

М. П. ПОТАПОВ

КУЛЬТ ГОР НА АЛТАЕ

Почитание гор — весьма древнее и распространенное явление. Почитание священных гор вошло и в некоторые религии. Вспомним хотя бы роль культа гор в религиях древнего мира, например культ горы Олимпа в Греции, Синая — у палестинских евреев, Гималаев — в Индии.

Поклонение священным горам было известно с давних времен и у народов восточной части Центральной Азии. Древние тюрки Алтая, по сообщению китайской летописи, поклонялись горе Бодын-инли¹. Можно указать также на почитание знаменитой горы Бурхан-халдун, расположенной у истоков р. Онона в Монголии, неоднократно упоминаемой в «Сокровенном сказании» монголов². По преданию здесь в свое время кочевали предки Чингис-хана. Самого Чингис-хана гора эта спасла от врагов³.

В более позднее время поклонение горам у монголов вошло в состав буддийского культа. Г. Н. Потанин по этому поводу писал: «Священных гор в Монголии множество, и к собственному имени таких гор часто придается эпитет богдо или хаирхан»⁴. Далее Г. Н. Потанин приводит длинный список священных гор, отмечая попутно и некоторые черты этого культа. Так, например, про гору Очир-вани, близ г. Улусутая, он пишет, что «на вершину ее из города ежегодно совершается процессия для совершения поклонения»⁵. Относительно почитаемой горы Бурхан-ола, иначе Бурхан-бутай, или Куку-сэркэ, он указывает, что «во время поклонения колют баранов, приносят вино, угощают съехавшихся». Потанин особенно подчеркивает почитание гор Байтык-богдо (киргизы произносят «Байтак») и Бурул-богдо; одна из них лежит на Алтае, к северу от Гоби, другая — в Тяньшане (это известная Богдо, при подошве которой лежит город Урумчи); «имена этих гор часто произносятся вместе, и название одной в уме монгола вызывает представление о другой, будто есть что-то в них родственное». При этом Потанин добавляет о Байтык-богдо, что, будучи на склонах этой горы, нельзя произносить имена оленя, сурка и березы, которые в случае необходимости упоминания их называются подставными именами⁶.

К культу гор следует отнести также обычай, распространенный в Монголии, Тибете, у бурят и на Алтае, сооружать на вершинах гор,

¹ И акын ф. «Сборник сведений о народах Средней Азии, обитавших в древние времена», т. I, стр. 270 и 271.

² «Сокровенное сказание. Юань-чао-би-ши». Монгольский обыденный сборник. т. I, переведенный и изданный С. А. Козиным. М.—Л., 1941.

³ Ср. с преданием тубаларов, живущих по р. Ынырге (приток Кара-кокши), почитавших гору Карага (верховья Ынырги): «когда монгольское войско преследовало народ наш, и он, взойдя на эту гору, принес ей жертву, то она стала непроходимым и как ночь темным лесом (чернью). Тогда монголы не могли найти дороги, возвратились домой». М. Чевалков. Памятное завещание. «Православный благовестник», 1894, № 11, стр. 126.

⁴ Г. Н. Потанин. Очерки Северо-западной Монголии, т. II, СПб., 1881, стр. 92.

⁵ Там же, стр. 93.

⁶ Там же, стр. 93.

на горных перевалах и проходах кучи камней в честь горы или ее «хозяйина», т. е. горного духа, путем бросания камня каждым прохожим. Такие кучи камней известны под названием «обо»⁷. У буддистов «обо» украшаются «хадаками» (продолговатыми шелковыми платками), «дарцаками» (кусками тканей с отпечатанными на них буддийскими молитвами и изображениями воздушного коня и др.), лентами на высоких жердях и т. д. Возле «обо» подвешивают образ доброго гения Далха. Периодически, обычно раз в год, у «обо» справляется торжественное празднество: ставятся жертвенные чаши с молоком, аракой и вареным мясом, лама совершает богослужение, население молится, падая ниц, прикладывается к образу Далха, бросает монеты и камешки на «обо» и т. д.⁸

У бурят-шаманистов различные обряды у каменных «обо» совершал шаман. У алтайцев каждый проходящий или проезжавший мимо «обо» обязательно бросал камень в общую кучу или вырывал из гривы лошади пучок волос и привязывал его к кустику, деревцу или хворостине, находящейся около «обо», в честь горного духа⁹. При этом охотники бросали в «обо» обычно пулю. Южные алтайцы еще в первой половине XVIII в. совершали моления на священных горах. В русских исторических документах этого времени говорится, что алтайцы поднимались на гору Хайрхан «по своей вере вверх молиться», — гора находилась по р. Инё, в трех днях езды от Колывано-Воскресенского завода¹⁰.

В этих же материалах говорится о почитании священных гор Бобыргана и Кызылдары алтайцами, обитавшими по р. Бие. Почитание гор было известно до недавних дней у многих шаманистских народов Сибири. Наиболее развитым ритуал молений горам был у хакасов, где моления эти протекали на горах при большом стечении народа. Рассказы о таких молениях были записаны Н. Катановым в долине Аскыса, левого притока Абакана и в других местах¹¹.

У хакасов бассейна Абакана во время этих жертвоприношений горам (таг-тайыг), носивших родовой характер, происходило и посвящение лошадей в честь отдельных духов. Покровителю бурых коней шаманили на больших горах, отрогах Саянского хребта. Считалось, что покровитель голубых коней живет в верховьях Абакана, на снежных хребтах¹².

Развитым был культ гор и у алтайцев. На Алтае, как и в Хакасии, культ гор сохранился до нашего времени. Об этом имеются неоднократные указания в литературе. Для северных алтайцев такое указание имеется у Фалька. Последний называет почитаемую гору Уленны-сын на пути от Аскыша к Балыксе и Томи «Поклонной горой»¹³. Такие указания встречаются у Бунге, Радлова, миссионеров

⁷ Дуброво. Поездка в Монголию. «Известия Вост.-Сиб. Отд. ИРГО», т. XV, 1884, № 1—2, стр. 40—80; № 5—6, стр. 9; А. Позднеев. Очерки быта буддийских монастырей и духовенства в Монголии. СПб., 1887, стр. 403—411; Д. Банзаров. Черная вера, СПб., 1891, стр. 18—20; Е. Кагаров. Монгольские «обо» и их этнографические параллели. «Сборник Музея антропологии и этнографии АН», т. VI, 1927.

⁸ Е. Кагаров. Указ. соч., стр. 115.

⁹ «На всякой высокой горе набрасывают груды камней, втыкают в них палки с подвязками тряпок и конских волос, в признательность горе за то, что она позволяет подниматься на ее высоту» (Вербицкий. Алтайские инородцы. М., 1893, стр. 43).

¹⁰ Сообщение бригадира Бэра генералу Киндерману от 23 марта 1745 г. в «Чтениях в Обществе истории и древностей российских», кн. 2 за 1868 г. Название «хайрхан», возможно, не является в этом случае собственным именем для горы, а означает вообще священную гору, как это бывает у монголов.

¹¹ «Образцы народной литературы тюркских племен», т. IX, Перевод, СПб., 1907, стр. 553, 554 и др.

¹² Там же, стр. 552.

¹³ Falk. Topographische Beiträge. St.-Petersburg, 1785, т. I, стр. 344.

Ландышева и Вербицкого¹⁴. Г. Н. Потанин писал, что «священные горы как алтайцы, так и улухемские урянхайцы ознаменовывают устройством на их вершине «обо» из камней или хвороста, на который навешивается «Ялама» (т. е. жертвенные ленточки.— Л. П.); подобным горам молятся о зверином улове. Такие поклонные горы по-алтайски называются джайк-ту, по-урянхайски ыдык-таг».

В русском Алтае, по сообщению Ядринцева, священными считаются следующие горы: 1) три горы Кесьпы или Тесьпы на р. Бие (им молятся, когда бывает горячка); 2) гора Ова в 15 верстах от улуса Елейского; 3) гора Бобырган на р. Бие; 4) гора Абакан в вершинах р. Абакана, по словам туземцев — о шести горбах; 5) гора Алтын-тау со скалами, носящими название сына и снохи; 6) гора Белуха, по-алтайски Учъ-сюри; 7) гора Яик-ту, в Чуйских белках¹⁵. К этому списку священных гор алтайцев, заимствованному у Ядринцева, Г. Н. Потанин добавляет еще «белок Ял-менку, или так называемый порусски Семинский белок. Ему приносят жертвы. В призываниях он называется Бай-Тере»¹⁶.

Однако необходимо заметить, что все эти указания о почитаемых горах сводятся только к краткому упоминанию о существовании священных почитаемых гор, к перечню их названий, но описания самого культа, а тем более его анализ и объяснения в литературе об Алтае отсутствуют. Даже наиболее обстоятельный исследователь шаманства у алтайцев А. В. Анохин ограничился на этот счет лишь следующим кратким замечанием: «Каждый род (сѡк) у алтайцев имеет ту или другую гору, реку, скалу, озеро, которые почитает как родового покровителя и называет чистым тѡсем (ару тѡс)¹⁷. Общее количество родовых тѡсей всех сѡк'ов довольно велико, а район их распространяется за пределы Алтая в Монголию (Сүмер-Улан) на р. Кемчик (Алаш, Сут-кѡл) и другие более северные местности р. Енисея (Каным). Обычай чествования горных тѡс'ев относится к глубокой древности»¹⁸. Из новейших исследователей Алтая об этом мимоходом упоминает С. А. Токарев. Он пишет: «Помимо родовых богов у каждого сеока есть, как мне говорили алтайцы, своя священная гора»¹⁹. С. А. Токарев приводит несколько названий священных гор у отдельных сеоков, но тем и ограничивается.

Мне также неоднократно приходилось сталкиваться с обычаем почитания священных гор у алтайцев во время моих поездок в различные районы Алтая. Более сохранившимся этот обычай я нашел у северных алтайцев²⁰. В течение ряда поездок к тубаларам, челканцам, кумандинцам и шорцам я собрал по этому вопросу оригинальный материал, изложение которого и составляет содержание настоящей работы.

У северных алтайцев культ почитания гор носит весьма архаические черты, не является канонизированным и вследствие этого дает основание для решения вопроса о его происхождении и ранних форм-

¹⁴ A. Bunge. Reise im östlichen Theil des Altaigebirges im Sommer des Jahres 1826, Berlin, 1830; W. Radloff. Aus Sibirien, Bd. I—II, Leipzig, 1884; С. Ландышев. Некоторые сведения о церковной алтайской миссии. Прибавление к изданию Творения святых отцов. ч. XV, 1856, стр. 664; Вербицкий. Указ. соч., стр. 43.

¹⁵ «Очерки Северо-западной Монголии», т. IV, СПб., 1883, стр. 701.

¹⁶ Там же, стр. 706.

¹⁷ По Анохину, «тѡс» (буквально — начало, основание), т. е. духи первоначальные, искони существовавшие.

¹⁸ Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1925, стр. 16.

¹⁹ С. А. Токарев. Докапиталистические пережитки в Ойротии. Л., 1935, стр. 27; его же. Пережитки родового культа у алтайцев (в печати), где об этом говорится несколько подробнее.

²⁰ Л. П. Потапов. Пережитки родового строя у северных алтайцев. Л., 1937, стр. 11—12.

мах. Ритуал, связанный с этим культом, здесь еще не стал прерогативой шамана. У перечисленных выше племен Северного Алтая основным занятием до наших дней являлась охота на зверя. Религиозные воззрения северных алтайцев, их фольклор буквально насыщены отражением охотничьего образа жизни. Среди этих поверий и в фольклоре большое место занимают горные духи, «хозяева гор», либо самые горы, которые выступают в представлении северных алтайцев живыми, способными ходить на лыжах, петь песни, плясать, разговаривать, ссориться, воевать, играть в азартные игры, проигрывая друг другу ценных зверей, и т. д. Фантастический мир духов гор или горных хозяев у северных алтайцев-охотников создан по их собственному типу и образу жизни.

Эти обитатели горной тайги являются древнейшим населением северных районов горного Алтая и еще до недавних дней сохраняли у себя родовое устройство. Это обстоятельство наложило отпечаток и на культ гор. Почитание гор у северных алтайцев носило, во-первых, ярко выраженный родовой характер, во-вторых, культовые действия, связанные с почитанием священных гор, совершались не только шаманами, но и рядовыми охотниками или стариками. Шаманы у северных алтайцев еще не везде монополизировали выполнение обрядов, связанных с почитанием родовых гор, хотя шаманы у них уже играли в этом отношении существенную роль. Здесь каждый сеок имел свою родовую гору, которую он считал священной покровительницей рода. Члены данного сеока приносили своей родовой горе жертвы, обращались с молениями, испрашивая удачи в охотничьем промысле или исцеления от болезни. У тубаларов и челканцев охотники устраивали специальные моления родовой горе осенью, перед наступлением охотничьего сезона, приглашая для этой цели шамана. Для угощения почитаемой горы или гор делалась жертвенная брага из ячменя в особом берестяном сосуде. Шаман обращался к родовой горе со специальными словами, испрашивая для охотника удачи на промысле, и брызгал жертвенной брагой в сторону местонахождения родовой горы.

Родовые горы у алтайцев носили особые названия, кроме собственных имен. У тубаларов родовая гора называлась «тось-тау» (т. е. основная, изначальная гора). У челканцев и кумандинцев священные родовые горы носили название «тось-таг» или «ärgin taг», у шорцев — «улуг-таг». У южных алтайцев священные горы (в прошлом, несомненно, родовые) назывались «јајык-ту».

Мне удалось собрать имена родовых гор и определить их местонахождение для многих сеоков северных алтайцев. У тубаларов сеок «Кузен» считал родовой гору Солог (близ с. Турочака на правом берегу Бии), которую он и почитал. У сеока «Комдош» родовой горой (тось-тау) была в старину Еки-ере, находящаяся в верховьях Абакана. В последнее же время (в течение 7—9 поколений) этот сеок почитал как «тось-тау» гору Ужубе-Албаган, в верховьях р. Лажи (приток р. Пыжи, впадающей в Бию слева). К этой горе люди сеока «Комдош» обращались с молениями в случае важных жизненных затруднений и во время промысла зверя. Более мелкие просьбы они обращали к горе Паламыр (устье р. Кара-кокши), находящейся вблизи их постоянного местожительства. У тубаларского сеока «Юсь» «тось-тау» являлась гора Карагая, хотя в старину таковой у них была гора Ене в верховьях р. Иши (правый приток Катуня). У сеока «Чапты» почиталась родовой гора Чаптыган, также в бассейне р. Иши. Сеок «Ялан», или «Тонгул», считал своей родовой горой еще несколько поколений назад гору Бургузу, находящуюся в Тогульском районе Алтайского края. Однако, вследствие большого голода, сеок переселился к тубаларам в Комляжскую волость (ныне Чойский аймак

Ойротии), где был принят и расселен зайсаном Саазу, происходившим из сеока «Комдош». По указанию зайсана, почитаемой горой для переселенцев стала родовая гора сеока «Комдош», т. е. Ужубе-Албаган.

Челканцы считали своими родовыми горами несколько гор в бассейне Байгола (приток Лебеди слева), а именно: Ыч-сүрү, Ягана, Ые, затем горы Тас-каш, Тобыр, Улугур, Адалык, Талбар, Тилаштар, Акмынчай, Нимакташ, Тала, Енежі. При этом сеок «Чалканыг» основной (тось-таг) и «старшей» почитаемой горой считал Уч-сүрү в верховьях Байгола, которую величал: Ылган тушкен Ыч-сүрү — От Ульгена (высшее божество) спустившаяся Ыч-сүри, Кам аңчизи аргын-таг — Наследство камов (шаманов) — священная гора. У сеока «Шакшылыг» священной являлась гора Солог, близ Турочака. Эта гора была также «главной» родовой горой. Кроме того, сеок почитал как родовые еще следующие горы: Терет, Чортук, Чанабыр, Корчыязы, Тас.

У кумандинцев (верхних) родовыми почитаемыми горами считали горы: «Иик-таг, Сокач и Ажыг (с тремя вершинами). Все эти горы расположены на правом берегу р. Бий, между селениями Сурбашкиным-аилом и Шунураком (Осинники). У этих кумандинцев почиталась и гора Кабак в окрестности Телецкого озера. У шорцев также каждый род поклонялся своей родовой горе. Например, сеок «Карга» почитал известную гору Каратаг, сеок «Кобый» — гору Көл-тајка, сеок «Челей» — гору Ајзу (верховья Антропа, притока Қондомы) и т. д. Все северные алтайцы относились к родовой почитаемой горе с исключительным почтением, устраивая ей моления. Шорцы устраивали главное моление родовым горам весной, как только вскрывались реки. Это моление горам сопровождалось у них обязательным жертвоприношением ячменной брагой «абарткы», брагой из корней кандыка, вином, рыбой и т. д. Моление это называлось «шачыл, или шашыг», т. е. кропление²¹. Обряд моления и кропления совершал обычно старший в роде или в улусе. В южной Шории, где расселение было родовым, старший в роде был и старшим в улусе. В северной Шории часто улус уже состоял из членов различных сеоков; тогда моление совершал старший в улусе. За отсутствием старика, знающего ритуал этого моления, приглашали шамана. Жертвенную брагу, вино и другие продукты доставляли все участники моления (от каждой семьи). По окончании моления устраивалась общая трапеза, где поедалось все, что приносилось в жертву горам и водам. Женщины, как чужеродки, стояли поодаль, но в угощении после окончания моления участие принимали. Содержание обращения к горам и водам сводилось к испрашиванию удачи в ловле зверя и рыбы, избавления от болезней. Вербицкий называл это моление «праздником березы», так как моление происходило около березы, украшенной обычно разноцветными тряпками или ленточками и конским волосом²². Имеются отрывочные указания, что береза эта («Пай-казыг») также была родовой.

Охотники северных алтайцев по дороге на промысел, переваливая через высокие хребты, откуда обычно открывается панорама на многие горы, обязательно делали небольшой привал и производили наиболее выдающимся горам кропления талканом (толокном), замешанным на воде. По приходе на промысел, устройвшись станом, охотни-

²¹ Ср.: В. Вербицкий. Записки миссионера Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии. «Душеполезное чтение», 1859, март, 1860, декабрь; Вскрытие р. Кондомы. «Томские губ. ведомости», 1859, № 30; Миросозерцание и народное творчество сибирских инородческих племен. «Литературный сборник», 1885, стр. 39; С. Е. Малов. Несколько слов о шаманстве у турецкого населения Кузнецкого уезда Томской губ. «Живая старина», вып. 2—3, 1909, стр. 40.

²² В. Вербицкий. Записки миссионера за 1859.

ки ежедневно приносили родовой горе жертву, бросая по направлению к ней кусочки вареного мяса, брызгая чаем, супом и т. п. Тубалары вывешивали около стана на дереве в честь своего родового покровителя одну или несколько «девяток» ленточек. Если убивали на охоте крупного копытного зверя (оленья, марала, козулю), то в жертву горам обязательно приносили осердие. Кроме того, в жертву «горному хозяину», или почитаемой горе, приносились частица мяса первого убитого крупного зверя. Все такие несложные обращения к горам и жертвы производились рядовыми охотниками самостоятельно, без помощи шаманов. Все это говорит за то, что культ гор у алтайцев древнее шаманства.

Однако, как следует из моих наблюдений и из рассказов стариков, моих осведомителей, в основном культовые действия, связанные с почитанием родовой горы, в последнее время (за исключением шорцев) сосредоточивались в руках шамана. Хотя рядовые охотники еще совершали сами простейшие обряды, описанные выше, но более развитые и сложные моления родовым горам производил шаман, который выступал в качестве представителя сеока. Шаманы включили родовые горы в число своих личных покровителей. На шаманском бубне появились изображения наиболее известных гор²³. В шаманских призываниях к духам имена родовых гор стояли на первом месте. Более того, шаманы северных алтайцев считали свою судьбу зависимой от родовой священной горы. Так, например, у челканцев человек, начинающий проявлять признаки шаманского призвания, обращался сначала к родовой горе, от которой во время камлания и получал указание о шаманском служении или, наоборот, наталкивался на запрещение стать шаманом. При этом будущий шаман камлал родовой горе при помощи маленького лука, называемого, в отличие от охотничьего, «ырык», держа его за тетиву и раскачивая. Одновременно родовой горе приносилось «угощение» в виде берестяного сосуда («тозак») с ячменной брагой «орто».

В том случае, когда родовая гора челканцев «Үч-сүрү» подтверждала шаманское призвание, она разрешала будущему шаману сделать первый бубен и определяла число бубнов, которое предстояло иметь в жизни шаману. Вскоре после этого шаман приглашал родственников-сородичей на церемонию изготовления первого бубна; на эту церемонию собирались также посторонние. Во время камлания с новым и первым бубном, представляющего собой обряд «оживления» бубна, челканский шаман обращался к родовым горам, которых он угощал жертвенной брагой «орто». Каждую гору нужно было угостить из отдельного сосуда. Таким образом, на таком камлании фигурировало довольно много берестяных сосудов. Все они стояли в одном месте, и, камлая с новым бубном, шаман брызгал из них. Сосуды эти с брагой являлись приношением всех участвующих в церемонии изготовления нового бубна.

Существенной частью первого камлания с новым бубном являлись обращения шамана к различным небожителям с просьбами о покровительстве. Эти просьбы и ответы на них шаман передавал и получал опять-таки через родовую гору. Таким образом, челканские шаманы получали некоторые бубны только от родовой горы²⁴. Надо добавить, что спустя некоторое время после изготовления первого бубна шаман снова готовил один сосуд браги и благодарил родовую гору Үч-сүрү. Кумандинские шаманы получали бубен типа «тезим» также от

²³ В. Вербичкий. Записки миссионера Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии за 1861 г. Ж. «Странник», 1862, май, стр. 155.

²⁴ У челканских шаманов было несколько типов шаманского бубна, так же, как и у кумандинцев.

духов родовых гор, а не от небожителей. Таким бубном нельзя было камлать высшему божеству Ульгеню. Рисунки этого бубна были особые.

У кумандинцев шаман, получая бубен от духов по линии матери, получал его от родовой горы сеока матери, которая при патрилинейном счете родства была иной, чем родовая гора его сеока. В тех исключительных случаях, когда кумандинский шаман получал особый, шорский тип бубна, так называемый бубен «марс», он получал его исключительно от горы Мустаг, находящейся в Шории и являющейся почитаемой горой шорских шаманов. У кумандинцев, камлая с новым бубном впервые, шаман показывал его своим духам-покровителям, в первую очередь почитаемым родовым горам, от которых, по мнению кумандинцев, зависели судьба и жизнь шамана. Шаман получал от родовых гор либо одобрение нового бубна, либо неодобрение и указания на недостатки такого бубна. Кумандинцы полагали, что за недостатки бубна, подмеченные родовыми горами, шаман обычно платился своим здоровьем и при определении срока камлания данным бубном родовые горы определяли этот срок не более двух лет. Напротив, хорошо сделанный бубен, удовлетворивший требованиям родовых гор-покровителей, мог служить шаману до 9 лет. Показывая новый бубен родовым горам, шаман угощал их жертвенной брагой из ячменя (орто). Родовые горы определяли также количество бубнов, которое шаман должен был сменить в течение своей жизни. Некоторым шаманам родовые горы разрешали иметь до 9 бубнов. Вообще же кумандинские шаманы получали от родовых гор в течение жизни от 3 до 9 бубнов. При этом родовыми горами определялся и срок камлания каждым бубном, в пределах от года до девяти лет. По использовании числа бубнов, назначенного родовыми горами, шаман умирал.

Таким образом, долголетие кумандинского шамана, как и у челканцев, зависело от решения родовой горы и выражалось числом бубнов, предназначенных ею шаману для камлания. Бывало и так, рассказывали мне кумандинцы, что родовая гора за различные ошибки в камлании и жертвоприношении сокращала число бубнов, первоначально назначенное шаману, и тем самым сокращала продолжительность жизни шамана. Мне передавали, что это нередко практиковала шорская гора Мустаг в отношении тех шаманов, которые получали шаманство со стороны матери, происходившей из шорских сеоков, почитавших Мустаг за родовую гору. У верхних кумандинцев шаманы получали свой «природный», по их выражению, бубен от своих родовых гор: от горы Солог и от горы Кабак, находящейся близ Телецкого озера.

Относительно шорцев миссионер-этнограф В. Вербицкий уже 80 лет назад писал: «Шаманы в своих волшебных действиях призывают на помощь себе все знаменитые горы и, когда подходят к сердитому Карабуру, представляют страх, пятясь назад, особенно во время абырки (браги из кандыка), при обновлении бубна. Карабур всегда остается недоволен бубном, требуя большого размера»²⁵.

По материалам, собранным мной, у шорцев первый бубен делался не по личному желанию шамана, а по настойчивым требованиям духов шаманов-предков или же почитаемых гор. Шорские шаманы получали такие указания от горы Мустаг, считавшейся распорядительницей судеб шаманов. Как только шорец чувствовал, говорили мне мои осведомители шаманы и старики, что он должен стать шаманом, он начинал камлать наедине. Он обращался прежде всего к горе Мустаг за

²⁵ В. Вербицкий. Записки миссионера Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии за 1864 г. «Православное обозрение», ч. 1, 1865, стр. 259.

решением своей судьбы. Мустаг сообщала шаману, сколько ему предстоит иметь бубнов на своем веку и сколько лет он может камлать каждым бубном. Жизнь шамана здесь также исчислялась числом бубнов, обычно от трех до девяти. Когда определенное Мустагом число бубнов иссякало, шаман умирал. Так, например, мой осведомитель шаман Сандра из сеока «Челей» уверял меня, что он скоро умрет, ибо число бубнов, определенное ему Мустагом, кончилось и кончился срок камлания последним бубном. Сандра поэтому даже торопил меня с записями. Он, действительно, умер на другой день после моего отъезда из его улуса. Бывало, говорили мне шорцы, что гора Мустаг уменьшала шаману назначенное число бубнов. Это случалось обычно тогда, когда в среде ближайших родственников шамана приближалось появление нового шамана. Старый шаман тогда заболел и умирал. Однако случалось, что обреченный на смерть шаман спрашивал у горы Мустаг отсрочку своей кончины; тогда умирал тот родственник, у которого обнаружили признаки шаманского призвания.

Гора Мустаг сообщала также шаману о необходимости сменить бубен. В таком случае шаман устраивал специальное моление, выяснял у своих покровителей, каким должен быть новый бубен, и вскоре же устраивал церемонию изготовления нового шаманского бубна. По изготовлении нового бубна, проходившем при большом стечении народа, шаман начинал камлать, показывая новый бубен Мустагу. Моление сопровождалось брызганием жертвенной браги «абыртки» из ячменя или клубней кандыка (*Erythronium dens canis*) из самого большого берестяного сосуда («куспак»), емкостью до 10 ведер. Гора Мустаг давала предварительно осмотреть бубен своим четырем сыновьям — горам: Карахану, Ёш-ташу, Карабуру, Кёзёйю. Сыновья Мустага, по представлению шорцев, тщательно осматривали новый бубен, и в заключение осмотра каждый из них с силой ударял (разумеется, через шамана) в бубен три раза. Затем бубен осматривала гора Мустаг и определяла, сколько лет этим бубном мог камлать шаман. Шаманы, пользующиеся покровительством Мустага, враждовали и дрались с шаманами, у которых покровителями являлись другие горы. Борьбу шаманы вели с помощью своих духов-помощников. «Рога» на бубне (шесть выпуклостей на обечайке) служили оружием для нападения на духов враждебного шамана; такое же назначение имели и железные подвески с внутренней стороны бубна. Шорским шаманам, жившим по долине р. Кондомы, в таком единоборстве активно помогал сын Мустага — гора Карабур, о которой в свое время упоминал Вербицкий.

Подобный же материал я собрал у тубаларов. Здесь из установленных и изученных мной трех типов бубнов два типа («марс-чалу» и «тезим-чалу») шамацы также получали от почитаемых родовых гор, причем бубен «марс» имели шаманы, связанные родством с шорцами, и получали его от шорской горы Мустаг. Этим бубном камлали только родственникам, а остальным — бубном «тезим». И у тубаларов при обряде изготовления нового бубна шаман обращался к родовым горам.

Однородный материал мне удалось получить и у алтайцев-скотоводов, обитающих по левому берегу Катунь, в пределах современного Шебалинского аймака Ойротии. И здесь некоторые шаманы получали бубны от священных гор (Иерсу-тайка) вообще и в частности от горы Кёк-Мёнкё. Однако здесь мне не удалось установить строгой родовой принадлежности священной горы тому или иному сеоку. Видимо, у алтайцев-скотоводов былое почитание священных гор, так как почитание гор родовых уже исчезло из памяти, и следы его можно обнаружить только в шаманстве, в частности в получении шаманского бубна от гор. Почитаемые горы, в прошлом чтимые как родовые покровители, превратились здесь просто в священные горы, почитаемые шаманами, вошед-

шими в общешаманский культ. Генеалогическая связь с горами сохранялась только у шаманов, а не у всех членов сеока. Другое дело у северных алтайцев — охотников, которые живо сохранили признаки почитания горы как объекта родового культа.

Более того, родовой характер происхождения священных гор у северных алтайцев обнаруживается и в других отношениях. Я имею в виду серию запретов по отношению к родовой горе для женщин. У тубаларов, например, замужние женщины не могли называть по имени родовую гору своего мужа, но называли настоящим именем родовую гору своего отца. У челканцев замужние женщины также не могли называть родовые священные горы мужа настоящим именем, а называли их в случае необходимости подставными именами. Женщины не могли быть с непокрытой головой или босыми, находясь в виду у родовой горы мужа, из-за опасения, что почитаемая родовая гора может увидеть женщину без платка и вследствие этого навлечь на нее несчастье. У кумандинцев тоже настоящие имена родовых гор являлись запретными для замужних женщин; замужние женщины не могли подниматься на родовые горы мужа, находиться вблизи них с обнаженной головой²⁶.

Так же поступали в отношении родовых гор и замужние женщины шорцев, причем это относится не только к шорцам бассейна Мрассы и Кондомы, но и к шорцам, переселившимся в XVIII в. на территорию нынешней Хакассской автономной области.

Относительно последних Н. Катанов записал еще в 1892 г. в верховьях Аскыса следующее предание, где фигурируют шорцы сеока «Карга»: «Против хребта Кõлим, на другой стороне Мрассы, есть еще одна гора, называемая Кара-таг (черная гора). Собственное имя Кара-таг носят две горы, у которых жили предки горных каргинцев. Часть нашего народа осталась у этих гор. Их женщины называют эти горы (т. е. Кара-таг) своим тестем (правильнее, свекром.— Л. П.), т. е. не называют по имени, а наши здешние женщины тестем не называют. Наши шаманы во время камлания упоминают эти горы (в своих молитвах). Говорят, что на этой горе Кара-таг есть каменная колыбель. Эту каменную колыбель видели прежде, а теперь не могут увидеть ее. Эта каменная колыбель была колыбелью прежних наших отцов»²⁷. В том же предании говорится и про шорский сеок «Кобый»: «Гора, у которой жили предки колена Кобый, называется Коль-тайга на берегу р. Таштыпа, близ верховьев Таштыпа. Они (т. е. люди колена Кобый) приносят всенародно жертву и шаманят (на этой горе) раз в 3 года. Женщины людей, живущих по Анжулу (Анжул — приток Таштыпа, где живут кобыйцы.— Л. П.), называют эту гору своим тестем. Перед тем как шаманить, приготавливают 9 кадок бузы (т. е. водки). Когда надо шаманить, приглашают двух шаманов»²⁸.

Изложенный материал по запретам в отношении родовых гор, налаженным обычаем на замужних женщин ярко подчеркивает родовой

²⁶ Ср. у Майнагашева, который пишет об одной горе у бельтиров-хакасов, что она «считалась священной» и ни одна женщина не должна была всходить на нее, но запрет был нарушен: какая-то женщина взобралась на нее, и этим гора была осквернена: после этого во сне было открыто одному старику бельтиру, что «тайг» (т. е. моление.— Л. П.) они должны теперь перенести на другую гору. С тех пор гора покинута, и, только проезжая мимо, бельтиры не позабывают по направлению ее покротить аракы (С. Д. Майнагашев. Жертвоприношение небу у бельтиров. «Сборник Музея антропологии и этнографии», т. III, 1916, стр. 95). Далее он описывает высокую сопку: «это священная гора бельтиров, та самая, куда они перенесли свой тайг после осквернения прежней горы: на этой горе нога женщины не бывала».

²⁷ Образцы народной литературы тюркских племен, т. IX, перевод, СПб., 1907, стр. 589.

²⁸ Там же, стр. 590.

характер почитаемых гор²⁹. При строго соблюдавшейся экзогамии и брачных отношениях у северных алтайцев каждая замужняя женщина являлась чужеродкой в роде ее мужа. Родовая гора ее мужа выступала по отношению к замужней женщине как родственник, притом как старший мужской родственник мужа. Здесь нужно подчеркнуть, что запреты для замужней женщины по отношению к родовой горе мужа являются теми же запретами, которые существовали у северных алтайцев для замужней женщины по отношению к мужской родне мужа, старше его по возрасту. У челканцев замужняя женщина не могла назвать по имени свекра и вообще всех мужских родственников ее мужа, старше его по возрасту. Она не могла находиться при этих родственниках мужа с непокрытой головой, необутой и т. д. У кумандинцев женщина также не могла называть по имени мужчин — родственников мужа, старше его по возрасту, не могла находиться при них без головного платка, босой и т. п. Такие же запреты для замужней женщины существовали в отношении старшей родни мужа и у шорцев и у тубаларов. Полное совпадение этих запретов, их одинаковый характер совершенно очевидны. Таким образом, почитаемая гора являлась именно родовой горой, как бы старшим членом рода, кровным родственником людей данного сеока.

Как можно объяснить изложенный выше материал по почитанию родовых гор у северных алтайцев, каким образом у них возникло это почитание? Мне неизвестно ни одной специальной работы на эту тему. Я могу сослаться только на мнение Л. Я. Штернберга, который в своем курсе лекций о первобытной религии очень кратко затронул и этот вопрос. Отметив существование и распространение культа гор, Л. Я. Штернберг связал его происхождение с ролью гор в процессе образования дождя, столь необходимого и важного для судьбы урожая, для благополучия хозяйства земледельческих народов. Л. Я. Штернберг указывал: «Так как вершины гор упираются в небо и являются местом, где скопляются облака и разыгрываются грозы, а с явлениями, сопутствующими грозе, с тучами, с дождем связаны земледелие, урожай, благополучие человека, то в этот период, естественно, возникает культ гор, культ духов гор, культ хозяев гор, от которых зависит плодородие полей»³⁰.

Но это объяснение едва ли можно применить в отношении северных алтайцев, являющихся не земледельцами, а горно-таежными охотниками, для которых значение дождя в производственной деятельности является скорее отрицательным, ибо дождь мешает охоте. Стало быть, если исходить из концепции Л. Я. Штернберга, то в Северном Алтае этот культ не мог бы возникнуть. Однако культ гор здесь существовал в развитом виде и долго носил хорошо выраженный родовой характер.

Наиболее соблазнительным представляется видеть в почитаемых родовых горах отражение тотемистических представлений, ибо, как показано выше, родовую гору северные алтайцы считали кровным старшим родственником, покровителем рода, к тому же в литературе отмечен факт, правда, единственный, из которого следует, что алтайцы рода Чабат считают себя происшедшими от горы Себире, находящейся на левой стороне р. Бии³¹. Кроме того, в записках миссионера Вербицкого есть глухое упоминание о родопроизводственных горах³².

²⁹ Родовой характер моления на священной горе неоднократно подчеркивает для хакасов-белтиров и С. Д. Майнагашев (Указ. соч., стр. 94, 98).

³⁰ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия. Л., 1936, стр. 384.

³¹ Краткие сведения об алтайской духовной миссии. «Томские губ. ведомости», 1866, № 21.

³² В. Вербицкий. Записки миссионера Кузнецкого отделения алтайской духовной миссии за 1865 г. «Православное обозрение», 1877, стр. 72.

Таким образом, получается на первый взгляд довольно правдоподобное объяснение этого интересного явления. Тем не менее, в пользу такого предположения склониться нельзя, так как против него можно сделать и серьезные возражения. Прежде всего, мне не удалось зарегистрировать ни одного предания, которое свидетельствовало бы, что данный сеок произошел от своей родовой горы, что родовая гора является родоначальницей сеока. Ссылка на сеок Чабат является единственным указанием на этот счет. Точно так же мне не удалось обнаружить названия какого-либо сеока по горе — тотему. Отсутствие этих основных признаков тотемизма делает это объяснение неприемлемым. Необходимо учесть и то обстоятельство, что различные сеоки у северных алтайцев, не считавшие себя родственными и поэтому бравшие друг от друга женщин в замужество, все же имели общую почитаемую родовую гору, например сеоки «Ялан» и «Комдош». При тотемистическом же характере представлений люди, происшедшие от общего родоначальника-тотема, считаются между собой кровными родственниками. Далее, в ряде случаев удалось установить, что почитаемые родовые горы у того или иного сеока не являлись постоянными и со временем менялись. Напомню, что у сеока «Комдош» родовая гора в старину находилась в верховьях Абакана, а затем стала почитаться как родовая гора Ужубе-Албаган в верховьях Лажы. У сеока «Юсь» в старину была родовой гора Ене по р. Ише, а затем таковой сделалась гора Карагая, находящаяся совсем в другом месте. У сеока «Ялан» в связи с переселением изменилась и родовая почитаемая гора, как об этом говорилось выше. Такое положение никак не может быть связано с тотемистическими представлениями. Стало быть, объяснение культа родовых гор у северных алтайцев из тотемистических представлений также отпадает.

Подлинный свет на решение этого вопроса проливает другое обстоятельство. Уточняя при моих полевых записях, географическое местоположение родовых почитаемых гор, я вскоре натолкнулся на следующее положение. Оказывается, родовая гора всегда находится на родовой, преимущественно охотничьей, территории данного сеока³³. Проверя это в отношении каждого сеока, я всюду получил утвердительные данные. Родовая гора комдошей Еки-Ере, которую этот сеок почитал в старину, находилась на их охотничьей территории в верховьях Абакана. Когда комдоши были вытеснены оттуда и стали промышлять по р. Лаже, почитаемой горой у них сделалась гора Ужубе-Албаган, находящаяся в верховьях Лажы. У сеока «Юсь» родовая охотничья территория раньше находилась по р. Ише, где была и их родовая почитаемая гора Ене. В результате соглашения сеоков «Юсь» и группы сеоков, живущих по бассейну р. Маймы («маймалары»), охотничьей территорией «Юсь» стали считаться гора Карагая и ее окрестности. Гора эта сделалась «тось-тау» сеока «Юсь». У челканского сеока «Шакшылыг» и тубаларского сеока «Кузен» родовая гора Солог находилась на родовой охотничьей территории этих сеоков. Сеок «Ялан», или «Тонгул», имел у себя на родине (Тогульский район) почитаемую родовую гору Бургузу, в районе которой были расположены его охотничьи угодья. При переселении к комдошам этот сеок получил территорию для охоты в районе горы Ужубе-Албаган, которую он стал почитать как «тось-тау».

Родовые горы челканцев сеока «Чалканыг» Ыч-сүрү, Ягана и Ые представляют собой большие, поросшие густой тайгой горы, входившие в состав охотничьей территории этого сеока. Точно так же родовые горы этого сеока: Тяс-каш, Тобыр, Улугур, Адалык, Талбар и другие,

³³ См. мою работу «Пережитки родового строя у северных алтайцев», стр. 11—12.

перечисленные выше, были теми горами, на которых челканцы промышляли зверя. Родовые горы сеока «Шакшылыг» — Солог, Терет, Чорток и прочие — также теснейшим образом связаны с родовой охотничьей территорией. Родовые горы верхних кумандинцев — Иик-тай, Сокач и Ажыг — в прошлом являлись охотничьей территорией кумандинцев. За последнее же время зверь на них был выбит и тайга почти уничтожена. На горе же Кабак кумандинцы промышляли зверя как на своей родовой территории еще несколько десятков лет назад. Эту тесную связь родовой почитаемой горы с охотничьей территорией сеока можно проследить и у шорцев.

Отсюда следует, что почитание определенных гор у северных алтайцев как гор родовых явилось отражением общей родовой собственности на определенную (преимущественно охотничью) территорию. Почитаемая родовая гора как покровитель данного сеока, как своеобразный родовой пенат явилась отражением той общности родовой территории, которая была так понятна и доступна каждому члену рода и каждым четко осознавалась. В таком освещении становится объяснимым и факт неперенной связи почитаемой родовой горы с родовой территорией. Почитание горы целым родом могло возникнуть только на том основании, что данная гора принадлежала всему роду в целом и находилась на его территории. То, что охотничья территория у северных алтайцев еще в недалеком прошлом была родовой, не подлежит сомнению.

По этому вопросу я собрал обильный материал, об этом имеются и свидетельства исследователей, посетивших северных алтайцев в конце XVIII в. и позднее. Еще в 70-х годах XVIII в. Георги писал о шорцах: «Каждое колено (т. е. сеок.— Л. П.) живет особо и в собственных рубежах»³⁴. О родовом и племенном разделении охотничьей территории в конце XVIII в. у шорцев и хакасов сообщает Паллас³⁵. А. Адрианов, путешествовавший по северному Алтаю в 80-х годах XIX в., отметил: «Право каждого инородца промышлять орех или зверя всегда строго ограничено известным местом; вся местность обитания «черновых татар» разделена на отдельные тайги»..., «в каждой хозяйничает тот или иной род (сеок). Так, например, род Таяшей (жителей Чегорола по р. Оксасу) не имеет своей большой тайги, изобилующей зверем, и потому вынужден идти на промысел в тайгу, принадлежавшую шелканам лебединским; за право охоты в чужой тайге Таяши платят ежегодно от 50 коп. до 1 рубля с каждого промышленника. В случае, если кто заберется в чужую тайгу без спроса, у того отбирается все промышленное, и кроме того, виновный наказывается судом общества»³⁶.

В этом сообщении, правильно отметившем представления о родовой собственности, несколько преувеличено значение «хозяйничания рода» в тех или иных тайгах. На деле в это время в родовой охотничьей тайге хозяйничал паштык, зайсан или демичи (т. е. администрация северных алтайцев), которые и присваивали себе поборы за право промысла, выдавали разрешения на промысел зверя в тайге тех сеоков, которые входили в административное управление того или иного зайсана, паштыка. В сознании же рядовых членов сеока охотничья территория выступала попрежнему как общая родовая территория, но право распоряжения ею было узурпировано паштыками, зайсанами и их помощниками, что, кроме официальных источников, подтверждают и старики.

³⁴ Георги. Описание народов..., т. II, СПб., 1799, стр. 141.

³⁵ Паллас. Путешествие по разным местам Российского государства, ч. III, СПб., 1788, стр. 515. Дыренкова и Потапов. Абыл и озуп — хозяйственные орудия у шорцев. Культура и письменность Востока, кн. III, Баку, 1928, стр. 105—106.

³⁶ А. Адрианов. Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное в 1881 г. Записки РГО по общей географии, XI, 1886, стр. 317; его же. Кузнецкий край. Живописная Россия, т. XI, стр. 292.

При этом узурпация общинного родового права произошла местами еще до появления закона Сперанского. Это следует из некоторых преданий, поддающихся датировке. Выше указывалось, что когда сеок «Ялан», или «Тонгул», был вынужден выселиться в Комляжскую волость, он получил охотничью территорию и почитаемую гору сеока «Комдош» от зайсана Сазу, который был третьим зайсаном после присоединения тубаларов к России; стало быть, это произошло во второй половине XVIII в. Отмечу также, что в шорском предании о сеоке «Таяс» говорится, что три брата из этого рода, по имени Көктөс, Маньс и Анийн, боясь нападения саянцев, пришли к начальнику бельтиров Эптису, подарили ему трех черных соболей и стали просить у него себе землю. Эптис поселил их в верховьях Монака³⁷. Имя Эптиса как начальника (есаула) бельтирских татар встречается в русских документах около половины XVIII в.³⁸ Из этих примеров следует, что уже во второй половине XVIII в. родовой территорией распоряжался зайсан, паштык.

Но память о родовом разделении охотничьей территории живо сохранилась у северных алтайцев и до наших дней. Обычно охотничья территория того или иного рода располагалась по долинам таежных рек. Каждый сеок имел для промысла долину одной или нескольких речек, территорию которой он считал своей общей родовой собственностью. В ближних тайгах, изобилующих зверем, например в «Большой черни» (тайга, расположенная в окрестностях северной части Телецкого озера), у тубаларов одна долина реки принадлежала двум или нескольким сеокам, и каждый сеок промыслял по определенным логам и впадинам этой долины. Сеок «Комдош», например, промыслял зверя по долине р. Уймень (левый приток Бии). Кроме того, он имел право промыслять в определенных логах по р. Кара-кокше (правый приток Бии). Здесь же по другим логам охотился на зверя сеок «Тогус». Сеок «Ярык» промыслял по ручьям и речкам, впадающим в р. Уймень. Здесь у него были свои родовые охотничьи лога-угодья («Ярык-ташту»). Сеок «Юсь» охотился по своим логам, по р. Кара-кокше. Сеок «Кузен» промыслял по правому берегу Бии и в районе Телецкого озера. Его родовые тайги: Актыган, Солог, Яшпу, Чорбок. Сеок «Чапты» охотился в окрестностях горы «Чаптыгана» и т. д.

В годы отсутствия зверя в родовых тайгах охотники тубалары обычно обращались к родичам по линии матери или жены и просили разрешения промыслять в их родовых охотничьих угодьях, мотивируя тем, что иначе им нечем будет уплатить ясак. Обычно разрешение давалось, и тубалары вступали в артели охотников, состоящих из родственников жены или матери, или промысляли отдельно на территории сеока матери или жены. У челканцев сеока «Чалканыг» родовые промысловые угодья находились в верховьях р. Сайту, левого притока Байгола, в тайгах Ёё и Кечимир и в верховьях Байгола по горе Ёчсүрү, в тайгах: Туру, Пёди, Кара-тёбе, Тилаштар и др. У сеока «Шакшылыг» общей родовой тайгой для промысла соболей считались места по р. Каиру и тайга по р. Кепе, в верховьях Абакана. Однако на эту территорию часто заходили промыслять тувинцы. Поэтому охотники сеока «Шакшылыг» ходили в эту тайгу обычно большими артелями, учитывая возможность столкновения с тувинцами. Вообще у этого сеока своей тайги для промысла было мало, и охотникам его приходилось

³⁷ Н. Катанов. Образцы народной литературы тюркских племен, т. IX, стр. 541 (перевод).

³⁸ «Сборник историко-статистических сведений о Сибири», т. II, вып. 1, стр. 15—16. Во времена Палласа (1772) башлык бельтиров Эптыш управлял и южными бирюсами (т. е. шорцами сеоков: Кобый, Карга, Кый). Он имел зимовье в 8 верстах к югу от Аскыша.

бродить по чужим тайгам, например в тайгах Минер, Порот близ Телецкого озера. По этому поводу сеок «Чалканыг» сочинил про «Шакшылыггов» насмешку: жар жок тӱӱкӱн — не имея земли (бродят словно) россамеха, тургун жок ак киик — не имея основного места (бродят словно) олень.

Общая промысловая территория верхних кумандинцев имела границу с шорцами по водоразделу Бии и Кондомы (хребет Кӱгена). Верховья рек, являющихся правыми притоками Бии (выше р. Лебедь), были кумандинскими промысловыми угодьями. Верхние кумандинцы промышляли раньше в верховьях рек Ийбенья (Ульмень) и Ушпы (правые притоки Бии). Затем промышляли на горе Себуре (в верховьях речки Тебезе, по-русски Кебезе, находящейся ныне на территории Старобардинского района) и по горе Кызылгая (по-русски Синюха), на левом берегу Бии. Указанные места кумандинцы считали своими. Когда край этот стал усиленно заселяться русскими (XIX в.), зверя в этих местах не стало, тайгу начали быстро истреблять, и верхние кумандинцы стали ходить на промысел в окрестности Телецкого озера (Колдор, Самыш, Пыжа), где нередко вступали в конфликты с тубаларами, которые считали эти места своими родовыми угодьями. То же происходило и в районах верховьев левых притоков Кондомы, где хозяевами тайги считали себя шорцы.

Память о родовой собственности на охотничью территорию у шорцев еще настолько жива, что мне без особенного труда удалось определить ее у ряда сеоков. У сеока «Кызыл-гая» она находилась в верховьях Томи в местности Шортайка, т. е. по рекам Шорсуг, Ой-бажы, в верховья Тольбер (так называемая Сарыг-тайга), Пышкамчи, Палыктыг. Родовая тайга у сеока «Кобый» находилась в бассейне Томи, по речкам: Козугол, Тузаксуг, Кыйсуг, Кызыл-Аштыг, по р. Сызас. Так как сеок «Кобый» имел довольно много родственников из сеока «Кызыл-гая», то многие кобийцы промышляли по речкам: Палыктыг и Шорсуг. Шорский сеок «Кый» считал своей родовой тайгой места в верхнем течении Абакана: реки Ытыл, Тардаш, Кызас. Охотничья тайга сеока «Карга» находилась по р. Терек-суг, по притоку Томи и т. д.³⁹

Вторжение в чужую родовую территорию рассматривалось как нарушение права родовой собственности. Челейцы (сеок у шорцев) рассказывали, что правонарушителей били, добычу отнимали и прогоняли их с родовой территории. У тубаларов такие конфликты разбирались зайсанским судом⁴⁰. Тубалары жаловались мне в 1927 г. на кумандинцев, заходящих зимой на промысел до северо-восточных берегов Телецкого озера. У шорцев сеока «Калар» в том же году зимой на промысле мне пришлось быть свидетелем крупной ссоры между двумя семьями, одновременно выступившими в качестве собственников одного из охотничьих районов близ горы Мустага. По сведениям И. Д. Старынкевич, захватчиков чужой охотничьей территории судил у шорцев родовой суд; старший в роде был судьей. Поймав на своей территории чужеродца, шорцы не отнимали у него добычи и не били, боясь рассердить «хозяина тайги», а устраивали над ним официальный суд.

Из всего изложенного следует, что родовая общинная собственность на промысловую территорию у северных алтайцев была господствующей формой собственности, остатки которой сохранились до наших дней.

Таким образом, высказанное выше положение приобретает прочную базу. Едва ли можно сомневаться в том, что культ родовых гор у алтайцев явился только фантастическим отражением реально существо-

³⁹ См. мою работу «Очерки по истории Шории». М.—Л., 1936.

⁴⁰ Ср.: С. А. Токарев. Докапиталистические пережитки в Ойротии, стр. 36.

вавшей общинно-родовой собственности на территорию (прежде всего охотничьи угодья) у северных алтайцев. Родовая собственность на охотничью территорию являлась основной экономической связью членов рода, которая настолько сильно пропитывала сознание членов сеока, что сеок свое существование неразрывно связывал с определенными родовыми горами, отождествляя их с мифическими предками.

Мне представляется, что таким же образом возник культ гор и у южных алтайцев-скотоводов. Родовой характер культа гор у них и его связь с расположением родовых кочевий подметили в свое время миссионеры⁴¹.

Я хотел бы остановиться еще на вопросе о времени возникновения культа гор на Алтае. Выше я указал, основываясь на фактах отправления культа рядовыми охотниками и стариками без участия шамана, что культ этот древнее шаманства. Шаманство включило в себя этот древний родовой культ, подвергнув его соответствующей переработке, но еще не настолько, чтобы в нем нельзя было выделить дошаманские элементы⁴². К числу последних, кроме указанных выше, я отношу еще факт отсутствия у алтайцев идолов, изображающих родовые горы или их «хозяев» (тагдынг äзі или тудынг äзі). На фоне широко распространенного у северных алтайцев обыкновения делать вещественные изображения — идолов почитаемых духов, этот факт приобретает важное значение. При этом необходимо отметить, что не делают идолов родовых гор или горных «хозяев» вовсе не потому, что образ их неясен алтайцам. Напротив, образ родовых гор, в последнее время чаще всего выступающих в образе «хозяев» гор, рисуется алтайцам довольно точно и подробно. Об этом убедительно говорят многочисленные охотничьи легенды у различных племен Алтая⁴³. Здесь «хозяева» гор выступают в образе людей — мужчин и женщин, старых и молодых. Они часто посещают охотников в тайге во время промысла. Обычно они являлись охотникам в образе молодой женщины или девицы (у кумандинцев чаще всего рыжей), голой, с большими грудями, закинутыми за плечи или заложенными подмышки. Горные «хозяйки» охотно вступали в половую связь, особенно с холостыми охотниками, делая их за это удачливыми в промысле.

Однако, несмотря на столь ясные представления о физическом облике горных «хозяев», вещественных изображений их (в отличие от других охотничьих духов) алтайцы все же не делали. Почему для почитаемых гор делалось такое исключение, так плохо согласующееся с обычаем делать идолов, особенно охотничьих духов? Ответ на этот вопрос может быть только один. Культ гор у алтайцев возник, видимо, на такой стадии культуры, на которой изготовление идолов еще не было известно. А такая стадия культуры нам хорошо известна по работам Л. Моргана и Ф. Энгельса. Когда Энгельсу пришлось коснуться вопроса религиозных представлений у ирокезов, он указал, что «свои религиозные представления — всякого рода духов — они уже воплотили в человеческом образе, но низшая ступень варварства, на кото-

⁴¹ «Алтаец поклоняется той горе, откуда бегут воды, орошающие долины, на которых пасутся его стада. Шаманист, получая свое богатство, жизнь и другие блага, сознает, что эти блага идут из какого-то рога изобилия, ибо рог этот — гора, где он имеет свои кочевья. Каждый сеок (род) имеет свой Алтай» (Приложение к Отчету алтайской духовной миссии за 1911 г., Томск, 1912, стр. 91). Связь почитания гор с родовой территорией я вижу и у древних монголов, как это вытекает из работы Б. Я. Влاديمирцова (Общественный строй монголов, Л., 1934, стр. 57).

⁴² С. А. Токарев в статье «Пережитки родового культа у алтайцев» также находит, что родовой культ у алтайцев древнее шаманства.

⁴³ Такие легенды собраны и опубликованы мной в статье «Охотничьи обряды и поверья у алтайских тюрков» («Культура и письменность Востока», кн. V, Баку, 1929); см. также: Н. А. Дыренкова. Шорский фольклор. М.—Л., 1940; е е же Охотничьи легенды у кумандинцев (рукопись).

рой они находились, не знает еще осязательных изображений, так называемых идолов. То был культ природы и стихий, находившийся на пути развития к многобожию»⁴⁵. Следовательно, можно считать, что культ гор у алтайцев возник не позднее низшей ступени варварства, т. е. той ступени культуры, когда родовой строй достигает своего расцвета.

Таким образом, родовой культ гор у алтайцев является дошедшим до нас отражением той стадии развития религиозных представлений, когда последние в виде духов-хозяев воплощаются в антропоморфных образах, когда господствовал культ природы и стихии, когда еще не делали вещественных изображений божеств. Все это подтверждает наш тезис о большей древности родového культа гор у алтайцев по сравнению с шаманством.

⁴⁵ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства (К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVI, ч. 1, стр. 72).