, жили два брата. Один из них чем-то разозлил Торума, и Торум сделал его чертом. Пока людей было мало, черт жил на земле вместе с людьми. Он мог от них прятаться, но когда на земле выросла трава и лес, людей стало много, и люди стали все хитрее и хитрее. Они стали охотиться на черта. Тогда черт постучал на небо и говорит Торуму:

— Мне нужна ямочка в земле, на земле людей много стало и прятаться от них негде.

Торум ткнул посохом в землю, и черт залез в эту ямку. С тех пор черти и живут под землей.³

В этом тексте при несомненных признаках деградации мифа (черт прячется от людей в ямку) сохраняется, тем не менее, смысл, близкий алтайской версии. Правда, инициатива протыкания земли принадлежит “черту”, а исполняет действие с посохом небесное божество. Можно было бы думать, что это случайность, но другой текст, также записанный у хантов, повторяет ту же деталь и обогащает весь сюжет весьма интересными подробностями. Согласно этому тексту, Торум и Кынь-лунг

были родными братьями. Они родились на земле от женского божества Анки-пугос (хорошо известное в хантыйской мифологии существо, наделенное функциями богини-матери). Как и предписано логикой данного мифа, по крайней мере в его поздних редакциях, Торум “не вынес совместной жизни со своим злым братом, покинул землю и ушел на небо”.

В этой версии нет упоминания о мироустроительной функции обоих братьев, но она предполагается, судя по финалу. Следом ушедшего на небо брата считается Млечный Путь, а Кынь-лунг уходит под землю сквозь отверстие, оставленное посохом Торума. В ином варианте Кынь-лунг свергается с неба⁴. Эти сведения обрисовывают в совокупности все тот же сюжет: взаимное удаление творцов в результате их вражды, ссоры, неправомерных притязаний младшего. Но в северных версиях посох использует небесный бог. Впрочем, обзор всех доступных нам версий позволяет предположить, что посохом (палкой, колом) может обладать любой из братьев-демиургов, что вполне согласуется с их равноправием — как в начале мироустроения, так и в масштабах полностью “развернутой” Вселенной⁵.

Не умножая число примеров, отметим следующее. Посох — первое орудие, упоминаемое в космогонических мифах урало-алтайских народов Западной Сибири, первый атрибут божества, используемый в процессе “достройки” мира. Им разверзается земля, в недрах которой, оказывается, сокрыт иной мир — отныне он становится прибежищем и собственностью одного из братьев. Небезынтересно, что посох используется не как опора, а в качестве орудия/оружия, а сам акт предстает плодотворным. Удар посоха о землю как бы ставит точку в длительном процессе мироустройства, отмечая, одновременно, и вход-выход, связывающий подземный мир с остальными частями Вселенной. Тут же в мифе говорится о “появлении” подземных обитателей (заметно стремление связать причинно-следственными отношениями удар посохом и явление “нечисти”).

Урало-алтайская традиция знает и другие сюжеты, связанные с появлением на земле насекомых, пресмыкающихся и иных существ, ассоциируемых с нижним миром. Думается, некоторые из них могут быть связаны — пусть опосредованно — с архаичным мифом. Так, один из героев селькупского фольклора Ича (персонаж, наделенный явно мифологическими чертами) в борьбе со “злым чертом” сжигает противника. Из его тела вылетают комары. В тюрко-монгольском ареале из разрезанных

или раздробленных частей тела хтонического персонажа выходят оводы, осы, черви, змеи и т.д.⁶ Сюжеты, в которых сам персонаж (злой черт, людоед и пр.) превращается в сообщество "зловредных" существ, представляются более древними, нежели извлечение этих существ из-под земли на конце посоха. Он, кажется, находит соответствие в "основном мифе" индоевропейцев. Там Громовержец наказывает свою жену (или детей), свергая их с неба и подвергая серии превращений в существа хтонического типа (насекомые, черви, ящерицы, мыши и пр.). Та же схема с закономерными разночтениями явлена в урало-алтайских материалах⁷.

Возможно, далеким отголоском алтайского мифа является следующий сюжет шаманского фольклора бурят. Черный шаман Бухэли осмелился соперничать с самим творцом, Эсэгэ-маланом, за что был наказан. Он был осужден плясать на черном камне до тех пор, пока полностью не погрузится в него⁸. Соперником демиурга здесь является "всего лишь" шаман, но в тюрко-монгольской традиции известна подчеркнутая неприязнь небесного бога к жрецам, воспринявшим свой дар отладыки подземного мира. И здесь, возможно, варьируется та же тема: соперник творца удаляется под землю (что в мифологических текстах дублируется удалением небесного бога от людей). Иногда хтонические персонажи "дырявят" землю из-за желания навредить людям, оправдывая тем самым свои "профессиональные" навыки. По представлениям селькупов, во время потопа людей спасла лягушка. В лодке (которая в данном случае играет роль "последней" земли) вместе с людьми оказался лоз (злой дух). Он просверлил в днище отверстие, чтобы утопить селькупов, но лягушка своим телом заткнула дыру⁹.

Однако чаще дыру, ведущую в нижний мир, закрывает (= охраняет) иное существо, явленное в человеческом облике. Ханты считали, что закрывает это отверстие Земли старуха (Мэх-ими) или Великая Земля-старуха, для чего ей приносили в жертву семь медных котлов. Как правило, функция охраны входа в нижний мир приписывается ж е н щ и н е, причем старухе, и ее связь с утробой, чревом земли неслучайна. Здесь у общественного сознания появляются прекрасные возможности для того, чтобы реализовать разнообразные мифопорождающие ситуации, возникающие из сопоставления анатомических и физиологических характеристик богини-матери и матери-земли. Пещеры, расщелины, провалы однозначно сопоставляются с женским плодоносящим

н и з о м, чему вовсе не препятствует сакральная чистота старухи. Обращаясь к одному из духов земного пути, телеутский шаман именует его “Земной щели-тюнюка хозяйка” (*тюнюк* — дымовое отверстие в юрте). Это дух живет возле “дымового отверстия” земли, “пупа земли” или, что наиболее интересно, у “земной щели” (*дьер дьярыгы*)¹⁰.

В шаманской поэзии алтайских тюрков наступление весны (= утра творения) описывается с помощью таких глаголов, как “трескаться” (о скалах), “лопаться” (о почках), возводимых к основе *йа:р*. Как отмечают лингвисты, из производных этой основы наиболее распространены имена с аффиксом *-к*, со значением результата действия, например: *йарык*, ‘щель, расщелина’ и производные: ‘треснувший, расколотый, лопнувший’¹¹. Сам процесс мироустройства в древности, видимо, понимался как некий взрыв, сопровождавшийся расширением, разворачиванием мира (ср. алт. *ак дьярык*, ‘белый свет, вселенная’). Земная щель — закономерный элемент мифологического ландшафта, реплика эпохи первотворения. Порой ее образование толкуется как результат использования чудесного посоха.

Разумеется, в сбалансированном и довольно симметричном мире, каковым и является мир архаичных обществ, отверстие в земле обязательно “уравновешивается” аналогичным входом-выходом, расположенным на небе. Правда, обнаружить сведения о его происхождении нам не удалось. В фольклоре и поверьях просто констатируется наличие такого входа-выхода, причем оформляется это весьма разнообразно, изобретательно, и главное — логично. Если отверстие в земле связывается с посохом (палкой, колом), то напротив него, на небе помещается у алтайских тюрков *Алтын казык* ‘Золотой кол’ (Полярная звезда); и, таким образом, нам даются два конца мировой оси — начало и конец любого процесса, пути, два полюса мира. Место, где, как считается, был воткнут в землю посох, и золотой кол-посох на небе — суть “островки хаоса”, пограничные зоны, где осуществляются контакты между мирами. Обгоревший черный пень — так определяется в алтайской шаманской поэзии граница между “серединой” и “низом”. Там же мы обнаруживаем иной образ — место встречи шамана, путешествующего на небо, и посланника Ульгеня. Это золотой кол, у которого ведут переговоры (“торг”) шаман и спешащий ему навстречу Уткучы (“Приветливо встречающий”)¹². Точно так же обставлена встреча свадебного поезда невесты у алтайских тюрков: на границе родовой

земли, у воткнутой в землю березки (жерди) “свои“ и “чужие“ производят обязательные в данном случае ритуальные действия, обозначающие, кроме прочего, и пересечение границы.

В последнем случае мы, пожалуй, видим сохранившиеся следы горизонтального членения мира, системы, в которой доминирует восприятие *р а с п р о с т е р т о г о* вширь пространства. Сообразно этому, знак помещается не в центре, как при вертикальной структуре мира, а на границе. Сочетание горизонтальной и вертикальной моделей весьма характерно для народов Сибири, при этом вход в нижний мир может маркироваться севером, устьем реки, морем.

Сосьвинские манси верили, что душа умершего после его смерти идет по Оби к морю, а там есть дыра, через которую она попадет в нижний мир. Те же представления разделяли охотские эвены. В нижний мир, по их представлениям, люди могли попасть через дыру на дне водоема¹³. Если у народов Севера нижний мир и вход в него закономерно ассоциировались с морем, морским дном или просто водоемом, то картина, обнаруживаемая у алтайских этносов, несколько иная. Но и здесь встречаются детали, сближающие обе традиции. Подземный мир оказывается мокрым и грязным, там много водоемов, включая мифические моря и реки. По представлениям якутов, на дне подземного царства есть топкая грязь, “в которой увязали даже пауки“¹⁴. Не есть ли эта деталь — своеобразное “наследие“ эпохи первотворения, когда Эрлик-птица достал со дна океана комок первой земли (буквально: “грязи“, “ила“)? Во всяком случае, его владения — это мир, сохраняющий многие важные характеристики животворящего хаоса, равно земли и воды (что, быть может, отражено в тюркской формуле *дьер-суу* — ‘земля-вода’, используемой для совокупной характеристики *р о д и н ы*).

Параллелизм отверстий верха и низа осознавался весьма отчетливо. По представлениям эвенков, на небе есть утренняя звезда (заходящая к утру) и звезда вечерняя (что восходит вечером). По отверстию утренней звезды люди попадают наверх, вечерней — в нижний мир¹⁵. Уподобляя звезды “отверстиям“, архаичное мироощущение следует своей логике, ибо, как мы убедимся, в этом же ряду находятся “корни деревьев“, “предки“, “очаг“, т.е. понятия, обрисовывающие концепцию *к р у г о в о р о т а*. В шаманской мифологии якутов все девять ярусов верхнего мира были пронзены насквозь отверстием, которое выходило под коновязью небесного

Юрюнг Айыы Тойона. Через эти отверстия попадали на землю солнечные лучи. Те же представления зафиксированы у селькупов. На первом, ближнем к земле небе “однако, есть дыра, через которую все падает. Мы селькупы, так думаем”. Через это отверстие небо посылает вниз животных, птиц, насекомых. Однако отверстие служит не только для благодеяний по отношению к людям. Как считали манси, Нуми-Торум, узнав об измене жены (она согрешила с антиподом небесного бога), трижды швыряет Калташ оземь (речь, видимо, идет о небесной тверди), а потом сбрасывает ее вниз сквозь отверстие в небе¹⁶. Последнее обстоятельство неявно намекает на птичью ипостась богини...

Таким образом, “отверстия” играют роль важного канала коммуникаций, связывающего воедино все три мира, даже при отсутствии в текстах “среднего звена” — мирового дерева или горы, заполняющих “пустоту” между отверстиями верха и низа. Есть лишь начальная и конечная ситуации, точки, связанные причинно-следственными отношениями в общей картине мира¹⁷. При этом макро- и микромир явно дублируют друг друга, демонстрируя изоморфизм наиболее значимых уровней организации мира. Если “главные” отверстия были созданы в мифическую эпоху, то событие это вновь и вновь возникает в сознании людей — уже применительно к их повседневной жизни, как некий архетип. Например, манси считали, что во время смерти человека одна из “душ” — *лили* — сверлит дыру в потолке, чтобы уйти наверх, в “выходную дверь души”¹⁸. Часто именно эта душа представляется в виде птицы.

Как видим, урало-алтайская традиция знает несколько вариантов космогонического мифа, но исследователю чаще приходится иметь дело с разрозненными и переосмысленными фрагментами, намеками, деградировавшим мифом. Ситуация усугубляется и тем, что большая часть интересующих нас сюжетов известна в пересказах, переложениях, зачастую приблизительных и неточных. Отсутствие языковой канвы делает невозможным терминологический анализ, и остается только гадать, например, как именовался посох в алтайском мифе, опубликованном В.И. Вербицким, как там было названо отверстие, ведущее в нижний мир. Все это, как ни парадоксально, облегчает осуществление межэтнического “сближения” и сопоставления, но резко понижает эвристическую ценность выявляемых сходств. Тем не менее очевидно, что за “событийной” канвой космогонического мифа маячат очертания какого-то иного, более архаич-

ного текста, известного и уральским, и алтайским этносам (или их предкам). К важным элементам этого текста стоит, вероятно, отнести такие единицы и сочетания, как две водоплавающие птицы — творцы мира, вражда бывших союзников / родственников, посох как орудие творения, отверстия в земле и небе.

Вероятно, указанные элементы никогда не составляли единого текста, и мы имеем дело с результатами “стягивания” воедино гетерогенных сюжетов, напластований и заимствований. И все же нельзя не признать, что степень их усвоенности как в уральской, так и в алтайской традициях весьма высока.

Рассмотрим еще один, “технологический” аспект мифа о первотворении, имеющий, как представляется, непосредственное отношение к шаманской атрибутике*.

Космогонический акт в зачине шорского сказания рисуется так:

Настоящего раньше,
Прежнего позже,
В то время, как ковшом делилась вода,
В то время, как лопаткой делилась гора,
В то время, как раскалывалась земля и появлялась трава,
В то время, как расщеплялись деревья и показывались листья...

Публикуя этот текст, Н.П. Дыренкова сопровождала его следующим комментарием: «*gamyš-ра sug pölgen temd* — сказители часто переводят эту строку следующим образом: “В то время, когда камышом вода разделялась” / *gamyš* ‘камыш, тростник’ /. Но по аналогии с предыдущей строкой: “*qalag-ра tag pölgen* — когда мешалкой гора делилась” можно думать, что более правильным будет следующий перевод: “В то время, когда ковшом делилась вода”. В пользу нашего предположения говорят и зачины других записанных нами героических поэм, где на месте старого слова *gamyš* стоит *susqu* (*susquš*), современное название для ковша»¹⁹.

Заменяя “камыш” на “ковш”, Н.П. Дыренкова была совершенно права, уловив внутреннюю направленность текста. Примечательно и то, что в ряде случаев сказители использовали архаичный термин, не зная его истинного значения, предлагая свою этимологию, основанную на фонетической близости разных по смыслу слов. Последнее свидетельствует о неслучайности слова “камыш” в шорском тексте, его глубокой традиционности и, быть

* Частично он уже был затронут в книге: Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. — Новосибирск, 1988.

может, архаичности. В тюркских языках Сибири “камыш” — обозначение ковша или черпака (*камыс, камыч, хамыас, хомуос*)²⁰. Пара орудий — калак и камыш (“лопатка” и “ковш”, по Дыренковой) — упоминается в нескольких зачинах шорских героических поэм. Правда, в двух случаях лопаткой делится не гора, а земля (*чер*), что формирует классическую для тюркской традиции пару земля-вода. Она традиционно ассоциируется с темой мироустроения. Роль же лопатки (в одном из переводов она обозначена “мешалкой”) и ковша не столь очевидна.

Судя по текстам шорских сказаний, эта пара—суть орудия, с помощью или посредством которых творится мир, что хорошо согласуется с логикой космогонических действий. Они должны разделить или разъединить не что, дотоле единое, слянное. Собственно, этим действием и констатируется наличие в мире качественно различных сред — в данном случае воды и земли. Правда, из шорских текстов непонятно, кто использует лопатку и ковш в созидательном акте. Ситуацию разъясняют шаманские тексты, записанные А.В. Анохиным на Алтае. Небесный Ульгень, “громовержец и молниеносец”, описывается со следующими подробностями:

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

В другом тексте эти же атрибуты придаются Каршыту, сыну Ульгения:

Движущий солнце и луну,
Перекатывающий белые облака,
Разрушающий черные леса,
Измерив (щепки) ложкой и совком (черпаком).
Разрушающий черные скалы,
Дробящий их в величину кремня.

Следует признать, что здесь ложка и ковш (совок) — не столько орудия творения, сколько м е р а существующего в мире, и на их причастность к акту творения (= придания всему сущему соразмерности) лишь намечается. Еще раз они появляются в тексте, когда шаман описывает преодоление одного из препятствий на пути к Каршыту:

После того Судное место
Разрушает черные леса (и делает их)
В величину ложки и совка.
Крепкие камни разрушает,
Обращает их в величину кремня²¹.

“Судное место” или место решения (*дьяргы дьер*) описывается как место у черного, обгорелого пня. Сам же процитированный отрывок интересен тем, что содержит мотив “малой эсхатологии”, не слишком свойственный тюркской мифологии. Появление его можно объяснить усилившимся к концу XIX — началу XX в. влиянием ламаизма, переросшим в религиозно-политическое движение — бурханизм. Впрочем, небесному богу приписывались как созидательные, так и разрушительные, карательные функции, сближение которых коренится в самом характере тюркского мироощущения, избегающего однозначных, абсолютных сущностей.

Возможно, для объяснения того, как в шаманском фольклоре и эпосе алтайских тюрков появились ложка (лопатка, ковш), причем используемые явно не в утилитарных целях, — полезными окажутся параллели, обнаруживаемые в культуре Древней Индии.

Один из гимнов “Атхарваведы” — похоронный, обращенный к хозяину царства мертвых, Яме (XVIII, 4.5) гласит:

Ложка масла поддерживает небо, разливательная ложка — воздух,
Жертвенный ковш держит землю, твердь.

О, жертвенный ковш, подымись на землю, кормящую всех!

В комментарии к гимну подчеркивается, что в нем “устанавливается соответствие между предметами жертвенной утвари и элементами мироздания”²². На близость жертвенной утвари, упоминаемой в похоронном гимне к реалиям, обнаруженным при раскопках кургана Иссык, обратил внимание А.К. Акишев. Он установил, что аксессуарам сако-скифских жрецов, обнаруженным в кургане, соответствуют следующие атрибуты жрецов древнеиндийских: ковш с длинной ручкой (для наливания сала на алтарь огня), ступка, пест, жезл в виде кинжала, совок для углей, мешалка.

Южная Сибирь, бывшая когда-то периферией индоиранского мира, вполне могла сохранить реликты древней культуры, даже потерявшие первоначальное значение и смысл. Такое предположение допустимо несмотря на тот очевидный факт, что проблема культурной преемственности между поздними скифами и ранними тюрками до сих пор не сформулирована сколько-нибудь удовлетворительно. И все же рискнем предположить, что совпадение между индийским гимном и тюркским шаманским фольклором не является случайным. Более того, именно на периферии могут порой сохраняться формы, давно изжитые и видоизмененные на своей “родине”, погре-

бенные под толщами позднейших культурных напластований.

Имея в виду вышесказанное, было бы интересно обнаружить недостающие хронологические звенья, а также под новым углом зрения посмотреть на сопроводительный погребальный инвентарь южно-сибирских тюрков и их непосредственных предшественников на этой территории. Так, в тувинских погребениях XVII — XIX вв. обнаружены (наряду с другой утварью)²³ медные и железные ковши с длинными ручками. К сожалению, нет никаких данных о возможных (в принципе) знаковых функциях этих ковшей. Однако есть разнообразные свидетельства использования ковшей (ложек, поварешек) в качестве ритуальных атрибутов, и не только среди тюрков Сибири.

На сложную соотнесенность ложки и шаманской колотушки обратила внимание Э.Л. Львова. Одним из инструментов шамана у чулымских тюрков — чрезвычайно своеобразного этноса-изолята на северной периферии тюркского ареала Южной Сибири — была колотушка *каллак*, *кажук* (букв. “ложка”). “С ее помощью, — пишет Э.Л. Львова, — извлекали звуки из *тэма* (погремушки. — А.С.), либо зажимая оба инструмента в руке наподобие кастаньет, либо слегка ударяя колотушкой по нижней части *тэма*. Но роль колотушки *каллак* в шаманском камлании была гораздо более значительной, нежели простое употребление ее в качестве части шаманского ударного инструмента. Колотушка изготавливалась из березового дерева в форме лопаточки или ложки со слабо выгнутым дном. Общая длина ее достигала 20—25 см, длина рабочей части была равна 5—7 см. Ложкой *каллак* разбрызгивали спиртное и мясной бульон во время камлания, принося умиловительные жертвы духам. *Каллак* здесь выступает как кропильница, кропильная ложка”. Кроме того, с помощью ложки-колотушки шаман гадал²⁴.

Использование для гадания ложки или чашки — характерная черта урало-алтайского шаманизма, и в ряде случаев достаточно очевидно, что колотушка как бы замещает в этом обряде предметы утвари, “перенимая” их символику и даже названия. Гадание “малого шамана” у кетов также проводилось с деревянной поварешкой, в то время как посох считался атрибутом наиболее сильного шамана²⁵. У нарымских селькупов шаманская колотушка называлась *солак* — *солан* ‘ложка’.

Архаичность ложки-поварешки-ковша в качестве шаманского атрибута не вызывает сомнения. Прямые по-

томки древних уйгуров-теле, желтые уйгуры провинции Ганьсу сохранили в своей шаманской традиции ряд весьма древних черт. В частности, уйгурский шаман, по сведениям С.Е. Малова, не имел ни специального облачения, ни бубна с колотушкой, но необходимой принадлежностью жреца считалась деревянная ложечка *чок каздык*²⁶. В качестве параллели можно назвать кропильную ложку тувинских шаманов (часто с девятью углублениями — “глазами”). Память об использовании в обрядах гадательной ложки сохранилась в якутских олонхо. Дух-хозяйка земли бросает деревянную гадательную ложку, которая показывает, что девушка станет богатыркой²⁷. Можно присовокупить сюда же и распространенный в прошлом у тюрков Южной Сибири обычай во время первого весеннего грома обегать вокруг юрты, ударяя поварешкой по крыше жилища. Ложка-поварешка-ковш, таким образом, использовалась в довольно широком диапазоне ритуальных действий, и шаманская колотушка лишь отчасти перекрывает этот диапазон (если верно предположение, что колотушка “наследует” ряд функций ложки-ковша).

В связи с этим можно упомянуть о большом распространении ложек, ковшей и лопаточек в культуре Усть-Полуя, которые однозначно квалифицируются как ритуальные, хотя о приемах использования этих предметов достоверных сведений нет. Возможной линией развития усть-полуйских лопаточек-ложек можно считать мансийские деревянные лопаточки (*мант*), во множестве обнаруживаемые на культовых местах. Предназначаются они для “кормления” духов, хотя такие сведения плохо согласуются с убеждениями самих манси о том, что духи и божества питаются запахом или паром жертвенной пищи. Не исключено, что за очевидной утилитарной функцией лопаточек кроется иной, более архаичный пласт их семантики, понимание которого ныне утрачено²⁸. Весьма интересно, что среди усть-полуйских ложек встречаются экземпляры, изготовленные из грудной кости птицы (к символике этого предмета мы обратимся ниже), а еще в начале XVIII в. на угорских святилищах грудная кость птицы значится атрибутом “идола”.

Исследуя символику шаманских атрибутов, Э.Л. Львова пришла к чрезвычайно интересному выводу. “С известной вероятностью можно предположить, — пишет она, — что и общетюркский термин для обозначения шамана *кам* связан с системой представлений, где орудие гадания было основным шаманским атрибутом.

Это предположение основывается на интересном этнографическом наблюдении Е.Д. Прокофьевой, отметившей, что в языке тазовских селькупов колотушка называлась *капшит*. Е.Д. Прокофьева, а за нею П. Хайду связывают это название с глаголом *к'амытырк'о* 'колдовать в полной темноте, т.е. без огня', выделяя в них общую основу *к'ап*, *к'ам*. У тазовских селькупов существовала особая категория шаманов, замечательной особенностью которых было то, что они камлали без бубна с колотушкой. Именно такие шаманы назывались *к'амтырылькуп*. ...Если предположить, что в селькупском языке сохранились некоторые включения из сакральной лексики...и древних тюрков (*капшит* 'орудие камлания', *к'амытырк'о* 'камлать в полной темноте с колотушкой', *к'амтырылькуп* 'человек, камлающий в темноте с колотушкой'), которые восходят к понятию *кам*, то этот термин в его первоначальном значении, очевидно, должен был означать человека, шаманящего с колотушкой. Во всяком случае лингвисты уверенно высказываются о самодийском *камытырко* как очень древнем заимствовании из тюркских языков²⁹.

По сути дела, Э.Л. Львова пришла к выводу, что тюркское *кам* первоначально обозначало не столько самого жреца, сколько его атрибут: колотушку. Интересные возможности для развития этой мысли кроются в тюркской лексике. Предположение о том, что колотушке предшествовал иной атрибут (ковш-ложка), не расходится с данными языка. Ковш (черпак, большая ложка) в тюркских языках Сибири обозначается словами, содержащими коренную основу *кам/хам*: *камыш*, *камыч*, *камыс*, *хамыас*, *хомуос*. В якутском языке *хамыах* — большая ложка из березы или лиственницы, а также ковш, черпак; *абир хамыах* — ковш, вырезанный из толстой березы, которым во время праздника *ысыах* *кумыс* черпают из чоронов и брызгают "в пространство"³⁰. Этимология основы *кам/хам* остается неясной. В якутском языке обнаруживаем следующие значения: *хам* 'двигаться, идти'; *хамый* 'собирать, сгонять в одно место'. Первое представляет интерес в связи с темой "преодоления трудного пути", лежащей в глубинных пластах шаманской идеологии. Значение слова *хамый*, как представляется, связано с использованием ковша, в более широком плане — с действиями, представленными в зачинах шорских героических сказаний (когда ковшом разделялась вода). Космогонический контекст ритуальных действий, осуществляемых во время *ысыаха*, несомненен. Складывается впечатление, что ковш (ложка,

черпак) имели в древности более высокий знаковый статус, нежели инструмент гадания или кропильная ложка. Они фигурируют в фольклорных текстах, квалифицируемых как осколки космогонического мифа и, вероятно, играют роль орудий первотворения. Наконец, заслуживает внимания и тот факт, что однородная фонетически основа *кам/хам* используется как для обозначения жреца, так и его атрибута.

Уральская традиция не знает текстов, в которых ковш и ложка обозначались бы как орудия сотворения или упорядочения мира. Но практика селькупских шаманов свидетельствует, что древние связи с тюркским миром обернулись рядом заимствований, нововведений. В фольклоре селькупов есть интересный сюжет. Герой сказания ударяет молотком о ковшик, и оба эти предмета превращаются в "шокка" — железных воинов (могли для этой цели быть использованы топор и поварешка). В одной из коллекций селькупских шаманов, исследованных Г.И. Пелих, были *сола* и *шака* — шаманские лопатка и молоток³¹. Подобно Эрлику алтайских мифов, герой селькупского фольклора "кует" себе слуг, и в этом созидательном акте фигурирует ковш/поварешка. Главную роль здесь все же, пожалуй, играет молот (молоток) — орудие кузнеца, чья связь с шаманизмом хорошо известна. Алтайский шаман Ак-гая ковал железо руками, "употребляя пальцы вместо щипцов, а кулак вместо молота". В тюрко-монгольском мире кузнечное искусство устойчиво связывалось с подземным миром (вспомним многочисленные упоминания об атрибутах кузнеца в описании мира Эрлика, который и сам выступает "первым кузнецом"). По поверьям якутов, один из родов у духов подземного мира возглавлял дух-покровитель кузнецов Кыдай Бахсы. Душу *кут* будущих шаманов помещали в железные колыбели, и северные (= подземные) старухи три года кормили их грудью. После этого *кут* доброго шамана воспитывал на огне Кыдай Бахсы³². (Вспомним также, что искусство кузнеца считалось сродни процессам созидания.) У киргизов при родах звали в юрту кузнеца, который начинал ковать в юрте³³.

Имеющиеся в нашем распоряжении материалы говорят о том, что бытовая утварь (ложки, ковши, лопатки, черпаки) играла существенную роль как в ритуалах, так и в фольклорных текстах, описывающих акт сотворения-упорядочения мира. В шаманской традиции с ее помощью осуществлялось ритуальное кропление (= оплодотворение, кормление, рассеивание), гадание. Возможно, мы до сих пор недооцениваем роль этих атрибутов в

урало-алтайском шаманизме. Их обманчивая простота и обыденность оборачиваются в плане семантики богатством мифопорождающих ситуаций. В рукояти черпака, вырезанного из березы (что вообще характерно для этого типа атрибутов) делается полость, в которую насыпают дробь — и черпак становится погремушкой (манси р. Ляпин)³⁴. Поздняя традиция дает примеры контаминации: ложки и черпаки “нагружаются” символикой колотушки шамана. Возможно, тем самым традиция пытается примирить старые и новые атрибуты, “вписать” старое и полузабытое в новую знаковую систему.

Заслуживает внимания и еще один предмет, применявшийся в быту скотоводов Сибири — мешалка (мутовка). А.В. Анохин отметил, что алтайцы с бережливостью и чувством благоговения относились к берестяной посуде и мутовке (*пышкы*), которой взбалтывали содержимое берестяного сосуда (ячменную брагу). Так же называлась у алтайских тюрков мутовка для сбивания кумыса и, что небезынтересно, — расщепленная палка, в которую вставляли зажженную бересту, применявшаяся при ночной ловле рыбы. Оба орудия, вероятно, объединяло значение расщепленного конца³⁵. Мутовка *пышкы* упоминается в тексте камлания телеутского шамана, в обращении к одному из духов земного пути:

Лунное море взбалтывая — взволновал (пыжыган),
Белую пену взметнул,
Могучий тополь выворотил
И корнями вверх поставил
Отец (мой) Соо-кан, Кайракан!³⁶

В алтайской эпике нередко встречаются упоминания о странных персонажах, вырывающих деревья с корнем и переворачивающих их. Известны изображения антиподально расположенных деревьев на онгонах и тёсях. Текст свадебного благопожелания прямо сопоставляет дерево с мутовкой:

Белая береза мешалкой будь.

Таким образом, можно предположить, что лунное (молочное) море взбалтывается перевернутым деревом. Упоминание дерева с корнями, видимо, придает этому образу символический смысл целостности, возвышает его до понятия мировой оси (мирового дерева, мировой горы). Первым обратил внимание на тождество мутовки и мировой оси Г.Н. Потанин, указавший и на возможный источник мотива сбивания мирового океана³⁷. Древнейшим индоиранским мотивом сотворения мира считается мотив смешивания, но образам алтайской мифологии наиболее созвучны темы индуистской мифологии, в

которой мировая гора используется для пахтанья океана. Впрочем, мотив сотворения земли существом, ставшим мешать воду океана палицей, копьем, мутовкой, известен ряду азиатских традиций, и у нас нет оснований возводить алтайские мотивы непосредственно к индийским источникам³⁸. Тюрки могли воспринять этот мотив от монголов, в мифологии которых известен и молочный океан, и сгущение его посредством дуновения ветра. Последняя деталь есть и в алтайском мифе: одно из двух существ, пребывающих над первичным океаном, дует и создает ветер.

У уральских народов отсутствует мотив пахтанья океана, однако мансийские мифы по ряду признаков сопоставимы с мифами индоиранцев. Мы имеем в виду, в частности, мотив "огненного потопа", борьбы огня и воды в процессе космогенеза³⁹. Сходные представления зафиксированы и у эвенков⁴⁰. Впрочем, круг возможных аналогий для мотива пахтанья океана оказывается чрезвычайно обширен. В якутской мифологии известен следующий сюжет. Юрюнг Айыы Тойон, пребывая над морем, увидел плывущую пену (появление которой может трактоваться как результат смешивания-пахтанья). Пена оказалась чертом, живущим на дне моря, где находилась сокрытая дотолы земля. По приказу небесного бога черт приносит со дна кусочек земли, который разрастается и затвердевает.

Явная параллель обнаруживается в японской мифологии: острова архипелага возникают из пены, образовавшейся при мешании вод океана копьем, которым обладают первый мужчина и первая женщина⁴¹. Тюркская лексика позволяет думать, что мотив пахтанья существенно связан с мотивом сотворения мира (ср. *йай* 'лето'; *йа:й* 'колебать, трясти, пахтать'; *йа:й* 'расширять, развертывать')⁴².

Материалы, которые мы используем, отрывочны, противоречивы и неполны, оснований для сколько-нибудь определенных суждений они, кажется, не дают, а обрисовывают возможную перспективу исследований. Тем не менее при знакомстве с ними складывается ощущение неслучайности мотивов посоха, ковша, лопатки в урало-алтайской традиции. В космогонических сюжетах эти атрибуты "используются" для разъединения первичного хаоса-океана, выявления его качественно различных "фракций" (ковшом делится вода, лопаткой — гора или земля). Предполагается параллельное существование разных по происхождению космогонических версий. Однако нельзя не отметить, что при различии техноло-

гий “обработки” нарождающегося мира в этих версиях подразумевается расчленение бывшего единства (взаимное “удаление” братьев-творцов мира как бы дублирует этот процесс).

УМАЙ И КАЛТАЦ

В пределах ареальной урало-алтайской общности известны разнообразные редакции образа богини-матери, иногда сходные в деталях, иногда весьма отличные одна от другой. Значимость образа несомненна, ведь этот персонаж распоряжается жизнью и смертью обитателей земли (тем самым, заметим, как бы перенимая часть функций верховного божества). Именно в связи с этим образом реализуется столь важная для архаичного мироощущения тема милосердия, сострадания, опеки и поддержки, а делается это искренне и проникновенно. Разумеется, пределы развития образа богини-матери заведомо определены его основной, жизнедательной функцией, поэтому он довольно однороден у самых различных народов, тем более — у этносов, расселенных на смежных территориях и связанных перекрещивающимися линиями этногенеза и истории культуры. Однако если черты типологического подобия легко обнаруживаются в “служебных” обязанностях богини-матери, то следы возможных взаимовлияний, а иногда и общего для всего ареала источника образа должны отразиться в ее атрибутах и малозначимых на первый взгляд деталях мифоритуальной “биографии”. Разумеется, было бы неправильно свести все к поиску параллелей: это беспроигрышный, но малопродуктивный путь, так же, как и перечисление очевидных заимствований. Представляется, что путь к более глубокому пониманию как уральской, так и алтайской мифологии лежит через установление не только точек соприкосновения между ними, но и более глубоких мифологических корреляций.

Сравнение уральской и алтайской версий богини-матери можно начать с двух конкретных персонажей, образы каждого из которых хорошо разработаны и “вплетены” в самую основу картины мира.

Среди множества тюрко-угорских параллелей выделяется близость двух богинь: Умай и Калтац. Попытаемся выяснить природу этой близости и определить, насколько возможно, имеют ли совпадения системный

характер. Прежде всего, рассмотрим их функции, место в пантеоне, локализацию и облик.

Умай (Ымай, Май-эне, Байана, Пайана) — божество, “биографию” которого мы находим в источниках древнетюркского времени. В древнетюркских памятниках эта богиня обладает чрезвычайно высоким статусом, хотя упоминается нечасто. С.Г. Кляшторный считает, что в большой надписи памятника Кюль-тегину “содержится явное указание на миф о божественной супружеской чете — Тенгри и Умай, земной ипостасью которых и является царская чета в мире людей”¹. Последовавшие за падением тюркской государственности “темные века”, время распыления крупных родоплеменных объединений, миграций, войн и зависимости — все это обусловило реархаизацию пантеона и в целом тюркской мифологии. Небесная мать, покровительница живущих на земле людей, уже не имеет своего земного “отражения” — супруги кагана. В позднейшей традиции образ Умай “снижен” (если иметь в виду его былую социальную подоплеку), но богиня почитается как тюрками Алтая, так и их соседями — минусинскими тюрками. Однако ее связь с небесным божеством Ульгеном (который вполне сопоставим с древнетюркским Тенгри) прослеживается. По сведениям В. Диосеги, на рисунке алтайского шамана путь к небесному божеству представлен так. С вершины дерева шаман “идет” по белой и синей шелковым нитям (“спускающийся синий шелк синего Ульгения, спускающийся белый шелк белого Ульгения”). Эта дорога приводит шамана к берестяному аланчику, в котором живут “Белый Ульгень” и “Богатая (священная) Умай”². И все же куда чаще в шаманском фольклоре персонаж по имени ‘Умай’ занимает несколько изолированное положение и “выпадает из системы родственных связей, существующих между божествами и духами. Устойчивой можно назвать разве что ее связь с От идже (Хозяйкой огня), так как по представлениям хакассов они — сестры. Обращаясь к хозяйке домашнего очага, хакасский шаман “угощает” и Умай³.

В мифоритуальной традиции обских угров роль главной богини-матери играет Калтащ (Калтащ-эква, Йоли-торум-щань, Калтащ-щань-торум (манс.), Пухос, Анки-пугос (хант.)). В мифологии манси Калтащ — жена или сестра верховного бога Нуми-Торума. Иногда говорится, что Йоли-торум-щань принадлежала инициатива в сотворении мира (ср.: в алтайском мифе Ак-эне, Белая мать, учит Курбустана творить мир). У Калтащ есть две сестры: Хотал-эква, богиня солнца, и Най-эква,

богиня огня⁴. Таким образом, в обеих традициях кроме основных обязанностей (забота об умножении живого на земле, покровительство роженицам и младенцам) отмечена связь богини-матери с огнем — универсальным символом очищения, обновления, смерти-рождения. Быть может, связь с домашним очагом в тюркской традиции есть “воспоминание” об иных, небесных родственниках Умай, имевших солярную природу.

О том, что Калтащ связана с сакральным верхом, светом и сиянием, прямо свидетельствуют ее эпитеты. Известно, например, что отождествление вогульской богини Куальтысьсан-торум с легендарным идолом Золотой бабой стало возможным благодаря прямому переводу эпитета *сорни* ‘золотая’, прилагаемого к ее имени. В фольклоре манси Калтащ сближается с утренней зарей⁵. “Золотая”, “светящаяся” богиня-мать вполне соответствует облику небесного супруга. Обычные эпитеты Нуми-Торума в мансийских фольклорных текстах — “светлый”, “золотой”, “белый”, “золотой верхний свет”, а святилище (ялпын ма) характеризуется так: “У отца Нуми-Торума есть прекрасное золототравное место, есть золототравное святое место”⁶.

Развитие тех же представлений мы видим в верованиях ваховских хантов. Они полагали, что шаман, поднимаясь к обители небесного бога, попадает в область, где “светлота, лучше некуда”. Имя одного из небесных богов хантыйского пантеона — Санге — переводится как “свет”, “белизна”. Подательница детей в мифологии хантов Пугос-лунг (Торум-анки) также вполне уверенно может быть связана с жизнедательным небесным светом: как считали ваховские ханты, она посылает на землю детей с помощью солнечного луча (ср. известный в мифологии монголов сюжет: Алан-Гоа становится беременной от луча солнца, проникшего через дымовое отверстие юрты, для которого устанавливается параллелизм огня очага и огня небесного)⁷.

С сияющими небесными сферами связаны и верховные божества саяно-алтайских тюрков. Наряду с “синим” и “белым”, один из традиционных эпитетов Ульгенья *сустуг* ‘лучистый’. На шаманском рисунке Ульгень изображен с лучистой, “солнечной” головой, в связи с чем вспоминаются рисунки на окуневских стелах, где явлены сложные контаминации “волосы — солнечные лучи”⁸. Солнечный луч в алтайской традиции мыслился как передатчик некоего жизненного начала *сус*, необходимого для рождения детей и появления приплода у скота.

В фольклорных текстах хакасов и алтайцев прямые указания на локализацию Умай в небесной сфере редки, а равно нет и достоверных изображений богини. (Отметим, что иконография обских угров, столь щедрая на скульптурные изображения богов и духов, не знает деревянной скульптуры Калтащ, а довольствуется представлением ее в виде тряпичной куклы.) В то же время о “небесном” компоненте в образе Умай свидетельствуют многие детали мифоритуальной практики. Так, хакасы считали, что амулет “хуруг ымай” притягивает к себе богиню из “белой ясности” (неба). Символами Умай, помимо прочих, служили мишурные нити — золотые, серебряные, белые и зеленые. В данном случае нить ассоциировалась с солнечным лучом — подателем жизненного начала. Вероятно, роль луча (= дороги, ведущей наверх) играла веревка в якутском обряде, направленном против бесплодия. Шаману, облаченному во все белое, помогали в этом обряде девять непорочных девушек и девять невинных юношей. Вместе с шаманом они держались за пеструю веревку из конских волос. Шаман “отправлялся” на восток (= наверх), туда, где живет богиня Айыысыт (в якутской мифологии она играет роль, сопоставимую с Умай). Кроме того, о причастности Умай к верхней сакральной сфере говорит и такая деталь. Для предотвращения болезней детей хакасы делали куклу *чеек ымай* ‘прожорливая ымай’, которую регулярно кормили. Эта кукла якобы освещала по ночам юрту и не давала тем самым злонамеренному шаману украсть душу младенца⁹.

Солярная символика, универсальная для небесных божеств, раскрывается и через такую деталь, как волосы (лучи) богини. Клишированным является выражение “с гребневидными волосами Май-эне”, в котором, вероятно, подчеркивается весьма важный признак богини. Символами волос Умай, по-видимому, служили и мишурные нити. В архиве Г.Н. Потанина сохранилось такое описание Умай (запись, возможно, была сделана А.В. Анохиным на Алтае в 1913 г.):

На белом молочном озере пьющая,
Питающаяся на горе Сурун.
С гребневидной головой Май-эне,
С кудрявой головой Бай-күткен
Держащая золотой гребень.
Сидящая, заложив ногу на ногу
С золотыми волосами Май-эне...

* *Күткен* ‘пасущая, охраняющая’.

Один из образов Калтащ в вогульском фольклоре — красивая молодая женщина. Когда золотая Калтащ распускает свои косы (ср.: символика распускания и собирания волос), “они развеваются как семикратная Обь вместе с устьем, из кос расходится дневной свет, и в них возникает лунный свет”. Лучи-волосы здесь реализуют метафору связи неба и земли, и в этом смысле они сродни космической вертикали: мировому дереву или реке (которой они прямо уподоблены). Недаром в мансийской песне говорится, что по одной из кос Калтащ “поднимается живой соболь, по другой спускается бобр”¹⁰. Косы богини, спускающиеся с небес до земли, могут быть сопоставлены с “железной цепью”, на которой Нуми-Торум спускает с неба на землю и поднимает наверх различных персонажей вогульского фольклора. “Железная цепь” вполне может быть метафорой косы бога (ср.: традиционные для остяцкого героического эпоса образы “косатых богатырей”).

В мифоритуальной практике, ориентированной на поддержание связи с верховными патронами, детали и атрибуты их внешнего облика должны были иметь вполне земное, обыденное соответствие. Возможно, эти соответствия обнаруживаются в накосных украшениях народов Саяно-Алтая и западно-сибирской тайги. Например, у теленгитов девушки с достижением брачного возраста вплетали в косы новые украшения, сделанные из бус, раковин каури (один из символов Умай) и крученых шелковых нитей¹¹. Среди женских накосных украшений у обских угров бытовали, в частности, металлические изображения птиц (ворона, ястреба, тетерева), за которыми закрепилось название “существа вершины кос”. Изображения эти после смерти женщины клали ей за пазуху, что свидетельствует о значении, которое придавали литым фигуркам. Возможно, эти изображения как-то соотносились с концепцией круговорота жизни, так как грудь, пазуха и подмышки в мифологической анатомии недвусмысленно связаны с представлениями о сакральном рождающем в е р х е, свободном от “скверны” физиологического н и з а.

При том же В.Н. Чернецов зафиксировал, что за пазуху умершей были положены следующие изображения: две змеи, две лягушки, два ястреба, два ворона. Это все существа, маркирующие разные зоны мифического Космоса. Показательна также тяга жителей тайги к зооморфным металлическим украшениям, что в изобилии обнаруживались на старых городищах. Девушки из Кинтусовских юрт вплетали в косы украшения, найденные на

берегу реки, где, очевидно, размывался водой культурный слой близлежащего городища.

Косы часто акцентируются как значимая деталь на металлических антропоморфных изображениях, широко распространенных в уральском мире. В атласе А.А. Спицына, например, есть изображение двух женщин, одна из которых изображена в пятилепестковой короне (?), вторая — с косами. Своеобразный “плетеный” узор, окаймляющий многие фигурки-“сульдэ”, как будто воспроизводит плетение косы¹². Косы имеют угорские куклы *иттерма*, их самодийские аналоги и хакасские фетиши-тёси, причем в последнем случае косы являются нередко единственной антропоморфизирующей чертой этих лаконичных фигур.

Конечно, у нас нет оснований отождествлять все изображения с Калтащ или Умай только потому, что на них обнаруживаются косы (ср. характеристику сына Калтащ, Мир-сусне-хума: “князь с волосами восходящего солнца”; “Когда Мир-сусне-хум тряхнет волосами, то семикратная Обь стекается в устье одно”)¹³.

В обеих традициях богиня-мать ассоциируется с сакральным верхом, той самой сферой, что санкционирует появление новой жизни на земле. Но этим образ богини далеко не исчерпывается. Напротив, мы обнаруживаем, что он постоянно раздваивается, тяготея и к небу, и к земле, преломляется в фигурах локальных и хтонических “богинь”. Как заметил С.Ю. Неклюдов, “противоположно направленные трансформации естественны для богини-матери, распоряжающейся потомством (и, следовательно — продлением жизни), так сказать, и в положительном, и в отрицательном смысле: она наделяет детьми, но и забирает (похищает, пожирает) их”¹⁴.

“Нижнего мира мать”, “Земная мать” — так именуется богиня-мать в мансийской мифологии. Действительно, в ряде сюжетов она прямо соотносится с землей как воплощением плодородного начала. Мифология манси знает мотив низвержения Калтащ-эквы с неба ее божественным супругом. Богиня поселяется в горé, что отражено в одном из ее локальных имен: “Вершины реки Сакв горная женщина”. Почитание скалы — “Каменной старухи” на р. Конде; скалы, похожей на женскую фигуру у пос. Сартынья; камня, стоящего на Полуденной горе — все эти признаки почитания горы (скалы) камня отмечены у обских угров¹⁵. Связь богини Умай с землей реализована, в частности, в представлениях хакасов о том, что женщина может избавиться от бесплодия, принеся жертву каменному изваянию *иней тас*¹⁶. В своем

земном преломлении образ богини-матери может сжиматься до пределов скалы, каменного изваяния или разрастаться до масштабов горы. Последний вариант весьма интересен.

Наиболее ярко дуализм богини-матери явлен в культуре хакасов. С одной стороны она — богиня, находящаяся на небе, среди белых облаков, с другой — хозяйка пещеры. Хранительница душ Ымай живет где-то в Саянах, в горе Ымай-тасхыл. Примечательно, что у этой горы есть свой хозяин-старик. Тем самым традиция стремится “восстановить” божественную чету (ср. образы буддийской иконографии, навеянные шаманским фольклором: л ы с ы й белый старец, окруженный птицами и зверями, сидящий у входа в пещеру, которые недвусмысленно отсылают нас к символике брака-оплодотворения). К горе направляется шаман за душой будущего младенца:

Открой, пожалуйста, свои золотые двери, Ымай-тасхыл!
На левом плече я принес белого жертвенного барашка,
Открой, пожалуйста, свои золотые врата, Ымай-тасхыл!
Пропусти меня вовнутрь своего храма, Ымай-тасхыл!¹⁷

В этой горе висели колыбели с душами будущих детей. Можно предположить, что гора неявно отождествляется с вместилищем, источником жизненной силы. Южно-сибирский фольклор изобилует сюжетами, в которых промысловые животные и птицы “собираются” в гору на зиму или ночь, а весной / утром выходят оттуда сквозь открывшиеся “двери”. Священные родовые горы были аккумуляторами жизненной энергии, дававшими жизнь и забиравшими ее.

В одной из версий алтайского эпоса “Алтай-Бучый” есть интересный эпизод. Когда герой попадает в беду, конь Темичи-ерен бежит на Алтай, к горе Ак-тайга (Белая тайга): “Три года кружил вокруг Белой тайги, в конце трех лет на цельном месте открылась дверь. Вышла белоголовая в белой одежде Белая старуха (Ак-эмеген), опираясь на золотой посох”. Для того, чтобы оживить Алтай-Бучыя, старуха направляется на небо к Ак-Бурхану (персонаж, который в эпосе “замещает” Ульгения). Верхнее божество называет старуху “Дух Белого Алтая Ак-эмеген” (Белая старуха, Мать). Кроме того, старуха оказывается матерью Алтай-Бучыя¹⁸. Близость двух сюжетов неслучайна. Хакасы представляли Умай полной седовласой старушкой. Среди телеутов, шорцев и сагайцев бытовало мнение, что Умай — женщина с длинными белыми (рыжими) волосами, в длинной белой одежде¹⁹.

Связь Умай и пещеры, как можно полагать, ранее была актуальной для различных частей тюркского мира. Местные жители верили, что в горах Чар (около г. Нарына) в пещере появляется Умай, и простой человек не может войти в эту пещеру²⁰. Гора Сулейман (г. Ош) с давних пор посещается женщинами, желающими излечиться от бесплодия. Такое же отношение к пещерам известно в Хакасии, Бурятии. Умай—пещера обладает всеми характеристиками сакрального центра. При этом нахождение в горе само по себе еще не означает отнесения Умай к хтоническим персонажам, ибо “гора при всех своих хтонических признаках все же заключает в себе идею центральной надземной вертикали, в пределе — достигающей неба”²¹.

Разумеется, тема горы у уральских народов не могла получить такого развития, как у обитателей горного пояса Южной Сибири. Тем показательней обнаруживаемые параллели. Согласно поверьям васюганских хантов, для получения души *ильт* шаман идет к богине Пугос. Его путь лежит через семь морей, семь гор и семь березовых рощ к горе с семью террасами (может быть, подъемами или “уровнями”, маркирующими космизм образа). В жилище Пугос висят семь колыбелей с душами. По другим сведениям, колыбели висят на золотой крыше жилища Пугос. Локальный персонаж, соответствующий богине-матери, почитался на реке Вах. И там, на крыше ее жилища, висели колыбели с душами будущих детей²². Мифология самодийцев дает сходные примеры. Селькупы (у которых обнаружены элементы горизонтального членения мира) верили, что на самом “верху” (= на юге) живет Илынты-кота, “Жизненная старуха”. Живет она в железном доме, имеющем много внутренних “помещений” (*селчи мат щүнчи*).

Последняя деталь, конечно же, не имеет отношения к конструкции реального жилища. Многосоставность обиталища богини-матери — подробность, повторяющаяся неоднократно (для пещеры Умай, например, характерны многочисленные и узкие ходы). Селькупское слово *щүнчи* означает “пустая полость, внутренность”, следовательно, жилище богини сопоставимо, скорее, с пещерой или дуплом/дуплами. Селькупская старуха дает новорожденному березу для первой колыбели и кедр для последнего пути, следовательно, она в полной мере обладает функциями подательницы жизни и ее распорядительницы. Она же наделяет атрибутами шамана, а возле ее жилища стоит лестница, ведущая на небо²³.

Наиболее интересное соответствие саяно-алтайскому сюжету обнаруживается в мифологии хантов. Они считали, что шаман, поймав душу больного человека, превращается в лебедя и летит с нею на небо. Там он купает ее в "море", а потом оставляет спать в лесном семиэтажном (= состоящем из семи частей) доме на срок до месяца. После того шаман возвращает выздоровевшую душу ее владельцу²⁴. Водоем (молочное озеро) в алтайской традиции является владением Умай. Сүт-көл (Молочное озеро) расположено на небе, и в нем омываются родовые духи шаманов, очищаются души людей²⁵. В алтайской модели мира рядом с озером помещается другой сакральный объект — священное дерево, чаще всего береза (в алтайском эпосе она иногда заменяется топодем). Все перечисленные объекты: гора, озеро, дерево формируют тот ландшафт, что является в урало-алтайской мифологии семантическим ядром модели мира. Видимо, хантыйский "лесной" семисоставной дом есть не что иное, как дерево, а число составляющих его частей соотнесено с количеством небесных сфер (в том же значении могут фигурировать и другие "семерки" урало-алтайского мира: семь ветвей, семь корней, семь деревьев и пр.). Следовательно, шаман помещает больную душу на дерево, где она "выздоровливает". Гора с пещерой также символизирует жизнедательный в е р х. Это подчеркивается помещением колыбелей с душами на "крышу" жилища богини, на вершину (верхние ветви) дерева и т.д.

Земная богиня-мать изображается старухой с белыми (седыми) волосами. Она обладает ярко выраженными жизнедательными (созидательными) функциями (ср.: одно из имен Умай у хакасов Улуг-ах-ине — Великая Белая мать²⁶ и Ак-эне — Белая мать в алтайском космогоническом мифе). Среди атрибутов богини-матери постоянно упоминается посох. Калтащ "на семигранную священную палку с долгой жизнью девушек семью зарубками зарубает". У северных хантов она отмечает жизненный срок новорожденных, нанося его на "украшенную золотом семикратную ветвь, на вырезанную с золотом семикратную ветвь". В руках у богини может быть посох с привязанными к его верхней части сухожильными нитями. Завязывая на нити узелок, она отмеряет длину "жизненной нити" человека²⁷. Богиня-мать повсеместно ассоциируется с колыбелью — золотой, серебряной, железной. Эква-пырищ мансийской мифологии сидит семь дней и ночей в серебряной колыбели, качает

мой его матерью-старухой, что дала жизнь семи богам (подразумевается Калташ)²⁸.

О прямой связи Умай с рождающей землей говорит ее имя, первичные значения которого: “лоно“, “матка“, “детское место“. В диалектах бурятского языка сохранилось обозначение пещеры как “материнского чрева“ (*эхын Умай*), и к таким пещерам женщины обращались с просьбой о даровании потомства²⁹. «Представления о пещере как о “женском чреве“, — пишет Г.Р. Галданова, — вероятно, сохранялось в памяти народа и в пору распространения ламаизма. Пещеры, глубокие узкие ложбины у подножия гор считались средоточием нечистой силы и стали объектом борьбы лам с шаманистскими воззрениями. Ламы объявили, что пещера является *Шудхер эмын бэлэг* ‘половым органом самки Шудхэр’ (разновидность злых духов) и что надо сделать из камня или из дерева и установить у пещеры *эрэ хунэй бэлэг* ‘мужской половой орган’, чтобы обезопаситься от вредоносного влияния этого духа. ...Сооружение столба, изображающего фаллос и направленного в сторону пещеры, якобы умиротворяло самку шудхэр»³⁰.

Бурятские поверья отражают, вероятно, очень архаичную мифологию, в которой воедино слились образы солнца и луны, женского и мужского начал. В древнем космогоническом мифе говорится о том, как “отцовский серебряный столб“ (*баабайн мунгэн бахана*) встречается в океане с “материнским золотым чревом“ (*эхэйн алтан умай*), в результате чего на земле появляется первая чета людей. Сами же образы составили в бурятском языке устойчивое сочетание *алтан умай, мунгэн бахана* ‘золотое чрево, серебряный столб’³¹. Сочетание пещера / чрево — столб / фаллос имеет, как нам представляется, непосредственное отношение к теме плодородия, в которой богиня Умай имеет партнера (небесного бога?). Не менее показательно, что умай-чрево фигурирует в космогоническом мифе.

Обращение бурятской женщины к пещере с просьбой о даровании ребенка и путешествие хакасского шамана в пещеру Умай за душой будущего младенца — ритуалы однотипные. В последнем случае обрядовое действие усложняется введением шамана-посредника. Перенесение производительных характеристик анатомического н и з а на землю (природный, космический н и з) — явление закономерное и универсальное. Связанная с землей (горой, пещерой, каменным изваянием) богиня-мать дает жизнь не только людям, но и зверям, птицам. Здесь ее функции расширяются максимально, и сам

образ богини-матери может сильно варьировать. Известно, что манси, называющие богиню “наша мать Калтащ”, считали, что она не только дарует жизнь людям, но и наделяет мужчин удачей на промысле. В известиях о Золотой бабе подчеркивается, что охотники, отправляясь на промысел, обязательно жертвуют ей что-либо, надеясь на удачную охоту³². Вероятно, Умай тоже связана с локальными женскими божествами, ответственными за “распределение” плодородия и удачи на промысле.

Об этом косвенно свидетельствует одна деталь ее фольклорного “портрета”: золотые или рыжие волосы, фигурирующие наряду с такими определениями, как “седовласая”, “беловолосая”, “белая”. Последние могут объясняться как черты облика старухи, существа чистого (= белого), связанного с плодородием сакральным (ср.: “белые” характеристики небесного бога). С другой стороны, символика белого цвета может быть связана с такими характеристиками, как потусторонность, “нездешность”. На это обратила внимание М.С. Усманова, изучая представления хакасов о подземном мире. По ее сведениям, термин хуу в современном хакасском языке используется в значениях: ‘белый, бледный, бесцветный’; ‘голый’, ‘омертвевший’, ‘нездешний’. Хуу-иней (Хат-иней) — так называли хакасы одного из персонажей народной демонологии, в котором исследователи видят образ женщины-прародительницы (ср.: в архаичном хакасском мифе прародителями объявлены два дерева-человека — Умай и Ульгень)³³. Во всяком случае, Хуу-иней можно считать одной из редакций образа богини-матери, прародительницы, относящейся к тому же кругу, что и Умай.

Золотые / рыжие волосы Умай сближают ее с целым рядом весьма архаичных фигур саяно-алтайского фольклора, и эта связь, как можно полагать, не исчерпывается чисто внешними соответствиями. У теленгитов Алтая В.П. Дьяконова увидела редкий фетиш — изображение некоей “матери” Сангай-эне, по своим функциям аналогичной Умай. Как отмечает исследователь, теленгитская атрибуция Умай — Сангай-эне не расходится по цветовой символике с представлениями об Умай у других тюркоязычных групп региона (для нее характерен цвет *сарыг* ‘желтый, рыжий, золотистый’, цвет весьма редкий в шаманской атрибутике)³⁴. Мы полагаем, что цвет *сарыг* обозначает рыжие или золотистые волосы Сангай-эне, что включает ее в класс женских хтонических персонажей (куда могут быть отнесены Умай, хозяйки

гор, духи-хозяйки бубна и пр., обладающие рыжими/золотистыми волосами).

Отрывочная информация об этих персонажах все же позволяет составить представление об их функциональной общности. Так, шорцы считали, что у шаманского бубна есть "хозяйка" (она же, что очень интересно, выступает женой шамана). Живет она у Ульгения и приходит помогать шаману во время камлания в образе девицы маленького роста, имеющей семь гребней (традиционный атрибут Умай). Описывают ее как "светлую" девицу с белыми волосами. Шорская традиция показывает, что по отношению к подобным персонажам фольклора определения "белый" и "рыжий" — взаимозаменяемые. В другой редакции дух-хозяйка бубна рисуется как "с семью гребнями рыжая девица, с тремя глазами маленькая девица"³⁵. Как "жена шамана" (сюжет, хорошо известный в сибирской этнографии) богиня-мать связана со своим избранником интимными отношениями. Шаман, в свою очередь, как существо пограничное, тесно связан с идеей передачи природного плодородия в общество соплеменников, а оформляется эта функция весьма откровенно и образно (ср.: символическая свадьба шамана на бубне, богатая эротическая символика атрибутов).

Подобно шаману вступают в брачные отношения с "хозяйками гор" охотники на промысле. Как правило, фольклор изображает хозяек рыжими девицами, голыми, с большими грудями, склоняющими охотников к сожительству (точно так же, как ведут себя дочери Эрлика по отношению к шаману). Охотник вознаграждается постоянной удачей на промысле, так как "девица" распоряжается всеми зверями и птицами, а сама часто живет в горе-пещере. Но брак, как правило, оказывается несчастным для хозяйки горы: охотник возвращается домой. Легенды кумандинцев ярко рисуют "несовместимость" человеческого и природного начал³⁶. Лесные девы (мис-не) в мифологии манси тоже одаряют нового мужа-охотника удачей. Мис-не — представители "низшего" уровня мансийского пантеона. По сей день о них говорят как о существах вполне реальных — лесных "соседках" человека. Но и здесь попытка создания смешанной семьи оказывается неудачной, с той лишь разницей, что мис-не покидает поселок и возвращается в лес (мотивировка может быть такой: она не выносит насмешек людей).

В легендах о хозяйках гор есть повторяющаяся деталь, имеющая отношение к “реакции” людей на их появление:

...он увидел, как хозяйка горы — женщина, совершенно голая, — плясала, и как у нее груди тряслись. Духовидец захохотал... ..Хозяйка гор пришли. Все девицы пришли. Все кругом встали. Старая старуха, придя, у ног шорчы села. Ясновидец, то увидя, захохотал...

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

Смех мотивируется однотипно: охотника рассмешило то, что у ног его товарища села старуха, или то, что он увидел сережку в носу³⁷. Очевидно, что такие “объяснения” — следствие забвения архаичного ритуального поведения, предписывающего смех в определенных ситуациях (прежде всего, связанных с ритуалами плодородия). В тюркском ареале Сибири смех был непременной чертой ритуалов, адресованных Умай (и аналогичным ей фигурам). В Хакасии повитуха, совершая обряд захоронения последа, обводила вокруг “могилы” роженицу, а та обращалась к Умай: “Умай идже, охраняй своих детей! ...Мать моего ребенка, дай мне свои силы!” Старик и старухи, собиравшиеся на этот обряд, приступали к обрядовой трапезе. При этом все “должны были смеяться и сохранять веселое выражение лица”³⁸. Во время проводов богини Айыысыт у якутов собравшиеся женщины, в частности, поливали “друг другу на руки из деревянной ложки, украшенной пучками белых конских волос, топленое масло, мазали себе лица и неудержимо хохотали. ...Хохотали так, что некоторые даже падали в обморок”. Тому, кто смеялся наиболее усердно, Айыысыт посылала ребенка³⁹.

Пока не получает удовлетворительного объяснения цветовая характеристика волос Умай и ассоциируемых с нею женских хтонических персонажей, которые в народной демонологии наделены рядом отрицательных черт. Определения, прилагаемые к волосам, обладают сложной символикой. За исключением *сарыг* ‘рыжий, желтый’ они обозначают также и металлы (монг. *алтан*, тюрк. *алтын* / *алдын* ‘золото’; тюрк. *джес* / *йес* ‘медь’), что в связи с отнесением данных персонажей к обитателям подземного мира — мира металлов и их обработки — приобретает особый интерес. Архаичные женские персонажи саяно-алтайского фольклора нередко имеют медный бубен, медный птичий клюв и т.д. При этом в фольклоре используется наименование для меди, связанное с представлением о красном / рыжем цвете. По мне-

нию лингвистов, к этой же части спектра тяготеет обозначение золота в алтайских языках. Алтайское *ал-тун-ал-тын* ~ *ал-тан* они считают возможным "рассматривать с исторической точки зрения как сложное слово, развившееся из архетипа **ал + тОн* (*al + tOn*) со значением 'красный металл', 'красное золото', 'красная медь'⁴⁰.

Белый и красный цвета в характеристике старух — земных матерей, хозяек гор и т.п. персонажей саяно-алтайского фольклора имеют явные соответствия в фольклоре монгольских народов. Для последних выявляется однотипное описание демонических "хозяек". Это старухи с отвисшими грудями, сидящие в травяном шалаше с кожемялкой в руках (их чудесное орудие, ср.: подобная роль кожемялки в алтайском фольклоре и посох — атрибут земной богини-матери). Упоминается бледное или, наоборот — красное лицо старухи, ее зооморфные черты⁴¹. В иконографии Калтащ на святилищах манси преобладают красный и белый цвета (то же самое можно сказать о ее сыне и локальных женских персонажах пантеона, имеющих функции жены/матери)⁴². Те же цвета использовались хакасами при оформлении тёсей, большая часть которых изображает женщину-предка (= мать)⁴³.

Представляется, что реконструировать наиболее архаичные черты богини-матери нельзя без обращения к обширному кругу хтонических женских персонажей. Иногда они соотносятся с верховной богиней, чаще действуют самостоятельно, но при этом полностью копируют богиню-мать типа Калтащ или Умай. Известны многочисленные местные редакции образа. Дочери Калтащ почитались манси на Верхней Лозьве, в Яны-пауле. На Сосьве же старуха Калтащ имела свое "жилище" (вероятно, культовой амбарчик), куда для жертвоприношений отправлялась вся семья⁴⁴. Изучение мансийских святилищ показало, что Калтащ — типичный персонаж женских культовых мест. В то же время заметно стремление к генерализации образа богини-матери, придания ему вселенского звучания. У энцев земля-мать выделяется среди других "матерей" самодийских народов полисемантичностью функций: она отсылает на землю души неродившихся детей, которые до того хранятся в дупле огромного дерева⁴⁵. Ханты Васюгана и Ваха именовали богиню-мать "самая главная на свете", "мать всего"⁴⁶. Свое крайнее выражение эта тенденция получила в тюрко-монгольском мире (обожествленная земля Отюкен древних тюрков, монгольское божество земли Этуген).

Как отметил С.Ю. Неклюдов, близкой аналогией монгольской Этуген является древнетюркская Умай⁴⁷.

Известно, что тюркские рунические памятники знают еще одно "божество": Йер-Суу (Земля-Вода), хотя нет никаких сведений о его возможном облике и подразумевается, что тюрки обожествляли совокупный образ своей земли-родины. Весьма показательно, что в героическом эпосе алтайцев персонаж, именуемый Йер-Суу, вполне можно отнести к хтоническим женским персонажам, репликам богини-матери. Е.Е. Ямаева приводит следующие формулы-наименования, описывающие Йер-Суу: "На черном, как земля, козле с желтыми пятнами ездящая Хозяйка Земли-Воды", "На мохнатом черном козле ездящая, пупом земли являющаяся Мать-земля", "матерью являющаяся старуха-өрөкөн" и т.д. Кроме того, в эпосе говорится: "женского или мужского пола она, трудно определить, оказывается". По нашим сведениям, теленгиты также затрудняются определить, мужчиной или женщиной является Йер-Суу, а местом обитания этого существа они называют, как правило, высокие снежные вершины или скалы красного цвета, венчающие гору. В эпосе Йер-Суу выступает как созидательница души, покровительница деторождения. Она дает богатырю пуговицу из раковины каури (знак творения ею души девочки) или меч, стрелы (знак творения души мальчика, будущего богатыря). Напомним, что каури и стрела — традиционные атрибуты Умай. Е.Е. Ямаева отмечает, что козел — ездовое животное божества — символизирует плодородие и избыточную сексуальность⁴⁸.

Все хтонические персонажи женского облика устойчиво связываются с ворожбой, шаманством; нередко они противостоят главному герою-мужчине, сражаются или борются с ним, а иногда и вступают в брачный союз. В шорском эпосе Черная Шебельдей, имеющая черный гребень (ср. с атрибутом Умай), семь дней дерется с Кан-Мергеном. После противоборства они спускаются под землю, взявшись за руки: "Черная Шебельдей, великую песню напевая, спускается, великую сказку наигрывая, идет"⁴⁹.

Богини-матери одновременно являются жрицами-шаманками, предками-праматерями. По справедливому замечанию Р. Амайон, шаманки более важны (для своих соплеменников) после смерти, нежели при жизни. Среди всех алтайских народов сохранилось общее название шаманки (*удаган*), в то время как шаман-мужчина в каждом обществе имеет особое наименование⁵⁰. Обоз-

начение однокоренными словами обоженственной земли и женщины-шаманки коренится, вероятно, в признании главным рождающим началом именно Земли. Преобладанием в древней мифоритуальной практике женщины, возможно, объясняется та значительная роль, которую и в позднейшей традиции играют колыбель, мотивы шитья, прядения и прочие атрибуты женской сферы. Правда, эпическая традиция значительно снизила статус Матери-земли, усилив тему опасности, вредоносности.

В словаре В.И. Вербицкого Умай представлена в двух ликах: это одновременно добрый дух, хранитель младенцев и ангел смерти, дух, который берет душу умирающего⁵¹. Предполагая, что всемогущая Умай равно причастна рождению и смерти, тюрки тем не менее предпочитали более наглядное разделение данных функций и, следовательно, — образов. Наряду с Белой матерью Умай хакасы допускали существование ее антипода (= половины) Хара Ымай. Черная Умай обнаруживала себя тем, что в жилище часто умирали дети. Считалось, что хара-ымай — черная “часть” души умершего ребенка. Если белую Умай шаман “притягивал”, то эту — “подавлял”. Бельтиры даже делали из глины фигурку Кара-Май, а шорцы, переселившиеся в Хакасию, — тряпичную куколку, которую укладывали в маленькую деревянную колыбель. После выздоровления больного глиняную фигурку выбрасывали⁵². У кара-киргизов процесс переосмысления образа Умай зашел так далеко, что она превратилась в зловредного духа *майнеке*. Существовала клятва: “Пусть я буду майнеке”. С.М. Абрамзон не без основания считал, что “майнеке” — стяженная форма выражения [У]май + [э]неке [лер], где вторая часть есть традиционное для телеутов обозначение “матушки”, т.е. женские предки⁵³.

“Грозной” могла быть и сама Умай. Если во время беременности женщина у хакасов не соблюдала определенных предписаний и запретов, то *пала идже* (‘ребенка мать’, один из эпитетов Умай) могла задушить ребенка пуповиной. Калташ в угорской традиции менее требовательна и кровожадна, но и она могла отступить от ребенка. Хантыйский шаман, обращаясь к ней, говорил в определенной ситуации: “...Ты разрешила кушающим духам, пьющим духам — твоим многочисленным сыновьям напасть на защищаемого тобою грудного младенца...”⁵⁴

Вероятно, архаичное сознание не раз решало проблему, к какому полу отнести тот или иной образ, искаженный напластованиями или поблекший за свою дол-

гую жизнь. Возможно, в некоторых случаях сомнения были связаны с тем, что вопрос не решался однозначно — ведь у природы нет мужского или женского лица. Отсюда постоянные колебания в выборе, каким эпитетом наградить представителя и н о г о мира: кто это — мать или отец? Обилие женских персонажей в архаичных пластах мифологии показывает как будто, что предпочтение отдавалось “матерям”. Но “путаница” обнаруживается и в более поздние времена. Калтащ фигурирует как мать, жена и дочь верховного бога. В тюркском пантеоне ситуация более сложная, что, возможно, связано с большей подвижностью населения и интенсивностью межэтнических контактов. Ульгения нередко называют матерью, причем не единственной из живущих на небе. Телеуты считали, что на 16-м слое неба живет “мать Бай Ульгень”. В небесных сферах помещали их шаманы Отца-месяц и Мать-солнце, Мать-творца неба Дьайычу-Тенгере, мать Мерген-Небо и т.д. По записям Г.Н. Потанина, на двух верхних сферах неба обитает “высший” дух, доброе божество парча-энези Бай-Ульгень (Мать всего, богатая Ульгень). По другим сведениям телеуты думали, что *кут* (душа-зародыш) ребенка создавал Ульгень, а человеку его вручала Энем-Дьайучы — Мать-созидательница, ведавшая жизнью и смертью⁵⁵. Так или иначе шаманская традиция телеутов помещает на верхних слоях неба то одного Ульгения, наделенного функциями матери, то супружескую пару Ульгень — Дьайучы, полностью совпадающую с парой Ульгень — Умай.

Теоним Ульгень/Улген с трудом поддается этимологизации. Наши информаторы (алтай-кижи, телеуты, теленгиты), знакомые с этим именем, сближали его с производными от *ол* ‘умереть’. “Ульгень — это покойник”, — утверждал один из них и пояснял свою этимологию тем, что Ульгень жил когда-то давно и ушел на небо (на это объяснение, возможно, повлияло положение “далекого бога”, занимаемое Ульгением). Имея в виду традиционный для шаманского фольклора мотив “выкраивания” верховным богом людских душ, можно было бы предложить другое сближение: *үлге* ‘намет, выкройка (сапожная), закон’; *үлгү* ‘намет, выкройка (сапожная), вера, обычай, закон’⁵⁶. Женская ипостась Ульгения была известна в монгольском мире. Эхириты и булагаты считали хозяйкой земли “матушку Ульген” или “бабушку Ульген”, а унгинские буряты знали формулу “Ульген — мать-земля наша, высокое небо — отец наш”⁵⁷. По мнению Н.Л. Жуковской, Улген бурятской мифологии вос-

ходит к древнемонгольскому *олгий* 'колыбель'⁵⁸, что хорошо согласуется с женской ипостасью этого персонажа. Родное кочевье обозначалось сочетанием *олгий нутаг* 'колыбель-земля', семантически соответствующим выражению "родная земля-вода" (монг. *газар ус*, тюрк. *йер-суу*).

Г. Мэнэс было высказано чрезвычайно интересное заключение: "В монгольском языке выразителем кровно-родственной связи между людьми является слово *элгэн* 'печень', этимологически связанное с теонимом *Ульген* и словом *елгий*". Исходным для них предлагается считать корень *эл/ил*, первичное значение которого — 'родственное, общее происхождение, единое целое, род, племя'⁵⁹. Действительно, понятия, охватываемые производными от этого корня (колыбель, родина, мать-земля), вполне соответствуют идее богини-матери. Принимая в качестве одной из возможных этимологий теонима слово *элгэн* 'печень', мы получаем следующую пару: Ульгень (печень) — Умай (матка, лоно). Как известно, в тюркской культуре печень считалась не просто жизненно важным органом, но органом, сопричастным рождению⁶⁰. Богатырь, рожденный отцом из печени, отцовская печень — клишированные образы тюркской эпики. Приравниваемая к детородному органу печень мужчины как бы уравнивает участие мужчины и женщины в акте появления новой жизни. Быть может, в саяно-алтайском пантеоне Ульгень и Умай "стягиваются" воедино именно благодаря тому, что каждый из них символизирует рождающее начало, а пара в целом — теснейшее единство-родство, порой оборачивающееся неразличением каждого из них.

Между Умай и некоторыми "небесными" персонажами существует столь близкое сходство, что единственным, по сути, отличием является только имя. Таким персонажем, по мнению С.В. Иванова, был небожитель Яючи/Дьайучы (как и близкий ему Яик/Дьайык). Мать-Дьайучы помещалась на разных уровнях небесной "этажерки", и ей доверялась роль т в о р ц а, что и зафиксировано в имени. Дьяик был посредником между Ульгением и людьми, но тоже обладал созидательными потенциями, поэтому субординация между главой пантеона и двумя "младшими" творцами — вопрос открытый. Скорее всего, Дьайучы и Дьайык — равновеликие фигуры, два результата разработки одной и той же темы.

Дьяик прежде всего интересен тем, что он — медиатор (в угорской традиции ему наиболее близок по функ-

циям Мир-сусне-хум), защитник народа, гарант его благополучия. От него зависело обновление природы, урожай и приплод. Наконец, словом *яик* в алтайском мифе называется потоп, а в жизни — священные горы. Как житель третьего небесного “слоя”, Яик включен в семейство Ульгения. По одним сведениям, он сын Ульгения, по другим — дочь по имени Май-эне, т.е. Умай⁶¹. Иногда Дьяик помещается на девятый ярус неба вместе с Ульгением и, видимо, является его женой. Обращение к нему гласит:

Хорошей семьи содержатель,
Четырехкосая мать Дайык.
Шелковая нитка крутится!
Охранитель зародышей наших пупов,
Берестяную зыбку колебля,
Зародышей (души) детей охраняет!⁶²

Дьяик особо почитался шаманистами Алтая как существо, непосредственно опекающее людей. Символом его присутствия в юрте была заячья шкура. “Спущенная” Ульгением на землю, Дьяик-зайчиха (приходится говорить об этом персонаже в женском роде) стала фетишем семьи. Ее изображение алтайцы делали из белой заячьей шкурки, обозначая глаза голубыми пуговицами (или бисером)⁶³. Связь зайчихи с плодородием несомненна, и животное это отмечено шаманистами. В верхней части бельтирского бубна изображены “семь белых зайцев Ульгения”⁶⁴, один из которых, вероятно, и был явлен земным обитателям.

По сведениям Л.Э. Каруновской, дочь небесного бога зовется *Яжил-кан* ‘Зеленая госпожа’. Она творец женских душ и душ самок животных (специализация несколько “сужена”). Изображением Яжил-кан служит белый заяц⁶⁵. Рядом с нею на небе обитает Булут-кан — Облако-хан, также ассоциируемый с молоком и зайцем. Как сообщает В.П. Дьяконова, у качинцев известен тёсь, изображающий Булут-кана. Это грудная кость зайца (ср.: символика груди-опоры-корня-предка). Еще одна примечательная подробность: во время первой весенней грозы Булут-кана убирали в ящик (= спущенный с неба персонаж прячется от Громовержца)⁶⁶. Наконец, по воззрениям алтайских теленгитов заяц, сошедший с неба, и есть Облако-хан. С.В. Иванов обратил внимание на то, что среди алтайцев Яик сближается с облаком. В обращении к Яику говорилось: “Трехсоставный белый Яик, с золотыми краями белый Яик”. “Таким образом, — заключает С.В. Иванов, — понятия яик — заяц — облако

— белое оказываются связанными друг с другом⁶⁷. Можно добавить, что все эти понятия связаны и с Умай (равно, как и с иными “матерями”).

Обращаясь к Умай, алтайский шаман говорил:

Из рук в руки передавай,
Не давай глядеть дурными глазами,
Злое желание не допускай,
В точеную пазуху не клади,
Узкими полами обвивай,
Заячьими пеленками обвивай⁶⁸.

Заячью шкурку вешали над местом для родов якуты, и она считалась воплощением Айыысыт. Заяц и барсук в алтайском эпосе — воплощения Йер-Суу⁶⁹. отождествление богини-матери с зайчихой и облаком, несущим животворную влагу, кажется оправданным. Умай, Яжил-кан, Булут-кан, Дьяик группируют вокруг себя одни и те же символы, являя параллельные линии развития образа богини-матери.

Калтащ-эква связана с зайцем более явно, поэтому мы просто констатируем ее способность превращаться в зайчиху. По материалам В.Н. Чернецова в сознании манси заячьья ипостась богини воспринималась как нечто само собой разумеющееся. От лозьвинских и сосьвинских манси Валерий Николаевич слышал, что Калтащ, “живущая” в Калтысянских юртах, “имеет личину зайца”⁷⁰. Кроме того, на Верхней Лозьве Калтащ называли “покровительница, в шапке из зимнего заячьего меха, наша мать”⁷¹.

Итак, при всех попытках традиционного мироощущения “поселить” богиню-мать на небесах мы видим постоянное соскальзывание к земным, хтоническим образам и символам, через которые удается раскрыть идею плодоносящего чрева. Обращает на себя внимание явный параллелизм образов, через которые явлен “земной” облик богини-матери. Это гора, пещера, дупло, колыбель, т.е. образы, изоморфность которых не вызывает сомнения. Так или иначе это метафоры рождающего лона природы, исторгающего жизнь и становящегося пристанищем после завершения земного пути. Обращаясь к горе Ымай-тасхыл, хакасский шаман просит: “Открой, пожалуйста, свои золотые двери”. Открывание “дверей горы”, ожидаемое в ритуале, должно дублироваться в действительной жизни рождением ребенка (= его освобождением). О том, что сама Умай помогает женщинам при родах, говорит следующая строка из шаманской поэзии алтайцев: “...обрезавшая пуповину белой щепкой”⁷². В

роли повитухи выступают хантыйская Пугос, мансийская Калтащ, якутская Айыысыт.

Можно предположить, что ассоциированные образы “богиня-мать” и “дерево” воспроизводятся в обстановке реальных родов. Удаление женщины в специальное помещение для родов (манс. *манькол*) в контексте мифа есть удаление на периферию, т.е. в и н о й мир (так же удаляется в лес во время призвания его духами якутский шаман и там, лежа на свежесодранной бересте, он “рожает как женщина”). Ритуальная нечистота женщины оборачивается ее близостью в данный момент к богине-матери, и эта близость может обставляться мифологическими “декорациями”. Роженица садится у “прекрасного основания женского дерева для родов” и рождает в такой позе, часто — держась при этом за дерево⁷³.

У якутов не было специальных (отдельных от жилища) помещений для родов, но оно имитировалось в жилом помещении. “Перед наступлением родов муж уходил в лес и срубал с одного дерева три березовых колышка, два из них с раздвоенными концами, втыкал в землю на том месте, где должны были происходить роды, и на раздвоенные концы поперек клал жердь. Колышки смазывались маслом и под ними настилалось сено. (Иногда на перекладину набрасывали лошадиную шкуру, тем самым создавая в жилище шалаш. — А.С.) ...Рожала женщина, стоя на коленях, держась руками за перекладину. Иногда она рожала, сидя на корточках, опираясь спиной на колени повитухи, руками держась за перекладину”⁷⁴.

Допуская, что традиция рожать, стоя на коленях или сидя на корточках (отмеченная и у других тюркоязычных народов Сибири), имеет рациональное обоснование, мы склонны видеть в ней и мифоритуальный контекст. Возможно, что здесь, как и в случае “выздоровления” души на дереве, мы имеем дело с переосмысленными, забытыми отголосками представлений о рождении на дереве (около него, у корней). В традиционном мировоззрении любая болезнь и выздоровление понимались только как умирание и новое рождение. Именно поэтому шаман относит душу больного человека на дерево, обладающее в мифе и ритуале живительными характеристиками мировой оси. Логично предположить, что та же (или близкая) мифологема воспроизводится в обстановке реальных родов. Косвенно это подтверждают селькупские материалы. “Жизненная старуха” (Илынты-кота), живущая возле мифического дерева / лестницы, имеет помощников — небесных птиц (уток). Этим птиц старух-

ха посылает охранять жизнь женщин при родах⁷⁵. У хакасов оберегом для беременной женщины был *иней тёсь* — фетиш богини Умай: березовая ветка/развилка? с лицом — красной тряпичей. Он помогал при родах, и его ставили р я д о м с роженицей⁷⁶.

Реальный предмет имеет, кажется, фольклорное соответствие, как то следует из алтайского обращения к Умай:

Спустившаяся по радуге, подобной солнцу,
Спустившаяся, опираясь на жертвенную развилину,
Спустившаяся, держа золотой лук.

Шест с развилкой фигурирует в сцене родов Каныкей, жены Манаса:

Медный шест с золотой развилиной
Каныкей, водрузивши, (начала рожать) в родовых схватках.

Отметивший близость атрибута Умай и реалии киргизского эпоса, С.М. Абрамзон сообщает, что во время родов киргизская женщина стоит на коленях на полу, повернувшись лицом к огню. Она держится обеими руками за *бакан* — шест, которым поднимают войлочные покровы юрты и верхнюю часть ее остова во время установки жилища. Кроме того, в киргизских юртах были шесты с развилками, служившие в качестве вешалок, называвшиеся *ала бакан* (*ала* 'чистый, разрешенный верой'). На них можно было вешать только чистые "в духовном плане" вещи⁷⁷. Деревянный шест с развилкой, за который держится женщина, можно истолковать как алломорф мифического дерева (с раздвоенной вершиной). Развилка, на которую опирается Умай, названа "ак бакан", что свидетельствует о сакральности атрибута. Возможно, это посох, символика которого включает в себя значение "священное дерево".

Иной аспект раскрывает бурятский миф, в котором встретились в первичном океане "отцовский серебряный столб" *баабайн мунгэн бахана* и "золотое материнское чрево" *эхэйн алтан умай*, в результате чего появились (= родились) первые люди⁷⁸. Семантическое поле термина *бахана/бакана* включает, очевидно, такие значения, как 'столб, шест, опора, посох, фаллос'. Соседство в обоих текстах, бурятском и алтайском, *бахана* и *умай*, вероятно, символизирует брак-соитие-...-роды. Не исключено, что символом соития служат некоторые предметы, указывавшие на присутствие Умай в жилище алтай-кижи. Символами Умай служили небольшие луки и стрелы, маленькие колыбели, раковины каури. Среди амулетов встречаются и такие, которые можно трактовать как

изображение пронзенного лона: прямоугольный кусок бересты с мехом, к бересте крепится деревянный лук со стрелой; изогнутый кусок бересты с помещенными внутрь мехом, проткнутый подобием "стрелы"⁷⁹.

И в уральской, и в саяно-алтайской традиции отмечена тесная связь богини-матери и новорожденного. Лепет и смех ребенка понимался как его разговор со своей божественной покровительницей, которая "играла" с младенцем. Плач ребенка показывал, что Умай пугает его⁸⁰.

"Небесные" и "земные" характеристики богини-матери не противоречат, а дополняют друг друга. И небо, и земля, согласно логике мифопоэтического сознания, имели равное отношение к круговороту жизни. Если сакральный верх санкционирует жизнь, то рождает все-таки земля. Идея связи и нарождающейся жизни с миром природы реализуется в обеих традициях сходным образом. Материальным воплощением этой связи у тюрков зачастую выступает пуповина (послед), связывающая ребенка с его покровителями. Пуповины родившихся детей мать носила на поясе, зашитыми в треугольные мешочки или подвешивала к колыбели. Хакасы захоранивали послед в юрте с соблюдением целого ряда церемоний. Угры также уделяли большое внимание последу: ханты, например, берестяную куженьку с последом вешали на дерево, предназначая его богине Анки-вончоп (в образе совы)⁸¹. Все эти ритуалы объединяет единая цель: послед возвращается миру природы как бы в обмен на ребенка, получаемого обществом.

Идея связи с миром природы может реализоваться как нить, веревка, шнур и т.д. Так, на святилищах манси хранились в амбарчиках длинные шнуры. К ним крепились модели лучков со стрелами и куски ткани с воткнутыми иглами. Первые приносились на "священную землю" по случаю рождения сына, вторые — в ознаменование рождения дочери⁸². Вспомним в связи с этим, что символами Умай у тюрков также были модели луков со стрелами. Как отметил С.В. Иванов, "подобные же предметы с охранительной целью изготавливали для детей и хакасы. Новорожденному мальчику они клали в колыбель миниатюрный лук со стрелами, кусок холста, нитки и модель веретена. Все это носило название *май*. Лук и стрелы считаются атрибутами самой богини, охраняющей здоровье новорожденных, а в древнетюркское время Умай покровительствовала и участникам военных походов"⁸³. Кроме того, идея связи с рождающим природным началом ярко проявляется в хакасском обычае

погребения послета новорожденного мальчика вместе со стрелой и миниатюрным луком⁸⁴.

Коснувшись вопроса о “земной” ипостаси богини-матери, мы убеждаемся, что в уральском и алтайском мире набор признаков для моделирования данного образа был невелик. Используются одни и те же детали, подробности, подчеркиваются (с закономерными разночтениями) сходные функции. Явно прослеживается стремление изобразить земную богиню-мать с т а р у х о й (мать земли, “жизненная” старуха, седая старушка, нижнего мира мать). Встречаются отзвуки архаичных, возможно, представлений о паре божеств, составляющих супружескую чету. Локализация земной матери — что особенно заметно у уральских народов — приурочена к ц е н т р у мира, где космическая ось связывает воедино части вселенной. Если отец и мать помещаются в некоей подземной области, им может сопутствовать водоем, обладающий всеми свойствами молочного озера алтайской традиции.

В обеих традициях богиня-мать тесно связана с комплексом представлений “ п т и ц а — д е р е в о “. Не исключено, что намек на “птичий” облик богини содержится в мансийском мифе о низвержении Калтащ на землю. Рассказывают, что Калтащ была сброшена на землю Нуми-Торумом в наказание за супружескую неверность или за то, что, вмешиваясь в дела Нуми-Торума, советовала ему построить новый дом из костей всех зверей и птиц. Падая, между небом и землей, Калтащ рождает сына⁸⁵. Не исключено, что за образом падающей (= летящей) Калтащ кроется иная, более древняя ипостась богини — п т и ц а . В мифологии обских угров птичий облик имеют многие божества. Как правило, это те персонажи, с которыми связывается происхождение территориальных групп обских угров (что проявляется в самоназваниях типа “народ-филины”, “народ крылатого предка”, “народ-гуси” и т.д.), т.е. п р е д к и ⁸⁶. Тем не менее, роль птицы в мировоззрении уральских народов сколько-нибудь полно не раскрыта, хотя очевидно, что птица (наряду с медведем) — важнейший персонаж уральской картины мира и в целом менталитета уральских этносов.

Примечателен фрагмент из угорского сказания о сотворении мира. В нем говорится, что за домом Нуми-Торума и Калтащ растет златолистная береза:

На златолистную, златоверхую березу
Златокрылых, златохвостых
Семь кукушек садятся...

Семь ночей поют,
Семь дней поют...
По всей земле живущие
Люди благодаря их силе
По сей день существуют⁸⁷.

Золотые кукушки, благодаря пению которых расцветает земная жизнь; кукушки, отмеряющие срок жизни, — традиционные персонажи южно-сибирского фольклора, и эта деталь мансийского сказания, скорее всего, заимствована от тюрков. Однако заимствование было возможно только потому, что и в собственно угорской традиции тема птицы — дарительницы жизни разработана чрезвычайно подробно, можно сказать — всеобъемлюще. Сама Калтащ выступает в обрядовом фольклоре в образе птицы, а ее священным деревом считалась береза. По материалам В.Н. Чернецова, старики манси “говорят, что она всего три личины (заяц, гусь и береза) имеет”⁸⁸.

Связь Калтащ и березы (как дерева, у которого совершаются жертвоприношения ей) отражена в песне-призвании, обращенной к богине-матери:

Из одного основания семь берез,
Семи берез в основании
Рогатых животных в жертву принесения место,
С копытами животных в жертву принесения место,
Там обитает...
Так обитая, ко всем священным концам (земли)
Пугливой морянки чутким ухом прислушивается,
Пугливой черняди чутким ухом прислушивается.
Так существуя (слышит):
В истрепанной одежде многими ее бедняжечками
Она призываема...
На спину животного, спину имеющего (лошадь), она опускается,
В хорошем облике золотистой гусыни опускается...
Идущих облаков высоты достигает,
Бегущих облаков высоты достигает.

Калтащ призывают прийти и оставить “силу для будущих сыновей и дочерей, одарить людей удачей в промысле”⁸⁹. Текст намекает, что Калтащ “обитает” у корней семи берез, растущих из одного “основания” — это традиционная локализация персонажей, связанных с круговоротом жизни. При том подчеркивается ее крылатость: она опускается с неба в облике гусыни.

Птичьи черты в облике Умай, казалось бы, не столь очевидны. Однако они “заложены” в самом имени: наряду с “анатомическим” толкованием теонима существует и “орнитоморфное”. В тюркской традиции умай, хумай, хубай, хума — мифическая птица, наделяющая людей счастьем, гнездящаяся в воздухе. Этот “вектор” уводит,

вероятно, в ираноязычный мир, где хумай — птица счастья — представлена разнообразно и в древности, возможно, была связана с представлениями о хищной птице — грифе⁹⁰. Не исключая возможность влияния иранской мифологии на мировоззрение южно-сибирских тюрков отметим, что сам образ птицы-матери вряд ли мог быть заимствован — столь широко его распространение среди алтайских народов. Он повсеместно включен в картину мира, вплетен в ткань шаманской поэзии.

В мифологии кумандинцев, сохранившей ряд реликтовых черт, образ Умай сближается с Пайна (вероятно, *Пайн-эне* или *Бай-эне* 'Священная мать'). Пайна—Умай помогает женщинам при родах. Если роды проходили трудно, шаман обращался к Умай (иногда это имя произносится как Убай):

С ясного неба, паря, садись,
Убай-эне, птица-мать.
Подол открытым оставь,
Пусть своей дорогой он выйдет⁹¹.

Тот же мотив (богиня-мать в облике птицы спускается с неба) присутствует в обрядовом фольклоре хакасов. Для призывания / "притягивания" Умай с целью излечения женщины от бесплодия на мужской половине юрты вкапывали с корнями березку. Под деревом ставили маленький столик. В ходе обряда шаман, обращаясь к березке, говорил:

Притянутая из белой ясности
...ты притянулась, превратившись в белый ымай!
Превратившись в белую птичку,
Щебеча пиджир-паджир,
Ты спустилась на крону богатой березы,
Имеющей золотые листья!
Притянутая из голубой ясности,
...ты притянулась, превратившись в голубой ымай!
Превратившись в голубую птичку,
Чирикающая пиджин-паджин,
Ты опустилась на крону богатой березы,
Имеющей серебряный ствол!
Ымай идже хайрахан!⁹²

Здесь, как и в якутском камлании во время родов богиня-мать спускается для помощи женщине — хотя в якутском варианте нет ее прямого сближения с птицей. В то же время у якутов воплощением Айыысыт считался лебедь⁹³, и в целом якутский обряд разительно совпадает с хакасским. Урало-алтайский мир сохранил осколки какого-то сложного образа, в котором совмещаются птица, дерево, гнездо-колыбель. Видимо, к этому, некогда зна-

чимому образу относятся представления манси о том, что птица-Калтащ “в богатом (счастливом) гнезде из тонкого шелка сидит”⁹⁴. Иногда птица-мать прямо не отождествляется с Калтащ, но детали указывают, что речь идет о ней или о равновеликой фигуре. Кондинские манси сохранили в фольклоре образ дочери верховного бога. Усевшись в гнезде, она говорит: “...я осталась здесь... чтобы вылечить больную девочку, чтобы вылечить больного мальчика”⁹⁵.

Порой богиня-мать в облике птицы высиживает в гнезде яйца. В свое время В.Н. Чернецовым был записан ряд “птичьих” песен манси. В одной из них говорится:

На берегу семи озер, поросших осокой,
Из сухой осоки обломочков,
Дочерей (для) выращивания хорошее гнездо,
Сыновей (для) выращивания хорошее гнездо
Птица я, делаю.
Из груди своей мягкий пух
Птица я, вырываю.
С крепкой скорлупой два яйца
Птица я, кладу.
С прочной скорлупой два яйца наклюнулись —
У одного-то маленького глазки его моим подобны,
Клювик его моему подобен.
У другого-то маленького
Глазки его совсем другие,
Рот его совсем другой —
Человеческого существа девочка,
Человеческое дитя...⁹⁶

Как следует из песни, птица высиживает п е р в у ю женщину-прародительницу и тем самым демонстрируется переход от предка-птицы к предку-человеку.

Эти песни, от которых веет глубокой архаикой, — словесное оформление каких-то ритуалов. В прошлом, как полагает В.Н. Чернецов, при их исполнении использовались “специальные одеяния, сшитые из птичьих шкурок”⁹⁷. Быть может, в песнях отражены представления о происхождении членов разных территориальных групп от птиц разных пород, подобно тому, как в позднейшей мифоритуальной традиции территория расселения угров “распределялась” между сыновьями верховного бога (соответственно, появлялись и локальные редакции Калтащ). Глубоко символично, что значения общетюркской основы *йува* (алт., как. *уйа*) распространяются на такие понятия, как гнездо, нора, берлога, колыбель, причем Дж. Клосон уверен, что это значение “птичье гнездо” в сибирских тюркских языках — значение очень старое⁹⁸.

Параллелизм этих понятий обнаруживается и в мифоритуальной традиции при ведущей, как представляется, роли "гнезда". В колыбели (гнезде?) вырастает сын Калташ — Мир-сусне-хум, один из наиболее сложных персонажей обско-угорской мифологии. От матери он получает "семь гусиных крыльев", и сам часто является в образе гуся⁹⁹. Мир-сусне-хум обладает теми же солярными и птичьими "признаками", что и его мать. Мир-сусне-хум обращается в гуся с золотой шеей (или в золотого гуся). В.Н. Топоров полагает, что образ гуся с золотой шеей, облетающего землю, связан с солярной символикой и потому неотделим от древнеиндийского *Ramsa* 'птица' (чье имя этимологически связано с русским "гусь"), играющей важную роль в солярной теме индийской мифологии: это "конь" близнецов Ашвинов, с этой птицей идентифицируется Агни, и т.д.¹⁰⁰ Однажды Мир-сусне-хум забрался в гнездо гигантской мифической птицы Товлынг-Карс (Крылатый Карс) и спас его птенцов. После этого Мир-сусне-хум обрел власть над птицами, в первую очередь — над улетающими осенью на юг.

Угорский фольклор знает превращения Золотого князя (один из эпитетов Мир-сусне-хума) в лиственницу, затем — в синицу и, наконец, — в невидимое существо Мастэр. Исследователи единодушны в признании медиативной функции Мир-сусне-хума, благодаря которой он стал очень важным персонажем шаманских мистерий. По вогульской версии Мир-сусне-хум — один из семи сыновей Нуми-Торума (младший). У него было сто жен и сто сыновей, от которых и пошли шаманы¹⁰¹. Известно, что на святилищах хантов и манси в XVIII в. стояли металлические идолы гуся (лебедя), причем для них устраивалось тряпичное гнездо. Северные манси хотя и употребляли в пищу мясо лебедя — табуированной птицы, но птичью шкуру и кости жертвовали Мир-сусне-хуму. Не эти ли жертвоприношения имел в виду Гр. Новицкий, сообщая о некоем идоле, на главу которого была возложена грудная кость птицы?¹⁰²

Отмечена связь Мир-сусне-хума с березой. Согласно преданию, он, по указанию отца, посадил на берегу Оби березу (вариант: получил от отца березу с золотыми листьями) и основал там селение. Отстраняясь от прочих аспектов этого образа можно заключить, что птичьи черты Калташ нашли продолжение именно в Мир-сусне-хуме — посреднике между далеким Торумом и людьми. (Впрочем, братья Мир-сусне-хума тоже иногда рисуются птицами.) Есть основания полагать, что небесная семья в целом имела обличье птиц (по крайней мере,

это была одна из ее ипостасей). Об этом говорят детали культовой практики. На Средней Лозьве в качестве “дерева бога” использовали маленькую срубленную елочку. На ее вершине оставляли ветви, а на коре вырезали фигуру духа. По мнению манси Торум прилетал к этому дереву, чтобы опуститься на вершину¹⁰³.

Возможно, фольклор манси имеет прямые соответствия в обрядовой практике, вернее — в иконографии святилищ. На культовых местах разного ранга отмечено однотипное изображение почитаемых персонажей. Чаще всего ими бывают Торум, Калтащ, Мир-сусне-хум, реже — Куль-отыр и сопутствующие лица. Тряпичные антропоморфные фигуры укрепляются на стволах деревьев: традиционно для Калтащ предназначается береза, мужские фигуры крепятся к елям (хвойным деревьям). Иногда это живые, растущие деревья; иногда — срубленные, прислоненные к стволам растущих здесь же. На святилище высокого статуса Торум-кан фигуры богов привязывали к деревьям, которые срубали и после прикрепления изображения поднимали, укрепляя у специальной массивной опоры. На ели (“в три человеческих роста”) обрубали ветви, оставляя нетронутой вершину, а немного выше середины ствола — две ветки (как руки, они поперек торчали). Сюда, к перекрестию ствола и веток, привязывали изображение Мир-сусне-хума, сделанное из ткани. К рукам-ветвям привязывали ленты — “подарки от женщин”¹⁰⁴.

Для чего потребовалось срубить, а затем устанавливать деревья вертикально? Если на Торум-кан это могло объясняться общим “сценарием” обряда (богослужение на известном святилище, куда собиралось население “княжества”, могло сопровождаться впечатляющим ритуалом), то на скромном культовом месте Луски-ойка “воздвижение” тонкой елки¹⁰⁵ намекает на существование к а н о н а . Вероятно, поднятие древесного ствола независимо от его размеров символизировало “вознесение” бога-птицы. Сами фигуры тряпичных богов с руками-перекладинами, с которых свисают ряды лент, весьма напоминают п т и ц у в полете. То, что среди этих “птиц” обнаруживается Куль-отыр, не противоречит угорской мифологии: в космогонической мифе он выступает как птица. Мы полагаем, что в ритуале установления дерева с божеством неявно моделируется ситуация “птица-бог на священном дереве”, в пользу чего говорит и оформление сакральной вертикали — на макушке дерева оставляют ветви.

Быть может, имеется в виду несколько иной аспект “птичьей” темы, а именно птица в гнезде. Вспомним, что на святилище Йибы-ойки “жилищем” старика-филина и его супруги был сруб-гнездо. Делали его без крыши, так как, по словам проводника, “в гнезде у филина крыши нет”. Сруб-гнездо стоял на земле, и его заменяли после каждого кровавого жертвоприношения. Срубы такой же конструкции, без крыши и пола, стояли на святилище Торум-кан позади опоры с главными деревьями. Их изготавливали одновременно с заменой самих деревьев и изображений богов на них¹⁰⁶.

Думается, что смысл изготовления этих срубов-гнезд достаточно очевиден, если согласиться с тем, что сами персонажи, поднимаемые на деревьях — птицы. Связь сруба — “жилища бога” — с обиталищем птицы вполне осознается носителями традиции. Объясняя, почему у старика-филина сруб без крыши, информатор отметил, что “если бы он (филин) жил взаперти (в дупле), ему бы сделали здесь сруб с крышей”. Таким образом, помимо утилитарных функций (защита содержимого от дождя и снега), сруб имеет функцию символического жилища птицы. Более того, сруб без крыши не обеспечивает защиты от внешних воздействий. Здесь, быть может, мы встречаемся с первичной символикой жилища бога — гнездом.

В уральском мире тема птицы-бога, гнездящегося на дереве, явлена и в фольклоре, и в атрибутике многих обрядов. Вогулы одной из деревень считали своим духом-покровителем огромного старика-филина, который жил с женой в гнезде на исполинском дереве, “стоявшем с возникновения неба и земли”. Здесь налицо недвусмысленная отсылка ко временам сотворения мира и возведение птицы — предка-покровителя к образу перво-предка. По представлениям селькупов, “первое” небо имеет вход — расщелину, по бокам которой стоят два чума. В них живут Нум и его сын Йй. Здесь же находится вершина растущего на земле “семикорневого дерева”, и на этой вершине сидит *корыщян эмы* ‘мать-кукушка’. Кукушка-мать, вероятно, может быть понята как член божественного семейства (ср.: Нуми-Торум, Калтащ, Мир-сусне-хум). Чумы, в которых живут Нум и сын, можно сопоставить с птичьими гнездами, так же, как берестяной аланчик — жилище Ульгеня и Умай на небе (в цитированном выше тексте В. Диосеги). На рисунке, изображающем картину мироздания, селькуп нарисовал две птицы: журавля и желну, небесных духов

— помощников шамана. Они сидят на дереве жизни (березе), на котором висят солнце и луна¹⁰⁷.

В сфере атрибутики рассматриваемая тема реализуется в виде деревца (жерди, кола) с навершием — птицей. На родовом жертвоприношении Тигоновых (р. Ляпин) в снег втыкали три деревца: ель, березу и кедр, изображавшие Мир-сусне-хума и его “родителей”. Во время жертвенной церемонии членов рода, принадлежащего к фратрии Мось, старик-хранитель «взял три березовых жерди... заострил и посадил на них по несколько кусков мяса. Сначала они были воткнуты около *норма*, т.е. жертвенного столика, а затем их отнесли несколько поодаль и поставили около кострища. Эти куски были выставлены для “птичек”, т.е. душ»¹⁰⁸.

К.Ф. Карьялайнен писал о том, что на Конде ритуальные деревянные столбы имеют подобие двускатной крыши, увенчанной грубо вырезанным изображением птицы. Обычай установки таких столбов исследователь сравнивает с алтайской традицией: там жерди, увенчанные фигуркой птицы — традиционная деталь оформления жертвенных мест и шаманских камланий. Иногда наблюдается расхождение между нарративом и его графическим отображением. На алтайском шаманском бубне, описанном Л.П. Потаповым, есть изображение рогатого животного (олень?), но называется это изображение Пакты-ханом, сыном Ульгения, живущим на вершине дерева, т.е. птицей¹⁰⁹. Действительно, изображение дерева с корнями и птицей на его вершине типично для шаманских бубнов Саяно-Алтая.

В алтайской традиции, как уже отмечалось, птичий облик богини-матери и ассоциированных с нею персонажей более завуалирован (и, быть может, забыт). Тем интересней некоторые детали телеутских шаманских текстов, исподволь выводящих нас к этой теме. Обращаясь к Эрлику, живущему где-то далеко, в “истинной” земле, шаман описывает его привычными оборотами и деталями:

Имеющий постель из черного бобра,
Имеющий бороду из черной шерсти,
Имеющий постель из гнедого бобра,
Имеющий бороду из гнедой шерсти,
Ездящий на черном иноходце...

В этом описании встречается, однако, неожиданная деталь. Владыка подземного мира назван “Отец Ерлик трехзобый”. Позже, обращаясь к духам неба (Байана), шаман повторяет ту же деталь, но в ином контексте:

На одиннадцатом слое неба имеющий игру,
Три покрова на себя возложивший,
Три утренние звезды его сверкают,
С разросшимися кругом деревьями,
С взошедшими кругом звездами,
С зобом, спускающимся на грудь,
С блеском на темени,
Трехзобый отец мой хан-Кайракан!

Этот текст шаман произносит в специальном шалаше, составленном из жердей. Для небесных духов в шалаше ставили березу, у которой обрубали ветви, но оставляли вершину. На стволе делали зарубки (*тапты*), символизировавшие слои неба. Духи, играющие на небесных слоях, отождествлялись с птицами. Примечательно, что в их число попадали и мать-огонь, близость которой к Умай отмечалось выше. Шаман обращается к ней:

Зеленое-переливчатое пламя веселящая,
Имеющая одежду из зеленого шелка,
...Имеющая одежду из красного шелка,
...На вершине семи жердей
Имеющая игру семи радостей¹¹⁰.

(Ср. алт., тел. *сыра/сыран* 'жердь'; манс. *сыр* 'жердь').

Акцентирование зоба птицы как детали внешнего облика божества видимо, неслучайно. Можно вспомнить варианты уральского мифа о творении, где водоплавающая птица (гагара, в некоторых версиях отождествляемая с хозяином нижнего мира) утаивает "во рту" часть принесенной со дна океана земли, за что несет наказание: ее шея (зоб?) становится красной. Поэтому наделение зобом Эрлика не вызывает удивления и может рассматриваться как реплика его птичьего облика. В телеутском тексте понятие "имеющий зоб" передается словом *поокту*. С ним сопоставимо *погоок* 'зоб, кадык', приводимое в словаре В.И. Вербицкого¹¹¹.

В связи с указанными значениями нельзя не вспомнить об одном атрибуте хакасской свадебной обрядности — *пого*. Нагрудник *пого*, украшенный бисером и перламутровыми пуговицами (в старину их нашивали на берестяную основу) во время свадьбы надевала сваха. Повитуха и сваха могут рассматриваться как земные рефлексии богини Умай, выполняющие ее частные функции. Как справедливо заметил В.Я. Бутанаев, "надевание нагрудника *пого* на свадьбу было связано с культом богини Умай, которая дает души детей"¹¹². Более того, можно предположить, что сваха в ритуальном облачении являла собой Умай, а это облачение должно подчерки-

вать наиболее характерный “признак” богини. При учете выявленных ранее птичьих черт Умай кажется правдоподобным предположение о том, что *лого* изображает зоб птицы. (Кроме того, нагрудник типологически и семантически сопоставим с шаманскими нагрудниками уральских народов — об этом см. ниже.) Заслуживает вместе с тем внимания предложенное В.Я. Бутанаевым сближение рисунка на *лого* с изображениями на окуневских изваяниях. Иконография окуневских стел действительно содержит ряд удивительных параллелей к искусству и мифологии минусинских тюрков.

Тесно связаны с птицами и богини-матери земли (при всей условности такого их обозначения). Хотя в алтайском эпосе подчеркнуты “отрицательные” характеристики Шимилтей / Шебельдей, она не является воплощением абсолютного зла. Напротив, некоторые детали ее образа говорят о том, что в архаичной редакции картины мира ей отводилась немаловажная роль. Она рисуется владычицей подземного мира и ее отличительным признаком является “девятисаженный медный клюв”. Помощники Шимилтей охраняют вход в нижний мир, и все это в совокупности создает образ богини-птицы — “ангела смерти”, т.е. образ, в котором подчеркнута функция распоряжения жизненными сроками, забирания души умирающего человека и т.д. С.С. Суразаков, рассматривая образ шаманки Шимилтей, заметил, что в эпосе “имеются и образы небесных шаманок — дев-воскресительниц, обычно дочерей неба, солнца, месяца и разных стихий, которым, по всем данным, поклонялись древние племена Алтая”¹¹³. Те же представления разделяли и хакасы, считавшие солнце и луну двумя чистыми девами, которые для того, чтобы воскрешать людей, спускались к ним в образе золотых кукушек¹¹⁴.

В разделении птиц на небесных и подземных можно, вероятно, угадать произошедшее некогда деление образа богини-матери на два, каждый из которых “отвечает” за свой участок работы. Быть может, именно так соотносятся два образа селькупского пантеона: Нижняя мать (Ылынта-кота) и Жизненная старуха-мать (Илынты-кота), последнюю из которых горизонтальная схема устройства мира помещает на юге, “на самом верху”. Там по представлениям угров находится “страна птиц”. Где-то у истоков Оби, где река становится такой узкой, что лодка не может плыть дальше, стоит черная скала. За нею расположена “южная птичья земля”, где старик и старуха — демоны нижнего мира, охраняют вход в подземное царство. Рассказывают, что в той земле есть

источник, куда бросают мертвых уток, а те вылетают обратно живыми и невредимыми. По другой версии, место, где зимуют птицы, отделено от нашего мира краем неба, подобным лезвию, что поднимается и опускается, убивая касающихся его птиц. Старик и старуха едят этих птиц, а кости бросают в “море живой воды”, которое (весьма интересная деталь!) находится в их жилище. Птицы вылетают оттуда обновленными. Эти старик и старуха, не имеющие детей, тоже прыгают в воду, когда становятся очень старыми, и выходят из воды омоложенными¹¹⁵. Не исключено, что в более архаичных версиях пара “старик и старуха” могла фигурировать в виде птиц.

Как видим, урало-алтайская традиция стремится маркировать начало и конец мировой вертикали (дерева, реки), помещая в отмеченных точках супружескую пару богов-птиц (либо богиню-мать в облике птицы). Их местопребывание — исток реки, корни дерева, его вершина. Тут же находится священный источник — озеро или море. Порой “птичьи” черты оказываются стертыми, а сами персонажи переосмысленными в соответствии с канонами народной демонологии. И все же память о былом облике сохранялась.

Быть может, архаичное сознание урало-алтайских народов считало человека существом двуединой природы. Традиционное обозначение людей в шаманском фольклоре якутов — “имеющие ноги”. С другой стороны, в обрядовых текстах манси предки именуются “семь крылатых, семь ноги имеющих”¹¹⁶. Тем самым подчеркивается приобщенность человека к миру пернатых. Согласно представлениям ваховских хантов, человек произошел от “крылатого зверя-духа”, и потому первые люди были крылатыми¹¹⁷. Отсюда — уподобление человека птенцу, как в мансийском обращении к хозяину Малой Оби: “...три твоих птенца с пеной у рта... обращаются к тебе с бесконечными молениями”¹¹⁸.

Возможно, что и в реальной жизни людей сохранились “воспоминания” о происхождении от божества-птицы. В соответствии с диалоговым характером традиционного мировоззрения, птицы-люди и люди-птицы разыгрывали мистерию, в которой жизнь людей была уподоблена бытию птиц-предков. Непременными “декорациями” этого спектакля были и птица-предок, и дерево с гнездом.

Есть основания думать, что в некоторых ритуалах имитировался голос птицы-предка. В описании людей — обитателей нижнего мира упоминается “земля, где они

пищат, как маленькие гуси, где они пищат, как маленькие утки". В другом обрядовом тексте манси говорится от имени семи сыновей Торума, представляемых в облике гусей или уток: "Мы, семеро сыновей... призываемы песнями, что звучат как те, которыми зовут уток"¹¹⁹. Еще в начале XVIII в. было отмечено, что угорский шаман говорит со своими богами странным "пищащим" голосом. Эти сведения подтверждаются другими, где говорится, что остяки во время молитвы "что-то насвистывают, хлопают в ладоши" и танцуют. Точно так же духи-птицы, согласно фольклору манси "к селению сыновей (людей. — А.С.) прибывают ...по ходу солнца семь раз его обходят, с громкими звуками свиста они (кругами) обходят, с далеко разносящимися звуками свиста они (кругами) их обходят"¹²⁰. Голоса птиц имитировали шаманы тюркских народов Сибири. Так начинал камлание якутский шаман: призывая духов-птиц, он воспроизводил их пение. Алтайский шаман упоминал о том, что он молится "голосом поющих птиц". По бурятскому поверью, Тенгри отправил орла, чтобы тот помогал людям, и орел научил шамана своему языку. Так же поступил Мир-сусне-хум, посланный отцом на землю¹²¹.

Языком, пригодным для диалога, оказывается язык птиц-предков. Возможно, люди подражали и движениям птиц. По крайней мере, в уста птицы Калтащ манси вложили такие слова: богиня говорит, что "оставляет людям свой танец". Вещественным оформлением птичьих танцев могли служить упомянутые выше головные уборы (наголовники?) из цельных птичьих шкурок. Из подобных деталей в древности, видимо, складывалась атрибутика и хореография обрядовых действий. Упоминая о том, что остяки свистят, оказывая почести своим богам, "как будто подзывают собак", К.Ф.Карьялайнен подчеркивает, что по их мнению свист "является единственным способом молиться святыне"¹²². Вряд ли свист был единственным средством привлечь внимание божества — известны многочисленные и выразительные тексты, обращенные к птице-божеству, но свисту, несомненно, придавалось большое значение. К сожалению, этот тип ритуального поведения зафиксирован отрывочно, как некая непонятная или забавная черта аборигенных культур Севера.

Складывается впечатление, что богиня-птица участвовала во всех переломных моментах жизни человека — там, где архаичное мироощущение полагало необходимым соприкосновение с сакральным миром. Сначала к ней обращались за "душой" будущего мла-

денца, потом богиня-птица в образе повитухи помогала ему появиться на свет или своим незримым присутствием облегчала рождение. Как сваха, она появляется на свадьбе. Быть может, и душа-птица, отлетающая при смерти от человека, входит в круг образов, группируемых вокруг богини-птицы (ср. клишированное: “отлетел” в значении “умер” тюркских рунических памятников).

Не все роли богини-матери полно отражены в фольклоре и обрядах. Лучше остальных, и это понятно, разработана тема высиживания птицей яйца (= рождения младенца).

Мифологический комплекс “дерево-птица-гнездо-птенец” разрабатывается в урало-алтайской традиции чрезвычайно подробно и разнообразно. Рассмотрим лишь наиболее яркие примеры, позволяющие судить о роли этого комплекса в д в и ж е н и и жизни.

По материалам В.Н. Чернецова, у обских угров в прошлом существовал обряд, связанный с посвящением юношей в полноправные члены рода. В роду “крылатого” старика (орла) на Оби юношу вели на святилище и там заставляли взобраться на дерево, где обитает крылатый предок (ср. сказанное выше о жилищах-гнездах на культовых местах манси). Пока посвящаемый находился на дереве, стоящие внизу старики читали благопожелания. Вниз он спускался полноценным членом мужского сообщества¹²³. По той же схеме строятся обряды алтайских народов. Сообщаемый китайским источником факт: претендент на престол “прыгнул” выше всех на дерево и стал правителем древних тюрков — можно, вероятно, рассматривать, как описание обряда перехода, как брак-смерть-рождение человека в новом качестве. Калмыцкая версия “Джангара” сообщает, что главный герой взбирается на дерево. В Древней Японии (о. Кюсю, I в.н.э.) вождь вешал на дерево атрибуты своего статуса правителя: зеркало, магатама и меч. Считается, что этот акт означал б р а к вождя с женщиной-солнцем (= деревом).

Символика взбирания на дерево во время совершения каких-то обрядовых действий весьма сложна. Л.Я. Штернберг связывал такие действия с обрядом посвящения в шаманы¹²⁴. Действительно, у многих народов Сибири, принадлежащих к алтайской языковой семье, отмечен такой обряд. Наиболее выразительны подробности обряда, зафиксированного у забайкальских бурят. Вот как описывает его Г.Р. Галданова¹²⁵. Наши комментарии даются в скобках.

Для проведения обряда сооружалась аллея из 27 берез, которые устанавливались в три ряда по девять. Главными были две большие березы — “дерево-мать” и “дерево-отец”. (Вспомним хакасский миф о двух деревьях-прародителях, одно из которых был Ульгень, другое — Умай). На вершине дерева-матери помещали “птичье гнездо” из шелка, в него клали девять “яиц” из овечьей шерсти, а рядом — изображение луны из белой парчи. На вершине отцовского дерева помещали изображение солнца из красной парчи. (Так же маркировали светилами дерево со священными птицами и другие урало-алтайские народы. Для совершения обряда посвящения прибывал старый шаман со всеми атрибутами. (Здесь, как и в угорском обряде, моделируется ситуация “неофит и старейшина“.) Ритуал посвящения полагалось проводить в течение девяти дней, которые можно соотнести с периодом “вызревания” птенца-шамана в гнезде матери-птицы. В ходе обряда новоявленный шаман обегал вокруг берез, залезал на них, перепрыгивал с одной на другую, спускался. В Баргузинском районе начинающий шаман на вершине “дерева-матери” проводил всю ночь. Спустившись утром вниз, он уже знал имена духов, владел искусством камлания, т.е. спускался н о в ы м существом. Интересно, что березы, устанавливаемые при обряде, назывались *дэrbэлгэ* — от глагола *дэrbэгэнэхэ* ‘колыхаться, развеиваться, трепыхать крыльями’ — с которым ассоциируется образ машущей крыльями птицы.

Приведенные материалы убеждают в том, что сущность угорского и других подобных обрядов состоит не в залезании на дерево, а в имитации смерти-рождения в гнезде птицы-матери. Смена статуса мыслится возможной только через отречение от старого бытия, через возвращение к минимуму живого. Нужно новое, д о п о л н и т е л ь н о е рождение, выдвигающее избранного из рядов сородичей и служащее оправданием его инаковости. Если в гнезде на дереве перерождается вождь, шаман, посвящаемый юноша, это значит, что перед нами — весьма распространенный и значимый некогда обряд, исполнявшийся по единому сценарию.

Примечательно, что в поздней традиции этот обряд распространяется исключительно (или преимущественно) на шаманов. Данное обстоятельство свидетельствует, конечно, не об “узурпации” шаманами разных сфер обрядовой жизни, как то может быть истолковано в духе вульгарного материализма. Возможно, шаманы с о х р а н и л и древнюю традицию в то время, как иные соци-

альные институты аборигенов Сибири утратили ее в результате как своего внутреннего развития, так и деформации традиции под воздействием извне. Строго говоря, сохранился даже не столько обряд, сколько его фольклорная версия.

По воззрениям хантов, шаман вырастает на дереве, там, где гнездится или живет в дупле Торум-птица. Проглотив душу ребенка, птица откладывает яйцо, высиживает его и кладет младенца в железную колыбель, стоящую под священной березой¹²⁶. Богатейшие материалы, отражающие “видения” шаманов, сохранила якутская культура. Сообразно делению и небесных, и подземных духов на “злых” и “добрых” (об условности которого говорилось выше), “воспитывать” или “вскармливать” будущего шамана могли и те, и другие. Кроме того, шаманский дар мог быть пожалован и духами среднего мира. При всем разнообразии возможных вариантов суть вскармливания состоит в совершении над избранником однотипных “действий”. В целом они составляют ту же мифологему, что реализуется в описанном выше бурятском обряде.

И в небесах, и под землей будущему шаману суждено превратиться в птенца. Духи, воспитывающие (в исконном смысле этого слова) шамана, спрашивают у подопечных: “Не стали ли летающими птенцами, не выросли ли крылья, не покрылись ли пухом?” Собственно, воспитывается не сам шаман, а его *салгын кут* — воздушная душа или душа-ветерок. В гнездах или дуплах священного дерева они помещались на срок от одного до девяти лет (ср. символику числа “9” в бурятском обряде). Само дерево — будь то сухая ель, атрибут “злого” небесного божества или полноценное священное дерево — явно соотнесено со структурой Вселенной. Сила и способности будущего шамана, как считалось, зависят от того, в какое дупло — нижнее, среднее или верхнее поместят его душу, на каком суку будет находиться его гнездо. Чем выше дупло, тем большее число небесных слоев сможет преодолеть в будущем шаман. Случается, что иногда мать-зверь в облике орла с железными крыльями прилетает на дерево и сносит яйцо. Самые большие шаманы рождаются в гнездах, расположенных на вершине дерева, средние — на середине и малые шаманы — на нижних ветвях. Шаманы появляются на свет из яйца и в алтайском эпосе¹²⁷. В шаманских текстах телеутов говорится о трех железных листовенницах*, на ко-

* В другом варианте — “три священные березы”.

торых вьет себе гнездо Мать всех птиц — Куш-энези кургай-кан. При этом мать птиц сгибает и соединяет вершины деревьев (их число обычно три или семь; последний вариант доминирует на севере¹²⁸).

Гнездо на священном дереве содержит в себе минимум жизненного начала будущего шамана. Иногда в качестве “зародыша” выступает именно гнездо. В одном из якутских мифов матери шамана приснился сон, что она находится на красивой лужайке, в середине которой растут три красные сосны, на каждой из них — по птичьему гнезду. Мать взяла в руки самое маленькое гнездо и забеременела. В семье родился младший сын, который возглавил род¹²⁹. Сюжет “выпрашивания” у дерева души-зародыша будущего ребенка известен тюркам Сибири в разных вариантах — зародыш может, например, являться в виде червя, упавшего с ветвей, — при этом женщина ложится и засыпает под деревом. В превращенной форме — без упоминания гнезда с яйцом — тот же сюжет представлен в хакасском обряде притягивания Ымай: среди его декораций есть и деревце, и птица-богиня.

В рассказах о воспитании шамана духами земли и подземного мира часто фигурируют железные колыбели, в которые перекладывают салгын кут будущего шамана после его пребывания на ветвях дерева (видимо, в гнезде). Это действие не совсем понятно, хотя параллелизм гнездо — дупло — колыбель сомнения не вызывает. Перемещение из гнезда в колыбель, возможно, отмечает одно из качественных превращений, которым подвергается душа шамана. Во время пребывания в железной колыбели душу шамана вскармливает грудью северная (= подземная?) старуха, и это длится от одного до трех лет. По представлениям вилюйских якутов, духи среднего мира уносили кут человека на север и оставляли его в дупле березы, что растет у жилища северных старух. Применительно к нижнему миру говорится о каком-то доме, стоящем у источника¹³⁰. Таким образом, моделируется ситуация, близкая к той, что известна и для уральских народов — священное дерево и источник возле жилища мифической старухи. Как уже упоминалось, у обских угров богиня-мать хранит души младенцев в колыбелях, висящих на крыше ее жилища (= на ветвях дерева). В тувинской сказке новорожденный герой, лежащий в колыбели с куском березового корня во рту, помещается в “пустое дерево” (= в дупло). Мотив вскармливания деревом ребенка, оставленного у его корней или подвешенного в колыбели на бе-

резу, хорошо известен по алтайскому эпосу. С.С. Суразаков считал, что “нахождение подвешенных на березе люлек с ребенком после набега врагов... — это действительные факты, о которых повествует не только эпос, но и исторические предания”¹³¹. Как бы то ни было, доверие к матери-березе весьма показательно — она становится последней защитницей младенца, как в свое время, вероятно, была началом его земного бытия. Мы видим, что два образа — “птенец в гнезде” и “ребенок в колыбели” постоянно перекодируют друг друга. Если у манси (р. Сосьва) ребенок умирал до рождения, то говорили, что он “разбился” (= яйцо выпало из гнезда)¹³².

Северные старухи якутских мифов — существа сродни “земному” варианту богини-матери, например, “жизненной старухе” селькупов. Все они связаны с “ландшафтом” подземного мира или с местом у входа в подземный мир и с колыбелью. В “семиянном болоте” возле жилища селькупской старухи растут три дерева: из одного делается обечайка шаманского бубна, из другого — колотушка, из третьего — старуха делает колыбели для всех младенцев¹³³. Сакральность колыбели подчеркивается помещением ее в один ряд с атрибутами шамана (ср.: традиционное для обских угров изображение п т и ц ы, например, тетерки на спинке колыбели)¹³⁴.

Согласно якутским поверьям в подземном мире колыбели висят на кривых корнях, торчащих из-под земли. Там, во владениях абаасы, растут три железные ели. Противоположную, казалось бы, картину дает мифология шорцев. Шаман отнимает у злых духов подземного мира душу заболевшего человека и поднимается в небесный мир. Он оmyвает ее в молочном озере и перед дверью Ульгения, под развесистой березой кладет душу в богатую колыбель. Шаман укачивает душу до тех пор, пока она не наберется сил¹³⁵. При разной “полярности” происходящего, процессы едины по сути. И подземные духи, и небесные божества имеют равное отношение к движению жизни.

Колыбель-гнездо оказывается семантически тождественной гробу и могиле. В упомянутой выше тувинской сказке колыбель помещается в дупло дерева. Просыпаясь, герой чувствует себя “как будто он возвратился к жизни после смерти, как будто он проснулся после долгого сна”¹³⁶. Смысловая близость первого пристанища человека и его последнего “жилища” осознавалась в урало-алтайском мире. Сосьвинские манси первую колыбель называли “нечистое лукошко из бересты”. Эту берестя-

ную корзинку, в которой ребенок находился первую неделю, потом вешали на дерево. С этим обычаем созвучен старый обычай алтайских тюрков погребать младенцев на дереве, завернутыми в бересту. Еще более интересной представляется традиция, зафиксированная Г.И. Пелих у селькупов. Там делали деревянную куклу, изображающую шамана (в его "натуральный детский рост"). Пока шаман был жив, кукла висела на чердаке в лукошке-колыбели. После смерти шамана его изображение (*кава-лоз*, по объяснениям информаторов термин ныне имеет значение "черт") уносили в лес и подвешивали к ветвям в берестяном кузовке или ставили в дупло¹³⁷. Во всех этих действиях явно усматривается стремление — в поздней традиции уже не осознаваемое — приобщить умершего к тому миру, что был причастен к его рождению. В данном случае его возвращают миру птиц, вернее — птице, гнездящейся на священном дереве, так как оба образа, птицы и дерева, равно важны в круговороте жизни.

Интересная подробность прослеживается в представлениях верхоянских якутов о воспитании души шамана, призванного духами нижнего мира. По их поверьям, на севере, в смертном море, растет шаманское дерево. На нем мать-зверь в образе птицы высиживает шаманские души. Однако до этого происходит вот что: лягушки, живущие в море, "рождают" четырехгранные камни. Эти камни в течение девяти дней и высиживает птица¹³⁸.

Связь камня и яйца, достаточно очевидную в мифологическом контексте, раскрывают угорские материалы. Умершего ребенка хоронили в дупле дерева, положив ему в рот маленький кусочек кремня. Камешек в данном случае был, вероятно, имитацией птичьего яйца. Ваховские ханты клали маленький камень на сердце умершему. По данным мансийского фольклора, сердце и камень/яйцо соотносятся однозначно. Выясняется, например, что сердце младшего брата "князя двух хребтов" состояло из трех каменных яиц величиной с яйцо утки¹³⁹. Символика камня-яйца в тюркской культуре весьма близка к уральской¹⁴⁰.

В якутском мифе прародительницами шамана названы лягушки. Как установила З.П. Соколова, почитание лягушки в Западной Сибири было достаточно широко распространено. Одна из групп манси Северной Сосьвы считала лягушку своей родоначальницей, ее называли "Нарас-най" (Болотная великая женщина) или "Лус-халь-эква" (Между кочками живущая женщина). "Широкое распространение культа лягушки в Западной

Сибири, — пишет З.П. Соколова, — среди разных групп хантов и манси, связь его с фратрией Мось убеждают нас, во-первых, в большой древности этого культа и, во-вторых, в возможности его бытования в каждом из перечисленных мест вне зависимости от дробления и миграций генеалогических тотемных групп на основе существования общего для них более древнего культа предка фратрии Мось — лягушки“. Пример из якутской мифологии в силу своей единичности может оказаться и ложной параллелью. Однако он показывает возможные направления развития образа лягушки-прародительницы и может быть учтен при интерпретации угорских материалов.

* * *

Начав с сопоставления образов Умай и Калтащ, мы обнаружили, что богатство их семантических и сюжетных “ответвлений“ неисчерпаемо. Тема богини-матери пронизывает все мироощущение, и каждый аспект темы реализуется словесно, вещно и действенно. Обширные лакуны в источниках, их разновременность делают проблематичной реконструкцию “полного“ портрета каждой из богинь. Вряд ли это возможно вообще. Сама установка на “привязывание“ подходящих материалов именно к Умай (или Калтащ) существенно сужает поле зрения. Порой подразумевается существование в обеих традициях цельных образов, а то, что мы обнаруживаем в разновременных источниках, относится к позднейшим интерпретациям богини-матери, прошедшим “период забвения“. В итоге реконструируется условный образ, отягощенный деталями и подробностями, плохо согласующимися между собой.

Видимо, следует признать, что Умай, как и ее уральский аналог, — лишь одна из сонма мифологических “матерей“, ставшая известной нам лучше, чем иные “матери“, в силу ряда причин (многие фигуры “выпали“, так как не были зафиксированы, или упоминаются мимоходом). Умай, Май-эне, Пайана, Дьайучы, Дьяик — это имена разных богинь или наименования одного и того же образа? При любом варианте ответа ясно, что многочисленные “птичьи“ и “земные“ характеристики, которыми мы выше оперировали, имеют отношение не к Умай и Калтащ как таковым, а к и д е е богини-матери. Мифологическая “анатомия“ приковывает богиню-мать к земле, но идея сакрального плодородия наде-

ляет ее крыльями. В итоге архаичное мироощущение постоянно балансирует между плотским и возвышенным, земным и небесным, женским и мужским. В образе птицы богиня-мать выполняет медиативную функцию, а совмещение птицы и дерева делает этот образ еще более значимым. Старуха и старик, два дерева, две птицы — такими могут быть варианты изображения божественной пары прародителей. В принципе за этой парой может обнаружиться образ некоего существа, мужчины-женщины, наделенного плодородием. Наконец, стоит вспомнить о паре демиургов-птиц, которые могут трактоваться как Нуми-Торум и Куль-отыр, Ульгень и Эрлик, Курбустан и Ак-эне. Эта пара помещается мифологическим сознанием у самого “начала” мира и ее последующая трансформация в прародителей — отца и мать, с акцентированием значения последней выглядит вполне логичной. Земные же “матери” оказываются отнесенными на периферию пантеона, они наделяются демоническими чертами, исчезают из культа или играют в нем подчиненную роль.

Какими причинами было обусловлено переосмысление этих образов, пока не совсем ясно. Этнографические материалы, как представляется, отображают результаты длительного процесса “приватизации” богини-матери, превращения ее в семейное по преимуществу божество. (Локальные редакции этого образа порой весьма смутно соотносятся с фигурой небесной Умай или Калтащ.) В каждой традиции обнаруживается целый сонм матерей-богинь, и он находится в процессе постоянной интерпретации. Эти фигуры, составляющие как бы длинный “шлейф” мифологического образа Умай или Калтащ, имеют глубокие корни в урало-алтайской культуре. Поэтому кажутся методологически плохо обоснованными попытки вывести их и з в н е, иногда основываясь лишь на внешнем подобии или фонетической близости теонимов.

В сибирской этнографии с достаточными на то основаниями сложился своеобразный индоиранский “синдром”: стремление отыскать и с т о к и аборигенных образов и мифологем в гигантском наследии, оставленном культурами древней Индии и Ирана. Разница культурных потенциалов была столь велика, что “движение” культурных импульсов с юга на север кажется самоочевидным, вся задача в том, чтобы отыскать их реликты в мифологии Северной Азии. Рядом с огромным корпусом индоиранских источников сибирские материалы фрагментарны и скудны, а сопоставление письменной тради-

ции с устной неизбежно ставит последнюю в положение восприемницы. Ситуация осложняется большим количеством несомненных заимствований из индоиранского мира, разновременных и разной значимости. Кроме того, до сих пор не разрешена проблема загадочного “вызревания” тюркских этносов и возможных взаимоотношений поздних “скифов” и ранних “тюрков”.

Как бы то ни было, почти любому сюжету урало-алтайской мифологии можно отыскать соответствия за пределами Сибири. Порою эти соответствия выглядят достаточно убедительно. В качестве рядового примера можно взять представления о богине-матери в религии Северного Кафиристана, где сохранились архаичные народные верования. Женское начало “во всем его объеме” олицетворяла богиня Дизани/Дисни. Она ведает плодородием и деторождением, покровительствует скоту, ведает молочными продуктами, может выступать в образе козы. В человеческом облике Дисни вооружена луком, носит колчан со стрелами. Ее святынями считаются камни и скалы; богиня может “входить” в них. Рядом со святыщами Дисни на высоких шестах выставляются фигурки птиц — символы души человека. Рассказывают, что в стране богов из озера поднялось исполинское дерево. Бог, влюбившийся в дерево, приблизился к нему. Ствол дерева раскололся и внутри оказалась Дисни. Другой миф говорит о золотом диске, который опустился в священное озеро Сюджум. Когда из озера поднялось золотое дерево с семью золотыми ветвями, диск опустился на большой сук. Из этого дерева вышла Дисни. К Дисни функционально близка другая богиня — Кишумаи (Кушумаи), связанная с явлениями природы и охотой. О плодородящей силе Кишумаи, вероятно, свидетельствует такая деталь: ее представляли в шапочке, обшитой раковинами каури¹⁴².

Аналогии с образом Умай здесь более чем очевидны, но можно ли считать их доказательством “родства” обеих богинь? Конечно, параллели, обнаруживаемые в смежных этнокультурных мирах помогают лучше понять сибирские образы, представить возможные направления их эволюции. Продуктивным, однако, может оказаться и иной путь: постараться объяснить сибирские образы и сюжеты, исходя прежде всего из сибирских материалов (например, путем сравнения таких традиций, как уральская и алтайская). Сделать это следует вовсе не для того, чтобы игнорировать внешние воздействия и подчеркнуть самостоятельность сибирских культур. Задача в другом: выявить тонкие переходы и полутона, нюансы,

которыми так богата урало-алтайская традиция, которые составляют многомерный образ того или иного мифологического персонажа, обрисовывают мифологемы, важные для реконструкции мироощущения. При этом выясняется интересная подробность: богиня-мать принципиально многолика. В поздней редакции ее образа есть ряд архаичных черт, не сводимых к одной фигуре. Быть может, это связано с тем, что богиня-мать одновременно понималась как подательница жизни и “ангел смерти” — соответственно в пантеоне существует две взаимодополняющие богини: одна из них ассоциируется с небом (птицей), другая — с землей (чревом земли).

Всепроницаемость птицы затрудняет суждения о возможных стадийальных изменениях образа птицы-матери. Конечно, старухи с медными клювами могут считаться реликтами далекой эпохи, но у нас нет оснований думать, что позже их сменили какие-то другие, “оттеснили” в подземный мир. Быть может, все репликации богини-матери равноценны для традиционного мироощущения и процесс эволюции последнего несводим к “снятию” предшествующих состояний, отмене былых кумиров. Происходит постоянное накопление мифологического фонда, интерпретация уже созданного, что позволяет самым различным версиям существовать параллельно (хотя и занимают они разное место на шкале ценностей общества). Таким образом, скорее имела место актуализация одних образов и сопутствующая ей смена акцентов, “сдвигающая” восприятие картины мира в иную плоскость. Традиционализм и ориентация на непреходящие ценности обусловили постоянное обращение общества к идее матери-богини. Этот образ, питаемый чаяниями и надеждой людей на милосердие, очень подвижен. В нем, вероятно, есть некое ядро, которое в соответствии с логикой развития мифопоэтической мысли то обрастает новыми деталями и подробностями, то теряет их, прорастая архаикой и невнятицей. Мыслимому образу небесной богини — птицы-матери соответствуют вполне “реальные” фигуры — ее “дочери”, “сыновья” и т.д., на которых, собственно и зиждется культ; они и создают “фон”, делающий возможным разработку верховного, обобщенного образа. Стягивание к “ядру” и иррадиация (распыление центрального образа) делают богиню-мать образом жизнестойким и подвижным, открытым для изменений.

Вероятно, проблема не в том, чтобы объяснить “происхождение” Умай или найти максимальное количество ее соответствий в иных культурах. Умай и Калташ —

лишь частные случаи, хотя в то же время — наиболее яркие представители целого класса мифологических персонажей и образов. Диапазон воплощений тюркской богини — от небесной четырехкосо́й матери Дьайучи до черной Шимилтей с медным клювом, от супруги божественного Тенгри до хозяйки горы, от мифической богини-птицы до слабо персонифицированного хтонического божества. Полный перечень ее обликов, атрибутов, черт и функций слишком велик и разнороден для того, чтобы можно было говорить о едином образе. Богиня-мать обнаруживает себя не просто как доминантный символ мировоззрения, но в качестве архетипа народного менталитета, его потаенной и в то же время — самой очевидной идеи. Налицо стремление архаичного мироощущения “замкнуть” на образ богини-матери любое мифологическое построение или ритуал, ориентироваться на каждое проявление рождающего материнского начала, будь то аморфная мать-земля или небесная Калтащ с золотыми косами.

Было бы несправедливо говорить о том, что все образы богини-матери были равно представлены в поздней мифоритуальной традиции. По-прежнему актуальными оставались небесные “жены” шаманов и горные — охотников, в обрядности жизненного цикла фигурируют обращения к богине-матери, сохранившей черты птицы, гнездящейся на дереве. В полузабытых мифологических текстах среди позднейших наслоений встречаются птицы-творцы и птицы-матери, птицы—сыновья бога — остатки когда-то многочисленного “птичьего” народа. Где-то на периферии сознания и мира живут “северные старухи”, уже совсем слабо соотносимые с птицей. Птичьи фигуры венчают жертвенные шесты и жилища, “птичий” комплекс прослеживается в стереотипах ритуального поведения.

КОРНИ И ЗВЕЗДЫ

Скрытая работа общественного сознания, пусть косвенно и слабо осознанно — была направлена на решение фундаментального, имевшего непреходящее значение вопроса: что есть ж и з н ь ? И опять мы вынуждены оговориться — могло ли архаичное мировосприятие работать над этим вопросом, если в урало-алтайских языках не было категориального понятия, равнозначного современному русскому? Мы уже пытались показать:

“размытость” понятия “жизнь” в языке и ритуале, мифе и мыслительных схемах не противоречит тому, что архаичное мировоззрение “работало” на подступах к концепции жизни. Традиционная концепция жизни согласована с основными — пространственно-временными — параметрами мироздания, которыми задаются все основные свойства, процессы и сущности Вселенной. Признавая в качестве важнейшего качества мировоззрения его недуральность, мы получаем возможность посмотреть на уже известные материалы под новым углом зрения. Прежде всего, становится совершенно ясно, что жизнь (в первую очередь жизнь человека) есть феномен, подверженный тем же изменениям качества, что и мир в целом; человек не выпадает из общей картины мироздания ни в каких проявлениях. Эта включенность жизни (не очень точно названная нами в одной из работ “всеобщностью”) как будто бы облегчает рассмотрение ее проявлений, но делает неуловимой грань между жизнью и не-жизнью.

Вселенная урало-алтайского мировоззрения замкнута на самое себя. Потому становятся неактуальными такие гипотетические качества мироздания, как беспредельность, безвременье, вечность — всегдашние спутники позднейшей философизированной мысли. В то же время, по меткому замечанию К. Леви-Строса, архаичному мироощущению доступно предчувствие небытия, как и любого прочего абсолюта, но ему понятны и безжизненность, безысходность абсолюта¹. Если в центре мира, в идеальном локусе мировоззрение помещает человека и все то, что является неотчуждаемой собственностью общества — охотничьи угодья, пастбища, места рыбной ловли, то мир как таковой ощутимой реальностью не ограничивается. За пределами поселения, своей земли, пространство и время с удалением от условного центра все более обретают характеристики возможного, вероятностного. Эта потенция вовсе не обязательно реализуется, но сама возможность перехода реального в “другое реальное” воспринималась обществом серьезно и доверительно. Возможный мир оборачивается то небесным, то подземным в тех случаях, когда важна конкретизация, как правило, связанная с указанием места. Но жесткость противопоставления всегда снимается как внутренним сродством противоположностей, так и наличием мира реального, действительного во плоти и однозначности. В эту картину вписывается и “жизнь”, подчиняясь тому порядку, что внеположен по отношению к

ней, равнодушен к частному и уязвимому факту человеческого бытия.

Согласуясь с общим строем мироощущения, жизнь не может трактоваться иначе, как процесс периодичный. Исключений в главных вопросах архаичное мироощущение не допускает. Потому представления о качественной неоднородности пространства-времени, их различном "наполнении" ложатся в основу моделирования всех иных процессов и явлений. В соответствии с ориентацией общества на природные, повторяющиеся циклы времени, все происходящее в мире мыслится как циркуляция, перетекание, движение по "кругу", и в этой циркуляции участвует некое конечное вещество или субстанция. (Как всегда, применительно к архаичному мировоззрению, термины условны.) Движение этой субстанции сопровождается изменением ее качества в переломных, отмеченных точках. Так воспринимается пространство, время и сама жизнь.

Вывод о том, что урало-алтайской традиции присущи представления о "круговороте" жизни, лежит на поверхности и не требует, кажется особых доказательств. Однако очевидность сама по себе мало интересна, куда более привлекательна задача постижения ее конкретных реализаций и вариантов, в данном случае — той мозаики, что реализует в урало-алтайских культурах понятие "жизнь". В данном случае нас интересует не столько разнообразие форм жизни, сколько закономерности их движения.

Трактовка "жизни" отличается двойственностью. Жизнь понимается как процесс, движение во времени-пространстве, а жизнь человека — как движение, имеющее протяженность. Но это не есть движение равномерное, по прямой линии. Жизнь осознается как последовательная смена человеком очевидного ряда социальных ролей: младенец, ребенок, юноша, взрослый, старик. Первая и последняя позиции в мировоззрении сближаются как наиболее близкие ко "входу" и "выходу". Действительно, если мировоззрение стремится "замкнуть" круг земного бытия, то ребенок и старик оказываются пугающе близки: их разделяет только смерть.

Наряду с этим в обеих традициях обнаруживаются представления об атрибутивности жизни: она выступает как качество, прилагаемое к человеку и отчуждаемое от него. В этом противоречии (быть может, кажущемся) — отправной момент традиционной концепции так называемой "души", покидающей человека

и возвращающейся к нему. Понятия о жизни как процессе и одновременно качестве не противоречат друг другу: они являют попытки общественного сознания обнаружить причины преобразования количества в качество, осмыслить разную качественную наполненность человеческой жизни и соотнести ее с природными процессами. В.Н. Топоров отметил, что мифопоэтическое сознание воспринимает мир в категориях освоения/присвоения и отчуждения, что отражается и в языке, и в ритуально-языковом поведении². В этом смысле можно, по-видимому, говорить, что на протяжении жизни человек сначала “собирает” себя, обретая в обрядах перехода знаки нового социального статуса и теряя признаки своего природного начала. Присвоенные знаки культуры являют его в глазах окружающих человеком полноценным, настоящим, “своим”. Целостность его как существа родового обозначается поведением и одеждой, прической и именем, правовым статусом и, наконец, тем, что человек обладает полным “комплексом” душ. В итоге архаичное мировоззрение рисует человека как сложную композицию признаков-душ, сочетающихся как биологические, так и социальные характеристики.

Такой взгляд на природу “душ” объясняет, наверное, помещение одной из душ или сущностей в одежду человека — важнейший социальный маркер. Отсюда — повышенное внимание к одежде в урало-алтайском ритуале, помещение ее на святилищах хантов и манси, упоминание в качестве “выкупа” в шаманских текстах алтайских тюрков. Диапазон символических значений одежды велик: от оболочки человека, границы между телом и миром, до знака взрослого полноценного члена сообщества.

С любым изменением в состоянии человека — от физиологического до социального — меняется композиция душ. Так, маркируются болезнь, сон, старость и т.д. С переходом в разряд стариков начинается обратный процесс — отчуждение символов биологической и социальной полноценности, что фиксируется на вещном, языковом и действенном уровнях. Так же, как социальный возраст не совпадает с биологическим в начале земного пути, уход человека из мира живых начинается много раньше, нежели наступает его физическая смерть. Отчуждение главной души лишь удостоверяет в глазах современников переход недавнего старика в разряд предков. Однако отчуждение душ не есть полный распад человека, и этот процесс не обозначает его пол-

ного, окончательного исчезновения — последнее противоречит самой сути недурального мироощущения.

К описываемой ситуации приложимы слова М.М. Бахтина о душе как становящемся во времени внутренним целом³. Традиционное мировоззрение распространяет этот прием “собрание-отчуждение” на жизнь в целом, не ставя человека в исключительное положение, хотя концепция души разработана только для него. Как время-пространство, жизнь пульсирует, переходя из одной фазы в другую, но не ведая конца.

Ж и з н ь, конкретная, яркая и осязаемая, для носителей архаичного мироощущения не была, конечно же, единственной реальностью. Допускались и и н ы е состояния, качественно отличные от земной жизни, но слово “смерть” как абсолютная антитеза жизни плохо подходит для их описания. Посмертное существование описывается как б ы т и е иной интенсивности, со снижением “накала”. Это состояние моделируется зачастую по аналогии с земной жизнью, но в отличие от нее оно всего лишь допускается — как о т л и в жизненности, за которым вновь последует нарастание активности, роста, деятельности. За поздними наслоениями христианских и буддийских сюжетов (“ад”, “посмертное воздаяние”) угадываются куда более архаичные представления. Жизнь не может просто исчезнуть, обратиться в н и ч т о. Бесследное исчезновение — тупик для сознания, ориентированного на родство противоположностей. Для него речь может идти лишь о серии градуальных превращений, которые в конце концов приводят к в о с п о л н е н и ю объема живого в среднем мире. Возможно, за этими представлениями кроется догадка о глубокой причинно-следственной связи всех явлений мира и о неизменном количестве ж и в о г о, циркулирующего в нем. Если же актуальный мир сужался до пределов родовой территории, такая познавательная установка позволяла сохранять уверенность в его стабильности и комфортности. Отрицание небытия вытекает из недурального характера мировоззрения: бытию среднего мира соположены пред- и послебытие в мирах небесном и подземном.

“Изнутри предвосхищаемая смертность”⁴ каждого отдельного человека, быстротечность и уязвимость его жизни преодолеваются мифопоэтическим сознанием довольно просто и эффективно: приход в мир и уход из него считаются лишь двумя точками на замкнутом круге бытия. Смертность индивида как бы снимается “бессмертием” общества, в котором он продолжает себя: па-

мьятью, именем, потомством. Ориентация общества на типичное в совокупности с довольно небогатым набором душ-признаков позволяет — и даже предполагает — повторение человека. В некоторых традициях эта потенция реализуется как реинкарнация; в урало-алтайском мире мы, вероятно, видим более чистую “языческую” версию: здесь нет этического предопределения будущего рождения, не сформулирована даже обязательность такового. Как и в прочих ситуациях шаманистский мир ограничивается тем, что не отрицает саму возможность того или иного события, а разработка конкретных версий остается сферой, открытой для творчества.

В решении проблемы жизни традиционное мировоззрение особое внимание проявляет к ее началу и концу, “которые не даны конкретному самосознанию и для овладения которыми у самосознания нет активного ценностного подхода”⁵. Преодолеть это противоречие удастся с помощью сознания общественного, которое объективирует свой опыт и наблюдения в мифоритуальном сценарии жизни.

В урало-алтайском мире центральное место в “круговороте жизни” отводится дереву. С помощью этого “инструмента” удастся не только связать между собою все сферы мира, но и внести в картину мироздания момент движения, столь существенный для наглядности циркуляции жизни. Представления об изменении качества жизни связываются с перемещением ее в пространстве, причем чаще в вертикальной плоскости — здесь модель “дерево” оказывается незаменимой.

Как реликты сохранились представления о горизонтальном членении мира и соответственно — горизонтальном “движении” жизни: вниз по реке (после смерти) и т.п. В целом, однако, горизонталь довольно условна. Линия, уходящая в неизвестность, незаметно стремится либо взмыть в небо, либо погрузиться в пучину моря, глубь земли.

В мифологии манси как будто признается, что боги и духи-покровители не умирают. Правда, вторые подвержены-таки временным изменениям: лет через триста они стареют, взбираются на небо и возвращаются оттуда омоложенными. По другим сведениям, весной крупные духи каждой местности и сам Куль-отыр, владыка преисподней, карабкаются вверх к небесному богу⁶. Можно полагать, что так имитируется обновление их жизненных качеств, но самое интересное заключается в том, что архаичное мироощущение стремится включить в круговорот жизни и богов. Тем самым неявно признает-

ся, что и эти "существа" отчасти ущербны, далеки от всевластия, абсолюта. Кроме того, данные мансийской мифологии подтверждают значимость и, быть может, архаичность ритуала в з б и р а н и я на дерево, явленного в урало-алтайском мире широко и разнообразно.

В мифологии угров и селькупов священное дерево отчетливо маркируется как мировая ось: на его вершине помещается птица, в корнях — змеи. То же можно сказать о священном дереве в мифах и эпосе южно-сибирских тюрков.

Мифическое дерево и его ритуальные аналоги имеют непосредственное отношение к рождению, жизни и смерти человека. Урало-алтайская мифология прямо-таки перенасыщена вариациями на эту тему, что создает известные сложности при реконструкции, но, с другой стороны, позволяет оценить раскованность и изощренность архаичного мироощущения в решении сложнейших вопросов.

Универсальный мотив рождения от (из) дерева, как можно полагать, был одним из самых значимых в урало-алтайском мире и долго сохранял свою актуальность. Архаичная хакасская легенда гласит, что "есть две священные березы, одна — мужчина, другая — женщина. Эти две березы появились тогда, когда вначале мы родились от отца Ульген и матери Ымай"⁷. Здесь неявно подразумевается, что супружеская пара богов некогда представлялась в образе двух деревьев — отца и матери. Иногда место Ульгена и Ымай занимает Кудай, творец и покровитель людей в поздней шаманской традиции хакасов. На шаманских бубнах хакасов вместо самого Кудая рисовали порой две "богатые" березы с семьюдесятью листьями, растущие перед его небесным жилищем. Одному из деревьев приписывали мужской, другому — женский пол. К ним обращались, вызывая дождь или снег⁸. В алтайском ареале Сибири и Дальнего Востока есть множество вариантов подобного мотива, нередко с весьма красноречивыми подробностями. Согласно мифу ульчей некогда росло дерево, пихта. В нем жил парень по имени Кондолину. Здесь же рос кедр, в корнях которого жила красавица. Парень и девушка "пошли жить в кедр". Они вступили в брак, который оказался кровосмесительным, и у них родились девочки-близнецы⁹.

Примечательно, что в алтайской мифологии часто обыгрывается тема п р о и с х о ж д е н и я, трактуемая как разделение некогда единого, слиянного. В мифах о первотворении это "расхождение" родственников-демиургов, а в терминах родства эта тема кодируется как

кровное родство первой брачной пары (ср. данные о родстве Ульгения и Эрлика, Ульгения и Умай, Нуми-Торума и Калтащ). Неразрешимый конфликт своего и чужого диктовал недопустимость участия в таинстве брака пришельца извне, но допускал возможность инцеста, пусть иногда и символического. У ульчей в первую брачную ночь вместо мужа спал с невестой ее брат-близнец¹⁰.

Впрочем, иногда миф не содержит прямых указаний на инцест, но тема д е р е в а (отца-матери) допускает такие толкования. В легендах чумиканских и верхнезейских эвенков говорится, что человек родился из дерева. "Было дерево, оно треснуло пополам. Оттуда вышли два человека. Один мужчина, другой женщина". В иных сюжетах брачной пары нет. Первый человек, порой обозначаемый как "родоначальник", рождается из березы (нанайцы), либо его находят у корней лиственницы (негидальцы)¹¹. В последнем случае, вероятно, мы встречаемся со "снижением" архаичной мифологемы, и речь идет уже не столько о рождении, сколько о вскармливании деревом ребенка (впрочем, между этими понятиями архаичное мироощущение ставит знак тождества). В алтайском эпосе "Маадай-Кара" герой подвешивает колыбель сына к четырем березам, растущим на горе:

Четыре березы эти
Пусть матерью тебе будут, дитя мое.
Чтобы сок четырех берез
В рот младенца-богатыря
В день по одной капле капал¹².

Здесь уже не говорится о брачной паре деревьев или первопредках/близнецах, но воспроизводится широко известный в алтайской и якутской эпике мотив вскармливания деревом ребенка. Отметим, что этот мотив, быть может, восходит к древнеиндийской традиции. Так, в "Чандогья Упанишада" (VIII, 5, 3) говорится, что на третьем небе рядом со священным озером растет дерево Ашваттха, истекающее сомой¹³. В сибирской традиции вместо сомы (хаомы) фигурирует сок березы, или илгэ, чудесная жидкость якутских олонхо.

В рождении человека наряду с гнездом большую роль играет дупло как равноценный аналог лона, утробы. В дупле дерева родился Кыпчак, родоначальник кыпчаков. В олонхо дуплистый пенек является не только жилищем духов, но и входом в и н о е пространство¹⁴. Иногда говорится, что священное дерево Аал Луук Мас хотело бы своей верхушкой прорасти в верхнее небо Улуу Тойона

и стать там деревом, в девяти дуплах которого вынянчиваются шаманы¹⁵. С этим деревом можно сопоставить кропильную ложку тувинских и монгольских шаманов, имеющую девять “глазков”-углублений, которой разбрызгивают (= совершают кормление) жертвенным молоком (аналог эпического илгэ, или сомы). Правда, все числовые обозначения, прилагаемые к священному дереву, могут одновременно описывать и структуру Вселенной (число небесных сфер и т.п.).

Весьма близкие темы развиваются в уральском мире. Угорский миф о происхождении фратрии Пор повествует о следующем. Некогда один брат жил со своей сестрой как с женой, но верховный бог был недоволен. Тогда брат сделал себе женщину из кедрового дерева. Однако сестра убила Кедровую женщину, завладела ее одеждой и продолжала жить со своим братом, не заметившим обмана. У них родился сын. Когда же отец обнаружил, что произошло, он убил сестру-жену и ее сына. Кровь женщины стала растением *пори* (*порых*). Это растение съела медведица и родила первую женщину — Пор¹⁶.

Быть может, в архаичной версии этого мифа женщина-кедр и была сестрой первого мужчины, а вмешательство верховного бога для разрушения инцестуального брака — более поздняя деталь. В другом угорском мифе рассказывается, что когда земля была сделана, Нуми-Торум сказал сыновьям: “Поищите, нет ли вокруг дома каких деревьев”. Сыновья нашли кедр и березу. Нуми-Торум посадил эти деревья на земле, и это были первые деревья, все прочие появились позднее¹⁷. Как бы не в силах совсем отрешиться от некоего старого мифа, традиция воспроизводит его фрагмент, но уже с новой мотивацией (“Поищите, нет ли... каких деревьев”). Деревья, конечно, обнаруживаются — береза, священное дерево фратрии Мось, и кедр — дерево людей фратрии Пор. Брак между представителями разных фратрий (в мифологическом аспекте — брак березы и кедра) был нормой социальных отношений в угорском обществе. Быть может, этим отчасти объясняется присущая фольклору “точность” в определении породы дерева: никогда речь не идет о “просто” дереве.

Дерево оказывается весьма удобным природным объектом, позволяющим моделировать самые разные процессы, иллюстрировать любые мифологические ситуации. Именно в этом ключе может быть истолкован следующий сюжет угорского фольклора. Рассказывается, что недалеко от селения Халь-пауль есть семь берез, растущих из одного корня. Когда-то на этих бере-

зах сидели духи: Йипых-ойка, пять его братьев и Тохлын-ойка¹⁸. Эти персонажи мансийской мифологии имеют облик птиц, а помещение их на деревья, имеющие общий корень, усиливает тему родства названных духов, подчеркивает их общее происхождение. С другой стороны, грань между птицей и деревом в урало-алтайской мифологии столь подвижна, что их функции трудно дифференцировать. Весьма показателен в этом смысле сюжет тюркской мифологии: Умай (птица) спустилась с неба с двумя “деревями жизни”. В сказках манси говорится, что Эква-пырищ (фольклорный двойник Мир-сусне-хума) появился на свет из кедрового отростка¹⁹. Учитывая, что кедр традиционно считается деревом Нуми-Торума, можно полагать, что в сказке дублируется ситуация, известная в угорском пантеоне: там Мир-сусне-хум считается сыном (отростком) Нуми-Торума (кедра).

Аналогичные сюжеты известны у большинства урало-алтайских народов. Вероятно, за ними стоит архетипический образ дерева — источника жизни, оживляющего статику “мировой оси”. Ощущение живого начала в дереве пронизывает народную культуру. Якуты, например, прежде “выбирали красивую зеленую лесину, большей частью лиственницу и селились возле такого дерева”. Когда же дерево старилось и засыхало, то “чтобы сохранить на нем живущих там духов, увешивали на ветках и на сучьях образы этих мифических существ”²⁰. Шаманский фольклор рисует еще более впечатляющую, космичную картину дерева жизни. По представлениям алтайцев, “богатая береза” вверху покрыта вечным снегом. Если шаман, поднимаясь по дереву заденет ветвь, внизу, на земле, идет снег. Растет такое дерево неподалеку от молочного озера, иногда — на высоких горах. В обращении оно называется “с морозной вершиной богатая береза, шестиногая богатая береза”²¹.

Но дерево жизни не есть идеальная вертикаль, не всегда оно ровное и прямое. В нем наличествует некий изъян, “кривизна” — сродни той “неправильности”, что придает достоверность и жизненность любому идеалу. Архаичное мироощущение, ориентируясь на норму, иногда допускает и отклонения от нее, что лишь подчеркивает характеристики середины, нормы. На шаманских бубнах тюрков (шорцев, например) встречаются изображения деревьев с пригнутой вниз вершиной. Это деревья, растущие в небесной сфере. Чем можно объяснить такой “дефект”? Считая, что любые “окончательные решения” в области мифологии — лишь комплимент авто-

ра самому себе, попытаемся обозначить несколько вероятных ответов на этот вопрос. Если дерево избрано как наиболее полный и емкий аналог человека, то этот объект должен в полной мере реализовать потенции недугального мира. Уже поэтому графический образ дерева, однозначно устремленного вверх, неполон. Быть может отсюда — известные антиподальные изображения деревьев, растущих как снизу вверх, так и наоборот. Изогнутое дерево — образ, более созвучный представлениям о перетекании жизни, ее циркуляции во времени / пространстве. В скандинавской мифологии известно священное дерево Иггдрасиль, на котором Один обретает священное знание. Это кривое дерево, и кривизна его, по мнению Т.В. Топоровой, есть необходимое нарушение симметрии и порядка мира²².

В сибирской традиции дерево воспринималось (и изображалось) целиком, в единстве корней, ствола и кроны. Таким оно рисуется на шаманских бубнах, тамгах, онгонах. Моменты “движения” жизни связаны, как правило, либо с корнями, либо с кроной. Ствол отмечен куда реже. Так, в якутском фольклоре говорится о дереве, вершина которого служит коновязью небесного божества, а корни спускаются до нижнего мира, “но из-за дыма костров преисподней загибаются назад, выходят обратно и становятся столбом для подвешивания посуды со сливками у богини-хозяйки земли Аан-Дархан-Хотун”²³. В олонхо “Ёлбёт Бэргэн” описание священного дерева включает в себя такие подробности. Одна из ветвей его “словно хвостовое перо журавля, с вышины небес, извиваясь, вниз опустилось”. То же самое сказано о корнях: “...семь корней его... вниз извиваясь, снизошли, полагаем; восемь корней (дерева) выгнувшись вверх, образовали глубокие реки, молочные озера, вздувающиеся вверх белым илгэ”²⁴. Таким образом, “искривленность” дерева жизни, а точнее, его кроны и корней, может быть истолкована как неосознанное стремление архаичного мировоззрения гибко связать между собой верхний и нижний миры, между которыми циркулирует жизнь. Быть может, это — попытки истолковать в наглядных образах взаимосвязь разных сфер мира, их взаимообусловленность.

Наиболее разработаны представления о корнях дерева жизни. Едва ли не чаще, чем ветви или крона, в фольклоре отмечаются корни дерева (шестиногая береза, дерево с семью корнями и т.д.). У корней дерева находят младенца в тюркском эпосе, корни упоминаются в причитаниях на поминках у обских угров. Например, гово-

рится: “К корням редких кустов, к корням светлой травы ушел ты теперь” (Верхняя Лозьва); “Как кедровкой спрятанный хороший орешек, как дятлом спрятанный хороший орешек, ты укрылся до какого-то дня туда, где владычица подземного мира живет на берегу озера, богатого гусями, богатого утками; послали тебя бог, твой отец, богиня, твоя мать” (Конда)²⁵.

Во втором тексте нет даже упоминания о Куль-отыре, хозяине подземного мира в угорской мифологии. Кроме того, к владычице подземного мира умерший послан своими “родителями” — богом и богиней верхнего мира, которых так же трудно отождествить с известными персонажами угорского фольклора. За корнями дерева, в глубине земли лежит иной, весьма архаичный мир, атрибутами которого в уральской традиции устойчиво являются богиня и озеро с водоплавающими птицами. Корни, дуплистые деревья, пни считались и входом в иной мир, и границей, пересечение которой связано с обретением нового статуса. По представлениям алтайцев, смерть человека наступает вследствие приговора суда, что творят совместно Ульгень и Эрлик в специальном месте, именовавшемся *кара тӧнгӧш* ‘черный пень’, что стоит на границе их владений²⁶. Угорский текст, быть может, говорит нам о весьма архаичной версии мироздания, где в подземном мире, за корнями дерева властвует б о г и н я.

Алтайцы считали, что голова Эрлика “увенчана рогами в виде узловатых корней старого кедра”, что неудивительно, ибо сам владыка нижнего мира помещается в нижней части мировой оси-дерева. Кроме того, говорится, что у него под землей есть остров из жидкой глины, что можно рассматривать как реплику первичного хаоса и “воспоминание” об Эрлике-птице, которая достала со дна океана частицы первой земли. Но не исключено, что связь Эрлика с корнями мифического дерева более значима, нежели просто уподобление его рогов корням старого кедра. Дело в том, что и один из сыновей Эрлика в шаманском фольклоре алтайцев именуется *tosjerim*, в переводе Л.Э. Каруновской ‘сотворитель земли’²⁷. Однако, слово *тӧс* / *тӧсь* имеет иное, более употребимое значение — ‘корень (основа, опора и т.д.)’. Связь божества нижнего мира с деревом, преимущественно с его корнями, косвенно подтверждается той ролью, какую в тюркской мифологии играл Эрлик и равновеликие ему фигуры. Их причастность к созданию человека, наименование Эрлика предком, отцом — все это как будто показывает, что в мифологии произошло символическое

сближение образов, объединяемых идеей корня-опоры-происхождения.

В шаманской мифологии селькупов известен персонаж по имени Кандальдук — Корневой старик — фигура весьма интересная и непростая. Как выяснила Г.И. Пелих, «иногда Кандальдук... почти отождествляется с деревом. Так и говорят: "Это дерево"». Его изображения, вырезанные из "живого" дерева, ставили у источников (= корней) рек. Согласно легенде, Кандальдук и сам жил у истока реки, где росло священное дерево. Корни этого дерева были истоками тех рек, которые селькупы называли корневой водой. Из этих же корней "выходили человеческие души, что вселялись в тело матери еще до рождения ребенка". По другим сведениям, в истоках шаманских рек растет священная лиственница с семью корнями, в которых живут семь змей. Они караулят души людей, что хранятся в дупле дерева до поры их рождения²⁸. В мифологии селькупов семикорневое дерево достигает неба, как и священная береза алтайского фольклора.

В обеих традициях мы обнаруживаем сближение с корнями священного дерева с т а р и к а, причем помещается он в локус, являющийся бесконечным источником жизни. Мировоззрение соединяет здесь корни дерева (вертикальная доминанта мира) и истоки рек (ось мира при членении его в горизонтальной плоскости). Отголоски горизонтальной модели мира сохранились и в алтайской эпике, где на месте мирового дерева иногда помещается река, соединяющая верхний и нижний миры. В "Маадай-Кара" такая река в нижнем море соединяется с мифическим морем, а ее "верхняя часть в верхнем мире в синюю скалу уперлась"²⁹.

Дерево, дающее жизнь, в урало-алтайском мире связано с водой — стихией, имеющей прямое отношение и к жизни, и к смерти. Можно полагать, что локализация мифических персонажей в корнях дерева была широко распространена в урало-алтайском ареале. В шаманстве васюганско-ваховских хантов такие поверья распространялись на множество лесных безымянных духов. Считалось, они живут под корнями тех деревьев, вершины которых расходятся на семь ветвей или вершин. Количество вершин в данном случае, вероятно, равнозначно количеству корней — при условности мифологических нумеративов и при закономерной инверсии верха и низа. Интересно также поверье васюганских хантов о том, что Кынь-лунг (в угорской мифологии — антипод небесного бога) — это старший сын Торума, отправленный им на

землю с целью размножения людей³⁰. Жизнедеятельные потенции владыки нижнего мира очень ярко явлены в тюркской традиции, что вполне согласуется и с предполагаемыми функциями “корневого старика” — Кандальдука. Кроме того, можно вспомнить о роли посоха в мифах о сотворении мира, затронутого выше в данной книге. Локализация Эрлика (и его мифологических заместителей) под землей связана с посохом, семантически тождественным священному дереву.

Тема корня-опоры-основы довольно подробно разработана в алтайском языковом ареале. Как выяснил А.В. Анохин, в шаманской мифологии алтайцев духи высшего разряда, в том числе и Эрлик, называются *төс* ‘основа’, а более низкие по рангу чистые духи (ару-көрмөсы), *таянганым* ‘моя опора’. Каждый чистый дух имеет своего тёся и, судя по шаманским текстам, он к нему “прислоняется” (если төс — дух горы) или “омывается” (если тот — дух озера). Но к сфере духов отнесены буквально все предки шамана, его “корни” или “истоки”. Поэтому, обращаясь к одному из них, шаман называет предка *төс таим Тостогош* ‘коренной дядя по матери Тостогош’³¹. То же обращение обнаруживается в эпике монголоязычных народов. Традиционное обозначение страны героя — это “указание на главную гору в его владениях (она характеризуется обычно как его опора) и главный водный источник”. В обозначении страны Хан-Харангуя названы “...Пегая гора — опора его, молочный океан — владения его, Сумеру-гора — опора его”³².

Указание на то, что некий персонаж мифа или эпоса “опирается” на гору, можно истолковать как ссылку на его родословную, как намек на происхождение от духа (духа горы, например). Это подтверждается данными языка, в частности, указанием лингвистов на родство глагольных форм *торо-тозо*, отмеченных в алтайском языке со значением ‘происходить, породить’. В частности, считается, что алтайский глагол *төз:ө* образован с помощью аффикса -а- от существительного, представленного в древнеуйгурском *töz* ‘происхождение’ и алтайском *төс*, *тө:с* ‘основание, начало’. Для ряда форм (*дөре- / төре- / төру-*) вычленяется производящая именная основа *төр*, родственная с *төз* и фонетически с ним коррелятивная³³. С этим вполне согласуются данные якутского языка и некоторые реалии культовой практики и мифологии южно-сибирских тюрков. Словарь Э.К. Пекарского, вобравший все богатство социаль-

ной и мифоритуальной культуры якутов, дает такие примеры:

- *төрүт* 'род, колено, предок, родоначальник, отец', 'происхождение, начало, источник', 'корень, основа или причина чего-либо, зародыш, семя', 'основание, дно';
- *анаксыт төрдө* 'корень рогатого скота, нарицательное имя богини';
- *дабын төрдө* 'дно преисподней';
- *төрө* 'рождаться, родиться, рожать'³⁴.

“Пересечение” семантических полей терминов, производных от *төр* и *төс*, оказалось чрезвычайно плодотворным для архаичного мировоззрения. Напомним, что в их число входят понятия *төр* — место между очагом и сиденьями для почетных гостей и хозяев в тюркском жилище, обладающее явно выраженной символикой плодородия; *төс* — обобщенное название для большой группы духов и их изображений у алтайцев и хакасов; *түр* — название шаманского бубна и священного дерева, столба; *тө:с* 'грудь, грудина, грудная кость' (алт.) и т.д. У кумандинцев, например, как и у ряда других тюркских этносов, существовали своеобразные фетиши, связанные с почитанием предков. Это были лоскуты ткани с двойными антропоморфными изображениями, называвшиеся *өрөкөннер* или *төрдө*³⁵. Второе название считают производным от *төр* 'передняя сторона юрты', но, быть может, здесь есть и второе, более глубокое значение, отсылающее к широкому кругу представлений о предках, корнях рода, его о п о р е.

Ту же символику имеют хакасские *тёси*, воспринимавшиеся в семье как “дедушки”, родовые предки³⁶. Подробно их семантика будет рассмотрена в специальной работе, а здесь считаем нужным отметить следующее. Основные функции культовых атрибутов, объединяемых понятием *төс*, объясняются его значением 'основание, начало', т.е. 'предок'. Однако тексты, обращенные к домашним *тёсям*, упоминают и мотив опоры. Обращаясь к чалбах-тёсю, ассоциировавшемуся с матерью огня, говорили:

Оседлав трехлетнюю рыжую кобылицу,
Опираясь на крону трехлетней березы,
Ты достигла реки Абакан³⁷!

В других текстах также встречается упоминание о дереве, служащем опорой-посохом персонажу, который в реальной жизни представлен фетишем-тёсем. Быть может и Умай, спустившаяся с двумя деревьями (см. вы-

ше) — образ, аналогичный хакасскому тёсю, опирающемуся на дерево.

Как бы то ни было понятие “тёсь” охватывает довольно широкий круг мифологических персонажей: от небесных духов и Эрлика до родовых духов-предков, уравнивая их всех отнесением к категории п р е д к а, о п о р ы.

Тема опоры хорошо согласуется с образом мифического дерева — мировой оси, столба-подпорки, основы мироздания. И все же общество стремилось к разнообразию. Судя по записям В.И. Вербицкого (возможно, зафиксировавшим поздние и несвободные от инокультурных влияний версии мифа), Ульгень укрепил созданную землю на воде с помощью трех рыб: две по краям земли и одна в центре. Центральная опора считалась самой главной, от ее прочности зависело спокойствие всего мироздания³⁸. Применительно к мировоззрению уральских народов М. Хоппал отметил, что “небо, покрывающее землю как купол, нуждается в опоре”³⁹. Варьируя, тема опоры-подпорки пронизывает все урало-алтайское мироощущение. Она может реализоваться и в виде малозначимой на первый взгляд детали. Так, в угорской мифологии подчеркивается, что Нуми-Торум держит в руке посох с золотым набалдашником и правой щекой опирается на него⁴⁰. Если хозяин нижнего мира связан с корнями священного дерева, то вершина дерева, находящаяся в верхнем мире, может быть явлена и как звезда Алтын казык (“Золотой кол”), и как посох в руках бога, и как сияющий “дом” (гнездо?). Среди общих элементов в ведийских и авестийских текстах отмечена тема опоры-основы, сформулированная в форме вопроса в Ригведе (X, 2, 1): “Кто (создал) опору?”⁴¹ Вероятно, тот же вопрос интересовал и аборигенов Сибири...

Не исключено, что отождествление корня и предка — проявление универсалии архаичного мироощущения. Границы распространения этого образа в Сибири установить не удастся. В шаманских текстах юкагиров встречается обращение “дерева корень” в значении “мой праотец” и “лесов мать”⁴². Так же широко известен и другой образ. Зачастую говорится, что звезды — это корни деревьев, растущих на первом ярусе неба (селькупы, алтайцы, хакасы и др.)⁴³. Здесь обнаруживается некоторая “непоследовательность” мировоззрения: допускается существование и единого дерева жизни, пронзающего все миры, и его детализация. Встречаются сведения о деревьях, растущих в подземном мире, на небе и т.д.

Расчленение "единого" дерева, возможно, позволяло нагляднее объяснять устройство мира и принципиальное тождество всех его частей. На шаманском бубне качинцев можно видеть примечательную деталь: там изображены два дерева, растущие в небесной сфере из светил вниз вершинами⁴⁴. (И не случайно, видимо, слово *йылдыз* 'звезда' имеет второе значение 'корень'.) Иногда такие перевернутые деревья как бы "свисают" с небес, а навстречу им тянутся деревья, растущие на земле. Обратив внимание на тюркские фетиши с антиподальными изображениями деревьев, С.В. Иванов обнаружил, что дерево корнями вверх — это символический путь в подземный мир⁴⁵. Добавив к этому, что "нормально" растущее дерево есть дорога шамана в мир небесный, мы приходим к выводу, что пара антиподальных деревьев может символизировать взаимосвязь мифов, т.е. круговорот жизни. Изображение на хакасском тесе пихты, растущей корнями вверх, согласуется с представлениями тюрков о вечнозеленых (= неизменных) деревьях, ассоциируемых с нижним миром.

Не исключено, что одним из источников развития образа "корни-звезды" могли быть древние тюркские традиции, обогащенные влияниями Индии и Ирана. В уйгурском манихейском тексте, в частности, говорится: "После того, как мы познали истинного Тенгри и его чистые установления, теперь познаем два корня (звезды — йылдыз)... Мы узнали, что корни Света — место обитания Тенгри, корень же тьмы — пространство, принадлежащее демону"⁴⁶.

Заметно, что дуализм манихейства не оказал заметного влияния на фольклор и мироощущение саяно-алтайских тюрков: общественное сознание постоянно "архаизировало" любые нововведения сообразно своим внутренним установкам, смягчало резкость противопоставления полярных сущностей. Тем не менее "инструментарий" тюркской древности — терминология, понятия и образы — могли надолго пережить свою эпоху, обретая новое наполнение. Долгое осмысление одних и тех же образов, их незаметное варьирование, приводящее к удивительным "мутациям" — все это реалии тюркского культурогенеза. В ряде случаев крайне трудно решить вопрос о природе соответствий, обнаруживаемых в источниках Южной Сибири и Индии: их разделяют не только века и километры, но и малоизученное напластование культур, сменявших друг друга и существовавших одновременно. Например, в древнеиндийской традиции есть устойчивый образ небесного дерева, растущего кор-

нями вверх — ашваттха бодхи. О нем говорится: “Тот, кто знает дерево с корнями вверх и кроной вниз, тот может не верить, что смерть достигнет его”⁴⁷. В принципе все реалии тюркской мифологии можно объяснить заимствованиями извне и точно так же — истолковать как результат автохтонного развития, осложненный неизбежными внешними воздействиями. В данном случае, думается, можно допустить, что архетипический образ дерева жизни, сформулированный в Сибири и Центральной Азии, был украшен “орнаментом” инокультурного происхождения; перенос же самой идеи представляется маловероятным.

В. Диосеги писал, что дерево с солнцем и луной — основной элемент не только угорской мифоритуальной культуры, не только всего финно-угорского периода, но и более древнего периода истории — уральского⁴⁸. Нетрудно заметить, что образ “звезда-корень” тесно ассоциирован с другим элементом мифа и ритуала — представлением о дереве, в кроне которого (или рядом с нею) расположены два светила — дневное и ночное. В целом эти образы обрисовывают какой-то весьма древний и значимый мотив урало-алтайской мифологии, где связаны воедино представления о потомках и предках, корнях и звездах, происхождении и исходе. Быть может, в этом направлении архаичная мысль нащупывала решение загадки круговращения жизни. Тюрки Алтая считали, что звезды на небе — это “души” умерших людей, а селькупские шаманы думали, что души-звезды суть “корневые звезды”⁴⁹. В неясной перспективе маячит образ Ж-образного дерева, крона и корни которого семантически равноценны, что создает возможность появления деревьев-перевертышей, антиподов и т.д.

Трансформация культового дерева в символ космического звучания осуществлялась разными способами, но главный среди них — это “оснащение” дерева светилами. В упомянутом выше бурятском обряде посвящения в шаманы “луна” и “солнце” крепились к вершинам деревьев, вкопанных на место ритуала. На святилище селькупского шамана Гаврилы Калина на сосне висела оловянная тарелка-месяц с изображением личины Кандальдука, а под деревом лежали еще две тарелки — медная (солнце верхнего мира) и оловянная (солнце нижнего мира)⁵⁰. Светила и священное дерево — устойчивое сочетание среди разнообразных рисунков на шаманских бубнах Западной Сибири и Алтая. Известно, что иногда символ — искусственное солнце “восполняет” отсутствие светила реального. В одной хантыйской

деревне зимой на священную лиственницу вешали деревянное изображение солнца с лучами⁵¹.

Еще один важный аспект образа дерева жизни — это отождествление дерева с костью человека, что подчеркивает их “родственные” отношения*. Обозначение рода — *сеок* означает “кость”, а по представлениям тюрков, кости людей каждого рода “сделаны” из дерева особой породы. Сложные отношения связывают с деревом не только род или этнический коллектив иного ранга, но и семью, население поселка, отдельного человека. Уподобление древесного ствола плоти человека обнаруживается на разных уровнях этнической культуры — от языка до деталей ритуальной практики. В якутском языке слово *сас* имеет значения:

— ‘год жизни, возраст, жизнь, год’ (ср. тюрк. *јаш* ‘час, год жизни, время ежегодно возвращающейся свежести растений, возраст’);

— ‘слой’; *мас саса* ‘древесные слои’; *айт саса* ‘волокна, как у дерева’; *кисі атин саса* ‘слои человеческого тела’⁵².

Показательны также обращения алтайских шаманов к своим предкам-шаманам, в которых последние сближаются с деревом или уподобляются ему:

Мать кедра зыбка твоя!

Белая береза — лик твой!...

Белой березы изображение твое!

Плодоносящими кедрами окруженный

Из богатой березы лик твой⁵³!

Быть может, здесь имеется в виду культовое изображение предка-шамана, но, скорее всего, такое обращение просто соотносит шамана со священной березой, намекая на возможность выражения одного через другое. Юкагирские девушки в песне о парнях упоминали: “Его кости точно недавно выросшая молодая лиственница”. Шаман же, напротив, как бы подчеркивая свою инаковость, называл себя “кривая кость”, отождествляя с изогнутым деревом⁵⁴. Такие деревья, отмеченные либо спутанной вершиной, либо необычно искривленным стволом, считались шаманскими во всем урало-алтайском ареале Западной Сибири.

Иногда отождествление кости шамана со священным деревом не столь явно. По материалам Г.И. Пелих, селькупские шаманы владели “коллекциями” фетишей, в

* Отчасти мы уже затрагивали этот вопрос. См.: Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. — Новосибирск, 1990, глава 1.

которых не было случайных вещей, а в атрибутике фетишей — случайных или непродуманных черт. У известного шамана Гордейки после его смерти сын, продолжатель дела отца, отрезал большой палец правой (предположительно) руки. Этот фетиш с тех пор переходит по отцовской линии вместе с шаманским даром. Он хранится в специальном меховом мешочке, а к кости привязана “коса” из разноцветных лент и тряпок. Тот, кто хочет посмотреть реликвию, вплетает в косу свою ленту. Только из этой косы шаман может брать ленты для своего шаманского дерева. Каждый месяц он должен привязывать к его ветвям по три ленты: красную, белую и черную. Согласно селькупской традиции, белый цвет обозначает верхнего, черный — нижнего бога, а красный — главного земного духа⁵⁵.

Ситуация, описанная Г.И. Пелих, в высшей степени символична. Большой палец правой руки в урало-алтайском мире есть знак человека, его сущности как представителя своего рода. Это своего рода “маленький человек”. Тот факт, что палец-фетиш (буквально: кость) маркируется теми же цветами, что и шаманское дерево, свидетельствует об их семантическом тождестве.

Повышенное внимание к костям шамана объясняется той ролью, которую играл шаман, балансируя на границе культуры и природы, будучи не вполне человеком и не вполне духом, не совсем мужчиной и не совсем женщиной. Эта уникальная для традиционного общества социальная роль требовала неповторимого воплощения, объективации в слове и вещи. Шаман стремится быть всеми сразу — зверем и птицей, отцом и матерью, скалой и деревом. Можно сказать, что шаман — это “короткое замыкание” культуры, взявшей на себя бремя решения непосильной задачи. В нем все — сверх нормы, и этого в с е г о так много, что сама роль не может быть вполне канонизированной, однозначно определяемой. Сверхнормативность шамана ярко явлена уже в его облачении. Символика шаманского костюма в урало-алтайском мире ориентирована отчасти на “усиление” шамана дополнительным о с т о в о м, своего рода “наружным скелетом”. Здесь можно видеть логичное развитие тех представлений, согласно которым о предназначении человека в шаманы судили по наличию у него “лишней”, шаманской кости. Сами шаманы, как можно полагать, придавали большое значение костям груди, имеющим в тюркской культуре значение основы, опоры всего скелета. В шаманском языке тюрков Алтая было выражение “с замкнутой грудью человек”, обозначав-

шее простого человека, не шамана (*туйук* 'целый, не раскрытый, закрытый')⁵⁶. К сожалению, не удалось обнаружить подобное обозначение для шамана в алтайской лексике, но эту лакуну отчасти восполняют данные мифоритуальной культуры. Прежде всего, такая характерная деталь шаманского костюма у многих народов урало-алтайского ареала, как нагрудник.

Придавая большое значение топографии человеческого тела, его делению (правая и левая половины, верх — низ), архаичное мировоззрение особенно внимательно относилось к "точке отсчета", каковой, вероятно, считалась грудина, грудная кость. Эти воззрения переносились и на шаманский костюм. Значение шаманского нагрудника было вскрыто Е.Д. Прокофьевой. На селькупском нагруднике оленьим волосом вышиты различные рисунки, а основной изображает грудную кость птицы с ребрами. Поверх вышитого рисунка прикреплены железные изображения духов-помощников шамана, и в том числе подобие грудной кости птицы (*сурын нуккылыль кзы* 'птицы грудной кости железо'). "Таким образом, — заключает Е.Д. Прокофьева, — нагрудник должен представлять собой грудь птицы. Об этом говорят и вышитые изображения скелета грудной клетки птицы, и железные изображения грудной кости и кости, связывающей перья, об этом же говорят изображения перьев птицы, представленные ровдужной бахромой внизу нагрудника и железными перьями". Символично и название нагрудника, означающее "нечто, что делает бесчувственным" (т.е. защищает). Близкое оформление и символику имели нагрудники энцев и ненцев, кетов⁵⁷.

Нагрудник якутского шамана назывался *тюсюлюк*, и он также украшался металлическими изображениями птиц⁵⁸. Его название есть производное от основы *түös* 'грудь, грудная кость, грудина' (ср. алт., тел., леб., шор. *төш*; алт. *тө:с/төс* с тем же значением). Кроме якутов, нагрудник отмечен у тувинцев-тоджинцев, тофаларов, качинцев⁵⁹. То, что шаман "носит" на себе грудную кость птицы, закономерно: ведь многие другие элементы костюма тоже символизируют птицу, один из главных образов шамана. Но вот что интересно. Обозначение грудной кости восходит к основе *төз*, для которой установлено родство с именной основой **төр*. Эти основы дают в тюркских языках широкий спектр производных. Можно предполагать, что алтайское *төс* обозначает не только грудную кость, но имеет и ряд ассоциированных значений, чрезвычайно важных в мифоритуальном пла-

не: 'происхождение, порождение, основа', и менее явно: 'предок, тот, кто оберегает и защищает'.

Чрезвычайно почтительное отношение к груди отмечено (и не только в контексте шаманской традиции) у тюрков Сибири. Например, алтайские охотники грудную часть с внутренностями добытого животного приносили домой и вешали к домашним фетишам⁶⁰. Хорошо известен обычай при разделке туши барана или овцы кусок грудины с крепко приросшей к ней шерстью подавать самому уважаемому старцу (= предку).

Есть основания думать, что в прошлом нагрудник был весьма значимой деталью одежды, и не только у шаманов. Сведений об этом сохранилось немного, но они достаточно выразительны. В словаре Э.К. Пекарского *тюсюлюк* переводится как 'нагрудник, передник, фартук'. Известны старинные бисерные нагрудники, более того, "еще и теперь для небольших девочек этакий передник служит чуть ли не единственным прикрытием для тела"⁶¹. Сюда же можно отнести бисерный хакасский нагрудник *лого*, который надевала сваха во время свадьбы. Не исключено, что он изображал грудную кость птицы (независимо от семантики бисерного рисунка), а надевание его на свадьбе, по мнению В.Я. Бутанаева, связано с культом богини Умай⁶².

Птичья ипостась богини сомнения не вызывает. Представляется, что якутские материалы дополняют хакасские, так как вполне логичным выглядит ношение нагрудника ребенком (девочкой), находящимся под опекой и защитой небесной богини-птицы.

У обских угров Калтащ считалась "охранительницей силы спинного хребта, силы груди". По сведениям Гр. Новицкого, в святилище возле Пелыма на голове главного идола можно было видеть "кость птицы некия — грудь"⁶³.

Грудь человека (шамана) была защищена грудной костью птицы (предка, богини). Может быть, своеобразной инверсией можно объяснить один из излюбленных сюжетов культового литья Западной Сибири: лицо человека на груди у птицы с распростертыми крыльями. О том, что предком первого шамана считалась птица, есть множество сведений. Птицей-предком часто называют орла, хотя здесь важно уже само по себе выведение родословной первого шамана из мира пернатых. Можно вспомнить, что и Эрлик, от которого, как считалось, получил свой дар алтайский шаман, во времена первотворения выступал в облике водоплавающей птицы.

Одно из изображений птицы-предка шамана довелось видеть В. Диосеги у дархатов. Это была металлическая плоская фигурка человека с птичьей головой, прикрепленная к ткани. Похожий фетиш обнаружил исследователь у тувинцев МНР, и тувинские информаторы назвали обе фигурки предками первого шамана⁶⁴. “Птичья” родословная первого шамана, как и птичий комплекс в урало-алтайском шаманизме, делают правдоподобной одну из возможных этимологий тюркского *кам шаман*. Как отмечает Ю. Яхунен, не вызывает сомнения, что это — один из самых древних тюркских терминов, связанных с шаманизмом. Реконструируемая глагольная форма **ка:мла-*, используемая для обозначения ритуального действия (ср. русск. “камлать”) этимологически может быть сближена с ее возможным омонимом **камла-* “двигаться, парить в воздухе”⁶⁵.

Деревья-предки, корни-звезды, кости человека, “сделанные” из дерева, суть результаты разработки архаичным мировоззрением частных аспектов образа дерева жизни, некогда имевшего характер всеобъемлющего символа. Это своего рода “декорации” для пьесы о круговороте жизни, сценарий которой давно утрачен. Вернее, он никогда и не существовал в виде цельного текста. Тем удивительнее всеобщность образа дерева жизни, тщательность его разработки. Ни один природный объект не привлекал к себе такого внимания, пристрастного и искреннего интереса.

Сближение человека с деревом незаметно оборачивается их тождеством. Мы обнаруживаем тотальное сходство: от подобия внутренних структур до синхронизации жизненных циклов. У якутов прежде существовала вера в то, что будущий шаман “воспитывается” на священном дереве. Когда происходит становление шамана, тело его рассекают духи. У великого шамана духи отделяют все конечности. Г.В. Ксенофонов отметил, что, говоря о рассекании шамана, рассказчик слова “руки” и “ноги” заменял словом, означающим “ветви” (як. *лабиа*)⁶⁶. По представлениям кумандинцев, когда рождался ребенок — будущий шаман, в стране духов-предков начинало расти его священное дерево — “богатая береза”, “подроставшая наравне с самим кандидатом в шаманы”⁶⁷.

Личное дерево шамана — универсалия урало-алтайского мира, его персональная Вселенная. Человек и дерево в этом маленьком мире тесно взаимосвязаны, и старшим (= причиной) считается дерево, а младшим (= следствием) — человек. По верованиям якутов, лич-

ное дерево было у каждого шамана. Оно вырастало вместе с будущим шаманом и падало с его смертью⁶⁸. Чаще, однако, именно изменения, происходящие с деревом, предвещали перемены в судьбе человека. Такое дерево называли *tüspät туру* 'непадающее туру', где *туру* имеет значения 'стоять, стать, утвердиться, быть' (ср. *тураччы* 'защитник, заступник'). Его изображал деревянный шест с доской-«площадкой» наверху и птицей (вариант: шест с четырьмя крестовинами, т.е. восемью ветвями и птицей наверху)⁶⁹. Как название шеста, так и его символика полностью совпадает с ритуальными шестами/столбами *тур* саяно-алтайских тюрков. Жерди или шесты, увенчанные изображением птицы — непременный атрибут угорских святилищ⁷⁰.

Развитие тех же представлений о птице-предке мы обнаруживаем в так называемых онгонах — культовых изображениях тюрко-монгольских народов. У тюрков такие изображения (алт., хакас. *тёсь*) зачастую представляют с разной степенью достоверности п т и ц у. Таковы *тёси кызыльцев* — деревянные скульптуры птиц. Многие *тёси хакасов* представляют собой деревянную развилку, украшенную перьями птиц⁷¹. Для хакасских *тёсей* характерно явное расхождение иконографии и фольклорной версии. Легенды хакасских *тёсей* не стоит считать достоверным объяснением их «происхождения». Возможно, здесь переплелись разные линии мифоритуальной традиции. Происхождение *тёся* может связываться со старой девой, покинутой своими родичами, но перья, привязанные к деревянной развилке, недвусмысленно говорят о птичьем праобразе. То же самое можно сказать об алтайских фетишах *канаттулар* (букв. 'крылатые'). Это те же хакасские *тёси* — деревянные развилки с привязанными к ним перьями.

Шесты с птицами, развилки с перьями — это модели личного дерева, сопоставимого с шаманским. Можно догадываться, что прежде имели настоящие личные деревья (растущие, живые) не только шаманы. Каждый человек мог иметь дерево-двойника. Пережитки этого явления сохранялись в Сибири до недавнего времени в широком диапазоне: от приношений своему дереву до почитания отдельного дерева группой родственников.

Дерево могло «сигнализировать» о скором появлении нового шамана. Сагайские шаманы, например, во время камлания осматривали священное дерево, березу или пихту, где имелись тамги шаманов-сагайцев. Если обнаруживалось, что тамга умершего шамана начинает обновляться, это предвещало, что в его роду появится но-

вый шаман⁷². Смерть человека, понимаемая как “разъединение” его составляющих, могла случиться, если уничтожалось личное дерево — двойник и патрон человека. Такое дерево *кассыл по* — лиственницу или березу — имел каждый селькупский шаман. Шаманы могли обмениваться личными деревьями для того, чтобы решить спор, кто из них сильнее. Каждый разламывал дерево другого на мелкие части и бросал их в воду, называя срок, когда его противник должен умереть. “Это действие, — пишет Е.Д. Прокофьева, — считали равносильным убийству шамана”⁷³. Так же боролись друг с другом шаманы кумандинцев. При становлении нового шамана его духи-покровители отбирали часть духов-помощников у шамана действующего и передавали их новичку. Старший шаман узнавал об этом во время камлания, когда к нему слетались не все прежние помощники. Возможно, так интерпретируется мировоззрением идея “выкупа” шаманского дара: новый шаман, особенно если речь идет о сородичах, мог стать жрецом только “вытеснив” из жизни шамана-предка. Чтобы вернуть своих духов, шаман мог “разрубить” дерево своего возможного преемника, и тогда ребенок (будущий шаман) умирал⁷⁴. Обратные действия совершает в хакасской легенде шаманка. Для оживления убитого сына она привозит из леса дерево, делит его ствол на три части, а потом соединяет их. Если дерево срастется, сын должен ожить⁷⁵. Здесь жизнь (= целостность) человека однозначно соотносится с целостностью его природного двойника.

Демонстрация обществом своей природности, родства с деревом имела, думается, непосредственное отношение к круговороту жизни. Тема священного дерева актуализируется, как правило, в переломные моменты жизни человека: получение души будущего ребенка, родины, обряды возрастной инициации, свадьба, похороны, болезнь. Некоторые детали погребального обряда говорят, что согласно миропониманию урало-алтайцев, связь между человеком и деревом не только не прерывалась, но усиливалась после смерти. Одно из хантыйских названий гроба *юх* означает просто ‘дерево’, так как гроб изготавливали из ствола дерева. И ханты, и манси выдалбливали расколотый ствол дерева, как бы “внедряя” в него умершего. При этом во многих местах для погребения молодых людей брали свежее (= живое) или молодое дерево, а для старика — старое или сухое. Как сообщает В.М. Кулемзин, на Васюгане сохранилось воспоминание о старинном способе погребения: умершего клали в “большую берестяную кужень-

ку“, состоявшую из верхней и нижней половин. (Ср. хантыйский обычай вывешивания на дерево берестяной куженьки с последом, предназначенного богине Анки-вончоп в образе совы — своеобразные “первые похороны“, возвращение последа в мир природы.)⁷⁶. Фольклор и живая память тюрков Саяно-Алтая подтверждают, что некогда умерших младенцев оставляли в лесу завернутыми в бересту, под деревом или в развилке ветвей. На Васюгане мертвого укладывали на коврик из полос вываренной бересты, что напоминает обычай якутских шаманов: перед символическим рассеканием их тела шаманы удалялись в лес и ложились там на полотнище из свежей бересты⁷⁷. (Обрести новый статус можно только через новое рождение а, стало быть, и через символическую смерть!) Наконец, обские угры мертворожденных детей, равно как и младенцев, не получивших еще имени, заворачивали в бересту или кусок ткани и хоронили в дупле дерева⁷⁸.

“Возвращение“ человека в дерево осуществлялось во всех этих случаях, вероятно, в надежде на новое рождение. По крайней мере, подобные действия выказывают стремление людей не допустить, чтобы ушедший в *ы п а л* безвозвратно из системы мирового “обмена веществ“. Во многих случаях мы видим, что, провожая сородича, живые апеллируют — действительно или вещно — к двум *с у щ е с т в а м*: птице и дереву.

В этом смысле погребения на деревьях можно — при вероятности всех прочих толкований — рассматривать как символическое возвращение в гнездо матери-птицы, обитающей на священном дереве. Правда, имеющиеся материалы дают куда больший разброс значений, допуская возможность иной мифологической “причины“ воздушных погребений. Хакасы объясняли погребение детей на деревьях тем, что *кут* — душа младенца отправляется после смерти не под землю, а в небесный мир, к *Кудю*. Оттуда *кут* так же легко возвращается в средний мир⁷⁹. Очевидно, что люди надеялись на повторение попытки рождения в среднем мире после первой, неудачной, прерванной в самом начале. Таков “неполный“ круг жизни.

Примечательно, что в фольклорных текстах всегда подчеркивается: захоранивается не тело, а *к о с т и* человека. Вряд ли это значит, что в действительности подлежали захоронению именно кости, очищенные от плоти. Похоже, что фольклор делает акцент на костяке человека как *о с н о в е* неуничтожимой сущности, сохранение которой важно для последующей судьбы умер-

шего. Так, в шорском эпосе говорится: "Кости старика и старухи поднял он вместе на вершину лиственницы. Золотой гроб он сделал, положил туда кости старика и старухи и поставил на вершину лиственницы". Вариант может быть таким: "Через три дня рыдающий плач он прервал. Две вершины равновеликих деревьев вместе связал, умершие кости тетки Алтын Тана (там) положил"⁸⁰. Иногда выявляется ситуация, когда нарушение человеком каких-либо норм не позволяет осуществить привычный погребальный обряд. В алтайском эпосе таким нарушением становится женитьба героя на дочери Делбегена, мифического чудовища. Когда герой умирает, его тело не принимают ни два "материнских дерева" *эне агаш*, ни река, ни гора, куда отец поднимает тело. Отцу пришлось разрубить тело сына на две половины; и тогда нижняя ушла под землю, верхняя — на небо⁸¹.

Заслуживает внимания тот факт, что при погребении на дереве порой связывают вершины двух деревьев. (Они могут называться материнскими, хотя по логике обряда это дерево-отец и дерево-мать). Соединение вершин двух деревьев (= предков) можно интерпретировать как метафору их брака-соития, чреватого восполнением живого на земле. "Конструкции", подобные этой, широко известны в тюркском мире, и связаны они отнюдь не только с погребальной обрядностью. Во время якутского *ысыаха* воздвигалось довольно сложное сооружение. В землю вкапывали два столба *ар багах* (примерный перевод: 'почтенный жертвенный столб') высотой около 2 м, соединенные перекладиной с изображениями конских голов на концах. К столбам привязывали две березы, переплетенные между собой верхушками, а между столбами и деревцами протягивали волосяные веревки, увешанные цветными лоскутками и белыми конскими волосами⁸².

Переплетение вершин деревьев может заменяться их соединением с помощью веревки. Так оформлялось место жертвоприношений у алтайцев. Устанавливались два шеста, увенчанных дощечками, на которых сидели две деревянные птицы, окрашенные соответственно в синий и красный цвета (цвета луны и солнца). Между шестами натягивалась веревка из белых конских волос⁸³.

По данным фольклора, предки селькупов также хоронили своих умерших на вершинах деревьев. При этом если считалось, что умерший может быть оживлен, труп хоронили на лиственнице. Захоронение на кедре обозначало, что произошедшее необратимо. Е.Д. Прокофьева отметила, что старинная традиция захоронения в коло-

дах, выдолбленных из кедра “в виде лодки”, символизирует “захоронение на самом кедре, проникновение в иной мир, так как шаманская лодка *ротык* является ничем иным, как такой кедровой колодой. В фольклоре это значение кедра отражено в образе “мира мертвых”. Это обычно или тундра, окаймленная кедрами, или мыс, поросший кедровой рощей”⁸⁴. Вместе с тем можно предположить, что воздушные захоронения и погребения в колодах-лодках, известные в таежной зоне Западной Сибири — две самостоятельные линии погребальной обрядности. Первая ориентирована на “вертикальную”, вторая — на “горизонтальную” модель мира, соответственно на дерево и реку. О существовании в далеком прошлом второго типа ориентации у алтайских тюрков косвенно свидетельствует бытовавший у них обычай отправлять на плоту вниз по реке жертву или символическое изображение болезни, от которой желали избавиться. Правда, на юге отчетливо доминировали две мифоритуальные вертикали — гора и дерево.

Символика шаманских погребальных обрядов особенно сложна. Совпадая в наиболее существенных чертах с общепринятой практикой, шаманские погребения (реальные и фольклорные) обладают важными особенностями. В немалой степени это объясняется спецификой мифологической биографии шамана, предполагающей для жреца большее количество смертей / рождений по сравнению с рядовыми сородичами. Родившись сначала как человек, будущий шаман умирает и рождается вновь уже и н ы м существом в процессе обретения шаманского дара. Но и здесь уделялось особое внимание судьбе костей шамана. Согласно якутской легенде, отец-шаман потребовал от виновника смерти его сына, чтобы тот привез кости погибшего. Их похоронили в большой листовнице. Известно и другое. Якутских шаманов хоронили на арангасах — деревянных помостах, укрепленных на столбах. Со временем помост разрушался, кости падали на землю, и появлялась необходимость “поднятия” останков, восстановления арангаса. Лишь когда кости падали на землю в четвертый раз, их погребали в земле. Можно подозревать, что в данном случае было важно выдержать некий срок, отмеряемый падениями костей на землю, в течение которого “колесо” круговорота жизни выходило из мертвой точки и обозначалось начало нового цикла. Тела бурятских шаманов в старину сжигали на кострах, собирали кости в мешочек и помещали в углубление, выдолбленное в стволе растущей сосны. При этом осторожно снимали кору, образовавшие-

еся отверстие закрывали дощечкой, прикладывали кору сверху и прибивали ее гвоздями⁸⁵. По сути, такое захоронение — то же самое, что захоронение в колоде, сделанной из цельного древесного ствола. В последнем случае, однако, кости хоронят в живом стволе, и имитация слияния с деревом полная. “Тайная” могила исчезала только тогда, когда падало скрывающее ее дерево.

Посмертную судьбу шамана разделяло его “второе тело” — ритуальное облачение и атрибуты. У селькупов продырявленные части костюма вешались на кедр, растущий в укромном месте. Повсеместно был распространен обычай вывешивания на дерево и шаманского бубна, лишенного металлических подвесок. Основной “инструмент” шамана изготавливался с большими предосторожностями. Так, у тофаларов для его обечайки использовали кедр, и полосу дерева вырезали таким образом, чтобы оно осталось живым (иначе умрет сам шаман)⁸⁶. Взаимоотношения шамана с деревом напоминают симбиоз двух живых и равно уязвимых существ.

При изготовлении шаманского бубна у тофаларов прежде всего делали резонаторы. (Эта церемония с небольшими вариациями отмечена не только у тюрков, но и у селькупов.) Три разных человека вырезали их из деревьев трех пород: кедра, пихты и лиственницы. (У селькупов “набор” был больше⁸⁷.) Складывается впечатление, что церемония создания бубна помимо прочих аспектов есть еще и символическое притяжение, аккумулятивное различие разных ликов окружающего мира, в данном случае — собирание в одном инструменте разных древесных пород. Быть может, это своеобразное освоение шаманом того мира, в котором ему предстоит “работать”, подчинение его себе. После смерти и сам шаман, и его атрибуты возвращаются в мир природы.

Наиболее сложен вопрос о том, как мыслилась трансформация умершего (или части его) в то, что дает начало новой жизни. Для того чтобы круг замкнулся, некое жизненное начало должно попасть в ту область мифического пространства, откуда его вновь получают люди. Похоже, что такой сферой в мифологии угров, самодийцев и тюрков был верхний мир. Однако “геометрия” трехчастной Вселенной с трудом переводится в изображение на плоскости. Механизм круговращения жизни в архаичном мировоззрении таков, что отмечают лишь наиболее значимые точки “траектории”. К обитателям верхнего мира обращались за душами будущих детей и скота шаманы алтайских тюрков. Однако жизненные качества были присущи и дереву — его кроне и

корням. Возможно, жизнь представляли как результат совокупных усилий *н и з а и в е р х а*.

Представления тюрков о посмертных трансформациях, ведущих к новому рождению, источниками обеспечены скупо. У населения Саяно-Алтая эти процессы скорее предполагаются всем строем мировоззрения. Логика здесь такова: динамическое равновесие между отдельными частями мироздания не есть неподвижность, в нем присутствует некий момент движения, так что жизнь как бы "переливается" из верхнего мира в средний, обретает в нем реальные формы, а потом исчезает в мире подземном. Учитывая относительный характер противопоставления миров можно предположить, что "проводниками" жизни могли служить те объекты, которые соединяют верх и низ, т.е. дерево, гора, птица, река.

В таежном мире возобновление жизни осознавалось более отчетливо. Селькупы считали, что некоторые души после смерти уходят в землю и становятся пауками. Потом они взбираются по корням и ветвям священного дерева и превращаются в "корневые звезды". Душа селькупского шамана в отличие от души обычного человека, не уходила, как считалось, в нижний мир. Она шла к "старухе жизни", которая вновь отправляла душу в мир людей⁸⁸. Допускалось временное пребывание души в каком-то "пристанище" перед очередным появлением на земле. Нечто подобное, как считалось, происходит с душой больного человека, временно покидающей хозяина. По представлениям обских угров, шаман ловит душу *и л т* и, превратившись в лебедя, несет ее на небо. Там он купает душу в море и оставляет ее спать на дереве с семью ярусами ветвей. Через месяц шаман возвращает душу хозяину. Казымские ханты полагали, что душа *ли ли* после смерти человека какое-то время пребывает в доме мертвых, а потом переходит в новорожденного ребенка⁸⁹.

Наиболее интересны представления о градуальных превращениях души, приводящих ее к минимально возможным формам и размерам. "Уменьшение" человека после смерти мы считаем возможным истолковать как постепенное приближение его к тем формам, в которых воплощается "зародыш" новой жизни. Обские угры считали, что "могильная душа" превращается со временем в насекомое *кер-хомлах* — жука. В конце концов исчезает и жучок, на том прекращается окончательно существование человека⁹⁰. Однако логика недурального мироощущения более склонна считать жизнь неуничтожи-

мым началом. Один из вариантов именно такого решения вопроса доносит до нас якутская легенда. Умерший парень оказался на дереве, куда стала прилетать птица, похожая на орла и высиживать его. С каждым днем он становился все меньше и меньше, и наконец стал величиной с маленькую бабочку. Потом он упал на т е м я старушке, что рубила в лесу дрова, и она забеременела⁹¹. Налицо стремление представить “минимум жизни” в образе какой-либо м а л о с т и: жучка, бабочки (бабочка — один из эпитетов Калтащ), стрекозы; у алтайских народов это может быть маленький червячок *курт*. Сходные воззрения были у хантов. Согласно им, все животные, птицы и рыбы произошли от дождевого червя⁹². В тюркской традиции “проглатывание” такого червя (в ритуале) ведет к беременности. Он может упасть с дерева, под которым женщина ожидает милости богов — ребенка.

Таким образом, реконструируется процесс циркуляции жизни, не предполагающий ее конечного, полного угасания. Строго говоря, квалифицировать этот процесс как круговорот не совсем корректно, ибо к р у г статичен, не содержит момента изменения и развития, а задаваемое им движение всегда есть движение равномерное, равноудаленное от центра. Очертания овала или волна синусоиды более созвучны содержанию и динамике того движения, что подразумевает урало-алтайская традиция. Здесь есть и кратковременные “напряжения”, связанные со скачкообразным изменением к а ч е с т в а жизни, и периоды накопления е ю н о в о г о к о л и ч е с т в а, протяженные и спокойные.

Заметно, что общество интересовали не глобальные проблемы взаимосвязи всего сущего, но циркуляция жизни в своем маленьком мире. Этот здоровый “эгоизм” этноса имеет серьезные мировоззренческие основания. В с я жизнь, объемлющая равно и человека, и зверя, и птицу, длится не в беспредельном мире — она сфокусирована на родной земле. Эта жизнь ущербна, быстротечна в формах среднего мира, но она б ы л а и б у д е т . Из поколения в поколение передаются одни и те же имена, тексты сказаний, обычаи и технологические приемы — это культурный аспект “круговращения” жизни. Тот факт, что живущие ныне есть п р о д о л ж е н и е предков, формирует в обществе ощущение т р а д и ц и и, чувство неслучайности своего существования, становится стабилизирующим фактором процесса культурогенеза.

Признание циркуляции живого между тремя мирами приводит архаичное мироощущение к важному выводу о том, что объем этой циркуляции не может быть беспредельным. Порой конечность вещества жизни осознается весьма отчетливо, как, например, в реплике сосьвинского манси: “Как это бог даст новую душу? Одни и те же наши души странствуют туда и сюда”⁹³. Экологичность традиционного мировоззрения также питалась представлениями о соприродности человека, его частности перед ликом Природы. Жизнь, единая в своей сущности, могла реализоваться и деревом, и горой, и птицей, и человеком. Не наивная вера в действительное “происхождение” человека от птицы, но признание единства всего живого — вот, вероятно, лейтмотив большинства тотемических текстов. Члены рода дятла, кочевавшие на притоке Подкаменной Тунгуски, считали большим грехом убивать эту птицу, своего природного “двойника”. Найдя в лесу труп птицы, они хоронили его на помосте на ветвях дерева, что осознавалось как “место захоронения человека-сородича”⁹⁴.

Не только дерево, гора, птица и река играли ведущую роль в круговращении жизни. В урало-алтайском мире обнаруживается иной, быть может, более архаичный вариант дарения жизни и лишения ее. Круговращение может кодироваться как “проглатывание” и “извержение”, и в этом аспекте оно связывается с активностью различных мифологических персонажей: от верховного бога до неопределенного “чудовища”. По хантыйским воззрениям Торум “сделал” людей из слюны (= выплюнул), а хозяин нижнего мира имел красноречивое обозначение “людей поедающий дух”⁹⁵. Здесь примечательно наличие на разных “полюсах” жизни человека все тех же богов, сотрудников-врагов, на долю каждого из которых приходится одна из “операций” круговорота. Примерно так же оценивали пару богов-антиподов (и соответствующих им персонажей) многие тюркские этносы. В якутской мифологии божества *айыы* считаются носителями творческого начала, а их “враги” — *абасы* — пожирателями. Когда шорцы хотели сказать, что человек умер, они формулировали мысль так: “Айна (черт) съел”.

Широко были распространены поверья, что шаман может “съесть” своего противника⁹⁶. Но и самого шамана, во время его становления, “рассекали” духи, перебирали его кости, варили в котле, и т.п. Этот мотив, с удивительным постоянством воспроизводимый в шаманском фольклоре, говорит о большой значимости симво-

лического поедания. Тувинский шаман осознавал съедение своего тела "червями" как рождение в новом качестве⁹⁷.

Амбивалентность поедания/извержения явно сродни той многозначности, которой обладают в мифологии мотивы зачатия, рождения, умирания. Вероятно, наиболее архаичным среди "пожирателей" следует считать обширный класс существ, имеющих (зачастую не слишком определенный) звериный облик. В шаманской мифологии селькупов это "змеи". Среди них различались, например, "змеи небесного князя" и красные "змеи кровавого моря". Последние обитали в кровавом море, неподалеку от дома прапродительницы. Красные змеи "съедали" тело человека и его кровь, а черные — кости любого существа⁹⁸. Локализация красных змей позволяет предположить их участие в круговороте жизни (пусть и несколько предосудительное с точки зрения носителей традиции). Наиболее известный "пожиратель" среди южно-сибирских тюрков — *кер-балык* или *керь-ютпа (дютпа)*, мифический зверь в образе змея или дракона. В сказках говорится, что хакасы приносили ему в жертву ежегодно 60 детей⁹⁹. Сопровождая шамана в подземный мир, чудовище могло проглатывать, а потом изрыгать шамана, что мотивируется необходимостью его защиты от опасностей. Кто знает, быть может разнообразные "пожиратели" урало-алтайской мифологии отчасти есть реплики той далекой эпохи, когда образ мира ассоциировался с телом зверя (отца/матери, начала/конца).

Неясно, как могли соотноситься между собой столь разные версии круговорота жизни: есть ли они продукты различных эпох или архаичное сознание разрабатывало те и другие параллельно, ситуативно меняя акценты и оценки отдельных персонажей. Мифология и архаичный эпос как будто бы не знают понятия абсолютного зла. Его персонажные воплощения отнюдь не исчадия ада. Весьма характерен в этом отношении Делбеген алтайского эпоса. Это чудовище, часто многоголовое, живущее в подземном мире или ассоциируемых с ним местах. Ездит Делбеген на синем быке и вооружен луноподобной секирой (как и Эрлик)¹⁰⁰. Нападая на стойбища, он не щадит его обитателей, пожирает даже стариков и детей. С чудовищем борется герой, поражает его. Тогда на земле появляется сын Делбегена, и все повторяется.

Делбеген — типичный представитель класса "пожирателей", превосходящий их, разве что, своим аппети-

том. Тюрко-монгольская мифология знает множество подобных “сущест^в”: это шулмусы, айне, птицеголовые подземные старухи, летающие змеи и драконы-дютпа. Если Делбеген — зло, то неизбежное, как и сама смерть (олицетворением неотвратимости которой он отчасти является). В этом смысле его участие в круговращении жизни несомненно, и как мифологический персонаж он необходим и непобедим (окончательно). Присутствие Делбегена (и иже с ним) придает динамизм эпической картине мироздания, не позволяет ей застыть в комфорте и благоденствии. “Качание” между полюсами добра и зла всегда дает в эпосе средний результат: необходимая в концовке сказания идиллия будет неизбежно нарушена в следующем повествовании.

Жадность и самоуверенность Делбегена, его комичность и глупость¹⁰¹ подчеркивает, быть может, что он является собою не истинное зло: абсолют ужаса и зла не подлежит комичному “снижению” в фольклоре, он не терпит подобного панибратства. Здесь же, напротив, гротеск допустим. Если Делбеген до срока обрывает земную жизнь человека, его могут “поправить” и заставить вернуть съеденного. (Вспомним аналогичную ситуацию в мифологии манси, когда бога нижнего мира заставляют вернуть душу человека, чей срок смерти еще не подошел¹⁰².) Так или иначе, допускается, что уход человека из мира есть не столько следствие “происков” разного рода чудовищ, сколько совместное предопределение верха и низа. Фольклорные чудовища могут разве что ускорить смерть человека, нарушив тем самым правила. В алтайском сказании богатырь распарывает живот Кер-дютпа и выпускает оттуда людей (что равнозначно действиям шамана, возвращающего душу больному). Нельзя считать чудовищ образами смерти/небытия еще и потому, что они двуедины по своей природе. Исполняя свой “долг”, обрывая жизнь человека, они несут в себе и некие начала жизни. С.С. Суразаков подметил, что некоторые “частицы” хтонических персонажей (мозг, клыки, родинка, молоко) имеют целительную, возрождающую силу. Черты отца, носителя жизненной потенции, есть и в образе Эрлика. Быть может, такими “качествами” объяснимо постоянное присутствие Делбегена на пирах и свадьбах¹⁰³. Враг людей, он необходим последним, обреченный на осмеяние и “уничтожение”. “Музыкальность” Делбегена (одна голова поет каем, другая шаманит, третья просто поет и т.д.) вполне объяснима его причастностью к нижнему миру, где архаичное мировоззрение помещает источник любого твор-

чества, а также шаманского искусства. В отличие от холодного мира небес, средоточия сакральной плодородящей силы, з е м л я — носитель плотского начала, как лоно и последнее пристанище. Ее творчество изощренно. Не потому ли так ярки и запоминаемы ее порождения, рядом с которыми обитатели небесных сфер почти стерильны и безлики?

Круговорот жизни предопределен самой природой архаичного мировоззрения. Неприятие жесткого категориального членения мира приводит к тому, что сознание ищет точки сопряжения, а не расхождения. Круговорот жизни можно толковать как “перетекание” живого начала из одной сферы в другую с изменением содержания, либо как серию обменов между обществом и внеположенным ему миром. Необходимость участия шамана в этих “обменах” очевидна. Занимая пограничное положение, он может регулировать процесс круговорота, прилагая особые усилия в критических его точках. Сложность вопроса о круговороте жизни связана еще и с тем, что каждая традиция — при общности исходных ментальных установок — разрабатывает свой вариант его решения в зависимости от природных условий бытия и социального “фона” эпохи. Тем интересней, однако, особенности, которые могут считаться этнодиагностирующими. Такими признаками, может быть, являются в уральском ареале посмертные изображения человека — *иттерма*¹⁰⁴. Относительно слабое, по сравнению с югом, развитие шаманизма у обских угров проявляется, в частности, в том, что заботу о “посмертной судьбе” человека берет на себя не шаман, а семья.

Ожидание того, что умерший вернется в свой род (в облике новорожденного), явствует из обычая обских угров делать куклу-изображение ушедшего из жизни. Человек понимался как сложная композиция и, возможно, допускалось, что одна из его “составляющих” наиболее важна для замыкания круга. Какая? Однозначно ответить трудно, так как сама традиция далека от прямолинейности. Таинство у х о д а и связанная с ним обрядность — наиболее деликатная сфера мировоззрения. Сюда же следует прибавить закономерное несовпадение мыслительных схем и материальных атрибутов, объективирующих данные представления. Можно предположить, что восполнение живого в мире как-то связано с судьбой души, отправляемой в нижний мир. По воззрениям хантов, например, в ином мире душа проводит столько же времени, сколько жил на земле ее владелец. При этом она как бы имитирует образ жизни хозяина, но в зер-

кальном варианте: одежда носится наизнанку, все делается левой рукой. Зеркальность может быть понята и как знак обратного течения времени, ведь в ином мире душа с каждым днем становится все моложе. Перейдя некий временной рубеж (его позволительно сопоставить со временем хранения в доме умершего куклы), душа превращается в минимум ж и в о г о, способного к новому циклу развития уже в ритме времени среднего мира¹⁰⁵.

Этнографические данные рисуют куда более противоречивую картину судьбы человека после физической смерти, и это понятно: в каждом случае фиксировалось частное мнение, зависящее и от компетенции, и от личного отношения к конфликту плоти и духа. Совокупность же этнографических и фольклорных данных позволяет определить главный “вектор” архаичного мировоззрения: он указывает на глубокую взаимозависимость между куклой-изображением умершего и судьбой его души в ином мире. Видимо, считалось недопустимым даже временное отсутствие человека в своем обществе, и сородичи стремились воссоздать его облик, пусть даже утрированный, в значительной мере условный. С другой стороны, кукла-*иттерма* как бы продлевает материальное бытие человека, сохраняя — уже на знаковом уровне — ту “ячейку”, которая временно оказалась пустой.

Мы уже упоминали, что архаичное мировоззрение в “пиковых” ситуациях стремится к восполнению реальности: ускользающее, исчезающее материальное тело заменяется аналогом. Символика “заместителей” умершего достаточно сложна. При всех разночтениях обращают на себя внимание следующие моменты. Изображение заведомо считалось временным, оно имело отношение к конкретному человеку, могло содержать “частицы” реального человека. (Так, на Казыме изображение частично делали из волос покойного¹⁰⁶.) Можно предположить, что угорские куклы-*иттерма* есть результат длительной и сложной эволюции, которая в наиболее общем виде выглядит как трансформация облика умершего — от “подправления” реального тела умершего до появления схематических кукол. Иногда “портретность” *иттерма* (что вовсе не противоречит их общей схематичности) воспроизводится и ныне. На Ляпине нам довелось видеть куклу-*иттерма*, на лицо которой была наклеена миниатюрная фотография умершего. Традиция изготовления “манекена” из тела умершего была широко распространена в Сибири¹⁰⁷. На юге она известна как минимум со времен окуневской культуры и вплоть до первых тюрк-

ских государств. В период Первого тюркского каганата, как полагает Д.Г. Савинов, “еще продолжала существовать традиция использования в ритуальных целях трупа умершего, а не его скульптурного изображения”¹⁰⁸.

Приобщение волос к изображению умершего сородича можно понимать как действие, способствующее его своевременному “возвращению” — волосы традиционно трактовались как символ возобновления, плодородия. Очень близкой символикой обладали тюркские изображения родовых или семейных предков: эмегендеры, орёкённеры и пр., временно хранившиеся в жилище. Правда, на юге представления о заместительной функции фетишей оказались размытыми значительно сильнее, чем у уральских народов. Однако и здесь мы видим сходство как в материалах изготовления (кудель, шерсть — заместители реальных волос), так и в приемах обращения (кормление). У телеутов сохранились представления о том, что бисерные глаза эмегендера совпадают по цвету с глазами будущего новорожденного¹⁰⁹. Таким образом, хранящееся в доме изображение есть еще и своеобразная модель жизни грядущей. Детально изучившая этот вопрос З.П. Соколова пишет, что куклы хранились в жилищах обских угров и специальных строениях определенный срок. Когда женщины устанавливали, что родился человек с этой душой, куклу хоронили¹¹⁰. Она временно возмещала недостающее количество живого, которое общество стремилось сохранить. Получив нового члена, общество восстанавливало свою целостность. Интересно, что на севере, как и на юге, изображения предков (“заместители”) — сфера заботы женщин, как правило, старших. Это наводит на мысль о специфической “линии” в мифоритуальной культуре, слабо взаимодействовавшей с шаманизмом (вернее — с шаманами, не всегда привлекаемыми к подобной обрядности).

Конечно, не стоит так прямолинейно связывать (или — разъединять) шаманизм и почитание предков. Имеющиеся материалы позволяют думать, что эта сфера традиционной культуры — шаманистическая по сути — далеко не всегда предполагает участие самого шамана. Если считать шаманом человека с бубном, то мы часто не видим эту фигуру в ритуально-мифологической культуре уральцев.

Заметно стремление архаичного мироощущения “привязать” любые свои построения к осязаемым (или — проверяемым) координатам. Если общество символизирует границы своей земли, то на уровне семьи

мифологические маркеры помещаются в жилище. В его пределах манифестируются наиболее значимые точки мира, так как д о м соразмерен миру в его миниатюрной, усвоенной человеком версии. Этот объем Космоса не ограничивается, строго говоря, стенами жилища, он несколько больше самого дома, ибо и здесь проявляется стратегия мироощущения, п р о д л я ю щ е г о как тело, так и дом (а равно — жизнь, время, пространство) несколько далее физических очертаний.

“Сгущение” качеств мира вокруг человека закономерно не совпадает со стенами дома и может деформироваться как по вертикали, так и по горизонтали, формируя не столько “кубометры”, сколько качества хронотопа. Применительно к концепции “круговорота” это означает разную качественную наполненность “верха” и “низа” жилища, как на юге, так и на севере Сибири. Отсутствие реального “подпола” восполняется у тюрков помещением под землю п о л а захороненных последов. У обских угров изображения умерших в недавнем прошлом хранились на специальных полках (*пубы-норма*), типологически соотносимых со средоточиями сакральных предметов в “переднем” углу жилища русских сибиряков. Интересно и причисление *иттерма* к разряду *пубы*. (Так манси называют и изображения и н ы х существ и мифологических персонажей самого разного ранга, от Куль-отыра до Мис-не.) Тем самым архаичное мировоззрение приближается к формулированию категории, обозначающей существ, отличных от человека, но в нее включаются и “временно” отсутствующие люди. Поднятие полки с изображениями *иттерма* в вертикальной структуре жилища естественно, поскольку эти “существа” так или иначе связаны с миром и н ы м, гарантирующим приток в средний мир новой жизни.

Конечно, нетрудно предположить, что некоторые детали мифоритуального оформления жилища имеют отношение к структуре мира и, следовательно, к круговороту жизни. И все же однозначное соотнесение д о м а и К о с м о с а не всегда помогает выявлению их семантической соотнесенности. Так, для жилища урало-алтайских народов требует объяснения неоднородность разработки вертикальной структуры — при явном доминировании в е р х а сравнительно слабо разработан н и з. Имея в виду архаику древних жилищ уральских народов (полуземлянки, землянки, разные типы временных жилищ), следовало бы предложить их семантическую реконструкцию, исходя из слиянности в жилом объеме всех зон мифического Космоса или их малой

расчлененности. Если в поздней традиции угорское жилище обладает явно выраженным **в е р х о м**, отделенным от жилого помещения, то введение вполне материальной границы (потолок) значительно усиливает качества сакрального **в е р х а**. Подчас в жилищах манси на “чердаке” можно видеть разных объемов сундуки, наполненные фетишами и их прикладами. Иной раз содержимое сундуков подвешено к стропилам в виде свертков. Можно было бы заранее предположить, что за изображения хранятся на **в е р х у**, семантически равнозначном вершине священного дерева жизни. Одно из них, обнаруженное у ляпинских манси, уверенно опознается как Калтащ (там же помещено изображение птицы и всадника — Мир-суне-хума). Имея в виду птичью ипостась богини, нетрудно догадаться, что локализация ее в доме неслучайна (хотя спектр значений **п е р и ф е р и** жилого пространства много шире, нежели “верх” или “низ”). Сундуки — излюбленноеместилище разного рода фетишей у манси — а также свертки, лукошки, **п о д в е ш е н н ы е** наверху, могут символизировать птичье гнездо, или, в более обширном контексте, — укромное хранилище, материнское лоно, идеальный локус, где есть все условия для сворачивания пространства/времени в клубок и их разворачивания в новом витке. Такой ход подсказывают мифы о вскармливании будущих шаманов в гнезде птицы-матери с последующим рождением их на земле. Трансформация “гнезда” в лукошко/колыбель/сундук/сверток представляется вполне возможной уже в силу семантической близости данных объектов.

Связь “домашних” духов с деревом и птицей проявляется разнообразно, но разброс значений говорит лишь о древности и важности этой связи. У селькупов, например, изображения домашних духов держали в специальных берестяных лукошках или туесках. Г.И. Пелих были собраны уникальные сведения о родословных домашних духов и приемах обращения с ними¹¹¹. Большею частью они представляли собою антропоморфные изображения. “Кукол делают сами, когда человек рождается, — общали информаторы Г.И. Пелих. — Шаман утвердит, как поп икону освятит. Если я заболел, крышку берестяную открыл, они там прямо сидят... Если кукла — вниз лицом, тот — чья кукла — тот умрет. Отсюда шаманы знали, кто умрет, они же там крепко сидят (куклы)! Если нагнуться, то все бы нагнулись.... Тот человек уж год не проживет. Это я не вру нисколько. Шаман не

может помочь¹¹². Группа таких изображений хранилась не в лукошке, а в дупле старой ветлы, куда их поместила хозяйка, когда у нее появились дети, так как “духов” можно было держать дома, “пока одна была”¹¹³. Отсюда следует, что функция кукол как заместителей осознавалась носителями традиции. Встречается и менее явное отождествление кукол с птицами: «Она скажет: “Идите сюда. Что вам надо? Есть хотите?” — Она крупы насыпет. Они едят, как курицы клюют»¹¹⁴. Но судьба этих кукол после смерти человека как будто отличается от угорских *иттерма*. Их сжигали, бросали в воду, а не хранили в жилище как временных заместителей умершего. Похоже, что они выступали как прижизненные “природные” двойники человека.

В целом так называемые куклы урало-алтайских народов, по-видимому, связаны с представлениями о круговороте жизни, но в разных традициях реализуются различные аспекты этой идеи. Примечательно, что у селькупов одна из разновидностей домашних фетишей называлась *кава лоз* ‘зародыши людей, животных, птиц, рыб’; они представлялись чем-то вроде червя или жука (ср. представления тюрков и угров о “свернутой” жизни). Иконография этих фетишей, однако, не совпадает полностью со значениями “червь”, “дух”, “черт” и т.д. Это могла быть стреловидная фигура из железа, весьма условно изображающая человека¹¹⁵. Как установила Г.И. Пелих, селькупы различают “кава лозов” простых людей и шаманов. Обычный “кава лоз” — изображение, сделанное из дерева после смерти человека. (Тем самым оно сближается с символикой *иттерма*.) Шаманский “кава лоз” делали тогда, когда убеждались, что ребенок наверняка станет шаманом. Младенцу, — как правило, — годовалому, делали куклу по его росту. Тем самым создавался как бы прижизненный двойник шамана, но если упомянутые выше двойники *куллага* обычных людей хранились в жилище, то шаманская кукла — на “вышке”, в лукошке-гнезде. О них рассказывали так: “Смотрю, там лукошко большое. А там как человек висит. В шубе. Подвешан под мышки и висит”¹¹⁶. Вот что интересно: селькупские и мансийские лукошки-гнезда являются почти точной иллюстрацией к мифам о шаманах, которых высиживает в гнезде мифическая птица, но большая часть этих мифов зафиксирована у тюрко-монгольских народов. И здесь, возможно, мы встречаемся с разными вариантами бытования одной

и той же идеи. На севере сохранился ритуал, на юге — его мифологический “сценарий”.

С точки зрения человека традиционного общества шаман по сравнению с обычными людьми имеет как бы “лишнее” рождение: его высиживает в гнезде птица-мать, съедают и вновь оживляют духи и т.д. Быть может, обычай изготовления куклы, копии шамана-младенца питается именно такими представлениями? Судьба куклы после смерти шамана также достаточно красноречива. Как пишет Г.И. Пелих, «после смерти шамана “кава лоз” уносили к шаманскому дереву его бывшего хозяина и подвешивали к ветвям в берестяном кузовке или ставили в дупло дерева». Шаманское дерево передавалось по наследству тому, кто получал и шаманский дар умершего. Со временем у дерева скапливаются “кава лозы”, образуя своеобразное кладбище¹¹⁷. Можно предположить, что и здесь реализуется идея круговорота: ведь после удаления куклы умершего шамана из жилища в лес в селении вскоре рождался будущий шаман, и на вышке его жилища возникало новое “гнездо”. Здесь, пожалуй, обнаруживается “раздвоение” священного дерева с гнездом: реальному дереву шамана в лесу соответствует символическая конструкция, воссозданная в жилище.

Сведения о куклах-двойниках и заместителях людей, шаманов, бесспорно, нуждаются в более тщательном анализе. Однако и приведенные данные достаточно красноречивы. Думается, что куклы-двойники и куклы-заместители людей — разные “звенья” круговорота живого и принадлежат единой мифоритуальной традиции.

*

*

*

Идея круговорота жизни оказывается чрезвычайно значимой для урало-алтайского мира. Возобновление необходимого “объема” жизни может моделироваться по-разному: как однонаправленный процесс, в котором “закольцованы” все три мира, либо как качание между полюсами до и после бытия (со сменой направления времени). Обнаруживаются и промежуточные варианты. При их несомненной сложности, несводимости к схеме или графику, основные идеи архаичного мироощущения просты и понятны: нельзя допустить бесследного исхода живого существа, ибо общество постоянно озабоче-

но поддержанием своего наличного бытия. В несложных, но емких мифологических образах вполне однозначно развивается тема глубинной взаимосвязи всего сущего, неуничтожимости энергии и вещества. Экологизм древнего мироощущения базируется на признании сродства человека и всех форм живого. Среди всех прочих природных объектов предпочтение отдается дереву и птице — удивительному “симбиозу”, символика которого была воспринята обществом отчетливо и глубоко.



ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Сюжеты, рассмотренные в этой книге, объединяет то, что все они имеют отношение к теме **ж и з н и**. Эта тема прямо не называется и реализуется через вариации, которыми так богата урало-алтайская мифология. Вряд ли подобный подход к осмыслению мира можно считать примитивным. Напротив, он свидетельствует об ощущении многоликости мира и в то же время — его сущностного единства. Как мы могли убедиться, модель мира строится в урало-алтайской мифологии на признании необходимости его движения, а оно немыслимо без последовательной смены нескольких состояний. Переход от одной фазы бытия к другой обязательно акцентируется, и бытие предстает серией аккордов, взятых в разных тональностях, но разрабатывающих одну и ту же тему.

Ритм гармонизирует Вселенную независимо от того, осознается ли он людьми. Будучи же услышанным и воспринятым, он становится действенным инструментом познания и общественного самосознания. Внимание к ритму становится одной из доминант традиционного мироощущения, ибо различение **с у щ н о с т е й** подводит общество к пониманию качественной неоднородности мира.

Основной ценностью для человека является промежуток бытия, лежащий между его земным рождением и смертью, но общество понимает земную жизнь лишь как одну из фаз бесконечного круговорота. Все эти фазы связаны в единую цепь, разорвать которую человек не может (да и не хочет), ибо не видит возможности абсолютного **и с х о д а**: по словам М.М. Бахтина, смерть не может быть завершением данного смыслового ряда. Ритм бытия не может оборваться со смертью конкретного человека, и последний аккорд эхом отдается в последующем рождении.

ПРИМЕЧАНИЯ

К МЕТОДИКЕ РЕКОНСТРУКЦИИ АРХАИЧНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

¹Кукушкина Е.И., Логунова Л.Б. Мироззрение, познание, практика. — М., 1989. — С. 254.

²Топоров В.Н. О некоторых предпосылках формирования категории посессивности// Славянское и балканское языкознание: Проблемы диалектологии. Категория посессивности. — М., 1986. — С. 147.

³См.: Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках// Тюркологический сборник. 1977. — М., 1981. — С. 123.

ОРУДИЯ ТВОРЕНИЯ

¹Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. — М., 1893. — С. 100.

²Цит. по: Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. — Новосибирск, 1984. — С. 46.

³Материалы по фольклору хантов. — Томск, 1978. — С. 19.

⁴Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX — начале XX в. — Томск, 1977. — С. 135 — 136.

⁵См.: Айхенвальд А.Ю., Петрухин В.Я., Хелимский Е.А. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов// Балто-славянские исследования. 1981. — М., 1982. — С. 171. (В мифологии коми Омель (= Куль) просит места, чтобы воткнуть кол.)

⁶Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов о мире// Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. — Л., 1976. — С. 119; Иохельсон Вл. Натуралистический сюжет о происхождении комаров и других гадов в сибирско-американских мифах// СБМАЭ. — 1918. — Т. 5, вып. 1. — С. 201 — 202.

⁷См., например: Топоров В.Н. Сравнительный комментарий к одному мотиву древнеиндийской мифологии (Индра-муравей)// Древняя Индия: Историко-культурные связи. — М., 1982. — С. 327. В "основном мифе" древних индоевропейцев жена небесного бога дает ему "дурные" советы, за что свергается с неба. Нельзя не отметить явные параллели в урало-алтайской мифологии: "воинственность" Калташ, советующей своему мужу построить дом из костей птиц и зверей; образ Умай-воительницы.

⁸Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. — М., 1978. — С. 34.

⁹Прокофьева Е.Д. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана// Сб. МАЭ. — 1949. — Т. 11. — С. 352. Ср. также роль лягушки в шаманской мифологии тюрков Алтая, где она поддерживает берестяной сосуд с жертвенной брагой, не давая вылиться напитку (закрывает отверстие), и роль лягушки в угорской мифологии, подробно освещенную в исследованиях З.П. Соколовой. Здесь же отметим, что представления об отверстии — входе в нижний мир отражаются в мансийской топонимике. См.: Власова Д.Д. Топонимы, отражающие религиозные представления кондинских манси// Вопросы ономастики. — Свердловск, 1980. — С. 62 (Йол-торэм-сором-сунт, "Выходы нижнего бога смерти").

¹⁰Дыренкова Н.П. Материалы по шаманству у телеутов// Сб. МАЭ. — 1949. — Т. 10. — С. 137.

¹¹Этимологический словарь тюркских языков. — М., 1989. — С. 136 — 137. Сюда же, возможно, примыкает и общетюркская основа йа:й 'расширять, развертывать' (ср. значение йай 'лето'. — Там же. — С. 75 — 76).

¹²Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев// Сб. МАЭ. — 1924. — Т. 4, вып. 2. — С. 14.

¹³Лебедева Ж.К. Архаический эпос эвенов — Новосибирск, 1981. — С. 21; Kannisto A.K. Materialien zur Mythologie der Wogullen// MSFOu. — Helsinki, 1958. — Vol. 113. — S. 21. Цитируется по переводу, сделанному в Государственной публичной научно-технической библиотеке СО АН СССР, Рег. № 1 337 818.

¹⁴Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. — Новосибирск, 1984. — С. 49.

¹⁵Лебедева Ж.К. Архаичный эпос эвенов. — С. 21.

¹⁶Попов А.А. Материалы по религии якутов// Сб. МАЭ. — 1949. — Т. 11. — С. 25; Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов о мире. — С. 110; Ср. также представления кетов о том, что на небе есть отверстия, откуда вылетают птицы — Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Комментарий к описанию кетской мифологии// Кетский сборник: Мифология. Этнография. Тексты. — М., 1969. — С. 152; Röheim G. Hungarian and Vogul Mythology. — N.Y., 1954. — P. 45.

¹⁷См.: Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии: Духовные искания древнего человека. — М., 1984. — С. 37.

¹⁸Kannisto A.K. Materialien — S. 3.

¹⁹Дыренкова Н.П. Шорский фольклор. — М.; Л., 1940. — С. 378 — 379.

²⁰Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. — М., 1959. — Т. 3. — С. 3291.

²¹Анохин А.В. Материалы по шаманству... — С. 11, 69, 75.

²²Атхарваведа. Избранное. — 2-е изд. — М., 1989. — С. 377.

²³Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. — Л., 1975. — С. 26, 33, 34, 37, 125. Не имея возможности подробнее остановиться на этом вопросе, отметим лишь, что начиная с самых ранних тюркских погребений среди сопроводительного инвентаря регулярно отмечаются ковши разных форм и размеров. На явную перекличку сведений индийской мифоритуальной традиции и реалий сакских погребений обратил внимание А.К. Акишев. См.: Акишев А.К. Искусство и мифология саксов. — Алма-Ата, 1884. — С. 90 — 98.

²⁴Львова Э.Л. Материалы к изучению истоков шаманизма (шаманские атрибуты сибирских тюрков)// Этнография народов Сибири. — Новосибирск, 1984. — С. 86 — 87. Иногда наблюдается совмещение функций. Так, на мансийском святилище был обнаружен деревянный черпак (*таи*) с полостью в черпаке, куда насыпана дробь, и следовательно, он мог выполнять роль погремушки (См.: Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси: Культурные места. — Новосибирск, 1986. — С. 25).

²⁵Алексеев Е.А. Шаманство у кетов// Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. — Л., 1981. — С. 93 — 94.

²⁶Прокофьева Е.Д. Костюм селькупского... — С. 338; Львова Э.Л. Материалы... — С. 87.

²⁷Емельянов Н.В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. — М., 1983. — С. 140.

²⁸Moszyńska W. An ancient Sacrificial Site in the Lower Ob Region// Shamanism in Siberia. — Budapest, 1978. — P. 471 — 472. Ср. современные ритуальные ложки-лопатки на святилищах манси (Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народов манси. — С. 43 — 44).

²⁹Львова Э.Л. Материалы... — С. 89.

³⁰Пекарский Э.К. Словарь... — Т. 3. — С. 3291, 3292.

³¹Пелих Г.И. Материалы по селькупскому шаманству// Этнография Северной Азии. — Новосибирск, 1980. — С. 48 — 50.

³²Вербицкий В.И. Миросозерцание сибирских инородцев. — С. 347; Алексеев Н.А. Шаманизм... — С. 52, 103. В "Авесте" (Яшт XXII, 7) при описании хтонических испытаний фигурирует раскаленный докрасна металл (См.: Акишев А.К. Искусство и мифология саксов. — С. 166).

³³Абрамзон С.М. Рождение и детство киргизского ребенка// Сб. МАЭ. — 1949. — Т. 12. — С. 96.

³⁴См.: Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси. — С. 25.

³⁵Анохин А.В. Материалы по шаманству... — С. 31 — 32; Вербицкий В.И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. — Казань, 1884. — С. 280. Ср. в бурятских улигерах: Гэсэр получает от прародительницы западных тенгриев четыре палочки, способные укрощать четыре моря (Бурчина Д.А., Гомбоин Д.Д., Уланов А.И. Небожители в улигерах// Бурятский фольклор. — Улан-Удэ, 1975. — С. 26).

³⁶Дыренкова Н.Л. Материалы по шаманству у телеутов. — С. 128.

³⁷Потанин Г.Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. — М., 1899. — С. 128.

³⁸Акишев А.К. Искусство и мифология... — С. 58; Мифы народов мира. — Т. 2. — С. 249; Т. 1. — С. 536.

³⁹См.: Яшин В.Б. О возможных истоках некоторых обугорских космологических представлений// Источники по истории Западной Сибири: История и археология. — Омск, 1987. — С. 102 — 116.

⁴⁰Мифы народов мира. — Т. 2. — С. 249.

⁴¹Там же. — Т. 1. — С. 479; Короглы Х.Г. Мифы, легенды и предания народов Сибири// Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. — Горно-Алтайск, 1988. — С. 108.

⁴²Этимологический словарь тюркских языков. — М., 1989. — С. 75 — 76.

- ¹Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках// Тюркологический сборник. 1977. — М., 1981. — С. 133.
- ²Diószegi V. Pre-islamic Shamanism of the Baraba Turks and some Ethnogenetic Conclusions// Shamanism in Siberia. — Budapest, 1978. — P. 118.
- ³См.: Потапов Л.П. Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных// Тюркологический сборник. 1972. — М., 1973. — С. 270 — 271; Бутанаев В.Я. Культ богини Умай у хакасов// Этнография народов Сибири. — Новосибирск, 1984. — С. 93.
- ⁴Мифы народов мира. — Т. 1. — С. 617.
- ⁵Трубецкой Н.С. К вопросу о Золотой бабе// Этнографическое обозрение. — 1906. — Кн. 1 — 2. — С. 50 — 65; Karjalainen K.F. Die Religion der Jugra — Völker. — Porvoo, 1922. — Bd 2. — P. 179. (Перевод Н.В. Лукиной.)
- ⁶Karjalainen K.F. Die Religion... — Bd 2. — P. 171 — 176; Munkácsi B. Die Weltgottheiten der Wogulischen Mythologie// Keleti Szemle, 1907. — Bd 8. — P. 102.
- ⁷Кулемзин В.М. Природа и человек в представлениях хантов. — Томск, 1984. — С. 172; Шатилов М.Б. Ваховские остяки// Тр. Томского краевого музея. — 1931. — Т. 4. — С. 100, 101; Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. — М., 1984. — С. 120.
- ⁸Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. — Новосибирск, 1988. — С. 83.
- ⁹Бутанаев В.Я. Культ богини Умай... — С. 96, 104; Слепцов П.А. Традиционная семья и обрядность у якутов (XIX — начало XX в). — Якутск, 1989. — С. 86.
- ¹⁰Karjalainen K.F. Die Religion... — Bd 2. — S. 176.
- ¹¹См.: Дьяконова В.П. Этнокультурные параллели к традиционным прическам теленгитов// Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. — Кемерово, 1986. — С. 35.
- ¹²Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров// Тр. ИЭ АН СССР. Нов. сер. — 1959. — Т. 51. — С. 139; Городков Б. Поездка в Салымский край// Ежегодник Тобольского губернского музея. — 1913. — Вып. 21. — С. 54; Спицын А.А. Шаманские изображения. — С. 53, рис. 10 (см. также рис. 52, 62, 64, 162, 256); Финно-угры и балты в эпоху средневековья. — М., 1987. — Табл. LXXXII, рис. 3, 4; табл. LCVII, рис. 2, 3, 9.
- ¹³Karjalainen K.F. Die Religion... — Bd 2. — S. 192.
- ¹⁴Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. — С. 118.
- ¹⁵Мифы народов мира. — Т. 1. — С. 617; Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров// Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. — Л., 1971. — С. 223; Karjalainen K.F. Die Religion... — Bd 2. — S. 41, 42.
- ¹⁶Бутанаев В.Я. Культ богини Умай... — С. 98.
- ¹⁷Там же. — С. 96.
- ¹⁸Никифоров Н.Я. Аносский сборник. — Омск, 1915. — С. 15, 17.
- ¹⁹Бутанаев В.Я. Культ богини Умай... — С. 94; Дьяконова В.П. Некоторые этнокультурные параллели в шаманстве тюркоязычных на-

родов Саяно-Алтая// Этнокультурные контакты народов Сибири. — Л., 1984. — С. 44.

²⁰Абрамзон С.М. Рождение и детство киргизского ребенка// Сб. МАЭ. — 1949. — Т. 12. — С. 82.

²¹Неклюдов С.Ю. Мифология тюркских и монгольских народов// Тюркологический сборник. 1977. — М., 1981. — С. 200.

²²Karjalainen K.F. Die Religion... — Bd 2. — S. 307.

²³Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов... — С. 113.

²⁴Karjalainen K.F. Die Religion... — Bd 2. — S. 307.

²⁵См.: Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. — С. 123 — 124.

²⁶Бутанаев В.Я. Культ богини Умай... — С. 93.

²⁷Чернецов В.Н. Фратриальное устройство обско-угорского общества// Советская этнография. — 1939. — № 2. — С. 30; Karjalainen K.F. Die Religion... — Bd 1. — S. 52; Bd 2. — S. 177.

²⁸Röheim G. Hungarian and Vogul Mythology. — N.Y., 1954. — P. 35.

²⁹Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. — Новосибирск, 1987. — С. 27 — 28; Clauson G. Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Turkish. — Oxford, 1972. — P. 164 — 165.

³⁰Галданова Г.Р. Доламаистские верования... — С. 28.

³¹Мажигеев И.А. Бурятские шаманистические... — С. 15, 21.

³²Чернецов В.Н. Наскальные изображения Урала. — М., 1971. — С. 97; Алексеев М.П. Сибирь в известиях западно-европейских путешественников и писателей. — Иркутск, 1932. — Т. 1. — С. 114 — 115.

³³Усманова М.С. Подземный мир в традиционных представлениях хакасов// Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. — Томск, 1985. — С. 154.

³⁴Дьяконова В.П. Некоторые этнокультурные параллели в шаманстве... — С. 44.

³⁵Алексеев Н.А. Шаманизм... — С. 89, 91.

³⁶Дыренкова Н.П. Охотничьи легенды кумандинцев// Сб. МАЭ. — 1949. — Т. 11. — С. 116 — 131.

³⁷Там же. — С. 118 — 120.

³⁸Бутанаев В.Я. Культ богини Умай... — С. 95.

³⁹Слепцов П.А. Традиционная семья... — С. 94 — 95. См. также: Сатлаев Ф.А. Коча-кан — старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев// Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века. — Л., 1971. — С. 113 — 129. Имея в виду, что ритуальный смех в культурах аборигенов Сибири не утратил своей сущностной связи с мировоззрением, можно повторить за М.М. Бахтиным, что такой смех “раскрывал мир по-новому в его максимально веселом и максимально трезвом аспекте” (Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. — М., 1990. — 2-е изд. — С. 108).

⁴⁰Цинциус В.И., Бугаева Т.Г. К этимологии названий металлов и их сплавов в алтайских языках// Исследования в области этимологии алтайских языков. — Л., 1979. — С. 23, 28, 47.

⁴¹Неклюдов С.Ю. Героический эпос... — С. 115.

⁴²См.: Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси. — С. 174.

⁴³Бутанаев В.Я. Культ тесей у хансов// Традиционная культура народов Центральной Азии. — Новосибирск, 1986. — С. 106 — 109.

⁴⁴Kannisto A. Materialen... — S. 76 — 77.

⁴⁵Лебедева Ж.К. Мифология самодийских народностей Крайнего Севера// Язык — миф — культура народов Сибири. — Якутск, 1988. — С. 106.

⁴⁶Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты. — С. 137.

⁴⁷Неклюдов С.Ю. Мифология тюркских и монгольских народов. — С. 199.

⁴⁸Ямаева Е.Е. Йер-Суу в алтайском героическом эпосе// Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий/ Тезисы докладов областной научной конференции по лингвистике. — Омск, 1984. — С. 94 — 95.

⁴⁹Дыренкова Н.П. Шорский фольклор. — С. 127.

⁵⁰Hamayon R. Is There a Typically Female Exercise of Shamanism in Patrilinear Societies such as the Buryat?// Shamanism in Eurasia. — Pt 2. — Göttingen, 1984. — P. 313 — 315.

⁵¹Вербицкий В.И. Словарь... — С. 402.

⁵²Иванов С.В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. — Л., 1979. — С. 127; Бутанаев В.Я. Культ богини Умай... — С. 99.

⁵³Абрамзон С.М. Рождение и детство... — С. 84 — 85.

⁵⁴Бутанаев В.Я. Культ богини Умай... — С. 94; Karjalainen K.F. Die Religion... — Bd 2. — S. 177.

⁵⁵Алексеев Н.А. Шаманизм... — С. 34, 35; Потанин Г.Н. Круговращение ночного неба и грозное явление в монгольских преданиях, иконописи и пластике// Зап. Семипалат. подотд. ЗСОПГО. — 1919. — Вып. 13. — С. 13.

⁵⁶Вербицкий В.И. Словарь... — С. 410.

⁵⁷Мэнзс Г. О семантике теонима Ульген// Исследования по исторической этнографии монгольских народов. — Улан-Удэ, 1986. — С. 93. Ср.: *Олгий нутаг* 'колыбель-земля' (в значении "родина") и *алтан олгий* 'золотая колыбель' (могила). Последний пример, как ни парадоксально, близок алтайской "народной" этимологии теонима *ульгень* 'умерший'.

⁵⁸Жуковская Н.Л. Бурятская мифология и ее монгольские параллели// Символика культов и ритуалов народов Зарубежной Азии. — М., 1980. — С. 96.

⁵⁹Мэнзс Г. О семантике... — С. 98.

⁶⁰См.: Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. — Новосибирск, 1989. — С. 70 — 71. Ср. алтайское выражение "полагающийся на печень", т.е. "сердечный", так как по представлениям алтайцев "человек делает добро под давлением печени, а не сердца" (Анохин А.В. Материалы... — С. 69).

⁶¹См.: Иванов С.В. Скульптура алтайцев... — С. 68 — 69.

⁶²Там же. — С. 69.

⁶³Каруновская Л.Э. Представления алтайцев о вселенной// Советская этнография. — 1935. — № 4 — 5. — С. 171.

⁶⁴Алексеев Н.А. Шаманизм... — С. 31; Анохин А.В. Материалы... — С. 12 — 13.

⁶⁵Иванов С.В. К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья// Сб. МАЭ. —

1955. — Т. 16. — С. 202; Каруновская Л.Э. Представления алтайцев... — С. 175 — 176.

⁶⁶Дьяконова В.П. Некоторые этнокультурные параллели... — С. 46 — 47.

⁶⁷Иванов С.В. Скульптура алтайцев... — С. 69.

⁶⁸Архив Г.Н. Потанина. — Научная библиотека ТГУ.

⁶⁹Слепцов П.А. Традиционная семья... — С. 90; Ямаева Е.Е. Йер-Суу... — С. 96.

⁷⁰Чернецов В.Н. Фратриальное устройство... — С. 32.

⁷¹Kannisto A. Materialen... — S. 76.

⁷²Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. — С. 123.

⁷³Karjalainen K.F. Die Religion... — Bd 2. — S. 41.

⁷⁴Слепцов П.А. Традиционная семья... — С. 90 — 91.

⁷⁵Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов... — С. 113.

⁷⁶Бутанаев В.Я. Культ богини Умай... — С. 102.

⁷⁷Абрамзон С.М. Рождение и детство... — С. 95.

⁷⁸Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические... — С. 21.

⁷⁹Иванов С.В. Скульптура алтайцев... — С. 66, рис. 72; 2, 3, 4.

⁸⁰Бутанаев В.Я. Культ богини Умай... — С. 93.

⁸¹Там же. — С. 94 — 95; Кулемзин В.М. Природа и человек... — С. 54.

⁸²Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси. — С. 40 — 41.

⁸³Иванов С.В. Скульптура алтайцев... — С. 65 — 67.

⁸⁴Бутанаев В.Я. Культ богини Умай... — С. 97.

⁸⁵Мифы народов мира. — Т. 1. — С. 617.

⁸⁶См.: Соколова З.П. Социальная организация хантов и манси в XVIII — XIX вв.: Проблема фратрии и рода. — М., 1983. — С. 128 — 133.

⁸⁷Чернецов В.Н. Представления о душе... — С. 141.

⁸⁸Чернецов В.Н. Фратриальное устройство... — С. 32.

⁸⁹Чернецов В.Н. Наскальные изображения Урала. — С. 93.

⁹⁰Юдахин К.К. Киргизско-русский словарь. — М., 1985. — Т. 2. — С. 305; Боргояков М.И. Об одном древнейшем мифологическом сюжете, его эволюции и отражении в фольклоре народов Евразии// Скифо-сибирское культурно-историческое единство. — Кемерово, 1980. — С. 275; Черемисин Д.В. К ирано-тюркским связям в области мифологии// Проблемы исторической интерпретации археологических и этнографических источников Западной Сибири. — Томск, 1990. — С. 120 — 122.

⁹¹Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: Историко-этнографический очерк. — Горно-Алтайск, 1974. — С. 149 — 150.

⁹²Бутанаев В.Я. Культ богини Умай... — С. 97.

⁹³Слепцов П.А. Генезис культа богини Айыысыт у якутов// Язык — миф — культура народов Сибири. — Якутск, 1988. — С. 113.

⁹⁴Чернецов В.Н. Фратриальное устройство... — С. 30.

⁹⁵Kannisto A. Materialen... — S. 8.

⁹⁶Чернецов В.Н. Наскальные изображения Урала. — С. 90.

⁹⁷Там же. — С. 89.

⁹⁸Этимологический словарь тюркских языков. — М., 1989. — С. 239; Clauson G. Etymological Dictionary... — P. 267a — b.

⁹⁹Róheim G. Hungarian and Vogul Mythology. — P. 35.

¹⁰⁰Топоров В.Н. About a probable Ob — Ugrian Reflection of the Iranian Mivra// Uralic Mythology and Folklore. M.Hoppal — J.Pentikäinen (Editors). — Budapest — Helsinki, 1989. — P. 173.

¹⁰¹См.: Топоров В.Н. К иранскому влиянию в финно-угорской мифологии// Финно-угорские народы и Восток. — Тарту, 1976. — С. 73 — 75; Мифы народов мира. — 2-е изд. — М., 1988. — Т. 2. — С. 154; Roheim G. Hungarian and Vogul Mythology. — Seattle — London, 1966.

¹⁰²Новицкий Гр. Краткое описание о народе остяцком. — Новосибирск, 1941. — С. 81. Мотив "Мир-сусне-хум в облике лебедя/журавля возглавляет летящих на юг птиц" обнаруживает интересное соответствие в реальной жизни. Обская популяция стерха (белого журавля) зимует на северо-западе Индии. Отправляясь туда, птицы летят вверх по течению Оби, Иртыша, как бы "повторяя" путь на юг, совершавшийся мысленно угорскими шаманами и Мир-сусне-хумом, их главным патроном.

¹⁰³Karjalainen K.F. Die Religion... — Bd 2. — S. 123 — 124.

¹⁰⁴Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси. — С. 87 — 88.

¹⁰⁵См.: Там же. — С. 28, 29.

¹⁰⁶Там же. — С. 9, 84, 88.

¹⁰⁷Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов... — С. 112; Она же: Костюм селькупского... — С. 357; Kannisto A. Materialien... — S. 85.

¹⁰⁸Чернецов В.Н. Жертвоприношение у вогулов// Этнограф-исследователь. — 1927. — Вып. 1. — С. 24; Он же. Представления о душе... — С. 142.

¹⁰⁹Потапов Л.П. Следы тотемистических представлений у алтайцев// Сов. этнография. — 1935. — № 4 — 5. — С. 150.

¹¹⁰Дыренкова Н.П. Материалы по шаманству... — С. 138, 141, 122.

¹¹¹Вербицкий В.И. Словарь... — С. 258.

¹¹²Бутанаев В.Я. Культ богини Умай... — С. 99.

¹¹³Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. — М., 1985. — С. 46.

¹¹⁴Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. — М.; Л., 1954. — С. 192.

¹¹⁵Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов... — С. 113; Röheim G. Hungarian and Vogul Mythology. — P. 21.

¹¹⁶Чернецов В.Н. Наскальные изображения Урала. — С. 93; Ксенофонтов Г.В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. — М., 1930. — С. 45.

¹¹⁷Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты. — С. 123. Здесь же приводятся иные варианты легенды о происхождении человека от рыбы (ногти — остатки рыбьей чешуи), из слюны Торума. Последний вариант весьма интересен, ведь архаичное мироощущение проводит явную параллель между телесным рождающим н и з о м и сакральным жизнедательным в е р х о м, и соответственно — между отверстиями верха/низа. Рождение человека из слюны божества может быть истолковано, как его исторжение (= выплевывание) из сакрального "лона". Данное обстоятельство нельзя считать случайным, так как мотив проглатывания и исторжения человека чудовищем широко распространен в урало-алтайском мире. Его вариативность наводит на мысль о том, что мотив выплевывания/рождения принадлежит к весьма древним пластам мироощущения. С его помощью обыгрывается те-

ма круговорота жизни, происхождения. Отметим, что в шаманской традиции алтайцев градинка считалась слюной (плевком) Ульгена (см.: Анохин А.В. Материалы по шаманству... — С. 79). Ср. широко известный на Алтае мифологический сюжет: девушка проглатывает градинку, беременеет и рождает родоначальника мундусов.

¹¹⁸Kannisto A. Materialien... — S. 100 — 101.

¹¹⁹Röheim G. Hungarian and Vogul Mythology. — P. 22.

¹²⁰Чернецов В.Н. Наскальные изображения Урала. — С. 91 — 92; Идес И., Бранд А. Записки о русском посольстве в Китай. — Иркутск, 1967. — С. 115; Röheim G. Hungarian and Vogul Mythology. — P. 22.

¹²¹Короглы Х.Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. — М., 1986. — С. 96; Röheim G. Hungarian... — P. 51.

¹²²Karjalainen K.F. Die Religion... — Bd 2. — S. 183.

¹²³Чернецов В.Н. Представления о душе... — С. 142; Никитина М.И. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. — М., 1982. — С. 303 — 304; Туденов Т.О. Роль орхоно-енисейских надписей в истории развития художественного сознания народов Центральной Азии и Южной Сибири// Исследования по исторической этнографии монгольских народов. — Улан-Удэ, 1986. — С. 83 — 84.

¹²⁴Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. — Л., 1933. — С. 450.

¹²⁵Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. — С. 67 — 69.

¹²⁶Taube E. South Siberian and Central Asian Hero Tales and Shamanistic Rituals// Shamanism in Eurasia. — Pt 2. — Göttingen, 1984. — P. 345 — 346.

¹²⁷Алексеев Н.А. Шаманизм... — С. 100 — 102; Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. — М., 1963. — С. 331; Ксенофонтов Г.В. Легенды и рассказы... — С. 45, 60.

¹²⁸Дыренкова Н.П. Материалы по шаманству... — С. 120, 126 — 128.

¹²⁹Короглы Х.Г. Мифы, легенды и предания... — С. 95.

¹³⁰Алексеев Н.А. Шаманизм... — С. 100 — 102.

¹³¹Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. — С. 178; Taube E. South Siberian and Central Asian... — P. 345 — 346.

¹³²Kannisto A. Materialien... — S. 22.

¹³³Прокофьева Е.Д. Костюм селькупского... — С. 344.

¹³⁴Karjalainen K.F. Die Religion... — Bd 1. — S. 123.

¹³⁵Короглы Х.Г. Мифы, легенды и предания... — С. 115; Дыренкова Н.П. Шорский фольклор. — С. 331.

¹³⁶Taube E. South Siberian and Central Asian... — P. 345.

¹³⁷Пелих Г.И. Материалы по селькупскому шаманству. — С. 64 — 67.

¹³⁸Алексеев Н.А. Шаманизм... — С. 103.

¹³⁹Karjalainen K.F. Die Religion... — Bd 1. — S. 123; Kannisto A. Materialien... — S. 9.

¹⁴⁰См.: Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество. — Новосибирск, 1989. — С. 156 — 158.

¹⁴¹См.: Соколова З.П. Находки и Шишингах (культ лягушки и угорская проблема)// Сов. этнография. — 1975. — № 6. — С. 149, 151.

¹⁴²Йеттмар К. Религии Гиндукуша. — М., 1982. — С. 98 — 102, 113 — 115.

- ¹Леви-Строс К. Миф, ритуал и генетика// Природа. — 1978. — № 1. — С. 58.
- ²Топоров В.Н. О некоторых предпосылках формирования категории посессивности// Славянское и балканское языкознание: Проблемы диалектологии. Категория посессивности. — М., 1986. — С. 147.
- ³Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. — М., 1986. — С. 100.
- ⁴Там же. — С. 96.
- ⁵Там же. — С. 98.
- ⁶Kannisto A.K. Materialien zur Mythologie der Wogulen// MSFOu. — Helsinki, 1958. — Vol. 113. — S. 86, 92.
- ⁷Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен. — Спб, 1907. — Т. 9. — С. 565.
- ⁸Иванов С.В. К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья// Сб. МАЭ. — 1955. — Т. 16. — С. 190.
- ⁹Золотарев А.М. Родовой строй и религия ульчей. — Хабаровск, 1939. — С. 167.
- ¹⁰Там же. — С. 141.
- ¹¹Василевич Г.М. Ранние представления о мире у эвенков// Исследования и материалы по вопросам первобытных верований. — М., 1959. — С. 183.
- ¹²Маадай-Кара. — М., 1973. — С. 272.
- ¹³Bosch F.D.K. The Golden Germ: An introduction to Indian Symbolism. — s'Gravenhage, 1960. — P. 66.
- ¹⁴Короглы Х.Г. Мифы, легенды и предания народов Сибири// Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. — Горно-Алтайск, 1988. — С. 112.
- ¹⁵Емельянов Н.В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. — М., 1983. — С. 139.
- ¹⁶Roheim G. Hungarian and Vogul Mythology. — N.Y., 1954. — P. 26.
- ¹⁷Источники по этнографии Западной Сибири. — Томск, 1987. — С. 153.
- ¹⁸Там же. — С. 191.
- ¹⁹Короглы Х.Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. — М., 1986. — С. 96.
- ²⁰Тоголев А.И. Основные сюжетные вариации в якутской мифологии// Язык — миф — культура народов Сибири. — Якутск, 1988. — С. 95.
- ²¹Diöszegi V. Pre-Islamic Shamanism of the Baraba Turks and Some Ethnogenetic Conclusions// Shamanism in Siberia. — Budapest, 1978. — P. 117 — 118.
- ²²Топорова Т.В. К вопросу о семантических мотивировках обозначения пространства и времени в древнегерманских языках// Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. — 1985. — Т. 44, вып. 5. — С. 418.
- ²³Яковлев В.Ф. Якутские коновязи// Язык — миф — культура народов Сибири. — Якутск, 1988. — С. 162.
- ²⁴Емельянов Н.В. Сюжеты якутских олонхо. — М., 1980. — С. 320 — 321.
- ²⁵Kannisto A.K. Materialien... — S. 55.

- ²⁶Анохин А.В. Материалы по шаманству алтайцев. — Л., 1924. — С. 20.
- ²⁷Иванов С.В. К вопросу о значении изображений... — С. 212; Каруновская Л.Э. Представления алтайцев о вселенной// Сов. этнография. — 1935. — № 4 — 5. — С. 178.
- ²⁸Пелих Г.И. Материалы по селькупскому шаманству// Этнография Северной Азии. — Новосибирск, 1980. — С. 10 — 11.
- ²⁹Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. — М., 1985. — С. 179.
- ³⁰Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов// Из истории шаманства. — Томск, 1976. — С. 29.
- ³¹Анохин А.В. Материалы по шаманству... — С. 30, 137.
- ³²Кудияров А.В. Поэтико-воззренческие аспекты историзма эпоса монголоязычных народов// Фольклор: Проблемы историзма. — М., 1988. — С. 159.
- ³³Этимологический словарь тюркских языков. — М., 1980. — С. 283 — 287.
- ³⁴Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. — М., 1959. — Т. 3. — С. 2783, 2784, 2779, 2780.
- ³⁵Иванов С.В. К вопросу о значении изображений... — С. 227 — 228.
- ³⁶Бутанаев В.Я. Почитание тёсей у хакасов// Традиционная культура народов Центральной Азии. — Новосибирск, 1986. — С. 91.
- ³⁷Там же. — С. 98.
- ³⁸Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. — М., 1893. — С. 97.
- ³⁹Horpal M. Ancient cultures of the Uralian Peoples. — Budapest, 1976. — P. 222.
- ⁴⁰Karjalainen K.F. Die Religion der Jugra — Volker. — Porvoo, 1922. — Bd 2. — S. 258.
- ⁴¹Топоров В.Н. Indo-Iranica. К связи грамматического и мифоритуального// Переднеазиатский сборник. — М., 1986. — С. 214. В цитированном выше описании страны Хан-Харангуя упомянуты как гора-опора, так и молочный океан Сун-Далай. По заключению А.В. Кудиярова, название океана есть калька с санскритского Кширода (см.: Кулияров А.В. Поэтико-мировоззренческие аспекты... — С. 159). Это позволяет предположить, что и тема опоры могла быть заимствована из древнеиндийской или иранской эпической традиции.
- ⁴²Жукова Л.Н. Образ человека в пиктографическом письме юкагиров// Язык — миф — культура народов Сибири. — Якутск, 1988. — С. 139.
- ⁴³Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов о мире// Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. — Л., 1976. — С. 108.
- ⁴⁴Иванов С.В. К вопросу о значении изображений... — С. 196, рис. 13.
- ⁴⁵Там же. — С. 172.
- ⁴⁶Короглы Х.Г. Художественные каноны и видоизменение эпоса// Фольклор: Проблемы историзма. — М., 1988. — С. 106.
- ⁴⁷Bosch F.D.K. The Golden Germ. — P. 87.
- ⁴⁸См.: Ancient cultures of the Uralian peoples. — Budapest, 1976. — P. 222.
- ⁴⁹Пелих Г.И. Материалы... — С. 12.
- ⁵⁰Там же. — С. 6, 14, 15.
- ⁵¹Röheim G. Hungarian and Vogul Mythology. — P. 30.

- ⁵²Пекарский Э.К. Словарь... — Т. 1. — С. 2115.
- ⁵³Каруновская Л.Э. Представления... — С. 168, 170.
- ⁵⁴Жукова Л.Н. Образ человека... — С. 139.
- ⁵⁵Пелих Г.И. Материалы... — С. 22.
- ⁵⁶Дыренкова Н.П. Материалы по шаманству у телеутов// Сб. МАЭ. — Т. X. — С. 161.
- ⁵⁷Прокофьева Е.Д. Костюм селькупского шамана// Сб. МАЭ. — 1949. — Т. 11. — С. 354 — 357; Прокофьева Е.Д. Энецкий шаманский костюм// Сб. МАЭ. — 1949. — Т. 13. — С. 138 — 139.
- ⁵⁸Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. — Новосибирск, 1984. — С. 143 — 144.
- ⁵⁹Там же. — С. 143; Пекарский Э.К. Словарь... — Т. 3. — С. 2908; Этимологический словарь тюркских языков. — М., 1980. — С. 206 — 207.
- ⁶⁰Потапов Л.П. Черты первобытно-общинного строя северных алтайцев// Сб. МАЭ. — Т. 11. — С. 36.
- ⁶¹Пекарский Э.К. Словарь... — Т. 3. — С. 2925.
- ⁶²Бутанаев В.Я. Культ богини Умай у хакасов// Этнография народов Сибири. — Новосибирск, 1984. — С. 99.
- ⁶³Новицкий Гр. Краткое описание о народе остяцком. — Новосибирск, 1941. — С. 81; Karjalainen K.F. Die Religion der Jugra-Volker. — Porvoo, 1921. — Bd 1. — S. 69.
- ⁶⁴Diöszegi V. Ethnogenetic Aspects in Darkhat Shamanism// Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. — 1963. — Т. 16, fasc. 1. — P. 70.
- ⁶⁵Jahunen J. Siberian Shamanistic Terminology// Memoires de la Société Finno-Ongrienne. — V. 194. — P. 103.
- ⁶⁶Ксенофонтов Г.В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. — М., 1930. — С. 55.
- ⁶⁷Алексеев Н.А. Шаманизм... — С. 109.
- ⁶⁸Пекарский Э.К. Словарь... — Т. 3. — С. 2845.
- ⁶⁹Там же. — С. 2835, 2842, 2845.
- ⁷⁰См.: Гемуев И.Н. Святилище Халев-ойки// Мировоззрение финно-угорских народов. — Новосибирск, 1990. — С. 79 — 80.
- ⁷¹Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. — М.; Л., 1936. — С. 9; Бутанаев В.Я. Почитание тёсей... — С. 104.
- ⁷²Алексеев Н.А. Шаманизм... — С. 132.
- ⁷³Прокофьева Е.Д. Материалы по шаманству селькупов// Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. — Л., 1981. — С. 55.
- ⁷⁴Алексеев Н.А. Шаманизм... — С. 110.
- ⁷⁵Материалы этнографической экспедиции Томского университета, любезно предоставлены автору Э.Л. Львовой и М.С. Усмановой.
- ⁷⁶Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. — Томск, 1984. — С. 139 — 140, 54; Karjalainen K.F. Die Religion... — Bd 1. — S. 98.
- ⁷⁷Ibid. — S. 93.
- ⁷⁸Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров// Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. — М., 1959. — С. 145.
- ⁷⁹Алексеев Н.А. Шаманизм... — С. 43.
- ⁸⁰Дыренкова Н.П. Шорский фольклор. — С. 232 — 233; 388.
- ⁸¹Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. — С. 39.

⁸²Дьяконова Е.Н. Культурные сооружения на празднике "Ысыах" // Этнические культуры Сибири. Проблемы эволюции и контактов. — Новосибирск, 1986. — С. 144.

⁸³Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. — С. 88.

⁸⁴Прокофьева Е.Д. Старые представления... — С. 115.

⁸⁵Ксенофонтов Г.В. Хрестес: Шаманизм и христианство (Факты и выводы). — Иркутск, 1929. — С. 5, 11, 29.

⁸⁶Прокофьева Е.Д. Костюм селькупского шамана. — С. 362 — 363; Diószegyi V. The Problem of the Ethnic Homogeneity of Tofa (Karagas) Shamanism // Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia. — The Hague, 1968. — P. 269.

⁸⁷Там же. — С. 268 — 269.

⁸⁸Пелих Г.И. Материалы по селькупскому шаманству. — С. 12; Прокофьева Е.Д. Костюм селькупского шамана. — С. 340.

⁸⁹Karjalainen K.F. Die Religion... — Bd 1. — S. 31, 84.

⁹⁰Чернецов В.Н. Представления о душе... — С. 125 — 126.

⁹¹Ксенофонтов Г.В. Хрестес... — С. 23. Акцентирование темени/головы в обрядах получения сакрального плодородия проявляется разнообразно. Так, женщина просила у дерева зародыш будущего ребенка и ожидала, когда он упадет с дерева, а после глотала этого "червячка".

⁹²Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты. — Томск, 1974. — С. 123.

⁹³Kannisto A.K. Materialen... — S. 17.

⁹⁴Анисимов А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. — М.; Л., 1958. — С. 133 — 134.

⁹⁵Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты. — С. 135.

⁹⁶Ионов В.М. Дух-хозяин леса у якутов // Сб. МАЭ. — 1916. — Т. 4, вып. 1. — С. 1 (отд. оттиск); Дыренкова Н.П. Шорский фольклор. — С. 413, 435.

⁹⁷Дьяконова В.П. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. — Л., 1981. — С. 136 — 137.

⁹⁸Пелих Г.И. Материалы по селькупскому шаманству. — С. 25 — 26.

⁹⁹Иванов С.В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. — М., 1979. — С. 82, 109 — 110.

¹⁰⁰Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. — С. 35.

¹⁰¹Там же. — С. 39 — 40.

¹⁰²Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси. — Новосибирск, 1986. — С. 45.

¹⁰³Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. — С. 40 — 41.

¹⁰⁴См.: Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Сб. МАЭ. — Т. 27. — С. 211 — 238.

¹⁰⁵Чернецов В.Н. Представления о душе... — С. 134.

¹⁰⁶См.: Кулемзин В.М. Человек и природа... — С. 128 — 155.


¹⁰⁷Чернецов В.Н. Представления о душе... — С. 150.

¹⁰⁸Савинов Д.Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. — Л., 1984. — С. 59; Вадецкая Э.Б. Археологические памятники в степях среднего Енисея. — Л., 1986.

¹⁰⁹Иванов С.В. К вопросу о значении изображений... — С. 238.

¹¹⁰Соколова З.П. Пережитки... — С. 213.

- 111 Пелих Г.И. Материалы по селькупскому шаманству. —
С. 57—60.
- 112 Там же. — С. 58 — 59.
- 113 Там же. — С. 57.
- 114 Там же. — С. 59.
- 115 Там же. — С. 64.
- 116 Там же. — С. 64 — 65.
- 117 Там же. — С. 66.



ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
К методике реконструкции архаичного мировоззрения	15
Орудия творения.....	36
Умай и Калтащ.....	52
Корни и звезды.....	97
Вместо заключения.....	139
Примечания	140

Научное издание

САГАЛАЕВ Андрей Маркович

УРАЛО-АЛТАЙСКАЯ
МИФОЛОГИЯ
Символ
и архетип

Редактор издательства

Л.В. Островская

Художник

А.И. Смирнов

Технический редактор

Л.П. Минеева

Корректор

Л.А. Щербакова

Оператор набора

Т.В. Велигжанина

Оператор электронной верстки

Е.В. Костина

ИБ № 42589

Сдано в набор 01.04.91. Подписано к печати 27.06.91. Формат 84x108/32. Бумага книжно-журнальная. Гарнитура таймс. Офсетная печать. Усл. печ. л. 8,4. Усл. кр.-отт. 8,6. Уч.-изд. л. 10,5. Тираж 1950 экз. Заказ № 751. Цена 3 р. 10 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство "Наука", Сибирское отделение.
630099 Новосибирск, ул. Советская, 18.

Оригинал-макет изготовлен на
настольной издательской системе.
4-я типография издательства "Наука".
630077 Новосибирск, ул. Станиславского, 25.