

Тюхтенева С.П.,

кандидат исторических наук,

*докторант, Институт этнологии и антропологии
имени Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук*

ЧЕЛОВЕК И ЕГО СОБСТВЕННОСТЬ У АЛТАЙЦЕВ

Аннотация. В статье рассмотрена лексика имущественной сферы. Впервые представлен анализ и описание концепта собственности у алтайцев, этническая культура которых складывалась в течение длительного времени на основе кочевого и полукочевого скотоводства.

Ключевые слова: алтайцы, имущество, собственность, *мал.*

Изучение вопросов, связанных с имуществом и собственностью, относится к классическим темам этнографии/культурной/социальной антропологии. Этническая культура алтайцев стала объектом научных исследований еще в XIX веке. Тогда же трудами акад. В.В. Радлова, ученого энциклопедиста Г.Н. Потанина, протоиерея Алтайской духовной миссии В.И. Вербицкого были заложены основы алтаеведения [1]. В советское время изучением этнической культуры этого народа занимались такие исследователи, как проф. А. Токарев, проф. Л.П. Потапов, Н.П. Дыренкова, В.П. Дьяконова [2]. Исходя из постулатов доминировавшей в тот период истории советской науки теории марксизма-ленинизма, С.А. Токарев и Л.П. Потапов в первой трети XX века «искали» у алтайцев представления о собственности, но не собственность как этнокультурный концепт, а совершенно определенную собственность в виде собственности на землю. Полагая, что основой экономики может быть лишь частная собственность на землю, как у оседлых земледельцев, советские этнографы пришли к выводу о том, что собственность на землю у алтайцев — коллективная [3]. После этого долгое время указанные проблемы мало интересовали специалистов. Понятия, означающие экономические, в том числе имущественные взаимоотношения при заключении брака у алтайцев-теленгитов, достаточно подробно были рассмотрены только В.П. Дьяконовой [4, 112-120].

Собственно имущественная сфера этнической культуры алтайцев предметом исследования не становилась ни в дореволюционный, ни в советский, ни в современный период. В связи с этим автор предприняла попытку осветить эти вопросы. Эта статья посвящена лексике имущественной сферы и представлениям алтайцев, связанным с собственностью и имуществом.

Методологической основой данной статьи явились гипотезы известного лингвиста Анны Вежицкой [5]. Это, в частности, гипотеза о лексических универсалиях: «Под универсальными понятиями я подразумеваю те, которые универсально лексикализованы, т.е. во всех языках воплощены в словах» [6, 381]; «Универсальные понятия обеспечивают куда более прочный фундамент для непредвзятого изучения культур, чем те, которые замкнуты в одной культурно-языковой системе или же в одном культурном ареале» [7, 380]; «Чтобы описывать и сравнивать культуры, нам, во-первых, нужны слова, — бесплотные понятия здесь просто не годятся, и, во-вторых, слово дает осязаемое свидетельство существования понятия» [8, 381].

Моя идея состоит в том, что наличие слов и означаемых ими понятий позволяет глубже вникать в феномены этнической культуры, позволяя анализировать её концепты, специфическим образом категоризирующие языковую картину мира носителей этого языка. Вместе с тем, интерпретация понятий и концептов культуры какого-либо этноса приводит к универсальным понятиям, в лингвистическом аспекте, и к кросс-культурным универсалиям, в антропологическом аспекте.

В современном алтайском языке имеется ряд слов, относящихся к имущественной сфере. Это такие понятия, как *јӧӧжӧ* со значением «движимое неодушевленное имущество», «накопление», «добро» [9, 57]. К категории *јӧӧжӧ* можно отнести жилище, мебель, посуду, одежду, обувь, то есть всю совокупность материальных предметов, вещей, используемых человеком в повседневной жизни.

Алкы/алкы бараан так же означает «имущество», но имеет нюанс «благоприобретенное имущество» [10, 17]. *Алкы*, как и производное от него слово *алкыш*, «благопожелание», «благодарить», имеет также значение «нематериальная ценность».

Энчи имеет значение «приданое», «наследие», «имущество, полученное в наследство от родителей в виде скота» [11, 192; 114-120]. *Энчи* может быть названо и нематериальное наследие, например, унаследованный дар сказительства. Помимо этого, *энчи* в значении «наследие», «наследство»

используется как метафора деторождения, *энчи-лу оору* — «наследственная болезнь», присущая женщинам.

Приданое невесты называется *инје-сен* [12, 64; 127]. Эти два термина, *инје* и *сен*, совокупно и каждое отдельно обозначают «приданое», «одежда», «украшение», «утварь», а также все то, что и *энчи*, но употребляются только в отношении имущества девушки, выходящей замуж.

Баркы означает «имущество, полученное в подарок от дяди по матери», а также «обязательный подарок дяди по матери племяннику» [13, 27]. Глагол, производный от него, *баркылап*, означает поездку матери с ребенком по достижении им трехлетнего возраста к ее брату, дяде этого ребенка, с целью выкупа утробных волос, состриженных им при первой стрижке. К *баркы* относятся подарки от дяди по матери в виде лошади/кобылы/жеребенка/коровы/теленка/ овцы/ ягненка, а также ружье, нож, седло.

Он означает «наследство после умершего» [14, 286] и может включать в себя различного рода предметы — утварь, одежда, обувь, посуда и под.

Все приведенные слова описывают материальные объекты относительно реального или потенциального владельца. Прежде всего, следует отметить, что каждый из приведенных понятий описывает абстрактное имущество. Однако контекст каждого понятия конкретизирует пол, возраст, социальный статус лица, получившего некое имущество. Одно словосочетание, *инје-сен*, гендерно-ориентировано и указывает на то, что это имущество, полученное невестой в качестве приданого. Никто другой обладать *инје-сен* не может. Слово *баркы* указывает на владельца — ребенок в возрасте от 1 года и старше, а прежний владелец имущества — его дядя по матери. Никто иной получить *баркы* не может. Ситуации употребления слова *n*, например, *бин алган*, «получил все имущество, которое осталось после умершего», указывают на устойчивые негативные коннотации и позволяют предположить нелегитимность статуса настоящего владельца имущества. Это, возможно, не близкий родственник, либо постороннее лицо для умершего. *Энчи* может быть получено как ребенком, так и взрослым, как женского, так и мужского пола. В большинстве случаев это понятие означает именно «наследство», т.е. то, что дали родители и родители родителей, или «наследие» при употреблении в литературном тексте.

Два других слова, *алкы* и *јööжö*, содержат указание на приобретение имущества, так как глагол *ал-* имеет основное значение «брать», а *јöö-* «копить».

Все приведенные понятия, кроме *энчи*, подразумевают любое движимое и недвижимое имущество, предметы, вещи, а также такие нематериальные феномены, как талант сказителя и шамана. *Энчи* имеет еще значение «скот, полученный в наследство».

Помимо указанных слов, значение «имущество» имеет также слово *мал*.

Мал в алтайском языке означает как домашний скот вообще, так и лошадей в частности, а также «имущество» [15, 108]. Лошади именуется также *јылкы* или *јылкы мал*. Помимо этого, для уточнения вида скота, употребляются такие словосочетания, как *кой мал*, овцы, и *уй мал*, коровы. *Мал* в значении «скот» является важным экономическим понятием и обычно-правовым термином, поскольку охватывает как основную сферу жизнедеятельности алтайцев — скотоводство, так и основной объект обычного права — скот. Другого собирательного термина в значении «скот», кроме *мал*, нет. *Мал*, таким образом, это скот, имущество и собственность.

Именно этот концепт, концепт собственности, в фундаментальном смысле является стержнем этнической культуры алтайцев. Я полагаю, что скотоводство в начале XXI века продолжает оставаться основным, наиболее социально-значимым, символически нагруженным способом жизнеобеспечения, поскольку имеется непосредственная связь между представлениями алтайцев о человеке и об имуществе как необходимой составной части концепта личности. На это, в частности, указывают авторы трехтомного монографического исследования «Традиционное мировоззрение...»: «Только глава семьи и владелец имущества был в глазах общественного мнения полноценным членом социума, имеющим возможность деятельно участвовать в решении всех вопросов жизни» [16, 207].

Сначала о различных значениях самого термина. В современном алтайском языке значение *мал* — «домашний скот» — является доминирующим. Безусловно, как было уже сказано выше, в нем имплицитно присутствуют значения «имущество», «богатство», «добро» и «пища». Как пишет известный советский тюрколог Н.А. Баскаков, «Через языки соседних народов-мусульман в ойротский (алтайский — С.Т.) язык проникли также некоторые слова из арабского [17, 236] и персидского языков, относящиеся к более поздним заимствованиям, напр.: *мал скот*» [18, 236]. Производными от существительного *мал* являются «пастух» *малчы*, «любитель скота» *малзак*, «имеющий скот» *малду* и т.д.

Термин *мал*, по мнению чл.-корр. РАН А.В. Дыбо, «появляется в поздних древнеуйгурских документах и в списках Югнеки и Кутадгу

Билиг, т.е. XIII-XIV вв., и значит сначала «имущество», «товар», уже позже — «скот». Т.е. вся картина подтверждает традиционное предположение, что это — заимствование из арабского «мал» со значением «имущество», «товар» [19].

В современном арабском языке «мал» имеет значение «деньги» и «имущество» [20], но не «скот».

Термин *мал*, обозначающий такие понятия, как «домашнее животное», «скот», «имущество», «собственность», «богатство», «вещь», «добро», «деньги», имеется во многих тюркских и монгольских языках. Но в монгольских языках он означает только «скот» [21, 224; 651-652]. В современном турецком языке, наряду со словом *мал* в вышеперечисленных значениях, имеется еще термин *давар* для обозначения мелкого рогатого скота, овец и коз [22]. В современном алтайском языке слово *тавар/давар* имеется, но оно не применяется для обозначения овец и коз [23]. Хотя имеются антропонимы Тавар, Товаров.

Процесс вытеснения исконно тюркского собирательного термина со значением «скот» заимствованным из арабского языка [24] словом *мал*, имеющим значение «имущество», «деньги», вероятно, мог происходить так же, как это произошло с индоевропейским **reki* [25, 51-60]. Изначально имея значение «личное движимое имущество», со временем **reki* стало означать «скот»=«мелкий скот»=«овцы, бараны», хотя «само по себе **reki* не означает ни стадо, ни какой-либо вид животных» [26]. Как утверждает этот автор, «Термины, указывающие на различные формы владения, — это термины, обозначающие отношение к владельцу, но ничего не говорящие о природе объекта владения. [...] Точно так же специальный английский термин *cattle*, фр. *chaptel* восходит к латинскому *capitale* «основное имущество»; уже в тексте, датированном 1114 г., слово *capitale* значит «стадо, движимость». [...] Переход «движимое богатство — скот» типичен. [...] Таким образом, «скот» очень часто обозначается терминами, относящимися к имуществу вообще, т.е. называется просто «имущество»; обратное же не имеет места никогда» [27, 53]. И, поскольку автор указывает, что индоевропейская семья языков «распространена от Центральной Азии до Атлантики», а пути миграций народов охватывали территорию всей Евразии, результатом чего являются современные языки, несущие в себе следы древних взаимодействий, я сочла возможным сослаться на авторитет известного лингвиста даже притом, что алтайский язык относится к языкам алтайской, а не индоевропейской языковой семьи. Примечательно отметить попутно, что вывод Э. Бенвениста о том, что «слова, обозначающие

куплю и продажу, невозможно отделить от слов со значением «давать» и «брать» [28, 70], находит подтверждение в тюркских языках. В азербайджанском и турецком *алыш-вериш* (букв. «брать-давать») обозначают торговлю, а в алтайском — отношения реципрокности, при наличии слова *саду*, одновременно означающего «покупать» и «продавать», т.е. «торговля».

Следовательно, имея в виду выводы Э. Бенвениста, можно предположить, что арабское *мал* «имущество» в алтайском языке стало со временем обозначать широкий спектр понятий, включающих ныне такие значения, как «домашнее животное», «скот», «богатство», «имущество». «собственность», «деньги», «дикое животное» как собственность духов-хозяев местности, «жертва» духу-хозяину местности. В подтверждение значения *мал* как «дикое животное» сошлюсь на аналогичное представление у карачаевцев и балкарцев. Одно из значений *мал* — это «зверь (предмет охоты) *Апсатыны барды сансыз-сана-усуз маллары* — фольк. У Апсаты (бога охоты) зверей без числа и счета», т.е. бог Апсаты богат своим *мал*, который является объектом охоты человека [29, 457].

Алтайцы считают, что не существует ничего такого, что не имело бы своего владельца, хозяина: *ээ јок неме јок*. Следовательно, *мал* означает еще и отношения владельца и его собственности. При этом важно отметить, что в алтайском языке абстрактного специального понятия «чужое» в отношении имущества и скота, аналогичного русскому «чужое», не имеется. Если задать вопрос «Это Ваша лошадь?» (*Слердин малар ба?*), заведомо зная, что данная лошадь не является собственностью того, кому задан вопрос, то ответ будет таков: «Нет, эта лошадь принадлежит Алтаеву» или «Нет, не моя лошадь». Если же тот, кому задан вопрос, не знает, кто является владельцем этой лошади, то он может ответить так: «Какого-то человека лошадь» (*Кижинин малы*). То есть, выражение «какого-то человека» и является аналогом понятия «чужое», «не мое», «не наше». Домашние и дикие животные, как и инструменты, оружие, посуда, вещи, одежда, обувь, головные уборы и пр. — всегда имеют вполне определенного владельца.

Таким образом, согласно представлению о том, что у всего сущего имеется владелец, выстраивается следующая картина: скот (домашние животные) принадлежит определенному человеку, хозяину; человек принадлежит старшине/зайсану/хану; объекты природы принадлежат духам-хозяевам местности *элер* (во множеств. числе); дикие животные и птицы (вся фауна и флора) принадлежат духам-хозяевам гор, называемым

Алтайдын Ээзи, поскольку в данном контексте дух-хозяин Алтая — это метонимия, означающая как хозяина отдельной горы, так и всего Алтая [30, 430; 177]. Всех вместе: людей, скот, зверей и птиц, растения и камни объединяет то, что они относятся к категории *тынар тынду* — «имеющее дыхание».

Все, что относится к категории *тынар тынду*, имеют владельца, *ээлу*. По аналогии с термином пищевая цепочка можно назвать эти отношения в алтайской онтологии «имущественной цепочкой». Человек создан создателем (*Яйаачы, Кудай, Бурхан, Ульген* и т.д.). Специально для (питания) человека высшими божествами определены/созданы домашние животные: *Алтын уйген суксын деп / Адысты Буркан жайаган / Алтайыска журзин деп / Бойысты Буркан жайаган* (слова из песни, исполняемой во время проведения обряда поклонения Алтаю: «Золотую узду чтобы надевать / Лошадь нашу Бурхан создал / На Алтае нашем жили чтобы / Нас самих Бурхан создал») [31]. Все, что создано руками человека для самого человека — это его имущество. Человек, имеющий имущество, собственность, т.е. полноправный и правомочный владелец, является подданным хана: *Мал болзо камчылу / Эл болзо каанду*, «Скот если, то плеть имеет / Народ если, то хана имеет» (поговорка).

Владение и распоряжение собственностью, имуществом, относящимся к категории *тынар тынду*, «живое/дышащее», в т.ч. человеком и животными, обозначается и в обыденной речи алтайцев, и в фольклоре выражением «голову знать/ведать» *бажын билер*. В практическом аспекте это выражение — дескрипт имущественных отношений, а в онтологическом аспекте оно означает распоряжение чьей-либо жизнью и смертью.

Представление о голове, «обещаемой» человеком духам-хозяевам имеется у современных алтайцев в часто используемом выражении *баш болзын*. Фольклористы переводят его как выражение благодарности, наподобие русского «слава Богу!». Как мне объясняли информанты, суть выражения означает совершенно иное — «чтобы моя голова принадлежала тебе!», когда произносят фразу *Алтай-кудайыма, агаш-тажыма баш болзын!* (Алтаю богу моему, деревьям и камням моим голова моя пусть вверена будет!). Смысл этой фразы и в выражении благодарности, и в том, что жизнь и смерть («голова» в значении «жизнь») говорящего находится в ведении вышеозначенных субъектов — духа-хозяина Алтая, обитающих в «деревьях и камнях», то есть гор, поросших лесом. Однако никогда нельзя говорить «Суумга баш болзын!» («Реке/Воде моей голова моя пусть вверена будет»), так как дух-хозяин/ка воды

незамедлительно ответит: «Пусть твоя голова у меня будет». Это означает, что тем самым говорящий «обещает»/вверяет свою голову, а значит жизнь и смерть, духу-хозяину воды. Даже благополучно перебравшись через реку во время разлива, например, поблагодарить за это следует вершину, с которой течет эта река. Хотя, как известно по материалам Л.П. Потапова, в первой четверти XX в. его информанты утверждали, что древнее (древнетюркское) божество «Земля-Вода» Йер-суу равнозначно божеству Алтай [32, 280]. Таким образом, почитая в целом духа-хозяина Алтая, в образе которого воплощены все объекты — и горы, и реки Алтая, причем каждый объект представляется владением определенного духа-хозяина, который тоже называется Алтай — свои «головы» алтайцы «вверяют» только горам. Следовательно, приемлемым представляется умереть в горах, где «деревья и камни», но не в воде. Вероятно, это связано с тем, что вода — это путь в «иной» мир, подземный мир, мир мертвых. Оказавшееся в водной стихии (горных рек с бурным течением) тело человека найти и похоронить затруднительно. Душа умершего в результате утопления представляет собой опасность для живых, вероятно, потому, что приемлемым считалось захоронение на/в земле с проведением соответствующих похоронно-поминальных ритуалов. Таким образом, в алтайской онтологии постулируются отношения человека и не-человеческих существ, духов-хозяев, во власти которых «ведать головами» людей.

Однако, это не означает, что эти отношения равны отношениям собственника в лице духов-хозяев и имущества в лице человека. Эти отношения можно описать как отношения родства, причем божества и духи-хозяева выступают в качестве старших/предков, а человек — младший/потомок. И человек, и не-человеческие существа — собственники, владеющие каждый своим видом скота. Об этом пишет Л. Брож в статье «Пасторальный перспективизм: взгляд из Алтая» [33, 291-310].

Л. Брож, опираясь на теорию Э. Вивейроса де Кастро о мультинатурализме/перспективизме [34, 469–488], использует для интерпретации собранных им в алтайском «поле» материалов термин «пасторальный перспективизм» [35, 291-310].

Смысл введенного Л. Брожем термина пасторальный перспективизм призван описать представления алтайцев, состоящие в том, что дикие животные и птицы (*ан-куш*), обитающие в определенной местности, являются имуществом (*мал*) локального духа-хозяина, *ээ* («владелец», «хозяин»). Животные, птицы, все природные объекты являются имуществом духа-хозяина Алтая. Таким образом, говорит Л. Брож, отношения человек

— животное, владелец/хозяин — скот с позиции пасторального перспективизма распространяются не только на людей, но и на нечеловеческий мир, мир духов-хозяев. Доместичированные/дикие животные определяют субъект, в отношении которого они являются или домашними, или дикими. То есть, маралуха, объект охоты в перспективе охотника — это «корова» в перспективе духа-хозяйки местности [36, 291-310].

Владельцы *мал* могут распоряжаться своим имуществом путем обмена, дарения, продажи. Между человеческими и нечеловеческими владельческими практиками есть существенная разница в том, что люди совершают сделки в виде обмена (*толыжу*) и в виде купли-продажи (*саду*). Духи-хозяева совершают дарение (охотничья добыча человека — это подарок от локального духа-хозяина), а также совершают сделки в виде ставки при игре друг с другом (дух-хозяин с другим духом-хозяином) в кости, шахматы, карты. В случае проигрыша души диких животных и птиц в следующем году «переселяются» и обитают в другой местности, дух-хозяин которой выиграл [37, 162; 120-121].

Человек питается мясом своего *мал*, т.е. мясом домашних животных, и мясом *мал* духов-хозяев, которые, с точки зрения человека, являются дикими животными. Духи-хозяева мясом своего *мал* не едят — они просто владеют ими. Но, с другой стороны, они «питаются» дымом от сжигаемых в огне продуктов, жертвуемых им человеком. Охотники, чабаны, «знающие» люди и обычные люди, выезжающие на сенокос, при первом в году выезде обязательно проводят обряд «кормления» духа-хозяина местности. При этом охотники соблюдают табу и не берут с собой в тайгу мяса домашних животных, так как они идут на охоту с целью добыть мяса. А чабаны и косари жертвуют первинки любой пищи, за исключением соли. В этом проявляются отношения генерализованной реципрокности между человеком и нечеловеческими существами.

Имущественные взаимоотношения между человеческими и нечеловеческими владельцами проявляются также в обряде посвящения домашнего животного в дар Хозяину Алтая. Считается, что овца или лошадь (но не коза и не корова) должны быть определенной масти, «нравящейся» духам-хозяевам. Посвященное животное (*ыйык мал*) живет в стаде владельца человека до глубокой старости. Ездить на нем нельзя никому категорически (может быть потому, что на нем ездит дух-хозяин?). Мясо состарившейся (*согумтык* — «годное уже лишь на мясо») лошади должна съесть семья владельца, но череп он должен отнести на возвышенное «чистое» место, например,

каменную насыпь *обоо*. Помещение черепа посвященной лошади может означать передачу/дарение этого животного в собственность Хозяину Алтая. Череп лошади, которая была посвящена Хозяину Алтая, перемещается, следовательно, из загона для скота, доместичированного локуса, в локус владений духа-хозяина. Возможно, череп=голова лошади может быть воплощена в новом теле, теле марала-самца [38, 294], как ездовом животном духа-хозяина. О такого рода отношениях человек — животное / *мал* — не-человек и говорит Брож, называя их пасторальным перспективизмом.

Следовательно, происходит трансформация такого рода: когда посвященная лошадь жива, она остается в номинальной собственности владельца человека. Во власти последнего «знать голову» этого животного — в данном случае не разрешать другим людям ездить на ней верхом, не убивать. После смерти лошади ее мясо (тело) съедает семья (на сторону отдавать, продавать нельзя категорически) владельца человека. А череп передается владельцу не-человеку, духу-хозяину, который распоряжается по-своему — присоединяя бывшую лошадь, ставшую оленем/маралом/лосем к своему *мал*, к своему стаду. С позиции пасторального перспективизма можно предположить, что именно эта картина трансформации отражена в образе рогатых лошадей из пазырыкских курганов Алтая (в экспозиции Эрмитажа), на головы которых надеты кожаные маски оленей/маралов. Смена статуса собственника — смерть владельца человека (и становление его духом-предком?), предполагает смену телесного статуса и лошади, превращенной надеванием рогатой маски в оленя.

В отношениях человек/не-человек и собственность имеет еще один аспект. Речь идет о шаманской практике замены души человека, находящегося в опасности ее утраты, душой домашнего животного. Дескриптом этого аспекта служит слово *солунты*, «обмен» от *солу* — «обменивать» [39, 129]. В глагольной форме *сол* — (*солунган*, *солунар*, *солужар*) обозначает случайный или намеренный обмен чем-либо, вещью, одеждой, обувью, не имеющий коммерческого характера, не для извлечения прибыли, в отличие от похожего по значению, но отличного по смыслу слова *толыжу* «обмен как сделка».

Обмен *солунты* производят в случае длительной болезни или иной ситуации, чреватой смертью человека. Взамен души мужчины «используется» душа его ездового коня, взамен души женщины — душа коровы. Как правило, это любимый конь или самая высокоудойная корова. *Солунты* производит шаман или «знающий» человек, или сказитель. Такие способности признавали, например, за известным сказителем, ныне покойным,

А.Г. Калкиным. Желаящий помочь больному, а это может быть только член семьи, обращается к шаману с просьбой о посредничестве в «обмене» душ. Больной может знать, но может и не знать об этом. После проведения ритуала замены души владельца на душу его животного последнее сдыхает без объективно видимых причин. Последующее выздоровление недвусмысленно связывается с успешным обменом.

Иногда случается так, что в семье, в которой есть больной пожилого возраста, внезапно умирает здоровый человек молодого возраста. Такие случаи считаются результатом *солунты*, но в таких ситуациях — обмена души больного на душу здорового человека. Общественное мнение крайне отрицательно относится к такой практике.

Довольно подробно обсуждая случаи замены души человека на душу скотины или души здорового на душу больного, алтайцы почти не говорят или говорят крайне мало о другой стороне подобного обмена. И, тем не менее, дискурс темы наводит на предположение о том, что актором выступают локальный дух-хозяин местности и/или Хозяин Алтая. Причина заболевания, как следует из рассказов о *солунта*, кроется в неправильном поведении заболевшего (тема наказания за аморальность), в наступлении ногой на нечто такое, на что нельзя было наступать (тема вредоносной магии), в поедании того, что нельзя было есть именно этому человеку (тема о правильной / неправильной / запретной пище и о предназначенности определенной пищи определенному человеку).

Для разъяснения последней темы я вновь хочу обратиться к идее Э. Вивейроса де Кастро о мультинатурализме [40, 137-156] или моноплатурализме. Вивейрос де Кастро говорит, что америнды объясняют причину большинства заболеваний «местью съеденных животных. Если мы едим тело животного, не принимая предосторожности в отношении его духа, дух может проявлять себя местью и пожирает нас. <...> Таким образом, мы всегда должны быть осторожны, когда дело касается еды. Это очень деликатный метафизический акт» [41, 144]. В случае индейцев Амазонки вопрос о том, что именно человек съел, связан с тем, что все животные и человек имеют одинаковое тело, все — люди, т.е. субъекты, говорящие о себе «я» и к своим родственникам применяющие местоимение «мы», и это является универсальной основой вещей. Америнды решают эту проблему при помощи перспективы охотник/добыча (или жертва). Если «я» это ягуар, то его добыча не выглядит как человек в его «видении» — для него как субъекта все остальные субъекты «видятся» объектами/добычей, например, в виде свиньи пекари, т.е. как животные. Человек ест жареную рыбу и эта

рыба для него просто рыба. Точно так же гриф, который, как видит человек, ест червей на трупе, «считает», что он, гриф-человек, ест жареную рыбу. Возможность видеть мир с разных перспектив есть у шамана. Надевая шкуру ягуара, цепляя когти грифа, шаман обретает «дополнительные» тела, которые может использовать. Вернувшись из путешествий по разным перспективам/телам/субъектам и т.д., он объясняет своим людям о других людях, которых человек видит в виде животных [42, 144].

В случае алтайцев «работает» схожий, но не совсем такой же, механизм. Человек может заболеть или даже умереть, если он съест мясо животного, добытого им в нарушение таких правил охоты, как мера — убийство сверх меры — это аморальность [43, 298]. Владелец не-человек «дает» охотнику добычи столько, сколько он считает нужным. Здесь имплицитно подразумевается, что духу-хозяину «знаком» каждый охотник, и он ведет счет добытого им. Владелец не-человек, следовательно, «знает», сколько всего на протяжении всей жизни и во время данной охоты охотник может «получить» добычи [44, 297].

Неписанные, но известные всем нормы поведения охотника предписывают ему проявлять уважение к не-человеку владельцу *мал* путем подношений=кормления. Эта жертва духу-хозяину может выглядеть и как сказание/сказка, о чем неоднократно писал в своих работах Л.П. Потапов [45, 127-128].

Исходя из того, что дикие животные — это скот духов-хозяев, Брож вполне справедливо проводит параллель между охотой и угоном скота, описывая это как две стороны одной медали. Охотник, соблюдающий предписанную ему нормативной культурой моральность, получает в дар от духа-хозяина добычу, которая в то же время является его «домашним» животным. Таким образом, пишет Брож, происходит метаморфоза — *ан* (дикое животное с позиций охотника), являясь *мал* (с позиций духа-хозяина), благополучно становится добычей охотника. Обратное происходит тогда, когда охотник не соблюдает норм и его охота представляется духу-хозяину как угон его «скота», *баранта*: в описываемом Брожем случае один охотник застрелил другого, «увидев» его как оленя [46, 297-298].

Следовательно, душа убитого охотника в результате стала объектом *солунта* (как и жертва), потому что охотник пошел добывать не предназначенную для него пищу. Если рассматривать с такой точки зрения, то широко распространенная у народов Сибири норма скрывать имя охотника, убившего медведя (считающегося родственником людям, «дедушка», «брат», «дядя по матери» и

т.д. [47, 88-90]), может быть продиктована стремлением к сокрытию от духов-хозяев и божеств точного количества добытых им зверей.

Дискурс о предназначенности определенной пищи определенным существам содержится в приведенных В.И. Вербицким в рубрике «Предания» материалах по мифологии алтайцев под названием «Первая пища человека по изгнанию его из Арун-Сюдюнь; вражда с животными; происхождение огня, супружества и смерти» [48, 97-98].

Судя по текстам этих «преданий» алтайцев, человек представляется не самым удачным творением — он не имеет шкуры, крепких когтей и выглядит как «слабое звено» в ряду сотворенных божествами тварей, однако вполне собственнически ориентированным.

«Ульгэнь показал ему все травы и плоды, годные к употреблению, сказав: «Пробуй и ешь, что тебе нравится». Таргын-нама, отведав всякия растения, травы и плоды, нашел, что все они питательны. В продолжение лета, пока человек питался своими плодами и растениями, был он свеж и здоров; осенью-же, когда трава стала засыхать, и человек начал сохнуть, так что первую зиму провел он едва живой. На другой год человек, наученный горьким опытом, стал готовить к зиме свежие плоды и зелень. Когда настала зима, к его запасу стали сходиться разные животные; человек, видя, что запас его скоро истребится, стал отгонять их и, не давая есть, начал бить их палками. Обиженные звери и скоты, пригласив птиц и рыб, принесли жалобу на человека Ульгэню». Решение Ульгэня было таково: «Рыбы и птицы пусть едят, что им угодно; вы, животные, ешьте траву; а ты, человек, ешь семянной хлеб и мясо животных; что потребно для животных, ты не бери, а что потребно человеку, вы не берите; ты, человек, убивай их, снимай с них кожи и одевайся ими, а мясо вари и ешь» [49, 97].

Таким образом, человеку его создателем предопределено питаться хлебом и мясом. Именно это имеется в виду в алтайском выражении *мал-аш*. Два этих слова по отдельности имеют в самом распространенном значении *мал* «скот» и *аш* «пища», «хлеб» [50, 36] и «зерно». В словосочетании *мал-аш* содержится не только значение «скот, являющийся собственностью и пищей владеющего», но и, в более широком смысле, «то, что предназначено человеку как его имение, владея и распоряжаясь которым, он кормится так, как предопределено ему было изначально».

Как все скотоводы [51, 113], алтайцы при встрече задают друг другу вопросы о здравии скота и детей: *Мал-аш кандый турган? Балабарка кандый јурген?*, что буквально можно перевести как «Есть ли у вас скот-мясо и зерно/

пища? Сыты ли, здоровы ли ваши дети и внуки?». Обычный перевод: «Благополучен ли ваш скот? Благополучна ли ваша семья?». Иными словами, в традиционной культуре, как мне представляется, концепт личности включал в себя следующие необходимо-достаточные компоненты: наличие *мал* во всей широте описанных выше значений и смыслов, и наличие «голов» человеческих в его ведении.

Концепт собственности позволяет провести онтологическую «границу» между человеком, не-человеком и животными.

В мифологии алтайцев есть недвусмысленное указание на то, что во «времена творения» все были «людьми одной земли»: разговаривали друг с другом, понимали друг друга и даже конфликтовали. Более того, два первых творения Ульгэня [52, 91] сотворены из одного вещества: «Когда человека еще не было, Ульгэнь усмотрел на море плавающую, как льдину, массу земли и на ней присохший слой глины, похожий на остов человека. Ульгэнь снял этот слой глины [...] и сказал: «что это такое бездушное? Пусть это будет человек! [...] Остальная масса, от коей взят стан Эрлика, сделалась великою рыбою. Ульгэнь назвал ее *пель* (таймень)». Тела человека и тайменя сотворены из глины и земли. Последующих людей мужского пола он сотворил из глины и камыша: «Кости человека созданы из камыша, а тело из глины. Устроив остов человека, Ульгэнь дунул в уши и нос, — и человек стал жив и разумен. Когда он дунул в уши, тогда душа вошла, а когда дунул в нос — ум вошел» [53, 91]. Этот сюжет вполне коррелирует с практикой, применяемой до нынешнего времени, вдувания «вышедшей» души человека в правое ухо. Ее осуществляет шаман или «знающий» человек. А для того, чтобы душа не выскочила при чихании и не была украдена или не заблудилась, алтайцы громко говорят: «*Таш кап!*» («Камень схвати!»), «*Ийт чычты, бок ји!*» («Собака испражнилась, дерьмо съешь!») или «*Ак Буркан!*» («Белый Бурхан!»). Слова эти адресованы злонамеренным духам в двух первых случаях, и обращены за помощью божества во втором.

И человек, и животные обладают душой=дыханием. Современные алтайцы чаще всего под словом *тынду* имеют в виду «живое» и «животное». Но в экспрессивной речи, когда хотят сказать, «Каких только людей не бывает на свете!», могут использовать *тынду* как синоним слова «человек», *кижи*. Когда хотят уничижительно отозваться о каком-либо человеке, говорят «*Мал эмес, кижии эмес*», «Ни скотина/животное, ни человек» (эквивалент «ни рыба, ни мясо»). Но когда женщина проявляет гнев в отношении своей коровы, она называет ее «бабой», *кадыт*.

Итак, как именно при наличии души и у человека, и у животного проводит алтайская онтология грань между человеком и животным, человеком и не-человеком? Объединяет человека, животное и не-человеческие существа то, что все они были сотворены. И человек и животные имеют глаза, уши, нос, зубы, ноги, ногти/когти, кости — потому что они сотворены из одного вещества. Человека и нечеловеческие существа, духов-хозяев, объединяет то, что они являются собственниками, скотоводами, владельцами *мал*.

Отличие человека от животного состоит в том, что человек владеет домашними животными, охотится на диких животных и этим кормится. Духи-хозяева тоже владеют животными, но питаются не ими, а жертвами, которые им приносит человек. Животные/звери питаются другими животными, но они не владеют собственностью. Следовательно, как мне представляется, онтология алтайцев предполагает единственное отличие, отграничивающее человека от животного и не-человека: человек владеет собственностью и питается ею же. В языке алтайцев гуманизм (по аналогии с этноцентризмом) выражен весьма определенно: только о человеке можно спросить «Кто?» (*кем?*), обо всех остальных существах — «Что?» (*неме?*).

Рассмотренные в статье понятия имущественной сферы позволили проанализировать и описать концепт собственности у алтайцев. Седентеризация современных алтайцев была завершена к 70-м годам XX века. Поэтому картина мира алтайцев базируется на скотоводстве и охоте, а в их языке столь тщательно категоризованы собственностью на скот и собственностью на все остальное.

Литература:

1. Радлов В. В. Из Сибири: страницы дневника. Главная редакция восточной литературы / В. В. Радлов. — М., 1989. — 747 с.; Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, выполненного в 1879 г. по поручению Императорского Русского Географического Общества членом-сотрудником оною Г. Н. Потаниным / Г. Н. Потанин // Материалы этнографические, с 26-ью таблицами рисунков. — Вып. IV. — Изд. 2, репринтное. — Горно-Алтайск : Ак Чечек, 2005. — 1025 с.; Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований / В. И. Вербицкий. — М., 1893. — 221 с. — Переиздание: Горно-Алтайск : Ак Чечек, 1993. — 270 с.
2. Токарев С. А. Докапиталистические пережитки в Ойротии / С. А. Токарев. — М., 1936. — 155 с.; Токарев С. А. Пережитки родового культа у алтайцев / С. А. Токарев // Тр. Ин-та этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Нов. Сер. — 1947. — Т. 1. — С. 139-158; Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев / Л. П. Потапов; под ред. проф. А. Токарева. — Новосибирск : ОГИЗ, 1948. — 504 с.; Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев / Л. П. Потапов. — М.-Л. : Издательство Академии Наук СССР, 1953. — 444 с.; Дыренкова Н. П. Род, классификационная система родства и брачные нормы у алтайцев и телеут / Н. П. Дыренкова // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю

народов СССР. — Л., 1926. — С. 247-259; Дьяконова В. П. Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая) / В. П. Дьяконова. — Горно-Алтайское республ. : Юч-Сюмер, 2001. — 223 с.

3. Токарев С. А. Докапиталистические пережитки в Ойротии / С. А. Токарев. — М., 1936 — 155 с.; Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев / Л. П. Потапов; под ред. проф. А. Токарева. — Новосибирск : ОГИЗ, 1948. — 504 с.

4. Дьяконова В. П. Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая) / В. П. Дьяконова. — Горно-Алтайское республ. : Юч-Сюмер, 2001 — С. 112-120.

5. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание : пер. с англ. / А. Вежбицкая; отв. ред. М. А. Кронгауз. — М. : Изд-во Русские словари, 1996. — 416 с.

6. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание — С. 381.

7. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание — С. 380.

8. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание — С. 381.

9. Ойротско-русский словарь / Сост. д. филол. наук Н. А. Баскаков и к. филол. наук Т. М. Тоцакова. — Изд. 2-е. — Горно-Алтайск : Ак Чечек, 2005. — С. 57.

10. Ойротско-русский словарь. — С. 17.

11. Ойротско-русский словарь. — С. 192; см. подробный разбор: Дьяконова В. П. Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая) / В. П. Дьяконова. — Горно-Алтайское республ. : Юч-Сюмер, 2001. — С. 114-120.

12. Ойротско-русский словарь. — С. 64, 127.

13. Ойротско-русский словарь. — С. 27.

14. Грамматика алтайского языка // Сост. членами Алтайской миссии. — Изд. 2. Репринт. — Горно-Алтайск : Ак Чечек, 2005 — С. 286.

15. Ойротско-русский словарь. — С. 108.

16. Львова Э. Л. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. А. Усманова. — Новосибирск : Наука, 1989. — С. 207.

17. Это «агыл ум, нрав, поведение; урмат счастье; кайрал милость, благо; кат письмо; калык народ; саат час, часы; бакыр беденький, бедняга, бедняжка; самын мыло; мал скот; араки водка». Ойротско-русский словарь, 2005. — С. 236.

18. Ойротско-русский словарь. — С. 236.

19. Ответ А. В. Дыбо на вопрос автора статьи был получен по электронной почте 14.05.2010 г.

20. Информация от д-ра Мохаммеда Хамида Мохаммеда, Калифорнийский Университет, США, получена по электронной почте 20.12.2009 г.

21. Вопросы сравнительной лингвистики не относятся к компетенции автора данной статьи. Для темы исследования важно указание на факт отсутствия в актуальном словаре современного алтайского языка исконного тюркского или монгольского термина, означающего «домашний скот», эквивалентного заимствованному из арабского языка термину «мал», представляющегося ныне единственным собирательным понятием для обозначения домашнего скота.

22. Информация от д-ра Эрдала Шахина, Мармара Университет, Стамбул, по электронной почте 7.06.2010 г.

23. Тодаева Б. Х. Словарь языка ойратов Синьцзяна (по версиям песен «Джангара» и полевым записям автора) / Б. Х. Тодаева // Отв. ред.: д. филол. н., проф. Г. Ц. Пюрбеев. — Элиста : Калм. кн. изд-во, 2001 — С. 224; Русско-монгольский словарь // Под ред. акад. Ш. Лувсанвандана. Около 55 000 слов. — 2-е изд. испр. и дополн. — Госиздат. Улан-Батор, 1982. — С. 651-652.

24. Интересно попутно отметить, что в современном алтайском языке фонема «в» в середине слова — редкое явление. Контекст употребления однокоренных с давар/тавар/табар глаголов тап-, таб- в значении «купленный / приобретенный товар» в алтайском языке может слу-