

Министерство образования Российской Федерации  
Томский государственный педагогический университет

# ВОПРОСЫ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ И ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ

Сборник статей

Выпуск 2

Томск  
2003

<sup>31</sup> Лотман Ю.М. Тема карт и карточной игры в русской литературе XIX в. // Уч. зап. Тартуского ун-та. Тарту, 1975. Т. 7. С. 120–142.

<sup>32</sup> Фрейденберг О.М. Указ. соч. С. 14–15, 297–299.

<sup>33</sup> Костров Н.А. Указ. соч. С. 51.

<sup>34</sup> Даль В.И. Указ. соч. Т. 4. С. 265.

<sup>35</sup> Бернштам Т.А. Указ. соч. С. 211; Куприянов А.И. Русский город в первой половине XIX в.: общественный быт и культура горожан Западной Сибири. М., 1995. С. 120; Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 111; Байбурий А.К. Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 8.

<sup>36</sup> Азадовский М. К. Русские сказочники // Русская сказка. Избранные мастера. Л., 1932. Т. 1. С. 44–46.

<sup>37</sup> Русские сказки в ранних записях ... №8. С. 56; Афанасьев А.Н. Народные русские легенды... №16. С. 116; Афанасьев А.Н. Народные русские сказки... Т. 2. №272. С. 349; Смирнов А.М. Сборник великорусских сказок... Т. 44. Вып. 1. №36. С. 198; Русская сказка. Избранные мастера... Т. 2. №22. С. 30; Сказки Карельского Беломорья... №55. С. 348.

<sup>38</sup> Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии... №5. С. 23; Афанасьев А.Н. Народные русские легенды... №16. С. 114.

<sup>39</sup> Сказки Карельского Беломорья... №52. С. 316; Афанасьев А.Н. Народные русские сказки... Т. 1. №155. С. 349; Т. 2. №193. С. 56; Смирнов А.М. Сборник великорусских сказок... Т. 44. Вып. 2. №215. С. 593; Сказки Карельского Беломорья... №51. С. 297.

<sup>40</sup> Азадовский М.К. Русские сказочники... С. 52, 53.

## Символ и вещь в урало-алтайской мифологии Сибири

А.М. Сагалаев

Каждый, кто занимается духовной культурой аборигенов Сибири, понимает, как сложно соотнести мифологический текст и возможные варианты его материального воплощения. К сожалению, мы очень немного знаем о принципах «материализации» мифологии и традиционных верований. Давно замечено, что мифологические тексты и возможные формы их овеществления (наскальные рисунки, культовые предметы, шаманские атрибуты и пр.) существуют как два параллельных пласта в традиционных культурах.

Есть как бы «либретто» (мифологические и фольклорные тексты) и «декорации» (культовые изображения, шаманские атрибуты, наскальные рисунки). Но они написаны – таково первое впечатление – для разных спектаклей.

Как будто бы, большинство исследователей согласны с тем, что миф не иллюстрируется «напрямую», скажем, наскальными рисунками. Еще более сложная задача – исходя из овегшественной мифологии реконструировать предполагаемый мифологический текст. В конце концов, мы чаще всего просто «подбираем» материальные иллюстрации к имеющимся мифологическим текстам.

Результаты, как правило, весьма скромные. Потому, быть может, что сверхзадачей исследователей незаметно становится попытка безальтернативного (окончательного) прочтения мифологического текста. А предполагает ли само мифологическое мышление такое решение? Вряд ли.

С другой стороны результатом исследования конкретного уникального материала может стать дежурная отсылка к универсалиям – так называемым («мировому дереву», «мировой горе», «богине-матери» и прочим концептам сравнительной мифологии. Отсылка к образам достоверным, универсальным, но потому и малоинтересным.

Мы полагаем, что архаичная мифология – в данном случае мифология урало-алтайских народов Сибири – крайне мало доступна для адекватного понимания и полного истолкования. Если прямое соотношение мифа и вещи крайне затруднено, следует искать иные, не столь жесткие подходы.

В подобной ситуации задачей исследователя становится определение круга допустимых значений данного мифа или ритуального предмета, изображения. Здесь мы исходим из предположения, что мифологическое сознание многократно дублирует свои основные представления о мире и реализует (или обнаруживает) их в самых разных сферах культуры. При этом могут существенно изменяться очертания и размеры «вещи», материал для ее изготовления, формы и способы ее бытования в культуре. Но при всех этих трансформациях сохраняется некое смысловое единство. Сознание традиционного общества было способно улавливать изоморфность тех смыслов и вещей, которые нам кажутся разнородными. Тем более, если в основе такой вещи лежал простейший символ природного происхождения. В такой ситуации «вещь» становится мифопорождающей формулой.

Высказанные выше предположения мы хотим проверить на примере деревянной развилки, разные испостаси которой обнаруживаются во множестве в традиционных культурах урало-алтайских народов Сибири.

В культуре хакасов до недавнего времени сохранялись архаичные культовые изображения, известные под названием «тесь» (тис)<sup>1</sup>. Как правило, тесь – это деревянная развилка с заостренным нижним концом. К концам развилки привязывали птичьн перья, шнурки-косы, а между

развилками – лоскут ткани («лицо» тесь). Совсем недавно их можно было увидеть почти в каждой юрте, в пределах усадьбы, в близлежащей роще. Варьировались размеры развилки, но сохранялась форма. Трудно представить себе более скромное вещественное оформление столь важного ритуального символа (рис. 1).

Арханчность тесей несомненна, так как сами носители традиции уже не могли истолковать их символику и «родословную». Загадка кроется и в самом имени этого культового предмета, так как слово «тёсь» обладает богатой семантикой в тюркских языках Южной Сибири. Основное значение слова – «грудь», «основа», «сущность», «корень», «опора». Можно допустить семантическое развитие: «предою», «происхождение», «начало». В целом теси считались некими изначальными существами, а «чистые» теси покровительствовали людям, были их родовыми предками и защитниками.

О символике тесей написано немало, но вне поля зрения исследователей остался вопрос: почему основой хакасского тесь является деревянная развилка?

Известно, что теси – развилки воспринимались хакасами как изображения антропоморфные. Но почему на шаманских бубнах теси изображались в виде человеческих фигур, а в повседневной обрядовой жизни фигура человека заменялась деревянной развилкой? Чем была обусловлена сама возможность такой замены?

В мифоритуальной культуре урало-алтайских народов Сибири широко распространен образ двух деревьев, растущих из общего корня. Начнем с допущения, что именно их и представляет деревянная развилка. Значение этого образа переоценить трудно. Сфера его «применения» не сводима только к деревянной развилке как изображению родового предка. Так, в Хакасии, несмотря на очевидное влияние христианства, сохранились отголоски древнего космогонического мифа. Он гласит: «Есть две богатые березы, одна мужского пола и другая женского. Когда мы впервые произошли от святого Адама, тогда эти две березы были посланы (с неба) вместе с матерью (нашей) Ымай (т.е. Евой)»<sup>2</sup>.

Здесь не говорится прямо о двух деревьях, растущих из одного основания. На помощь приходят сопоставимые материалы из урало-алтайского региона. Так, типичным для южносибирского региона является изображение на шаманском бубне «раздвоенного» дерева, т.е. двух деревьев, растущих из общего корня (рис. 2).

Связь темы «происхождение человека» с темой деревянной развилки подтверждается множеством материалов. Сошлемся на представление селькупов о том, что человек родился из развилки березы<sup>3</sup>. Главной свя-

тыней манси в середине XVIII в. была высокая лиственница, разветвленная на два ствола. Разделяли подобные воззрения и эвенки. На рисунке, изображающем, как шаман ходил к родовым духам, изображено священное родовое дерево «бугады», из ствола которого растут два дерева: кедр (справа) и сосна (слева)<sup>4</sup>. Что весьма важно – взаимосвязь развилки и родства (единого происхождения) обнаруживается не только на уровне «высоких» мифологических представлений. Представления, связанные с развилкой, пронизывают все сферы культуры. Якутские материалы свидетельствуют: «Когда два родных брата или близкие друзья рассердятся сильно друг на друга, то в старину брали ветвистую траву, разрывали на две части, каждый держа за ветку и расходились, не оглядываясь в две противоположные стороны, чтоб потом навек не видеться»<sup>5</sup>.

Хакасские тексты, связанные с тесями, актуализируют тему сотворения мира. Это следует из обращений к разным тесям. Например: «Когда впервые возникли крепкие скалы ... когда впервые выросла белая береза, корни которой имеют 60 разветвлений ... когда впервые открылись 7 отверстий черной земли, когда впервые загремело сильно высокое небо»<sup>6</sup>.

Алтайцы прежде считали, что береза – не просто священное дерево. Оно происходит от небесного бога (буквально: «отделена от Бога», алт. «Кудайданг айрылган»)<sup>7</sup>. Поэтому ее никогда не разбивает (не рашепляет) гром. Вообще в алтайском языке словом «айры» называют нечто развилочное, например, дерево, имеющее две вершины. Отделение, ответвление (происхождение) почти всегда кодируется через «айры». В обращении к одному из самых почитаемых духов Дьяйык'у, шаман упоминает о его небесном происхождении такими словами: «...От гроноосца отделившийся (айрылган)»<sup>8</sup>.

Здесь уже на языковом уровне задана возможность разнообразного толкования развилки.

Примечательно, что далеко не всегда развилка – самостоятельный культовый предмет (как хакасский тесь). Как известно, деревянные шесты с развилками являлись конструктивной основой алтайской юрты. Во время камлания шамана духи слетались по его зову к юрте и рассаживались как птицы на вершинах развилочек (т.е. шестов юрты). А во время камлания Эрлику, хозяину нижнего мира, алтайский шаман обращался к духам-помощникам:

«От шести развилин отделитесь,  
подымитесь, уезжайте,  
К отцу моему Эрлику направьтесь».

В другом случае, отправляя отправляя к божеству душу жертвенного животного, шаман говорит:

«Взвился от шести развилин,  
Отделился от трех жердей юрты»<sup>9</sup>.

Акцентирование в шаманских текстах шестов-развилок, конечно же, не случайно. В алтайской мифологии они воспринимались как основа (опора) жилища. И духи-птицы, сидящие на вершинах развилок, формируют узнаваемый образ миниатюрной деревянной развилки-теса, к концам которой привязаны птичьи перья. В первом приближении этот образ читается как «богиня-птица на священном дереве».

Следует отметить, что деревянные развилки, подобные хакасским тесам, знали и другие тюрки Саяно-Алтая. У телеутов Алтая зафиксированы тождественные представления о духах, которые совокупно именовались «канатулар», т.е. «крылатые» (рис. 3). Изображения этих духов – те же деревянные развилки – называли «турун»<sup>10</sup>. В 1913 г. телеутский шаман Роман Хлопочин хранил у себя две деревянные развилки. Деревянная развилка большего размера изображала птицу-самца, меньшего – птицу-самку. К краям обеих развилок были подвешены птичьи перья. При кормлении этих изображений говорилось:

«...мать свадебная, самец-птица  
(Вариант: самка-птица)...  
Махая крыльями, летающая,  
На талину садящаяся,  
Садящаяся на пьчки,  
Охранительница жилища...»

Конечно, трудно надеяться, что символика деревянной развилки когда-нибудь будет прочитана нами с исчерпывающей полнотой. Но тот факт, что символические функции развилки обнаруживаются в самых различных сферах культуры, говорит косвенно о древности и значимости исходного образа. Так, деревянная развилка у телеутов именуется «мать-свадебная». Нелишне вспомнить, что на третий день свадьбы у хакасов молодые угощали (кормили) друг друга с помощью «деревянных рогулек»<sup>11</sup>. Этот единичный факт не объясняет всего, но это еще один вклад в «копилку» мифоритуальной биографии деревянных развилок.

Примечательно, что тема «происхождения» трактуется как «ответвление», «отделение» или как «расщепление», «откалывание». О шамане-предке говорится, что он – «отколовшийся от Ульген-бия (жарылдынг)»<sup>12</sup>. В этих

текстах слова «отделение» и «расщепление» используются как синонимы. Но вот что интересно. «Расщепление» и «раскалывание» – устойчивые образы космогонических мифов тюрков Саяно-Алтая («Когда с громом раскололась земля...»).

Именно с их помощью описывается возникновение (сотворение) мира. Можно предположить, что семантический ряд «отколовшийся», «отделившийся», «расщепившийся» воплощает идею расширения, развития мира. С другой стороны, материалы древнетюркских эпитафий рисуют несколько иную картину. В памятниках енисейских тюрков глагол «умирать» передается преимущественно через «адырыл-» и «ајырыл-», которые С.Е. Малов переводит как «отделяться» «разлучаться». Вот пример стандартного описания смерти в енисейских эпитафиях: «Я стал не ощущать солнце и луну на голубом небе, горюя, от вас моих и от земли моей я отделился»<sup>13</sup>.

В шаманских текстах «отсоединение» дублируется («присоединением»). Когда после долгого странствия шаманский дух останавливается у тенистого дерева, шаман говорит ему:

«К почетному дереву твоему  
с завесою присоединись (сплотись)».

Обращаясь к духам-помощникам, шаман высказывает пожелание:

«...пусть примкнут к шести развилинам  
(юрты. – А.С.) моим»<sup>14</sup>.

Символика единения-брака тесно связана с деревянными развилками, равно как и с двумя деревьями, соединенными веревкой, на которой висят ленты или «завеса». В культуре алтайских тюрков один из наиболее распространенных в прошлом ритуальных предметов выглядел именно так<sup>15</sup>. В приведенном выше фрагменте шаманского текста «завеса» на почетном дереве названа «кцжцгг». Но именно так назывался у южных алтайцев свадебный «занавес»: полотнище, растянутое между двумя березками, за которым «скрывались» во время свадебной церемонии жених и невеста. Позже это полотнище отгораживало от посторонних взглядов супружескую постель в юрте. Символика соединенных деревьев прямо отсылает нас к идее божественного брака. Здесь свадебный «занавес» дублирует миф о «браке» двух деревьев-первопредков.

Полагаем, что два дерева, воткнутые в землю и соединенные веревкой (с подвешенными лентами, шкурками, перьями и т.д.) повторяют деревянные развилкитеси как по символике, так и по вещественному офор-

млению. То, что в одном случае представлено развилкой, в другом символизируется двумя деревьями, тоже соединенными между собой. Если в символике тесей главным элементом является сама развилка, то в иных традициях ( у бурят, якутов ) это два дерева (как правило, – березы), связанные посредством шнура, веревки. У бурят эта тема отчетливо звучит в инициации шамана<sup>16</sup>.

Но этим далеко не исчерпывается «спектр» мифологических значений деревянной развилки. Рисунки на шаманских бубнах алтайцев свидетельствуют, что в одних случаях «пура» (ездовое животное духа) изображалось в виде горного барана, а в других – в виде деревянной развилки<sup>17</sup>.

Наконец, если деревянная развилка (как редуцированный образ дерева с раздвоенным стволом), имеет явное отношение к ответвлению – происхождению – браку – рождению, можно было бы ожидать, что этот же образ связан и с темой смерти и подземного мира. Действительно, найти подтверждение этому труда не составляет.

Отправляясь в нижний мир за душой больного человека, якутский шаман брал с собой деревянную развилку из дерева. Иногда вместо деревянной развилки фигурирует ее аналог. Так, у селькупов шаман, чтобы узнать, не забрал ли покойник с собой чью-либо душу, ударял по покойнику развилкой (дтд) на конце стрелы. Душа застревала в развилке в виде икринки<sup>18</sup>. Когда якуты хоронили шамана «необычайной силы», его долбленный гроб укрепили в развилке большой лиственницы<sup>19</sup>.

Еще один вариант символического использования деревянной развилки – ритуальные коновязи (сэргэ) у якутов. Так, коновязь шамана имела наверху в виде деревянной развилки. Если вместе с умершим человеком хоронили коня, то рядом с могилой вкапывали коновязь-развилку, причем более длинная развилка обозначала отцовский род, а короткая – материнский<sup>20</sup> (рис. 4).

Мы не склонны думать, что все возможные варианты использования деревянной развилки можно свести к какой-то одной мифологической теме, к одному прообразу. Тем не менее, «каталогизация» развилок в урало-алтайских культурах Сибири свидетельствует о неслучайном внимании архаичных культур к этому простому – и в простоте своей сложному – образу. Следует заметить, что «деревянная развилка» может удивительным образом трансформироваться. Из элементарной развилки она «вдруг» превращается в иной символ.

Вернемся к хакасским тесям. Из ритуальных текстов следует, что теси – существа первичные, соотносимые с эпохой сотворения мира. По логике мифологического сознания они могут быть только первопредками. В этом случае деревянная развилка («два из одного», «разное из единого») вполне

может символизировать брак первопредков, в том числе – инцестуальный, – как источник жизни на земле. Это сюжет, хорошо известный в урало-алтайской мифологии.

Еще одна характерная особенность деревянной развилки выясняется из анализа ритуальных текстов, посвященных тесям. Там постоянно повторяется удивительная фраза. Вот фрагмент из обращения к хозан-тесю («заячьему тесю»), одному из наиболее известных в Хакасии):

Ты нырнул в вершины Абакана!  
Опираясь на раздвоенную березу,  
Ты спустился в низовья Абакана!<sup>21</sup>

Само же изображение хозан-теся обычно делалось из березовой развилки.

Данный поэтический прием («опираясь на крону раздвоенной березы», варианты: таволги, тополя и т.д.) обрисовывает неожиданную роль дерева, как важного атрибута теся – родового предка. Здесь раздвоенное дерево (развилка) используется в качестве посоха, опоры, трости. И это вполне согласуется с данными лингвистики. Но ведь посох (трость) – важный атрибут сибирских шаманов. Полагаем, что тут нет противоречия. Данные сибирской этнографии все более дают основания для отказа от традиционного противопоставления «шаманских» и «нешаманских» верований.

Так что же, хакасские теси изображают – в редуцированной форме – посох того персонажа, который является олицетворением духа-предка? То есть самого мифологического персонажа замещает его атрибут? Полагаем, что это вполне возможно. Тем более, что в одном из обращений к тесю прямо говорится: «Ты приобрел форму раздвоенной березы»<sup>22</sup>.

Итак, в хакасских фольклорных текстах дух-предок (тесь) описывается, как всадник, опирающийся на посох (трость), имеющий форму дерева с раздвоенной вершиной. Но зачем всаднику посох? Здесь можно вспомнить разве что таежных оленеводов-эвенков которые, опираясь на посох, садились верхом на оленя. И все же, сочетание в обрядовом фольклоре хакасов коня и посоха кажется неорганичным. Можно предположить, что в фольклоре хакасов произошла контаминация древнего ритуального атрибута (посох) и поздней реалии скотоводческой культуры (верховая лошадь). Более вероятной представляется фигура пешего духа-предка, опирающегося на посох с развилкой на конце.

Тем более, если учесть, что в неопределенной временной глубине сибирской мифологии такие персонажи, как «предок», «первопредок», «дух», «творец» и т.п. перестают быть явно различимыми. Напомним, что ранние пласты урало-алтайской мифологии наделяют посох атрибутами орудия творения.

Намечается весьма интересная сюжетная линия: деревянная развилка трансформируется в **разные** по назначению и символике культовые атрибуты.

Например, это шаманская колотушка у кетов с необычно раздвоенным передним концом<sup>23</sup>. Известно, что у хакасов в прошлом один из типов шаманской колотушки представлял из себя две-три ветки таволожника, обтянутых заячьей шкуркой. М.С. Усмановой отмечено, что в целом у хакасов колотушка была вполне самостоятельным атрибутом шамана, и ее нельзя рассматривать только как приложение к бубну<sup>24</sup>. Можно предположить, что колотушка из развилки или пучка веток – явление значительно более древнее, нежели шаманский бубен. Некогда основа подобной колотушки вполне могла играть роль самостоятельного культового инструмента. Изображения людей, держащих в руках ветки деревьев, пучки веток известны как в петроглифах Сибири, так и на рисунках шаманских бубнов. Многочисленные этнографические материалы подтверждают широкое распространение в Сибири ритуальных действий, связанных с развилками или пучками веток. В бурятском языке, например, изобразительное слово «арба-арба» обозначает движение чего-то растопыренного или развилкистого<sup>25</sup>. Словом «арбышчи» на Алтае называли людей, совершавших ритуальные действия с помощью пучка веток. При этом сама основа «арба/арпа» возводится к ностратической древности. «Обмахивание» бытовало повсеместно в ареале тюркских и монгольских этносов. Этот ритуальный прием и, вероятно, связанные с ним воззрения, обнаруживаются в самых различных сферах культуры. У якутов, например, чтобы выиграть ставку на конских бегах, надо было перед головой лошади противника трижды махнуть «трехразвилчатым испещренным тальником с повязками в трех местах из белых конских волос»<sup>26</sup>.

Одно из названий ритуального посоха у шорцев – «пышки таяак». Между тем, словом «пышки») называли еще мутовку для взбалтывания кумыса, а также деревянную развилку, в которую вставляли зажженную бересту (своего рода факел). Последняя употреблялась при лучении рыбы, но иногда развилка использовалась и при камлании шамана. Шорский фольклор знает сюжет, в котором человек с факелами-пышками попал в пещеру, где пили араку и плясали духи<sup>27</sup>. Мутовка тоже зачастую имела раздвоенный нижний конец. В тюркском и монгольском фольклоре известны сюжеты о пахтаны мутовкой мирового океана, имеющие древнеиндийское происхождение.

Качественно иной вариант использования деревянной развилки – рукоять шаманского бубна. Казалось бы, использование рукояти такого типа совершенно оправданно технологически. Рукоять-развилка – в отличие от простой перекладки – более надежна, она лучше «держит» бубен.

Рукояти такого типа известны, главным образом, у уральских народов: хантов, манси, селькупов, ненцев. На Вахе, Агане и Югане у хантов

бытовали бубны с рукоятью из естественной развилки дерева<sup>28</sup>. В других случаях рукоять-развилка конструировалась искусственно, т.е. была имитацией подлинной, «живой» развилки. Так, есть описание шаманского бубна манси, в котором Y-образная рукоять «состоит из двух оструганных палок разной длины»<sup>29</sup>. Другой бубен манси с Y-образной деревянной рукоятью дает пример использования реальной березовой развилки<sup>30</sup>.

Самое интересное заключается в том, что на обеих развилках этих бубнов вырезаны личины. Здесь мы видим, возможно, «альтернативную» линию развития символики южносибирских тесей: там каждая из развилки тоже обозначает отдельного персонажа, но без обозначения его лица. Таковое лишь подразумевается путем использования веревочек-косу. Интересно, что личины на рукоятках угорских бубнов совершенно идентичны, – там нет и намека на необходимость обозначить их различия. Не есть ли это попытка обозначить двойничество изображаемых персонажей? Иными словами, в оформлении Y-образной рукояти бубна у уральских народов могло – пусть опосредованно и косвенно – отразиться их представление о первопредках – близнецах? Вопрос, возможно, риторический. Однако, еще Е.Д. Прокофьева, упоминая о селькупских поверьях о происхождении человека из развилки березы, отметила, что память об этом «сохраняется в роли березовой развилки при изготовлении шаманского бубна»<sup>31</sup>. Она же предположила, что «рукоять бубна символизирует дерево, по которому мольба поднимается вверх»<sup>32</sup>.

Не оспаривая правомерности этих объяснений, отметим лишь следующее. Y-образные рукояти бубнов с личинами явно коррелируют с южносибирскими тесями и аналогичными им изображениями. По сути, это все те же деревянные развилки, но здесь они снабжены человеческими личинами. Если хакасские теси являются самостоятельными и самостоятельными ритуальными изображениями, то в уральском мире мы видим иную ситуацию. Там деревянная развилка играет подчиненную роль. Она как бы «встроена» в шаманский бубен, хотя иконографически организована более сложно.

Возможно, есть основания для выделения в урало-алтайском шаманизме особого класса атрибутов, в основе которого лежит деревянная развилка. Иногда она выступает в роли самостоятельного атрибута, иногда служит основой шаманской колотушки, часто является рукоятью шаманского бубна.

Полагаем, что к тому же семантическому ряду (образу) относятся двуглавые антропоморфные изображения из дерева, известные у хантов, манси, нганасанов (рис. 5, 6). Их конструктивной основой также является деревянная развилка. У манси, на святилище Щахэлойки обнаружено одно из наиболее интересных изображений подобного рода. И.Н. Гемуев

совершенно справедливо считает, что для выяснения символики подобных изображений их следует рассматривать в одном ряду с многоголовыми (часто двухголовыми) изображениями предков, относящихся к кругу предметов пермского стиля<sup>33</sup>.

К этому можно добавить, что независимо от материала и техники изготовления, все двуглавые изображения следовало бы рассматривать как реализацию усложненного образа развилки. В их число должны попасть и металлические изображения двухголовых птиц – атрибуты самодийских шаманов. Стоит вспомнить и о двухфигурных антропо-морфных изображениях в антиподальном положении (алтайцы, шорцы). Как правило, это сдвоенные изображения, каждое из которых имеет голову, пару рук и ног. Концами ног они соединены друг с другом<sup>34</sup>. Здесь нет самой развилки, из корня которой «растут» изображения, но символика общего происхождения – брака – единого корня прочитывается вполне уверенно.

Предварительно суммируя рассмотренные выше сюжеты, можно заключить следующее.

Использование деревянной развилки отмечено как в ритуале, так и в обыденной жизни. Шест с деревянной развилкой на конце – неотъемлемая часть конструкции жилища, столика для жертвоприношений, помоста, на котором хоронят шамана и т.д. Но даже и в этих случаях акцентируется значение «опоры», «основы».

Ритуальные и мифологические значения деревянной развилки (и ее алломорфов) весьма разнообразны. Это и посох духа-предка, и развилка-тес, и шаманская коновязь, и рукоять шаманского бубна.

Главные темы «деревянной развилки» читаются как: мужчина-женщина, богиня-бог, брак, происхождение, первопредки-близнецы: брат и сестра, богиня-птица, опора. Символика деревянной развилки постоянно «возвращается» к образу двух священных деревьев, растущих из одного корня<sup>35</sup>.

Вещественная простота деревянных развилочек восполняется множеством мифологических прочтений символа. Но диапазон этих значений не безграничен. В целом эти значения оконтуривают какую-то очень важную для архаичного человека идею.

Мы полагаем, что в данном случае имеем дело с локальным сибирским воплощением некоего архетипа (фундаментальной мыслительной схемы), который в языческой натурфилософии натурфилософии прочитывался как «единое порождающее начало». То, что на уровне лексики выражалось как «грудь», «основа», «опора», на уровне ментальных схем означало «разделение единого», «два из одного», «общее и особенное».

Развилка служила природным универсальным символом (матрицей) для наглядного воплощения очень важных и существенных понятий,

явлений, неясных догадок. Значение подобных образов для обществ с докатегориальным мышлением переоценить трудно.

Иные аспекты данной проблемы, как и ее лексические воплощения будут рассмотрены в последующих работах.

### Примечания

<sup>1</sup> Бутанаев В.Я. Почитание тесей у хакасов // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986. С. 89–112.

<sup>2</sup> Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен. Спб, 1907. Ч. 9. С. 552.

<sup>3</sup> Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 120.

<sup>4</sup> Анисимов А.Ф. Религия эвенков. М.; Л. 1958.

<sup>5</sup> Кулаковский А.Е. Научные труды. Якутск, 1979. С. 89.

<sup>6</sup> Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен. Ч. 9. С. 564.

<sup>7</sup> Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев // Сборник Музея антропологии и этнографии. 1924. Т. 4, Вып. 2. С. 56. В словаре В.И. Вербицкого находим: «айырыл» – отделиться, «айырылыш» – разлучаться, расходиться, разделяться.

<sup>8</sup> Там же. С. 70.

<sup>9</sup> Там же. С. 73, 85.

<sup>10</sup> Возможно, есть основания для семантического сближения фонетически различных форм: тир (место рождения), тьр (посох) и тис (опора, грудь). По мнению Э.В. Севортяна, можно вычленил производящую именную основу тьр, «по-видимому, родственную с тив и фонетически коррелятивную с ним». См.: Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1989. С. 283–284. Исходя из этого можно предположить, что семантика тюркских деревянных развилок базируется на развитии значения от тис (корень, основание [рода]) к тоз-у (побег молодого дерева, т.е. развилка, ответвление).

<sup>11</sup> Бутанаев В.Я. Свадебная обрядность... С. 190.

<sup>12</sup> Анохин А.В. Указ.соч. С. 120.

<sup>13</sup> Малов С.Е. Енисейская письменность тюрков. М.; Л., 1952. С. 12, 26.

<sup>14</sup> Анохин А.В. Указ.соч. С. 90, 98.

<sup>15</sup> Иванов С.В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. Л., 1979. С. 162–165.

<sup>16</sup> Галданова Г.Р. Доламагские верования бурят. Новосибирск, 1987. С. 67–69.

<sup>17</sup> Анохин А.В. Указ.соч. С. 61.

<sup>18</sup> Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов. С. 124.

<sup>19</sup> Ксеофонтов Г.В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов (Материалы к мифологии урало-алтайских племен в Северной Азии). Иркутск, 1928. С. 10.

<sup>20</sup> Яковлев В.Ф. Якутские коновязи // Язык-миф-культура народов Сибири. Якутск, 1988. С. 162–165.

<sup>21</sup> Бутанаев В.Я. Почитание тесей у хакасов // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986. С.96.

<sup>22</sup> Там же. С. 95.

<sup>23</sup> Алексеев Е.А. Этнокультурные аспекты изучения шаманства у кетов // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984. С. 72.

<sup>24</sup> Устное сообщение М.С. Усмановой.

<sup>25</sup> Цыдендамбас Ц.Б. Изобразительные слова в бурятском языке // Филология и история монгольских народов. Памяти академика Б.Я. Владимирцова. М., 1958. С. 141.

<sup>26</sup> Попов А.А. Материалы по религии якутов // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 11. 1949. С. 293.

<sup>27</sup> Дьяконова В.П. Предметы к лечебной функции шаманов Тувы и Алтая // Материальная культура и мифология. Сборник музея антропологии и этнографии. Т. 37. С. 150–151; Дыренкова Н.П. Шорский фольклор. М.; Л., 1940. С. 257, 398.

<sup>28</sup> Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов // Из истории шаманства. Томск, 1976. С. 3–140.

<sup>29</sup> Гемуев И.Н. Мироззрение манси. Дом и космос. Новосибирск, 1990. С. 102. Ср.: Символику разной длины развилин на погребальной коновязи якутов и разную длину развилин в рукояти данного бубна.

<sup>30</sup> Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси. Новосибирск, 1986. С. 23–24.

<sup>31</sup> Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов. С. 114.

<sup>32</sup> Прокофьева Е.Д. Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. С. 53.

<sup>33</sup> Гемуев И.Н. Мироззрение манси. С. 136.

<sup>34</sup> Иванов С.В. Указ.соч. С. 159–160.

<sup>35</sup> Мы не рассматриваем здесь некоторые универсальные и очевидные аспекты семантики деревянной развилки («женский символ», «женский рождающий орган»). См.: Чеснов В.Я. Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976. С. 224.

## Приложение



Рис. 1.

Хакасский тёсь.

(По: Бутанаев В.Я.

Почитание тёсёй у хакасов, С. 101)



Рис. 2.

Дерево с раздвоенной вершиной.

Рисунок на аманском бубне шорцев.

(По: Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири. М.; Л., 1954. С. 673)



**Рис. 3.**  
Канатулар. Телеуты.  
(По: Иванов С.В. Скульптура  
алтайцев, хакасов и сибирских  
татар. Л., 1979. С. 50)



**Рис. 4.**  
Коновязь предков. Якуты.  
(По: Яковлев В.Ф. Якутские ко-  
новязи. – В кн: Язык-миф-куль-  
тура народов Сибири. Якутск,  
1988, С. 163).



**Рис. 5.**  
Двуглавое антропоморфное  
изображение. Манси. Святили-  
ще Шахэл-ойки.  
(По: Гемуев И.Н. Мировоззре-  
ние манси. Дом и Космос. Но-  
восибирск, 1990. С. 135).



**Рис. 6.**  
Антропоморфный идол «койка».  
Нганасаны.  
(По: Грачева Г.Н. Таймырские кол-  
лекции МАЭ (долганы и нганасаны).  
В кн.: Собрания Музея антропологии  
и этнографии АН СССР. Сборник  
Музея антропологии и этнографии.  
Т. 35. Л., 1980. С. 62).