

Библиография

- Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. М., 1893.
Вербицкий В.И. Алтайцы. Томск, 1870.
Древнетюркский словарь. Л., 1969.
Потанин Г.Н. Примечания к сборнику // Аносский сборник / Сост. Н.Я. Никифоров. Омск, 1915.
Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969.
Радлов В.В. Из Сибири. М., 1989.
Тадина Н.А. Алтайская языковая картина мира по данным словаря Н.А. Баскакова // Тюркские языки: Проблемы и исследования: Сб. матер. Горно-Алтайск, 2006б. С. 255–258
Тадина Н.А. О роли природного фактора в этническом сознании алтайцев // Актуальные проблемы географии: Сб. матер. конф. Горно-Алтайск, 2006а. С. 376–381.
Тадина Н.А. О русском факторе этнических процессов у алтайцев // Алтай — Россия: через века в будущее: Сб. матер. конф. Горно-Алтайск, 2006г. Т. II. С. 152–154.
Тадина Н.А. Традиционная картина мира как основа культуры общения алтайцев // Картина мира (лингвистические и этнокультурные аспекты): Вестник ТГУ. Бюллетень № 60. Томск, 2006в. С. 112–121.
Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. СПб., 1891.

С.Н. Соломатина

РЕКА В МИФО-РИТУАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ ТУВИНЦЕВ

В мифо-ритуальной традиции тувинцев, как и у всех тюркоязычных народов Южной Сибири, река является одним из инвариантов «оси» Вселенной, пути, соединяющего верхний, средний и нижний миры. В тюркских языках прослеживается соотнесение реки и дерева, термин *botag* («ветвь», «сук») употребляется также в значении «разветвление верховья рек» [Севортян 1980: 156]. Ветвями называют истоки рек, которые, согласно мифопоэтической концепции, струятся с небесных просторов [Львова и др. 1988: 23].

Важным для дальнейшего изложения представляется также разделение рек в зависимости от источника питания на несколько типов, что в тюркских языках подтверждается терминологически. «Кара» («черный», в значении «суша», «земля») обнаруживается в составе термина *кара су* — тип рек, получающих питание из земли, от родников. Слово «ак» (белый) в значении «проточный», «быстро текущий» вошло в состав словосочетания *ак су* — «реки, питающиеся водой от таяния горных снегов» [Кононов 1978: 78].

В тувинских героических сказаниях, как вообще в эпической традиции тюркоязычных народов, гора и река представлены во взаимодействии. Это взаимодействие предполагает устойчивую поэтическую формулу — обязательное название горы и реки (вариант: озеро), где располагается кочевье героя, как способ характеристики самого эпического персонажа. Данная реалья эпоса связывается исследователями традиционного мировоззрения тюрков Сибири с фактом полного освоения пространства героем, наделенным шаманскими чертами, что в некоторых случаях подчеркивается одноцветностью антропонима, оронима и гидронима. Так, земля-вода в известной мере является характеристикой самого героя, а указание места жительства входит в полное имя [Львова и др. 1988: 30]. Интересным оказывается сопоставление подобных наблюдений, сделанных на материале эпоса, с собственно шаманскими текстами. В тувинских алгышах (алгыш — ритуальное пение шамана) сила шамана описывается с отсылкой на возможности перемещений в пространстве, которыми он обладает. Например, в алгыше шаманки Серен (Бай-Тайгинский р-н), прославляющей свой род, речь идет об освоении водного пространства и горных высот конкретной местности ее предшественником: «От самого истока озера Кара-Холь, от его пролива, / До рта переправы, до брода Канчык доходишь ты, / Да еще до самой высокой скалы Аглык доходишь ты, / Мой дядя, ты так ведешь камланье, плавно качаясь» [Кенин-Лопсан 1995: 44].

В данном контексте чрезвычайно интересно прочтение древнетюркского божества Йер-су как персонифицированного взаимодействия священной горы и истоков реки. Так, р. Жиро, автор книги о государстве древних тюрков, рассматривая древнетюркские верования и обычаи, предложил в первом прочтении перевод выражения *idug yer sub* — «места и текущие воды (оставленные свободными)». В конце книги исследователь делает специальное примечание: «Теперь я убежден, что выражение *idug yer sub* обозначает одно единственное место — лес Отюкен — и одну единственную реку — Тамир, вернее, ее исток» [Giraud 1960: 107, 207].

В героических сказаниях тувинцев можно отметить объединение функций духов-хозяев горы и реки, непосредственно связанных с героем. При этом возможно отсутствие «своего» хозяина у водного источника. Хозяевам родовых гор подвластна стихия земли и воды. На вопрос героя: «В чем ваша сила, что вы умеете делать?», — обращенном к хозяину Энгиргей-горы Пестрому Орлу и хозяйке Кангыргай-горы Пестрой Орлице, Сайын-Улааты (букв. «добрые хозяева») гор, они отвечают: мы можем «все наполнить водой, все засыпать землей» [Бокту-Кириш... 1973: 35–36].

Названные функции (в том числе функция, совпадающая с движением ветра [Бокту-Кириш... 1973: 36]) духов-хозяев священных

гор, приближающихся к правому и левому плечу героя в образе птиц, синонимичны мотиву творения, создания мира. В космогонических мифах тюркоязычных народов Южной Сибири мир создается при взаимодействии стихий воды и земли (песок, камень, гора). (Дейтель, опосредующий различные формы взаимодействия, — ветер, огонь, птица, как правило, водоплавающая.) В тувинском сюжете о сотворении мира «<...> бушевали три смерча в этом мире. Сначала огонь-смерч поднялся и покрыл весь мир пламенем. Затем вода-смерч потушила огонь-смерч, так говорят. Наконец, поднялась буря-смерч, и она до основания разрушила высокую гору Сумбер-Уула, что находилась на севере. Пылинка-Земля от высокого тайги-хребта Сумбер-уула, какую уничтожила буря-смерч, подавила воду-смерч, таким образом та пылинка высушила наводнение. Говорят? что буря-смерч творила этот мир. По следам бури-смерч образовались реки, горы, долины, моря и человеческий род» [Кенин-Лопсан 1987: 60].

В архаическом мифе хакасов песок, который одна утка приносит со дна реки, другая толчет колотушкой девять дней, и в результате образуется земля. Утаенный песок превратился в высокие горы [Львова и др. 1988: 17]. Сравните алтайский самостоятельный сюжет о первотворении, в котором прослеживается влияние христианства и буддизма: «Когда еще не было ни неба, ни земли, был один Ульгень (по-ойротски — Курбустан-Аакай). Он носился и как бы трепетал над безбрежным морем, распростершись, подобно нетопырю, и не имел места, где стать. Тут ощутил он голос внутри себя: “Алдында тут, алдында тут” — “впереди хватай, впереди хватай” — и произнес эти слова, а вместе с тем, простерши руки, схватил перед собой. И вот попался ему камень, *высунувшийся из воды* (курсив мой. — С.С.). Он сел на этот камень, продолжая произносить: “Алдында тут, алдында тут!” — и думал, что творить и как творить. Вдруг выходит из воды Аг-эне (Белая мать) и говорит: “Что придет тебе на мысль, скажи только: Этьтым, пютътыдеп — сделал, свершилось, так и будет, а не говори <...> что я делал, то бы не свершилось”. Сказав это, Аг-эне скрылась и более никогда никому не являлась. <...> Ульгень ощутил в себе мысль и произнес: “Э! Эрь пютсин, эрь пютсин! О! Сотвори землю, сотвори землю!” — и земля сотворилась» [Дыренкова 1940: 25–27].

Образ мировой реки

В верховьях горной реки, у истоков рек высоко в горах обитает, по представлению тувинцев, медведь с белой отметиной, являющийся хозяином Вселенной (ээзи Оран Тандым). В записях, полученных от информантов М.Б. Кенин-Лопсаном, читаем: «Вот на этих вер-

шинах, которые видны отсюда по хребтам Танды, гуляет один медведь с белой шеей <...> владыка земли»; «Есть ак адыг — белый медведь. <...> Тот белый медведь водится на безлюдном месте, так говорят. Река Улар впадает в реку Эрзин. <...> В верховьях двух рек, где начинаются истоки рек Улар и Калбак-Хады (бассейн р. Каа-Хем. — С.С.), живет белый медведь, хранитель тувинцев, так говорят. <...> Да, наши охотники временами встречались с этим белым медведем». «Встречаясь с ним, наши старики ему поклонялись. Говорят, что тот белый медведь водится там с древнейших времен» [Кенин-Лопсан 1993: 70]. Верховья реки, гора — контактная зона между верхним и средним мирами, где, спускаясь на землю, «носились целыми табунами» божества-покровители отдельных тюркских родов, здесь же обитали сущности умерших великих шаманов. Так, у хакасов качинцы характеризуют своего покровителя следующим образом: «<...> Разъезжая по белым хребтам, находящимся в верховьях Абакана, ты отдыхаешь в тени богатой березы, имеющей золотые листья! Ноги твои касаются белых облаков! <...> Ты как будто пролил молоко, протянувши под белеющим (небом) белый шелк (т.е. Млечный Путь)! Жилище твое держится на пестрых и селение твое на полосатых облаках! <...>» [Катанов 1907: 572–573]. В высокогорной местности Тувы верховья реки — сакральная зона видимого мира, благоприятное место для встречи духов-хозяев горных вершин [ПМА 1976]. Здесь же концентрируется великая «сила» шаманов-предков. В тексте обращения шамана к своему предку, записанному Н.Ф. Катановым, читаем: «О мой дед по матери! имеющий глаза, подобные чашке, усы свои воткнувший в землю, которая находится в верховьях Манжуурека (Майн-Чюрек — богатое сердце)! <...>» [Катанов 1907: 168].

В устье одной реки, у истоков другой поселен (имеет «семярной дворец») медведь-помощник сильного тувинского шамана [Катанов 1907].

Характерно, что тексты, записанные как в начале, так и в конце столетия, оказываются в соответствии с двумя вариантами актуализации идеи медведя-предка в структурной организации мира по вертикальной оси: 1. Медведь, некогда спустившийся с неба (верх, гора, исток горной реки). 2. Медведь-предок, через образ которого проявлены силы переходной зоны нижнего мира (солнечная поляна, родник).

Прочной основой для знаковой синонимии родника и медведя является их медиативная позиция [Соломатина 1993: 150–155]. Родник выходит из-под земли и «уже тем самым связывает оба мира» [Львова и др. 1988]. Родник и медведь наделены общим атрибутом *кара* (букв. «черный»), прослеживается формирование общих семантических зон в их лечебной функции. Косвенным сви-

детельством ситуативного объединения персонажей является отмеченный В.П. Дьяконовой обычай «кропления» родниковой водой изображения калын, связываемому с медвежьими духами и сопровождением шамана в подземный мир (отлитая в бронзе или вырезанная из металлической пластины фигурка всадника с топором в поднятой руке, коготь медведя с куском шерсти и три пучка жгутов, прикрепленные к куску черной ткани). «Кропление» совершали ежемесячно в новолуние [Дьяконова 1993: 61–62].

Сам по себе черный цвет устойчиво связывается в представлениях тюркоязычных народов с нижним миром, является средством обеспечения связи с хтоническими силами. Семантика «черного» (кара) рассмотрена авторами книги «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» [Львова и др. 1988: 43]. Для нашей ситуации отметим узкое, применительно к водной стихии, значение — «родниковый», «прозрачный», «без мути и примесей», «обильный» (ср. гидроним кара-суг — букв. «черная вода»). Одновременно в обозначении родников и более широкого круга природных объектов термином «кара» реализуются такие его значения, как «большой», «главный», «великий» (Молчанова 1981: 57). В круг образов, объединенных цветовой характеристикой «кара», у тувинцев включен Медведь — Хара Хайыракан (букв. «Черный Властелин»). Черная лента являлась непременным атрибутом Медведя в шаманских призываниях и иконографии духа.

Повсеместно в Туве ритуальные специалисты считают родник удобным («хорошим») местом для общения с духами.

У родника устраивали особые моления (дагыыр), посвященные духу-хозяйке источника, обычно сразу после летней перекочевки или в случае заболеваний, связываемых с источником. В последнем случае хозяйке кара-суг посвящали животное — козу синеватой окраски. Тувинцы считают, что родник «наказывает болезнью почек, поясницы, мочеполовых органов, суставов ниже пояса. Иногда сам снимает болезнь, просто как бы пугает, иногда не помогает всю жизнь». Многие болезни так называемого анатомического «низа» в целом связываются с родником: болезненные ощущения в пояснице (родник, медведь), заболевания мочеполовых органов (родник, медведь), нарушения репродуктивной функции (медведь). Родниковая вода использовалась также для лечения нервных заболеваний. При бессоннице пациента шаман проводил лечебный обряд у родника [Кенин-Лопсан 1996: 42].

Любимое развлечение пожилых женщин, исконных жителей местности, на которой вырос пос. Кара-Суур, — своеобразные посиделки у ближнего родничка (кара-суг). Приходили сюда и мои главные информанты: так или иначе связанные с ритуальной сферой «бабушка»-повитуха Арымзат Иргит, шаманка Алдын-Херел, До-

лума Бегзи и др. Уединившись для общения с окрестными духами-хозяевами, разводили костер, устраивали трапезу. Место считается особенным. И поныне пожилые жительницы поселка приводят к «своему» родничку как к главной «святыне» долго отсутствовавших на родной земле детей и внуков поздороваться со старшим, войти в свой мир.

У родника шаман вел беседы с окрестными духами-хозяевами местности, а также, как бы «расширяя» пространство, переходил к общению с более далеким. Информанты определяют такие встречи с духами у источника «беседой в пространстве» [ПМА 1976]. Сравните запись священника П. Суховского о хакасах: «Выбор места для праздника <...> тесно связан с самой сущностью праздника — поклонение духу, обитающему далеко от этого места; подземный ключ представляет удобную дорогу для сношения с далеким духом» [Суховский 1884: 297].

В этой связи следует отметить и некоторые запреты. Так, тувинцы считают, что нельзя призывать ушедшую сунезин (душу) живого человека у воды (реки) и водного источника (родника, аржана). Призывают ушедшую сунезин/куду (душу) с тем, чтобы возвратить ее человеку, только на перевалах с каменной кладкой (оваа). Сунезин-куду, приведенная к воде, направляется не к человеку, а в иной мир [ПМА 1982].

Детей, умерших в младенчестве, хоронили, закладывая в скалах «там, где вода не течет, чтобы вода не унесла» [ПМА 1982]. Свойство воды «утянуть» имеет в подобных действиях равно утилитарный и символический смыслы.

Подобные ограничения отмечены в женских ритуалах, связанных с погребением детского места: «Послед закапывают в сухой земле, где вода не течет. В руслах рек не закапывали (*суггар черге хонмес* — букв. «в земле текущей воды не оставляют»)» [ПМА 1982]. Не погребали плаценту и просто в сырой местности. «Сырое место, — объясняет информант Бегзи Долума, — все равно, что вода, река. Оттуда будет *бужаар* (“нечистое”, “загрязнение”)» [ПМА 1982, 1: 54].

По течению реки, ниже уровня расположения стойбища, предполагается существование мира мертвых. По реке вблизи аила или современного поселка осуществляется регламентированная связь с иным миром. Такая связь проявляется в различных формах: 1. Проведение встречи (беседы) с умершим у дерева в пойме реки неподалеку от места слияния р. Мугур и Каргы (здесь и далее описываются наблюдения автора, сделанные в пос. Мугур-Аксы Монгун-Тайгинского р-на в 1975–1976 гг.). 2. Перемещение в заключительной части ритуала символов, представляющих умершего, из жилища в сторону р. Каргы и оставление на песчаной насыпи в русле [ПМА 1975]. Отметим, что в ритуалах «встречи–проводов» мертвых прослежи-

вается знаковая синонимия движения к реке и точки слияния рек с корнями мирового дерева. В этой связи представляют интерес записи Л.П. Потапова о шорцах: «Проводы умершего назывались кочуг (“перекочевка”). Если умерший был мужчиной, то шаман камлал с топором в руках, а если женщиной — то с корнекопалкой. По окончании камлания он бросал их под священную березу и все возвращались домой. К этим предметам никому нельзя было притрагиваться» [Потапов 1991: 155]. 3. Передача в мир мертвых ритуальных принадлежностей умершего по реке: отправление вещей на плотике в место слияния рек в момент большой воды (время разлива). Одновременно эти действия рассматриваются как способ оградить живущих родственников от влияния «силы» умершего [ПМА 1976].

В общении с духами-хозяевами (ээзи) близлежащих мест ритуальный специалист использует опахало (пучок травы, ветвь, лоскуты ткани и проч.). В моления роднику употребляются ленты черной материи. Параллели в цветовой символике находим в ритуалах алтайцев: «На перевалах и деревьях принято подвешивать полосы ткани, эти ленточки цветные, за исключением черных. Прерогатива черного — контакт с водной стихией. При переправе через бурные реки или озеро “на берегу разыскивают черный камень, трижды обматывают его черной лентой” <...>, а затем бросают прямо перед собой в воду, произнося алгыш» [Чанчибаева 1978: 115].

Приведу один пример «общения» бабушки Арымзат с представителями скрытого мира у родника (кара-суг), в котором отчетливо была обозначена ее связь с «медвежьими духами».

Поводом для общения с духом-хозяйкой (ээзи) кара-суга явилась болезнь поясницы молодой пациентки. Было известно, что пациентка нарушила нормы взаимоотношений с родником — стирала близ источника. Арымзат предположила, что заболевание может быть следствием наказания духа. Прежде такие моления устраивали днем. Но Арымзат ходит к роднику вечером, когда прекращались хозяйственные работы в поселке: никто уже не пойдет за водой, но еще светло от заходящего солнца.

Весь день светило солнце, и вечером участники обряда делают приготовления в доме Арымзат (дом ее стоит на краю поселка и склона, ведущего к роднику и р. Каргы). Арымзат Иргит надевает черные юбку и жилет. Шапку, в которой обычно ходит, выворачивает мехом наружу. На указательный палец правой руки завязывает длинную нитку черного цвета. Ей нужен именно черный цвет, все равно будет ли это тряпица, ленточка или просто обрывок нити.

Припасенную еду, преимущественно сласти, в небольшом количестве Арымзат оставляет на столе. Сюда же она ставит ключевую воду и «черный» чай (зеленый плиточный, но не разбавленный молоком, как это обыкновенно делается). Присутствующие берут с со-

бой разнообразную снедь, в старом металлическом чайнике — «черный» чай, а также почерневшую металлическую ложку (чайник и ложка — принадлежности бабушки Арымзат — в повседневном быту не используются). Проходят по поселку за родник (идут вообще не по дороге) и по склону спускаются к ключу со стороны, противоположной дому («Пришли с другой стороны», — ответит на мой вопрос Арымзат). Это своеобразная маскировка — прием, часто используемый в ритуальной практике. Проходя по верхней части склона (переступив рубеж «своего» и «чужого»), Арымзат из-под руки вглядывается в родник, в лежащий прямо за поселком перевал Саадак, внимательно смотрит по сторонам света. Идет Арымзат слегка пританцовывая, немного согнувшись. Останавливается, прикладывает правую согнутую ладонь ко рту, кричит, подражая ворону и филину. Несколько раз стучит по чайнику ложкой, так что раздаются звуки, подобные ударам бубна (призыв к беседе). Наконец чувствуется, что поймала кого-то, и сразу же Арымзат сгибает палец правой руки, заносит руку за спину, как бы удерживая пойманного духа... По окончании общения, после того как дух был отправлен, Арымзат снимает нить с пальца (знак прекращения связи) и небрежно набрасывает на куст караганника, растущий близ родника.

В этот день бабушка Арымзат была удивлена и очень довольна. Хозяйка кара-суга не появилась («это хорошо, значит, ничем не обеспокоена, болезнь сама пройдет»), но неожиданно пришел медведь: «Не знала, что с той стороны (со стороны перевала Саадак. — С.С.) приходят медведи, пришел из тайги. Такой большой, сердитый на вид (счастливо смеется, искренне изумлена. — С.С.). Спросил, кто такая, с какой стороны родственница (речь идет о пациентке. — С.С.). Обманула, сказала “чезелиг”(?). Сказал: “От нее разбегаются уруглар куду (детские души — зародыши. — С.С.)”. Говорю: “Дай”. — “У меня нет”. Вместе просили у Ак-Баштык (название горной вершины. — С.С.). Он дал».

В продолжении беседы с духом Арымзат совершает кропления водкой, черным чаем и водой из источника своей «черной» ложкой по четырем сторонам света (три направления совпадают с расположением горных вершин Ак-Баштыг, Монгун-Тайга и перевала Саадак) и роднику. В завершении действий подносит этой ложкой каждому участнику обряда ключевую воду и предлагает выпить, удерживая ложку в своей руке. Ложка является своеобразным посредником. (Отметим, что водку и «черный» чай, взятые из дома, разливают и пьют как обычно из принесенной сюда посуды.) Приблизив ложку к своему рту (пьет последней), Арымзат немного смачивает ключевой водой грудь и совершает как бы обманный жест: делает вид, что собирается выпить остаток и неожиданно резко выплескивает воду в направлении, со стороны которого мы спускались

к кара-сугу (т.е. в направлении, противоположном дому, поселку). Затем опять наполняет ложку и наконец пьет сама.

Отметим также, что каждый целебный источник (аржан) надеется по крайней мере во всех районах западной Тувы «своей» ложкой: ложка кладется у перевязанного многочисленными ленточками куста или деревца, растущего близ целебного источника, и всякий посетитель совершает ею кропления. В 1970–1980-е годы шаманка Иргит Борбак-Кара сохраняла из некогда полного набора шаманских принадлежностей единственно кузунгу-ээрен — бронзовое литое зеркало. С внутренней стороны зеркала в центре окружности приделана железная петля. К ней подвязаны ленты чалама (дл. 40 см) — красная, оранжевая, желтая, коричневая, несколько зеленых, белых, синие. Чалама связаны полоской материи, узел в свою очередь обмотан шнуром, сплетенным из красных и белых нитей. Изображение хранилось в узелке из белой материи вместе с ложкой. Эта обычная алюминиевая ложка названа шаманкой «белой». Из содержимого узелка Хам-Кадай составляла по ходу ритуала своеобразные «узоры». Мне приходилось наблюдать следующие действия:

- встряхивание кузунгу с привязанным к металлической петле пучком лент — челбиип, повторение жеста, характерного при очистке проса (в быту термин челбиип обозначает встряхивающие действия при очистке проса, в ритуальной практике «взмахивание» опахалом «колебание»), — просеивание, очищение, отделение;
- помахивание лентами чалама, привязанными к кузунгу, — привлечение;
- ритмическое постукивание ложкой по внешней поверхности и краю зеркала, при этом держит кузунгу за узел привязанных к нему чалама, как за крестовину бубна;
- кропление — для разбрызгивания ложка подвязывается белой лентой, скрепляющей пучок чалама, к центру кузунгу с внутренней стороны так, что с одной стороны выступает ее рабочий край (лопатка), а с другой — конец ручки. Создается емкий зрительный образ: лопатка может быть сопоставлена с наконечником стрелы (ср. присоединение бронзовых дисков, связываемых с солярной символикой, к священной стреле ыдык оък, используемой в ритуале, посвященном огню). Ложку, соединенную с зеркалом, Борбак-Кара осторожно придерживает, положив на ладонь левой руки, зачерпывает молоко и, устремляя раскрытую ладонь вверх, совершает кропление [ПМА 1976].

«Появление» духа медведя на ритуальной площадке, явившееся неожиданностью для самого исполнителя, тем не менее вписывается в символический каркас произведенных действий [Соломатина 1993: 152–154]. Насколько мне известно, впоследствии бабушка Арымзат не раз сообщала своим близким, что у нее есть «свой Мед-

ведь» на кара-суге, и это составляло предмет ее особой гордости. В этой связи интересно сравнить представление из собственно шаманских воззрений: наличие у шамана, действия которого ограничивались пределами средней земли, помощника-медведя становилось своеобразным подтверждением его статуса «сильный шаман» [Кенин-Лопсан 1987: 47]. В данном контексте интересно записанное Г.Н. Потаниным предание, по которому первым тувинским шаманом стала женщина Ельбичи-хам, от нее впоследствии пошли шаманы *ельбичи*, среди особенностей которых была способность «показываться в виде медведя» во время камлания [Потанин 1883: 301]. Термином *ельбичи* тувинцы и поныне называют ритуальных специалистов, работающих с опахалом с духами среднего мира (челбиип — в контексте ритуала «встряхивать», «очищать»). Таким образом, в ритуальной культуре тувинцев сохраняется вплоть до наших дней целостный сюжет «родник-медведь-ельбичи» (см. также такие атрибуты деятелей, как «черные» чайник и ложка, заменяющие собой бубен и колотушку), который уходит своими корнями в глубокую древность.

В Монгун-Тайге из волос сивого сарлыка (*жок сарлык*) делали маску-бороду *сал*. Женщина, надевшая маску, должна была вести разговор от лица своего персонажа¹. В практике шаманки маска сал являлась необходимым атрибутом ритуала призывания детской души-силы (кежик буян тайылга) и ритуалов-поклонений (дагыр) воде: сугбажи дагыыр (моление истоку, устраиваемое у родника или в верховьях реки, у ручьев), аржан дагыыр (моление целебному источнику). См. некоторые высказывания Борбак-Кары, связанные с функцией и семантикой маски в контексте ритуала: «Нужна борода, длинная. Надевает тот, для кого делают этот дагыыр. После его смерти остается детям. Они хранят». В действии кежик буян тайылга «Сагаан Огбена (Сагаан Огбен — Белый старец, покровитель всех живых существ, их долголетия и плодovitости. — С.С.) человек с бородой изображает». В Монгун-Тайгинском районе представления о старце Согаан-Огбене сливаются с образом духа-хозяина горной вершины Ак-Баштыг «седобородого старика, едзашего на сером коне». В связи с

¹ В описываемом символическом образце мифологема «единые отец-мать» (жен. и муж.) представлена в образах стариков. Лицо, изображающее седобородого старца, располагается у источника в горах. Ср. образы буддийской иконографии: лысый белый старец, окруженный птицами и зверями, сидящий у входа в пещеру. Образ отсылается к символике брака/оплодотворения. Образ белого старца прослеживается в ритуалах и фольклоре бурят, монголов и тувинцев, включая те группы, которые издавна живут на территории Монголии, и, несомненно, восходит к доламаистским представлениям. В тувинском фольклоре этот персонаж популярен в сказках, в эпосе не известен [Вайнштейн 1974: 197].

употреблением маски в ритуале поклонения целебному источнику шаманка Борбак-Кара рассказывает: «Согаан-Огбен — дух-хозяин (ээзи) горной вершины Ак-Баштык. Должен присутствовать на аржан дагырые. Хозяйка аржана — женщина» [ПМА 1976].

Сравните высказывания бабушки Азымзат (исполнительницы моления роднику: «Бороду одевают только на женщину, чтобы думал кара-суг ээзи (хозяин родника), что это старик. Во-первых, чтобы не узнал, не сделал плохо потом. Во-вторых, чтобы думал “это старик”, а старику с ним легче договориться» [ПМА 1976].

Духи, связываемые с водной стихией

У тувинцев, как и других тюркоязычных народов Саяно-Алтая, известно название для общего духа-хозяина вод — суг ээзи (су ээзи). Это общее название применялось и по отношению к духам-хозяевам отдельных рек. Специальный термин для обозначения духа-хозяина «большой» реки не отмечен. Фиксируются названия для хозяина, обитающего в роднике (кара-су ээзи), целебном источнике (аржан ээзи), озере (холь ээзи). Попутно отметим, что в представлении тувинцев далеко не каждая река имела своего личного хозяина. Воды региона связывались с хозяином земли-воды данной местности (чер-суг ээзи).

Деревянной лопаткой (чажыг ыяжы) хозяин или хозяйка жилища ежедневно совершали кропления, выходя из юрты и обращаясь к реке и горам. Гору и стремнину реки, полагаясь на их поддержку, кропили перед тем, как затеять опасное предприятие. (См. реплику шаманки Борбак-Кара: действие можно совершить, «сначала разбрызгав сержим (состав из молока, можжевельника и воды. — С.С.) к богатой горе Танды, / Сначала, разбрызгав аржаан к стремнине реки»).

В представлении тувинцев суг ээзи проявляет себя, как правило, в верховьях рек и местах их слияния.

В шаманских призываниях тувинцев и хакасов хозяйка воды предстает с шаманскими атрибутами: бубном и колотушкой, у хакасов бубен хозяйки воды бронзовый, а колотушка медная [Катанов 1907: 581]. У тувинцев этот бубен «воздушный», невидимый, выдает себя только своим мелодичным звуком («Где истоки рек и родников, где они сливаются, / Там вы бьете в воздух-бубен, раздавая звуки. / Где текут черные речки, где они встречаются, / Там вы бьете в невидимый бубен, поднимая звоны.») [Женин-Лопсан 1995: 46].

Шаман получает от духов-хозяев земли-воды «силу». По представлению тувинцев, некоторые шаманы ведут свое происхождение от духов хозяев рек (суг ээзи), земли-воды (чер-су) [Женин-Лопсан 1987: 25]. Но и сам шаман после своей смерти предстает как хозяин

местности: «Семь лет тому назад он был похоронен, / Он уже превращен в духа земли и воды (чернин, сугнун ээзи)» (из алгыш, посвященного шаману-предку) [Кенин-Лопсан 1995: 38, 310].

В шорских легендах рассказывается, что духа-хозяина воды можно увидеть во время ледохода. Он похож на рогатого черного зверя. (Ср.: хакасск. хозяева воды (антропоморфный облик) весной спускаются вниз по реке, ломая рогами и плечами лед, а осенью поднимаются вверх по реке на свою зимовку [Львова и др. 1988: 89].)

По другой легенде (шорцы), «хозяйка воды человеку показывается голой женщиной с длинными волосами, с золотым гребнем». Если кто-нибудь по незнанию возьмет в руки ее гребень, его душу утащит хозяйка воды [Дыренкова 1940: 273].

Хозяйка воды (суг-ээзи) представлялась хакасам в образе обнаженной женщины, расчесывающей золотым гребнем свои длинные волосы. Считалось, что человеку, нашедшему этот гребень, всю жизнь сопутствует удача [Катанов 1907: 580–581].

Дух-хозяин родника изменяет свой облик в зависимости от конкретной ситуации и редко показывается человеку. Образ, в котором он появляется перед человеком или шаманом является для «видящего» знаком, указывающим на характер взаимодействия. «Кара-суг ээзи все время меняется (т.е. изменяет свой облик. — С.С.). Бывает женщина нарядная (показывается), разные звери. Очень редко видят. Когда покажется волком или собакой, то это самое плохое. Любые болезни, невезение может вызвать. Женщина молоденькая — это хорошо, редко кому попадается» [Шаманка Алдын-Херел, Иргит Арымзат, Бегзи Долума, 1976, пос. Мугур-Аксы. ПМА]. Сравните воплощение «доброе» аржана в облике овцы, противостоящий собаке по направленности своих влияний: «Ээзи хой (4–5 овец — “хозяева” аржана) — это очень хороший хозяин, относится к людям так же, как и люди к нему. Если к нему относиться хорошо, то он никогда не будет суров» [Шаманка Алдын-Херел, Иргит Арымзат, 1976. ПМА].

Суг бажи дыгыыр проводят только у начала ручейков, маленьких источников. У больших рек не проводится. Устраивали моление в июне–мае, «когда лед растает». Определяет конкретное место для моления шаман. Молить нужно в таких ручьях и аржанах, где есть ээзи [Шаманка Борбак-Кара, 1976 г., пос. Мугур-Аксы. ПМА]. Она же перечисляет ближайшие от пос. Мугур-Аксы целебные источники: Кара-Суур (аржан), находится прямо напротив поселка, его хозяин оле кошкар (баран), у этого источника лечат любые болезни; Суур-Тайга (аржан), по р. Каргы, его хозяин коге-буга (синий голубь), здесь лечат болезни рук и ног, суставов, источник холодный, моления проводят в июне–июле; Чанагаш-Доруне (аржан), по р. Каргы, его хозяин шыйлашкын курттар (дождевые червячки),

излечивает головные боли, глаза, уши, а также костные заболевания. По мнению шаманки Борбак-Кары, самый лучший и добрый источник среди перечисленных — Кара-Суур. Недобрых, впрочем, не бывает. «Люди сами получают болезни, аржан лечит» [Шаманка Борбак-Кара, 1976 г., пос. Мугур-Аксы. ПМА].

В случае болезни человека место для моления определял шаман. По этому поводу информант Иргит Азымзат рассказывает: «У какой воды (источника, ручья) делать дагыыр решает шаман: если причинил болезнь ээзи этой воды, к нему и идут. Болеют тогда, когда неуважительно, не по-хорошему относятся к источнику (роднику, аржану), когда делают ему что-нибудь дурное». Нельзя умываться в родничке, нельзя стирать у источника, загрязнять воду. Особенно много запретов для женщины в период месячных: нельзя близ источника стирать загрязненные вещи, мыться, переступить через родник. Эти предписания наиболее строги. «Самое страшное нарушение здесь, — рассказывают информанты. — Бывают случаи, когда вода на некоторое время перестает течь из источника, если женщина нарушает эти запреты». Нельзя брать привешенные близ аржана ленты, другие предметы, так как они принадлежат аржану. Моления (дагыыр) проводятся у всех родников — целебных (аржан) и обычных (кара-суг), любой родник вызовет болезнь, если проявить к нему неуважение. Родник (аржан) в случае нарушения наказывает болезнью почек, женских мочеполовых органов, костными заболеваниями. Иногда сам снимает болезнь, например, в случае, если человек не знал, случайно нарушил, — «просто как бы пугает», иногда не помогает всю жизнь (ПМА 1976). Кара-суг бажи дагыыр проводят как для одного человека, так и для многих сразу. Например, при эпидемиях часто причину болезни шаман находит в этом источнике и очищает его (Иргит Арымзат, 1976. ПМА).

Пациент (заказчик камлания) привешивает куда-нибудь, например на куст караганника или выступ скалы, синюю или голубую ленту. Хозяину аржана каждый дарит то, что сам хочет подарить (монетки, бусины и т.п.). Шаман поет алгыш. В Монгун-Тайгинском р-не о ритуале аржан дагыыр, устраиваемому по случаю болезни, сделаны следующие записи: Человек пьет воду из аржана, перед тем как пить воду, человек совершает кропления ложкой, принадлежащей аржану, устраивает курительницу из можжевельника (сан саллыр) и повязывает вблизи источника ленты (ак-кок). Шаман совершает те же действия: кропления, сан салыр. Но использует также свой бубен. Рядом с аржаном разводят костер, ветки ставят в виде шалаша. «Шаман бьет в свой бубен. Сначала шаман сушит бубен на огне. Шаман сначала свистит, затем поет алгыш: “аарыг-аржик эттинзин, баък чуве тайылзын (“болезни-напасти уведи, плохое уне-

си)”. Бубном бьет больного человека. Вокруг огня танцует. Артыш (измельченный можжевельник), арага (молочная водка), кусочки пищи — в огонь все льет, бросает. В аржан — ничего, кроме артыша.

Об аржане Чанагаш-Доруне рассказывают, что весь год лежит сухая выемка, только в конце июня бьет родник всего один день» [ПМА 1976].

Местоительство мифических персонажей — «то переправа, брод, перевал, старое кладбище: ущелье, лес, крутые берега, старые стоянки, священные горы» [Кенин-Лопсан 1996: 45]. «Мир действия мифов тувинских шаманов очень велик. <...> Однако у каждого шамана был как бы свой географический ареал, где жили только его герои» [Кенин-Лопсан 1996: 46].

Обрывистые берега и красноватая насыпь — излюбленные места обитания албыс и диирен, категорий духов, связываемых в представлении тувинцев с реками и горными перевалами. Эти духи вступают в контакт с человеком в местах слияния рек (трех, семи, девяти), на перекрестке семи дорог, на перевале, принося сумасшествие или наделяя богатством, шаманским даром и т.д.

В Монгун-Тайгинском р-не диирен известен как хозяин берега (эрик ээзи) [ПМА].

М.Б. Кенин-Лопсан описывает диирен как «нечистую силу», «диирен там бывает, где живет албыс» [Кенин-Лопсан 1995: 60], является «владельцем песков и гальки» [Кенин-Лопсан 1995: 50].

Представления о водном албыс варьируют от разработки его антропоморфного облика до невидимой, подобной ветру силе. Западные тувинцы в описаниях албыс подчеркивают и черты привлекательности (молодость, нарядная одежда), и черты некоторой физической ущербности или необычности, отличающие его от человека и являющиеся знаками принадлежности к чуждому хтоническому миру (длинный изогнутый медный нос или, напротив, его отсутствие, кривой рот; чуждый запах). Акцент ставится также на способности албыс к перемене пола и сексуальной силе водного «духа» [ПМА 1982; 1988, 1: 17,19; 2: 23, 26, 34 и др.]. В записях Ф.Я. Кона читаем: «Албыс живет по преимуществу в песчаных местах. Мужчине он представляется красавицей, женщине — красавцем. Спереди у него обыкновенный вид, сзади тела нет и видны все внутренности» [Кон 1936: 23]. Если албыс «удавалось соблазнить путника, то он забывал обо всем и не возвращался домой. Такого человека, по тувинским поверьям, можно было спасти, лишь отпугнув от него злого духа» [Кон 1934: 24].

Прозвища водного албыс-азакуу («серый албыс»), чаппанку («серая полынь»), сигенку («сорная трава»), элдик-куу («серый обрывистый берег»). Ср.: у Ф. Кона связываемый с состоянием психики больного *кайбык-куу* — «дух, причиняющий агонию во время болез-

ни», где *куу* со значениями «серый», «бледный» оказывается в одном семантическом ряду с понятиями «непохожий», «чужой» (связь с хтоническим миром). Другие превращения албыс — горный козел (реже горный баран) необычной мерцающей окраски. По материалам Н.Ф. Катанова албыс (русалка) кричала, подражая козлу. «Она могла входить в землю, но не способна подниматься на небо» [Катанов 1907: 31].

Сюжет об албыс оказывается как бы замкнутой цепочкой, представляющей спектр возможных влияний духа на человека. При этом «поражение» — болезнь (сумасшествие), причиненное духом албыс, был способен отвести от пациента далеко не каждый шаман, а лишь тот, чья природа частично совпадала с албыс (шаман албыс, шаман хоор албыс, «тот, который видит албыс»). Воздействие водного албыс на человека, судя по материалам, собранным автором в Юго-Западной Туве, имеет двойкий характер: с одной стороны, водный дух несет сумасшествие и выступает как сексуальный партнер пораженного, с другой стороны, в редких случаях несет в себе дар — шаманство. Сравните следующие полевые записи: «Когда человек сумасшедшим станет, албыс появляется у берегов, отсюда начинается албыстаар (сумасшествие). Приближается к юрте» [Иргит Байыр 1982]. «Как волна накатывается <...>» [Тежит Лопсан, 1989. ПМА]. «Албыс (в образе человека. — С.С.) сначала появляется издалека, а потом постепенно приближается. <...> Потом с человеком начинает шептаться и сникает человек» [Салчак Сана 1982]. «Албыс подходит к человеку, прикрывая нос рукой. Например, на берегу реки заговаривает с человеком, незаметно в него проникает. Тогда человек сам становится албыс» (Саая Айыы). «Человек, “пораженный албысом”, заболевает — падает в обморок, становится рассеянным, иногда сходит с ума» [Кенин-Лопсан 1987: 17]. В отношении водного албыс среди тувинцев Монгун-Тайги популярно следующее мнение: «От воды албыстаар (припадки. — С.С.) — это не шаманство. Шаманы ловили этого албыса. Дядя Чыдым этим занимался» (Бегзи Долума); ср. запись: «от водного албыса шаманы слабые бывали» (Иргит Байыр). Среди тувинцев Кара-Холя мнение несколько иное: «От одного и того же албыс (речь идет о водном албыс. — С.С.) человек может стать совсем дурным, может стать шаманом. Если албыс подойдет с плохими намерениями, то человек превратится в живое мясо, если с хорошими, то он станет шаманом или коран корюнер (“видящим”»)» (Жужугет Балган, 1989. ПМА)

Шаман категории албыс (мест. Суг-Бажи возле устья Аянгаты Барун-Хемчикского р-на) описывает свою первую встречу с духами в старом русле: «Я ходил по гальке, где было старое русло». Здесь ему являются две красавицы и он оказывается между ними... Становление шаманом предстает в видении как сон на песчаной косе

втроем, затем путешествие по крутым берегам многих рек: «Красавицы проводили меня к высокому яру Суг-Бажи. Там стоял большой аал, в котором жила целая группа албысов. <...> Затем проводили меня туда, где стоит высокий песчаный берег Элезин-Чарык. <...> Потом привели меня на крутой берег Улуг-Узук». В каждом месте албыс («две красавицы») делают остановку и вскармливают неофита (действие символизирует «усыновление», приобщение к роду албыс): «Остановившись, они подоили грудь, которую можно было перекинуть через плечо. Тут же сварили чай (вариант: “каждая албыс подоила в чай свою грудь, которую можно было перекинуть через плечо”), и мы втроем его пили» [Кенин-Лопсан 1987: 20].

«Меня никто не учил слагать шаманские песни, потому что я вышел из племени албысов.» [Кенин-Лопсан 1987: 19].

Другой путь становления шаманом категории албыс описывается следующим образом: «Албыс ловит кудъу-душу (человека, уснувшего в глухой местности. — С.С.). Человек сразу заболевает. <...> Большой шаман, например небесный шаман, отвоевывает душу больного и таким образом спасает ему жизнь. Борьба небесного шамана с албыс завершается тем, что спасенный сам превращается в шамана. Таких шаманов тувинцы называют “ук чок хамнар”, то есть шаманы без рода» [Кенин-Лопсан 1996: 25]. Неофит становится «заложником» рода албыс, не имеет своей родовой линии, через него действует албыс.

«Албыс-шаман как бы происходит от рода албыс или ведьмы, — пишет М.Б. Кенин-Лопсан, — как бы не от человеческого рода» [Кенин-Лопсан 1996: 24].

Шаман из рода албыс излечивает бессонницу, нервные болезни или сумасшествие. «Самый эффективный сезон деятельности у шамана из категории албыс — осень и весна, когда, по представлению тувинцев, “сверхчувствительная энергия” падает на землю с небесных краев» [Кенин-Лопсан 1996: 25]. Активный период деятельности шамана албыс совпадает со временем активизации водной стихии — сезонами дождей и половодья.

Суг албыс, являющегося причиной болезни человека, следовало удалить из жилища. Отмечен особый ритуал изгнания духа: «Шаман Сарагой приехал, просто сначала ночевал. Затем этот шаман взял листовичное масло, порох, озерную соль, кору ивы. Все это положили в котел. Это готовят целый день. Еще там из муки сделали женщину в синей одежде с синей переметной сумой. По обе стороны двери положили по заряженному ружью. Когда вечереет, он начинает свое шаманство. “Назови имя албыс”. Кнутом этого человека бьет. Он назвал имя. <...> Когда все нужное положили в котел и взяли два вареных ребра, бросают туда огонь. Взрыв получается. Женщина, которую делают из муки верхом сидит на марале. Один человек

держит мясо с ребрами. Еще один — уваалгу. И в это время взрыв получается. Эти люди (З) выходят из юрты, все в руках выносят с собой» [Иргит Байыр, 1982, 1988 ПМА].

Глубинные пласты представлений, связываемые с рекой и водной стихией, несколько приоткрываются в контексте ритуального мотива хаяча, чаян хаяча, который «всплывает» в самых разнообразных жизненных ситуациях: во время проводов, устраиваемых после смерти человека, при тяжелых заболеваниях, установке юрты, тогда, когда в жилище не живут дети колыбельного возраста.

В отрыве от конкретного контекста информанты передают значение хаяча обычно следующей фразой: «Чтобы ничто плохое не вошло, ничто хорошее не ушло», в контексте проводов умершего — «чтобы умерший не вошел», что является собственно производным от общего высказывания. Символами хаяча могут выступать и вербальные тексты (строфы алгыш, исполняемые в различных ритуалах), и некоторые действия (например, последовательное окуливание дымом тлеющего можжевельника середины, передней части и дверного проема жилища), и специально изготовленные изображения, и конструктивные элементы жилища (распространено мнение, что хаяча — это дверь), и хозяйственные предметы (привязь для молодняка).

Остановимся подробнее на ситуациях, в которых мотив хаяча является доминирующим. Необходимость обряда чаян хаяча подразумевается тогда, когда широкий родственный круг (соок) постигает полоса бедствий, например после смерти одного умирают подростки несколько родственников, гибнет скот. При этом в качестве наиболее вероятной причины неудач выдвигается предполагаемая способность умершего «потянуть» живых за собой. Устройством обряда может быть продиктовано, с другой стороны, неверными исходными действиями при захоронении — выносом тела в неположенную сторону (возможное направление изменяется в зависимости от времени года), захоронением не в той стороне. В таком случае считают, что умерший пошел не по своему пути, попал в Пасть Черной Собаки (Кара Ыт Аксы — мифологический персонаж) и, следовательно, нужно ожидать полосу бедствий, если не удастся своевременно ее предотвратить. В приведенных ситуациях обряд хаяча устраивается при нарушении потока жизни, заданного направления движения. Как нарушение миропорядка, гармонии, существующего равновесия рассматривается всякое социальное бедствие, исходным же ориентиром для установления нарушения/ненарушения направления пути является движение солнца, расположение звезд, вектор речного течения, т.е. движущиеся элементы Вселенной. Уместно здесь привести связь мотива хаяча с соотносительностью направления жизненного пути и течения реки. Выше упоминалось о том, что тувинцы придерживаются тюркской ориентировки входа в жилище на во-

сток, реже вход в юрту бывает обращен на юг, как у монголов. В Монгун-Тайгинском р-не обязательно учитывают направление течения реки, находящейся рядом с аилом. Если дверь юрты окажется против течения, говорят: «Попала хаяча» (будет что-то плохое, скот пропадет или кто-нибудь умрет). Точно так же конструктивная основа привязи для молодняка — волосая веревка, протяннутая между двумя колышками, не должна проходить перпендикулярно течению реки. Поперечное расположение привязи означает хаяча (плохо будет скоту, погибнет молодняк).

При общей ориентации обряда на разделение мира живых и мира мертвых семантический спектр хаяча включает в себя следующие значения: «граница», «путь», «дорога в мир мертвых», «направление потока жизни в заданную сторону».

С рекой связан мотив перехода умерших в иной мир. В функции границы защиты (непреодолимого препятствия) река выступает, как правило, в паре с горой. «На седьмой день (после смерти человека. — С.С.) приглашают шамана. Этот шаман изготовлял семь деревянных сабель и рисовал на них узоры сажей. Эти семь прутьев он раздает семерым мужчинам. <...> Затем (после выбора животного для трапезы. — С.С.) семеро мужчин выбегают из юрты с шаманом во главе. Шаман этих семерых отправляет в разные стороны. Они чертят саблём (на земле очерчивают круг. — С.С.). Шаман говорит злым духам (аза): “Вот эти реки, которые не сможет переплыть человек, и эти горы, которые невозможно перейти”» [Архив Тув. НИИЯЛИ: 3, 4]. Телеуты при отъезде в дальнюю дорогу произносили: «Через горы пропусти, / Через быстрые реки переезжавши, Едущего в дороге направляй. / Обратную дорогу покажи» [Львова и др. 1988: 72]. Нарушение нерегламентированных границ макрокосма человеком живущим приводит к тяжелой болезни. В алгышах «определения причин болезни» среди главных причин шаман перечисляет: «Зачем он перешел через перевал, куда запрещен путь? / Зачем он переплыл реку, куда закрыт брод?».

Обозначение обрядовых действий термином уруг хаячызы (т.е. детская хаяча) отмечено при некоторых нарушениях репродуктивной функции. Обычно так говорят об обрядах, устраиваемых после смерти первенца или когда в семье друг за другом умирают несколько новорожденных. Здесь, как и в ситуации проводов умершего, опасаются открывающейся возможности для выстраивания ряда (пути), ведущего в нерегламентированную сторону. Изготовленному в ритуале изображению приписывается значение фильтра. Отметим также парное звучание глаголов «делать хаяча» / «отделять»; последний входит в синонимичный глагольный ряд, члены которого, повторяясь в различных мифологических сюжетах, передают созидательные действия вообще, что в свою очередь обнаруживает связь ритуального

мотива хаяча с актом творения. Названные значения хаяча связаны с одновременным выражением некоторых свойств освоенного пространства, таких, как его отдельность, проницаемость/проходимость, изоморфизм макро- и микрокосма на всех уровнях, заданность движения. Языком пространства описывается и путь космический (временной) и путь жизненный (в значении «судьба»).

«Если стать близко к реке, дух-хозяин воды, с ледоходом вместе прийдя, человека утягивает. Захватив человеческую душу, он уносит ее под воду и запирает у подножия горы. Когда человеку, возвращающемуся с промысла, “хозяин” воды показывался издали, то необходимо было совершить кропление талканом, разбавив его водой в чашке. Тогда он не утаскивал человека» [Дыренкова 1940: 273].

Повсеместно в Туве придают огромное значение выбору стороны для погребения умершего. Как частая причина происшедших впоследствии несчастий с живущими родственниками звучит фраза ритуального специалиста: «похоронили не в той стороне». В Западной Туве запретную сторону связывают с Пастью Черной Собаки (ПЧС). Ср. мифологизацию всякого входа, устья, которые обозначаются у тувинцев тем же термином «аксы». Считают, что ПЧС изменяет свое положение в зависимости от времени года: зимой смотрит на север, весной — на восток, летом — на юг, осенью — на запад. Распространено мнение, что ПЧС представляет собой способ ориентирования по звездам. Сведения о ней приводятся также в контексте направления движения: «Если умершего вынести из юрты не в том направлении, родственникам плохо будет. Если даже человек отправляется куда-нибудь, поездка ему предстоит, нужно спросить, в каком направлении идти. Если не туда пойдет, ему плохо будет. Это и есть Кара Ыт Аксы» [Иргит Шиирап Санданович, м. Тапсы, 1989 г.].

С мотивировкой «чтобы не попал в ПЧС» соблюдается запрет движения по солнцу во время похорон. Обычно тело выносят из жилища против солнца, иногда, прежде чем ехать на кладбище, юрту объезжают справа налево. Соблюдается также запрет движения в направлении, где в это время находится ПЧС. Положение ПЧС актуально, если необходимо перевезти умершего через реку. Здесь также следят за тем, куда смотрит ПЧС, снова объезжают полукруг против солнца (река как граница). Река как путь связывается направлением течения с ПЧС: перед тем как переехать реку, несколько проезжают вниз по течению (живой, напротив, переходит реку, делая несколько шагов выше по течению). Нельзя хоронить умершего в месте, расположенном выше айла по течению (хоронят ниже по течению).

Для живых отмечено также следующее: поперек Чеди Хаан (Большой Медведицы) нельзя идти поздно вечером, когда идут за скотом (ср.: хаяча — поперек реки установленная привязь для молодняка, вход в юрту против (поперек) течения).

В целом для умершего прослеживается запрет движения по солнцу, в сторону света, семантически связанную со временем, когда происходит действие; запрет налагается на две стороны — соответствующую сезону и противопоставленному ему времени года. ПЧС связана также с различием направления кругового движения для живых и умерших, в пространственно-временные ряды вплетены признаки мужской/женский.

Приведенные материалы позволяют рассматривать ПЧС как своеобразный индикатор причинно-следственной связи, непреложно проявляющейся в различных ситуациях: нарушение направления в начале пути, влечет за собой полосу бедствий (тянет, потянуть).

Движение ПЧС тождественно перемещению небесных тел, по которому в рамках годового цикла судили о ходе времени. Траектория годового пути мифологического персонажа совпадает с траекторией круговорота небесных тел, и расположение ПЧС на ночном небе всякий раз оказывается точкой, фиксирующей фазу их поворота (поворота пространства) в данный отрезок времени. ПЧС — образ, «проявляющийся» из единого пространства-времени и как бы выявляющий неотделимость пространства и времени друг от друга. Движение, направленное в сторону ПЧС, оказывается синонимичным вращению по солнцу. Учитывая выводы многих исследований, в том числе сделанные на материале тюркоязычных народов Южной Сибири о включении в структуру хронотопа своеобразных классификационных рядов и неразрывной связи их элементов, таких как север — зима, юг — лето, восток — весна, запад — осень, можно рассматривать ПЧС как своего рода указатель упорядоченности своего мира. В случае смерти любого члена общества границы, разделяющие свое и чужое, ослабевают, но задача ритуала в том и состоит, чтобы структурировать распадающийся мир вновь, в том числе подтвердить систему границ и само разграничение между своим и чужим. При попадании умершего в ПЧС как бы структурируется присутствие чужого в своем, иначе можно сказать, что при таком структурировании задано вторжение чужого в свой мир, что всегда решается не в пользу сообщества.

Всякое строительство ряда или нанизывание символов на одном уровне является одним из способов упорядочения, и упорядочения таким образом, что ряд (цепочка) оказывается наделен динамическим свойством. Строительство ряда имеет функцию направить движение ценности в сторону сообщества и в этом смысле синонимично круговому движению по солнцу. При направленности действий вовне (удаление) совершают движения против солнца, недопустимо создание ряда, упорядочения во внешнем пространстве. В противном случае упорядочение (по признаку «чужой»), придавая выстраиваемой цепочке динамический импульс, создаст условия для направления потока жизни в сторону от сообщества («умерший потянет за собой других»).

Возвращаясь к характеристикам кругового движения по солнцу и его ритуальной инверсии, приведем некоторые выводы на этот счет Е. Василевски, сделанные им при анализе материалов, собранных у близких тувинцам торгоутов монгольского Алтая: «движение “по солнцу”, — пишет автор, — влечет за собой “приглашение”, тогда как применяемое в магии движение “против солнца” означает “изгнание” (зла, болезни) и “уничтожение” <...> Структура хронотопа заключает в себе переводимость, изоморфизм измерений: по солнцу (вправо) = в будущее = вперед = вверх (Небо), а против солнца (влево) = в прошлое = назад = вниз (Преисподняя). <...> Ритуальное обращение вращательного движения после смерти — знак остановки времени, прекращения течения жизни — представляет собой лишь часть общего обращения, оппозиция жизнь/смерть отвечает оппозиции правильно/превратно». [Василевский 1978]

Приведенные значения обращенного вращательного движения кажутся неполными для понимания рассматриваемого сюжета. Инверсия вращений, вероятно, прежде всего представляет способ перехода в иной мир. При этом умершему предоставляется возможность пройти свой жизненный путь в обратном порядке от смерти к зародышевому состоянию (производная от значений «движение назад», «возвращение»). Народы Южной Сибири описывают это обратное прохождение жизненного пути языком пространства. Для общества такое движение равнозначно разделению дороги умершего и жизненного пути его родственников. Собственно говоря, таким путем достигают разграничения миров.

Движение в иной мир шамана описывается как путешествие по реке, изгибающейся справа налево. Алтайский шаман достигает владений «опирающегося на воду Пестер-хана», наделенного признаками первого умершего, по реке, совершающей, судя по рисунку, девять изгибов против солнца. Сначала река огибает «с тремя выпуклостями черный камень», дальше река делает четыре поворота справа налево, огибая «четырёхугольный черный камень». Валуны и их числовая символика в приведенном контексте имеют отношение к регулированию движения (открытость/закрытость входа). На каждом отмеченном месте шаман делает остановки в пути и совершает кружения — вращается от одного до шести раз. К сожалению, в данном случае не приводятся сведения о направлении шаманского кружения. Продвигаясь вниз по реке, шаман наблюдает предметы и их устройство обратными тому, какими они представляются в мире живых. Шаман видит «полусгоревший пень чаал» на котором «отдыхают» слуги Пестер-хана, когда он «посылает их на больного» (ср.: чаал — береза с неповрежденными ветвями, у которой приносили в жертву животное духам верхнего мира). Далее возникает черная мельница, у которой жернова на воде, а колесо на суше [Потанин 1887: 43].

Движение изменчивой реки своеобразным образом вплетено в хронотоп. В контексте рассматриваемых ритуалов течение реки всякий раз синонимично направлению, соответствующему отрезку времени, который может быть противопоставлен моменту действия.

Таким образом, река как граница обитаемого мира тяготеет к замкнутому кругу. (Реки региона для сообщества людей, в ситуации их сезонных перекочевков, совершаемых приблизительно по окружности, и актуальности «своей» реки-границы на каждой стоянке, предстают как единая лента, опоясывающая обитаемый мир.) В своем движении течение реки параллельно годовому перемещению небесных светил совершает своеобразный оборот, образуя в «другом», доступном видению шамана, мире подобие воронки. Лента реки, извивающаяся в невидимом пространстве в форме воронки, один виток которой равняется году, собственно приоткрывает путь в иной мир, в рассматриваемом контексте — в мир мертвых. Река является своеобразной точкой входа. Водороты и стремнины реки представляют собой концентрированное выражение перечисленных свойств реки-пути.

Река ассоциировалась с идеей космической дороги, которая шла по небу, с Млечным путем (Дээр тии) (КЫА).

«Река имеет своего двойника, ибо, уходя под землю, течет в обратном направлении и появляется у своих истоков. Время, как и река, течет и вперед и в обратном направлении.»

Аналогом мировой реки в конкретном географическом ареале являются совокупно текущие воды, водная сеть региона.

Река может быть развернута в линию, дорогу, представляющую в ритуале как путь или средство связи между мирами и как ряд, наделенный динамическими характеристиками. Акцент ставится на свойстве «потянуть за (собой)», «притянуть (к себе)» (ср.: фразеологизм «идти к воде» в значении утонуть).

Следует отметить также, что в ритуалах, проводимых у воды (близ родника, ручья, реки), актуализируется двухчастное деление мира по горизонтали: по одну сторону водной ленты располагается «свое» пространство (аил), по другую — «чужое», которое таит в себе опасность, может оказаться вредоносным.

Библиография

- Архив Тувинского НИИЯЛИ. Ф. фольклорный. Т. 39. Д. 168.
Аверинцев С.С. Вода // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1.
Адрианов А.В. Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное в 1881 году // Записки РГО (по общей географии). СПб., 1882. Т. 11.
Адрианов А.В. Очерки Минусинского края. Томск, 1904. (отд. отт. из «Сибирского торгово-промышленного календаря» на 1904 г.)
Адрианов А.В. Айран в жизни минусинского инородца // Зап. РГО по отд. этнографии. СПб., 1909. Т. 33.
Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.

- Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири: опыт ареального сравнительного исследования. Новосибирск, 1984.
- Алексеев Е.А. К реконструкции одного обряда гадания у кетов // Традиционное мировоззрение народов Сибири. М., 1996.
- Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев // Сборник МАЭ. Л., 1924. Т. 4. Вып. 2.
- Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.
- Бокту-Кириш и Бора-Шээлей: тувинское сказание. Кызыл, 1973.
- Бутанаев В.Я. Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984.
- Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы. М., 1961.
- Вайнштейн С.И. Тувинское шаманство. М., 1964.
- Вайнштейн С.И. История народного искусства Тувы. М., 1974.
- Василевски Е.С. Символика вращательного движения и ритуальной инверсии: резюме на русск. яз. // Ethnografia Polska. Wrocław, 1978. Т. 22. Ч. 1.
- Вербицкий В.И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884.
- Вербицкий В. Алтайские инородцы. М., 1893.
- Владимирцев Б.Я. Общественный строй монголов. Л., 1934.
- Гребнев Л.В. Тувинский героический эпос. М., 1960.
- [Дыренкова Н.П.] Шорский фольклор / Записи, перевод, примеч. Н.П. Дыренковой. М.; Л., 1940.
- Дыренкова Н.П. Материалы по шаманству у телеутов // Сборник МАЭ. Л., 1949. Т. 10.
- Дьяконова В.П. Религиозные культы тувинцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера: Сборник МАЭ. Л., 1977. Т. 33.
- Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1979.
- Дьяконова В.П. Концепция охранителей в традиционном мировоззрении тюркоязычных народов Саяно-Алтая // Ранние формы религии народов Сибири: Матер. III советско-французского симпозиума. СПб., 1992.
- Евсюков В.В. Индийский сюжет в мифологии Центральной Азии и Сибири. Новосибирск, 1983.
- Каруновская Л.Э. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком // Сб. МАЭ. Л., 1927. Т. 6.
- Катанов Н.Ф. Письма из Сибири и Восточного Туркестана // Записки Академии наук. СПб., 1893. Т. 73 (Приложение).
- Катанов Н.Ф. Образцы народной литературы тюркских племен, издаваемые В. Радловым. СПб., 1907. Ч. 9.
- Кенин-Лопсан М.Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства: кон. XIX — нач. XX в. Новосибирск, 1987.
- Кенин-Лопсан М.Б. Магия тувинских шаманов. Кызыл, 1993.
- Кенин-Лопсан М.Б. Алгыши тувинских шаманов. Кызыл, 1995.
- Кенин-Лопсан М.Б. Проблемы этнографического изучения тувинского шаманизма: По материалам шаманского фольклора: Диссерт. в виде доклада на соискание уч. ст. д-ра истор. наук. СПб., 1996.
- Кинжалов Р.В. Символика «плексиса» в мифе, обряде, изобразительном искусстве древности и в современном фольклоре // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990.
- Кон Ф. Собрание сочинений. М., 1934. Т. 3.

- Кон Ф. За пятьдесят лет. М., 1934. Т. 4.
- Кононов А.Н. Семантика цветообозначений в тюркских языках // ТС. 1975. М., 1978.
- Кононов А.Н. Способы и термины определения стран света у тюркских народов // ТСБ. 1974. М., 1978.
- Кузнецова А.А., Кулаков П.Е. Минусинские и ачинские инородцы: Материалы для изучения. Красноярск, 1898.
- Львова Э.Л. Материалы к изучению истоков шаманизма (шаманские атрибуты сибирских тюрков) // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984.
- Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество. Новосибирск, 1988.
- Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество. Новосибирск, 1989.
- Майнагашев С.Д. Жертвоприношение небу у бельтиров // Сборник МАЭ. Пг., 1915. Т. 3.
- Майнагашева В.Е. Некоторые сюжеты Сивого (Синего) и Черного быков в фольклоре Саяно-Алтайских тюркоязычных народов // Алтайский фольклор и литература. Горно-Алтайск, 1981.
- Молчанова О.Т. Прилагательные семантических полей «черный цвет» и «белый цвет» в ономастике алтайцев // СТ. 1975. Т. 3.
- Неклюдов С.Ю. О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре // Семиотика и художественное творчество. М., 1977.
- Неклюдов С.Ю. Заметки о мифологической и фольклорно-эпической символике у монгольских народов: Символика золота // Ethnografia Polska. Wroslaw, 1980. Т. 24. Vol. 1.
- Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов: Устные и литературные традиции. М., 1984.
- Никифоров Н.Я. Аносский сборник. Омск, 1915.
- Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969.
- Потапов Л.П. Шаманский бубен качинцев как уникальный предмет этнографических коллекций // Материальная культура и мифология: Сборник МАЭ. Л., 1981. Т. 37.
- Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.
- Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.
- Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология: символ и архетип. Новосибирск, 1991.
- Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков: общетюркские и межтюркские основы на гласные. М., 1974.
- Соломатина С.Н. Материалы по шаманству у западных тувинцев // Материалы полевых этнографических исследований 1988–1989 гг. СПб., 1992.
- Соломатина С.Н. Символ и ситуация в обрядовой деятельности тувинцев // Ранние формы религии народов Сибири: Матер. III сов.-франц. симпозиума. СПб., 1992.
- Соломатина С.Н. К мифологеме пути: направление движения // Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб., 1993.

- Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник. М., 1972.
- Строптивый Кулун Кулуустур: Якутское олонхо. М., 1985.
- Суховский О.В. О шаманстве в Минусинском крае // Известия общества арх., ист. и этногр. при Казанском университете. Казань, 1901. Т. 17. Вып. 2–3.
- Суховский В. Остатки языческой обрядности у качинских инородцев // Енисейские епархиальные ведомости. 1901. № 21.
- Сюжеты якутских олонхо. Новосибирск, 1979.
- Тенишев Э.Р. Глаголы движения в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961.
- Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественнонаучных взглядов в древности. М., 1982.
- Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: Семантика и структура. М., 1983.
- Топоров В.Н. О ритуале: Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.
- Тоцакова Е.М. Традиционные черты народной культуры алтайцев. Новосибирск, 1978.
- Хертек Я.Ш. Тувинско-русский фразеологический словарь. Кызыл, 1975. С. 169.
- Чанчибаева Л.В. О современных религиозных пережитках у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.
- Шатинова Н.И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1980.
- Юнг К.Г. Символы и метаморфозы либидо. Цюрих, 1934.
- Яковлев Е.К. Объяснительный каталог этнографического музея // Этнографический обзор долины Южного Енисея и отдела музея. Минусинск, 1900.
- Яковлев Е.К. Этнографические заметки о соютах-урянхайцах // Изв. Красноярск. подотд. ВСОРГО. 1902. Т. 1. Вып. 3.

М.М. Хасанова

РЕКА В МИРОВОЗЗРЕНИИ НАРОДОВ НИЖНЕГО АМУРА (к проблеме культурогенеза)

Из всех сибирских и дальневосточных рек Амур, точнее бассейн Амура, был самым населенным в течение многих и многих веков. Это объясняется, разумеется, благоприятными природными условиями, представляющими собой удивительное сочетание северных и южных особенностей климата, флоры и фауны. Кроме того, и это, пожалуй, главная притягательная особенность Амура, река и ее притоки необыкновенно богаты рыбой и в первую очередь рыбой лососевых пород.

Археологически бассейн Амура обследован относительно хорошо. Не останавливаясь на столь отдаленной эпохе, как верхний па-