

дом, какой «принес след» (*пай мерасад*), не станут ли из-за этого несчастными на весь месяц или даже год члены семьи.

На основании вышеизложенного можно прийти к заключению, что в традиционных обычаях и обрядах, связанных с жилищем, у памирских таджиков прослеживались пережитки древних анимистических представлений, культа предков, магии, культов огня и очага. Общеизвестно, что вне обычая обряда не существует. Обычаи и связанные с ними обряды на протяжении исторического развития народа переосмысляются, особенно под влиянием позднейших религий, возникших в классовом обществе. Дать их четкую классификацию трудно, потому что один и тот же обряд часто может быть выражением и магии оберега, и культа предков, и культа очага. У памирских таджиков анимистические верования проявлялись во всех обрядовых действиях, связанных с жилищем, но особенно в одушевлении как жилища в целом, так и отдельных элементов его конструкции.

Обряды, совершавшиеся во время опоясывания (камарбандон) мужской половины дома, новоселья (хонадароен), обряд приглашения (даъват), а также новогодние обряды несомненно связаны с магией оберега, плодородия и имитативной (например, выпекание и выставление на полке хлебцев в виде домашних и промысловых животных).

Пережитки культа предков, с помощью которых надеялись достичь благополучия семьи, обильного урожая и большого приплода в стаде, проявлялись в обычаях принесения жертв балкам-прогонам и столбам-колоннам, в «кормлении» их.

Былая роль древних культов огня и очага в жизни памирских таджиков прослеживается в обрядовых действиях при вселении в новый дом, первом разжигании огня в новом очаге, при прощании невесты с очагом родного дома и приобщении к очагу дома жениха, но особенно в клятве огнем. В «очищении следа» постороннего человека раскаленными углями и золой из очага проявляются как пережитки культа огня и домашнего очага, так и магии оберега.

Почти все обычаи и обряды, рассмотренные в статье, в той или иной мере испытали влияние исмаилитской идеологии. Яркий пример этого — олицетворение балок-прогонов и опорных столбов-колонн с богом-творцом и святыми, а также руководящая роль исмаилитского духовенства, присвоившего себе функции жрецов (шейхов) в проведении семейных и общественных обрядов. Следует отметить, что у памирских таджиков нередко семейные обряды тесно переплетались с общинными, например в обрядах хонадароен и даъват.

И. Л. Кызласов

ГОРА-ПРАРОДИТЕЛЬНИЦА В ФОЛЬКЛОРЕ ХАКАСОВ

*Когда впервые выросла на черной земле трава,
Крепкие деревья покрылись листьями,
Вершины хребтов покрылись снегом,
Появились истоки больших рек,
Растворились золотые двери гор...*

(Из хакасского фольклора)

В июне 1974 г. в улусе Райкове бабушка Домна Кызласова, родившаяся в 1896 г., рассказала нам немногословную легенду о происхождении названия Сахсарского хребта. «Сахсар — женщина была. Когда пришла ей пора умирать, она подошла к горе, постучала и сказала: „Вот я и пришла“. Гора расступилась и женщина вошла в нее. Поэтому и зовут теперь гору — Сахсар».

В произведениях устного народного творчества хакасов, особенно в эпосе и волшебных сказках, упоминания о скале со входом или пещере, о живущих внутри гор людях и похожих на людей духах обычны. Испокон веков, живя в горной стране, изобилующей отвесными скалами, пещерами, гротами, творцы хакаского фольклора, естественно, не могли не отразить столь характерные черты окружающей их природы. В различных ситуациях упоминаются в сказаниях пещеры, однако можно заметить ряд внутренних связей, объединяющих подобные сюжетные элементы разнообразных произведений.

Первую сюжетную группу (I) составляют сказания о рождении эпических героев внутри горы. Таково, например, сказание «Алтын Арыг» о народной заступнице Алтын Арыг и покровительнице ее рода — старухе Хуу-иней. Сюда же отнесем и повествования о рождении человека из камня (богатыри Алтын Ман в «Сказании о храбре Айдолае» и Белый Лунь в «Поэме о шамане Баламоне») ¹.

Возможно, связан с мотивом рождения в горе и другой сюжет (II), получивший самостоятельное развитие — в пещере прячутся от опасности и вырастают богатырские дети (в сказке «Кунари» дети рождены скрывающейся матерью уже в пещере). В «Предании о роде Сарыглар» связь пещеры с идеей сохранения рода очевидна: в пещере скрывается женщина, продолжившая существование рода. Иной вариант сюжета встречаем в сказании «Похта Крис»: девушка скрывается в специально выкопанной на «родной горе» яме ².

В следующей группе сюжетов — скала или пещера выступает как жилище эпического персонажа (III). В скале живут предок и покровитель рода старец Алып Хан (или Ах Тас) и молодая девица Алтын Сабак. Сюда можно отнести и рассказы о бедном богатыре Коре Сарыге, живущем в таежной глухомани в пещере, и о скрывающемся в пещере разбойнике Самохвале. Богатыри (обычно союзники врага) живут и на вершинах гор под отдельными камнями ³.

К группам I—III, возможно, примыкает серия сюжетов (IV) о пребывании внутри горы душ различных героев эпоса. Проникнув в недра такой скалы, легко погубить непобедимых богатырей и воительниц ⁴.

Герои богатырских сказаний умирают, уходя в скалу (V) (Ах Тас или Алтын Тас в сказании «Айдолай», Ах Чибек Арыг, женщина Сахсар), или их тела хоронят внутри горы (Хыс Хан). К этой же сюжетной группе отнесем и рассказы о гробе богатыря, оставленном на вершине скалы (Ах Хан). В хакаском фольклоре известен и мотив гибели внутри горы за нарушение запрета войти в нее (Хуу-иней, мать-старушка в легенде «Шестиногая Гора Лось»). Другая вариация сюжета встречается в «Предании о Пуга Мёке, племяннике его и двух его сыновьях». Здесь уже после смерти богатырь и его оружие превращаются в

¹ Майногашева В. Е. Образ Хуу-иней в хакаском героическом эпосе. — «Исследования по языку и фольклору». В. 1. Новосибирск: Наука, 1965, с. 211; Сказание о храбре Айдолае/Сказитель Добров М. К., перевод Волобуевой И. Абакан: Хак. кн. изд-во, 1962, с. 56; Титов В. Богатырские поэмы минусинских татар. — Вестник Русского географического общества (далее — РГО). Ч. 15. Спб., 1855, с. 122—123, 126, с. 146, прим. 37. Порядок перечисления вариантов внутри выделяемых групп, как нам представляется, отражает ступени типологического развития сюжетных мотивов.

² Хакаские народные сказки/Перевод и литературная обработка Балтера Б. Абакан: Хак. кн. изд-во, 1955, с. 17, 19—22; Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Ч. IX. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов/Тексты, собранные и переведенные Катановым Н. Ф. Спб., 1907, № 288; Золотая чаша. Хакаские народные сказки и предания/Составитель и переводчик Трояков П. Красноярск: Крас. кн. изд-во, 1975, с. 18.

³ Майногашева В. Е. Указ. раб., с. 211; Трояков П. А. К вопросу об историко-генетическом изучении ранних форм эпоса. — Сов. этнография, 1977, № 3, с. 128; Сказание о храбре Айдолае, с. 27, 28; Коре Сарыг на Буланом Коне. Хакаские народные сказки, предания и легенды/Составитель Трояков П. Новосибирск: Зап.-Сиб. кн. изд-во, 1974, с. 75, 89; Попов Н. Поверья и некоторые обычаи качинских татар. — Изв. РГО. Т. XX, в. 6. Спб., 1884, с. 656; Золотая чаша, с. 23.

⁴ Алтын Арыг. Алыптыг ныхахтар. Абакан: Хак. кн. изд-во, 1958, с. 91—103; Палачах Алтын, ездаящая на бело-буланом коне/Записано Д. А. Сазанакowym. — Рукописный фонд Хакаского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (далее — Хак. НИИЯЛИ), инв. № 105, с. 214—217.

гору⁵. Не развитие ли подобных представлений приводит к мотиву окаменения героя (Хулатай, Хара Моос, девушка-лебедь — в сказании «Албынжи» и др.), в который привносится и идея божьей кары? К первоначальным сюжетам о гибели в горе, очевидно, восходят рассказы об опасностях и муках, испытываемых героем, попавшим туда чудом («Мальчик и Черный человек»). К этой группе сюжетов, вероятно, следует отнести и топонимическую легенду, объясняющую происхождение названия оз. Баланкуль⁷.

Внутри горы до поры до времени живет конь богатыря, хранятся его походное снаряжение, доспехи и оружие («Алтын Хус, вскормленный орлами», «Сказка о чародее Кан Кылысе», «Албынжи»). Это VI сюжетная группа⁸. Пещеры часто выступают тайниками, в которых герои прячут свои сокровища (VII)⁹.

Следующий цикл сказочных сюжетов (VIII) связан с представлениями о пещере в скале как входе в подземный мир (например, «Глупый сын и волк». В сказке «Бай и охотник» «тот свет» находится в самой пещере). Позднее так начали восприниматься любые отверстия в земле, даже глубокие ямы. В этой сюжетной группе (аналогично группе III) гора подчас заменяется отдельным камнем: под ним находится вход под землю¹⁰.

В сказках, пожалуй, более всего распространен мотив о лесных духах, живущих в горах и пещерах (IX). Они и называются «хозяевами гор» (таг ээзи). Встречи с ними могут быть и неприятны, но обычно заканчиваются благодеянием для охотника. «Хозяйка горы» часто предстает в облике девушки. Иногда природа этих существ неясна (Сарыг Хан в сказке «Стеклянный шарик»), а иногда это оборотень — царь змей («Золотая чаша»). Но в любом случае человек приглашается в жилище, оказывающееся внутри горы (пещера или двери служат туда входом), всегда находит там богатство, получает его или волшебные предметы, приносящие удачу и достаток. Иной раз находит там и суженую¹¹.

Внутри скал или под отдельными камнями (как полагаем, в видоизмененных со временем сюжетах) живут злые «ведьмы», являющиеся в виде обнаженных женщин и старающиеся погубить охотников¹².

Во многих сказках перед героем стоит задача убить «огненно-рыжую» или «огненно-черную лисицу», живущую в скале или пещере (X). Это священные звери, и добычка ждет или тяжкая кара или же вечная охотничья удача¹³.

В некоторых произведениях персонажи в пещерах прячут угнанный скот (XI). Это делают то мифические существа, то простые конокрады.

⁵ Каратанов И., Попов Н. Качинские татары Минусинского округа/Предисловие Потанина Г. Н. — Изв. РГО. Т. XX, в. 6. СПб., 1884, с. 617; Трояков П. А. Указ. раб., с. 128—129; Ах Чибек Арыг/Записано Тачеевой Т. Г. — Рукописный фонд Хак. НИИЯЛИ, инв. № 1; Ай Хуучын/Записано Майногашевой В. Е. — Рукописный фонд Хак. НИИЯЛИ, с. 82—90, 171—172; Два бело-буланных жеребенка. — Рукопис. фонд Хак. НИИЯЛИ, инв. № 31, с. 32; Майногашева В. Е. Указ. раб., с. 215; Коре Сарыг на Буланом Коне, с. 55—58; Образцы народной литературы..., № 569, с. 499.

⁶ Албынжи. Хакасское героическое сказание/Сказитель Кадышев С. П. Лит. перевод Кычакова И. Абакан: Хак. кн. изд-во, 1951, с. 15, 30, 76; Образцы народной литературы..., № 406, с. 216, № 305, с. 360—361. К этим представлениям примыкает традиционное восприятие древних изваяний как окаменевших героев прошлого (Каратанов И. Черты внешнего быта качинских татар. — Изв. РГО. Т. XX, в. 6. СПб., 1884, с. 644).

⁷ Коре Сарыг на Буланом Коне, с. 72—74, см. и с. 55—60; Образцы народной литературы..., № 593, с. 531—532; Каратанов И. Указ. раб., с. 644.

⁸ Трояков П. А. Указ. раб., с. 128; Образцы народной литературы..., № 164, с. 261; Албынжи, с. 65—67.

⁹ Каратанов И. Указ. раб., с. 635, 639.

¹⁰ Образцы народной литературы..., № 398, с. 213; № 538, с. 467; № 185, с. 276—279; № 375, с. 387; Коре Сарыг на Буланом Коне, с. 51; Хакасские народные сказки, с. 51; Титов В. Указ. раб., с. 139, 140; Золотая чаша, с. 58.

¹¹ Образцы народной литературы..., № 126, с. 244—246; № 547, с. 475; № 438, с. 451; № 556, с. 482; Коре Сарыг на Буланом Коне, с. 109; Золотая чаша, с. 51, 52.

¹² Образцы народной литературы..., № 452, с. 426; № 558, с. 486; № 410, с. 218.

¹³ Золотая чаша, с. 10; Коре Сарыг на Буланом Коне, с. 24—26.

В сказании «Алла Картыга — Белый Сокольник» в пещере держат волшебных собак, освобождение которых грозит концом света¹⁴.

Два сюжета стоят обособленно. «Предание о шаманах Топчане и Кечоке» повествует о «желтой меди бубне» бабушки Топчана, хранящемся в горе за восемью дверями (XII); «Сказка о собаке Кубай Кус из турпаньего яйца» — о птичьем гнезде в пещере (XIII). Из одного найденного там яйца вывелась удачливая охотничья собака¹⁵.

Какие древние представления послужили основой для создания отмеченных сюжетных групп хакасского фольклора? В интересной работе В. Е. Майногашевой «Образ Хуу-иней в хакасском героическом эпосе» говорится: «В идее скалы, получившей отражение в героическом эпосе, запечатлелись, по-видимому, древние представления хакасов о скалах как священных тотемических центрах, с которыми древние родовые общины связывали свое происхождение»¹⁶. Это справедливое замечание не исчерпывает, однако, всего богатства традиционных народных воззрений на скалу и пещеру.

К названным представлениям, несомненно, восходят все сюжеты группы I. Но употреблять по отношению к связанным с ними скалам термин «колыбель» мы, вслед за В. Е. Майногашевой, не будем. Гора сама выступает как прародитель человеческих существ, и все приводившиеся фольклорные сюжеты базируются на представлениях о существовании в горе некоего плодоносящего центра. Понимание горы как плодоносящей утробы не ограничивается представлениями о происхождении первого человека той или иной общины. Фольклор дает примеры рождения в скале многих героев, даже представителей разных поколений (например, Хуу-иней и Алтын Арыг). Вероятно, по первоначальным воззрениям, в нутре горы зарождался каждый новый член рода.

Яркие подтверждения этому находим в специфической области устного творчества — шаманских молитвах. В одной из них шаман, обращаясь к горе, произносит: «Драгоценную (букв. золотую) жертву я приношу ради детей, происходящих от твоей печени»¹⁷. Общеизвестно, что, по представлению многих тюркоязычных народов, печень — орган, прямо связанный с плодородием человека, с зачатием детей. Следовательно, в молении прямо указывается, что хакасы, молящиеся на родовой горе как представители одной общины (сёок), являются детьми, «зачатыми» печенью этой горы. Эти воззрения отразились и в словах другой молитвы: «О владыко, отец наш (хребет) Чалбарт»¹⁸.

О некогда существовавшей удивительной цельности таких представлений свидетельствуют пережиточные явления в быту хакасов — таежников. У представителей сагайских сеоков Ичеге, Таг Харга, Сибиджин, Хобый еще в начале века на родовую гору распространялся обычай избегания. Женщинам запрещалось произносить названия гор (они употребляли по отношению к ним термин «свекор»), в виду горы им нельзя было появляться простоволосыми. В условиях экзогамного отцовского рода подобные представления привели к запрету женщинам участвовать в жертвоприношениях на родовой горе, которой шаманы специально «сообщали» об отсутствии замужних женщин среди молящихся¹⁹.

Создается впечатление, что изучаемые воззрения отразили многие особенности, характерные для идеологии эпохи отцовского рода. Однако ряд черт, сохранившихся в хакасском фольклоре, свидетельствует о более раннем формировании подобных взглядов на гору, восходящих к периоду так называемого материнского рода. Анализ образа Хуу-иней В. Е. Майногашевой показал изначальность эпических образов жен-

¹⁴ Хакасские народные сказки, с. 35; Коре Сарыг на Буланом Коне, с. 116; Титов В. Указ. раб., с. 199.

¹⁵ Образцы народной литературы..., № 196, с. 284; № 165, с. 270.

¹⁶ Майногашева В. Е. Указ. раб., с. 212.

¹⁷ Образцы народной литературы..., № 109, с. 593.

¹⁸ Там же, № 17, с. 555.

¹⁹ Там же, № 91, с. 589—590; № 50, с. 572; Катанов Н. Ф. Предания присаянских племен о прежних делах и людях. — Зап. РГО по отделению этнографии. Т. XXXIV. Спб., 1909, с. 272.

щин-прародительниц, вышедших из горы. Отметим также, что часть оронимов Хакасии сопоставима с получаемой по фольклору картиной. Прежде всего обращают на себя внимание объекты, называемые Иней-тас (каменная старуха). Таков утес на р. Кюг (бассейн р. Аскиза), скала с нишей на р. Нине, которым приносились ежегодные жертвы²⁰.

Исследуя западноевропейские палеолитические материалы, А. Леруа-Гуран отмечает: «Мы имеем некоторые основания считать, что пещеру воспринимали как женщину, по крайней мере, в некоторых ее частях»²¹. М. М. Бахтин писал, что у многих народов средневековой Европы пещеры, наряду со множеством различных связанных с ними представлений, воспринимались и как женский детородный орган²². Пережитки подобных воззрений прослеживаются и у народов Саяно-Алтая (особенно ярко — в шаманских молитвах тувинцев)²³. Вероятно, аналогичные взгляды в былые времена имели широкое распространение — следы близких воззрений сохранились и далеко на востоке, например, у найцев²⁴.

Не исключено, что эти представления о пещерах в древности привели к появлению каких-то происходивших в них обрядов, обозначавших акт оплодотворения горы, совершаемый с использованием символов мужского производящего начала (не потому ли в одной из Бирюсинских пещер найдены «os repis медведя и собаки и кости, отделанные в виде os repis»? ²⁵). Пережитками подобных пещерных ритуалов, возможно, являлись шаманские моления хакасов в ряде пещер по рекам Узунжулу, Нине и Базе²⁶.

Сказанное подтверждает, что далекими предками хакасов родовая гора воспринималась как женское начало, причем скальные ниши, гроты и пещеры конкретизировали эти представления — непосредственно с ними связывался акт мифических родов. С развитием патриархальных воззрений мать-гора — прародительница всего рода — превратилась в каменного отца всей общины, свекра молодых жен каждой семьи.

Уже для VIII в. известны и иные, типологически более поздние мифологические видоизменения представлений о происхождении народа от горы. Хронисты сообщают, что кыргызы-гянгунни (этническое ядро средневековых хакасов) «утверждали, что они появились в результате соединения бога с коровой в горной пещере»²⁷. Существование у современных хакасов группы (сеока) Хызыл Хая (красная скала), видимо, также можно связывать с описанными древними представлениями.

Народной культуре средневековья, как показал на западноевропейском материале М. М. Бахтин, присуще представление о нерасторжимости понятий рождения и смерти, при котором смерть рассматривается как процесс переработки неуничтожаемого человеческого «материала» для новых рождений. С этим связано восприятие детородных органов и женского чрева не только как символов рождения, но и как смерти-перерождения. Подобные воззрения достались средневековым народам в наследство от глубокой древности и на определенной стадии существования общества были едва ли не всеобщими. Во всяком случае, нет сомнения, что они были известны и далеким предкам хакасов.

²⁰ Материалы, собранные Д. А. Клеменцем при экскурсиях в верхний Абакан в 1883 и 1884 гг. Омск, 1890. — Зап. Западно-Сибирского Отдела РГО. Кн. XI. Омск, 1891, с. 27.

²¹ Леруа-Гуран А. Религии доистории. — В кн.: Первобытное искусство. Новосибирск: Наука, 1971, с. 89.

²² Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Худож. лит., 1965, с. 409.

²³ Образцы народной литературы..., № 549, 608, 666, 1023, 1349 — 5, 12 на с. 67, 73, 79, 120, 163, 164.

²⁴ Золотарев А. М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1934, с. 21.

²⁵ Еленев А. О Бирюсинских и Караулинских пещерах. — Древности. Т. 15, в. 2. М., 1894, протоколы, с. 72.

²⁶ Каратанов И. Указ. раб., с. 633, 643.

²⁷ Schafer E. H. The Golden Peaches of Samarkand. A Study of T'ang Exotics. Berkeley and Los Angeles, 1963, p. 73.

Все многообразие эпических сюжетов VI группы восходит к древним представлениям о родовой горе как центре, вбиравшем в себя умерших соплеменников. Такая гора, судя по всему, представлялась не просто источником, но и местом нахождения всей жизненной силы рода, ресурсов его воспроизводства. Воплощаясь в конкретных людях, житнетворная сила рода выходила из священной горы в окружающий мир небольшими частями. По истечении срока пребывания в нем отдельные представители рода, являясь элементами единого целого, неизбежно возвращались в скалу, с тем, чтобы вновь слиться с этим «родовым единством» и послужить материалом для создания новых людей. Такой круговорот мыслился неизбежной и непрерывной основой вечного существования рода. Именно будучи источником рода, священная гора являлась и могилой его членов. Так осознавалось реальное социально-экономическое единство древнего коллектива. В хакасском фольклоре пережитки этих представлений сохранились в повествовании о судьбе ряда персонажей (таких, как Ах Чибек Арыг и Хуу-иней), родившихся в родовой скале и внутри нее же умерших.

Представления о перерождении умерших сородичей в новых членов общины в видоизмененной форме еще недавно бытовали у хакасов, проявляясь в уверенности, что «души умерших маленьких детей могут снова родиться в виде людей. Этим объясняется особый обряд, которым сопровождается вынос тела умершего ребенка. В чашку наливают молока, и какая-нибудь пожилая женщина обносит это молоко вокруг тела три раза со словами: „не уходи совсем, возвратись!“ После этого молоко дают выпить матери. Смысл обряда ясен: хотя бы зазвать душу ребенка, чтобы она вновь родилась от той же матери»²⁸. Однако есть данные, позволяющие предполагать, что прах и душу умершего некогда полагалось возвращать не чреву реальной матери, а нутру матери-горы. Совсем недавно умерших детей (до полугода), выкидыши и плаценту хакаски хоронили только в расщелинах скал²⁹.

В связи с этим следует упомянуть гротовые средневековые погребения Хакасии. В них встречаются останки не только детей, но и взрослых: мужчин и женщин³⁰. Следы потревоженных человеческих погребений, датировка которых сложна, — очень частая находка в южносибирских пещерах³¹. Однако представляется, что саяно-алтайские захоронения — отражение воззрений, изначальный смысл которых был уже давно утрачен, и современники умерших вершили полузабытый и, возможно, не до конца осознаваемый обряд.

При обсуждении нашего доклада о гротовых погребениях в Институте археологии АН СССР Н. Н. Велецкая обратила внимание на то, что подобный средневековый обычай может восходить к некогда практиковавшемуся умерщвлению стариков. Некоторые основания для такого предположения есть. Это прежде всего широкая распространенность подобного способа избавления от нетрудоспособных членов общины на определенной стадии развития общества, а также отмеченные нами следы былой связи с родовой горой представлений саяно-алтайцев об уходе в загробный мир. Исходя из фольклорных материалов, можно было бы говорить даже о «добровольной смерти», принимаемой ради спасения рода, возрождения новых его членов (Хуу-иней в «Алтын

²⁸ Майногашев С. Д. Загробная жизнь по представлению турецких племен Минусинского края. — Живая старина, 1915. в. III, с. 292.

²⁹ Благодарю за сообщение Л. Р. Кызласова, наблюдавшего такие погребения в 1958—1959 гг. в расщелинах скалы Хара хая в верховьях р. Аскиза.

³⁰ Кызласов Л. Р., Кызласов И. Л. Исследование замка в дельте Уйбата. — Археологические открытия 1976 года. М.: Наука, 1977; Кызласов И. Л. Курганы средневековых хакасов XIII—XIV вв. — Сов. археология, 1978, № 1, рис. 1, I, В, 57—74.

³¹ См., например: Бранденбург Н. Е. Заметка о костеносных пещерах в Сибири. — Древности, 1886, т. II, в. 2. с. 83; Проскуряков П. С. Июские пещеры (письмо). — Изв. Восточно-Сибирского Отдела РГО, 1889, т. XX, № 2, с. 32—33; его же. Отчет о предварительных исследованиях Июских пещер. — Там же, 1890. Т. XXI, № 4, с. 20—25; Цыкин Р. А., Цыкина Ж. Л., Добровольский М. Н. Пещеры Красноярского края. Красноярск: Крас. кн. изд-во, 1974, с. 15, 74.

Арыг»), а также и по достижении стариками определенного возраста, выраженного социальной зрелостью детей (Ах Хан и Ах Аланхо — «Айдолай», старушка в сказке «Волшебный стрелок»). Эпос «Ах Чибек Арыг», возможно, сохранил воспоминание о длительном коллективном празднике, предшествовавшем такому уходу³².

Вероятно, с подобными обычаями связаны эпические сюжеты, в которых горы раскрываются только перед стариками и старухами. Молодым персонажам удается проникнуть в скалу, лишь подражая голосу престарелых («Алтын Арыг») или ударяя по ней колотушкой со словами: «Не я ударил, мой отец тебя ударил»³³.

С течением времени смысл «ухода» умерших в родовую гору, видимо, начал забываться. Отрыв идеи о горе-«могиле» от идеи о горе — средоточии производящей силы рода привел к формированию представлений о находящемся в горе потустороннем мире. В результате этого пещеры стали рассматриваться как входы на тот свет. Отражением подобных воззрений, очевидно, и явились фольклорные сюжеты группы VIII. Как мы видели, мотив о потустороннем мире, расположенном внутри горы, мало распространен в произведениях устного творчества, в то время как рассказы о пещере — входе в подземный мир бытуют широко, подвергаясь определенному развитию и усложнению. Произошло и неизбежное совмещение персонажей — жителей подземного мира с образом самой пещеры. Так, в некоторых легендах появились горы с нутром, заселенным царями змей, и пещеры, при входе в которые герою встречаются чудовища и пресмыкающиеся (группа IX).

Вернемся к восприятию родовой горы как средоточия производящих сил рода. С нашей точки зрения, к пережиткам подобных взглядов восходит III группа фольклорных сюжетов. Именно в повествованиях о горном нутре — обиталище, в котором до поры до времени живут персонажи сказаний (и мужчины, и женщины), можно видеть отзвуки былых представлений о том, что в горе находится единая жизнотворная субстанция, материализующаяся в выходящих из горы новых членах рода. В силу переработки именно этих представлений и возникают позднее эпические сюжеты о душе богатыря, хранящейся в том или ином облике внутри родовой горы (группа IV). Не сохранились ли в фольклорных мотивах убийства богатырских душ внутри гор и пещер воззрения древних коллективов о возможности разом покончить с неприятелем, «проникнув» к «душе» враждебной общины, находящейся в сердцевине ее родовой горы?

Есть основания предполагать, что жизнотворные силы рода, находящиеся внутри священной горы, воспринимались не только как источник новой жизни, но и как постоянный хранитель существующей. Горные недра содержали в себе все необходимое для ежедневного существования коллектива. По нашему мнению, пережитки подобных представлений наиболее полно воплотились в образе таг-ээзи — хозяина горы, тайги и всех ее обитателей, от воли и покровительства которого зависело благосостояние охотника. Звери и дичь, воспринимаемые как «скот» таг-ээзи, согласно фольклорным источникам, находятся внутри горы и выгоняются в лес или даруются таяжнику хозяином³⁴. Прямые отзвуки этих представлений, перешедших от охотников к скотоводам, находим в обращенных к горе словах шаманских молитв хакасов: «Драгоценную (букв. золотую) жертву я приношу ради детей, происходящих от твоей печени; ради мелких стад, лежащих в твоей пазухе...»³⁵. Видимо, с пережитками этих воззрений связаны и символические изображения скота в

³² Майногашева В. Е. Образ Хуу-иней в хакасском героическом эпосе, с. 206, 215; Сказание о храбром Айдолае, с. 26—28; Золотая чаша, с. 9; Рукописный фонд Хак. НИИЯЛИ, инв. № 1.

³³ Майногашева В. Е. Указ. раб., с. 205, 215; Сказание о храбром Айдолае, с. 27.

³⁴ Возможно, своеобразным средоточием и переработкой этих представлений служит сказка об охотничьей собаке, вылупившейся из «пещерного» яйца турпана. От этой собаки не может скрыться ни один зверь, ни одна птица (группа XIII).

³⁵ Образцы народной литературы..., № 109, с. 593.

тех пещерах и у тех скал, где еще недавно происходили шаманские моления хакасов³⁶.

Вполне вероятно, что первоначальные воззрения ставили охотничью удачу, жизненно важную для первобытного коллектива, в зависимость от «воли» родовой горы. С этих позиций становятся ясны обращаемые к горе шаманские восклицания: «Ты — хранитель черной головы (так часто называют себя в разговоре хакасы. — И. К.), ты оберегатель пасомых (стад)!». Такое покровительство казалось изначальным — в другой молитве говорится о горе: как только возник мир, «с тех пор ты оказываешь защиту черным головам и помощь пасомым стадам!»³⁷.

Со временем, в ходе развития реконструируемых представлений, видимо, формируются образы антропоморфных покровителей эпических родов, рождающихся и погибающих (как Хуу-иней) или живущих (как Ах Тас или Алтын Тас) в священной горе. От этого остается один шаг до многочисленных горных духов, имеющих вид мужчин или женщин, встреча и общение с которыми неизменно приносят благосостояние герою сказок (группа IX).

Изменение представлений людей о благосостоянии, в которых идея обеспеченности пищей перестает главенствовать безраздельно, вероятно, приводит к восприятию священной горы и как средоточия всего принадлежащего роду имущества. Таким образом, скала предстает средоточием и биологических, и экономических потенций коллектива. В хакасском фольклоре эти воззрения отразились в мотивах одновременного зарождения и совместной гибели в родовой горе как героя повествования, так и его коня и обитания там их «душ» (группы I, IV, V). Сюда же, видимо, следует отнести те повествования группы IX, персонажи которых живут внутри гор вместе со скотом, домами и всем другим имуществом, необходимым для жизни (впоследствии на эти представления, вероятно, наслоились воззрения о потустороннем мире, отражающем все многообразие действительной жизни). К таким воззрениям восходят и сюжеты группы VI. Ждущие своего часа внутри горы богатырский конь, воинское снаряжение и оружие — это, по нашему мнению, результат трансформации архаичных фольклорных сюжетов. Но и эпический материал рисует все это первоначально как имущество рода, передававшееся по наследству новому поколению по достижении им физической и социальной зрелости, а с приходом старости и немощности вновь возвращавшееся в гору. Устное творчество хакасов сохранило уже в значительной степени переработанные мотивы этих сюжетов (на архаичность их, возможно, указывает своеобразная «матрилинейность», отразившаяся в группе XII)³⁸. Довольно полно рассматриваемый мотив отражен в ряде героических сказаний тувинцев — здесь в родовой горе сохраняется и наследство женщин: одежда, украшения, предметы для рукоделия и пр.³⁹

Дальнейшая эволюция представления о горе как средоточии богатства, обусловленная экономическим развитием общества (выделение семейного имущества), послужила основой для создания сюжетов группы VII. Об устойчивости подобных представлений свидетельствуют не раз слышанные нами современные предания о пещерных кладах, спрятанных в период гражданской войны и коллективизации представителями байских фамилий.

Вероятно, пережитки описанных воззрений о родовой горе породили и сюжеты группы XI. Содержание угнанного скота в пещере также, на наш взгляд, восходит к вере о концентрации в горе всех богатств рода, к которым следовало приобщать все вновь приобретаемые материальные ценности.

³⁶ Каратанов И. Указ. раб., с. 643; Материалы, собранные Д. А. Клеменцем..., с. 27.

³⁷ Образцы народной литературы..., № 2, с. 547; № 50, с. 571.

³⁸ Катанов Н. Ф. Предания присаянских племен..., с. 275—276.

³⁹ См., например, Гребнев Л. В. Тувинский героический эпос. — М.: Изд-во Вост. лит., 1960, с. 17, 36; Бокту-Кириш и Бора-Шээлей. Тувинское народное сказание/Пер. Л. Гребнева. — Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1969, с. 14—15, 17, 18—19, 22.

Рассмотрим последнюю группу образов, некогда тесно связанных с представлениями о родовой горе. Фольклорные сюжеты группы II, повествующие о роли пещеры в сохранении погибающего рода, как бы о втором его рождении, конечно же, тесно связаны с идеей не только о горе-покровительнице рода, но и о горе-источнике рода (в цепи сказанного легко находит место мотив родов в пещере — сказка «Кунари»). Бытование подобного мотива еще в фольклоре раннесредневековых тюркоязычных народов зафиксировано китайскими хрониками VI в. как известное генеалогическое предание рода Ашина⁴⁰. Обнаруживаемая здесь связь не только с пещерой, но и с волчицей не случайна. Насколько известно, сюжет спасения детей волчицей обычно объясняется как пережиток тотемических взглядов той или иной группы народов, в которых волк играл роль первопредка. При упоминании генеалогической легенды тюрков-тугов традиционно следовало ее сопоставление с волчьей головой на их боевых знаменах и родами Пуур (волк), донныне существующими у их многочисленных потомков. Возможно, дело обстоит сложнее.

В упоминавшемся исследовании В. Е. Майногашевой убедительно показана связь образа хозяйки родовой горы и покровительницы рода Алып Хана, родившейся и погибшей внутри скалы Белой старухи — Хуу-иней с образом белой волчицы. Совершенно справедлив вывод исследовательницы: «Хуу-иней в данном сюжете довольно отчетливо представлена существом двойной природы — зверем-женщиной. Образ белой волчицы, вероятно, является исконной природой Хуу-иней»⁴¹. В. Е. Майногашева подкрепила предположение о первоначальном животном облике хозяйки горы рядом тонких наблюдений (хырна хулах, чаба хулах — голоухая, вислоухая). Добавим и свое объяснение одного из имен-эпитетов этого персонажа — Піс тумзук, піло харын — Шилий нос, брусковатый живот⁴². С нашей точки зрения, острый нос и брюхо брусом — не случайные черты «устного портрета» существа, способного превращаться в остромордого и поджарого волка.

Итак, тесная, нерасторжимая связь одного из основных персонажей хакасского фольклора, символизирующего хозяйку родовой горы и покровительницу богатырского рода, с образом волчицы представляется нам доказанной. Не такова ли и природа волчицы, выкармливающей в горной пещере будущих родоначальников тюркоязычных племен Саяно-Алтая?

Заметим, что в одном из вариантов сказания «Алтын Арыг» Хуу-иней превращается и в лисицу. Возможно, это и более позднее (как полагает В. Е. Майногашева) привнесение⁴³, но довольно соблазнительно признать близость внешности волчицы и лисицы. Отмечая определенное единство этого образа, получаем возможность объяснения сюжетной группы X. Становится ясной и отмеченная в ней святость «огненно-рыжей» или «огненно-черной лисицы» и ее связь с пещерой, скалой или утесом.

На фоне убедительно прослеженных В. Е. Майногашевой изменений, претерпеваемых образом Хуу-иней на пути превращения из доброго гения рода во враждебного людям представителя потусторонних сил⁴⁴, становится понятной и связь в сказаниях волков и лисиц с подземным миром. Особенно важно, что на новой стадии бытования образа Хуу-иней в народных произведениях связь его с этими животными сохраняется. По словам Н. Ф. Катанова, из сорока Хуу-хат, живущих на том свете, «самая младшая ведьма превращается в черную лисицу и обманывает богатырей, находящихся под землею. Превратившись в короткохвосто-

⁴⁰ Бичуриң И. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древнейшие времена. Т. 1. М.—Л.: Изд-во АН СССР, 1950, с. 211.

⁴¹ Майногашева В. Е. Указ. раб., с. 207—209.

⁴² Там же, с. 207. Предлагаемые на с. 210 объяснения эпитета не кажутся убедительными.

⁴³ Там же, с. 207 сл.

⁴⁴ Там же, с. 215—222.

го волка, она погибает»⁴⁵. Такова на наш взгляд природа всех этих лисьих, волчьих, собачьих образов — представителей биологически единого семейства Canidae, причиняющих множество бед и горя героям хакасского фольклора и тесно связанных с подземным миром, горами и пещерами⁴⁶. Возникнув как ипостаси горного духа-покровителя, они, вслед за трансформацией его образа в злое существо, также превратились во враждебные людям силы.

Остается отметить, что став чудищем, Хуу-иней не потеряла своей связи ни с горой, ни с пещерой. В хакасских сказаниях «место, где живет страшная ведьма, есть скала с раковым кустом»⁴⁷. И голые женщины, стремящиеся известить охотников и скрывающиеся в гору или под камень (группа IX), — это тоже Хуу-иней в новой своей ипостаси.

Подведем итоги. Имеющиеся фольклорные и этнографические данные позволяют утверждать, что древние предки хакасов имели развитые и очень сложные представления о родовой горе и пещере как источнике происхождения рода, центре, концентрирующем все его биологические и экономические потенции, вместилище душ умерших. Глубокую древность, исконность подобных представлений подчеркивают народные воззрения на появление этих гор в период становления земли: «Когда впервые выросла на черной земле трава, крепкие деревья покрылись листьями, вершины хребтов покрылись снегом, появились истоки больших рек, растворились золотые двери гор...». Теперь мы можем не согласиться с Н. Ф. Катановым, объяснявшим последние слова шаманской молитвы: «т. е. стало добываться золото»⁴⁸, и с полной уверенностью сказать: «т. е. когда появились на земле первые люди, возникли необходимые условия их существования и благосостояния»⁴⁹. Теперь становится понятной вся глубина представлений, некогда стоявших за обращенными к родовой горе словами хакасского шамана: «Драгоценную жертву я приношу ради детей, происходящих от твоей печени; ради мелких стад, лежащих в твоей пазухе; ...ради привратников, стоящих у дверей (твоих); ради серебряных дверей твоих, освещаемых солнцем; ради золотых твоих дверей, освещаемых луною! Открой золотые двери свои, — я желаю пройти через все твои двери»⁵⁰.

Фольклористы, этнографы, археологи и языковеды могут расширить и углубить полученные нами многообразные, но, конечно, еще неполные представления об этом важном элементе духовной культуры наших далеких предков. Их невозможно не учитывать при анализе многих сюжетов устных народных произведений, при исследовании религиозных воззрений и обрядов, генеалогических преданий, при археологических раскопках в пещерах и гротах, анализе наскальных изображений, дешифровке древних надписей на горах и в пещерах.

Описанные воззрения были присущи всему населению Саяно-Алтайского нагорья: хакасам, тувинцам, тофам, алтайцам, шорцам. И в материальной, и в духовной культуре этих народов можно найти много пережиточных и видоизмененных черт, позволяющих прояснить реальную картину подобных воззрений на горы и пещеры. Необходимое сравнение с народной культурой других районов мира позволит создать полную характеристику выявленного интересного и широко распространенного явления древней духовной культуры.

⁴⁵ Образцы народной литературы..., № 410, с. 219.

⁴⁶ См., напр.: Образцы народной литературы..., № 412, с. 220—221; № 538, с. 467; Титов В. Указ. раб., с. 139—140; Золотая чаша, с. 58, 59.

⁴⁷ Образцы народной литературы..., № 410, с. 218.

⁴⁸ Там же, № 50, с. 571.

⁴⁹ В этом мы мало расходимся с народной традицией. Выявленный комплекс древних представлений, вероятно, возник в палеолите. В истории человечества не было другой эпохи, когда связи с горой и пещерой были бы столь тесными, сложными и жизненно важными для людей. Эту гипотезу автор намерен проверить особо.

⁵⁰ Образцы народной литературы..., № 109, с. 593—594