

Ф. А. Сатлаев

Коча-кан — старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев

Об эротическом обряде алтайцев коча-кан при *тайылга* — жертвоприношении Ульгеню (*Улген*) лошади — впервые упоминает миссионер В. И. Вербицкий. Он указывает, что *коча* — это разрисованная маска из бересты, которую шаман, внезапно сняв с себя во время камлания, надевает на одного из присутствующих, в силу чего последний приходит в состояние крайней возбужденности.¹

Более подробно и обстоятельно об этом говорится в статье Д. К. Зеленина.² В 1927 г. он побывал у верхних кумандинцев в деревне Полушкино на жертвоприношении *тайылга* (*арыг* — по-кумандински), составной частью которого является эротический обряд. Хотя Д. К. Зеленин и присутствовал на жертвоприношении, ему все-таки не пришлось быть очевидцем эротического действия, а сведения о нем собрал он в различных селах Турочакского аймака. Как стало теперь известно, некоторые подробности от него кумандинцы скрыли. Д. К. Зеленин описал в основном эротическую сторону обряда при жертвоприношении лошади, который они проводили в узком кругу, только среди мужчин своего рода.

Наряду с *тайылга* кумандинцы часто совершали осенью другой обряд, известный у них под названием *позо кочазы* — брага Коча, который также сопровождался особым эротическим действием — коча-кан. В этнографической литературе впервые о нем упоминает Л. П. Потапов. Он указывает, что «по окончании уборки урожая в улусах устраивалось празднество. Из свежеемолоченного зерна выкуривали самогонку и распивали ее в течение двух-трех дней. Более состоятельные (у степных и северной части горных шорцев, а также у кумандинцев) устраивали жертвоприношение, сопровождаемое особым эротическим обрядом (у шорцев — пактыган, у кумандинцев — кочаган)».³ Однако обряд остается все еще малоизученным и не нашел в литературе полного отражения.

Специальное изучение этого вопроса представляет, по нашему мнению, определенный научный интерес. Например, в этом обряде есть ряд моментов, отражающих прошлые этногенетические связи, которые можно использовать при решении проблемы происхождения кумандинцев, шор-

¹ В. И. Вербицкий. 1) Краткие сведения об Алтайской миссии. ТЕР, 1886, № 21, стр. 6—7; 2) Алтайцы. Томск, 1870, стр. 98.

² D. Zelenin. Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken. Internationales Archiv für Ethnographie, 1928, Bd. XXIX, Hf. IV—VI, Leiden.

³ Л. П. Потапов. Этнографический очерк земледелия у алтайцев. ТИЭ, нов. сер., 1952, т. 18, стр. 182.

цев и телеутов. Однако мы не ставим перед собой такой задачи, а ограничиваемся лишь описанием.

Сбор полевых этнографических материалов проводился нами в 1964 г. в селах Озерки, Курлек, Егона, Алешкино Красногорского района, Пешпер и Шатобал Солтонского района Алтайского края. Кроме того, отдельные сведения по эротическому обряду были получены от кумандинцев, проживающих в г. Горно-Алтайске.⁴ Выяснить все подробности нам не удалось, так как наши информаторы за давностью лет не могли дать исчерпывающих сведений. И все же мы старались восстановить, насколько возможно, картину проведения этого старинного осеннего праздника. Отдельные сведения по обряду были почерпнуты из материалов А. В. Анохина, хранящихся в архиве Института этнографии АН СССР.

В этнографической литературе нет твердого мнения относительно значения слова «коча». В переводе В. И. Вербицкого оно означает маску, изготовленную из бересты, которую шаман надевает на себя при камлании Ульгенью. Эту маску он снимает иногда и надевает на одного из присутствующих мужчин, «который вследствие сего начинает храпеть и вообще представлять из себя рыскающего жеребца — символ оплодотворения силы весенней природы».⁵ Однако с его переводом трудно согласиться. Значение этого слова наиболее верно подметил Д. К. Зеленин. Он отмечает, что слово «коча» употребляется в двойном смысле: во-первых, как маска, которую надевают во время обряда, и, во-вторых, как собственное имя незнакомца.⁶ Мы присоединяемся к мнению Д. К. Зеленина. Слово «коча» означает только разрисованную маску из бересты, а термин «Коча-кан» — мифическую личность, эротическое божество, олицетворяющее символ плодородия. Маска отражает, по мнению кумандинцев, лишь внешний облик (*кееби, сѳри*) Коча-кана.

В мифологии кумандинцев о происхождении Коча-кана существуют довольно противоречивые сведения. По одним из них, Коча — человек, которого шаман Кадылбаш забросил на седьмое небо за блуд.⁷ По легенде, которую записал А. В. Анохин, Коча был шаманом. В ней говорится: «...прежде были кам и камка. Оба они камлали над больным, во время камлания на них напал злой дух (аза), и он оказался сильнее шаманов. Аза хотел их съесть. Мужчины-кам, спасаясь от смерти, вылетел на небо в печную трубу и достиг неба, где живет Ульген. С тех пор там он и живет».⁸

По нашим данным, полученным от Карстая Шатобалова в селе Шатобал Солтонского района, Коча родился от брака великого шамана с дочерью Ульгения. Последний, разгневанный тем, что его дочь ушла на «холмистую землю» (*ойдок чер*) замуж за смертного, прогнал ее, когда она вернулась к нему со своими сыновьями. При этом Ульгень определил места каждому из внуков. Старший внук его был немым (*тил тартынбас келей*). Ульгень послал (букв. — подбросил) его жить среди людей,

⁴ Нашими собеседниками были пожилые люди, непосредственно принимавшие участие в этих обрядах, а также бывшие шаманы и очевидцы: И. И. Петрушов, Сырга Пелекова, Санпар Лемжин, Самуил Кухтуеков, Г. И. Кукуев, Александр Шахов, Мултухай Сатлаев, Карстай Шатобалов и др. Всем им автор приносит благодарность.

⁵ В. И. Вербицкий. Словарь алтайского и аладагского наречия. Казань, 1884, стр. 145.

⁶ D. Zelenin. Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken, S. 89—90.

⁷ Там же, стр. 90.

⁸ Архив ИЭ, ф. 11, оп. 1, д. 65, стр. 46.

вечно скитаться по их «четырем углам», т. е. жить в жилище. Люди поклоняются ему и делают его изображение из дерева. Его называют *Урген-Эзи* или *Чарты Шалыб*. Недостаточное почтение к нему может вызвать у людей заболевания спины. Среднего внука, самого здорового и сильного, звали Коча. Его Ульгень подбросил к Пактыб-кану. Самого младшего Ульгень отправил к горному Курултай Кагыр-кану — посреднику между ним и Эрликом. При этом Ульгень определил, что этот внук будет покровителем великих мастеров и шаманов. По сведениям, полученным от других информаторов, Пактыб-кан и Коча часто выступают как одно лицо.

Согласно рассказу того же старика Карстая Шатобалова и Александра Шахова, небо (*тезри*) разделяется на несколько слоев (*кат, кыл*), т. е. сфер. На самом нижнем из них, по одним сведениям, живет Пактыб-кан, по другим — Коча-кан или тот и другой вместе.

Коча-кан встречает шамана при жертвоприношении лошади Ульгению на первой небесной сфере и стремится не пустить его дальше. Он задерживает шамана и просит его поиграть с ним. Шаман, стараясь отвязаться от его домогательств, приносит ему в жертву *чанчак*⁹ жертвенной браги (*орткы*) и сбрасывает Коча-кана вниз на одного из мужчин, присутствующих на тайылга (практически накидывает на него только маску). В результате, по мнению кумандинцев, дух Коча-кана переходит на последнего, вследствие чего надевший маску приходит в состояние возбуждения и ведет себя, как жеребец во время гона. Он берет в руки деревянный фаллос и начинает игру Коча-кана с молодежью. Описанию этой сцены и посвящена статья Д. К. Зеленина.¹⁰ Дух (*сүри*) Коча-кана, по представлению кумандинцев, все-таки остается похожим на человека, несмотря на сравнение Коча с жеребцом.

К проведению праздника, посвященному божеству Коча-кану, приступали глубокой осенью, когда мужчины возвращались с промысла кедрового ореха. Как правило, это происходило в октябре. Брагу (*позо*) готовили из ячменя нового урожая. Группа мужчин, состоящая из родственников, выбирала пустынное место где-нибудь за деревней возле реки и привозила туда всю необходимую утварь. Одни жарили ячмень в большом плоском котле (*казан*), другие толкли в ступе (*сокко*) поджаренное зерно, третьи измельчали его на зернотерке на *талкан*.¹¹ В приготовлении *позо* могли участвовать и женщины, но только одного с мужчинами рода. Готовый *талкан* ссыпали в новые мешки и переносили на место праздника. Обычно для этой цели выбирали место либо в поле под березой, либо в лесу на пригорке (*кандакта*), либо возле реки, также под березой. Здесь шаман совершал над *талканом алас* — очищение, так как, по мнению кумандинцев, *талкан* мог быть осквернен, например к нему могла прикоснуться душа недавно умершего или его мог понюхать *айна* — нечистый дух, поэтому *талкан* надо было очистить от возможной скверны. Шаман брал длинную палку, на противоположном конце которой находился кусок бересты, поджигал ее и с чтением молитвы ходил вокруг *талкана*, обмахивая его горячей берестой. Огонь использовался здесь в качестве очистительного элемента. Нам не удалось записать текст шаманского обращения при совершении *аласа*, поэтому мы приводим образец такого текста, записанного А. В. Анохиным от кумандинцев.¹²

⁹ Берестяной сосуд высотой около метра.

¹⁰ D. Zelenin. Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken, S. 88.

¹¹ Мука из поджаренных зерен ячменя.

¹² Архив ИЭ, ф. 11, оп. 1в, д. 102, стр. 481—482.

Вначале шаман обращается к верховному божеству со словами:

- | | |
|---------------------------------------|---|
| 1. Өрө турган кудайым — жайачым! | 1. Вверху стоящий мой бог-создатель! |
| 2. Кешке мени сылып пычарда Умай-эме, | 2. Когда меня по форме выкраивал для Умай-матери, |
| 3. Тынымчи ¹³ түйерде, | 3. Когда мой дух зарождался, |
| 4. Тар курсакка түйерде, | 4. Когда в тесном желудке зарождался, |
| 5. Татту эмчегин эминген. | 5. Сладкие груди ее сосал. |
| 6. Киндигини кесген, | 6. Пуговину его отрезал, |
| 7. Кирбигини түйген | 7. Ресницы его завивал |
| 8. Өрө турган жайачым! | 8. Вверху стоящий мой бог-создатель! |
| 9. Мени жайап саларда, | 9. Когда меня сотворил, |
| 10. Өрө турган кудайым мактаган, | 10. Вверху стоящий мой бог похвалил, |
| 11. Ак сагалду Караш-Бий. | 11. Белобородый Караш-Бий. |
| 12. Жетти жалтан күйүп турган, | 12. Семь всполох горящие, |
| 13. Жетти күйгү чаксы күнде, | 13. Семь засух весенним днем, |
| 14. Кыңыр салган! | 14. Молния ударила! |
| 15. Тогус буры үн алышкан, | 15. Девять коней перекликались, |
| 16. Эмил көк үн салды, | 16. Кукушка голос подала, |
| 17. Эбир агаши пүр тарты, | 17. Деревья Эбир листьями покрылись, |
| 18. Жайап берген чаш өлбө. | 18. Сотворенная молодая трава. |
| 19. Кудай абыр чуртыбыс | 19. Благодаря богу спокойна жизнь (хозяйство). |
| 20. Кудайым көдүртим. | 20. Подымаю своего бога. |

Затем, размахивая зажженной берестой, окуривает приготовленный талкан, продолжая читать заклинание:

- | | |
|------------------------------|---|
| 1. Алас была аш иттим, | 1. С аласом пищу готовил, |
| 2. Кудайга абыр сурап иттим. | 2. У бога выпрашивая благополучие, готовил. |

Талкан размешивали в теплой воде и получали кашцеобразное сусло, в которое для брожения добавляли ржаной солод (*угут*). Сусло сливали в заранее сшитые из бересты чапчаки (или *сай*) трех размеров: высота большого — около 1.5 м, среднего — 1.2 м, маленького — около метра. Все эти чапчаки вмещали в себя до 15 ведер сусла. Каждый из них имел определенное назначение. Самый большой был предназначен Чер Сагалыб Караш-Бию (посредник между Ульгеном и Эрликом); средний — духу двери Эжик пайназы (он же Урген-Эзи); самый маленький — Коча-кану (рис. 1).

Наполненные чапчаки закрывали берестяными коробками (*кийпеч* или *тозок*) с сухим талканом, причем у верхних кумандинцев самый большой чапчак обвязывали неводом и назывался он у них *чалабалыз ньан чапчак* (букв. — туес, имеющий кисть). Затем чапчаки оставлялись на двое суток для брожения. Заготовив все необходимое для праздника, его участники возвращались в деревню.

Естественно, что на приготовление позо уходило много зерна, одной семье это было не под силу. Поэтому участвовали все родственники. Каждый из них вносил свой пай — готовил одну чашу или ковш сусла и сливал его в общий чапчак; такая чаша называлась *адактыз айак* — почетной чашей. Следовательно, на общественное приготовление позо затрачивался не только коллективный труд мужчин рода, но и коллек-

¹³ В некоторых местах А. В. Анохиным допущены неточные записи. Эти места частично выправлены согласно указаниям моих собеседников.

тивный продукт рода. Кропление позо производилось родовому божеству и духу-покровителю семьи.

Целью кропления божеству было выпрашивание благополучной жизни, большого урожая и приплода скоту.

В том месте, где стояли чапчаки с позо, строили небольшой балаган (*одог*), внутри которого сидел шаман. Пищу готовили в этом же балагане.

Принадлежности Коча-кана — маска (*кеби*, *сүри*), фаллос, посох и шапка — заготавливались заранее. Маску (МАЭ, колл. № 3893-5, 141) делали следующим образом. Из куса бересты вырезали овал длиной 34 см и шириной 28 см. На нем намечали отверстия для глаз, носа и рта и затем все это вырезывали ножом. Когда отверстия для глаз были готовы, приступали к изготовлению ресниц.

Глазницы маски обкалывали вокруг шилом и в проколы вставляли пучки меха из хвоста летней белки. Точно так же прикрепляли усы и бороду. К верхнему краю отверстия для носа прикреплялась полоска бересты, напоминающая по форме усеченный конус (рис. 2).

Береста у кумандинской маски, в отличие от шорской, была обращена внутренней стороной наружу и окрашивалась охрой.¹⁴

Посох Коча-кана был сделан из березовой палки, очищенной местами от коры. Он должен быть, по мнению кумандинцев, пестрым (*алашан-мыл*). На верхнем конце посоха привязывались три-четыре ленточки красного, черного и белого цвета.

Фаллос (рис. 3) изготовлялся также из ствола молодой березки (МАЭ, колл. № 5063-78). Окрашивался он соком калины. Согласно сообщению А. В. Анохина, раньше его окрашивали кровью жертвенного животного.¹⁵ Фаллос и посох кумандинцы изготовляли из одного ствола. Из комля этого дерева делали тестикулы.

Кроме указанных вещей, Коча-кану шилась из бересты шапка конусообразной формы (*пөрүк*) высотой около 50 см. Шили ее волокнами молодой черемухи (*тарсыл*). На ней имелись две-три кисти из бересты (*чалаба*). Закреплялась она на голове исполнителя роли Коча-кана при помощи петли из черемуховых волокон (*саңылтрак*) за подбородок. Две таких шапки (МАЭ, колл. №№ 5063-74, 3893-7) хранятся в фондах МАЭ (рис. 4).

Накануне праздника производили домашним духам кропление брагой, разбрызгивая ее берестяной ложкой.

Сначала кропили духу жилища Ёрген-Эзи. К нему шаман обращался со следующими словами:

¹⁴ D. Zelenin. Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken, S. 86—87.

¹⁵ Там же.



Рис. 1. Берестяной сосуд для жертвенной браги. Фот. автора.

1. Төрт толықтың мөккөлері,
2. Сары шақын тайактыңлар...

1. Четырех углов силачи,
2. Имеющие посох из желтой акации...

После этих слов он производил кропление брагой в передний правый угол. Затем обращался к духам двери:

Кылганалтың тар эжиктиң мөккөлері!

Силачи, охраняющие тесную дверь на петле!



Рис. 2. Берестяная маска Коча-кана.
МАЭ, колл. № 3893-5.

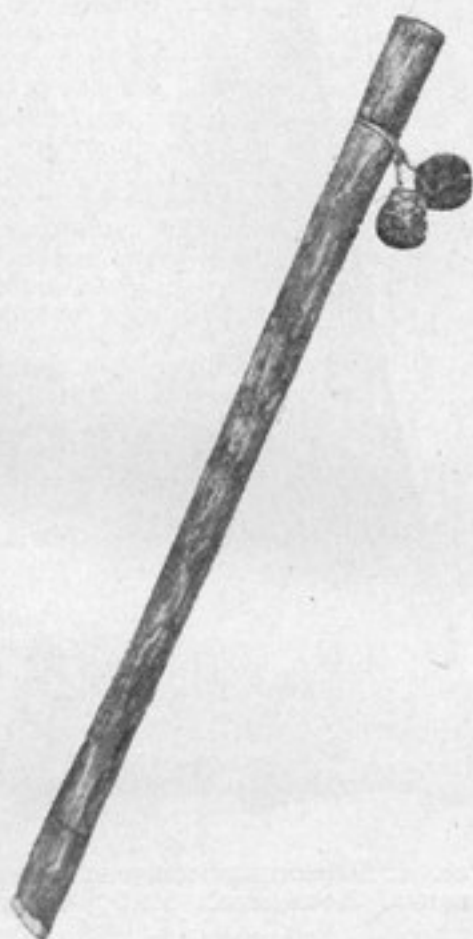


Рис. 3. Деревянный фаллос.
МАЭ, колл. № 5063-78.

Производил то же самое действие по отношению к двери. И, наконец, шаман обращался к хозяину огня, который представлялся в образе женщины.

1. Одыс паштың от-эне!
2. Кызыл тилиң кылбырап,
3. Чажыл тилиң чалбырап...
4. Шок, шок!

1. Тридцатиглавая мать-огонь!
2. Красным своим языком,
разговаривая,
3. Зеленым своим языком,
колыхаясь...
4. Шок, шок!

Затем все родственники уходят на место празднества. Наутро шаман начинает камлать. Он вызывает дух божества Коча, проживающего на

первой небесной сфере, и как бы передает его одному из присутствующих (который отныне должен изображать его). Таким человеком может быть молодой мужчина, знающий слова песни Коча-кана и предки которого были когда-то шаманами, т. е. *кам сёктиз киж* — человек, имеющий шаманскую кость. Последнее играло важную роль. Однако, по свидетельству моего собеседника И. И. Петрушова, заклинание, вызывающее дух Коча-кана, мог читать и не шаман. Это мог сделать любой мужчина, знающий слова заклинания.

Одежда Коча состоит из обычного повседневного белого холщевого халата (*ак кёспек*) и распространенной в прошлом обуви (МАЭ, колл. № 5063-14 а, в), голенища которой (рис. 5) сшиты из холста (*ар йдек*).

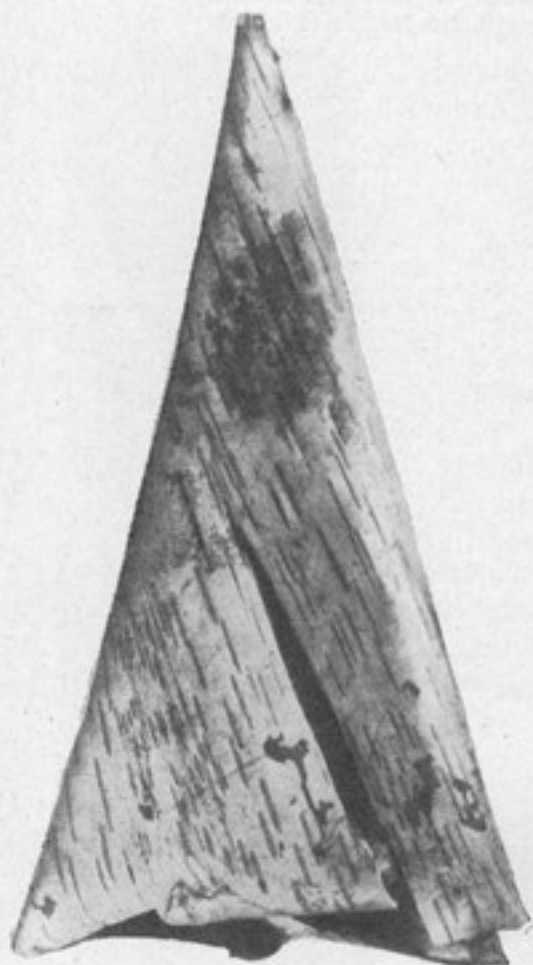


Рис. 4. Берестяная конусообразная шапка Коча-кана. МАЭ, колл. № 5063-74.



Рис. 5. Обувь Коча-кана. МАЭ, колл. № И-1385-99.

Избранник надевает маску, шапку, берет в левую руку фаллос, а в правую посох и отправляется вприпрыжку по деревне. Его сопровождают три-четыре человека. За процессией бежит толпа детей. Перед окном каждого дома Коча-кан останавливается, припрыгивает и поет свою песню. Тем временем один из сопровождающих его заходит в дом, чтобы получить приношение. Часто хозяин дома сам выносит им хлеб или табак, как бы умиливает Коча-кана. После этого Коча-кан отправляется к следующему дому и там снова повторяет свою песню. В начале песни он называет родовое божество обобщенным именем *пайна* (*пайана*). Например, таким пайна у верхних кумандинцев был *Карчы кайың кестирбес Кайыр Салта-кан*.

Если описываемый обряд проводился у верхних кумандинцев — *öre* куманды, — то Коча-кан говорит, что он принадлежит родовому божеству верхних кумандинцев. Мы приводим один из образцов такой песни, запи-

санной у И. И. Петрушова, изображавшего когда-то Коча-кана (род Ыре куманды).

- | | |
|--|---|
| 1. Карчы каймың кестирбес Кайыр Солта-кааның, элбир-салбыр Бай-Кочо! | 1. Запрещающего рубить сплетенную березу, Кайыр Солта-кана, оборвыш священный Кочо! |
| 2. Ак айастан түштим, | 2. С чистого неба спустился, |
| 3. Ак чибекчи полып шийил түштим. | 3. Как белый шелк, расстилаясь, спустился. |
| 4. Алтын үрге сылгадым, | 4. Золотой навес обойдя, |
| 5. Бай-кайыңны сылгадым, | 5. Священную березу обойдя, |
| 6. Ойдок черге түшкелдим. | 6. На холмистую землю спустился. |
| 7. Одыс солды ойнодып, | 7. С тридцатью парнями играя, |
| 8. Ойыным калбан Коча бын. | 8. Игр не оставил я, Коча. |
| 9. Кырык кысты кыстадып, | 9. Сорок девушек, прижимая, |
| 10. Кичийим калбан Коча бын. | 10. Младшую не оставил я, Коча. |
| 11. Төгөн десе, поны көрлер! | 11. Если не верите, посмотрите на это! |
| 12. Кол сыны седейлиң бын, | 12. Длинной с руку имею penis, |
| 13. Айгыр кара ташактың бын, | 13. Как у жеребца мои тестикулы, |
| 14. Ала шаңмыл тайактың бын. | 14. Пестрый посох имеется у меня. |
| 15. Күзөнерге келдим, | 15. К кузенам я пришел, |
| 16. Күзен кызы чача келдим! | 16. Кузенских девушек оплодотворил! |
| 17. Абалара кире келдим, | 17. К абаларам заходил, |
| 18. Абалар кызы чача келдим! | 18. Абаларов девушек оплодотворил! ¹⁶ |
| 19. Корақты сынарға шыктым, | 19. На гриву с дудками поднялся, |
| 20. Корақты калдраткан Коча бын! | 20. Дудками бренчал я, Коча! |
| 21. Шарықтың черин, | 21. В местах, где имеются шарык, |
| 22. Шалдраткан Коча бын! | 22. Стучал (бренчал) ими я, Коча! |
| 23. Шакпынақтың черди | 23. В местах, где акации, |
| 24. Шапыштырган Коча бын. | 24. Ударял их меж собой я, Коча! |
| 25. Аспаштың черин | 25. В местах, где осинник, |
| 26. Алыштырган Коча бын. | 26. Женил их меж собой я, Коча! |
| 27. Отка асқан казаным | 27. Котел мой, поставленный на огонь, |
| 28. Алаташтап кайнады. | 28. Бурля закипал. |
| 29. Четтерниң пулаа | 29. У девушек vulva |
| 30. Эрдимеле кайнады. | 30. Спермой закипала. |
| 31. Четтерниң — сиккен сайын татанык. | 31. У девушек с каждым совокуплением слаще. |
| 32. Каранарның пулагы | 32. У старушек vulva |
| 33. Кадың каптың аксы ош. | 33. Твердая, как отверстие кожаного мешка. |
| 34. Чок айны чоктылап эттим, | 34. Отсутствующие села наощупь оплодотворял, |
| 35. Ас айны аралап эттим, | 35. Редкие села на выбор оплодотворял, |
| 36. Элбир-салбыр Бай-Коча бын! | 36. Я, оборвыш священный Коча! |

Приведенный текст весьма отличается от текста Д. К. Зеленина. В нем лишь строки 1—2, 10 и 16 частично совпадают со строками 3—4, 11 и 21 Д. К. Зеленина.

Однако Коча у других родов, исполняя свою песню, не всегда обращался к родовому божеству. Для сравнения приведем тексты Коча-кана у шорского сеока Калар, проживающего среди кумандинцев. Прочитал его нам своеобразным речитативом Александр Шахов из села Алешкино Красногорского района Алтайского края.

- | | |
|----------------------------|--|
| 1. Олдерең, коштерең! | 1. Олдерең, коштерең! |
| 2. Коча, Коча келди. | 2. Коча, Коча пришел. |
| 3. Корягабердер, коштерең! | 3. Не пугайтесь, коштерең! |
| 4. Кара жоштаң түжерде, | 4. Когда спускался с Кара-жош, |
| 5. Карчыла полуи шыйилдим. | 5. В ястреба (?) обернувшись, расстилался. |

¹⁶ Кузен — сеок, или род, у тубаларов; Аба — род северных шорцев, видимо телеутского происхождения.

6. Ак айастаң, тўжерде,
7. Карчыла полун шойилдим.
Ў-ўў, Коча!

6. Когда с чистого (ясного)
неба спускался,
7. В ястреба (?) обернувшись,
расстился.
Ў-уу, Коча!

Далее Коча говорит:

- | | |
|--------------------------------|---|
| 8. Чарба, чарба кайыңна(ң) | 8. Из березы с наростами (?) |
| 9. Чарап эткен седейым. | 9. Подходяще отделанный мой penis. |
| 10. Карбо ла карбо кайыңна(ң), | 10. Из бруска березы, |
| 11. Кокшоп эткен седейым. | 11. Высушив (отколов), сделанный мой penis. |
| 12. Э-ээ, олдерең, коштерең! | 12. Э-ээ, олдерең, коштерең! ¹⁷ |

В дальнейшем текст почти полностью совпадает с ранее приведенным, поэтому едва ли стоит его повторять.

Наиболее интересными кажутся нам следующие слова Коча-кана, указывающие на этногенетические связи:

- | | |
|---------------------------------|---|
| 1. Пактыб-каның Бай-Коча! | 1. Принадлежащий Пактыб-кану священный Коча! |
| 2. Кемчик пажыны кече келгемде, | 2. Когда, верховье Кемчика перейдя, шел, |
| 3. Кереш кыстарыны чача келгем. | 3. Керешских девушек оплодотворив, шел. ¹⁸ |
| 4. Абакан пажыны кече келгемде, | 4. Когда, верховье Абакана перейдя, шел, |
| 5. Абалар кызы чача келгем. | 5. Девушек абаларов оплодотворив, шел. |

Этот текст был записан от Карстая Шатобалова — представителя телеутского рода Челей, проживающего также среди кумандинцев. Текст интересен тем, что здесь указываются места, откуда Коча шел, и те, кого он встречал на своем пути. Эти указания встречаются и в других текстах песни Коча и являются как бы своеобразным рефреном. А это в свою очередь указывает на довольно ранние связи кумандинцев с абаларами, керешами, или керетцами, и др.

Обойдя таким образом все дома, Коча-кан отправлялся в соседнюю деревню. Встречных мужчин он останавливал и, вставив им между ног деревянный фаллос, имитировал половой акт. Этим символизировалась, по-видимому, передача мужчинам мужской силы самого духа Коча-кана. При этом мужчина ни в коем случае не должен был убегать, ибо Коча все равно догонит его. Мне рассказывали случай, когда от Коча не мог ускокать на лошади всадник, так как исполняющий роль Коча в состоянии возбужденности может бегать так быстро, что даже догоняет верхового. Женщины и девушки во время этой игры стараются избежать случайных встреч с Коча-каном. А если встреча все же произойдет, то Коча-кан вставит ей подмышку свой деревянный фаллос и отпустит.

К вечеру Коча-кан возвращается из хождений по соседним селам. Собранные им и его спутниками приношения (хлеб, мясо, яйца и табак) шли на праздничное пиршество. Собравшиеся родственники пили чай с хлебом Коча-кана, курили табак и раскивали позо.

¹⁷ Значение этих слов не известно.

¹⁸ Согласно Л. П. Потапову, группа кереш — потомки средневековых керантов. В XVIII в. керешы обитали в Усть-Абакане.

По материалам Д. К. Зеленина, аналогичный обряд проводился у телеутов рода Тонгул. При этом он ссылается на А. В. Анохина, который в своей рукописи, относящейся к 1913 г., приписывает этот обряд кумандинцам, но в рукописи 1912 г. относит его к телеутам. Только у последних вместо Коча-кана выступает Кизихан.¹⁹ При тайылга роль Коча-кана у верхних кумандинцев исполняли три человека, а у нижних кумандинцев эта тройственность выражалась в перемене места действия, т. е. оно происходило в трех разных местах при одном и том же исполнителе.

После ритуального пиршества молодежь села разделялась на две партии. В каждой из них могло быть 10 или 15 человек: 9 или 14 женщины и один мужчина. Между ними находился шаман, который продолжал камлать. Обе группы устраивали своеобразное хоровое пение, называемое *тамыр*, которое похоже на игру и является своеобразным продолжением выступлений Коча-кана. Каждая группа старается перепеть другую. Поэтому песни должны быть не только складными, но и остроумными, чтобы трудно было ответить соответствующей песней. Манера исполнения песни, по-видимому, также имела значение. Если женщина пела плохо, то Коча-кан ее наказывал (по сообщению Александра Шукулаева) припадком эпилепсии. В конце каждой песни побежденная группа передавала победителю одного из своих членов. Пение продолжалось до тех пор, пока в побежденной группе останется не обмененным только мужчина. Ниже приводится один из вариантов подобной песни, слова которого мы записали от Анисьи Чинчикеевой. Она представитель рода Челей, в 1964 г. ей было 85 лет.

- | | |
|---|--|
| 1. Тамыр-томыр камчылыҕ, | 1. Тамыр-томыр — с бичом, |
| 2. Табыска кызы чинчелиҕ, | 2. Девушка из рода Табыска — с бисером, |
| 3. Көк тайлык ла ак тайлык. | 3. Вместе с синим жеребенком белый (священный) жеребенок. |
| 4. Ага-тал бажы топчылыҕ. | 4. Вершина Ага-тал в пуговицах. |
| 5. Ак тайлык ла көк тайлык. | 5. Вместе с белым (священным) жеребенком синий жеребенок. |
| 6. Көгөдил пажы топчылыҕ. | 6. Вершина Көгөдил в пуговицах. |
| 7. Паар берзең, чибесим, | 7. Если печень дашь, не буду есть, |
| 8. Парлап келзең, барбасым; | 8. Если парой придешь, не пойду; |
| 9. Ыкне берзең, чибесим, | 9. Если легкое дашь, не буду есть, |
| 10. Ыбелиҕ келзең та барбасым; | 10. Если даже с толпой придешь, не пойду; |
| 11. Казы берзең, чибесим, | 11. Если сало дашь, не буду есть, |
| 12. Кадарлап та келзең, барбасым. | 12. Если даже снова придешь, не пойду. |
| 13. Чага бажы сүрлүҕ (называют имя женщины) пери бол. | 13. Имеющая блестящий воротник ²⁰ ... иди сюда. |

Были и другие варианты подобной песни, но они в основном мало отличались друг от друга.

На наш взгляд, эти действия — символ брака. Вполне может быть, что при этом пелись песни непристойного содержания (ср. песни Коча-кана). Так, одна бывшая участница этой игры пыталась несколько раз спеть нам песню, исполняемую при тамырга, но всякий раз срывалась. И дело было совсем не в ее забывчивости, а в том, что она стеснялась петь непристойные песни при постороннем (впоследствии эта старушка приносила мне даже извинения через мою тетушку).

¹⁹ D. Zelenin. Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken, S. 93.

²⁰ Называют имя конкретной женщины, которая должна перейти на противоположную сторону.

В осенний обряд позо кочазы входит также поедание *казан тертеги* (букв. — хлеб котла). Его готовят перед камланием. Женщины тонко раскатывают тесто и нарезают большие ломти, затем варят их в мясном бульоне. Этими «хлебцами» наполняют широкий берестяной коробок (*кийпеч*) и вручают самому высокому парню. Тот держит коробок над головой на вытянутых руках. Вокруг него собирается толпа молодых людей. Каждый старается достать хлебцы из коробка. Самые маленькие, посадив друг друга на плечи, хватают их и, разделив, тут же съедают. Стоит веселый шум, возня и смех. Эта своеобразная игра прекращается лишь после того, как опустеет коробок.

Нечто подобное существовало и при тайылга. Только в отличие от *казан тертеги* при тайылга готовили колобки из талкана, которыми сначала угощали Коча-кана, а затем закидывали их на березу, на которой висела шкура жертвенной лошади, т. е. это должно было означать приношение духу священного дерева — Бай-кайың. Очевидно, здесь мы имеем дело с пережитком почитания березы, т. е. с культом дерева. Позднее этот культ вошел в шаманизм в виде небесной березы Бай-кайың.

Везде эти игры и приношения преследовали одну цель: путем магических обрядов в честь пайна выпросить у него большой урожай, удачную охоту и благополучие для семьи и скота.

После окончания камлания оставшуюся от кропления часть позо перегоняли на самогон и распивали тут же. К утру все возвращались в деревню. На этом празднество заканчивалось. В нем не имели права участвовать только те родственники, в семье которых был недавно покойник. Эти люди считались нечистыми (*пурмуз*), их не допускали в свой круг, но они могли сидеть в стороне, в этом случае угощали их наравне с другими.

Прежде всего следует выяснить, насколько широко распространен был обряд коча-кан у алтайских племен. Был ли он характерным только для кумандинцев, или этот обряд встречался еще и у других племен Алтая?

Д. К. Зеленин указывает в своей статье, что эротический обряд при жертвоприношении лошади не известен алтайцам, проживающим в окрестностях Телецкого озера. Самой верхней точкой на р. Бие, где можно еще встретить его, является, по мнению автора, село Санькин-Айыл.²¹ Следовательно, эротический обряд совершенно не известен был тубаларам и челканцам. О нем не знали также и южные алтайцы.

У кумандинцев эротический обряд коча-кан распространен был далеко не у всех родов. Они отличали род, имеющий Коча (*кочалыз сёёк*), от рода, не имевшего его (*кочазы чок сёёк*). Роды Алтына и Ёре куманды, Чедибер, Челей и Калар имели Коча, а роды Чоот, Солу, Тастар, Шабат, Табыска, Караба (Карааба) и Тоон не имели. Причину отсутствия Коча у рода Тоон мне объяснили тем, что якобы у Тоон имелось родовое божество — дочь Ульгения — *йүч чечектиз Чайым-кан*. Следовательно, Коча у них не могло быть. Роды, имевшие Коча, сопровождали свои обряды эротическими действиями. Там, где Коча отсутствовал, отсутствовал и сам обряд.

Сопровождение жертвоприношения и других обрядов эротическими действиями наблюдалось не только у кумандинцев, но также у шорцев и телеутов.

²¹ D. Zelenin. Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken, S. 83.

У шорцев, по сообщению А. В. Анохина, Коча имелся у рода Челей и Кара-шор. Родовым божеством у первого был *ас чагалыз Чаан-кан* — с воротником из горностая Чаан-хан, у второго *йч пöрүктй Бай Улген* — с тремя шапками священный Ульген.²²

У телеутов эротические действия были связаны главным образом с жертвоприношением высшему родовому божеству Ульгеню. Наблюдался такой обычай, в частности, у их рода Тонгул.²³

Ранее указывалось, что маска Коча изображает дух самого Коча-кана. Весьма интересно, что кумандинская маска, в отличие от шорской, закрашивалась охрой. Окраска должна была, вероятно, передать цвет лица Коча-кана, а рыжий цвет меха летней белки — цвет его усов и бороды. По-видимому, в образе Коча-кана изображался дух предка, возможно даже — предка-шамана, если вспомнить, что в приведенных легендах в двух случаях из трех Коча все-таки остается шаманом. В пользу того, что здесь мы имеем дело с модифицированным духом предка, говорит и поклонение духу Коча и принесение ему жертв. При жертвоприношении тайылга его угощали колобками из талкана и брагой, а при совершении осеннего праздника ему готовили для кропления специальный чапчак позо.

Общественный характер потребления собранных Коча-каном и его спутниками продуктов связывался, по-видимому, с коллективными затратами на приготовление позо, а участие в празднестве должно было способствовать получению обильного урожая или обеспечить достаток в семье.

В существовавшем у кумандинцев обычае тамырга можно усмотреть моменты «общественного» сватовства, когда молодежь одной из групп сватает девушку из другой, а та усиленно делает вид, что отказывает жениху. Недаром в каждой из групп участвует только один мужчина как символ жениха, а соревнование в хоровом пении символизирует моменты выдачи девушек замуж. И это особенно заметно в приведенном тексте песни. Вероятнее всего, что кумандинцы символически переносили отношения, существовавшие между людьми, на природу, с тем чтобы способствовать пробуждению производительных сил природы.

На наш взгляд, вне всякой связи с обрядом позо кочазы стоит обряд поедания хлеба котла. Поэтому он остается труднообъяснимым и непонятным.

Рассмотренный нами эротический ритуал у кумандинцев, как нам кажется, представляет большой интерес как для сравнительного изучения религиозных верований у сибирских народов, так и непосредственно для изучения этнической истории кумандинцев. Мы имеем в виду при этом упоминание в песне Коча-кана ряда местностей и народностей южных районов Сибири. Мы выражаем надежду, что публикуемый нами материал может помочь в разрешении некоторых вопросов этногенеза.

²² Архив ИЭ, ф. 11, оп. 1, д. 71, стр. 3.

²³ D. Zelenin. Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken, S. 90, 93.