[1] Подробнее см.: Grundriß der Voklskinde: Einführung in die Forschungsfelder der europäishcen Ethnologie. Hrsg. von R.W. Brednich. Berlin, 1994; Die Volkskunde auf dem Weg ins nächste Jahrtausend. Hrsg. von J. Hoppe, M. Schimek, M. Simon. Münster, 1997; Volkskunde als Programm. Hrsg. von M. Simon, H. Freiss-Reimann. Münster, 1996; *Harvolk E.* Eichenzweig und Hakenkreuz. München, 1990; *Schwebe J.* Volksglaube und Volksbrauch im Hannoverschen Wendland. Köln;Graz, 1960; *Gorgus N.* Der Zauberer der Vitrinen. Münster, 1997; *Schone A.* Alltagskultur im Museum. Münster, 1997; *Tadten.* Eine dorfmonographische Forschung der Ethnographia Pannonica Austriaca 1972/73. H.56 (Kulturwissenschaften, H.21. Eisenstadt, 1976.

С.Н. Соломатина

Символическая вязь ритуала тувинцев

Толчком к написанию данной статьи явились уникальные предметы, обнаруженные автором в пос. Кызыл-Хая Монгун-Тайгинского района во время полевой работы в декабре 1995 г. Эти предметы составляют два ритуальных комплекса, связанных с детской «душой» *уруг куду* (термин, означающий в Западной Туве жизненную силу ребенка периода младенчества). Процесс составления комплекса рассматривается ритуальными экспертами как «делание» души нерожденных младенцев — ритуал тувинцев, сведений о котором практически нет в этнографической литературе.[1]

Первый комплекс представляет специфичный набор символов *уруг куду*: 1) узел, завязанный на лоскуте белой ткани, внутрь него помещены *астрагал*, камушек и зерна проса; 2) рог (*мыйгак*) завернут в белую ткань и наглухо зашит; 3) несколько матерчатых лент, среди них как обязательные выделены белая и синяя («для мальчиков»), верхние концы лент связаны узлом. Все это хранится в миниатюрной сумке, сшитой из белой ткани.

Второй комплекс представлен миниатюрным ковриком-пологом *уруг куду*, к которому присоединено съемное изображение *тол чаян* (букв.: «судьба на потомство», в данном случае имеется в виду единая судьба рода, родственников). *Тол чаян* имеет вид наглухо зашитого мешочка, выполненного из красной материи, по величине совпадающий с размерами миниатюрных подушек для хранения детских пуповин. Содержимое мешочка осталось невыясненным. Снаружи к нему прикреплено металлическое изображение жеребенка,[2] окрашенное в золотистый цвет (использована фабричная брошь, у которой снят замочек). *Тол чаян* подвешен к пологу вместе с тремя расположенными в ряд подушечками с детскими пуповинами (последние взяли у родственниц — многодетных матерей), между второй и третьей. К коврику-пологу пришиты силуэтные фигуры — олененок и современный «аналог» изображения духа-хозяина озера «*амырга*»[3] (крокодил, расколотая на две половины

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/5-02-028486-6/
© МАЭ РАН.

фабричная игрушка из пластмассы), маркирующие зоны Вселенной. Первая фигура расположена несколько выше «пуповинного» ряда, вторая — внизу; прикреплены детали серег — камни в золотистой металлической оправе, бусы — длинные низки и отдельные бусины, знаки, связываемые с ребенком, — значок октябренка и т.п. Коврик подвешен в изголовье кровати. С внешней стороны изображения висит перевязанная белой лентой хлопчатобумажной материи плеть (*кымчы*). Здесь же на другой стене, образующей с ковриком *уруг куду* передний левый угол, закреплены одна за другой (в ряд) пуповины приемного сына и рожденных впоследствии детей: всего три подушечки. Над каждой висит фотография того ребенка, кому пуповина приналежит.

Оба комплекса принадлежали 32-летней У. Хертек, изготовлены в 1990 г. шаманкой, родственницей домохозяина, проживающей в Овюрском районе, и местным ритуальным экспертом. Шаман в создании «авторских» символических образцов оперирует теми же предметными средствами, которые используют повитуха и мать ребенка в повседневном уходе за малышом. Включенные в символический образец мешочки с зашитыми внутрь пуповинами играют исключительную роль в ритуалах жизненного цикла. Ряд процедур над отпавшей пуповиной ребенка как бы переводил ее из природного символа в культурный.

Уже в первых действиях над пуповиной прослеживается соотнесение ее с центром космической структуры, каналом, сквозь который протянуты созидательные силы природного мира. Пуповина перерезалась всегда на растительном материале, у хакасов на березе, служащей опорой женщине во время родов и называемой «золотой коновязью»[4] (инвариант мировой оси). Так выстраивался символический ряд: дерево (центр мира)—пуповина (центр телесный), из которого может быть развернут микрокосм.[5] Соотнесение пуповинной нити и «дерева»-центра, связываемого с «душой» и определяющего рост, развитие, проявляется в некоторых приемах символического ухода за новорожденными близнецами у хакасов. «При рождении близнецов, — пишет В.Я. Бутанаев о хакасах, — разделяли целую березовую веточку пополам, на одной ее части резали пуповину первому младенцу, а на другой второму. ...Если обрезать пуповину на одной березовой палочке... то в случае смерти одного из близнецов умерший мог забрать душу другого. Если один из близнецов умирал, то по их росту отрезали березовый брусок и раскалывали его пополам. Одну его часть вместе с пуповиной и «рубашкой» умершего хоронили с ним, а другую часть клали в колыбель оставшегося в живых».[6]

У разных народов Саяно-Алтая с заживлением или отпадением пуповины сопряжены были ритуальное очищение роженицы и младенца, наречение имени. При известном параллелизме захоронения плаценты и обряда первого пеленания ребенка в колыбель эти действия, как правило, также ставятся в зависимость от состояния детской пуповины. Числовые ориентиры для проведения обрядов — третий или седьмой день[7] после родов — в рассматриваемых культурных традициях в то же время считаются идеальными сроками ее заживления (третий день) и отпадения (седьмой день). Показательно,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/5-02-028486-6/
© МАЭ РАН.

что тувинцы внимательно следили за тем, чтобы физиологический процесс заживления совпадал с идеальным образцом. Пуповина могла долго (до двадцати дней) не заживать у слабенького новорожденного. Для отпадения ее в семидневный срок тувинцы, проживающие в Восточной Туве (пос. Кунгуртуг, оз. Тере-Холь), оборачивали вокруг нити пуповины тонкие пластины жира, срезанные с хвостовой части барана; обматывали ее ватой с завернутым внутрь спинным мозгом жертвенного животного. Тувинцы, проживающие на территории Западной Монголии, способствовали быстрому отпадению пуповинной нити символическим моделированием: брали железу жертвенной овцы, заколотой сразу после рождения ребенка, и нарезали ее шайбами.[8]

Влияли на состояние пуповины материнские волосы. Об этом свидетельствует обычай прикладывания теленгитками и хакасками к пупковой ранке пепла от сожженных волос, срезанных с темени или висков роженицы.[9]

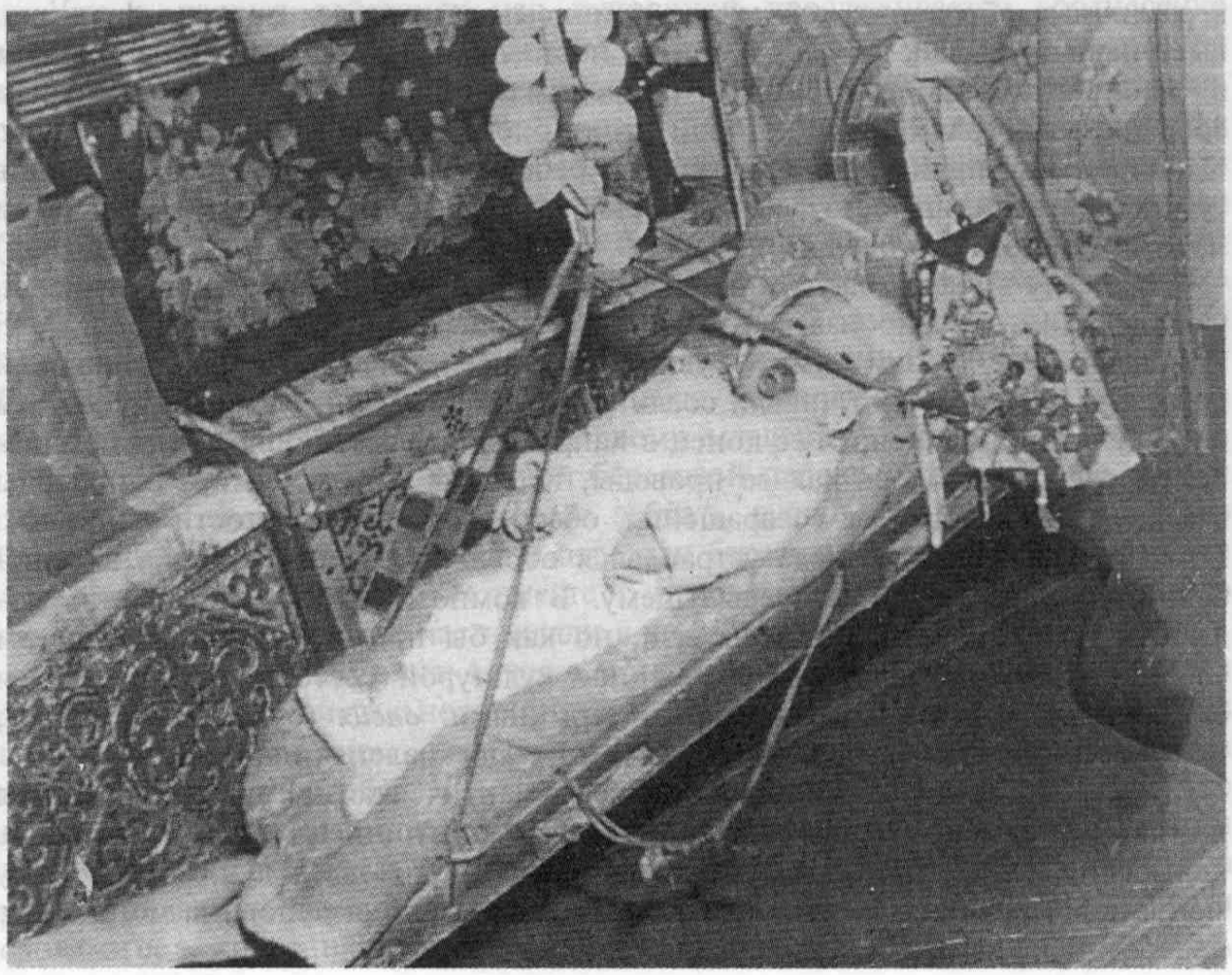
Выбор инструмента для отделения пуповины часто зависел от пола новорожденного: пуповину мальчика перерезали, как правило, ножом, пуповину девочки — ножницами,[10] хотя известны и другие варианты. Символичность варьирования инструмента выступает тем более отчетливо, что операция производилась на дощечке или щепке и при употреблении для этой процедуры ножниц они функционировали только как нож.[11] Нож или ножницы, которым в различных обрядовых контекстах приписывалась разделительная функция, выступали здесь как барьер, граница, поставленная между не воплощенным в конкретные формы миром природных сил и вполне конкретным сообществом, граница, за которой стоит определенная сфера деятельности. Одновременно происходило вовлечение ребенка в общество полов, которое в тувинской традиции часто формулируется как определение сферы деятельности новорожденного в будущем.

Плаценту вместе с другими знаками преимущественно кулинарного кода, участвующими в воспроизведении соответствующего символического образца,[12] помещали в неглубокую ямку. Тувинки ставили послед на белый войлочный коврик и трижды раскручивали соединенную с ним длинную нить пуповины по ходу солнца, фиксируя ее конец в направлении восхода. Захоронение плаценты рассматривалось как ее проводы, передача в другой мир, и проводы эти являлись залогом ее возвращения, обеспечения плодовитости женщины. Вслед за удалением последа устраивался обряд положения ребенка в колыбель, дополнительный к предыдущему. В композиционном устройстве колыбели моделировались те же связи, но как бы представленные на другом уровне — демонстрировалось усвоенное культурой состояние, определялся статус новорожденного, означенный терминами: *опейя* (букв.: «младенец»), *чаш пурган* («младенец-божество»), *бичии бурган* («маленький Бог»).

В устройстве колыбели значительная семантическая нагрузка приходится на главный ремень (*кириш* — букв.: «тетива»), тянущийся от изголовья вдоль колыбели, колыбельный крюк, дугообразное изголовье, лук, к которому могла подвешиваться люлька (алт.).[13] Отпавшая детская пуповина могла быть подсоединена к каждому из перечисленных объектов.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/5-02-028486-6/
© МАЭ РАН.

Мать младенца высушивала отпавшую пуповину и, завернув ее в белую овечью шерсть, зашивала в миниатюрную подушку (мешочек) из кожи или ткани. В форме, цвете подушек, дополнительных атрибутах прослеживается половой символизм.[14] Мешочки эти подвешивали к колыбели, где они, как правило, и сохранялись, представляя детей одной матери. В результате младенец, его жизненная сила и пуповина включались в сферу социального. В то же время детская пуповина сохраняла связь с внешним миром, миром особого рода действенности (символ — плацента), где сконцентрированы ресурсы жизни. Таким образом, ритуальные действия над плацентой, детской пуповиной, переводящей их в культурные символы, подчинены общей стратегии мифологической логики — усвоению «хотя бы части внеположенного мира путем организации, упорядочения его с перераспределением между сферами природы и культуры в направлении последней, т.е. от непрерывного к дискретному».[15] При этом, если обряд захоронения детского места ориентирован на непрерывность движения — уход и последующее возвращение, то колыбельный комплекс, в который включена отпавшая пуповина, демонстрирует «закрепленность», иными словами, состояние статики. Это кажущееся разрывание непрерывности (отдельность) необходимо для того, чтобы сохранить ребенка в сообществе. Однако состояние статики



Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/5-02-028486-6/
© МАЭ РАН.

действительно является только кажущимся, так как в самом уходе за пуповиной — зашивании ее в подушку — соотнесение с символами, представляющими в рассматриваемых культурных традициях «зародыш», жизненную силу (что соотносимо с эпическими мотивами самозарождения в яйце, внедрения «зародыша» в закрытое пространство и сохранения его до времени[16]) — актуализуется идея последующих рождений и разворачивание пути-судьбы самого младенца. Важно обратить внимание на то, что в случаях неудач в репродуктивной сфере бездетная женщина совершала над последом действия, аналогичные традиционному уходу за детской пуповиной, — высушивала его, помещала в мешок, зашивала его в матрац, хранила в семейной подушке и впоследствии держала при себе, что в свете сказанного предстает как еще одна попытка направить детскую жизненную силу, «душу» в сторону сообщества.

Пуповина представляла собой путь, дорогу, средство перехода детского места во внешний мир в обряде его захоронения или являлась вариантом установления связи с этим миром в колыбельном комплексе. Важно подчеркнуть, что культурные традиции Саяно-Алтая ориентированы на поддержание связи с верхним миром. Судя по отмеченному у теленгитов представлению, ребенок станет инвалидом, хромым, горбуном или даже умрет, если пуповина его случайно затеряется в земле,[17] оказавшись в земле (ориентированная вниз), она открывает путь в нижний мир, что, во-первых, может привести к смерти ребенка, во-вторых, приобрести им некоторые навыки или свойства, маркирующие приобщенность к хтоническим силам (асимметрия, увечье, по замечанию С.Ю. Неклюдова, вообще являются признаками существ хтонического мира[18]).

Детская пуповина подсоединялась к колыбели при положении в нее каждого младенца. Чем больше пуповин в связке, тем большей прочностью она обладала, тем больше гарантий сохранения жизни новорожденного. В Западной Туве автору приходилось наблюдать, как к общей связке, присоединенной к колыбели, в которой спал новорожденный, привязывали и его пуповину, еще не зашитую в подушку, а лишь обернутую в белую ткань (типичные объяснения: «разъединять нельзя, плохо будет маленькому ребенку»). Когда ребенок подрастал, пуповина зашивалась наглухо: сверток зашивали в мешочек, или уже зашитая в подушечку пуповина облицовывалась новым слоем ткани. Таким образом, детская пуповина подвергалась как бы вторичному уходу, все более вычленявшему ее из природного мира. Восточные тувинки (пос. Кунгуртуг, оз. Тере-Холь) не зашивали отпавшую пуповину на протяжении всего периода младенчества. Ее сохраняли в белой тряпице. Если малыш болел, пуповина использовалась как лекарственное средство. При стоматите развязывали узелок, доставали пуповину ребенка и массировали ему десну. В случае других заболеваний пуповину скоблили и крошки, смешанные с водой, давали выпить ребенку. Когда малыш поднимался из колыбели, пуповина подвергалась дальнейшей «обработке»: ее упаковывали в кожаный мешочек, который затем наглухо зашивали. По имеющимся в нашем

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/5-02-028486-6/
© МАЭ РАН.

распоряжении сведениям, с пуповиной тесно связывалась жизнь ребенка, которая зависела от того, как она будет храниться. Пуповине приписывалась поддерживающая и охраняющая роль по отношению к человеку самого разного возраста — от колыбельного до зрелого. В этой связи интересно обратить внимание на способ сохранения мешочка с пуповиной у теленгитов, которые держали его в непосредственной близости от ребенка приблизительно до десяти лет — сначала на ременной веревке колыбели, а впоследствии вплетенной в косичку девочки или вместе со специальным украшением *шалтрак* (аналог наборной подвески колыбельного шнура) на спине верхней одежды мальчика или девочки. Позже мешочек снимали с шубки и сохраняли в сундуке. Взрослые женатые дети увозили свои пуповины в собой.[19] В случае смерти пуповину присоединяли к поясной части одежды умершего.[20]

Связка пуповин, сберегаемая женщиной, способствовала ее плодовитости. С этой точки зрения каждая вновь присоединенная пуповина делала связку более действенной. Чем больше мешочков висело на колыбели, тем более уважаемой считалась женщина-мать, тем выше был ее социальный статус. В этой связи интересно отметить зафиксированные в настоящее время у западных тувинцев факты хранения детских пуповин с другими, уже современными знаками отличия хозяйки юрты: медалями «Победитель социалистического соревнования», значками «Молодой гвардеец пятилетки» и т.п.

Южные алтайки мешочки с пуповинами своих детей прикрепляли к поясным пряжкам (*пел*) или накосным украшениям, продеваемым сквозь те же пряжки *пел*.[21] Говоря о связи пуповины и женщины-матери, важно отметить зафиксированную практически всеми исследователями роль пуповины для благополучного исхода родов. Собственную пуповину молодой женщине важно было привезти в свой дом перед первыми родами.[22] Важным оказывается и то, что поддерживающая роль пуповины прослеживается не только по отношению к ребенку, которому она принадлежит, но и распространяется на всех детей юрты. Тувинцы, в частности, считали, что «если потерять *хин* (пуповину), плохо будет ребенку и всем последующим детям» (ПМА, домашний архив). (Ср. представления о связке пуповин, «держащей жизнь».) Если ребенок умирал, пуповину его продолжали хранить: тувинцы — в общей связке, у теленгитов мать зашивала ее в свой пояс.[23] Подобные действия, вероятно, связывались с установкой — не рассеять силу, заключенную в этих символах. С утратой женщины способности к деторождению связки с пуповинными мешочками снимали с колыбели и складывали в главный сундук, подушку и т.п.[24] Общие тенденции в обращении с пуповинами после выхода женщин из репродуктивного периода состоит в следующем: 1) подушечки могут быть разъединены и раскладываются в таком случае по сундучкам, чтобы впоследствии быть переданными взрослым женатым детям; 2) демонстрация низки пуповин носит исключительно статусный характер: многодетные женщины, имеющие более десяти детей, разъединив связку, подвешивают мешочки с пуповинами в ряд, закрепляя их на тесьме или миниатюрном коврике; 3) собственная пуповина или общая связка передается

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/5-02-028486-6/
© МАЭ РАН.

дочерям или одной из них и вновь играет важную роль в символическом поддержании репродуктивной функции.

Из приведенных материалов видно, что детская пуповина, переведенная в культурный символ, выступает в значениях: 1) жизненная сила, «зародыш», из которого развивается организм; 2) «энергетический канал», по которому передается удача в репродуктивной сфере. Пуповина включена в ряд изоморфных символов, маркирующих связь человека с верхним миром, она ассоциирована также с жизненным путем человека, представляет этот путь (ср. связь человека со своей пуповиной в течение всей жизни, зависимость удачи, долголетия, благополучия от отношения к пуповине). С этой точки зрения передачу пуповины взрослому человеку, способы ее хранения можно рассматривать как фиксацию основных этапов жизненного пути.

По мере взросления человека внимание переключается на его пояс. Тувинские дети начинают носить одежду, в основе не отличающуюся от взрослых образцов, приблизительно с трехлетнего возраста. Тогда же ребенку повязывали пояс. В культурных традициях тюрков Саяно-Алтая прослеживаются следующие ориентиры для первого надевания пояска: когда поднимался из колыбели (см. далее об изофункциональности колыбельного ремня и пояса малыша); «когда подрастал настолько, что можно было *тон* надевать»; «когда на улицу надо выпускать» (ср. возможное пребывание внутри жилища без пояса взрослых обитателей юрты); «ребенок уже ходит». Все эти ориентиры являются знаками порывания ребенка с миром младенчества. В это время прослеживаются резкие перемены в уходе за малышом. В литературе по южным алтайцам отмечена связь между повязыванием первого пояса и первым подстриганием волос ребенка.[25] У тувинцев ношение новой одежды, повязывание пояса и первое подстригание волос приходятся на один и тот же временной отрезок. Перед первой ритуализованной стрижкой малыша одевали в его «взрослый» *тон* и подпоясывали. Считали, что в поясе с этого времени сохраняется его «душа» (*куду-чамы*).

Символическим значениям пояса уделено значительное внимание авторами книги «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири».[26] Для нашей работы важно следующее. Пояс и пуповина в равной степени наделены положительными качествами. Если в пуповине, как правило, концентрируется жизненность ребенка периода младенчества, то в более зрелом возрасте прослеживается связь души человека и его пояса. Различие между пуповинной нитью и поясом обусловлено, как кажется, тем, что пояс уже изначально является культурным символом, принадлежит сообществу и конкретному человеку. Пояс, как и пуповина, может являться средством связи человека с внешним миром, но недопустима передача его вовне: сравните запреты передачи пояса при жизни его владельца другому лицу, запрет захоронения пояса с умершим у тувинцев, сохранение в жилище пояса умершего или ношение его кем-нибудь из родственников[27] (ср. также приуроченность первого повязывания пояса к выходу ребенка из периода младенчества[28]). Таким образом, ношение пояса выделяет тот период жизни человека, когда он

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/5-02-028486-6/
© МАЭ РАН.

полностью принадлежит сообществу.[29] В свою очередь, пуповина (равно как и плацента) изначально является природным объектом, элементом внешнего и, переработанная в культурный символ, сохраняет свойство связи с внешним миром.

Повязыванием нового пояса фиксировали этапы жизненного пути человека, включенность его в определенную сферу производственной и социальной деятельности. Первый пояс плавно перенимал функции колыбельной ременной веревки. При этом малыш наделялся чертами некоторой индивидуальности, подвески на пояске считались собственностью конкретного ребенка. Символическое оформление пояса являлось своеобразной программой (см., например, перечень значения предметов, нашиваемых на одежду маленького ребенка тувинцами Западной Монголии: черный камень — от сглаза, белый камушек — против влияний захваливаний, перья на плечах костюма — специально от сглаза, перья, располагаемые в других частях костюма, несут общее значение защиты от злых духов, деревянная лисичка — против испуга, беспокойства, модель песта — для устранения зубного скрежета во сне у девочки и т.п.[30]). Детские пояски своей символикой тесно связаны с миром природы, ребенок остается в нем своим.

На пояске сохраняются символы, представляющие *уруг куду* — жизненную силу младенца (копытца и астрагалы кабарги, фаланговые кости зайца и пр.). К ним могут быть отнесены и «любимые детские игрушки»): модели луков, деревянные фигурки животных,[31] прямо или косвенно связываемые тувинками с *уруг куду*. Так или иначе ребенок вверялся покровительству объектов внешнего мира — хозяевам гор, сильным животным и птицам, женским божествам плодородия. В наборе предметов, подвешиваемых к детскому пояску, практически все, за исключением деревянных игрушек, — естественного происхождения и подвергшиеся незначительной обработке.

В зрелом возрасте защитную функцию несут прикрепленные к матерчатым поясам предметы, сами по себе являющиеся наиболее окультуренными символами, знаками «своего» мира. Мужчина обязательно носил на поясе огниво и нож с ножнами, женщина — небольшой ножик для разрезания шкур, ключи, игольник.[32] С отсылкой к этим предметам закрепляется любое устремление, программируется желаемая ситуация: приобретение необходимых навыков, защита владельца от злых духов, других нежелательных воздействий, изгнание духов, огораживание и освоение пространства, сохранение потомства. Символические значения женского пояса тяжелого красного шелка, орнаментированных пряжек и подвесок во многом направлены на поддержание репродуктивной функции.

Некоторые особенности в уходе за поясом воспроизводят образец, уже известный нам по уходу за пуповинами. Действия разворачиваются как бы по единой матрице. Ср. место хранения пуповины и сберегание пояса в ночное время в подушке или под подушкой, закрепление его за купольной жердью юрты или верхним краем внутренней планки решетчатой стенки в изголовье кровати. Соблюдались предосторожности, чтобы пояс не оказался на земле.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/5-02-028486-6/
© МАЭ РАН.

Особенно избегали наступать на него. Довольно часто приходится видеть у стариков пояс с узлом, завязанным посередине или на одном из его концов. Узел при этом рассматривается как средоточие «души» (*сунезин*).

В Западной Туве сохраняются традиционные способы повязывания пояса. Один прием, которым часто пользуются старики, — это окручивание матерчатой полосы вокруг талии. Ткань несколько раз оборачивают по солнцу и фиксируют конец на правом боку, затыкая край за обмотку. Это ежедневно воспроизводимое действие отсылает нас к знаковой матрице (см. раскручивание пуповины по солнцу и ориентация края на восток) и, очевидно, обладает единым спектром символических значений (производные от «направление движения»; «огораживание», «защита»).

Таким образом, в триаде «нитяных» символов (пуповина, оставленная на плаценте, — детская пуповина — пояс) отпавшая пуповина является как бы промежуточным звеном и, с этой точки зрения, соответствует двойственному состоянию, приписываемому младенцу культурными традициями Саяно-Алтая. Каждый член триады моделирует те же связи (представляет жизненный путь, судьбу, «душу»), но как бы на различных уровнях. Этот вертикальный ряд изоморфных символов, последовательно соединяющий с верхним миром соответственно плаценту, ребенка периода младенчества, человека, целиком принадлежащего сообществу, — та цепочка, которая, с одной стороны, обеспечивает непрерывность порождений, с другой — является цепочкой, по которой появившийся из мира природы человек занимает свое место в дискретном мире культуры.

Аналогичные манипуляции тувинцы проводят с локонами ребенка, срезанными впервые. В обряде первого подстригания, отмечающем выход ребенка из периода младенчества, срезанные локоны клали в мешочек (для каждого малыша свой) и помещали внутрь сумки ритуального изображения, связываемого с детской жизненной силой, в семейную подушку или подвешивали к изображению, символизировавшему ребенка. Часть волос распределяют между родственниками, участвующими в обряде. Узелки, мешочки, миниатюрные подушки, наполненные утробными волосами, скапливались постепенно, по мере выхода детей из колыбельного возраста, образуя своеобразные «хранилища силы» *уруг куду*.

Доля содержащейся в таких «хранилищах» силы могла быть передана многодетной женщиной для бездетной — прием, используемой в ритуалах неблагополучия. Такие свертки, принесенные из многодетных семей, использовала шаманка Иргит Борбак-Кара (1910—1986) в серии ритуалов *уруг хаяча* («удержание младенца»), проведенных ею в начале 80-х годов. По наблюдениям автора, Борбак-Кара обычно заранее предупреждала своих пациенток о том, что утробные волосы понадобятся. В процессе ритуала несколько добытых свертков складывались в миниатюрный мешок, следом за ними ложка, позолоченная или серебряная, разноцветные камни и бусины и в завершение — антропоморфная фигура *уруг куду*. Концентрирующие силу и удачу в репродуктивной сфере, детские пуповины и локоны, взятые

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/5-02-028486-6/
© МАЭ РАН.

из нескольких многодетных семей и соединенные в новом «хранилище», представляли «начало» цепочки, которая должна быть продолжена.

Еще один образец символической вязи зафиксирован автором в Бай-Тайгинском районе (пос. Кара-Холь) в декабре 1989 г. К изголовью колыбели, в которой росла в те дни младшая дочь Делгер Веры, привязаны лоскутом белой марли, низка бус, медвежья лапа, детали фабричной погремушки из пластмассы, двойная низка детских пуповин. Эта низка устроена особым образом. К концам сложенной пополам тесьмы пришиты соединенные своими внутренними уголками две одинаковые подушечки, набитые белой овечьей шерстью, в одну из них положена отпавшая детская пуповина. Каждая последующая пара (всего их четыре — у Веры четверо детей) пришита к предыдущей: верхние уголки скреплены с нижними предыдущей. В первой паре (подушечки золотистого цвета) пуповина девочки находится в левом (женском) ряду. Во второй паре (подушечки голубого цвета, на лицевой стороне аппликации ромбовидной формы из золотистой ткани) пуповина девочки помещена в правый (мужской) ряд, в третьей (подушечки золотистого цвета) — пуповина мальчика в левом ряду, в четвертой — пуповина девочки в правом. Мешочки, составляющие последнюю пару, коричневого шелка, меньше предыдущих: когда девочка встанет из колыбели, они будут еще раз обшиты тканью. К внешним уголкам подушечек первой, второй пары (девичьи пуповины) и к нижним уголкам последней пришиты кисти (*салбак*) из зеленых и красных нитей. Мы наблюдаем последовательный переход пуповинной нити из левого ряда в правый, из правого — в левый, т.е. процесс кручения, перевивания пуповинной нити с другой, предполагаемой. При этом пол ребенка, которому принадлежит пуповина, и ряд совпадают лишь в исходной точке.

Устройство девичьей пуповины в правом (мужском) ряду, как и вплетение «мужских» и «женских» символов вообще, объясняется информантами двойственным образом: исходя из целевой установки («чтобы родился мальчик», «чтобы было много мальчиков» и т.п.) и сообразуясь с ощущением гармонии («так хорошо, красиво будет»). Соединенные подушечки — пуповинная и парная к ней, устроенная аналогичным образом, — созвучны эпическому мотиву близнечной пары: одновременного рождения, единой «души» и жизни супругов.

Описанный комплекс в целом имеет женскую природу. Точно так же в ритуале удаления плаценты тувинки воспроизводят целостный образец, единый по своей структурной организации с материнским рождающим центром, соединяя во вновь создаваемой точке «женский» и «мужской» символы-образы соматического и кулинарного ряда (плацента и соединенная с ней пуповина/гениталии и тонкий край прямой кишки жертвенного барана-самца, нить пуповины/берцовая кость жертвенного животного) женский и мужской каналы связи.[33] Тот же процесс соединения мужского и женского (вариант: внешнего и внутреннего, нечетного и четного) отчетливо прослеживается в устройстве женских «божеств» у народов Саяно-Алтая. Отметим, что далеко не всегда

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/5-02-028486-6/
© МАЭ РАН.

можно говорить об однозначном определении символа по принадлежности классам мужского/женского. Речь идет лишь о намечающихся тенденциях. Предмет-символ, в одном контексте устойчиво связываемый с полом ребенка (стрелы, бусины), в других — представляет младенца вообще. Парные символы (объединенные в ритуале знаки) соотносятся с женской и мужской половой принадлежностью будущих детей в одних символических образцах, в других представляют одного — «душу» ребенка и его жизненную силу — формообразующий и субстанциональный компоненты. Ритуальный эксперт, соединяя вещи двух противоположных классов явлений, ведет речь о них как бы на разных уровнях.

Полевые наблюдения приводят к выводу, что в строительстве своеобразного символического «узора» шаман (ритуальный эксперт) учитывает некоторые, говоря условно, правила. Эти правила точнее было бы определить как принципы, которые «всплывают» в процессе «делания» и составляют эффективность (действенность) созданного образа: гармонию, устойчивость и в то же время возможность «потянуть» ту или иную нить для достижения желаемого результата.

Действия шамана (ритуального эксперта) — всегда плетение: вплетение в «нить», веревку, «косу».

Шаман (опытная повитуха) ведет строительство «движущегося ряда». Цепочка символов, как один из способов упорядочения, наделена динамическими характеристиками.

В ритуальном процессе (букв.: «делании») мир предстает как непрерывная сеть (свивающихся «нитей»), переплетения которой носят не статичный, а динамический характер. Способ сплетения определяется взаимодействием двух основополагающих начал.

[1] Некоторые сведения об этом ритуале опубликованы автором. См.: *Соломатина С.Н.* Детские охранительные изображения у тувинцев // Традиционное мировоззрение народов Сибири. М., 1996. С.80—105.

[2] О традиции изготовления изображения лошади в контексте ритуалов испрашивания жизненной силы ребенка у тюрков Сибири см.: *Романова Е.М.* «Люди солнечных лучей с поводьями за спиной» (судьба в контексте мифоритуальной традиции якутов). М., 1997. С.137, 155 и др.; см. также: *Соломатина С.Н.* Детские охранительные изображения...

[3] Традиционно «амырга» изображали как подобие дракона из войлока, кожи, ткани.

[4] *Бутанаев В.Я.* Воспитание маленьких детей у хакасов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1998. С.207.

[5] *Соломатина С.Н.* Символическая культура тувинцев: кулинарный код ритуала // Культурное наследие народов Сибири и Севера. СПб., 2000. С.299.

[6] *Бутанаев В.Я.* Воспитание... С.210.

[7] *Адрианов А.В.* Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное в 1881 году // Записки РГО (по общей географии). СПб., 1882. Т.11. С.345; *Тощакова Е.М.* Традиционные черты народной культуры алтайцев. Новосибирск, 1978. С.34.

[8] Здесь возможны варианты.

[9] *Бутанаев В.Я.* Воспитание... С.207; *Дьяконова В.П.* 1) Детство в традиционной культуре тувинцев и теленгитов // Традиционное воспитание... С.169; 2) Этнокультурные параллели к

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/5-02-028486-6/
© МАЭ РАН.

традиционным прическам теленгитов // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986. С.37.

[10] *Кон Ф.* Беременность, роды и уход за ребенком у качинок // Русский антропологический журнал. М., 1900. № 4. С.58—61, 104.

[11] *Суховский В.* О шаманстве в Минусинском крае // Известия общества арх., ист. и этногр. при Казанском университете. Казань, 1901. Т.17, вып.2—3. С.152; *Бутанаев В.Я.* Воспитание... С.209.

[12] *Соломатина С.Н.* Ритуалы женщин у тувинцев // Материалы полевых этнографических исследований. 1990—1991. СПб., 1993.

[13] *Потапов Л.П.* Очерки народного быта тувинцев. М., 1969; *Шатинова Н.И.* Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1980. С.78; *Дьяконова В.П.* Детство... С.169.

[14] *Топоров В.Н.* Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественно-научных взглядов в древности. М., 1982. С.68.

[15] *Неклюдов С.Ю.* Заметки о мифологической и фольклорно-эпической символике у монгольских народов: символика золота // Ethnografia Polska. Wroclaw, 1980. Т.24. 1. С.71—90.

[16] *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С.156.

[17] *Шатинова Н.И.* Семья... С.79.

[18] *Неклюдов С.Ю.* О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре // Семиотика и художественное творчество. М., 1977. С.175.

[19] *Дьяконова В.П.* 1) Этнокультурные параллели... С.36; 2) Детство... С.169—170.

[20] Там же.

[21] *Шатинова Н.И.* Семья... С.79.

[22] *Каруновская Э.* Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком // Сб. МАЭ. 1927. Т.VI. С.25.

[23] *Шатинова Н.И.* Семья... С.79.

[24] *Потапов Л.П.* Очерки... С.168.

[25] *Дьяконова В.П.* 1) Этнокультурные параллели... С.34; 2) Детство... С.177.

[26] *Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988. С.182—184.

[27] *Дьяконова В.П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1979. С.88.

[28] Там же.

[29] Ср. высказывание авторов «Традиционное мировоззрение...»: «наделенный поясом ребенок порывает со своей младенческой природностью». Указ. соч. С.183.

[30] *Taube E.* Mutter und Kind im Brauchtum der Tuviner der Westmongolei // Jahrbuch der für Völkerkunde zu Leipzig. Berlin, 1970. Bd 27. S.80.

[31] *Потапов Л.П.* Очерки... С.216.

[32] Там же.

[33] *Соломатина С.Н.* Ритуалы женщин... С.124—128.

[34] Применительно к рассматриваемым нами способам взаимодействия символов в контексте ритуала удачными кажутся замечания С.М. Эйзенштейна, высказанные о типологически созвучном процессе «строительства» (монтаже): «...дело не столько в самом чередовании чет—нечета, сколько в том, что этим путем дается ощущение к а к б ы взаимного вхождения друг в друга двух компонентов, принадлежащих к двум противоположным классам явлений.

А это "вхождение их друг в друга", в свою очередь, есть средство пластическим путем приближенно передать ощущение самого процесса их перехода друг в друга, т.е. ощущение основной динамики процесса становления, который складывается из перехода двух противоположностей друг в друга».

Эйзенштейн С.М. Чет—нечет. Раздвоение единого // Восток—Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988. С.253.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/08_03/5-02-028486-6/
© МАЭ РАН.