

АРХАИКА В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ КУМАНДИНЦЕВ: ВСЕЛЕННАЯ И ЧЕЛОВЕК, ВРЕМЯ И КАЛЕНДАРЬ

Опыт показывает, что переходные состояния этноса, обусловленные историческим и социально-экономическим его развитием, часто сопровождаются резким ростом интереса к своему прошлому, своей специфической традиционной культуре, прежде всего духовной. При этом выявляются столь архаические ее компоненты, что первое знакомство с ними вызывает чувство недоумения. Лишь позднее становится ясно, что налицо достаточно стройный свод мировоззренческих, этических, религиозных представлений, до определенного момента хранившихся подспудно в народной памяти, глубина которой поистине неисчерпаема и порой охватывает период в несколько столетий, а то и тысячелетие¹.

Феномен этот чаще всего является результатом двух видов этнических процессов: 1) консолидационных, направленных на сложение более высокого типа этноса в более или менее однородной этнической среде²; 2) интеграционных, связанных, как правило, с «размыванием» этноспецифических признаков (в том числе языка), с «культурной нивелировкой» различных по происхождению этнических общностей³. В первом случае архаические представления служат средством осознания складывающегося этнического единства и охватывают весь формирующийся этнос в целом; во втором они как бы концентрируются в умах и душах знатоков и хранителей традиционной культуры, озабоченных ее исчезновением, стремящихся сохранить от забвения «духовное достояние предков». При прочих равных условиях такие люди (именно в силу своей компетентности) могут оказывать науке неоценимую помощь в исследовании доселе неизвестных сюжетов мифологии (особенно «высшего» ее уровня), разного рода обрядов и обычаев, многих сокровенных религиозных верований и т.д., поскольку метод массового опроса (по традиции считающийся единственно приемлемым, объективным) не дает результатов. Информация, полученная от отдельного, но хорошо осведомленного и заинтересованного в ее передаче человека, весьма достоверна и выдерживает самые пристрастные «перекрестные» проверки; это обстоятельство хотелось бы подчеркнуть особо.

Статья, предлагаемая вниманию читателя, базируется главным образом на материалах М.В. Костаракова (кумандинец, сеок чедыбер), человека талантливого, обладающего качествами прирожденного исследователя, ставшего в ходе многолетней совместной работы не просто знающим информатором, но и настоящим сотрудником автора. Пользуясь случаем, выражаю М.В. Костаракову свою глубокую признательность за бескорыстную помощь, за обширный комплекс данных по кумандинской этнографии, который, его стараниями, становится достоянием науки, наконец, за самоотверженный труд по уточнению в народной среде уникальных сведений, перешедших к нему от прашуров.

Группа тюркоязычного населения Северного Алтая, с начала XIX в. известная под именем «верхние кумандинцы», занимала к этому времени верхнее течение рек Кондомы и Мрас-Су, водораздельное плато Бийская Грива (по-кумандински Сёрлю-Сыын) на правом берегу р. Бии, часть земель, прилегающих к Салаирскому кряжу и Кузнецкому Алатау в бассейнах рек Нени, Уруны, Антропа (Ынтрап), Ульменя. Эта небольшая общность, отличающаяся заметным антропологическим своеобразием, является, видимо, ядром кумандинской народности⁴.

Плато Бийская Грива, откуда родом М.В. Костариков, до начала XX в. являлось компактным микроизолятом, что, по-видимому, и способствовало консервации здесь архаических черт традиционной культуры, исчезнувших в других зонах расселения кумандинцев (например, «нижних») – в степи и лесостепи Солтонского, частично Бийского районов Алтайского края, и потому не отмеченных ни прежними⁵, ни современными⁶ исследователями. Приходится констатировать, что в специальных работах нашли отражение далеко не все аспекты духовной культуры этой небольшой северо-алтайской народности. В частности, в поле зрения этнографии оказались лишь части мифологии (как правило, ее «низший уровень») и отдельные обряды (охотничьи, некоторые шаманские, ритуал, связанный с магией плодородия и пр.). По другим аспектам духовной культуры (космогония, свадебный и похоронный обряды, родовые жертвоприношения и т.д.) обычны обзорные, иногда поверхностные описания и неубедительные трактовки описываемых феноменов⁷. Остается согласиться с Н.А. Баскаковым, отметившим в свое время языковую и этнографическую малоизученность кумандинцев⁸. В этих условиях настоящая статья – ни что иное, как попытка «сузить» границы этого «белого листа».

Из всего свода разнообразных материалов, имеющих в распоряжении автора и охватывающих практически все стороны прежнего жизненного уклада верхних кумандинцев, было выбрано то, что относится к наименее известным сторонам их традиционной культуры и в чем вместе с тем заключен основополагающий смысл. Речь идет о той системе миропонимания, которая, с одной стороны, кроется в сложнейшем этногенезе кумандинцев, обусловлена им и в силу этого этноспецифична; с другой стороны, будучи порождением базисных причин, сама система, передаваясь из поколения в поколение, влияя на эти причины, не только позволила предкам кумандинцев сохранить множество древнейших этнокультурных явлений и признаков, но и помогла интересующему нас этносу пройти сквозь серьезнейшие исторические испытания и катаклизмы. Словом, автор стремился более или менее системно описать тот кардинально важный круг представлений, объясняющих космический порядок и место в нем человека (включая его хозяйственные занятия, социальное устройство, этические нормы), который нашел реальное воплощение в многочисленных обрядах, в уникальных ритуальных и магических текстах, в соответствующих культовых атрибутах и семантически значимых предметах быта, но, в силу тех или иных причин, не введен до сей поры в научный оборот.

1. КОРЕННЫЕ ПРИНЦИПЫ МИРОВОСПРИЯТИЯ

Традиционное мировоззрение кумандинцев являло собой пример своеобразной «диалектики», в которой слились воедино и накопленные веками реальные представления об окружающем мире, и мифологическая их ипостась. Оно определялось следующими важнейшими принципами, из которых вытекают и все остальные.

1. Вселенная едина. Все ее составные – небесные светила, Земля и земная природа, атмосферные явления, человек – сущностно однотипны. Единство это заключается в том, что «все живое, все имеет «кут» (условно – жизненная сила, душа) и «сюр» (условно – душа-двойник, внешний облик, призрак) – и Земля, и животные, и люди, и растительность, и Солнце». Широко бытовало, например, понятие «Кун куду Ай» — «Солнца кут — Луна». Вера в тождество макро- и микрокосма устойчиво зафиксирована в идиомах («Ак чарык Кун салыхса

тушпартыр»—«Белосветное Солнце склонилось к закату»— говорили о человеке, стоящем на пороге смерти); в песнях-«такпак»:

(Кун чарыгы, Ай чарыгы,
по чажына чарык бол.
Ак сагыштых Чедыберлер,
по чажына куштух бол.)

Солнечный свет, лунный свет,
вечно будь ярким.
Светломысленный (род) Чедыбер,
вечно будь могучим.

в ряде обрядовых песнопений

(Часкыда паскан чолуму,
чаш олонг паспарар.
Чайгыда паскан чолуму
чажылок оленг паспарар.
Кускуде паскан чолуму,
ак карок паспарар.
Ак каргала паскан чолуму,
часкы кунке каилар.
Пола чердене частыксам,
кара черок паспаргай.)

(Весенние мои следы
свежая трава покроеет.
Летние мои следы
зеленая трава покроеет.
Осенние мои следы
белый снег покроеет.
Зимние мои следы на белом снегу
под весенним солнцем растают.
Когда эту землю покину,
черной землей покроюсь.)

Очень выразительно повествование почти столетнего В. И. Костаракова, связанное не только с мыслью о единстве человека и природы, но и с представлением о круговороте всего живого, о переходе его из одной формы в другую:

Черде арткан ольген соок чер полуп — пух полуп, пулут полуп кар чакмырла сыйпартан черзя. Черденг ишкен кара сууг ольгенердынг каны теп сагышта. Ичкензаин кара суугду ольген-торен сагышта.

В земле оставшиеся кости умершего, превращаясь в землю, с паром земным поднимаясь, в тучу превращаются, из тучи — в снег и дождь, в землю впитываются. Родник, вытекающий из-под земли, думается, это кровь предков умерших. Каждый раз, как пью родниковую воду, предки мои, давно умершие, на уме.

Идея нерасчлененности Вселенной и человека весьма наглядно воплотилась в одном из орнаментальных мотивов на войлочных коврах («киис»), на ритуальных чашах («ур аяк») и т. д.— розетке из четырех «сердечек», крестообразно соединенных вершинами (рис. 1.1). Сложная семантика этой фигуры, еще известная в народе, такова: человек («я») как порождение двух дедов, двух бабок и отца с матерью («я» — седьмой)⁹ — семья (как союз поколений, союз двух или четырех родов) — солнце-луна (бело-черная окраска, четыре фазы) — сутки (утро, полдень, вечер, ночь) — неделя (семь дней лунного цикла) — времена года — год — четыре стороны света.

В этот же круг представлений входит и другой семантический ряд, нашедший отражение в ритуальных и бытовых устных текстах, в орнаментации одежды, конского убора, в планировке, ориентации и расположении частей жилищ к т. п.: весна — восток — восход солнца — рождение, детство — розовый; лето — юг — солнце в зените — отрочество-юность — оранжевый; осень — запад — солнце в закате — зрелость — старость — красный; зима — север — ночь — старость — смерть — голубой. Отсюда, в частности, распространенные метафоры «ак кок бажым» — «седая моя голова» (букв.: «бело-синяя»); «ак кок баштух (кумюш баштух) Мустагым» —

«седоголовый (среброголовый) Мустаг мой» (Мустаг — священная гора тюрок Северного Алтая, шорцев, части хакасов; высочайшая вершина юга Кузнецкого Алатау).

Таким образом, всеобщая (и очень древняя) тенденция «оживотворения», «очеловечивания» природы и Вселенной сохранилась в традиционном сознании кумандинцев, как, впрочем, и тюрок Южного Алтая¹⁰, хотя, быть может, в более конкретных проявлениях.

2. Стабильность мироздания, взаимосвязь всех его частей обусловлены извечным «мировым» порядком, состоящим в необходимой и постоянной борьбе добра со злом, света с тьмой, правды с ложью; то и другое существуют на равных», в своеобразном динамичном равновесии, нарушение которого приводит к неупорядоченности и разного рода несчастьям: войнам, эпидемиям, природным катаклизмам. Господствовало, однако, убеждение, что добро и свет непременно одержат конечную победу над злом и тьмой. Эта дуалистическая «концепция», базировавшаяся на архаичных бинарных оппозициях, ярко проявилась в космогонических мифах, в текстах исторических преданий, в особенности в ритуальных повествованиях «Великих родовых: камов» (Улук Тостух камнар) от имени умерших предков во время общественных жертвоприношений и пр. Существенно, что в кумандинской традиции добро и зло не имеют столь жесткой персонификации, как это наблюдается у южных алтайцев (вроде устойчивой пары «Ульген — Эрлик»)¹¹, хотя дуализм рассматриваемой нами мифологической системы не менее отчетлив и, пожалуй, более всеобъемлющ, чем, скажем, у теленгитов или алтай-кижи. Своей безусловной направленностью на неизбежную победу добра, разума («как сагыш» — букв. «светлая мысль») и света над силами зла и «непорядка», хаоса как в мировом масштабе, так и в жизни каждого человека этот дуализм серьезно отличается от аналогичных воззрений родственных кумандинцам этносов и приближается, пожалуй, к манихейской или зороастрийско-митраистской трактовке¹².

Семантические ряды, воспроизводящие дуалистическое отношение к миропорядку (не исчезнувшие из народной памяти), могут быть сведены в основном к следующему: день — свет — жизнь — белый — правда («прямой путь») — «свой» — предки, жившие «правильно», — бронза, медь — белый конь, баран; ночь — тьма — смерть — черный — ложь («кривой путь») — «чужие» — «азе» (духи мертвых, живших «неправильно») — железо — черный или серый баран.

3. Порядок в мире и конечная победа добра, света (как и жизнь человека) во многом зависят от самого человека, прежде всего от его поведения, соблюдения ряда этических норм, освящаемых авторитетом предков. «Кизи куду колда, кизи азезе неткеде» — «Кут (жизнь, "душа") человека в руках его, "азе" (злой дух, смерть, грех) на шее его» — так афористично сформулировано это представление в кумандинской пословице.

В ряду общечеловеческих моральных установок, которыми наполнены благопожелания (алгапчин-алгаш) родившемуся ребенку, молодым на свадьбах, а также «наказы умерших предков» своим сородичам-потомкам (такие «беседы» преосуществлялись через «великого родового кама» во время общественных ритуалов), особое место занимали следующие моменты.

1. Вся жизнь человека предначертана свыше судьбой (или Кудаем-творцом) от рождения до естественной смерти; в мифологизированном сознании она тождественна бытию Вселенной, поэтому насильственная смерть (убийство, самоубийство), так же как и нанесение вреда природе или людям, равнозначна посягательству на упорядоченность мира. Не случайно в ритуальных текстах понятие «убийство» употребляется крайне редко, заменяясь термином «улул кыял(ы)»—«великий грех».

2. Каждый человек должен стремиться к тому, чтобы его жизненный путь (чадынг чол) был «прямым», открытым и чистосердечным, способствующим торжеству добра. При этом необходимо придерживаться трех главных правил: чистоты ума, помыслов (ак сагыш), прямоты слова (тус чок), добрых дел (быть трудолюбивым, не красть, помогать людям в трудную минуту, иметь здоровое потомство и т. п.). Приведу несколько примеров:

Парган чолунг ачик бол.
Чаткан чадын тус болзун.
Чоктая чогуног тус болзун.
Атькан созунг чуреке капсын.

Чаян сагыш эльбек бол.
Сагыштарынг — карайба!

Путь твой да будет открытым.
Жизнь твоя да будет прямой.
Речь твоя да будет прямой.
Сказанное твоим языком слово до
сердца пусть доходит.
Рожденный ум твой да будет большим.
Помыслы ваши да не чернеют (не
омрачаются)!

(Из «Алгапчин-алгыш»)

Кижее айланчик киженг сагыжы ча-
рык. Кижее кадых киженг, сагыжы
кара.

У обходительного, простого человека
мысли светлые (на душе светло),
У человека жестокого (к людям) мысли
черные (на душе темно).

(Из пословиц).

Чаш корбалар, кара сагышка кирбе-
лер. Аймак погузини аскайлабалар анг
кезии айланчиктых, поюнынг сооктенг
шиктан. Сооктеринг сындырбалар, та-
бырларынг успелер чаш кырчинарды
ак сагышка четьрлер.

Молодые побеги (потомки.— В. С.),
черных помыслов избегайте. Плохими
делами свою семью, свой род не ло-
майте, род свой прославляйте. Про-
должайте род свой, потомство свое
воспитывайте чистосердечным (букв.
«со светлыми мыслями».— В. С.).

Шаптарынг шикпазын, аскайга кибе-
лер, ак сагыштарынг карайтырбалар.

Плохими словами не ославляйте (лю-
дей.— В. С.), посмешищем не будьте,
светлые мысли не очерняйте.

Улухлардынг созини укпан, кулака
кирдысбен чёрзелер, эрчини — эртке-
ни унанмынгаларлар, узут болуп, сал-
гынак болуп чоль тартып элестебенери
бульбиегаларлар.

Пусть (дети.—В. С.) старейших слу-
шаются, если не будут ушами слу-
шать, то границу добра и зла пере-
шагнут, зло переборет, не заметят,
как «узютом» ставши, ветерком по-
веют (букв. «станут».— В. С.).

(Из «Рассказа духа умершего предка»)

3. Торжеству добра и света помогает общее мироощущение человека, его состояние. Поэтому каждый должен жить, радуясь свету солнца, не омрачая душу «черными мыслями» и дурным настроением:

Сонуп-ойнеп пасчёрлер
Ак Кунунг чарыка.

Радуясь белому солнечному свету,
играя (веселясь) живите.

Сагыштарынг чарык бол!
(Из «Алгапчин-алгаш»)
Углан чашта ойнам чёрлер,
паза корзенг эртпарар.
Улук полуп, каран полуп
чаткан чадын эртпарар.

В мыслях /ваших/ свет да будет!

Пока молодые, играйте, радуйтесь,
не заметите, как все пройдет.
Повзрослевши, постаревши, не за-
метишь, как живая жизнь пройдет.

(Из песни-«такпак»)

4. Для обеспечения нормальной жизни рода, входящих в него семей (в том числе и своей семьи), а, следовательно, и для поддержания стабильности мироздания необходимо регулярное участие каждого в обрядовой жизни, особенно в жертвоприношениях светлым силам и предкам. В этих ритуалах, коллективных по форме и содержанию, разными способами (речью, действием, самим их ходом) как бы «закреплялась» извечная гармония во Вселенной, вносился своеобразный «вклад» в борьбу со злом и противопорядком. Не случайно в экстремальных ситуациях (затмение солнца, стихийные бедствия, нашествие врагов) жертвоприношения становятся в традиционных представлениях чуть ли не единственным средством противостояния надвигающимся «тьме и хаосу»:

Калыкта чуртар абыр чатарга,... ак
малтай кыиктадылар калыктар. Меге
тарын, булукшаик шигардынг? Кан-
дых каннар шертепчахлан, пистынг ка-
лыкты, малга-агашка тенгнеп кырар-
лар? Алдына кунер кара-чарык па?

Семьям народа чтобы спокойно
жилось, белое животное в жертву всем
народом приносили. За что,
рассердившись, бедственный потоп
наслал? Какие ханы войной идут, нашему
народу как погибшему скоту, поваленным
деревьям погибель несут? Будущие дни
черные или светлые будут?

(Из исторического предания, включенного в «Повествование духа Великого кама»).

Заметим, что коллективные жертвоприношения некогда проводились всеми родами верхних кумандинцев ежегодно и чаще всего (как и повсеместно) приурочивались к началу нового года. Цель этого ритуала общеизвестна и не нуждается в комментариях¹³.

Резюмируя сказанное в этой части статьи, отметим, что представляется возможным искать аналогии принципам, определявшим когда-то традиционное мировосприятие кумандинцев, не столько в духовной культуре ближайших и более отдаленных их соседей, хотя бы и родственных по языку, а, скорее, в религиозно-мифологических установках, связанных с иранским миром (начиная от древнеиранской мифологии и кончая согдийско-уйгурским манихейством VIII — IX вв.). Отдельные соответствия описанным выше фактам нетрудно найти в этнографии шорцев, телеутов, обских угров, кетов, особенно марийцев, мордвы, удмуртов¹⁴, но столь компактно сформулированной системы воззрений, где акцентированы этическая сторона дела, «социально оптимистичная» устремленность, известная прагматичностью мифологизированного миро- и человековосприятия, у других сибирских аборигенов, по-видимому, нет. Иначе говоря, иранский дуализм с его триадой «добрая мысль, доброе слово, доброе дело», с его тезисом о влиянии помыслов и поведения человека на результаты бесконечной «битвы» света и тьмы, вероятно, имеет какое-то отношение к рассмотренным здесь мировоззренческим феноменам¹⁵.

2. КОСМОГОНИЯ

Космогонические мотивы, равно как и сюжет сотворения человека в наших материалах (как, впрочем, и в соответствующей литературе), сохранились значительно хуже, чем, скажем, сведения об устройстве Вселенной и о роли в ней человека. Причины «лакун» неясны. Быть может, здесь сыграл свою роль факт слабой подкрепленности мифов о сотворении мира культовой практикой, которая была направлена главным образом на сохранение и «поддержание» существующего порядка вещей; возможно также, что довольно ранняя попытка христианизации кумандинцев ускорила этот процесс «забвения»). Как бы то ни было, известны лишь несколько отрывков из космогонических мифов, отдельные упоминания о них; имеются также отзвуки бытовавших когда-то рассказов о «вторичном творении Земли»; на этом и кончаются прямые текстовые свидетельства па этот счет. С кумандинскими (или северо-алтайскими вообще) представлениями о процессе мироздания можно увязывать некоторые сведения из работ В. И. Вербицкого, А. В. Анохина, Л. Э. Каруновской¹⁶, но, к сожалению, они недостаточно дифференцированы этнически и определить их точную принадлежность к той или иной группе населения Алтая не представляется возможным. Вместе с тем некоторые важные аспекты проблемы восстанавливаются из «вещественных текстов»: из сохраненной памятью поколений семантики орнаментов, изображений на ряде бытовых предметов и т. п. Анализ последних открывает известные перспективы для частичной реконструкции былых космогонических представлений кумандинцев и существенно дополняет скудные «фольклорные» данные. В обобщенном виде все это сводится к следующему.

Наиболее поздним по времени возникновения (или «приобретения»), а потому и лучше сохранившимся, является представление о том, что Вселенная и человек созданы «всевышним богом-творцом». «Ульген-Кудай, куткен черлерды» или «Оре турган Кудай» («куткен» — букв. «наделивший "кутом", оживотворивший»; «черлер» — множ. число от «чер» — Земля, т. е. «Земли»), Ульген-Кудай наделил «душами» (жизненной силой) все живое, предначертал всем своим творениям их образ жизни, поведения, сроки бытия. В одном из исторических преданий о предках кумандинцев находим следующие строки:

Ульген-Кудай кижичаян,
по Чергеле чайтыртыр.

Бог-творец, создав («породив»)
людей, заселил эту Землю.

Уже говорилось, что сведений о том, как совершалось творение, из чего были созданы Земля, светила, люди, получить не удалось, хотя, судя по всему, в приведенном отрывке чувствуется отзвук того повествования о создании Вселенной, где главными персонажами являлись благой Ульген и «владыка зла» Эрлик. Миф этот достаточно определенно связывается с общими тюрко-монгольскими космогоническими воззрениями, корни которых уходят в древнейший мир о близнецах-демиургах, зафиксированный в очень близких формах у самых разных народов¹⁷. Впрочем, в наших материалах Эрлик не фигурирует. Более того, по мнению ряда информаторов, Эрлик к сотворению мира никакого отношения не имеет и хозяином «страны умерших» не является; он всего лишь «существо из сказок-чёрчекте, без него сказка не была бы интересной». Вместе с тем признается, что «в сказках Эрлик — подземный царь, хозяин злых духов, воплощение всего злого, с ним борются богатыри». Знаменательно, что, по совершенно достоверным сведениям, кумандинские шаманы (камы) «черным силам» и Эрлику *не камлали*, апеллируя лишь к «силам света и добра» (это явствует и из ритуальных и магических текстов, которыми располагает автор статьи). Можно предположить, что, некогда цельные, легенды о благом и злом демиургах (Ульген — Эрлик), принесенные на Алтай в древнетюркскую эпоху, в дальнейшем деформировались, утратили первоначальное содержание — и под влиянием

субстратной религиозно-мифологической системы, и особенно под воздействием христианизации кумандинцев. В пользу этого как будто свидетельствуют не только фрагменты совершенно иных космогонических представлений, сосуществовавших с описанным, но и отдельные упоминания имени Эрлика (или его сына Челбена — южно-алтайский Дьелбеген) в дошедших до нас легендах о начале мироздания. Именно Челбен — герой этиологического мифа, объясняющего наличие пятен на Луне и мотивирующего «второе творение» («переделку») Земли. Миф же этот почти идентичен тем, которые были достаточно широко распространены и хорошо освещены в отечественной литературе. Образ Челбена-Дьелбегена в некоторых фундаментальных изданиях прямо возводится к уйгурскому манихейству¹⁸. Краткое замечание в одном из рассказов о строении мира, а также результаты анализа некоторых ритуальных текстов и сказаний позволяют поставить вопрос о более ранней космогонической версии, относящейся, надо думать, к дотюркскому этнокультурному пласту. «Иногда говорят, что мир создан из человеческого ребра, но это похоже на сказку, — заключает М. В. Костаракон, сообщивший об этом. Может быть, и в самом деле речь идет об искаженном христианском сюжете «ребра Адамова»? Или налицо туманное воспоминание о каком-то древнем мифологическом феномене — вроде индоиранского Пуруши-Гайомарта («первочеловека-первовселенной»)? Чтобы разобраться в этом, стоит обратиться к живому фольклорному материалу:

Чердынг бажы, шал черзя забырза
Чер каны сууг...
Чср кур кырданг...
Чер тушся айланза...

*Голова Земли, когда к северу склонится
Кровь Земли, вода...
От Земного пояса из гор...
Когда Земля повернется к югу...*

(Из «календарных текстов»)

орта чсрды курлап путкен,
эсь кырлар...
курлап черды...

*Землю посередине опоясывающие
высокие горы...
пояс Земли...*¹⁹

(Из предания о предках «дин»)

пирбаштан Ай
пир баш путпарды
Ай алтырчит, коропчит
Ай кожулчит, тол шикчит

*однаголовая Луна
одна голова (у Луны) прибавилась.
Луна худеет, умирает,
Луна растет, толстеет*

Из примет:
ай кулактонды

Луна «с ушами»

(Из «календарных текстов» о Луне)

Даже при беглом взгляде на приведенные здесь примеры становится очевидным явный антропоморфизм в отношении к Земле и небесным светилам. Им же пронизано «парное пение» жениха и невесты во время свадьбы. Сюда же, по глубинному смыслу, примыкает и небольшой этиологический миф, касающийся первых дней творения. Позволю себе привести его целиком.

«Ульген — творец не только земного мира, но и всей Вселенной. В начале созидания, сотворяя птиц, Ульген ошибся, и Сынма (рябчик) получился слишком большим: когда он взлетал, земля гудела от шума крыльев. Однажды Кудай-Ульген ехал верхом, объезжая Землю, творя справедливый суд и наказывая виновных. Внезапно из-под ног его коня вылетела птица; это был Сынма. Конь испугался и прынул в сторону, сбросив Кудая наземь. Рассерженное божество поймало рябчика и решило переделать его, резко уменьшив в размерах. Так рябчик приобрел свой нынешний облик. Излишнюю плоть, оставшуюся от первоначального Сынма, Ульген

распределил не только между другими птицами, но и наделил ею всех копытных и когтистых зверей, распоров и затем сшив их шкуры. Поэтому в теле любого животного всегда можно найти хотя бы малую толику белого, «рябкового» мяса. Рябчик, однако, и после переделки остался таким же шумливым; и поныне лошади при его взлете пугаются и прыгают в сторону. Поэтому (в память о деянии Ульгена, — В. С.)²⁰ жертвенное животное разделяют *на двенадцать частей* по видимым на шкуре и на туше "линиям рождения". Считали, что это следы швов, оставшихся со дня творения, когда Ульген дал каждой твари одеяние-шкуру и сшил ее».

Нетрудно заметить, что и весь рассказ о Сынма (некоей «космической первоптице?»), и в особенности его концовка не только объясняют поведение обычного рябчика, не только подчеркивают единство всего живого на Земле, но и рисуют четкую картину ритуального расчленения «первожертвы» на части с целью создания нового (возрождение через уничтожение, по выражению В. Н. Топорова²¹). Знаменательно, что туша жертвы разделяется на 12 ритуально значимых долей — совершенно так же, как в индоевропейской древней традиции²².

В таком контексте, казалось бы, случайная фраза о сотворении мира из человеческого ребра (если это было ребро гиганта, каким считали Пурушу или кумандинского Сынма) приобретает довольно определенный смысл. Кстати, эпитет Пуруши — «плоть мира»²³; *плотью* Сынма творец наделяет *всех* земных тварей. Учитывая все вместе взятое, кажется правомерным высказать мысль о возможном бытовании у одного из древних этнических компонентов будущих кумандинцев представлений о создании космоса из тела первоптицы-первочеловека (что, в сущности, однозначно, принимая во внимание соответствующие образы иранской, вообще индоевропейской, мифологии²⁴); мотив этот со временем был вытеснен религиозными новациями, возможно, подвергся переосмыслению под давлением христианских догматов и сохранился лишь пережиточно.

Обрядовые тексты позволяют говорить о достаточно устойчивой трактовке *огня и воды* — как взаимосвязанных первоэлементов мироздания, лежащих в начале и в конце бытия мира. При этом четко различаются три вида огня: огонь небесный (Солнце, Луна, звезды, кометы — «ылмыс», молния, ритуальный огонь), огонь очага (семейный, свадебный), огонь — посредник между земным и сверхъестественным мирами (жертвенный огонь, пламя погребального костра).

Обычна в фольклоре и в повествованиях родовых камов (улух камнар тостух) идея всемирного потопа (особенно при «втором творении») и «гибели Солнца», после чего мир воссоздается заново. В наставлениях предков, поучениях, пословицах последовательно проводится мысль о «чистоте» огня и воды и недопустимости их осквернения, рассматриваемого как «большой грех» (наан кыялы). Вот наиболее показательные примеры, выбранные из множества аналогичных данных:

Кудайданг тушкен Одуи...

Божественный (небесный) Огонь
полуденного солнца...²⁵
(Из обращения к огню в свадебном «сговоре» и
в охотничьем обряде «кормления Огня»)

Отла суугке тукурбе, отла суугденг
куштух ме чбк по чер сыртында. Сууг
паскан сонда пир ме артокалар,
сонда пирта ме калпас.

На огонь и воду не плюй, сильнее
огня и воды ничего нет на свете. От
от воды /нахлынувшей/ что-то да
останется,
от огня ничего не останется.

(Из «Наставлений предков»)

Ак-кок бажым кыин туше,
карала торпакла конелер,
кунок шалчин ак чалангда
тастакала шигарлар.
Улух отын чалгын полуп,
ол чергеле четкейнем.

Когда седая моя голова свалится,
черной землей меня не закапывайте.
На чистой солнечной поляне
на помост (погребальный) поднимите.
Пламенем великого Огня ставши,
может быть, достигну той земли (мира
предков.— В. С.).
(Песня дедушки Чичканакова; с. Половинка,
Солтонский район, Алтайский край)

Агор суугду кирлетбедыпис,
копузи кара сууг ичилтен.

Текущие реки не осквернялись (нами),
большой частью из родников пили.
(Из исторического предания, включенного в «Повествование
духа Великого кама»)

Очень показательна обрядность, которой сопровождалась плавка металлов, бывшая, как известно, одним из основных занятий кумандинцев и их соседей. После вскрытия рек, в половодье, приносили жертву «Шалак-Кулекле», т. е. Хозяйке Воды и Хозяину Горы, возле которой находилась плавильная печь (кулек). Хозяйку Воды просили, в частности, чтобы руда плавилась и текла подобно воде («жидкий огонь»)²⁶. Плавку обязательно начинали «на молодой месяц», печь разжигали с восходом солнца, непрерывно работая в течение двух-трех суток. Получение готового продукта (или изделий) тоже было обставлено определенными запретами и правилами. Учитывая специфику мифологизированного мышления, можно реконструировать тот ряд понятий, на котором базировался описанный ритуал, как бы повторяющий, «овеществляющий» излагаемый в мифах процесс формирования Вселенной:

начало мира /огонь-вода/ – «жидкий огонь» – солнце – свет – творение – миропорядок.

Видимо, с мотивом творения Вселенной в неразрывном единстве противоположных сущностей — «небесного огня» и воды — генетически связаны изображения на деревянной ступе-крупорушке (сока) для дробления ячменя, принадлежавшей в середине позапрошлого века семье Сакыла Сузопова (Солтонский район, Алтайский край); рис. 1.2). Не касаясь здесь семантики ступы в целом, стоит обратить внимание на верхний ряд резных изображений, нанесенных на поддоне: четыре реалистически выполненных бараньих головы, сцепленные рогами. Своим обликом они удивительно похожи на металлические и деревянные головки баранов из памятников тагаро-таштыкского времени и из Пазырыкских курганов²⁷, да и семантически, по-видимому, им близки. Действительно, в дошедшей до нас народной изобразительной традиции верхних кумандинцев бараньи головы (или рога) полисемантичны и считаются космическим (Солнце, день, стороны света), «календарным» (времена года) символом, олицетворяют идею производящей силы, плодородия и благополучия, а потому постоянно фигурируют в орнаментике мужской одежды, в декоре хозяйственно-бытовых предметов, несущих важную смысловую нагрузку (рис. 1.3).

Помещение бараньих голов на крупорушке объясняется такой сакральной формулой:

Кучка мусуш, окытлашка-нарында
мустериненг от шикчит.

Когда бараны бодаются, от сталки-
вающихся их рогов искры

(букв. «огонь» — В. С).

Толкование фразы таково: как бараны, сшибаясь рогами, высекают частицы «небесного огня» (подразумевается молния), так и из-под песта, толкущего зерно, вылетает крупа «коче» (читай: сытость, благополучие)²⁸.

Массивный фаллообразный пест (каменный или из капа) с утолщением на рабочем конце забран в литую бронзовую обойму в виде двух обвивающих рукоять змей, соединенных головами. Основания змеиных голов скреплены бронзовым же «яйцом», украшенным шестилепестковыми розетками. Змея практически во всех традиционных религиозно-мифологических системах олицетворяет прежде всего водную стихию, выступает как хтоническое начало, обладающее плодоносной сущностью. Известно также соотнесение змеи с фаллосом²⁹. Семиотическая значимость яйца, отмеченного вдобавок шестилучевыми знаками (Солнце, «небесный огонь», жизнь), как символа рождающейся Вселенной³⁰ вряд ли нуждается в дополнительном обосновании.

Завершает картину еще один бытовой предмет — деревянная маслобойка, декорированная в средней части двумя поясами резных изображений (рис. 1.4). Верхний пояс — те же бараньи головы, сцепленные рогами (здесь они исполнены в условной манере), нижний — четыре «взявшиеся за руки» антропоморфные фигуры, каждая из которых образует пару с находящейся над нею головой барана, общими очертаниями напоминающей фаллос. Значение антропоморфных фигур несомненно: это один из основных мотивов орнаментов на женской одежде, выражающий понятие «женщина» (иногда, вероятно, «родительница», «прародительница», реже — «окультуренная земля»). Вся композиция в целом наводит на мысль о стремлении показать непрерывность сакрального «космического брака» (Небо — Земля), направленного на постоянство порядка и благоденствие Вселенной, порожденной в результате этого акта³¹. Допустимость такой интерпретации декоративного сюжета на маслобойке может быть подтверждена тем значением, которое ритуальные и «этические» тексты придают идее непрерывного круговорота жизни, идее плодородия, благополучия — в отношении как человека, так и всей природы. Невольно напрашивается также ассоциация с известным мифом о пахтании Мирового океана³².

3. УСТРОЙСТВО ВСЕЛЕННОЙ И МЕСТО В НЕЙ ЧЕЛОВЕКА

В наиболее законченном виде схема строения мира, бытовавшая у предков кумандинцев, сохранилась в том своде знаний (положительных и фантастических), который регулярно сообщали молодому поколению родовые старейшины (сооктердынг улуглары) или главы больших семей длинными зимними вечерами и, разумеется, «великие родовые камы» при проведении общественных обрядов (жертвоприношения, похороны, свадьбы, ежегодные поминки, «встречи с предками»). Роль родовых камов в формировании основных положений традиционного мировоззрения (и даже этнопсихологии) кумандинцев была весьма значительной. Согласно текстам, именно это было важнейшей функцией камов «высшего порядка». Космологическая концепция, о которой идет речь, выглядит следующим образом.

1. Видимая Вселенная («техри»; так же обозначается вообще небо, небесное пространство; общетюркское «тенгри») заключена в сферическую оболочку, небосвод («техри сыртына»). На поверхности небосвода стоит железный дворец с чугунными воротами и золотыми дверями — обиталище Кудай-Ульгения.

2. Небесные светила, в том числе Солнце, Луна, кометы, движутся в пространстве («кокте-кокте») между Землей и небосводом. Звезды и планеты «только кажутся звездами», на самом деле «это Земли иного мира, холодные и горячие; некоторые из них населены злыми духами»³³.

3. В твердом небосводе имеется отверстие («кара уут» или «кара кол» — букв.: «черная дыра»), являющееся входом в мир предков, вообще в загробный мир для «достойно» проживших земную жизнь («ол чер» или «шин чер» — букв.: «та Земля»; «правдивая, истинная Земля»; «чажыл» — «зеленое»).

4. «Ол чер» — двойник нашей планеты, но, в отличие от последней, она вечная и будет существовать даже после гибели Земли. Этот двойник Земли («чер сурузи») располагается «за небосводом, дальше Кудая».

Земля имеет округлую форму, но из текстов следует, что в северной ее части находится «голова Земли» — «чер бажынза, кун шалза...»; «чедынг бажы, шал черды...» («шал» — север). Посередине же проходит «земной пояс» (горы). Когда на «нашей» стороне день и светит Солнце, обратную сторону освещает Луна, там — ночь, и наоборот. Солнце, совершая спой круговорот, «ночует за Землей».

6. «Кудай берген Кунде» (Кудаем данное Солнце) постоянно гонится за своей «кут», Луной, и периодически ее настигает (поэтому днем в полнолуние нередко видны одновременно оба светила).

7. Луна, как и человеческий организм (в частности, женский), каждый месяц «обновляется», т. е. «умирает и возрождается». Считалось, что «обновление, оживление, перевоплощение души Солнца» необходимо для его вечной жизни: без этого дневное светило может «умереть», прекратится вечный круговорот жизни на Земле и во Вселенной. Этот постулат теснейшим образом связан с идеей реинкарнации всего живого, в первую очередь людей.

8. Млечный Путь («Ак Кра чолы»; «Улук Ак чолы узутердинг» — букв.: «Белый Инеистый путь»; «Великий Белый путь духов мертвых») — это дорога, ведущая через небесное пространство к небосводу — к Кудая — и далее — к «черной дыре» (входу в «землю предков»)³⁴. По Млечному Пути камы «провожают» духов умерших («узутер») в «ту Землю», добираются до «оре турган Кудайза» («всевышнего Кудая»), по нему же предки и покойные родственники, «соскучившись» по близким, «спускаются» на Землю вместе с дождем, снегом, ветрами.

9. Летающие по небу кометы («ылмыстар») — живые огненные существа, нечто вроде «головастика или плывущего осьминога»; в кометы могут обращаться духи — помощники шамана («энчилер»). На них часто «путешествуют» камы в особо трудных ситуациях: когда «устаёт крылатый белый конь-иноходец», они пересаживаются на «ылмыс».

10. По-видимому, когда-то велись достаточно полные наблюдения за созвездиями и планетами (в текстах кам «летит в далекие миры, ориентируясь по планетам»; созвездие Ульгер — Плеяды — считалось влияющим на погоду: вызывало ненастье, морозы и пр.³⁵).

11. Обратную сторону Земли населяют страшные чудовища (зеленокрылые

ящеры, змеи), всяческая нечисть «многоротая», не поддающаяся описанию — настолько она ужасна. По некоторым вариантам, «за Землей» пребывает и Эрлик, по туда не «уходят» духи умерших.

12. На «этой Земле» («по черде») обитают помимо людей, животных и прочих благие духи («тос» — главные духи рода, родоначальники и покровители всего коллектива и «великих камов»; «Таг-Сууг элерини» — Хозяева Тайги и Вод; «туухлар» — горные духи и их помощники «энчилер»; охранитель народа в целом, отдельных родов и семей, «блюстителю порядка на Земле — Пайне»), а также вредоносные «азе» и «турлахлар» — духи «неправедных» покойников; страшные собакоподобные чудовища «курэнг» — пожиратели младенческих «кут» — посмертная метаморфоза «камов с черными мыслями», убийц и, реже, самоубийц.

В описанной выше системе макрокосм неразрывно соединен с микрокосмом. Поэтому без обзора соответствующих представлений о жизни и смерти человека, о тех формах, в которых осуществляется бесконечный процесс «жизнь — смерть — возрождение», картина будет неполной.

1. Весь организм человека (тело со всеми его отправлениями, дыхание, мышление, поступки во взаимоотношении друг с другом) есть земная жизнь, выражением которой и ее неперенным условием является так называемый «кут» — некая непрерывная субстанция, воплощающая единство физического и духовного в человеке, проходящая ряд метаморфоз в зависимости от состояния человека (бодрствование, сон, смерть, «посмертное бытие»). «Кут иногда можно видеть в образе крохотного существа, помещающегося между кольцом и пальцем». Проявления собственно физической земной жизни (дыхание, сердцебиение, кровообращение) обозначались словом «тын» (букв. «дыхание»; то же у тувинцев, алтайцев³⁶). «Кут» нередко покидает тело своего «хозяина» во время сна, бреда и странствует, как «мысль человека в его же облике». Путешествующий «кут» спящего (но живого!) человека носит название «сур», «сурне». Видеть этого невидимого двойника способны только ясновидящие («коспекчи кижии», «корумчи кижии») и камы. К обычным людям он может «приходить» во сне, они могут ощущать его присутствие в виде вихря («туюл»), ветерка («салгынак»).

Человек умирает; «тын» выходит из него (как пар, «как мотылек отлетает»³⁷), «сур» же превращается в «узут». Иначе говоря, «кут» — земное единство «тын» (дыхания) и «сур» (мысли, памяти — «сагыш»); «узут» — посмертная, внеземная форма «кут». Камы «видят» узютов по-прежнему как «сурне» — двойника покойного, до самых проводов в «мир иной». В литературе все перечисленные термины часто переводятся как «душа», что порождает известную путаницу.

2. Будущее человека определено Кудай-Ульгеном еще при зачатии в так называемом «ульгу» (предначертание, рок, судьба). С этого момента начинается земное бытие (пом чолы» — буки, «скалестый путь») каждого индивидуума.

Чаянында чаяпсан намыны киженг.

На роду написано, кому сколько жить.

(Из пословиц)

Ульген салган шиинил узюльберген...

Ульгеном данное мое предначертание оборвалось...

(Из «Рассказа духа умершего»)

Родовой кам сообщал родителям новорожденного «ульгу» — срок его жизни, те моменты («пом», «бом» — букв, «скала, утес»), когда ему будет грозить смерть; их могло быть от семи до девяти³⁸:

Шиининде пазылкан, канчѐп чажатан,
канчи помных полтан, качан ольтен
киженг.

В предначертании указано, сколько
жить, сколько «бомов» пережить, когда
умереть человеку.

(Из «Рассказа духа умершего»)

Отождествление жизни человеческой с «дорогой», «путем» («правильным» или «неправильным») — важнейшее положение, нашедшее отражение в подавляющем большинстве разнохарактерных, текстов. Оно, по сути дела, определяет весь замкнутый жизненный цикл человека и его «посмертную судьбу»:

Черген чолунг негиль бол!

Земной путь /твой/ да будет легким!

(Из «Алгачин-алгаш» новорожденному)

Кудай берген менг чаяным тогуз пом-
ды ашпартыр, тогуз помды тогайлорга
кандых чола пазаин...

Кудай дал мне жизнь, девять «бомов»
ей угрожают; как девять «бомов» обой-
ти, каким путем — подскажи...

(Из песни-моления горе Мустаг)

Уч бомды эртпаргам, солым черлерды
кыит пасчѐргем. Маман азечилан сыл-
гын, тыбир менг чблуду карасагыштых
кижилер алды кинини кескепер...

Три «бома» я миновал, опасные Места
обходить старался. Люди с черными
помыслами, как змея — «азе», высле-
живали меня, выискали, путь мой
пресекли, обратную дорогу закрыли...

(Из «Рассказа духа убитого»)

С семантической парой «жизнь — путь» тесно связано и представление о «жизненной нити») или «верви»:

Кендир ирин учук катанда. шотпак ту-
ши шотпака тушташчит, чичке учук
чичке тушка тушташчит.
Кижилер катышсалар: бай — байданы
алчит, чок — чоктанг алчит.
Бахдынг чичке тушта, узюльтен, ки-
женг чакшызы ольтен.

Когда из кудели нить скручивают,
толстая прядь с толстой соединяется,
тонкая прядь с тонкой соединяется.
Так и люди: богатый — богатую в
жены /берет/, бедный — бедную берет.
Веревка рвется там, где тонкая, из
людей умирает лучший.

(Из пословиц)

Между прочим, это один из ведущих мотивов орнамента кумандинцев. «Ленточные перевитые узоры изображали жизнь человека: замкнутые линии означали бесконечность процесса, напоминали о "чистом пути" возрождения; плавные изогнутые и прямые — спокойная, ровная жизнь; зигзаги, искривления, петли — сложности жизни, «бомы»; орнамент оборван — значит жизнь человека пресеклась» (рис. 1.7). Орнаменты такого типа часто присутствуют на конских пополах, войлочных коврах, на сундуках для хранения имущества («карчик»), на обрядовых чашах, на одежде и т. д. — словом, на предметах, имевших сакральный смысл. Здесь невольно напрашиваются сопоставления с известной индоевропейской мифологической концепцией, наиболее отчетливо выраженной в буддизме и зороастризме; имеется в виду взаимоотношение четырех «операций»: рождения, роста, деградации и смерти — и Пути, страдания³⁹, идея предопределенности и

воздаяния (продолжение «посмертного бытия», обусловленного этическими критериями)⁴⁰.

3. Если человек прожил до старости так, как ему было предназначено, творя добро, не желая зла другим, выполняя общепринятые поведенческие установки, сумел избежать чреватых смертью «бомов» и козней злых духов, то естественная смерть неизбежна и закономерна. «Кут» с необходимостью перевоплощался в «узют», который еще семь (или сорок) дней якобы оставался на Земле и лишь после этого, с помощью кама, с согласия Кудая, полученного на «великом суде» («улух чаргыда») и санкционированного предками, отправлялся в «другой мир» («ол черзя»):

Кыялы чок кижы, ольген сонда, техри
кокунде — ол черде, тынан ушчёрчит.

Безгрешный человек после смерти в
синеве неба — на той Земле, отдыхая,
летает.

(Из «Повествования духа Великого кама»)

Здесь умершие родичи и предки ведут такой же образ жизни, что и на Земле, вновь проходят все стадии рождения и роста, аналогичные земным. В нужный момент — через пять-шесть поколений — Кудай-Ульген возрождает их в потомстве:

Шин черде; торен, туганар алты уеге
шикла, черзя айланчилар, чаш корба-
ларза, карчи чаш кырчин полуп, бу-
дуп чаяпчит, ширай сыны кадан буд-
чит.

На Истинной Земле родичи, предки
до шести поколений находятся, потом,
на Землю возвратившись, в будущего
новорожденного воплощаются, опять
продолжается бесконечный круговорот
жизни-смерти.

(Из «Рассказа духа умершего»)

Итак, вторым коренным моментом в представлениях кумандинцев о жизни и смерти человека (а значит, и макрокосма) являлась идея реинкарнации. Глубокое убеждение в неизбежности возрождения умерших в «молодых побегах», «ростках» («чаш корбалар», «кырчинар») мотивировалось тем, что якобы именно через пять-шесть поколений появляются в роду люди, похожие на кого-то из покойных сородичей. Приводились даже целые системы доказательств, которые здесь нельзя привести из-за ограниченного объема статьи. Как бы то ни было, представление это нашло выражение в популярной пословице:

Чараш чусту кораларга,
кара — суугзала коралзанг.
Поюнынг нагыны унабаларга,
адакса ла коралзаиг.

Хочешь лицо увидеть,
посмотрись в родник.
Хочешь узнать свой характер.
посмотри на деда (по отцу — В. С.).

Мало того, «даже при жизни человеческой меняется его облик; тем более, его душа («кут» — В. С.) должна пройти много видоизменений, пока на Земле длится жизнь» (вспомним «обновление» Луны — «души» Солнца); когда «испаряется вода, она снова превращается в воду; так и человек» — таковы объяснения реальности и закономерности реинкарнации.

Поскольку бытие людей — часть всеобщего замкнутого жизненного цикла (читай: цикла жизни упорядоченной Вселенной), постольку и общественная мораль, и обрядовые действия были направлены на поддержание устойчивого,

благополучного существования коллектива через умножение его членов, через сохранение благосостояния и стабильности отдельных семей и индивидуумов. Вот почему внимание слушателей главных ритуальных текстов фиксируется именно на этих моментах:

Чаш корбалар, менг айлантан черзя будуом, чаш корбала — кырчинар-дынг, ак колунда, шин конак Ульген бергенты, карайтырбалар, табырды успелер аймакты мукантырболар, очке кирбелер, торен ольгенерды ундуспан, сагыштанг шигарболор.

Чтобы мне на Землю вернуться, в потомков воплотиться, чтобы род наш не прекратился, правдивую жизнь, данную Ульгеном, чистыми руками воспитывайте, детей рожайте, хорошо воспитывая, умерших родичей не забывайте, разумными оставайтесь.

(Из «Наказа умерших родителей»)

Попутно замечу, что идея завершенности, стабильности, совершенства нашла выражение и в сакральности четных чисел $\{2, 4, 6, 8, 12\}$ ⁴¹, и в принципах композиции орнаментов, и в объясняющей основу мироустройства формуле «где есть два (обязательно! — В. С.), есть и четыре» (по поводу количества небесных тел на рисунке с колчана кама Креслапа, изображающем Вселенную). Не исключено, что сохранению этой идеи «вживе» способствовали некоторые особенности прошлой социальной организации верхних кумандинцев — имеется в виду выявляющееся в генеалогиях чуть ли не трехсотлетнее существование прочного союза четырех взаимобрачных родов — чедыбер, тон, тастар, челей, произошедших, по преданию, от общего предка — некоего народа «дин» («дин калык»)⁴²,

4. Из положения о «преосуществлении» и постоянном круговороте «бытие — небытие — инобытие» вытекает мысль о посмертном возмездии тем, кто в силу тех или иных причин (прежде всего из-за приверженности к «черным помыслам») нарушил «ульгу» и творил «злые дела». Если умерший был плохим человеком (завистником, лентяем, обманщиком, вором, грубияном, убийцей и т. д.), то его «узют» не попадал в «Землю предков»; он оставался на «нашей Земле», но уже в образе злого духа, вредящего живым:

Ольгенинг узутери ол черзя барбазынар. куренг болуп черге кыялых, сылбыр чоголзынар.

Умерших духи (в роду убийцы — В. С.) на ту Землю не попадут, будут на грешной земле бродить в виде страшной собаки, пока не исчезнут навсегда.

(Из «Рассказа духа убитого»)

Эти злые духи, обреченные навеки скитаться по земле, стремятся изловить и съесть чей-либо «странствующий кут» (особенно детский) для получения возможности вновь обрести земную жизнь, снова включиться в цикл бытия. Интересно, что ту же цель якобы преследуют «черные камы», охотясь за чужими «кутар» для вселения последних в своих больных. Воистину, практичны ранние формы религии!

Важно, что существование в форме «азе» считалось очень ненадежным: бывший «узют грешника» мог быть в любую минуту уничтожен камом, или съеден шаманскими духами, или «зарублен» сияющим оружием охранителя рода — Пайне, или попросту ликвидирован человеком с помощью медного наконечника стрелы. В этом случае жизненный цикл «неправедного человека» прекращался якобы полностью, а род его исчезал навсегда:

Кыял черге артпалар,
кара сагышка кирбелер,
кара сагышка кирип,
кыялга кирип, энчилерге
чидырип, чогулбалар.

На грешной Земле не оставайтесь,
черных помыслов избегайте,
черных мыслей не избегая, духами
«энчилер» пожраны будете,
оставшись на Земле.

(Из «Наказа умерших родителей»)

...Кутарынг кам энчилерине той бол-
зын,
чаш корбалар успезин, кырчинар ча-
рылбазынар...

...«Души» их пусть духи кама
пожрут, пируя,
отпрыски, молодые побеги /у них/
пусть не рождаются...

(Из «Шогурчин» — заклинания против воинов-завоевателей)

Такое растворение в небытии казалось самым страшным, ибо разрывало упорядоченное «коловращение жизни». Этого всеми силами стремились избежать, по возможности соблюдая требования традиционного уклада и родовой (добавлю: и общечеловеческой) морали, а также периодически «советуясь» с предками (об этом ниже).

Помимо всего прочего, описанная система воззрений отражает твердое убеждение людей в существовании тесного и необходимого единства живых и мертвых сородичей — членов цельной общины; причем единство это мыслилось в качестве неременной гарантии нормального, безопасного и перспективного функционирования как данного хозяйственно-социального коллектива, так и мира вообще. Иными словами, есть все основания говорить о культе предков⁴³, вписанном в отработанную систему представлений о «колесе бытия». Напомню, что это один из исходных индоевропейских принципов, обуславливающий все остальные (воздаяния, спасение, «путь» и т. д.)⁴⁴.

Подразумеваемая соотнесенность космических процессов и человеческой жизни как бы, моделировалась в важнейших обрядах. Так, браки заключались осенью, в новолуние или полнолуние, а свадебный пир начинался в полдень, когда Солнце стоит в зените. Налицо семантический ряд «наполненность — кульминация жизненных сил — зрелость — плодородие — благополучие». Похоронный церемониал начинался с восходом солнца и завершался «проводами» духа умершего на тот свет точно с закатом, символизируя ход человеческого бытия от рождения до «ухода в иной мир» (как помним, Солнце тоже удаляется на ночь «за Землю»). «Пайрам Пайнези» — жертвоприношение коня духу — защитнику рода, покровителю брака, семьи, плодородия, по существу, главное *всеобщее* празднество кумандинцев — проводилось регулярно в начале года (весной или осенью), на ущербе Луны, когда, как верили, миру (а значит, и людям) грозило нарушение порядка и равновесия (своего рода «бом» в космическом масштабе). В ритуале праздника дублировалась схема мироздания, «принимались меры» для сохранения «статус кво» и укрепления сил добра и порядка, олицетворением которых и был Пайне.

Фигура Пайне, о котором уже приходилось писать раньше⁴⁵, достойна самого пристального внимания по ряду причин. Во-первых, в отличие от пассивного и плохо укладывающегося в рамки всей ритуально-мифологической концепции образа Кудай-Ульгения, Пайне (как и духи предков) — начало активное, действенное, своего рода «хозяин обитаемой Земли», от которого во многом зависит благоденствие людей. Во-вторых, Пайне, судя по всему, некогда занимал более высокую ступень в иерархии сверхъестественных «благих сил»: в некоторых

наших материалах верховный творец выполняет функции, присущие Пайне (и наоборот), а размах и торжественность «Пайрам Пайнези», в котором раньше участвовали чуть ли не все кумандинские роды, разделенные большими расстояниями, говорят сами за себя. То же самое прослеживается в этногенетических преданиях, а также в молениях телеутскому аналогу Пайне — «великому (великой) Пайана»⁴⁶. Краткая характеристика этого персонажа такова.

1. Пайне — всадник на белом крылатом коне («как канатых аты»), постоянно разъезжающий по Земле, зорко следящий за порядком, противоборствующий злым силам, обеспечивающий плодovitость скота, вообще благополучие.

2. Этот невидимый конник и блистающих доспехах («куяк») и железной шапке («тебир така») вооружен сияющим мечом из бронзы («сарыэсь Пайне кылыши»), которым он и уничтожает «темные силы» (духов «азе», «черных камов», охотящихся за людскими «кутар» и т. д.). Меч Пайне — наряду с посохом, увенчанным головой коня, — главнейшая родовая святыня. Он являлся основным аксессуаром «великого кама» во время камлания (рис. 1, 11, 13).

3. Вместе с тем Пайне имеет эпитет «эжик ээзи» — «хозяин двери», «хозяин подворья», он охраняет здоровье обитателей дома и домашнего скота, препятствуя проникновению злых духов в жилище, в хлев, в конюшню:

Кара туухлук камнар кут кабарга
кельзелер, нан-баштарыны кезешап —
тырзынар теп Пайнеге.

Если камы с черными духами «кут»
похитить придут, головы им отрубят
Пайне, будут изрублены /им/.

(Из «Повествования духа Великого кама»)

4. В связи с обозначенными выше характеристиками находится и функция Пайне как покровителя брака, охранителя семейных установлений и запретов. В случае их нарушения он может лишить женщину деторождения.

5. «Могущество» Пайне имеет обратную связь с жизнеспособностью рода: у многочисленного, процветающего рода — сильный покровитель, и, наоборот, у «могучего» Пайне — «крепкие», богатые, многочисленные «подопечные». Именно для поддержания «мощи» Пайне, быстроты его реакции на земные беды и неполадки ему ежегодно «посылали» новую лошадь (точнее, «дух» лошади) и обильно «кормили» (по семьям, родам и всем народом).

Калыкта чуртар абыр чатарга, соокте
Пайне эжик ээзи кадых ползунтеп,
Пайне кылыжы одух болзын-теп.

Ак канатых атка министырге.
Ак мал тай кыйктадылер калыктар.
Ак атла уш чёрзин коруп эжиктерини.
Кылыш одух болзын теп Пайне ашпер-
генер.

Семьям народа чтобы спокойно жи-
лось, родовой Пайне, хозяин двора,
чтобы мощным был, меч Пайне чтобы
острым был,
на белого крылатого коня Пайне
садим, белое животное всем народом
в жертву приносим. Чтобы на белом
коне в один миг дворы своего рода
облетал, чтобы зорче был, чтобы меч
острым был, Пайне угощаем.

(Из «Повествования духа Великого кама»)

Даже предварительный анализ дает возможность с уверенностью относить кумандинского Пайне к тем мифологическим персонажам, которые объединяются под

наименованием «светлый (или солнечный) всадник, объезжающий мир». К ним относятся, например, угорский Мир Суснэ Хум, тюрко-монгольский Гэсэр, осетинский Уастырджи⁴⁷. Истоки всех этих образов обычно относят к митраизму, зороастризму («быстроконное солнце», «саошйант»), манихейству («третий посланник света»). Прочие свойства Пайне позволяют сближать его с татарскими, башкирскими, восточно-финскими «Хозяевами дома (двери)» и особенно с осетинским Бынаты Хицау⁴⁸.

Несколько слов о «мече Пайне», поскольку он имеет прямое отношение к теме статьи. Это обоюдоострый бронзовый меч длиной 65 см сарматского или тибетского (?) облика⁴⁹, с прямым бронзовым же перекрестьем и рукоятью из березового капа. Клинок (длиной 45 см, линзовидного сечения) по продольной оси орнаментирован мелкой чеканкой: знаками «бегущее солнце», растительными символами, миниатюрными бараньими головками. Рукоять украшена двумя ромбическими фигурами, перекрестье — тремя розетками (в центре — восьмилепестковой, на концевых шариках — небольшими крестообразными (рис. 1, 12)⁵⁰. «Пайне кылышы» рассматривали не только как «оружие» духа-покровителя, но и как действенный оберег. Меч якобы охранял от козней злых духов и от реальных невзгод, (вражеских набегов, стихийных бедствий) как весь родовой коллектив, так и семью, в доме которой он хранился. Предполагалось, что меч — «живой», поэтому его регулярно «кормили», смазывая конским нутряным салом, «ухаживали» за ним, периодически чистя и полируя (иначе «Пайне кылышы» мог обидеться и принести беду, например сделать хозяйку дома бесплодной). Меч хранили обязательно без ножен, подвешивая к матице у изголовья хозяина дома за специальную ременную петлю, охватывавшую концы перекрестья. Такой священный меч никогда не делали из железа (оно якобы не обладает магической силой), а только из цветных металлов (обычно из бронзы или меди, изредка, по преданиям, из золота и серебра), семантически связанных с Солнцем и светом. Были убеждены, что блестящий клинок даже своим «сиянием» отгоняет всяческую нечисть. В свадебном ритуале «Пайне кылышы» связывал воедино судьбы молодых, «освящая» их союз.

Вышеперечисленные признаки позволяют достаточно обоснованно причислить «меч Пайне» к тем универсальным солярно-космическим символам, которые присущи индоевропейской мифологической концепции «мирового дерева»⁵¹ и которые, кстати сказать, были в прошлом повсеместны в ритуале и в обиходе кумандинцев (декор ручных мельниц «кол термини», ритуальных чаш и берестяных туесов для сакрального напитка «абыртка-ортка»; священный посох с навершием в виде конской головки; парные конские головы и «дождевой узор» на причелинах крыш срубных жилищ, оформление стропильных крюков, поддерживающих водосточный желоб, в виде голов «громовых птиц» и т. д.) (рис. 1, 14; 2, 2)⁵². Впрочем, «Пайне кылышы» может рассматриваться не только как знак Солнца и света, но и как собственно символ «мирового дерева» (три солнца на перекрестье — путь светила в ветвях «оси мироздания»⁵³); полисемантизм характерен для мифологизированного сознания, а тождество «меч — первочеловек — древо мира» доказательно прослеживается в ряде древнейших космологических систем, главным образом в индоиранской⁵⁴.

С наибольшей отчетливостью архаическая мифологема дерева, как основы трехчленной Вселенной, проявилась в погребальной обрядности верхних кумандинцев и, в еще большей степени, в жертвоприношении коня духу Пайне. То и другое подробно освещено в специальных публикациях, поэтому перечислю лишь наиболее выразительные факты.

1. Кумандинцы (как и соседние телеуты, шорцы⁵⁵) были уверены, что у каждого человека, принадлежащего к тому или иному роду, имеется дерево-двойник, которое вместе с ним живет и умирает. Для рода чедыбер, например, таким деревом был кедр. Соответственно, рубить «живые» деревья было запрещено, а после смерти человека из сухостоины делали гроб-колоду и помост («тастака»), на котором устанавливали гроб (при воздушном способе захоронения и при трупосожжении).

2. В тех случаях, когда в тайге умирал охотник, его хоронили в земле под деревом того вида, который считался «двойником» его сеока. На стволе вырезали стрелу, направленную вверх (что лишний раз свидетельствует о локализации загробного мира не под землей, а где-то наверху, у вершины «мировой оси»).

Во время кульминационного момента жертвоприношения Пайне здесь же изготовленное чучело удушенной белой лошади подтягивали на веревке к развилине «священной березы» и закрепляли там до окончания церемонии. Кости животного в анатомическом порядке хоронили у подножия дерева, на кострище от жертвенного огня. На земле у ствола березы стояли ритуальные сосуды с мясом и напитками. Здесь же находился «великий родовой кам» с бубном и мечом, олицетворявший «весь народ» и от его имени «ведший беседу» с Пайне, Кудай-Ульгеном и предками. Нет нужды расшифровывать глубинный смысл и значение размещения объектов культа и его атрибутов — они достаточно очевидны. Хочется только подчеркнуть, что древняя сакральная формула «конь в ветвях мирового древа» находит здесь самое наглядное воплощение (рис. 2, 7)⁵⁶.

Изложенный в разделе материал убедительно показывает, сколь неожиданно сложной, разнокомпонентой и хронологически неоднородной была система космологических представлений у кумандинцев. Причины этого, с одной стороны, кроются в сложности этногенеза населения Южной Сибири вообще и алтайских тюрок в частности; с другой же стороны, они обусловлены синкретизмом, присущим любому феномену религиозно-мифологического сознания. Нельзя, разумеется, сбрасывать со счетов и элемент «мифотворчества» таких хранителей традиций, какими здесь были родовые камы, а также прямого или косвенного влияния христианства, хотя последнее, судя по всему, отнюдь не было серьезным (по крайней мере для рассматриваемой группы верхних кумандинцев, еще сто лет назад не испытывавших прямого русского влияния⁵⁷). Как бы то ни было, уже сейчас можно поставить вопрос о месте индоевропейского (иранского?) компонента в формировании традиционной идеологии тюркоязычного ныне населения Северного Алтая и прилегающих областей, о той роли, которую сыграли в его этногенезе древние уйгуры — носители манихейства⁵⁸, следы которого просматриваются как в основных принципах, так и в конкретных примерах прежнего мировосприятия исследуемого этноса.

4. ВРЕМЯ И КАЛЕНДАРЬ

Основную естественную единицу измерения времени — сутки («кун-танг», «кун-тун») — кумандинцы делили на 12 отрезков; (6 дневных и 6 ночных):

День («кун»):

1. Рассвет — «танг чарчит».
2. Восход солнца — «кун шикчит».
3. Время перед полуднем — «кун туш-

Ночь («танг»):

1. Солнце закатилось — «кун ашпан» «куп ашпарды».
2. Сумерки — «позям капчит» (или «ир» — вечер).
3. Наступила ночь — «танг кирпарды»

ся кыйканда».

- | | |
|--|---|
| 4. Полдень — «кун туш». | 4. Полночь — «орто танг». |
| 5. Время после полудня — «кун туш кыйпарда». | 5. Ночь перед утром — «танг чарар алында»; «танг алында». |
| 6. Закат солнца — «кун ашчит». | 6. Перед восходом — «танг чаранда» |

Время дня определяли по Солнцу, точнее, по длине тени стоящего человека («равна росту», «длиннее на голову», «на две головы» — и т.д.); ночное время узнавали по положению Луны на небосводе и по высоте ее над горизонтом.

Солнечный год («чил») состоял из четырех сезонов («час» — весна, «чай» — лето, «кус» — осень, «кыш» — зима); в нем насчитывалось 12 лунных месяцев («пир чил полунчит он эки айларга»), из которых каждый подразделялся на четыре недели («порсан») разной длительности (7—8 суток); средняя продолжительность месяца («ай») — 30 дней, по может быть и 28, и 32 дня (для соотнесения с солнечным календарем). Дни недели, за исключением двух, специальных названий не имели; судя по всему, в старину устойчиво фиксировались лишь две основные точки отсчета, связанные с лунными фазами: начало («порсан») и середина («айзюнг») недели, а четкое членение месяца на семидневные недели — позднее явление.

Неделя («порсан»):

1. Воскресенье — порсан.
2. Понедельник — порсан эртези кун (букв.: «день наутро после воскресенья»).
3. Вторник — пюрсюн (букв.: «послезавтра»).
4. Среда — айзюнг (от «ай» — Луна; этимология забыта).
5. Четверг — айзюнунг эртези кун (букв.: «день после среды»).
6. Пятница — айзюнунг пюрсюну (букв.: «послезавтра после среды»).
7. Суббота — айзюнунг айзюну (букв.: «среда после среды», т. е. третий день после среды).

Месяц определяли и исчисляли по лунным фазам, начиная с новолуния (точнее, с неомении). Счет суткам вели с того момента, когда на небосводе появится первый видимый серпик Луны; его обозначали «пир башту ай тол шикчит» (букв. «месяц с одной головой на наполнение»), так как считалось, что «на ай кожулчит, тол шикчит» («новый месяц растет, полнеет»). Все последующее время до полнолуния («толо ай») у месяца якобы прибавлялось ежесуточно по одной голове; наблюдатели безошибочно определяли, на сколько «голов» («баш») подросла молодая Луна («пеш, четы, тогус... башка кирпартыр» — «пять, семь, девять... "голов" исполнилось»). В полнолуние говорили: «на ай толпартыр онбеш баш путпартыр» — «новый месяц пополнил (наполнился), пятнадцать "голов" исполнилось». С шестнадцатых суток месяц понемногу начинал «худеть» («ай алтырчит, коропчит»), убывать («эски ай алтыр шикчит» — «старый месяц уменьшается»), из ночи в ночь теряя свои «головы». Таким образом, на шестнадцатые сутки у Луны «остается четырнадцать голов», на семнадцатые — тринадцать «голов» и т. д. до полного исчезновения; отсчет лунных фаз после полнолуния идет и обратном порядке, «по нисходящей». Ущербный месяц сходит на нет, две-три безлунные ночи включаются в период «эски ай», затем снова появляется тонкий серп молодой Луны, наступает новый месяц, и все начинается сначала.

Лунным фазам (новолуние, полнолуние, ущерб) прежде придавалось особое значение. Период в пятнадцать дней, когда молодой месяц прибывал (сюда же

входило и полнолуние), считался «чистым», К этим дням приурочивали все важные дела — закладку жилищ, покупку скота, плавку металлов, сев и уборку урожая, рубку леса для строительства и т. п. В это время играли свадьбы, нарекали имена новорожденным, въезжали в новый дом. Существовала пословица; «Киж алтан ай кускуде — на айда, ай толгангтон. Ай алтыр-чинда киж албас, эсь, тебир, шоюн сыспас» — «Женятся осенью, на новый месяц, до полнолуния. На ущербе месяца не женятся, медь, железо, чугун не плавят».

Вторая половина месяца, после полнолуния, когда Луна на ущербе, считалась опасной: «оживали» все злые духи. Особенно остерегались безлунных ночей перед неоменией. Кумандинцы верили, что «все злодеяния вершатся "эски айда" ("на старый месяц"); как только взойдет "на ай", злые духи слабеют, хотя ночи все еще темные». В этот период люди активизировали свою обрядовую деятельность, жестче соблюдали запреты, старались иметь при себе обереги (медный нож, вообще какой-либо медный предмет, ремень из шкуры лошади, принесенной в жертву на «празднике Пайне»), т. е. стремились сверхъестественным путем «нейтрализовать» силы тьмы и зла. Словом, все реальные дела начинали в первой, «чистой» половине лунного месяца, ритуальные же действия — во второй его половине (в «период риска»).

Традиционный календарь кумандинцев заметно отличался от календаря соседних родственных народов (алтайцев, тувинцев⁵⁹, частично хакасов) своей архаикой, отчетливой земледельческой окраской; зодиакальный (животный) цикл им не был известен или, во всяком случае, на практике не употреблялся. Двенадцать месяцев кумандинского солнечного года совпадали с общепринятыми лишь частично, будучи соотнесены с местными природно-климатическими условиями и солнечно-лунными фазами. Новый год прежде начинался с весны, «когда начинает пробуждаться природа, когда появляются первые ростки»:

Часкыда агаш эрип, чулуктанза шабал
бажы чажарза...

Весной дерево пробуждается, сокодвижение начинается, макушки веток зеленеют...⁶⁰

(Из «Повествования духа Великого кама»)

Начало года приурочивали к дню весеннего равноденствия, и первым месяцем был апрель (соответствие европейскому календарю примерное). Наиболее устойчивый вариант народного кумандинского календаря таков.

1. «Курек ай» («бурундучий месяц») — апрель. Просыпается после зимней спячки бурундук, знаменуя начало весны. Люди заканчивали заготовку дров для плавильных печей, готовились к весеннему лову рыбы, к вспашке, добывали глухарей.

Селей оюна кыл уруп,
селейтынг шак чоктары
кылга кантыр-шокуртур
куштух селейге.

На глухарином току петли ставили,
малосильных глухарей, попавших туда,
мощные самцы-глухари до крови,
до смерти заклеывали.

(Из «Повествования духа Великого кама»)

2. «Кыра салчин ай» («пахотный месяц») — май. Начинали обработку пашен мотыгой (адылга) в горах и сохой (салда) на равнинах, выставляли ульи.

Какпар кунет коился, часкы кунюнг шагына, кар сууюле чашкан арба. Эр-те узюп пышпарар.

Пук черге, кыра сурюп ат салдасыла, аш чаш тарбаштап, бугдей, чадан, сула, таран устур.

На крутых солнечных склонах, как только снег сойдет под весенним солнцем, на вспаханной (вскопанной) земле— со снеговой водой ячмень рано поспекает.

На равнине пашни пахали конной сохой, хлеб сеяли-боронили,— пшеницу, рожь, овес, просо.

(Из «Повествования духа Великого кама»)

После вскрытия рек и угощения Хозяина Горы и Хозяйки Воды (Таг-Сууг элерини), в первой половине месяца, начинали плавку металлов.

3. «Кыра отапчин ай» («месяц прополки посевов») — июнь. Очищали пашни (кыра) от сорняков; рыбачили неводом, готовя запас сушеной рыбы (убырок); строили новые дома из заготовленного зимой леса; выгоняли коней и скот на сухие луга и в межгорные лоцины.

4. «Пычан тургусчин ай» («сенокосный месяц») — июль. В этот период начинали сенокос, сушку сена, ставили копны (пугул) и стога (уюн). Вели кузнечные работы, строительство жилищ, распиловку заготовленного и высушенного леса на доски и плахи, продолжали занятия пчеловодством, делали большие и малые туеса, короба, корзины для бытовых и ритуальных нужд.

5. «Кусук ай» («орешничать месяц»); «Чаргы ай» («Судный месяц») — август. Завершали сенокос, начинали промысел кедровых шишек, собирали урожай раннего ячменя, из которого квасили напиток «абыртка», широко использовавшийся в ритуале под названием «ортка». Существовало представление, что в начале этого месяца, вместе с появлением «новой Луны», все духи — помощники камов («энчилер») «уходят» на великий Суд («улух Чаргыда») к Кудай-Ульгеню (отсюда и название «Чаргы ай»). Там они якобы получают наставления от божества, что и как делать для благополучия людей, «отчитываются» за год, обретают новые силы. На Суде духи находятся до полнолуния («онпеш башка айда» — «до пятнадцатиголовой Луны»), а с первой ущербной фазой «возвращаются» на Землю. Кам все это время живет без духов, как простой человек. После «возвращения» духов проводился важнейший общественный ритуал «встречи и бесед с предками», приуроченный к сбору первого урожая. Предполагалось, что «великий родовой кам» с помощью обновленных, «окрепших» энчилер может легко устанавливать контакт с предками (вообще с духами умерших) и вызывать их на Землю для общения с потомками и родственниками. Этому будто бы способствует то обстоятельство, что Млечный Путь на ущербе месяца «лежит густой звездой», обеспечивая тем самым торную дорогу узютам из «ол чер» — к людям. На таких празднествах-поминках предков «угощали» свежей «ортка», мясом, специальными ритуальными сочными «казан тортеги» (букв. «хлеб котла»), узнавали от них о «жизни на том свете», о дальнейших судьбах живых, о будущем народа; выслушивали: «наказы» предков и родителей, повествования о делах былых поколений, о правилах жизненного распорядка, ритуала, о мироустройстве и т.д. Рассказывают, что люди с нетерпением ждали этого времени, тщательно к нему готовились; это, по-видимому, была кульминация ритуального календаря.

Пычан тургусчин ай эрчинде, арба пышса, Чаргы айга, арба крыл, абыртка ачит урулар. **Ширактанг** абыртка ачит ичкенер, узутке аш бергенде, абыртканы — ортка теп атап, узун-эсь

В конце сенокосного месяца ячмень поспеет, в Судный месяц ячмень будет жариться, будут из него абыртку квасить. Из крупы «ширак» абыртку квасил и, когда узютов угощали, абыртка

тузектенг, тос ыйгыла шёктенер, кам-
нар калык ичкенер

называлась «ортка». В высокий-узкий
туес переливали, берестяным черпа-
ком с длинной ручкой черпали, во время
камлания пили.

(Из «Повествования духа Великого кама»)

6. «Аш кестин ай» («хлебоуборочный, жатвенный месяц») — сентябрь. Пора основных сельскохозяйственных работ. После жатвы начинали также добычу железной руды и руд цветных металлов, их промывку и складирование рядом с местом разработки.

7. «Аш сокчин ай» («месяц обмолота хлеба») — октябрь. Собранный в копны и скирды хлеб обмолачивали на токах (идирген кепи), провеивали лопатами и на ручных веялках (саргаш), дробили зерно в ступах-крупорушках (сока), мололи на муку и крупу ручными (кол термини) и водяными (сууг термини) своеобразными мельницами, укладывали в амбары (аш сер, курман). Женщины мяли и чесали лён (кёрюсте) и коноплю (кендир).

Кол термирине талган тартып, сууг
термирле чадан-бугдей тарт, сары-ба-
гыр уни элесп, керсик тёртук кебе таш-
тап, конюх меке читырлер.

На ручной мельнице /ячень на/ тал-
кан мололи, на водяной мельнице
рожь, пшеницу на муку мололи, пыш-
ные душистые калачи в печи пекли,
с молоком ели.

(Из «Повествования духа Великого кама»)

Одновременно продолжали добычу руды (до ледостава), вели подготовку к сезону охоты, ставили первые ловушки на пушного зверя. Проводили также жертвоприношение лошади с целью «укрепления» Пайне перед зимним сезоном, связанным с риском голода, гибели скота и т.п.

8. «Ангчил ай» («промысловый месяц») — ноябрь. Охотники уходили в тайгу на промысел копытного и пушного зверя. Готовили зимники для вывоза сырья с доступных рудников. Женщины занимались прядением и ткачеством, мастера-ювелиры — изготовлением украшений, инкрустировали ритуальные чаши из капа (ур аяк) и т.д. После того как ложился снег, лошадей отгоняли на замерзшие болота и поймы, где они тебеневали, питаясь «вечнозеленой» травой «ирит»⁶¹.

Куску-кыжы, айгыр ури ток оленг-
ирит отап, чалтыра себирь тыргетыр.

Осень-зиму табуны коней на сытной
траве-ирит будут нагуливаться, лос-
ниться, множиться.

(Из «Повествования духа Великого кама»)

Период «старого месяца» в ноябре — еще одна веха в ритуальном календаре кумандинцев. В это время, так же как и в «Чаргы ай», можно было через кама «вызвать» духов умерших, «побеседовать» с ними, получить «благословение» на удачный промысел, благополучную зимовку скота.

9. «Улух кырлаш ай» («большой морозный месяц») — декабрь.

10. «Кичих кырлаш ай» («малый морозный месяц») — январь. Эти два месяца считались братьями. Бытовала поговорка: «Старший брат ("Улух кырлаш-тырлаш") говорит младшему брату ("кичих кырлашка-тырлашка"): "Ты маленький еще, студить-промораживать не умеешь. Поморозь-ка посильнее, чтобы люди и скот продрогли (кижилер, калык мал тырлашсынар)". Любопытно, что такая же традиция объединения декабря с январем, фиксация внимания на

их морозности (озабоченность исходом зимовки скота) и т.п. выявляется не в традиционных календарях сибирских этносов (хотя бы и близких по происхождению, занятиям и местообитанию), а в календарных системах осетин и славян⁶².

С середины января кумандинцы охотились на мигрирующего северного оленя (ак киик) в отрогах Саян и Кузнецкого Алатау. С начала декабря начиналась вывозка по зимникам руды от мест добычи ближе к поселениям и плавильным печам; занимались этим до марта (исключая буранные дни в феврале). Рубили и вывозили строевой лес, занимались домашним ремеслом.

Куску-кыжы турган агаш, кезил-то-рулзя ат шанагыла, тартыртажыл, шогулза. Кыщкыда кыстар, кендр-кеден учугу, чичкс ирип иикле, келемнеп кеден соктырлар.

Осенью-зимой высокий лес рубить-возить будут на санях, в штабеля укладывавая, хранить. Зимой девушки чистую коноплю, лён пряли, нити на веретено наматывая, ткали холст-кеден.

(Из «Повествования духа Великого кама»)

11. «Чель (чол) ай» («ветренный, поземочный месяц») — февраль. Верили, что в феврале Луна «теряет» одну-две «головы» за счет «выдувания» ею ветров и холода на Землю, поэтому в месяце получается 28—29 дней вместо 30. В феврале из-за частых ненастных дней хозяйственная активность кумандинцев снижалась. Оживала обрядовая деятельность; в частности, в соответствующий срок люди вновь могли «встретиться и поговорить» с покойными сородичами, которые якобы тоже «скучают» и начинают сниться живым. Поскольку в феврале часты бураны и снегопады, а узюты будто бы переносятся на Землю с ветрами и осадками, то процесс связи с ними «упрощался», чем и пользовались камы, «организовывая общение» живых и мертвых членов общины, селения, рода. Если случалось, что по каким-то причинам «встреча» с узютами состояться не могла, а покойные родственники продолжали являться людям во сне, наутро кормили собаку той же пищей, какую ели сами, будучи убеждены, что съеденное животным достанется духу умершего⁶³. В этих же случаях угощали случайных прохожих, упоминая при этом, что видели во сне покойных родителей (или родственников). Тот, кого угощали, говорил перед едой: «Менг чиген ишкен аш узутурге чедам болзун» — «Съеденное и выпитое мною пусть узютам перейдет (достанется)»⁶⁴.

12. «Ажых ай» («переходный месяц») — март. Март рассматривался как время перехода от зимнего застоя к весенней активности, от «смерти» природы к ее оживлению, что и проявлялось в дни весеннего равноденствия. Последнее обозначало рубеж, после которого и начинается весна, а вместе с нею — новый год. В марте, по насту, практиковали загонную охоту на северного оленя на гребнях водоразделов, заканчивали рубку леса, вывозку дров и руды. Ожидали появления первых ростков травы и зеленых побегов на деревьях. Старики и родовые камы внимательно наблюдали за Солнцем и Луной, стараясь не пропустить начало лунного месяца и нового года, Все начатые дела стремились завершить до его наступления. После равноденствия, на ущербе Луны, проводили новогоднее жертвоприношение, «обновляя» Пайне и «угощая» верховного духа рода («тос»).

Улух тоске, ай он эки када чажын-шиканзаин, мал тай кыиктан эт-ортка шоктепис.

Великому «тос» через двенадцать оживлений-восходов Луны животных в жертву приносили, мясом угощали, «ортка» кропили.

(Из «Повествования духа Великого кама»)

Наблюдения за светилами, контроль за соблюдением календарных сроков хозяйственной деятельности и, конечно, ритуальных дат являлись прерогативой старейших жителей поселка (улулар), сельских «старшин» («баштык»; ранее — глава рода) и особенно родовых камов («улуг тостух камнар»). Поэтому закономерно наличие в семьях последних специальных войлочных ковров («киис», «корлу киис») с аппликацией или вышивкой цветными нитками, рассматривавшихся как родовая и семейная святыня («керес») ⁶⁵. Такие ковры одновременно были наглядным изображением системы мироздания, календарной схемой, своеобразной «генеалогической таблицей» их владельцев (рис. 3.1). Показательно, что семантика композиции фигур, подавляющего большинства деталей декора передавалась из поколения в поколение и сохранилась в памяти информаторов до сего дня, что значительно облегчает изложение и практически исключает логические «домысливания».

Общий фон кошмы — голубой, обрамленный широкой красной каймой; изображения и орнаменты — бело-черные, изредка присутствуют красный и коричневый цвета. Перейдем к последовательному изложению смысла и значения отдельных деталей и всей композиции в целом.

1. Голубой войлок (фон) — пространство между Землей и небосводом.

2. Ромб с косым крестом в центре ковра — населенная Земля: от правого и левого углов ромба отходят «якоробразные» фигуры со значением «женщина» (в то же время — «утро» и «вечер»), от верхнего и нижнего — «крылатые треугольники» (мотив, часто встречающийся на мужской одежде, связанный с идеей «небесной громовой птицы», «оплодотворяющего неба»). Принимая во внимание то обстоятельство, что перекрещенный ромб или квадрат относится к универсальным евразийским земледельческим символам (обработанная земля, поле) ⁶⁶, центральную группу изображений на ковре можно рассматривать как графическое выражение понятия «населенная Земля, обработанная и оплодотворяемая Небом». Параллельное значение «крылатых треугольников» — «день» и «ночь».

3. Крупные «четырёхсердечковис» фигуры слева и справа от центра — «Солнце» и «Луна» (одновременно — «муж» и «жена», хозяин и хозяйка ковра).

4. «Бараньи головы» по углам фона — четыре стороны света, четыре времени года, четыре солнечных фазы (два равноденствия, два солнцестояния) и соответственно месяцы: март, сентябрь, июнь и декабрь. Вместе с двумя «крылатыми треугольниками» (апрель и август) и шестью «крылатыми бараными рогами» (остальные месяцы), горизонтально вытянутыми вдоль верхней и нижней каймы, эти фигуры символизируют 12-месячный цикл солнечного года.

5. Звездообразная черно-белая фигура обозначает «кара уут» («черную дыру») — вход в потусторонний мир предков «ол чср». На ковре их четыре — по числу возможных для семейства кама «встреч» с предками (по одному разу в каждое из времен года); обычные люди имели такую возможность дважды в год. «Черные дыры» обозначены на грани между «пространством» и красной полосой каймы, т.е. на «небосводе».

6. Кайма — «ол чер», мир предков и родственников, мир, олицетворяющий единство живых и мертвых. Не случайно поэтому, что орнаментальные элементы на кайме слева по количеству соответствуют родственникам хозяина, справа — хозяйке, вверху — родичам отца хозяина, внизу — его материнской родне. Четыре фигуры на углах каймы — деды и бабки хозяина (слева) и хозяйки (справа). Интересно, что во всех случаях «кормления предков» участники церемоний (в том числе и кам) ориентируются лицом к

западу; как говорилось выше, западному направлению соответствует красный цвет (как и на кайме)⁶⁷.

7. Шестнадцать лебедей (или гусей), летящих в разные стороны, — это сутки лунного полуцикла. На других коврах изображали полный цикл смены лунных фаз и количество птиц равнялось 30-32.

Как видим, кумандинский войлочный «киис» представляет собой своего рода иллюстрацию к описанным в статье представлениям о строении Вселенной, о цикличности и условиях ее бытия, о неразрывной взаимосвязи космоса и человека, пространства и времени. Композиция на ковре иными средствами повторяет ту картину мира, которая дается в устных текстах; она согласуется и с рисунками на бубне, на колчане кумандинского кама Креслапа (см. рис. 1, 9, 10). Традиция создания «ковров-повествований», где отражены кардинальные космогонические, мифологические, религиозные установки и положения, уходящая корнями в глубокую древность (вспомним ковры Пазырыка и Ноин-Улы), некогда была исключительно широко распространена на огромных просторах Передней, Средней и Центральной Азии, а кое-где не забыта и теперь. Вместе с тем, в южно-сибирских этнографических материалах явлений такого рода до сих пор как будто не было отмечено. Видимо, здесь имеет место еще одна архаическая особенность культуры кумандинцев, истоки которой следует искать в глубинах их этнической истории.

При внимательном взгляде кумандинская календарная система явно обнаруживает ту же тенденцию, которая заметна и в представлениях о природе и человеке. В ней отражается первенствующая некогда роль земледелия в комплексном хозяйстве этой этнической группы (чему, кстати, не противоречит и развитая *собственная* земледельческая терминология, по разработанности сравнимая разве что с коневодческой). Характерные особенности рассматриваемой системы в поисках аналогий заставляют вновь обращаться к материалам иранского круга. Это касается прежде всего начальной календарной даты — нового года, привязанного к весеннему равноденствию и обставленного соответствующей обрядностью. Общеизвестно, что этот факт относится к числу принципиальных черт иранского архаического календаря⁶⁸.

Сопоставление кумандинского и осетинского народных календарей выявляет множество сходных черт, из которых стоит упомянуть одну, весьма показательную. Имеется в виду совпадение деталей календарных обрядов, а также сакральных дат и месяцев, связанных с культом предков, с празднествами в честь умерших и т.д. И у осетин, и у кумандинцев основным «ритуальным месяцем» являлся август, у тех и других — одни и те же сроки осенних и зимних «встреч» и «угощений» умерших (предков, родственников)⁶⁹. Отмеченное обстоятельство легче всего было бы объяснить конвергенцией, сходством хозяйственных укладов, примерной однотипностью структур традиционного мифологизированного создания и т.д., если бы не целый ряд специфических признаков этнокультурного комплекса кумандинцев, явно тяготеющих к древнему восточно-иранскому миру (хозяйство, домостроение, орудия труда и оружие, орнаментика и т.п.).

Если же вспомнить устойчивый сюжет этногенетических преданий о народе «дин» (предках кумандинцев), жившем некогда в Китае (Ордос?), торговавшем с иранцами и понимавшем язык последних, а затем вытесненном к северу, «за пояс Земли» (Саяно-Алтай) «черным пародом черного хана»⁷⁰, все как будто встает на свои места. Наличие иранских черт в этнографии небольшого этноса, долгое время укрывавшегося от набегов воинственных соседей в труднодоступных местах, стремившегося отстоять во что бы то ни стало свою этническую специфику (а значит, сохранить духовное и культурное наследие предков), получает вполне достоверное объяснение. Работы последних лет возродили интерес к проблеме динлинской общности⁷¹, к уточнению ее роли в истории Южной и

Западной Сибири. Наши же материалы позволяют считать, что корни многих этнокультурных явлений у кумандинцев уходят непосредственно в сарматскую (и даже «скифо-тагарскую») древность (особенности конструкции жилищ, меч, лук и арбалет, конская упряжь, приемы и методы литья металлов и металлообработки, принципы и сюжеты декора сосудов, детали погребального обряда; чаша или котел, меч, соха как значимые сакральные предметы и центральные атрибуты культа и т.п.).

Сделаем некоторые заключения, не претендуя на категоричность. Есть основания думать, что дальнейшие (комплексные) исследования не только во многом конкретизируют наши представления об этнической специфике (равно как и о сходстве) различных тюркоязычных народов Саяно-Алтая и прилегающих к нему регионов, но и помогут откорректировать все еще неясный вопрос этногенеза коренного населения Южной Сибири, прольют дополнительный свет на его дальние географические и исторические связи в начальный период его этнической истории. Наконец, такие исследования, быть может, позволят по-новому подойти к проблеме субстрата тюрков Северного Алтая, Горной Шории, западно-сибирской лесостепи, дадут возможность более определенно говорить не только о некоем «утро-самодийском и кетском», но и о динлино-сарматском (динлино-гуннском?) и, конечно же, древнеуйгурском этническом компонентах в их составе. Вдумчивая, скрупулезная работа, учитывающая все конкретные условия *современного состояния* изучаемых этносов (прежде всего этнопсихологию), открывает, как показывает многолетний опыт, достаточно широкие возможности и позволяет надеяться на успешное разрешение поставленных задач.

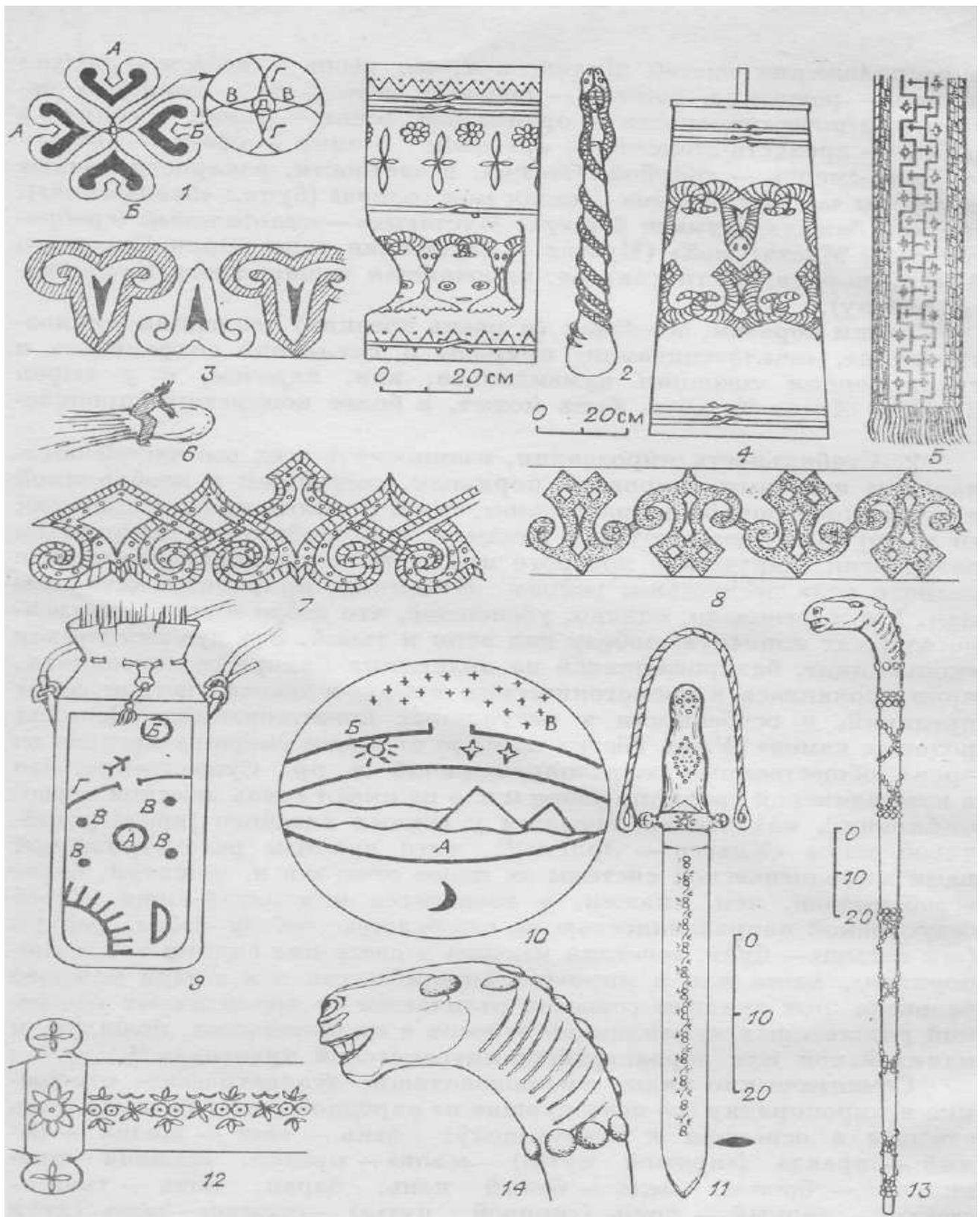


Рис. 1.1 — семантика «четырёхсердечковой розетки»: А — деды, Б — бабки, В — отец, Г — мать, Д — «я»; 2 — деревянная ступа-крупорушка и пест; 3 — бараньи головы», орнамент на мужской одежде, на конских потниках; 4 — деревянная маслобойка; 5 — тканый мужской пояс; 6 — кам верхом на комете-ылмыс (с рисунка М.В.Костаракова); 7 — «ленточный» орнамент на деревянном сундуке; 8 — антропоморфный орнамент на женской одежде; 9 — рисунок Вселенной на колчане Кама Креслапа: а — Земля, б — «ол чер», в — планеты, г — небосвод с «черной дырой» и

фигуркой узюга; внизу — Солнце и Луна; 10 — рисунок Вселенной на бубне Кама Креслапа: А — Земля, Б — небосвод с «черной дырой», В — Млечный Путь; 11 — бронзовый «меч Пайне» рода чедыбер; 12 — орнамент на перекрестье и клинке меча; 13 — священный посох рода чедыбер (стволик черемухи, медные бляшки); 14 — навершие посоха в виде головки коня.

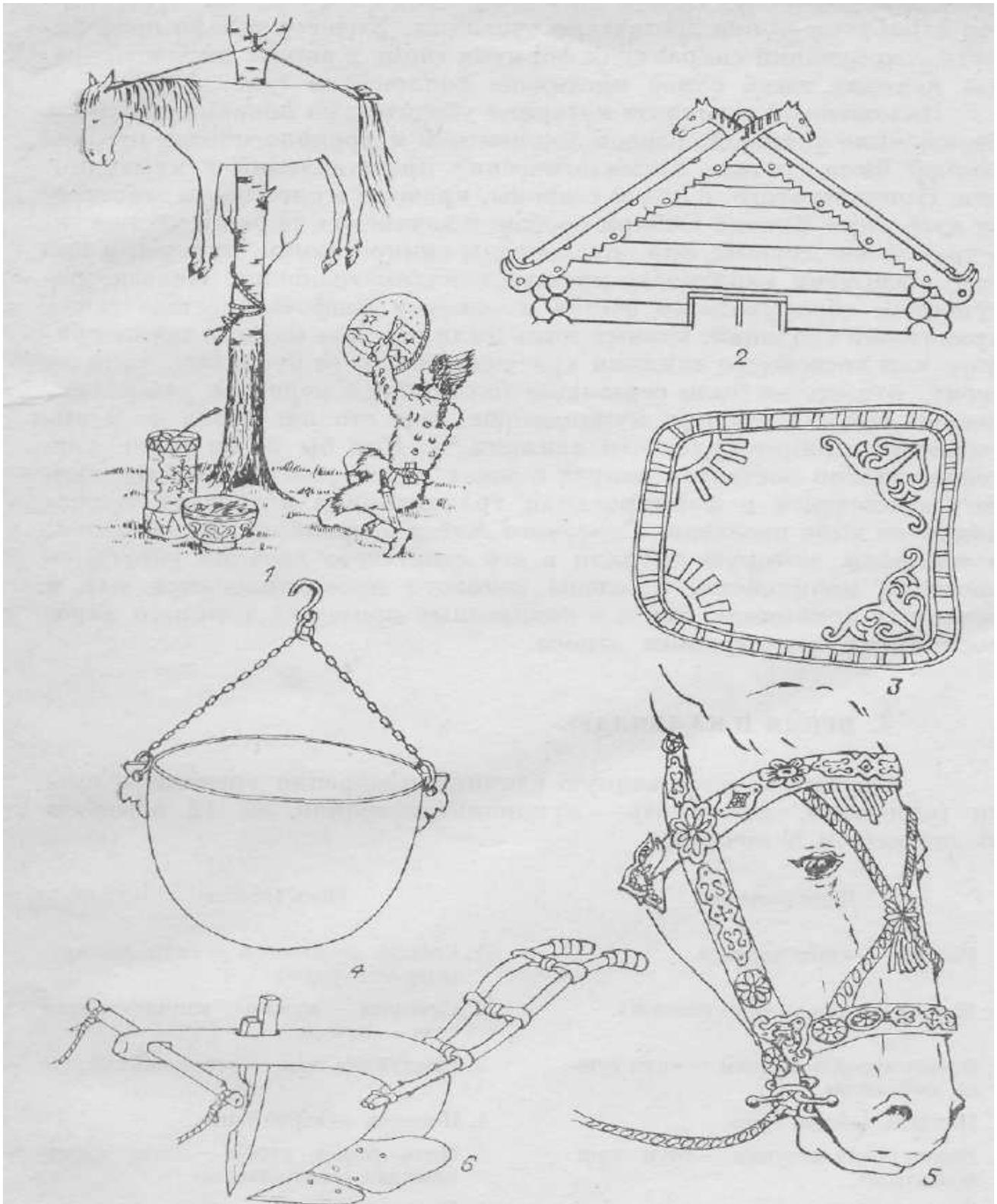


Рис. 2. 1 — заключительный момент жертвоприношения коня духу Пайне: кам у священной березы с поднятым на нее чучелом жертвенной лошади (с рисунка М.В.

Костаракова); 2 — причелины-стропила на кровле избы (уг); 3 — солярно-растительный орнамент на конском потнике; 4 — бронзовый жертвенный котел; 5 — солярно-лунарные бляшки в наборе праздничной узы; 6 — деревянная усовершенствованная соха.

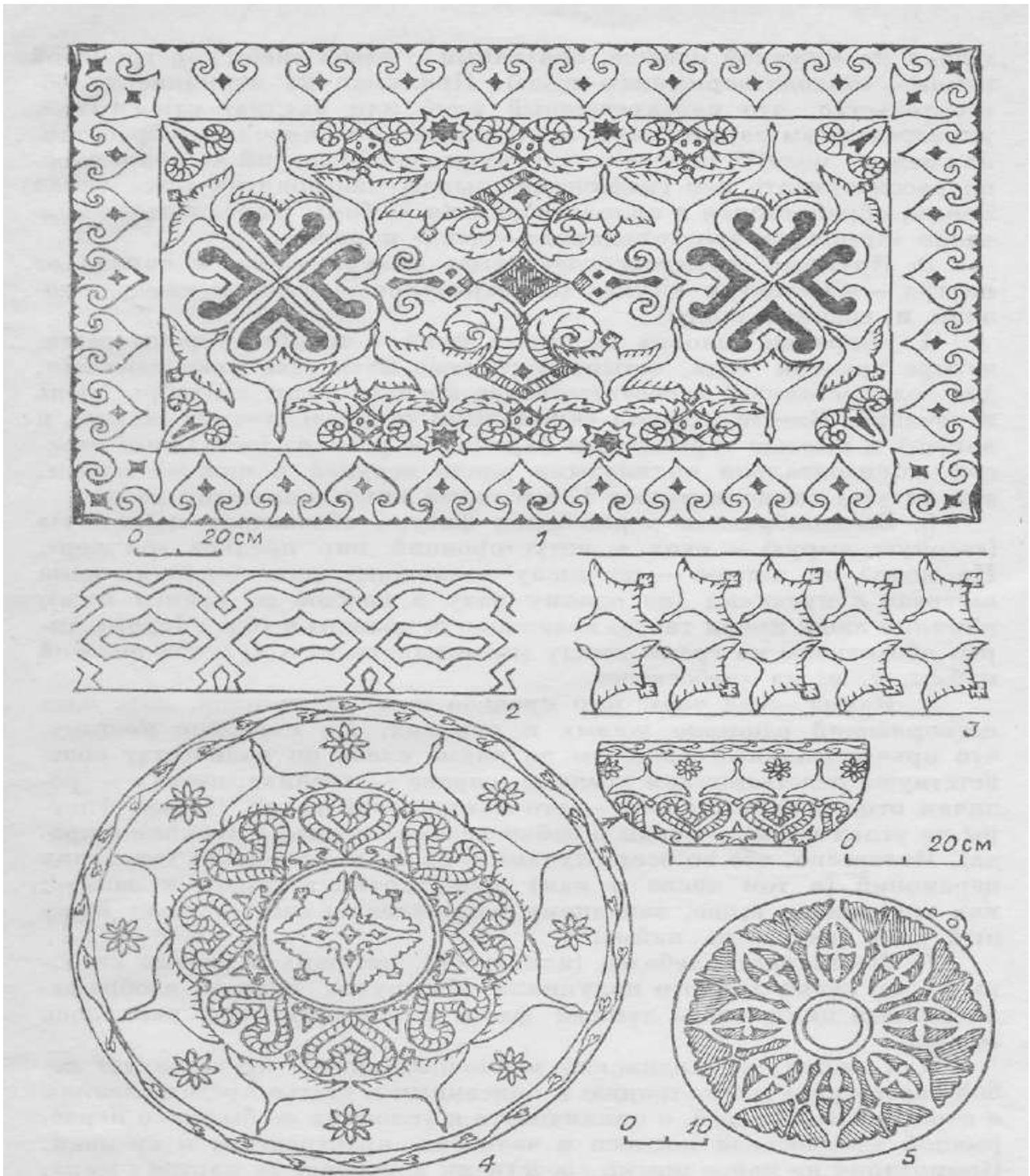


Рис. 3.1 — войлочный ковер-киис Сакыла Сузопова; 2 — «черная дыра» (орнамент на мужской одежде); 3 — гуси (орнамент на женской одежде); 4 — ритуальная чаша «ур аяк» (общий вид и развертка с дна); 5 — бронзовая обойма верхнего жернова ручной мельницы: восьмилучевое солнце, пальметки, лебеди (ажурное литье, просечка).

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — М., 1981. — С. 4—5, 31, 35—95; Он же. Язычество Древней Руси. — М., 1987.
- ² Шерстова Л. И. Конфессиональный фактор образования этнической группы алтай-кижи // Субэтноты в СССР. — Л., 1986. — С. 84—91.
- ³ Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. — М., 1983. — С. 311—315, 367, 385.
- ⁴ Сибирская советская энциклопедия. — Новосибирск, 1931. — Т. П. — С. 1120.
- ⁵ Ядринцев Н. М. Об алтайцах и черневых татарах // Изв. ИРГО. — 1881. — Т. XVII, вып. 4. — С. 228—254; Адрианов А. В. Путешествие члена-сотрудника А. В. Адрианова в Кузнецкий край // Там же. — С. 39—46.
- ⁶ Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев. — М.; Л., 1953; Сатлаев Ф. Кумандинцы. (Историко-этнографический очерк XIX — первой четверти XX в.) — Горноалтайск, 1974; Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). — Новосибирск, 1984.
- ⁷ Чанчибаева Л. О современных религиозных пережитках у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. — Новосибирск, 1978. — С. 101—103; Тошаква Е. М. Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX — начало XX в.). — Новосибирск, 1978. — С. 151—158; Дьяконова В. П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). — Л., 1976. — С. 268—291; и др. На этом фоне выгодно выделяется системная работа Г. Р. Галдановой «Доламаистские верования бурят» (Новосибирск, 1987).
- ⁸ Баскаков Н. А. Диалект кумандинцев (куманды-кижи): Грамматический очерк, тексты, переводы и словарь. — М., 1972. — С. 5.
- ⁹ Этим положением, в частности, объясняют обычай «проводов духа покойника в мир предков» на седьмой день после похорон.
- ¹⁰ Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. — С. 59—96.
- ¹¹ Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. — М., 1893. — С. 91—100.
- ¹² Мифы народов мира: Энциклопедия. — М., 1980. — Т. I. — С. 79—80, 103—105, 111, 560—564.
- ¹³ Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии: Новый год / Под ред. Р. Ш. Джарылгасиновой к М. В. Крюкова. — М., 1985; Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. — С. 12—13; Белецкая Л. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. — М., 1978. — С. 79—139; Топоров В. Н. О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношение целостности-расчлененности и спасения // Переднеазиатский сборник. III. История и филология стран Древнего Востока. — М., 1979. — С. 215—230.
- ¹⁴ Пелих Г. И. Происхождение селькупов. — Томск, 1972. — С. 200—210; Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов // Сб. Музея антропологии и этнографии АН СССР. — М.; Л., 1949. — Т. X. — С. 107 — 190; Потапов Л. П. Бубен телеутской шаманки и его рисунки // Там же. С. 191—206; Новицкий Г. Краткое описание о народе остячком. — Новосибирск, 1941. — С. 63—66, 80—83; Шатилов М. Б. Ваховские остяки. — Томск, 1931. — С. 98—131; 131; Алексеенко Е. А. Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера... — С. 67 — 105; Итс Р. Ф. Этногенетические исследования. (О значении различных источников в рамках комплексного подхода) // Расы и народы. 17 — М., 1987. — С. 23—26; Ядринцев Н. М. Указ, соч. — С. 236, 242; Шишло Б. П. Восточно-финские черты в культуре алтайских тюрков // Языки и топонимия. — Томск, 1976. — С. 151—155; Кузнецов С. К. Остатки язычества у черемис // Изв. ИРГО. — 1886. — Т. XXI, вып. 6. — С. 449—479; Славнин В. Д. Некоторые аспекты развития ранних форм религии в лесном Приобье в эпоху металла (к постановке проблемы). — Томск, 1978. — С. 19—22.
- ¹⁵ Подробнее об этом см.: Славнин В. Д. Погребальный обряд кумандинцев / Обряды народов Западной Сибири. — Томск, 1990. С. 132—146.
- ¹⁶ Вербицкий В. И. Алтайские инородцы; Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910—1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии // Сб. Музея антропологии и этнографии АН СССР. — Л., 1924. — Т. IV; Он же. Душа и ее свойства по представлениям телеутов // Там же. — Л., 1929. — Т. VIII. — С. 253—269; Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о вселенной (материалы к алтайскому шаманству) // Сов. этнография. — 1935. — № 4,5 — С. 160—183.
- ¹⁷ Мифы народов мира... — Т. I. — С. 145, 197 — 198, 434, 560, 640; Алексеенко Е. А. Указ, соч. — С. 70—73; Иванов В. В., Топоров В. Н. Комментарий к описанию кетской мифологии // Кетский сборник: Мифология, этнография, тексты. — М., 1969. — С. 148—166; Иванов Вяч. Вс. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от asva — «конь» (жертвоприношение коня и дерева в Древней Индии) // Проблемы истории языка и

культуры народов Индии. — М., 1974. — С. 128—138.

¹⁸ Мифы народов мира... — М., 1982. — Т. П. — С. 99.

¹⁹ Тканый узорный пояс (курчак) — непременная, сакрально значимая принадлежность кумандинского мужского костюма. Не менее важное место такой пояс, с вытканными на нем астральными символами и изображениями духов, занимает среди шаманских атрибутов.

²⁰ Подробно этот праздник описан в работе: Славнин В. Д. Жертвоприношение коня духу — покровителю рода у верхних кумандинцев // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М., 1994. — С. 57—74.

²¹ Топоров В. Н. О двух типах древнеиндийских текстов... — С. 223—224.

²² Мифы народов мира... — Т. I. — С. 527—533.

²³ Топоров В. Н. О двух типах древнеиндийских текстов... — С. 223.

²⁴ Мифы народов мира... — Т. I. — С. 527—533, 560—565; Рапопорт Ю. А. Космогонический сюжет на хорезмийских сосудах // Средняя Азия в древности и средневековье: История и культура. — М., 1977. — С. 58—68.

²⁵ Слово «тушкен» можно перевести также как «южный», что в свете этно-генетических преданий может иметь важное значение.

²⁶ В основе этого представления, видимо, древнеиндоевропейская формула единства противоположностей — огня и воды. См.: Мифы народов мира... — Т. I. — С. 528—532.

Отголоски представления об «огненном творении мира» и «жидком огне» были у манси. См.: Новикова Н. И. Религиозные представления манси о мире // Духовная культура народов Сибири. — Томск, 1980. — С. 98—100.

²⁷ Руденко С. И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. — М.; Л., 1960. — С. 273.

²⁸ Ср. обряд «кочо-кан», связанный с магией плодородия, узловым моментом которого являлись фаллические действия и атрибуты; см.: Сатлаев Ф. А. Кочо-кан — старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев // Сб. Музея антропологии и этнографии АН СССР. — Л., 1971. — Т. XXVII. — С. 130-141.

²⁹ Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. — 2-е изд. — М., 1983. — С. 144—145; Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. — М., 1985. — С. 111—122; Мифы народов мира... — Т. I. — С. 468; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — С. 190—191.

³⁰ Мифы народов мира... — Т. I. — С. 434, 562—565; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — С. 455—456.

³¹ Мифы народов мира... — Т. I. — С. 527; Фрэзер Дж. Дж. Указ. соч. — С. 142—143; Славнин В. Д. Некоторые аспекты развития ранних форм религии... — С. 10—17.

³² Темкин Э. Н., Эрман В. Г. Мифы Древней Индии. — М., 1982. — С. 63-66.

³³ Такое же высказывание автору пришлось слышать у ваховских хантов в 1974 г. (с. Большой Ларьяк Ханты-Мансийского авт. окр.).

³⁴ Подобные представления о Млечном Пути были у славян; см.: Велецкая П. Н. Указ. соч. — С. 25.

³⁵ Общая тюрко-монгольская традиция; см.: Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. — СПб., 1883. — С. 137, 203—204. — (Вып. IV; Материалы этнографические).

³⁶ Дьяконова В. П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев... — С. 288.

³⁷ Аналогичное поверье бытовало у народов Поволжья; см.: Мокшин П. Ф. Религиозные верования мордвы. — Саранск, 1968. — С. 46.

³⁸ Представление об «опасных годах» (каждые 9 и 12 лет) имелось у монголов; см.: Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии... — С. 177—178.

³⁹ Топоров В. Н. О двух типах древнеиндийских текстов... — С. 226.

⁴⁰ Мифы народов мира... — Т. I, — С. 562; Т. П. — С. 103—105, 316—317; Галданова Г. Р. Указ. соч. — С. 54, 65.

⁴¹ Об истоках и формировании этого представления см.: Иванов Вяч. Вс. Об одном типе архаичных знаков искусства и пиктографии // Ранние формы искусства. — М., 1972. — С. 105—133; Сегал Д. М. Мифологические изображения у индейцев северо-западного побережья Канады // Там же. — С. 321—369.

⁴² Славнин В. Д. След динлинов в этико-мировоззренческих и обрядовых текстах верхних кумандинцев // Обзорные результаты полевых и лабораторных исследований археологов, этнографов и антропологов Сибири и Дальнего Востока в 1993 году. — Новосибирск. 1995. С. 114-116.

⁴³ Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. — М., 1964. — С. 171, 210—212.

⁴⁴ Мифы народов мира... — Т. I. — С. 200, 528, 564; Топоров В. Н. О двух типах древнеиндийских текстов... — С. 224—228.

⁴⁵ Славнин В. Д. Жертвоприношение коня...

⁴⁶ Потанин Г. Н. Указ, соч. — С. 69, 691.

- ⁴⁷ Мифы народов мира... — Т. П. — С. 153, 266; Чернецов В. Н. К вопросу о проиикновении восточного серебра в Приобье // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Новая сер. — М.; Л., 1947. — Т. I. — С. 120; Прыткова Н. Ф. Металлическая культовая посуда у угров // Сб. Музея антропологии и этнографии АН СССР. — М.; Л., 1949. — Т. X. — С. 40—42, 44; Рерих Н. К. Избранное — М., 1979. — С. 203; Неклюдов С. Ю., Тумурцерен Ж. Монгольские сказания о Гесере: Новые записи. — М., 1982; Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифологии. — М., 1976. — С. 58, 70.
- ⁴⁸ Мифы народов мира... — Т. I. — С. 203; Чибиров Л. А. Народный земледельческий календарь осетин. — Цхинвали, 1976. — С. 52—53.
- ⁴⁹ Хазанов А. М. Очерки военного дела сарматов. — М., 1971. — Табл. П — V. IX — XIII; Предварительное заключение Ю. С. Худякова по рисунку, сделанное 19 марта 1987 г.
- ⁵⁰ Родовые меч и посох сеока чедыбер хранятся в семье Костараковых в городе Бийске, где и были осмотрены, скопированы на бумаге и сфотографированы автором в 1986 г.
- ⁵¹ Топоров В. Г. О брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. — М., 1974. — С. 20—74; Мифы народов мира... — Т. I. — С. 528—529; Евсюков В. В. Мифы о Вселенной. — Новосибирск, 1988. — С. 143—146.
- ⁵² Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. — С. 460—517, 535, 550; Кузьмина Е. Е. Скифское искусство как отражение мировоззрения одной из групп индоиранцев // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. — М., 1976. — С. 52—65; Она же. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света; Средняя Азия в древности и средневековье: История и культура. — М., 1977. — С. 28—40.
- ⁵³ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. — С. 481—490; Он же. Язычество древних славян. — С. 230—248.
- ⁵⁴ Мифы народов мира... — Т. I. — С. 564; Дюмезиль Ж. Указ, соч. — С. 44, 50—51, 63; Нейхардт А. А. Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии. — Л., 1982. — С. 202—203, 206; Раевский Д. С. Указ. соч. — С. 136 и след.
- ⁵⁵ Пелих Г. И. Указ. соч. — С. 202.
- ⁵⁶ Топоров В. Н. О брахмане... — С. 65, 69; Дюмезиль Ж. Указ. соч. — С. 43—45.
- ⁵⁷ Ядринцев Н. М. Указ. соч. — С. 233—234.
- ⁵⁸ Как это сделано, например, Г. Р. Галдановой для бурят в упоминавшейся уже книге (С. 82—87). Стоит также напомнить, что кумандинцы (как и шорцы, хакасы, сары-уйгуры) говорят на языке, относящемся к уйгуро-огузской группе. См.: Баскаков Н. А. Алтайская семья языков и ее изучение. — М., 1981. — С. 17—19.
- ⁵⁹ Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. — Л., 1975. — С. 98.
- ⁶⁰ Аналогичное представление встречено в телеутском шаманском призывании; См.: Дыренкова Н. П. Указ. соч. — С. 125.
- ⁶¹ Научное название этого злакового растения установить не удалось.
- ⁶² Чибиров Л. А. Указ. соч. — С. 24—32; Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. — С. 168, 173, 185—190; Лобачева Н. П. К истории календарных обрядов у земледельцев Средней Азии // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. — М., 1986. — С. 17—18.
- ⁶³ Универсальное евразийское представление, получившее наиболее конкретное выражение в иранской мифологии (вообще в индоевропейской): см. Лукина П. В. Формы почитания собаки у народов Северной Азии // Ареальные исследования в языкознании и этнографии (язык и этнос). — Л., 1983. — С. 226, 233; Галданова Г. Р. Указ. соч. — С. 53; Мифы народов мира... — Т. I. — С. 363; Чибиров Л. А. Указ. соч. — С. 73.
- ⁶⁴ Ср. общеславянский древнейший обычай угощения «Дедов» через «калик переходящих», а также при «колядованиях»; см., например: Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. — М., 1982. — С. 231—236.
- ⁶⁵ Ковер, о котором идет речь в статье, принадлежал Сакулу Сузопову (сеок тон, дед М. В. Костаракова по матери). Изготовлен не позднее середины XIX века.
- ⁶⁶ Рыбаков Б. А. Макрокосм в микрокосме народного искусства. // Декоративное искусство СССР. — 1975. — № 3, ч. 2, С. 39; Брентьес Б. От Шанидара до Аккада / Пер. с нем. — М., 1976. — С. 320, 321; Антонова Е. В. Очерки культуры древних, земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. — М., 1984. — С. 120 — 145.
- ⁶⁷ Ср. кетскую формулу: «западное красное (или кровавое) небо»; северо- запад, где находится страна умерших. Алексеенко Е. А. Указ. соч. — С. 87
- ⁶⁸ Лобачева Н. П. Указ. соч. — С. 7—12; Кузьмина Б. Е. Сюжет борьбы хищника и копытного в искусстве «звериного» стиля Евразийских степей скифской эпохи // Скифо-сибирский мир: Искусство и идеология. — Новосибирск. 1987. — С. 7—9.
- ⁶⁹ Чибиров Л. А. Указ. соч. — С. 29—30, 193—198.
- ⁷⁰ Историко-географические, антропологические реалии этногенетических преданий и песен настолько определены, что позволяют за этим эпитетом полагать в качестве его носителей хунну.
- ⁷¹ Пелих Г. И. Указ. соч. — С. 207—215; Савинов Д. Г. Погребения в каменных ящиках в Южной

Сибири конца I тыс. до н. э.: Возрождение традиции или миграция? // Смены культур и миграции в Западной Сибири.— Т., 1987. — С. 37—40.

Статья опубликована в сборнике: Методы реконструкций в археологии. Новосибирск: «Наука», 1991. С.179- 218.

NOTA BENE:

Для лучшего понимания феномена шаманизма и шаманства следует обязательно отыскать книгу:

А.Ф. Анисимов. Религия эвенков в историко-генетическом изучении. М.; Л., 1957.

