Д.А.ФУНК

1 05 – 13
237

МИРЫ ШАМАНОВ И СКАЗИТЕЛЕЙ

НАУКА

vk.com/ethnograph

vk.com/ethnograph

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
1 05 – 13
237
ИИ И АНТРОПОЛОГИИ
УХО-МАКЛАЯ

Д.А.ФУНК

МИРЫ ШАМАНОВ И СКАЗИТЕЛЕЙ

Комплексное исследование телеутских и шорских материалов

vk.com/ethnograph

КОНТРОЛЬНЫЙ ЭКЗЕМПЛЯР

МОСКВА НАУКА 2005

РОССИЙСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ БИБЛИОТЕКА 2005

УДК 821.0:398
ББК 82.3(2 Рос)
Ф94

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований по проекту № 04-06-87045-д

Публикуется в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН "Этнокультурное взаимодействие в Евразии" (подпрограмма "Историко-культурная эволюция, современное положение и перспективы устойчивого развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока")

Рецензенты:

чл.-корр. РАН В.М. Гацак, доктор исторических наук В.В. Карлов, доктор исторических наук Е.В. Ревуненкова

vk.com/ethnograph

Функ Д.А.

Миры шаманов и сказителей : комплексное исследование телеутских и шорских материалов / Д.А. Функ ; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М. : Наука, 2005. – 25 л. : ил. – ISBN 5-02-033252-6 (в пер.).

В книге на основе анализа источников последних полутора столетий представлена целостная характеристика шаманской и эпической традиции двух коренных малочисленных тюркоязычных народов Саяно-Алтая – шорцев и телеутов. Продемонстрирована специфика представлений о мире творческих личностей на фоне соответствующих иных, в том числе "традиционных народных" представлений. Большинство текстов шаманских камланий и эпических сказаний даны в записях и переводах автора и введены в научный оборот впервые.

Для этнологов, лингвистов, фольклористов, культурологов, религиоведов, психологов, всех интересующихся аборигенными культурами Сибири.

По сети АК

ISBN 5-02-033252-6 © Институт этнологии и антропологии РАН, 2005
© Д.А. Функ, 2005
© Редакционно-издательское оформление. Издательство "Наука", 2005

В оформлении обложки использованы копии автора с акварелей из архива А.В. Анохина (архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. № 125. Л. 16; N 119. Л. 10; N 118. Л. 3: рисунки С.К. Просвиркиной и В. Романова, 1913 г.)

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 5
Территориальные рамки и объект исследования 8
Из истории проблемы 18
Цель, задачи и основные источники 21
Основные теоретические подходы к материалу 23
Представления о двойниках человека 25
К характеристике понятийного аппарата исследования 34
Шаманизм и бытовое шаманство 34
Сказитель, сказительский репертуар, сказительская школа, богатырская сказка, героические сказания 35

ЧАСТЬ 1. МИР ТЕЛЕУТСКИХ ШАМАНОВ

Глава 1. История изучения телеутского шаманства 45

Глава 2. Шаманы и шаманствующие 66
Шаманы и представления об их становлении (избранничество) 66
Категории шаманствующих 75
Чымырчы 78

Глава 3. Пять миров Вселенной и их обитатели 100
Теңере (Небо) 101
Пу-т'ер ('эта земля') – земля реальная 117
Т'ер-т'олы – земля воображаемая (земной путь) 123
Чын-т'ер – земля истины 137
Т'ер-алыс – земля зла 142

Глава 4. География шаманского путешествия 162
Реконструкция представлений о "шаманских дорогах" на основе анализа текстов камланий 163
"Шаманские дороги" на рисунках шаманов 181

Глава 5. "Материализация" образов: Вселенная в бубне 188
Шаманские колотушки 188
Бубны 190

ЧАСТЬ 2. МИР ШОРСКИХ СКАЗИТЕЛЕЙ

Глава 1. История изучения шорского героического эпоса 209
В. Радлов, В.И. Вербицкий, А.В. Адрианов, А.В. Анохин. Первые записи и наблюдения 1861–1915 гг. 210
Н.П. Дыренкова, С.С. Торбоков, Л.П. Потапов и другие (1925–1950-е годы) 214
Начальный этап дискуссии о проблеме существования эпоса у шорцев 223
Самозаписи С.С. Торбокова 1941–1961 гг. 227
Собиратели и исследователи 1960–2000-х годов 233

Глава 2. В поисках хозяина *кая* 252
Эпос в тайге 254
Стать сказителем 259
Сказительский/эпический репертуар и проблема "ученичества" 267
Сколько текстов знает сказитель? 274

Глава 3. Миры Вселенной и их обитатели 283
"Когда создавалась земля". Зачин 287
С.С. Торбоков 288
П.И. Кыдыяков 290
В.Е. Таннагашев 294
"Этот мир" и иномирье 298
С.С. Торбоков 298
П.И. Кыдыяков 306
В.Е. Таннагашев 311

Глава 4. "Дороги" сказаний и сказителя 331
Сказитель в сказании 332
"Дороги" сказания 340
Неизменяемость эпического повествования 344
Право на ошибку 352
Счастливая дорога... с трагическим финалом 356

Глава 5. "Материализация" образов: *Кай-комус* 364

Послесловие 374

Сокращения 375

Приложение 1. Шорские эпические тексты, хранящиеся в архиве Н.П. Дыренковой в МАЭ 376

Приложение 2. Шорские сказители XIX–XXI вв. 379

Приложение 3. Репертуар шорских сказителей 388

vk.com/ethnograph

Светлой памяти моего Учителя
Леонида Павловича Потапова

ВВЕДЕНИЕ

Пытаясь разобраться – хотя бы для себя – где и когда у меня впервые появилась идея сравнить две выдающиеся фигуры в традиционной культуре саяно-алтайских тюрков – шамана и сказителя, я обнаружил вдруг исходную точку, каковой оказалось... мое почти двадцатимесячное пребывание на службе в Советской армии, в стройбате. От своего ленинградского друга Александра Чурова я получил письмо, в котором была информация о предстоящей в Москве конференции "Религиозные представления в первобытном обществе". Программа показалась интересной, я нашел свободное время[1], набросал несколько страничек тезисов и отправил их на утверждение своему научному руководителю Р.Ф. Итсу. В итоге текст был опубликован в материалах этой конференции в 1987 г.

В последовавшие за этим пятнадцать лет непосредственно к этой теме приходилось обращаться неоднократно, в основном в статьях, базировавшихся главным образом на шорских материалах, которые я целенаправленно собирал в течение нескольких лет.

Четыре года назад, как и в начале своих размышлений над этой темой – в виде кратких тезисов, я попытался посмотреть на материалы по данной проблеме более широко. Но дальше тезисов непрочитанного доклада из-за отсутствия времени дело так и не пошло. Идея написать большую работу о мирах шамана и сказителя пришла довольно неожиданно лишь где-то в начале 2002 г. В итоге вся работа написалась довольно быстро, уже к ноябрю того же года, хотя в дальнейшем мне приходилось неоднократно обращаться к рукописи, внося в нее те или иные коррективы.

Представляя на суд читателей эту работу, я все же хочу заранее оговориться, что некоторая "неожиданность" ее появления на свет ни в коей мере не является моей претензией на снисходительность профессионалов. Темы "шаманства" и "героического эпоса", как впрочем, и этнической истории, этнических самоидентификаций и многие другие (причем не только на Саяно-Алтайском материале), всегда были для меня в числе приоритетных, и потому данная работа вполне может быть отнесена к итогам длительной работы по одному из многих интересующих меня направлений в исследовании культур народов Сибири.

vk.com/ethnograph

* * *

При собирании фольклорно-этнографических материалов о шаманстве и героическом эпосе тюрков Сибири нельзя было не обратить внимания на некоторые факты, о которых в целом пишут нечасто, в частности, на близость двух выдающихся фигур аборигенных сообществ – шамана и сказителя.

Проблема возможности параллельного рассмотрения функций эпического певца и шамана и создаваемых ими текстов уже столь давно заинтересовала этнографов и фольклористов, что порой кажется несколько странным не только разнобой в определении сути проблемы, но и особенно отсутствие сколько-нибудь заметных и значимых результатов. Впрочем, последнее неудивительно, учитывая тот факт, что собственно "исследований" в данном направлении практически нет. В настоящее время мы имеем в литературе некий набор несведенных воедино фактов, случайно попавшихся под руку этнографам и фольклористам и, как правило, имеющих отношение лишь к отдельным проявлениям какой-либо одной этнической традиции.

Традиция, как эпическая, так и шаманская, существующая и развивающаяся (речь сейчас не идет об "оценке" степени и глубины трансформаций) сегодня в шаманско-сказительских регионах мира, в частности у тюркского аборигенного населения Южной Сибири и Средней Азии, у монгольских народов, являет собой благодатное поле исследования. К сожалению, можно констатировать, что в отношении тюрков юга Западной Сибири обширные пласты информации о народных представлениях о мире, шаманстве, эпических сказаниях до сих пор во многом остаются неисследованными. Многие черты аборигенных культур настолько значительно видоизменились, трансформировались, что сейчас мы уже не в состоянии абсолютно уверенно говорить о том, что материалы, получаемые сегодня "в поле" этнографами и фольклористами, могут напрямую соотноситься с тем, что было или могло быть у данных народов еще каких-нибудь 150–200 лет тому назад. Особенно активно трансформационные процессы стали протекать в XX столетии, в частности в последнем его десятилетии. Такие области духовной культуры народов Сибири, как шаманство и героический эпос во многом, и не без оснований, стали важными факторами в процессах этнизации аборигенных сообществ. Не случайно во многих регионах Сибири национальная интеллигенция пытается представить свои отрывочные непрофессиональные знания о шаманских ри-

vk.com/ethnograph

туалах прошлых десятилетий, дополненные собственным осмыслением истории сквозь призму всевозможных оккультных восточных учений, как целостные религиозные или философские доктрины предков своего народа. И столь же понятны попытки противодействия "натиску язычества" бывших партийных, а ныне государственных чиновников, все теснее сотрудничающих с российской православной церковью: новое, во-первых, непонятно (и потому страшно), а во-вторых, это новое, очевидно, может привести к мобилизации так называемых "масс" на достижение какой-либо ненужной (властям) цели. Названные проблемы свидетельствуют об очевидной актуальности предпринятого мною исследования. При этом, будучи вне какой-либо конфессии и политической партии, я старался смотреть на используемые в работе материалы и анализировать их лишь с позиций этнолога/этнографа.

Концепция исследования заключается в нескольких авторских посылках, позволяющих принципиально по-новому собирать материал и анализировать его, оставаясь при этом в рамках собственно этнографических методов исследования.

В данной работе мною впервые принципиально по-новому был отобран исходный материал для исследования текстов и образов, порождаемых шаманами и сказителями. Я исходил из того, что, поскольку эпические сказания исполняются а) как правило, вне стрессовых ситуаций в общине и б) в традиционной манере с обычно заранее известным слушателям сюжетом, набором эпических персонажей и целью повествования, то – для осуществления корректного сравнительного анализа – ни в коем случае не должны использоваться тексты, порождаемые в ходе проведения лечебных или прогностических шаманских камланий, направленных а) на исправление критической ситуации и б) проводимых отнюдь не по заранее известному "сценарию".

Учитывая это, необходимо было принципиально сменить набор сравниваемых текстов и ситуаций, а для этого выявить массовый материал по шаманству, который бы отвечал нескольким требованиям.

Шаманские камлания должны проводиться
- в виде ежегодных / сезонных жертвоприношений
- известным улусным / общинным / родовым божествам и/или духам
- по общеизвестному "сценарию"
- с использованием традиционных "виртуальных путей" шамана для достижения цели.

В мире тюрков Южной Сибири такую уникальную возможность для проведения намеченного исследования дает феномен телеутского шаманства. Записанные в XIX и первой трети XX веков монументально-эпические – по объему, стилю, структуре – тексты шаманских камланий (точнее было бы сказать "жреческих камланий") родовым и общетелеутским божествам и духам оказались полностью приемлемыми для отбора в качестве исследуемого материала[2].

Казалось бы, проблема отбора источников решена, но... именно у телеутов эпическая традиция умерла раньше, чем исследователям удалось качественно и полно ее зафиксировать. Нельзя сказать, что телеутские эпические сказания вообще не записывались, но этот материал настолько не представителен[3], что от идеи использования десятка эпических текстов, записанных в разное время и от разных сказителей, пришлось отказаться.

Учитывая специфику этнической истории телеутов, сложившихся на территории Кузнецкой котловины как самостоятельная этническая группа во многом на базе ассимилированных ими аборигенных групп, близких по культуре к современным шорцам верховьев р.Томи, низовьев рек Кондомы и Мрас, а также принимая во внимание тесное географическое соседство и регулярные культурные и брачные контакты собственно телеутов со своими ближайшими соседями – северными шорцами, было принято решение использовать – в качестве базового материала для сравнения – шорские эпические сказания.

И здесь проблема недостаточности источников уже не стояла. Предвидя сложности с принятием/одобрением именно такого отбора материалов, ниже я остановлюсь более подробно на характеристике объекта исследования, задач работы, основных источников и теоретических подходов к анализу материала.

ТЕРРИТОРИАЛЬНЫЕ РАМКИ И ОБЪЕКТ ИССЛЕДОВАНИЯ

Юг Западной Сибири является одной из наиболее сложных в плане этнического состава населения территорий России. Об этом свидетельствует не только обилие зафиксированных здесь официальных названий аборигенных тюркоязычных народов, но и постоянное пополнение этого "реестра" наименований. Это следующие народы – с севера на юг и по состоянию ситуации на конец XX–начало XXI веков – чулымские тюрки, калмаки, теле-

уты, шорцы, кумандинцы, челканцы, тубалары, тёлёсы, алтай-кижи (включая достаточно обособленную группу маймаларов) и теленгиты. Последние шесть из них до настоящего времени все еще известны также под общим официальным названием "алтайцы". Несмотря на кажущееся обилие этнографических работ по алтайцам вообще и по их шаманству в частности, следует сразу оговориться, что алтайские материалы в данной работе будут привлекаться лишь как дополнительный источник. Основанием для этого служит абсолютная неисследованность шаманства у северных групп алтайцев (челканцев и тубаларов) и весьма неравномерная степень изученности его у южных групп. Плюс к этому серьёзные влияния восточных религий в исторически обозримое время и создание алтай-кижи собственной религии "ак-дьянг", или бурханизма, не позволяют научно корректно анализировать материалы по шаманству всех названных народов как нечто единое: по целому ряду параметров эти шаманские системы и практики выглядят иногда как диаметрально противоположные.

Выбор материала для настоящего исследования был ограничен сведениями, полученными в основном лишь у двух соседствующих тюркских народов – телеутов и шорцев.

Этому способствовало не только то, что мне удалось обнаружить в архивах страны и за рубежом поистине огромный объем текстового и описательного материала именно по шаманству телеутов (бачатских телеутов) и по героическому эпосу шорцев (северных шорцев).

Практически вся моя полевая работа с 1981 по 2004 г. велась в Кемеровской области – у шорцев в Новокузнецком и Таштагольском районах и телеутов в Беловском, Гурьевском и также в Новокузнецком районах.

Непродолжительные выезды к другим группам тюрков Южной Сибири – челканцам, кумандинцам, алтай-кижи, маймаларам, теленгитам, сагайцам (группа хакасов), тувинцам, якутам, и к аборигенным народам Сибири, относящимся к иным языковым семьям – селькупам Томской области, уйльта, эвенкам и нивхам Сахалина – не дают пока, к сожалению, достаточного для анализа объема собственных полевых материалов, хотя и служат прекрасным подспорьем в работе с основным блоком данных. Особо среди этих дополнительных материалов следует выделить данные, полученные от трех сагайских "шаманок без бубна" в Хакасии осенью 2001 г.[4] и от челканского шамана на Алтае летом 2002 и 2003 гг.[5]

Анализ материалов по шаманской и эпической традициям у

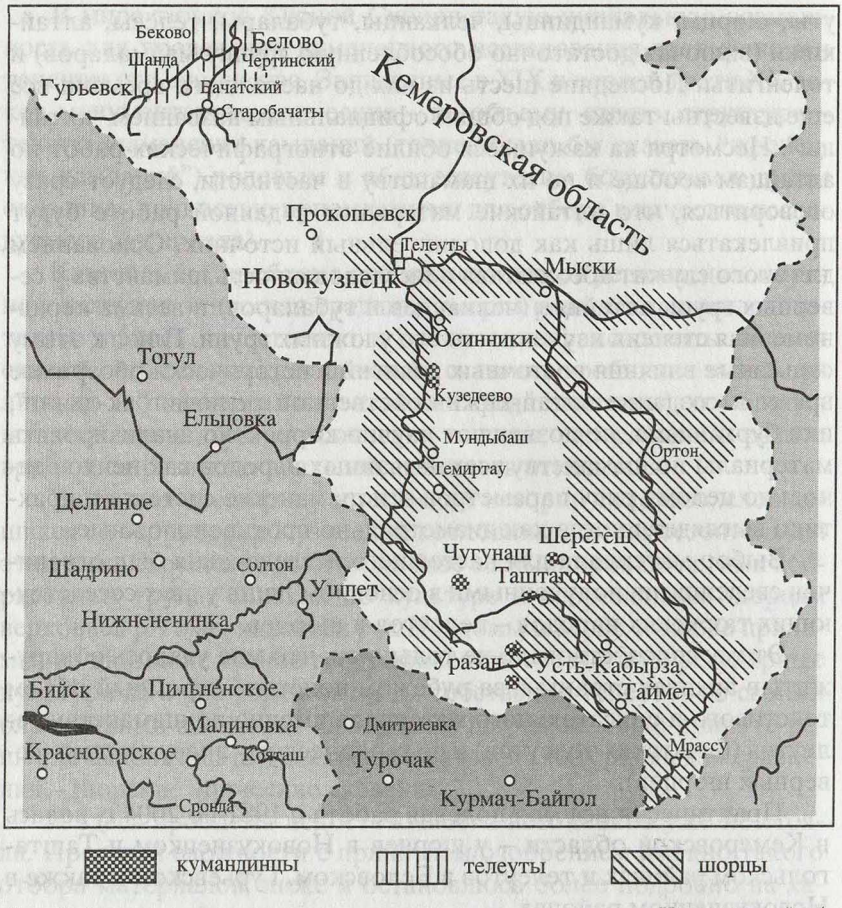


Рис. 1. Ареалы расселения малочисленных этнических групп в Кемеровской области

шорцев и телеутов не сводится к выводам, приемлемым лишь для этих двух этнических традиций. Так или иначе он может послужить базой для углубленного изучения аналогичных феноменов и у части кумандинцев и у части хакасов. Например, полученные мною новые материалы и имеющиеся сравнительные данные по шаманским мировоззренческим системам и атрибутике кумандинцев и хакасов, во всяком случае сагайцев, позволяют предполагать наличие в прошлом единого источника шаманства у значительной части родов, вошедших в состав шорцев, бачатских телеутов, кумандинцев и сагайцев.

Несколько слов о так называемом "объекте" исследования – телеутах и шорцах.

Телеуты являются одним из самых немногочисленных сибирских народов. Примерно 2,5 тысячи человек телеутов живут сейчас на юге Западной Сибири (2658 по данным переписи населения России 2002 г.). Часть их живет в городах Кемеровской области, Алтайского края и Республики Алтай, но многие представители этого народа расселились и по всей территории бывшего Советского Союза. Телеуты преимущественно являются сельскими жителями: почти 2 тыс. чел. считают своим домом населенные пункты Бековo, Челухоево, Верховская, Шанда, Ново-Бачаты, Телеуты и др., расположенные на территории Беловского, Гурьевского и Новокузнецкого районов Кемеровской области. Эту группу называют "бачатские телеуты" по месту основного расположения телеутских улусов (деревень) на берегах рек Большого и Малого Бачатов (Бачат – левый приток Ини, впадающей в Обь). На начало XX в. существовали и другие группы телеутов. Это сейчас в основном принявшие мусульманство калмаки северо-запада Кемеровской области, практически полностью принявшие алтайскую этническую идентичность чергинские телеуты Республики Алтай и обрусевшие так называемые заринские телеуты (реально – потомки ачкыштымов, дотелеутского аборигенного населения) в Алтайском крае и потомки близких по языку и культуре к телеутам некоторых аборигенных групп населения в центральной и южной части Кузнецкой котловины.

Телеуты говорят по-тюркски, сами называя свой язык "тадар тил" (тадарский/татарский язык). Лингвисты до сих пор не пришли к единому мнению о положении языка телеутов в языковой классификации. Согласно наиболее распространенной точке зрения, он считается одним из южных диалектов алтайского языка и, вместе с этими диалектами (алтай-кижи и теленгитским) и языком кыргызов Тянь-Шаня, входит в киргизско-кыпчакскую группу восточнохуннской ветви тюркских языков[6]. Наряду с этим, еще в 1970-е гг. отдельные лингвисты, целенаправленно занимавшиеся исследованием языка телеутов, основываясь на значительной близости телеутского языка к кондомскому диалекту шорского языка (что абсолютно логично, учитывая субстратную основу современной группы бачатских телеутов), пришли к выводу о возможности рассмотрения этого языка "как самостоятельного объекта исследования без диалектной отнесенности к алтайскому языку"[7].

Сами себя телеуты называют в зависимости от ситуации поразному: *теленгет* при встрече с представителями других тюркоязычных народов и общении с ними на, условно говоря, "общетюркском" языке; *телеуты* – при ответе на вопрос о своей национальности на русском языке; *тадар* – для обозначения себя и своего языка при общении между собой на родном языке. Большая часть саяно-алтайских тюрков знает телеутов под именем *байат//пачат* (мн.ч. *байаттар//пачаттар*), что собственно означает "баяты", или "бачатцы", т.е. живущие на Бачате.

В нынешних местах своего основного расселения телеуты поселились недавно. В XVII в. в Кузнецком уезде, в основном на берегах р. Ускат и около Кузнецкой крепости, появились первые телеутские семьи. Устав от постоянных войн, часть телеутов вышла из-под опеки телеутских князей княжества Телең орда (на р.Обь) и приняла русское подданство. К ним присоединились некоторые семьи, попавшие в плен. Лишь во второй половине XVIII в. телеутское население Кузнецкого уезда значительно увеличилось: на эту территорию приехали их соплеменники – джунгарские пленники-телеуты, уцелевшие после джунгарских (западно-монгольских) и китайских погромов. Резкий рост численности населения привел к необходимости расселения на более обширных пространствах и созданию новых населенных пунктов. Так в конце XVIII в. телеуты появляются на Бачатах.

Прошлая жизнь кочевников постепенно становилась достоянием преданий. От содержания "бесчисленных табунов" коней, овец, крупного рогатого скота и верблюдов телеуты перешли к стойловому скотоводству и пашенному земледелию. Основные хозяйственные занятия сочетались с огородничеством, охотой, рыболовством, собирательством. Высокого уровня развития достигли у телеутов некоторые промыслы, которые в зависимости от конъюнктуры иногда вполне могли подходить под определение "ремёсел": шитьё, ткачество поясов, изготовление кожаной обуви, кузнечество и ювелирное мастерство, плетение из кожаных сыромятных ремней и др. Существенные изменения произошли в строительстве домов и хозяйственных построек. От простейших типов стационарных срубных и плетеных из тальника построек перешли к строительству многокомнатных, многоэтажных деревянных и каменных домов; в число надворных построек зачастую теперь входит гараж. Во многом изменилась традиционная одежда: мужская к настоящему времени оказалась полностью вытесненной вненациональными формами, женская же использу-

ется для повседневной носки представительницами среднего и старшего поколения, молодежь облачается в традиционные костюмы во время свадебного обряда. Яркой особенностью женской одежды являются традиционные платья туникообразного покроя с красочно расшитым воротником-стойкой, многоцветные домотканые пояса, кафтаны *телен* и *сырмал*, а также праздничное нагрудное украшение *төштөк*. Пищевой рацион телеутов не отличается от питания окружающего иноэтничного, в частности, русского населения. Однако телеуты сохраняют традицию приготовления национальных мясных, молочных и мучных блюд *пелмен, т'оргом, пдий, тутмаш, кан, порсок, карта* и др.

Специфика традиционной телеутской культуры особенно отчетливо проявляется в семейной обрядности. Многодневное ритуально-игровое действо под названием "телеутская свадьба" с невероятным обилием подарков, хождением в гости, с традиционными кушаньями стала, пожалуй, уже притчей во языцех не только жителей соседних деревень, но и, благодаря как молве, так и средствам массовой информации, многих жителей Кемеровской области, живущих за сотни километров от Бачата. Сохраняются отличия телеутов от других народов региона в погребальной и поминальной обрядности. По-прежнему, в соответствии с традицией, телеуты хоронят покойника либо в день смерти, либо на следующий день (если человек умер, например, поздно вечером). Скорбь по умершему они выражают в *сыгытах* (причеть-песня). Тексты сыгытов, и традиционные, и импровизации исполняются на единый, всем хорошо известный напев.

Некогда богатый телеутский фольклор сейчас в основном является достоянием государственных и частных архивов. В своей памяти его хранят немногие пожилые телеуты – знатоки национальной культуры. В стремительно трансформирующейся традиции лучше сохранились песенные жанры устного народного творчества. Забвение фольклора не кажется чем-то удивительным на фоне забвения родного языка: по данным 1979 г. даже дома со своими детьми говорили по-телеутски лишь 56,1% человек[8].

Не менее существенные изменения произошли в сфере религиозной жизни телеутов. Общеизвестно, что традиционной "верой" у многих народов, а в Сибири – практически у всех, был шаманизм. До самого последнего времени не были исключением в этом ряду и телеуты. При небольшой численности этого народа в конце XIX–начале XX столетий среди телеутов известны чуть ли не десяток камов-шаманов (*кам* – тюркск. 'шаман'), имевших "квалификацию" "шаман с бубном" и реально этим бубном обла-

давших. Последние десятилетия привнесли наиболее масштабные изменения в религиозную практику телеутов. Христианство, активно ведшее борьбу с язычеством, но вольно или невольно постепенно приноравливавшееся к шаманизму, само стало вытесняться идеологией коммунизма и атеизмом.

Советская эпоха покончила с "большими шаманами". Однако у телеутов до сих пор существует категория людей, не относящих себя к камам, но умеющих проводить отдельные охранительные, очистительные обряды, знающих тексты традиционных заговоров и заклинаний. Многие телеуты, будучи христианами, в детстве и даже во взрослом состоянии побывали на лечении у шаманов, а потому имеют некоторое представление о камах, о лечебных и прогностических сеансах шаманских камланий. В целом следует признать, что шаманы как специфическая категория священнослужителей, а шаманизм – известный по материалам XIX – начала XX в. – как целостная картина мира с развитой обрядностью ушли у телеутов в прошлое.

Шорцы – также немногочисленный тюркоязычный народ, проживающий в основном на юге Западной Сибири, главным образом в городах – Новокузнецк, Мыски, Междуреченск, Осинники, Таштагол – на юге Кемеровской области (около 90% всех шорцев). Их численность на территории области последняя всесоюзная перепись 1989 г.[9] определяла в 12585 чел. (всего по СССР – 15900, в РФ – 15745). Практически 3/4 шорцев, чуть менее 74%, были горожанами. Доля сельского шорского населения, оценивавшаяся в 1989 г. в 3,3 тыс. чел., по данным Российского статистического агентства на 15.11.1999 г., оставалась на том же уровне и во второй половине 1990-х гг.: 3338 чел. в 1995 г., 3289 – в 1996 г., 3073 – в 1997 г., 3485 – в 1998 г. и 3207 в 1999 г.[10] В 1989 г. 45 сельских населенных пунктов Кемеровской области были моноэтничными, в них проживали исключительно шорцы, а еще в 31 деревне шорцы составляли значительный процент жителей, от 21 до 75%. По предварительным итогам Всероссийской переписи населения 2002 г., численность шорцев составила 13975 чел. 71% которых – горожане (по данным на сайте www. perepis 2002.ru).

Запад "шорской" территории, по берегам р. Кондома, в исторически обозримое время являл собою пограничную с кумандинцами и телеутами зону. На востоке этническая "граница" была оформлена более четко, хотя в лингвистическом плане она представляла собой плавный переход от литературного шорского языка (нижнемрасский говор мрасского диалекта) через с-кающий говор верховьев р. Томи к сагайскому диалекту хакасского языка.

Наиболее сложен вопрос с северной границей этой этнической общности. Вся территория юга Кузнецкой котловины представляла собой, образно говоря, "котел", где кипели различные этнические компоненты. В черте нынешнего г. Новокузнецка уже с начала XVIII в. проживали не только абинцы (вошедшие позже в состав шорцев) – в улусах Абинском и Абашевском, но и телеуты – в улусе Средне-Телеутском (Томдор). Соседние деревни/улусы были чересполосно населены телеутами (Бызово/Пахсан, Ильинка/Öксöн, Трехречка/ӳч кӧл, Сергеева/Оскот, Кутонова/Торгай), шорцами (Мокроусово/Тётпёр), а также "татарами" (Керлегеш/Курлеӈеш и Калачево), в определении этнической принадлежности которых мои самые пожилые информаторы шорцы и телеуты всегда расходились: шорцы называли их татарами ("татары", "татарский край"), а телеуты – шорцами ("шорлор").

Язык шорцев относится лингвистами к хакасской подгруппе уйгуро-огузской группы восточно-хуннской ветви тюркских языков[11], хотя оба его диалекта, мрасский и кондомский, можно считать равно близкими как (первый) к хакасскому, так и (второй) к телеутскому языкам, т.е. фактически к языкам, входящим в разные группы тюркских языков.

Самоназвание всех шорцев на родном языке такое же, как и у телеутов – "тадар-кижи", "тадарский/татарский человек". По моим полевым материалам начала 1980-х, не очень охотно так называли себя лишь представители одного из самых крупных шорских сеоков-родов Шор (Ак-Шор, Кара-Шор и Сарыг-Шор), уверенно определявшие себя и по-русски и по-шорски как "шорцы/шор-кижилер". Единый экзоэтноним "шорцы" закрепился довольно поздно, во всяком случае, В. Радлов был первым, кто в научных целях попробовал объединить в своих научных трудах разрозненные группы тюркского населения в верховьях р. Томи под общим термином "шорцы" (1883 г.). Но и столетие спустя мои информаторы в самых верховьях р. Мрас, считая себя безусловно "шорцами", сомневались, а являются ли шорцами "каргинцы", живущие на среднем течении р.Мрас, – один из самых многочисленных сеоков, вошедших в состав шорцев и сагайцев-хакасов. Поскольку уже дважды было сказано о "самых многочисленных сеоках", есть смысл сделать некоторые уточнения. Самым многочисленным сеоком, вошедшим в состав шорцев, в начале XX столетия, безусловно, являлся *Челей*, в отношении которого есть значительные основания говорить о сопричастности его предков с историей средневековых телеутов. На второй позиции

по численности находился сеок *Таеш*, а третью уверенно занимал *Карга. Шор* же, по имени которого представители примерно двух десятков родов стали называться шорцами, в эту лидирующую тройку не входил.

Родовой состав шорцев, несмотря на отдельные серьезные исследовательские попытки[12], до сих пор изучен недостаточно. По моим полевым материалам уверенно можно говорить лишь о следующих безусловно "шорских" на конец XIX–начало XX в. сеоках (фактически об их части, поскольку практически все они известны в родовом составе окружающих народов): Челей, Чедъвер/Чедыбер, Калар, Тогул, Себи, Аба, Шор, Тарткан (Тарткын), Карга, Кызай, Таеш (Таяш), Кечин, Кобый, Кый (Кой), Чорал, а также о таких малочисленных сеоках (патронимических группах?) как Тогус Тас, Шыңай, Шобан, Уста, Телеңет. Судя по материалам периода освоения территории верховьев р.Томи Русским государством и историческим источникам последующего времени, можно говорить о компактности проживания членов многих сеоков и выделении двух ареалов преимущественного их расселения – северного и южного с характерным для каждого набором сеоков. Специфика расселения – лесостепные районы "северной Шории", более доступные для межродовых и межэтнических контактов, и горно-таежные "южной", значительно способствовавшие изоляции мелких родовых групп, – естественно, закрепляла и/или вела к этнокультурным различиям обеих групп.

Население юга Шории фактически до начала XX в. являло собой прекрасную иллюстрацию для характеристики культурного облика пеших таежных охотников, рыболовов и собирателей дикоросов. Ограниченное по масштабам мотыжное подсечно-огневое земледелие, благополучно существовавшее в течение нескольких столетий, в 1930-е годы было заменено более прогрессивной вспашкой горных массивов при помощи тракторов, но после фиаско новых принципов землепользования в горно-таежной зоне в 1960-х годах вовсе сошло на нет. После ликвидации колхозов, даже будучи почти полностью предоставленными самим себе, шорцы так и не восстановили традиционные способы обработки земли и выращивания ржи и ячменя, пополняя недостаток в мучных продуктах за счет закупок в государственных и кооперативных магазинах. Пищевой рацион живущей в тайге семьи состоял из мясных и рыбных блюд, дополняемых съедобными растениями. Отношение к молоку наиболее ярко было выражено шорской поговоркой "молоком ребенка не корми, молоко для таежного человека пища раз-

ве?". Несмотря на удаленность даже от районных центров, южные шорцы уже в XX в. не носили традиционной одежды, за исключением отдельных элементов промыслового костюма у мужчин, быстрыми темпами теряли некогда наверняка существовавшие в целостном виде семейные обряды (впрочем, реликты, например, в похоронной обрядности сохранялись вплоть до 1980-х годов, когда были отмечены последние случаи воздушных захоронений маленьких детей). Преемственность в воспитании поколений, нарушенная обучением детей в интернатах, постепенно вела и к утрате фольклора. В начале 1980-х здесь почти невозможно было найти даже обычных сказителей, не говоря уже о *кайчы*, исполняющих героический эпос горловым пением и аккомпанирующих себе игрой на музыкальном инструменте: последние кайчы здесь исчезли более 30 лет тому назад. Лишь незначительное число "шаманов", а чаще "шаманок без бубна", ритуальных специалистов без шаманского посвящения, до настоящего времени остаются последними заметными свидетельствами ранее довольно сложно организованной духовной жизни этого общества.

Северная Шория уже, по крайней мере, с XVII в. являла собой край с принципиально отличным типом культуры, основанным на гораздо большей социальной и культурной мобильности населения. Эта территория с эпохи средневековья была включена в исторический процесс на северной периферии Центральной Азии. В новое время здесь активно развивались товарно-денежные, рыночные отношения. Этноконтактная зона способствовала также быстрой аккультурации значительной части аборигенного населения. Комплексное хозяйство северных шорцев в XIX в. в значительной степени сближалось с хозяйством русского крестьянского типа. Кроме плужного земледелия и стойлового содержания крупного рогатого скота, люди держали домашнюю птицу, устраивали небольшие огороды, хотя не забывали и об охоте и рыболовстве. Ремесленная специализация, рано проявившаяся на этой территории – поселения плавильщиков в районе современного Новокузнецка были известны уже в XVII в. – сохраняла свое значение и в последующие столетия: например, многие жители Мысков специализировались на торговых операциях, а улуса Усть-Мрасского – на изготовлении гончарных изделий. В XX в. к этому добавилось быстрое промышленное освоение и возникновение нескольких довольно крупных городов (Мыски, Междуреченск, Осинники, Калтан), куда стало стекаться население из окрестных деревень

и улусов. Как и в Южной Шории, здесь также быстро исчезли многие элементы традиционной культуры, в частности национальный костюм. Населенные пункты довольно быстро утратили былую беспорядочную застройку, в них появились улицы; улусы перестали быть местом преимущественного расселения того или иного сеока и на первый план в их функционировании как социального целого стали выступать общинные связи. Яркой спецификой культуры именно северных шорцев была и до сих пор продолжает оставаться эпическая традиция, об "угасании" которой фольклористы регулярно пишут последние тридцать лет.

Во второй половине XIX в., благодаря стараниям Кузнецкого отделения Алтайской Духовной миссии, шорцы практически на всей территории их расселения были крещены. В XX в. в связи с закрытием церквей и общей неблагоприятной обстановкой для открытого проявления религиозности людей православие значительно трансформировалось, приняв народные формы, тесно связанные с промысловыми культами и осколками шаманского мировоззрения, а для значительного числа шорцев вообще утратило какое-либо значение.

ИЗ ИСТОРИИ ПРОБЛЕМЫ

Следует сразу оговориться, что как сама история изучения феноменов телеутского шаманства и шорского героического эпоса, так и использованные мною обширные источники, оказались столь протяженны во времени, столь полны неизвестных ранее страниц и столь важны для понимания не только процесса познания того или иного конкретного явления, но – гораздо шире – для осмысления в целом процессов развития отдельных крупных направлений в отечественной этнографии и фольклористике, что этот материал в итоге было решено вынести в самостоятельные главы. Истории изучения телеутского шаманства и шорского героического эпоса были посвящены специальные главы книги, соответственно в Первой и Второй частях работы.

Здесь я кратко остановлюсь лишь на характеристике попыток рассмотрения фигур шамана и сказителя в научной литературе с тем, чтобы рельефнее обозначить существующие подходы к материалу, проблемы, связанные с отбором источников и с обнаружением материалов из различных регионов и этнических традиций, а также проблемы собственно этнологических и фольклористических исследований.

Знакомство с литературой свидетельствует, что практически все основные подходы к исследованию обозначенной проблемы и основные предположения (более или менее убедительные) были сделаны в конце XIX – самом начале XX столетий. Г.Н. Потанин был, очевидно, первым, кто всерьез заинтересовался связью – сходством и различиями – эпического творчества с шаманством на восточном, в основном тюркском и монгольском материале[13].

С тех пор исследователи неоднократно писали о наличии в том или ином обществе двух традиций – шаманской и сказительской и пытались определить первенство в происхождении той или другой. В частности, этнографы обращались, например, к лингвистическим данным. Так, В.Н. Басилов писал о том, что "сходство названий народного певца и сказителя (*бакши, бахши*) у туркмен, узбеков и каракалпаков, с одной стороны, и шамана у казахов (*баксы*), киргизов, уйгуров и многих групп узбеков (*бакши*), с другой, можно объяснить только тем, что еще несколько столетий назад этим словом назывались и певец, и шаман, объединенные в одной фигуре"[14]. Е.В. Ревуненкова отмечала особо родство слов со значениями "неистовство", "возбуждение", "вдохновение" и "поэт", "прорицатель" во всех индоевропейских языках[15], и при этом также обращалась к вопросу о первичности шамана и сказителя. Сославшись на мнение Г.М. Василевич в отношении тунгусов, у которых "с началом становления шаманства шаман перенял функцию передачи эпических сказаний у сказителей", исследовательница высказала собственное предположение, что это, возможно, применимо именно к тунгусам, у которых "по мнению С.М. Широкогорова шаманство возникло под влиянием буддизма". К своему же, индонезийскому, материалу, исследовательница обратилась с целью показать, что "у народов, где шаманство – очень древнее явление, шамана можно считать предтечей сказителя и поэта, а шаманизм – источником различных эпических и поэтических жанров"[16].

Исследователи обращали внимание также на космологические представления, известные по шаманской мифологии и эпическим текстам, ограничиваясь, правда, указанием на общность или различие в представлениях о структуре мироздания и в именах основных божеств.

Предпринимались попытки выявить "шаманские черты" в действиях богатырей, о чьих подвигах поет сказитель: их усматривали в аналогиях пути шамана и богатыря за "душами" умерших в подземный мир к Эрлику (Г.Н. Потанин) или в способнос-

тях богатырей к различного рода "волшебным" деяниям (Р.С. Липец[17]). Есть и противоположная точка зрения, отрицающая "ошибочную теорию Потанина" о том, что "богатырь тюрко-монгольского эпоса восходит к шаману": по Е.М. Мелетинскому, "шаман стоит между человеком и враждебным человеку миром. Деятельность шамана сводится к ряду своеобразных сделок между этими обоими мирами, в то время как героический пафос богатырства – борьба с враждебными силами... В шаманизме нет и не может быть антропоцентризма, а в основе богатырства заключен антропоцентризм, признание ценности человеческой личности, доходящее до богоборчества"[18]. Вариант подобного мнения находим также в одном из выступлений А.И. Чудоякова: "...эти две сферы духовной жизни тюрков Сибири с момента их отпочкования от мифологии в дальнейшем развивались каждая своим путем, приобретая при этом свою самостоятельную форму реализации сознания: шаманские традиции – религиозную, сказительские – художественную"[19].

Однако в литературе известны не только попытки реалистических или гипотетических реконструкций далекого исторического прошлого.

Были и попытки выявлять случаи совмещения отдельными индивидуумами функций шамана и сказителя, например, у казахов ("казахи в XIX–XX вв. верили, что хороший шаман (*баксы*) должен быть хорошим музыкантом и певцом": В.Н. Басилов), якутов (С.Д. Мухоплева[20]), калмыков (Э.П. Бакаева[21]), алтайцев (А.М. Сагалаев[22]), шорцев (Д.А. Функ[23]), народов Малайзии и Индонезии (Е.В. Ревуненкова), с целью сравнительного рассмотрения функций данных людей в реальном аборигенном сообществе в конкретное время. Сюда следует, видимо, включать и статьи, посвященные получению дара сказителя (или певца, поэта), в которых проводились аналогии с шаманскими материалами в той же или в иных традициях (В.М. Жирмунский[24], И. Башгёз[25], работы автора).

Работ, где так или иначе затрагиваются различные сюжеты, связанные с рассматриваемой проблематикой, можно назвать гораздо больше[26], однако практически вся приводимая в них информация может быть вписана в рамки обозначенных выше направлений. Можно отметить, что оба они достаточно отчетливо соотносятся с тем, что в свое время Альфред Рэдклифф-Браун предлагал определять как "этнология" и "социальная антропология"[27].

ЦЕЛЬ, ЗАДАЧИ И ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ

Целью предлагаемого исследования является этнологический анализ двух фундаментальных составляющих духовной жизни аборигенных сообществ юга Западной Сибири: шаманской и эпической традиций. Вместе с тем, как составная часть этой цели впервые предпринимается попытка многоаспектного сравнительного анализа обеих традиций на телеутских и шорских материалах.

Помимо решения двух важнейших задач на начальном этапе исследования, а именно – а) выявления максимально возможного числа источников за счет многолетних полевых этнографических исследований и архивных изысканий, и б) анализа основных проблем изучения феноменов шаманской и эпической традиций в регионе в работах предшественников, для достижения поставленной цели приходилось решать следующие сложные и масштабные задачи:

– выявление и анализ материалов о шаманах и различных категориях "шаманствующих" для выработки более четкого представления о специфике шаманской традиции в регионе,
– выявление географии распространения героического эпоса на территории Горной Шории за последние почти 150 лет и основных сказительских школ и, на этой основе, определение специфики эпической традиции,
– выявление случаев полного совмещения функций шамана и сказителя и сравнительный и функциональный анализ материалов о становлении (избранничестве), духах-покровителях и обучении шаманов и сказителей на телеутских и шорских материалах,
– анализ текстового материала и живых свидетельств о структуре мироздания для выявления представлений шаманов (жрецов) и сказителей о мирах божеств, духов и эпических героев; историко-этнографическое исследование полученных данных,
– анализ специфики представлений шаманов (жрецов) и сказителей об их путях по виртуальным мирам шаманской и сказительской вселенной,
– определение места ритуальных (музыкальных) атрибутов и связанной с ними символики в картине мира шаманов и сказителей.

Все заявленные задачи применительно к рассматриваемым этническим общностям, региону и на столь обширном материале

и продолжительном временном отрезке ставятся в этнографии впервые.

Основные источники, привлеченные для написания этой работы, можно условно объединить в две больших группы.

Прежде всего, это опубликованные и архивные записи шаманских и эпических текстов. Основной их массив был записан в 1910–1930-х годах выдающимися исследователями А.В. Анохиным и Н.П. Дыренковой (подробнее о них см. в тексте работы) у телеутов, шорцев и других этнических групп Саяно-Алтая (архивы НИИ МАЭ РАН и ТГОИАМ). К числу первоисточников относятся и два текста шаманских камланий телеутов, изданные во второй половине XIX в. В.И. Вербицким (перевод на немецкий язык В.В. Радлова) и в конце 1940-х годов Н.П. Дыренковой (публикация А.И. Новикова). В процессе работы был выявлен и полностью обработан архив шорских эпических текстов, записанных С.С. Торбоковым (рукописный архив ХакНИИЯЛИ). Незначительное число шорских и телеутских эпических текстов, изданных в пригодном для научного анализа виде (на языке оригинала и/или в добротном переводе) – публикации А.В. Адрианова, Г.Ф. Бабушкина, Н.П. Дыренковой, А.И. Смердова, С.С. Суразакова, Т.М. Садаловой (материалы К.И. Максимова), А.И. Чудоякова, также были использованы мною. Особое место среди использованных в данной работе первоисточников занимают мои собственные полевые материалы, собиравшиеся в ходе регулярных индивидуальных поездок к различным группам тюрков Саяно-Алтая, главным образом к телеутам и шорцам в 1981–1985, 1987–1994, 1999, 2001–2004 гг. Мне посчастливилось общаться с сотнями простых людей в городах, поселках и деревнях, причем зачастую даже не в тех местах, где телеуты или шорцы жили более или менее компактно. В общей сложности работа велась примерно в 60 населенных пунктах. Полевые записи – результаты опросов и наблюдений – на бумаге, несколько десятков часов аудиозаписей (в последние годы дополненные видеоматериалами) с уникальными образцами ритуальных текстов, эпических сказаний и иных фольклорных материалов, около 4 тысяч лексем составлявшегося мною в течении нескольких лет словаря нижнемрасского говора мрасского диалекта шорского языка, а еще запечатлевшиеся в памяти лица и голоса живых и уже, увы, ушедших людей, бескорыстно делившихся со мною своими знаниями. Собранные в течение нескольких лет материалы – не есть итог работы по какому-то краткосрочному проекту, рассчитанному, как правило, на быстрое получение результатов. Как ни странно

может показаться, но, должен признаться, что я ни разу не был "в экспедиции" ни у шорцев, ни у телеутов, я не "изучал" их, а ездил все эти годы в гости к своим друзьям, косил и убирал с ними сено, играл с ровесниками в футбол и ходил с ними в клуб на танцы, учился у стариков их языку и помогал им составлять официальные бумаги-прошения по тому или иному поводу, гулял на свадьбах и принимал участие в ритуалах похорон, доставал людям лекарства и сам пользовался советами и иной помощью людей. Без помощи всех хороших людей, встречавшихся на моем пути, эта работа вряд ли была бы осуществлена.

Следует особо подчеркнуть, что работа практически полностью была построена на использовании источников на телеутском, шорском и иных тюркских языках. Подавляющая часть текстового материала вводится в научный оборот впервые.

Сам материал определил хронологические рамки, включившие в себя период со второй половины XIX до начала XXI века (по 2004 г. включительно). При этом, если в отношении материалов, характеризующих "традиционное" шаманское мировоззрение, речь идет в основном о второй половине XIX – первой трети XX в., хотя используются также и ранние источники и современные сведения, собранные мною в 1981–2004 гг., то в отношении эпической традиции удалось задействовать материалы, относящиеся ко всему заявленному 140-летнему временному отрезку.

ОСНОВНЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К МАТЕРИАЛУ

Характеризуя основные теоретические подходы к материалу, я бы хотел остановиться на двух сюжетах, важных для понимания сути излагаемого в этой работе: на характеристике традиционных телеутских и шорских представлений о двойниках человека, и на определении нескольких основных терминов, которые будут использоваться в тексте исследования. Но сначала о некоторых *общих* теоретических посылках.

В предпринятом исследовании, конечно же, чрезвычайно важны были некие константы, которые можно было выявить при характеристике шаманской и эпической традиций. Но вместе с тем, отдавая себе отчет в том, что ни та, ни другая традиция не является застывшей, свободной от влияния извне, в том числе и иноэтничного, я всюду по тексту старался продемонстрировать

эту живость (вместе с тем и живучесть) обеих традиций, указывая на их трансформации и приводя живые свидетельства людей, с которыми мне посчастливилось общаться. В данном случае я старался следовать за материалом, не пытаясь приписывать ему того, что не видят в нем сами люди – мои информаторы. В этом смысле моя работа полностью подпадает под определение этнографического исследования, сложившегося в отечественном сибиреведении за последние полтораста лет. Вместе с тем эта работа и историческая, поскольку в ней всюду отмечается динамичность рассматриваемых традиций и их изменение во времени, хотя это и не относилось напрямую к цели книги. В ней также широко использованы сравнительный и функциональный методы, метод картографирования явлений культуры, в ряде случаев возможно усмотреть также структурный метод анализа.

Что касается собственно саяно-алтайских материалов, то – в условиях "вакуума" в западных научных этнологических школах, которые бы базировались на собственных полевых материалах из этого региона, – моя работа может считаться продолжением традиций российской этнографии. Из числа многих крупных ученых, занимавшихся и занимающихся Южной Сибирью, наибольшее влияние на выработку основных подходов в данной работе оказали труды В.В. Радлова, А.В. Анохина, Н.П. Дыренковой и Л.П. Потапова. Особую роль в выработке методов работы с материалом сыграли фундаментальные труды таких сибиреведов как Б.О. Долгих, И.С. Гурвич, А.А. Попов, С.В. Иванов, Ю.Б. Симченко, А.В. Смоляк, З.П. Соколова, С.И. Вайнштейн. Их изучение позволило четче представить различные стороны отечественных исследовательских традиций.

Но что для меня было принципиально важным, так это по возможности отказаться от эволюционного подхода, вплоть до недавнего времени практически полностью доминировавшего в российском этнографическом религиоведении и рассматривавшего все явления культуры достаточно изолированно друг от друга, и при этом в попытке выявить некие "ранние" и "поздние" элементы/явления. Весь полевой материал, с которым мне приходилось работать в 1981–2004 гг., относился лишь к этому времени[28], к живым людям в конкретном месте и конкретное время, где одновременно выполняли различные социальные функции шаманы и сказители, знахари и колдуны, ворожеи и сновидцы, где ритуальные специалисты изгоняли злого духа, обратясь к святому распятию, а "истые православные" раскрывали мне секреты шаманского общения с иномирьем, и где для

людей конечно же не существовало "тотемистических", "анимистических" или просто "дошаманских представлений" в их сложных взаимоотношениях с "реальным" и "ирреальным" мирами. Моя полевая работа не вписывалась в рамки современных методов западной социальной антропологии, но все собранные мною материалы позволяли и позволяют смотреть на социум конкретных телеутских и шорских деревень, где я вел исследования, как на сообщество людей – с чрезвычайно сложными социальными и культурными связями – именно последних двадцати лет XX столетия. Это же относится и к ритуальным специалистам и сказителям: в ходе анализа материалов, собранных при работе с ними, я не пытался делать неоправданных обобщений, распространяя полученные от одного человека сведения на всю культурную традицию данной этнической группы или даже одного населенного пункта.

Может быть, этот подход в целом можно и нужно определять как "живую этнологию"[29] в попытке как-то отграничить его от сухого, в чем-то омертвляющего материал научного "этнологического" подхода. Не берусь решать. Каждый исследователь, выросший в буквальном смысле "в окружении" устоявшихся методов и методологий, и пытающийся найти свой путь, поневоле оказывается вне привычных научных парадигм, во всяком случае, вне какой-либо одной из них. Впрочем, думаю, что для привычных к классификациям этнографов и фольклористов, наверняка и эта книга окажется приписанной к тому или иному направлению ...

Представления о двойниках человека

Чрезвычайно важными для понимания сути феноменов телеутского и шорского шаманства и сказительства являются представления о двойниках человека. Именно они, а не сам шаман или сказитель, отправляются в путешествие и именно их пытается отыскать шаман, чтобы вернуть больному человеку. Обилие и разнородность таких представлений у тюркоязычных народов Средней Азии и Сибири породили обширную литературу с попытками логических построений (часто "научной мифологии", о которой на дальнейших страницах работы мне придется еще не раз говорить) последовательности метаморфоз этих двойников.

Все обилие существующих представлений о двойниках может быть сгруппировано по различным классификационным принципам. Впервые разделять их на группы "прижизненных" и

"посмертных названий души" предложил известный тюрколог Н.А. Баскаков в 1973 г.[30] Эта же идея была воспроизведена в совместной работе Н.А. Баскакова и Н.А. Яимовой в 1993 г.[31]. Здесь авторы сообщают, что понятие "душа" передается у алтайцев термином süne; "все остальные названия для души, встречающиеся в языке алтайцев Горного Алтая, обозначают ее конкретные преобразования и представлены двумя основными группами (правда, в статье авторы не называют никаких дополнительных групп. – *Д.Ф.*) – для прижизненных и посмертных субстанций души"[32].

Проанализированные мною материалы, в том числе и собственные полевые записи не позволяют разделить уверенности названных выше авторов ни в том, что единственный "правильный" термин для обозначения "души" – это *сӱне*, ни в том, что термин "душа" может быть использован применительно к представлениям алтайских тюрков о жизненных силах и двойниках человека, ни, тем более, в том, что четко расписанные по "группам" термины *тын, кут, дьула, сюр* (прижизненные) и *ару кёрмёс, дьаман кёрмёс, дьел-салкын, узют* (посмертные) отражают представления всех "алтайцев Горного Алтая".

И еще несколько слов о подходе материалу. К сожалению, в отечественной этнографии сформировался и долгие десятилетия доминировал объективистский подход, согласно которому явно нестройные и несовпадающие друг с другом показания разных информаторов в обязательном порядке систематизировались и выстраивались в единую более или менее стройную систему. Пример известного лингвиста Н.А. Баскакова – лишь один в бесконечной череде таких исследований у самых различных сибирских народов.

В зарубежной же этнологии, по крайней мере, с 1930-х годов предпринимались попытки принципиально иного подхода. Суть его можно обнаружить и в работе С.М. Широкогорова "Психоментальный комплекс тунгусов" (Лондон, 1935), и – не столь развернуто, в виде отдельных важных положений – например, в монографии Э.Э. Эванс-Причарда "Колдовство, оракулы и магия у азанде" (Оксфорд, 1937). Последний писал об азанде:

> Самое главное, при отсутствии туземной концепции мы должны постараться избежать искушения сконструировать догму, опирающуюся на представление о том, что мы действуем так, как действовали бы азанде. Не существует детальной и стройной концепции колдовства, которая бы объединяла его действия, и не существует такой концепции природы, которая разъясняет включенность колдовства в функциональные взаимоотношения. Свои верования азанде проявляют в действиях, а не в интеллектуальных конструкциях ...[33]

Применительно к рассматриваемой нами проблеме и, несколько иначе формулируя высказывания названных авторов, такой подход кратко можно определить как "не выстраивай философскую систему там, где ее нет", не "убивай" материал логикой, особенно формальной логикой европейца.

Впрочем, попытки систематизации разрозненных сведений, причем даже в целом по народам всей Северной Азии предпринимались и в зарубежных исследованиях. Пример – монография Ивара Паульсона о "примитивных представлениях о душе" у североазиатских народов, опубликованная в Швеции в конце 1950-х[34].

Чрезвычайно важно подчеркнуть отсутствие единых представлений у тюрков всего региона о жизненных силах и двойниках человека (и вообще всего живого). Причем отсутствие единства это не только результат этнической специфики разных культур. Здесь нет и – в условиях отсутствия религиозных догм и канонов – не могло быть единых представлений о столь сложной "материи" как жизненные силы и двойники даже в пределах одной этнической традиции. Представления эти окказиональны, ситуационно обусловлены и проявлены, и они не являются строгой философской системой.

Обратимся к конкретным материалам, собранным у телеутов и различных групп шорцев разными исследователями и в разное время, привлекая по возможности сравнительные данные по другим тюркоязычным группам населения региона.

Особо можно выделить несколько вариантов, разновидностей проявлений жизненных сил человека, человеческих двойников:

Тын – букв. "дыхание". Здесь нет необходимости вдаваться в историю вопроса о том, кто первый отнес эту функцию человеческого организма к числу "душ" и кто первым из исследователей поставил под сомнение возможность отнесения *тын* к числу человеческих душ/двойников. С моей точки зрения, до сих пор нет убедительных свидетельств того, что *тын* в традиционном понимании тюрков региона есть нечто большее, чем "дыхание" как важнейшая функция человеческого организма, свидетельство жизни, без чего человек (а также животные, насекомые, деревья, трава) просто умирает.

Исключений в подобном понимании известно лишь два.

В шаманской лексике (*туйук сöс* – букв. 'закрытое слово') известен термин тын-бура, обозначающий нечто среднее между самым главным духом-помощником шамана и вообще способностью шамана камлать. *Тын-бура* представляется в образе живот-

ного, которого кам прячет в недоступном для других шаманов укромном месте. Призванный камом перед началом сеанса камлания и вошедший в него *тын-бура* обеспечивают шаману способность передвигаться по мирам вселенной. *Тын-бура* передается от одного шамана к другому "по наследству". Многочисленные легенды и предания о борьбе шаманов друг с другом повествуют именно о борьбе за чужого *тын-бура*.

Безусловно как "душа" (даже здесь этот термин используется мною за неимением лучшего эквивалента) *тын* понимается лишь в героическом эпосе. Во всех известных мне текстах о погибающем богатыре иначе как о человеке, чья "чистая душа" (*арыг тыны*) оборвалась, не говорится. Не упоминается в эпосе и ни о каких "метаморфозах" *тын*: это единственный термин, имеющий весьма узкое семантическое поле значений. Этот монистический взгляд на "душу" или "жизненную силу" человека существенно выбивается не только из представлений, традиционно фиксировавшихся исследователями на Саяно-Алтае, но и из тех, что были выявлены вообще в азиатско-тихоокеанском регионе (например, у айнов существовала монистическая концепция "души", *рамат*, но к числу ее четырех или пяти фундаментальных свойств относились вечность и неуничтожимость, постоянное движение между мирами и прочие[35], что в тюркском эпосе явно не просматривается).

Кут – это зародыш, который дает начало существованию человека и, одновременно, это жизненная сила, которая обеспечивает само это существование. *Кут* может отделяться от человека в момент испуга, в бессознательном состоянии. Человек может жить без *кут* несколько лет. В воровстве *кут*, как правило, были замешаны злые духи (тел./шор. *айна*, челк. *аза* и др.), но иногда *кут* мог украсть и сам шаман. Возвращает *кут* обычно шаман, с большими или меньшими трудностями. Если *кут* не возвращался к человеку, то человек в конце концов умирал.

С представлениями о возможности входа/выхода *кут/т'ула* из правого уха человека связан телеутский (фактически известный у многих тюркских и монгольских народов) обычай ношения мальчиками и мужчинами серьги в мочке правого уха. По мнению телеутов, это способствовало защите от злых духов, повышению жизненных способностей человека. Металл при этом рассматривался в качестве оберега. Серьга же, помимо всего, являлась и женским символом; тем самым злые духи вводились в заблуждение, поскольку думали, что в семье появилась девочка, а не мальчик[36].

Т'ула (тел.; произносится [тьйула]), чула (шор.) – такое название имеет, во-первых, двойник человека *кут*, вышедший из тела и, во-вторых, двойник шамана и его помощника *пайтал башчы*. У последних *кут-т'ула* отделяется произвольно, по их желанию во время камлания и именно *т'ула/чула* совершает путешествия по различным мирам вселенной, а, разумеется, не сам шаман, то есть не его телесная оболочка. Имеющиеся материалы дают основание предполагать, что *т'ула* – есть лишь шаманский термин (*туйук сöс*) для обозначения *кут*.

Сÿр (произносится [сюрь]) – возможно, от арабского sūrat < sür(at) – вид, образ, изображение[37]. Представления телеутов о *сÿр* неоднозначны. Обычно *сÿр* понимается как материализованный двойник человека, который, как и *кут-т'ула*, может отделяться от человека за несколько лет до его смерти. Это, видимо, послужило основанием для вывода, встречающегося в литературе, о том, что "sür представляет собой материальную субстанцию души djula, принявшей тот или иной вещественный образ, чаще в виде двойника – человека – обладателя соответствующего djula"[38]. По-видимому, это не совсем так. Дело в том, что, в отличие от *т'ула*, шаман не мог вернуть человеку его *сÿр*, человек был обречен на смерть. У телеутов отмечены также высказывания, согласно которым "после смерти человека его *сÿр* направляется к тому бајана (духу), от которого человек получил кут на свое земное существование"[39]. Вероятно, именно о *сÿр* рассказывали телеуты Е.П. Батьяновой: «Все люди рождаются парами: на тебя кто-то похож, на меня кто-то похож, без пары никто не рождается... К примеру, я умираю. И тогда кам должен мою пару где-то найти и душу (далее по тексту оказывается, что под "душой" информатором понималась *т'ула. – Д.Ф.*) принести её, и тогда тот, кто умирает, вылечится, а тот, который на ногах ходит, тот должен умереть»[40].

У шорцев термир *сÿр* мною не отмечен, хотя у верхне-мрасских шорцев были зафиксированы представления о *сÿрÿнэзи* (сÿрÿн-ээзи?), прижизненном "двойнике" человека (*кижидың сÿрÿнэзи)*. Этот двойник имеет возможность самостоятельно передвигаться. Обликом он – копия своего "хозяина", только бесплотный. После смерти человека *сÿрÿнэзи* исчезает. *Сÿрÿнэзи* можно увидеть. Любопытная классификация была предложена моим информатором А.И. Изыгашевой: если увидеть *сÿрÿнэзи* утром, то этот человек будет жить "целую вечность", если в 12 часов дня, то 50 лет, а если в 5 часов вечера, то он или сразу или в течение года умрет. Хозяину этого *сÿрÿнэзи* о встрече с ним

лучше не говорить – "а то переживать будет". Самому *сӱрӱнэзи* никто не может причинить зла, но сам он может украсть (но не съесть) *кут* у человека. Человек при этом испытывает вялость, недомогание[41].

У скота также есть *сӱр*, который отделяется в момент смерти животного и затем переселяется в иной мир.

Порой информаторы при определении сущности таких явлений как *кут* или *јула* параллельно используют еще один термин – *сӱне*.

Любопытный рассказ был записан, например, у челканцев:

Кут – это сюне человека. Если аза возьмет кут, кут в руку аза войдет, то человек умрет. Если человек живой, то кут вместе с ним. Человек умрет если, он (кут?) и сюне становятся злыми духами-аза. Кут – у живого человека, если человек умрет – он аза становится[42].

Иные представления отмечены у алтай-кижи: "Јула человека – это человеческое сюне, так говорят старые люди" (Кижиниң јулазы – ол кижиң сӱнези деп айдып јат озогы улус)[43].

Такого рода рассказы информаторов не есть непременное свидетельство трансформации или вообще разрушения традиции. Помимо того, что любое сообщение информаторов есть лишь частное мнение конкретного человека, который пытается что-то объяснить этнографу, здесь надо учитывать и отсутствие у тюрков региона строгих канонов, письменных религиозных текстов. При любых попытках как-то классифицировать/унифицировать оккультную (по сути) традиционную терминологию, надо, по-видимому, исходить не из фонетического облика тех или иных терминов, а из сути понятий, представлений, к которым эти термины прилагаются.

Вторая большая условно выделяемая группа проявлений жизненных сил человека и неких иных сущностей связана в традиционных представлениях, в отличие от первой, исключительно со смертью:

Сӱне (произносится [сюнэ]) – двойник, время существования которого определяется в разных сообщениях по-разному, но – у телеутов – всегда, начиная с момента смерти человека. До погребения покойника *сӱне* находится вместе с телом в доме. После погребения *сӱне* уходит в страну умерших, *ӱзӱт-т'ер*. У телеутов распространено представление, вероятно, объясняющееся влиянием ламаизма, согласно которому *сӱне* после погребения человека еще некоторое время живет в доме, а потом отправляется в сорокалетнее путешествие по судам (*јаргы сайын*) в места страшных мучений грешников, на границе земли и области *т'ер-*

т'олы, после чего будто бы уходит к хозяину "душ" умерших Арбыс-хану[44]. Возможно, *сӱне* следует считать посмертным двойником человека, посмертной формой существования *кут-т'ула*. Подобные представления были отмечены, например, у хакасов, где, по данным С.Д. Майнагашева начала XX в., четко прослеживалась линия "*хут-чула-сӱнӓ или сӱрнӱ*"[45].

Полным аналогом телеутскому *сӱне* является представление о *сӱрӱн*, отмеченное мною у шорцев в низовьях р. Мрас. *Сӱрӱн* считается посмертным "двойником" человека, возникающим сразу после смерти. *Сӱрӱн* бродит по земле примерно 9 дней. Он действует так же, как и живой человек, сообразно его занятиям при жизни; по истечении срока своего существования превращается в *ӱзӱт*[46].

Несколько отличная трактовка продолжительности существования этой сущности была выявлена А.В. Анохиным у тех же нижнемрасских шорцев в 1911 г. (записи от отца диакона Апонаева в Сузопе). Согласно Апонаеву, *сӱрнези* является двойником души (тын). «После человека душа обитает около своего жилища. В это время родственники делают ей угощение: ставят в чашке блин, мясо, яичко на окно. Изредка все это переменяют (ставят свежее. – *Д.Ф.*). Живые боятся души умершего. Для ограждения себя от неприятностей на окна ставят вилки, ножи, шило. Душа, по убеждению инородцев, может порезаться об эти орудия, и побоится заходить в дом. В сороковой день сӱрнези отправляют "ак-чарыка" (*ак чарыкка* – букв. "на белый свет". – *Д.Ф.*) или ол черге на тот свет (букв. "на ту землю". – *Д.Ф.*). Для этого приглашенный кам совершает камлание с топором, – взявши топор обеими руками за ручку, рубит воздух во всей избе. Действия продолжаются приблизительно час. После этого угощают вином, разными яствами в честь умершей души. Действие это считается последним, после которого души умершего не боятся. Если не совершается действие камлания, душа находится в неопределенном положении: по черде Эбес, ол чердее Эбес (*по черде эбес, ол черде эбес* "ни на этой земле, ни на той". – *Д.Ф.*)»[47].

Сӱне (чаще говорят – *сӱнези*), известно различным этническим группам региона. Не всегда представления об этой ипостаси двойника человека соответствуют приведенным здесь описаниям.

У тех же шорцев (на среднем Мрас), например, В.М. Кимеевым было записано много рассказов о «"сюне" или "сюр" или "сюрен-езе" дословно ... образ. Выходит из человека в момент

смерти и остается на земле, где бродит около дома в течение семи дней, а потом по дороге в загробный мир превращается в "узют"»[48]. Любопытно продолжение этой цитаты: «"Сюне" может и при жизни, обычно во время сна, отделяется (отделяться. – *Д.Ф.*) от человека ...»[49]. Если первое, очевидно, вполне соотносится с информацией, приведенной мною о посмертном двойнике у телеутов (*сӱне*) и нижнемрасских шорцев (*сӱрӱн)*, то второе, столь же очевидно, имеет отношение к представлениям о прижизненных двойниках людей, *сӱр* – у телеутов и *сӱрӱн-ээзи* – у верхнемрасских шорцев.

Происхождение термина *сӱне* связывается исследователями с монгольским sünäzän; в древнетюркских памятниках письменности это слово не отмечено[50].

Йел-салкын (произносится [йель-салкын]) – кроме А.В. Анохина, никем из исследователей культуры саяно-алтайских тюрков этот термин более не упоминался. По А.В. Анохину, "добродетельные люди (ак сағышту кіжі) обращаются в существа – как воздух jäl-салкын (букв. лёгкий ветерок) и живут в другом мире (ол jäр), во владении царя Кӱндӱс'а"[51]. На мой взгляд, есть основания сопоставить *йел-салкын* с *суузы*, известной по южноалтайским материалам. Вот что сообщает о *суузы* В. Вербицкий: "кіжінінг сузы jуруп-jат – душа умершего человека бродит"[52]; "Курю-месь анын суузын (по-телеутски сюрін, по-калмыцки сюнезін, тюлезін, кудын) ал-партыр" – злой дух (кӧрмӧс) похищает его сузы[53]. На возможность такого сопоставления наталкивает и материал, полученный мною в 1983 г. у верхне-мрасских шорцев: *сооза* это "душа", которая в виде синей дымки (ср.: телеутск. "легкий ветерок") выходит изо рта человека в момент его смерти и смотрит на свое тело, превратившись в "бесплотный образ человека"[54]. Близкая аналогия существует и в русском языке – "последнее дыхание".

Скорее всего, *йел-салкын=сузы* у телеутов это лишь символ смерти, момента выхода из тела человека его двойника *сӱне*. То есть, *кут-т'ула*, выходя из тела человека в виде *йел-салкын*, превращается в *сӱне*. Даже если разбираемое представление и не является итогом влияния христианства, все же оно, как мне думается, не может быть безоговорочно отнесено к числу двойников.

Узӱт (произносится примерно как [узют]) – обычно в описаниях системы представлений народов Саяно-Алтая о духах зла фигурируют *ӱзӱт'ы*. Знают их и телеуты и шорцы.

Собственно *ӱзӱт* – это даже не дух покойного, а как чаще оп-

ределяют это сами телеуты – "покойник", т.е. не двойник человека. Впрочем, имеются сведения и иного плана, например у А.В. Анохина, но выглядят они весьма противоречиво: "(узют) телеуты представляют ... в виде ветра, или воздуха – jäl салкын (? – *Д.Ф.*), и в виде человека. Он видим бывает в лесу, на пашнях и в вихре"[55].

До переселения в землю узютов он мог быть опасен для человека, после же – лишь для jула шамана, который проходил через их землю во время камланий. В отношении продолжительности периода существования узютов, равно как и о том, является ли *ӱзӱт* одной из ипостасей духовного начала человека или же просто обозначением мертвеца, а также о том, является ли *ӱзӱт* финальной стадией трансформаций человеческого *кут*, сказать однозначно не представляется возможным.

По представлениям телеутов, *ӱзӱт* не является логическим продолжением трансформаций человеческих двойников, поскольку *сӱне*, начавшее свое существование в момент смерти человека и находящееся в доме до совершения обряда погребения, после похорон не перестает существовать и не трансформируется в узюта, а еще сорок лет ходит по судам. Ӱзӱт же – это покойник, но не собственно материальный труп, а нематериальное посмертное проявление умершего человека ("живой труп", "ходячий мертвец"), существующее лишь в течение 40 дней. Последние поминки – кормление узюта – происходили именно на 40-й день после похорон. Сорокадневный рубеж в существовании *узӱт* известен и шорцам. Но вот что происходит с *узӱт* после сорока дней? В моих шорских материалах (с верховьев р. Мрас) ответ на этот вопрос однозначен: "через 40 дней ӱзӱт становится айне"[56]. В рассказе, записанном у челканцев (он был приведен чуть ранее), также можно увидеть аналогичный путь трансформации в злого духа *аза*, хотя в тексте и говорится не об узюте, а об умершем человеке и о его *кут*.

В дальнейшем изложении многие из упомянутых здесь терминов, обозначающих различные ипостаси жизненных сил человека и человеческих "двойников", будут встречаться неоднократно.

К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ПОНЯТИЙНОГО АППАРАТА ИССЛЕДОВАНИЯ

Шаманизм и бытовое шаманство

В данной работе разграничиваются несколько понятий, связанных с шаманской традицией, что позволяет более четко даже не столько определять непосредственный объект исследования, сколько анализировать полученные в полевых условиях материалы.

Всем полевикам-сибиреведам, исследующим различные аспекты духовной культуры, хорошо известно, что в культурах народов Сибири – и это особенно хорошо видно на саяно-алтайских материалах, где значительна роль шаманства – имеется как бы несколько пластов "одной и той же"(?) информации, которую этнограф вправе рассчитывать получить от разных людей. Один пласт являют собою знания и, главным образом, умения работы с иномирьем посвященных, к каковым прежде всего относятся сами шаманы, хотя часто и сказители-шаманы. В некоторых традициях с такого рода знаниями могут практически полностью совпадать знания "непосвященных" помощников шаманов; в телеутской традиции это т.н. *пайтал пашчы*, помогавшие шаману во время камлания и сопровождавшие его во время передвижений по виртуальным мирам Вселенной; они же выполняли и роль переводчика на доступный (для понимания основной массой общинников) язык тех образов, с которыми встречался на своем пути шаман. Довольно значительно отличается от картины мира этих людей и от их способов погружения в измененное состояние сознания то, что знают и умеют т.н. "шаманствующие", к которым относятся заклинатели-экзорцисты, сновидцы, знатоки благопожеланий и проч. (об этих категориях подробно будет рассказано в первой части книги), которым, судя по материалу, не требуется для выполнения своих функций уметь работать со своим мозгом, во всяком случае так, как это умеет делать шаман. И, наконец, совершенно иной опыт восприятия мира у людей, которые формально функционируют и ведут себя по правилам той же самой традиционной культуры, но фактически довольствуются лишь фольклорными рассказами о виртуальных мирах (в скобках замечу, что именно такие рассказы – фактически одна из разновидностей фольклорного материала в устах "профанов", живущая по особым фольклорным законам, в основном, являлись и, к сожалению, часто до сих пор являются материалом для этнографов, воспринимающих такого рода сведения как "непреложную" этнографическую истину, священный "этнографический факт").

Несмотря на существующие в отечественной литературе попытки разграничения понятий "шаманство", "шаманизм" и "бытовое шаманство"[57], в данной работе будут использованы лишь два основных термина: *шаманство* и *бытовое шаманство*. Под первым будут пониматься ритуальные и магические практики, для выполнения которых обществу необходим был специальный посредник (*кам*) в общении с миром духов, связанные с этими практиками символы и атрибутика, особые ритуальные тексты, представления собственно камов о мире и человеке, в том числе и о самих себе, а под вторым магико-мистическая и ритуальная сторона жизни общества, определяемая системой верований и представлений, сформировавшихся на основе *сведений о* шаманском знании и практике с включением в эту вторичную (по отношению к шаманству) систему иных верований и представлений.

Сказитель, сказительский репертуар, сказительская школа, богатырская сказка, героические сказания[58]

В книге много места уделено рассмотрению устного творчества, но не столько как совокупности различных жанров, сколько как историко-этнографического источника, почему и представляется необходимым хотя бы в общих чертах определить основные понятия, которые будут использоваться при изложении материала. Часть из них совпадает с имеющимися в литературе определениями, а часть возникла в результате моих многолетних полевых наблюдений за состоянием фольклора тюрков Северного Алтая и Кузнецкой котловины – бачатских телеутов, шорцев, челканцев и кумандинцев.

Под термином *сказитель* в моей книге понимается знаток, певец-рассказчик эпических сказаний, который, не всегда в прямой зависимости от обширности репертуара, осознания себя "настоящим сказителем" и своего мастерства, считается у своего народа (а иногда и чужого, но близкого по языку и культуре) – всего народа, его группы или жителей одного поселка – сказителем.

Сказительским репертуаром обычно называется вся совокупность исполняемых сказителем фольклорных текстов-произведений. В данной работе, поскольку речь будет идти лишь об эпических сказаниях, наряду с термином "сказительский репертуар" будет использоваться еще один – "эпический репертуар".

Под *сказительской школой* понимается репертуар нескольких сказителей, возводимый к творчеству родоначальника данной "школы" и характеризующийся общностью строения эпических текстов, сюжетов, музыкального сопровождения (мелодики), действующих лиц и языка эпоса[59].

Базируясь на известном определении В.Я. Проппа[60], можно предложить следующее понимание термина *героические сказания*: это жанр фольклора, в котором в прозаической и/или поэтической форме с установкой на историческую достоверность повествуется/поется о подвигах "древних" богатырей – выразителей интересов народа и который (жанр) характеризуется определенной структурой, набором действующих лиц, эпическим стилем и языком. Обычно в определениях оговаривается: "имеющий народное происхождение". В данном случае, скорее, следовало бы говорить о "нелитературном происхождении" героических сказаний, впрочем, для тюркоязычных народов Южной Сибири ранее середины XIX в. эта оговорка вообще не нужна.

Богатырская сказка – наиболее часто[61] отделяется от героического эпоса по меньшей степени историчности, наличию волшебного, мифологического фона сюжетов и образов и менее широкой общественно-политической, народной и государственной перспективы, не выходящей за рамки патриархальной семьи и рода, либо по "особому" тематическому диапазону и сюжетной структуре. Встречается и иное определение: богатырская сказка – это позднейшее сказочное переложение эпических сюжетов[62]. Попытаюсь прокомментировать эту ситуацию.

У всех тюркских народов Южной Сибири параллельно бытует как "песенная" ("конная") форма исполнения эпического сказания (исполнение всего произведения горловым пением, или же чередование пропетых под собственный аккомпанемент на музыкальном инструменте отрывков сказания с их прозаическим или поэтическим пересказом), так и "прозаическая" (или "пешая") форма. "Песенная" форма, безусловно, вписывается в определение героического эпоса В.Я. Проппа. Но и "прозаическая" форма также весьма своеобразна. Мои наблюдения за эпосом тюрков Саяно-Алтая позволяют выделить, как минимум, три варианта этой формы исполнения: 1) "краткий", в пределах 1–2 часов, либо подробный – 4–6 часов – прозаический пересказ сказания с сохранением сюжетной структуры, зачинов и концовок, имен персонажей и эпических стандартных формул, более или менее ритмизированный, т.е. оформленный поэтически; 2) полный пересказ сказания с сохранением вышеназванных особенностей, но

при этом с четкой поэтической организацией всего текста; 3) прозаическое изложение с использованием отдельных частей сказания, в основном монологов и диалогов, в виде песни.

Кроме этого, надо заметить, что и "конная", и "пешая" (во всех вариантах) формы этих сказаний воспринимаются самими сказителями и их слушателями абсолютно одинаково: независимо от формы исполнения, мне приходилось видеть, как плачут и сказители, и слушатели. То есть установка на историческую достоверность, серьезность повествования сохраняется в обоих случаях. И именно последнее, наряду с героическим характером повествования и другими признаками героического эпоса, может считаться решающим при отнесении сказаний этих народов к жанру героических сказаний, а не к богатырской сказке (подобная точка зрения ранее высказывалась неоднократно Л.П. Потаповым, А.Л. Коптеловым, И.В. Пуховым, С.С. Суразаковым[63]). На мой взгляд, ни одна из двух приведенных в начале рассуждений трактовок понятия "богатырская сказка" не может быть применима к тем своеобразным формам исполнения эпических сказаний, которые сложились и бытуют по сей день у тюркоязычных народов Южной Сибири. Думается, нет необходимости приводить здесь общеизвестные аргументы в пользу широкой общественно-политической, народной и государственной перспективы тюркского эпоса (в сказаниях, например, широко представлена борьба с иноземными завоевателями). Кроме того, судить о большей или меньшей мере историчности этого эпоса вообще нет оснований, хотя бы потому, что, по странному стечению обстоятельств, эпос тюрков Южной Сибири еще никем специально не исследовался на серьезном монографическом уровне как исторический источник (в целях экономии места я не останавливаюсь на перечислении и анализе статей, в которых предпринимались попытки рассмотрения исторических корней отдельных мотивов или персонажей).

К важнейшим понятиям работы относятся также "шаманская" и "эпическая традиция". Однако, в связи с предлагаемыми мною новыми трактовками терминов на основе анализа представленных в книге материалов, они даются в соответствующих разделах текста, во вторых главах каждой из двух частей.

* * *

Значительная часть изложенных здесь результатов, а отчасти и собранных полевых материалов была получена в ходе выполне-

ния таких индивидуальных и коллективных научных проектов последних лет как "Шаманизм и иные традиционные верования и практики: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности", 1996–1998 (Российский гуманитарный научный фонд); "Teleutischer Schamanismus", 1998 (Konferenz der deutschen Akademien der Wissenschaften, Германия); "Шорский героический эпос: этнолингвистическое исследование", 1999–2001 (Российский фонд фундаментальных исследований, РФФИ); "Создание электронного корпуса шорских текстов (литературных и образцов устной речи) с целью сохранения материалов исчезающего языка, и его лингвистическое описание", 2000 (РФФИ – Немецкое научно-исследовательское общество), "The Last Epic Singer: recording of the last examples of the dying poetic language of the Shors", 2003 (The Endangered Language Fund, США) и др. Возможность целенаправленно работать над текстом книги и завершить его была предоставлена мне, благодаря участию в международном проекте "Post-Soviet Political and Socio-economic Transformation among the Indigenous Peoples of Northern Russia: Current Administrative Policies, Legal Rights, and Applied Strategies", выполнявшегося при поддержке Юбилейного Фонда Шведского Банка (2001–2004), а также программы фундаментальных исследований Президиума РАН "Этнокультурное взаимодействие в Евразии" (2003-2004).

[1] Я искренне благодарен заместителям начальника УК-79 (Казахстан) В. Лереру и М. Богданову за то понимание, с которым они отнеслись к рядовому, призванному на срочную службу через две недели после подписания приказа о зачислении в очную аспирантуру исторического факультета Ленинградского университета.

[2] Уже после того, как диссертация на эту тему была защищена, а книга была дописана я прочитал последнюю монографию Б.Н. Путилова об эпическом сказительстве (здесь моя особая признательность Е.В. Ревуненковой, указавшей на эту работу). Особо любопытной мне показалась мысль автора (с моей точки зрения, абсолютно не следовавшая из приводимого им сравнительного материала), которую явно можно относить к озарению: "В вербальном репертуаре шаманов существовали тексты, которые по характеру своему приближаются к жанру эпоса или даже могут быть отнесены к нему. К сожалению, никто пока из специалистов не подверг тщательному сравнительному анализу шаманские нарративы и эпические сказания, принадлежащие одной и той же этнической культуре" (*Путилов Б.Н.* Эпическое сказительство: типология и этническая специфика. М., 1997. С. 59).

[3] История изучения телеутского фольклора изложена мною в специальной работе: *Функ Д.А.* Устное творчество, игры и развлечения бачатских телеутов // Функ Д.А., Батьянова Е.П. Телеуты. М., 1992. С. 5–140, а также в предисловии к недавней книге "Телеутский фольклор" (М., 2004).

[4] В состав экспедиционной группы входили: В.И. Харитонова (инициатор поездки), Г.Г. Казачинова, Д.А. Функ.

[5] В 2002 г. при общении с шаманом присутствовали У. Перссон-Фишиер и В.А. Клешев; год спустя общение с этим же шаманом велось при гораздо большем "скоплении" исследователей и, с моей точки зрения, было не настолько интересным, как в нашу первую встречу.

[6] *Баскаков Н.А.* Алтайская семья языков и ее изучение. М., 1981. С. 20.

[7] *Фисакова Г.Г.* Изучение языка бачатских телеутов // Языки народов Сибири. Вып. 3. Кемерово, 1979. С. 237.

[8] *Корусенко С.Н.* Современные этноязыковые процессы у бачатских телеутов // Проблемы этнографии и социологии культуры. Тез. докл. Омск, 1988. С. 32–34.

[9] Данные 1989 г. приводятся по: Итоги Всесоюзной переписи населения по Кемеровской области на 1989 г. Кемерово, 1990. Вып. 2.; Национальный состав населения Кузбасса. 1990 год. Кемерово, 1990.

[10] Распределение численности сельского наличного населения КМНС по национальностям (на начало года; человек) по данным Российского статистического агентства на 15.11.1999 г. // Архив ИЭА РАН (приводится по копии из личного архива автора).

[11] *Баскаков Н.А.* Алтайская семья языков и ее изучение. М., 1981. С. 20.

[12] См. свод материалов В. Радлова, В. Вербицкого, А.В. Адрианова, А.В Анохина, А.И. Ярхо, Н.П. Дыренковой, Л.П. Потапова и В.М. Кимеева в кн.: *Кимеев В.М.* Шорцы. Кто они? Этнографические очерки. Кемерово, 1989. С. 147–148 (табл.1).

[13] *Потанин Г.Н.* Примечания // Никифоров Н.Я. Аносский сборник. Собрание сказок алтайцев. Омск, 1915. С. 255–293. Эта точка зрения излагалась Г.Н. Потаниным в различных работах.

[14] *Басилов В.Н.* Посвящение во сне (Рассказ узбекского музыканта) // Шаманизм и ранние религиозные представления. М., 1995. С. 37.

[15] *Ревуненкова Е.В.* О некоторых истоках поэтического творчества Индонезии (шаман – певец – сказитель) // Фольклор и этнография. Л., 1984. С. 35.

[16] *Ревуненкова Е.В.* О некоторых истоках поэтического творчества ... С. 36.

[17] *Липец Р.С.* Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984. С. 52–58.

[18] *Мелетинский Е.М.* Происхождение героического эпоса (Ранние формы и архаические памятники). М., 1963. С. 348, 349.

[19] *Чудояков А.И.* Шаман и сказитель (камма и кайчи) // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: Тез. докл. междунар. научн. конф. Якутск, 1992. С. 89; см.: *Он же.* Кай и "кай-ээзи" в представлениях тюрков Саяно-Алтая // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Новосибирск, 1986. С. 45–53.

[20] *Мухоплева С.Д.* К вопросу о соотношении функции шамана и сказителя по якутским материалам // Проблемы этнической истории и культуры тюркомонгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. Вып. 2. М., 1996. С. 70–77.

[21] *Бакаева Э.П.* Джангарчи и задычы: к проблеме мифологического и религиоведческого исследования эпоса "Джангар" // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М., 1996. С. 8–29; *Она же.* Джангарчи: сказитель и заклинатель //

Героический эпос. Информационный бюллетень координационного Центра комплексных исследований эпической традиции. № 1. Январь–март 2003 http://www.iea.ras.ru/periodika/bullet

[22] *Сагалаев А.М.* Сказитель и шаман в традиционной культуре алтайцев // Изв. СО АН. 1985. № 9. Сер. истор., филол. и филос. Вып. 2. С. 53–56.

[23] *Функ Д.А.* Отношение "шаман-сказитель" по материалам шорской этнографии // Конф. "Религиозные представления в первобытном обществе": Тез. докл. М., 1987. С.106–109; *Он же.* Устное творчество, игры и развлечения бачатских телеутов // Функ Д.А., Батьянова Е.П. Телеуты. М., 1992. С. 22–24; *Он же.* Сказитель и шаман в традиционной культуре шорцев // Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиции и современность. М., 1995. С. 147–161; и др.

[24] *Жирмунский В.М.* Легенда о призвании певца // Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. Л., 1979. С. 397–407 (переиздание работы 1960 г.).

[25] *Başgöz I.* Dream Motif in Turkish Folk Stories and Shamanistic Initiation // Asian Folklore Studies. 1967. V. 26. P. 1–18.

[26] См., например: *Басилов В.Н.* Избранники духов. М., 1984. С. 119–137; *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманстве: опыт сопоставления структур. М., 1984; *Ревуненкова Е.В.* Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980; *Она же.* Шаман и певец у ибан-даяков Северного Калимантана // "Экология и традиционные религиозно-магические знания". Матер. международн. интердисциплинарного научно-практич. симпозиума. Москва-Абакан-Кызыл, 9–21 июля 2001 г. М., 2001. С. 256–267. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 7. Ч. 2); *Самдан З.Б.* Сказитель и шаман: типологические особенности в исполнительской традиции тюрков Южной Сибири // "Экология и традиционные религиозно-магические знания"... С. 267–272; *Boulgakova T.* Nanai Tale as a Road Where a Shaman Must Win // The 6th Conference of the International Society for Shamanistic Research. Viljandi, Estonia. August 11th–17th. 2001. Abstracts. Viljandi, 2001. P. 10–11; *Harvilahti L.* Overtone Singing and Shamanism // Traces of the Central Asian Culture in the North. Helsinki, 1986; *Heissig W.* Shaman-Myth and Clan-Epic // Shamanism in Eurasia. Göttingen, 1984; *Taube E.* South Siberian and Central Asian Hero Tales and Shamanistic Rituals // Shamanism in Eurasia. Göttingen, 1984. P. 344–352; *Reichl K.* L'épopée orale turque d'Asie centrale // Études mongoles et sibériennes. 2001. Cahier 32. P. 7–162; *Станюкович М.В.* Живая шаманская эпика филиппинских горцев и эпос народов Сибири // Героический эпос. Информационный бюллетень координационного Центра комплексных исследований эпической традиции. № 2. Апрель–июнь. 2003 http://www.iea.ras.ru/periodika/bullet ; и др.

[27] *Рэдклифф-Браун А.Р.* Метод в социальной антропологии. М., 2001 (см., в частности, гл.1 "Методы этнологии и социальной антропологии", с. 7–62).

[28] Возможно, это утверждение звучит излишне прямолинейно и наверняка оно представляется не согласующимся с моей предыдущей большой работой о телеутах "в XVIII – первой четверти XX вв.". Не собираюсь это оспаривать, но хочу заметить, что даже в случае расспросов стариков о "прежней жизни", я фактически получал информацию от людей, живших в 1980–1990-х годах, т.е. от своих современников, лишь с, возможно, более сложным восприятием мира, чем у молодежи в той же деревне и в то же время.

[29] Это определение моего подхода было предложено д.и.н. Б.А. Фроловым (беседа в апреле 2002 г., г. Москва), ныне покойным.

[30] См.: *Баскаков Н.А.* Душа в древних верованиях тюрков Алтая // СЭ. 1973. № 5.

[31] См. текст введения к книге: *Баскаков Н.А., Яимова Н.А.* Шаманские мистерии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1993.

[32] *Баскаков Н.А., Яимова Н.А.* Шаманские мистерии ... С. 9.

[33] *Evans-Pritchard E.E.* Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande. Oxford, 1937. Перевод цитируется по русскому изданию в кн.: Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. М., 1992. С. 75.

[34] *Paulson I.* Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker. Stockholm, 1958 (Monograph Series. No. 5).

[35] Подробно см., например: *Obayashi T.* The Ainu Concept of the Soul // Circumpolar Animism and Shamanism. Hokkaido Univ. Press. 1996. P. 9–20.

[36] Подробно см. *Функ Д.А.* Бачатские телеуты в XVIII – первой четверти XX вв.: историко-этнографическое исследование. М., 1993. С. 184–185.

[37] *Баскаков Н.А.* Душа в древних верованиях тюрков Алтая: (Термины, их значение и этимология) // СЭ. 1973. № 5. С. 110.

[38] *Басков Н.А.* Душа в древних верованиях тюрков Алтая... С. 110.

[39] *Анохин А.В.* Душа и ее свойства по представлению телеутов // Сборник МАЭ. Л., 1929. Т. 8. С. 261.

[40] *Батьянова Е.П.* Телеуты рассказывают о шаманах // Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова. М., 1995. С. 53.

[41] Записано 22–23.07.1983 г. от А.И. Изыгашевой.

[42] Алтай кеп-куучындар. Горно-Алтайск, 1994. Б.299 (текст был записан И.Б. Шинжиным в 1989 г. в п. Курмач-Байгол от 64-летней А.Б. Крачнаковой; примеч. на с. 401). Текст оригинала: "Кут – ол кижиниң сүнези. Кутты аза алза, кут азаның колына кирзе, кижи өлөр. Кижи тирў болзо, кут кожо болор. Кижи өлзö, ол ло сүнези аза болуп јат. Кут – тирў кижиниң, кижи өлзö – ол аза боло берер". Перевод на русский язык мой. – *Д.Ф.*

[43] Алтай кеп-куучындар. С.299. Перевод мой. – *Д.Ф.*

[44] *Анохин А.В.* Душа и ее свойства по представлению телеутов. С. 266.

[45] *Майнагашев С.Д.* Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина. 1915. Год 14. Вып. 3. Пг., 1915. С. 278; *Бутанаев В.Я.* Погребально-поминальные обряды хакасов в XIX – начале XX в. // Историко-культурные связи народов Южной Сибири. Абакан, 1988. С. 107.

[46] Сообщение Ф.Я. Апонькина, дер. Чувашка Кемеровской области.

[47] Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. № 16. Л. 66–68. Цит. по копии из архива В. Диосеги: Архив ИЭ ВАН. Фонд В. Диосеги. (РЕ) 15. Л. 1.71–1.74.

[48] *Кимеев В.М.* Традиционные черты погребального обряда шорцев бассейна реки Мрас // Молодые ученые и специалисты Кузбасса в X пятилетке. Кемерово, 1981. С. 152.

[49] Там же.

[50] *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 53 со ссылкой на Ж.-П. Ру.

[51] *Анохин А.В.* Душа и ее свойства по представлению телеутов. С. 267.

[52] Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка / Составил протоиерей В. Вербицкий. Казань, 1884. С. 311.

[53] *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. М., 1893. С. 77.

РОССИЙСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ БИБЛИОТЕКА 2005

[54] Полевые материалы автора, 1983 г., зап. от А.И. Изыгашевой.

[55] *Анохин А.В.* Душа и ее свойства по представлению телеутов. С. 261–262.

[56] Полевые материалы 1983 г., Усть-Колзасский сельсовет.

[57] См., например, сборник статей "Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.)" (Л.,1981), а также: *Харитонова В.И., Функ Д.А.* Шаманство или шаманизм? // "Избранники духов" – "Избравшие духов": Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998). М., 1999. С. 41–71.

[58] Подробно см. также в работах автора: *Функ Д.А.* Современное состояние эпической традиции в Горной Шории // Социально-культурные процессы в Советской Сибири: Тез. докл. областной научн. конф. по проблемам современного искусства и народного творчества. Омск, 1985. С. 55–57; *Он же.* Методические аспекты характеристики современного состояния эпической традиции // Полевые исследования ГМЭ народов СССР 1985–1987 г.: Тез. докл. научн. сессии. Л., 1989. С. 78–79; *Он же.* Устное творчество, игры и развлечения бачатских телеутов // Функ Д.А., Батьянова Е.П. Телеуты. М., 1992. С. 5–140.

[59] Подробно о принципах выделения сказительских школ см., например: *Чичеров В.Н.* Школы сказителей Заонежья. М., 1982; *Неклюдов С.Ю.* Эпос монгольских народов и проблема фольклорных взаимосвязей // Литературные связи Монголии. М., 1981. С . 84–100.

[60] *Пропп В.Я.* Русский героический эпос. М., 1955. С. 5–10.

[61] *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. Л., 1974. С. 22; *Неклюдов С.Ю.* Богатырская сказка: Тематический диапазон и сюжетная структура // Проблемы фольклора. М., 1975. С. 83.

[62] *Астахова А.М.* Народные сказки о богатырях русского эпоса. М.; Л., 1962; *Баранникова Е.В.* Бурятские волшебно-фантастические сказки. Новосибирск, 1978. С. 227–237.

[63] См., например: *Потапов Л.П.* Героический эпос алтайцев // СЭ. 1949. С. 112–114; *Коптелов А.Л.* Н.У. Улагашев и его былины // Улагашев Н.У. Малчи-Мерген. Горно-Алтайск, 1947. С. 3–16; *Пухов И.В.* Алтайский народный героический эпос // Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. М., 1973; *Суразаков С.С.* Алтайский героический эпос. М., 1985; и мн. др. работы.

Часть 1

МИР ТЕЛЕУТСКИХ ШАМАНОВ

Глава 1

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ТЕЛЕУТСКОГО ШАМАНСТВА

За последние три столетия ученым удалось собрать значительные по объему и информативности материалы о телеутских шаманах, их бубнах и колотушках, небольших бытовых шаманских обрядах. Многое из внешних проявлений телеутского шаманизма было изучено на основе обширных разновременных и разноэтничных материалов[1].

В работах участников Второй (1733–1746) и Третьей (1768–1774) академических экспедиций – в 1734 г. Г.Ф. Миллер, И.Г. Гмелин и С.П. Крашенинников, в 1770 г. П.С. Паллас и в 1771–1772 гг. И.П. Фальк и И.Г. Георги – впервые обнаруживаются, хотя по большей части случайные и отрывочные, сведения о шаманстве телеутов и некоторых соседних с ними тюркоязычных групп населения, впоследствии частично ими ассимилированных.

Наиболее раннее описание телеутского шаманства было сделано И.П. Фальком. Им, в частности впервые был прекрасно описан телеутский бубен. Исследователь отметил также, что телеуты "верят в доброго могущественного Бога (*Кудай*) и в более слабого враждебного или в Черта (*Шайтан*). Обоих они представляют в виде божков (*Чалу*)"[2].

Любопытные материалы о шаманском бубне тюльберов, часто принимавшиеся исследователями за телеутские, были собраны С.П. Крашенинниковым[3]. Но, как показала перепроверка этих данных по публикации И.Г. Гмелина[4], тюльберские шаманские бубны все же значительно отличались от телеутских и, по крайней мере, по своей форме, могли бы быть отнесены к одной из разновидностей северноалтайских.

Чрезвычайно интересные и по большей части оригинальные материалы о телеутах были опубликованы в большой статье Гр. Спасского "Телеуты или Белые Калмыки". Вторая часть его статьи называлась "О образованности телеутов; вере их, Камах или Шаманах, и о жертвоприношениях"[5], в которую вошли отдельные сведения о бытовом и профессиональном шаманстве и где были достаточно подробно представлены наблюдения автора за камланием телеутского шамана из улуса Улу аил.

Особое место среди исследователей телеутского шаманства занимает протоиерей В.И. Вербицкий, которому удалось собрать обширнейшие лингвистические материалы, характеризующие это явление, и опубликовать их в своем знаменитом "Словаре алтайского и аладагского наречий"[6]. Им впервые была подготовлена и издана практически полная запись телеутского шаманского камлания Ульгеню. Все комментарии шаманских действий были даны на русском языке, тексты же – к сожалению изобилующие многочисленными неточностями, что верно в свое время отметил еще В. Радлов, – лишь на языке оригинала. В отношении большей части остальных шаманских материалов, вошедших в книгу "Алтайцы"[7] и в посмертный сборник работ В.И. Вербицкого "Алтайские инородцы"[8], следует оговорить их особо: 1) во многих случаях невыделенность из общей массы алтайских материалов и 2) недостаточную корректность, так как значительная часть записей была сделана миссионером от "крещеного инородца" Ефима Корты, длительное время жившего среди монголов и перенявшего многие черты ламаистской обрядности и мировоззрения. Впрочем, в ряде случаев тексты можно идентифицировать именно как телеутские и в этом случае использовать для анализа в качестве таковых.

Практически параллельно с работой В.И. Вербицкого, этнографические исследования в Южной Сибири проводились известнейшим впоследствии тюркологом В.Радловым. Ввиду кратковременности пребывания у телеутов, собранные им новые интересные материалы по шаманству оказались весьма отрывочными, хотя исследователю удалось все же сделать ряд важных наблюдений в деревне Ур и в улусах Солкой и Шанды[9].

Особой заслугой В. Радлова следует считать попытку перевести текст камлания Ульгеню, опубликованный В.И. Вербицким, на немецкий язык[10], а также фиксацию и перевод значительного числа фольклорных произведений, часто содержащих информацию о традиционных телеутских верованиях[11].

Обширные новые материалы по телеутскому шаманству удалось собрать в 1879 г. Г.Н. Потанину. В четвертом томе "Очерков северо-западной Монголии" им были опубликованы легенды о шаманах, сведения об их ритуальных атрибутах, а также краткое описание последовательности путешествия телеутского шамана к Эрлику в варианте, записанном от миссионера о.Чевалкова[12].

Чрезвычайно интересны материалы по телеутскому шаманству, собранные и частично опубликованные *Андреем Викторовичем Анохиным* (1869–1931). К сожалению, при его жизни из телеутских материалов была издана лишь одна, впрочем большая и

очень информативная статья "Душа и ее свойства по представлению телеутов"[13], а также краткий обзор доклада, который был им прочитан в Томске в 1913 г.[14] В этих работах (вторая долгое время оставалась неизвестной исследователям, которые обращались к изучению шаманства народов Саяно-Алтая) были представлены результаты полевых этнографических работ А.В. Анохина у бачатских телеутов в 1910-х годах. Автор выявил основные структурные составляющие телеутских шаманских представлений о Вселенной и о "душе", подкрепив свои предварительные выводы добротно собранными обширными полевыми материалами, главным образом записанными от телеутских шаманов и их помощников.

Основной же объем собранных им уникальных сведений остался неопубликованным. Прежде чем дать краткую характеристику этих материалов, скажу несколько слов о самом собирателе.

Андрей Викторович Анохин – один из крупнейших и известнейших российских этнографов-алтаеведов. Вся его жизнь оказалась неразрывными узами связанной с Южной Сибирью, Кузнецким краем, Алтаем и с их обитателями.

А.В. Анохин родился в крестьянской семье в селе Правые Ламки Тамбовской губернии 15 октября 1869 г.[15] В 1875 г. семья переселилась в Сибирь, в г.Бийск, где Анохин учился в церковно-приходской школе и катехизаторском училище. За успешную учебу и проявленные способности Анохин был отправлен на учебу (за государственный счет) в столицу, где обучался в Санкт-Петербургской певческой капелле. После окончания учебы он несколько лет преподавал пение в различного рода училищах и семинариях Томска, пока в 1905 г. за участие в социал-демократическом движении не был выслан в Белоцарск (г.Кызыл). В ссылке Анохин пробыл примерно год. После возвращения в Томск он, под влиянием Г.Н. Потанина, серьезно заинтересовался изучением культуры народов Сибири. В 1909–1912 гг. с небольшими экспедиционными отрядами исследователь объездил практически всю Кузнецкую тайгу ("Горную Шорию"), Алтай, Хакасию, Туву, север Монголии. Поездки А.В. Анохина курировались Российской Академией наук и, в частности, Русским комитетом для изучения Средней и Восточной Азии, возглавлявшимся всемирно известным тюркологом Вильгельмом Радловым. Выполняя задания Комитета, Андрей Викторович значительное внимание уделял изучению шаманства. Одним из итогов его полевой работы стала книга "Материалы по шаманству у алтайцев", изданная в Петрограде в 1924 г.[16] Рукопись готовилась к изданию десять лет. В этой работе приняли живейшее участие такие ученые как

В.В. Радлов, Э.К. Пекарский, Л.Я. Штернберг, А.Н. Самойлович, Н.Н. Поппе, С.Е. Малов, В.В. Бартольд.

Небольшая по объему книга принесла ее автору всемирную известность среди специалистов. Благодаря прекрасно собранному редчайшему материалу, опубликованному в ней, она получила высочайшую оценку тюркологов и этнографов-алтаеведов. Была, впрочем, и негативная реакция: например, со стороны местных коммунистических функционеров, о чем рассказывал мне Л.П. Потапов. Церковь же отрицательно реагировала на шаманистические исследования А.В. Анохина еще с момента его самых первых поездок. Впрочем, разрыв Андрея Викторовича – в то время регента хора Томского кафедрального собора – с Алтайской духовной миссией нельзя относить только на счет его этнографических занятий. За несколько лет до проявления своего серьезного интереса к исследованиям шаманства А.В.Анохин написал прекрасную музыку к известному стихотворению С.Я. Надсона "Похороны". Поскольку произведение имело явную политическую подоплеку, церковь уже тогда с явным неодобрением отнеслась к душевному порыву Анохина.

Параллельно с работой среди алтайцев, А.В. Анохин активно собирал материалы по шаманству среди шорцев и телеутов Кузнецкого уезда Томской губернии.

К сожалению, практически ничего из записанных им телеутских текстов ни при его жизни, ни после опубликовано не было; возможно, именно поэтому об этой стороне его деятельности обычно ничего не сообщалось в российских историографических обзорах. Лишь в конце 1980 – начале 1990-х годов мне удалось обнаружить в Ленинградском и Томском архивах исследователя обширные еще неопубликованные материалы по шаманству алтайцев, телеутов и шорцев, составить и опубликовать их опись[17], а частично издать и сами материалы.

Из зарубежных исследователей доступ к ленинградскому архиву Анохина, насколько мне известно, имел лишь венгерский исследователь Вилмош Диосеги. В 1970 г. им, например, была опубликована статья "Libation Songs of the Altaic Turks"[18] (libation зд. 'благопожелание', 'обращение к божествам'), в которую вошли 10 текстов алкышей с переводом на английский язык и, в ряде случаев, с комментариями на основе литературных и архивных источников. Все тексты, за исключением первого, записанного самим Диосеги у тубаларов, были определены как записанные у алтай-кижи[19], что не вполне соответствует истине. По крайней мере, алкыш № 5 "Libationary thanksgiving hymn sung when ajran is offered to

Ülgen (adam burqan teŋere)"[20], определенно, был записан у бачатских телеутов. Местом записи текста назван "Čolunoj" (телеутский улус Чолухой. – *Д.Ф.*), а сам текст, как явствует из его содержания, является именно телеутским, а не алтайским.

В. Диосеги было скопировано значительное количество телеутских материалов из архива Анохина и часть их даже переведена на русский язык. Подробнее об этих материалах[21] будет сказано чуть ниже.

Ввиду малой известности анохинских архивных материалов, в историографических обзорах регулярно воспроизводились и некоторые замечания из предисловия С.Е. Малова к книге А.В. Анохина "Материалы по шаманству у алтайцев". Например, в одной из статей об Анохине читаем: "С.Е. Малов справедливо отмечал как один из недостатков этой работы – отсутствие описания шаманского ритуала от начала до конца"[22]. Конечно же, это следует относить лишь к данной конкретной публикации А.В. Анохина и только. В целом же практически все собранные им "шаманские материалы" имеют логичный законченный вид и представляют собой полные описания шаманских ритуалов с изложением подробностей шаманских и зрительских действий.

А.В. Анохин собирал материалы не только по традиционным верованиям тюркоязычных народов, но с не меньшим интересом и плодотворностью записывал у этих народов самые разнообразные фольклорные тексты, делал описания семейных обрядов, приобретал предметы традиционной культуры и быта для музейных коллекций страны. Он одним из первых стал записывать на восковых валиках голоса сказителей и шаманов. К сожалению, значительная часть этих уникальных записей пропала в результате хранения в неприспособленных помещениях. И всё же часть валиков сохранилась в фондах ИРЛИ (Пушкинский Дом), а также Барнаульского краеведческого музея[23].

С именем А.В. Анохина связано начало творческой деятельности художницы Софьи Константиновны Просвиркиной, которая сопровождала его в экспедициях и которую, как и самого Андрея Викторовича, хорошо помнили до недавнего времени пожилые телеуты.

В наследство от талантливой художницы остались десятки картин, рисунков, набросков предметов быта и культа, сделанные в полевых экспедиционных условиях, терпеливо ожидающие своего часа на полках архивов и запасников Кунсткамеры и Томского краеведческого музея[24].

Говоря об А.В. Анохине, нельзя не сказать еще об одной стороне его многогранной деятельности. Ученый-этнограф, кроме всего прочего, был еще и прекрасным композитором! Он имел специальное музыкальное образование, закончил дирижерский и композиторский факультеты Санкт-Петербургской консерватории. А.В. Анохин – автор сюиты "Хан-Талай", сценических поэм "Хан-Эрлик", "Талай-Хан" и других, написанных по мотивам алтайского (в широком понимании этого термина) фольклора, мифологии, шаманских ритуалов. Ему же принадлежит цикл песен на стихи Н.А. Некрасова, несколько шлягеров, бодро распевавшихся в 1920-х годах в Петрограде, а также – о чем сейчас уже мало кто помнит – образцы церковной музыки: ему принадлежит, как рассказывал мне профессор Л.П. Потапов, удивительно красивая Всенощная.

Всю свою жизнь А.В. Анохин занимался просветительской деятельностью: был школьным учителем пения, помогал в учебе наиболее талантливым алтайцам и телеутам. Он создал краеведческий музей в селе Чемал на Алтае (1920), с 1923 г. являлся научным сотрудником Горно-Алтайского, в то время Ойротского, краеведческого музея, который теперь по праву носит его имя, руководил этнографической практикой студентов, ставших впоследствии известными учеными – Н.П. Дыренковой, Л.Э. Каруновской. Известно также о том, что в 1926–1929 гг. Андрей Викторович возглавлял детский хор, с которым концертировал по всему Алтаю. А.В. Анохин особенно заботился о развитии одаренных детей. Благодаря его настойчивым советам и уговорам родители Л.П. Потапова, впоследствии одного из крупнейших специалистов по истории и этнографии Алтая, отпустили своего сына в Петроград для учебы на этнографическом факультете Географического института[25].

В Томский период жизни А.В. Анохин много выступал с публичными лекциями. Так, в ноябре 1913 г. в Обществе изучения Сибири он сделал доклад "Шаманство у телеутов"[26], получивший широкий отклик в интеллигентской среде Томска: через день резюме доклада было опубликовано в газете "Сибирская жизнь". Содержание лекции было подробно изложено чехом Ф.Гавелькой в его книге о Сибири, вышедшей в Праге тремя изданиями[27].

Казалось бы, было всё – огромный талант, ученики, прекрасная книга и статьи, признание со стороны ученых. Но, видимо, Андрею Викторовичу очень не хватало той среды, в которой ученый, просветитель, деятель искусства мог бы чувствовать себя

своим. Каждая встреча с людьми своего круга была для него праздником. Как он был рад приезду в село Куюм этнографической экспедиции, которой руководил С.А. Токарев! Он устроил для гостей настоящий праздник; играл на пианино, пел, слушал и говорил, договаривался об очередной встрече...

Андрей Викторович был одинок и потому был привязан к семье сестры, Марфы Викторовны, бывшей замужем за миссионером Терентием Каньшиным, к племянникам – Коле, Пете и Ольге. Своей же семьи у него не было. Невестой Андрея Викторовича была Агния Артоболевская, с которой он познакомился в Томске. Судьбе было угодно, чтобы влюбленные не смогли соединиться в браке. А. Артоболевская была больна туберкулёзом. Несмотря на попытки А.В. Анохина вылечить ее целебными водами и воздухом Чемала, она умерла. На кладбище в Чемале долго стоял памятник из белого мрамора с надписью "Агнии Артоболевской от друга". Сейчас и его уже нет.

Одиночество сказалось на внешнем облике А.В.Анохина, на его привычках. Солидный, обаятельный мужчина, в очках в золотой оправе, носил косичку на алтайский манер. Он любил белые рубашки с откидным воротником, но, как заметила однажды встретившаяся с ним Зинаида Гиппиус, его рубашки были "сомнительной чистоты"[28]. В последние годы жизни он начал "попивать".

31 августа 1931 г. в селе Куюм Андрей Викторович Анохин умер от сердечного приступа[29].

Материалы по телеутскому шаманству, собранные А.В. Анохиным и практически неопубликованные, представляют особый интерес. Как указывалось выше, при его жизни на основе телеутских записей были написаны и изданы лишь две статьи.

Основной объем собранных им уникальных сведений остался неопубликованным, хотя, к счастью, научное наследие А.В. Анохина неплохо сохранилось в российских архивах.

Во-первых, следует назвать архив Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) Российской Академии наук, где анохинские материалы зарегистрированы в первой описи одиннадцатого фонда. После смерти Андрея Викторовича почти весь его архив был принят на хранение в Ойротский краеведческий музей. Директором музея, А.И. Новиковым, была составлена опись архива. В 1932 г. "Ойротский областной музей обратился в ИПИН (Институт по изучению народов СССР Академии Наук. – *Д.Ф.*) с предложением взять на себя обработку архива и опубликование наиболее законченных работ ..."[30]. По-

ступил ли архив А.В. Анохина в ИПИН и, если да, то когда и на основании какого договора этот архив оказался в Музее антропологии и этнографии (может быть, автоматически после роспуска ИПИНа?), мне не известно. По некоторым данным, этот архив был передан из Ойрот-Туры (ныне г. Горно-Алтайск) непосредственно в МАЭ на условиях обработки этого архива в течение одного года[31].

В МАЭ анохинские материалы находились в распоряжении уже известного тогда молодого тюрколога Надежды Петровны Дыренковой, которая начала работу над некоторыми анохинскими рукописями. После её смерти (1941 г.) примерно до конца 1940 – начала 1950-х годов материалы лежали в шкафах сектора Сибири, пока о них не вспомнили и не сдали на хранение в архив МАЭ. На сегодняшний день среди огромного количества уникальных дел этого архива содержатся и более двух десятков дел с ценнейшими материалами по шаманству бачатских телеутов (№ 26, 29, 32, 40, 56, 60, 68, 93, 147, 148, 149, 150, 153, 154, 161, 162 и др.).

Во-вторых, специальный фонд А.В. Анохина есть в архиве Томского Государственного Объединенного историко-архитектурного музея, оп. 8. Часть материалов этого архива дублируют рукописи, сохранившиеся в Санкт-Петербурге, а часть в чем-то дополняют их или даже являются абсолютно оригинальными работами и полевыми записями, которые нигде[32] более не встречаются. Материалы по телеутскому шаманству в этом архиве зарегистрированы в делах №№ 1, 3, 9–15, 20, 22, 24.

В обоих названных архивах сведения о шаманстве бачатских телеутов представлены в полевых записях, в корреспонденциях с мест, иногда это наброски статей и даже большие по объему рукописи, которые могли бы стать самостоятельной книгой. Все указанные материалы принадлежат перу А.В. Анохина и Р.А. Хлопотина[33]. Основную часть их составляют собственно тексты шаманских камланий, которые оба автора называли "мистериями".

Чтобы более отчетливо представить богатство, хранящееся в архивах Санкт-Петербурга и Томска, приведу основные характеристики наиболее крупных текстов, имеющих отношение к телеутскому профессиональному шаманизму:

1. Мистерия Эжик-теңерези (Духу-хозяину небесной двери, хозяину порога), датированная июнем 1911 г. и состоящая (в авторском варианте) из 33 листов неполного черновика (ТГОИАМ. № 9) или 28 листов м/п авторской копии (ТГОИАМ. № 10), или из 54 листов в м/п тексте, готовившемся к изданию в

1930-х годах Н.П. Дыренковой (МАЭ. № 147; 55 м/п страниц (на восьмом листе текст дан и на обороте); оригинал, с которого Н.П. Дыренковой была снята копия, в архиве МАЭ отсутствует; текст представляет собой блёклый 2-й или 3-й экземпляр машинописи; машинопись в тексте составляет незначительную часть: это комментарии шаманских действий; основной объем данной архивной единицы хранения составляют рукописные вставки собственно шаманских текстов на телеутском языке, выполненные русской графикой; так как вся рукопись готовилась к изданию Н.П. Дыренковой, есть основания полагать, что большая часть рукописных вставок была сделана именно ею; исключение, возможно, составляют отрывки, вписанные малоразборчивым почерком на листы 11–17 и 29–47); все тексты – только на языке оригинала. Судя по именам призываемых шаманом его шаманских духов-предков, текст был записан от камашамана Канакая.

Текст камлания духу порога (вариант текста – оригинал – из томского архива) был полностью переведен мною и с подробными комментариями опубликован в приложении к книге о телеутском шаманстве 1997 г.[34]

2. Мистерия Јаӈыс-Сому или Кирби-хану, записанная 22 июня 1911 г. (а по другим данным – в период с 14 ноября по 3 декабря 1911 г.) в улусе Шанда. Полный рукописный текст мистерии имеется в архиве ТГОИАМ (№ 11. 37 Л.=69 с.), а машинописный текст на телеутском языке, подготовленный А.В. Анохиным в Томске, хранится в архиве МАЭ и насчитывает 95 с. текста (№ 153. Л. 2–40, 41–49об.). В последнем архиве сохранились часть полевых записей (№ 40. Л. 2–7=10 страниц рукописи с набросками перевода отдельных фраз) и еще одна машинописная копия текста мистерии, готовившаяся в 1930-х годах к изданию Н.П. Дыренковой (№ 154. 104 л.); все тексты – только на языке оригинала, за исключением 10 страниц полевых записей, указанных выше. В начале 1960-х годов рукописная копия с этого текста в архиве МАЭ (в то время Ленинградская часть Института этнографии АН СССР. Архив. Ф. 11. Оп. 1. № 98) была снята В. Диосеги, который отправил (или лично отвез?) текст на Алтай для перевода на русский язык. В 1964 (1967?) г. этот перевод был выполнен теленгитом Гавриилом Долматовичем Калкиным, жителем г. Горно-Алтайска. В настоящее время рукописный текст и перевод хранятся в архиве Института этнологии ВАН в папке с названием “Архив ИЭ АН СССР. Ф-11, Анохин, А.В. teleut II. П-3 (РЕ)19/2”. Объем архивного текста – 102 рукописных листа.

3. Мистерия Талай-хану: рукопись на телеутском языке сохранилась в архиве ТГОИАМ; запись от шаманки Пӧдӧк 14–18 июня 1913 г. (№ 14. Л. 13–36=48 с.).

Еще в 1998 г. эта мистерия была полностью переведена мною[35], но опубликована много позже, в 2004 г., в сборнике “Телеутский фольклор”[36].

4. Мистерия От-эне. Текст на телеутском языке записан 19–21 июня 1913 г. от шаманки Пӧдӧк (ТГОИАМ. № 14. Лл.1–12об.=24 с.). Текст полностью переведен и подготовлен мною к изданию.

5. Мистерия Јӧӧ-хану. Полевые записи на телеутском языке от шамана Мартела/Маркела (дер. Шанда) 22 июня 1911 г. (ТГОИАМ. № 1. Л. 86–92=13 тетрадных страниц). Шаманские и народные представления о божестве Јӧӧ-хане и камлание ему были проанализированы мною в одной из статей[37], а весь текст с переводом и комментариями был подготовлен к изданию.

6. Мистерия Адаму. В архиве ТГОИАМ имеются лишь отдельные ее фрагменты. Наиболее крупный отрывок м/п текста содержится в деле № 20

(Л. 5–29=27 с.: начало текста с неверной, обратной пагинацией). В архиве МАЭ "Мистерия Адаму" сохранилась в трех машинописных вариантах. Первые два были подготовлены самим А.В. Анохиным: № 148 (1912 г., 117 л.) и № 149 (Записано в 1912 г. Подготовлено в 1915 г. 140 л.). Третий вариант готовился к печати Н.П. Дыренковой в 1930-х годах. Он представляет собой незаконченный текст на русском языке без телеутского оригинала (МАЭ. № 150. 352 м/п с.). Отдельные выписки из мистерии Адаму (вариант МАЭ) хранятся также в архиве В. Диосеги в Институте этнологии ВАН. Полные копии текстов камлания Адаму, по моим сведениям, аналогичные тексту из архива МАЭ (Ф. 11. Оп. 1. № 149), хранятся в настоящее время также в архиве семьи Н.В. Калишева (г. Кемерово) и в фондах Телеутского районного историко-этнографического музея "Чолкой" (с. Беково Кемеровской области).

Из всех сохранившихся текстов шаманских камланий "Мистерия Адаму" была наилучшим образом подготовлена к печати самим собирателем: во всяком случае, практически все строки телеутского оригинала имеют смысловой перевод на русский язык.

7. Мистерия Ак-Ульгеню. Полный вариант сохранился в Томском архиве, в деле № 12 на 53 л.=103 м/п с. В деле № 13 на Л. 67–120 (104 с.) содержится рукописный текст, датированный "янв. – 10 марта 1912 г.". Там же, в деле № 1 на Л. 172–172об. (=2 с.), имеется небольшой рукописный отрывок мистерии, датированный 23.12.1913 г. В архиве МАЭ в настоящее время мистерия сохранилась лишь в отрывках (МАЭ. № 163); все тексты – только на языке оригинала. Любопытно, что в 1960-х гг. полная копия – разумеется – с полного же оригинала из архива МАЭ (Ф. 11. Оп. 1. № 10) была снята Вильмошем Диосеги. Рукописный текст и перевод (трудно утверждать, но, скорее всего, перевод был сделан алтайцем Николаем Павловичем Кучияком) хранятся в архиве Института этнологии ВАН в папке с названием "Архив ИЭ АН СССР. Ф-11, Анохин, А.В. teleut II. П-3 (РЕ)19/2". Объем архивного текста составляет 95 рукописных листов.

Кроме перечисленных записей А.В. Анохина, в тех же архивах имеется несколько шаманских текстов, зафиксированных Р.А. Хлопотиным:

1. Мистерия Талай-хану: в архиве МАЭ хранится небольшой отрывок из этой мистерии ("Обращение Кама к "Кер-балыку" об изрыгании "алтын кут") (№ 60. Л. 2–3).

2. "Общение Кама с эмегендерами": рукопись хранится в архиве МАЭ (№ 60. Л. 4–16об.,17).

3. Мистерия Јöö-хану. Полевые записи 12 июня 1913 г. от шамана Канакая (ТГОИАМ. № 14. Л. 37 – 40=7 с.) и рукопись на листах большого формата, датированная 7 (?) января 1914 г. и присланная Р.А. Хлопотиным А.В. Анохину (МАЭ. № 60. Л. 44–65, 66–69).

4. Мистерия Салды-немези, записанная в 1915 г. (ТГОИАМ. № 24. Л. 2 – 20=37 с.).

Все тексты записаны Хлопотиным по-телеутски, "скорописью", с большим количеством описок и грамматических неточностей. Наброски подстрочника к отдельным фразам имеются в мистерии эмегендерам и духу Салды-немези. Первые три текста были скопированы В. Диосеги в Архиве ИЭ АН СССР (Ф. 11. Оп. 1. № 78) в начале 1960-х годов. С помощью Г.Д. Калкина был сделан

приблизительный смысловой перевод текстов на русский язык. В настоящее время рукописи хранятся в архиве Института этнологии ВАН. Объем этих архивных текстов составляет 74 рукописных листа.

Объем сохранившихся уникальных текстов довольно велик и их публикация, несомненно, смогла бы существенно расширить устоявшиеся представления о шаманских камланиях. К сожалению, абсолютно все телеутские тексты нуждаются в той или иной степени в доработке, как правило, в довольно серьезной редактуре. Особо сложной выглядит подготовка к изданию текстов камланий, записанных телеутом Р. Хлопотиным, поскольку именно эти записи выполнены с многочисленными грамматическими, пунктуационными и орфографическими неточностями.

Следующая серьезная проблема – это отсутствие перевода ритуальных текстов. Причем здесь важно осознать, что речь идет не просто о текстах с обширным пластом сакральной лексики, не просто о языке почти столетней давности, но и – о телеутском, а ни в коем случае не об алтайском языке (или телеутском диалекте алтайского языка, как это принято считать в советской/российской лингвистике). Недоучет этих важных обстоятельств ведет к недостаточно адекватному переводу телеутских шаманских текстов на русский язык. Так было, например, в случае с переводом текста камлания Ульгеню, записанным алтайскими миссионерами. В 1997 г. вышла книга Н.А. Баскакова и Н.А. Яимовой "Шаманские мистерии Горного Алтая"[38] (датирована 1993 г.), в которой был опубликован в новом прочтении и новом переводе телеутский текст камлания Ульгеню, записанный и опубликованный ранее В.И. Вербицким. Авторам удалось в целом прекрасно справиться с поставленной задачей: практически все переводы выполнены добротно. Вместе с тем, установка на то, что перед исследователями находится текст камлания "алтайцев" и что уточнять надо фонетическую транскрипцию "алтайского текста", а перевод делать с "алтайского языка" в целом ряде случаев не позволили верно понять и перевести некоторые реалии, связанные именно с телеутской культурой.

Сказанное полностью относится и к переводам нескольких телеутских текстов, выполненных для В.Диосеги его алтайскими корреспондентами-переводчиками, которые не были знакомы в достаточной мере с телеутской культурой и не владели в необходимом объеме лексикой телеутских шаманских текстов.

Гораздо меньше мы можем говорить об А.В. Анохине как об

исследователе собранного им уникального материала. Кроме упоминавшейся ранее статьи о "душе" и ее свойствах, можно упомянуть о попытке Анохина описать шаманский бубен телеутов: эта рукопись была подготовлена и издана мною в 1997 г.[39]

Большая статья, объемом более двух авторских листов, была написана А.В. Анохиным о вселенной и населяющих ее духах и божествах в том виде, как это рисуется в текстах камланий телеутских шаманов. Рукопись "Доклада о телеутском шаманстве" А.В. Анохина сохранилась в нескольких вариантах в архиве МАЭ. Полное название работы – "Доклад о телеутском шаманстве, составленный в 1912 г. Томск. А.Анохин" (архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. № 162. 33 л. большого формата, машинопись). Этот же текст с названием "Духи телеутского шаманства", с отдельными дополнениями готовившийся к печати Н.П. Дыренковой в 1934–1940 гг., хранится в том же архиве под № 161 (58 л. формата А4, машинопись с рукописными вставками текстов, выполненных латинской графикой).

Значительный интерес представляет опыт первичной классификации шаманских бубнов, предпринятый А.В. Анохиным. Его работа "О бубнах алтайских шаманистов" (1916) является, очевидно, первой этнографической статьей, где была предложена классификация шаманских бубнов по типу рукояти. Анохин выделил 3 типа бубнов: *језим, каным* и *марс*, встречающихся у алтай-кижи, тубаларов, кумандинцев, челканцев, шорцев и телеутов, и дал подробные их описания[40].

Однажды, по просьбе Л.Я. Штернберга, Анохин попробовал изложить в письме, а затем и в набросках небольшой статьи известные ему случаи интимной связи шамана с женщиной-небожительницей. Хотя сам Анохин в письме Штернбергу, датированном 24 июля 1924 г., прямо указывал: "... при своих работах я никогда не задавал прямо вопроса камам о той силе, которая сообщается им от духов-персон женскаго происхождения. Может быть, другая постановка вопроса дала бы другие результаты"[41], тем не менее, собранные им воедино сведения представляют некоторый интерес, по крайней мере, с точки зрения историографии проблемы.

Пожалуй, это все наиболее важные тексты, принадлежащие перу А.В. Анохина, в которых содержится попытка обобщения и первичной классификации собранных материалов.

Одно из самых заметных мест среди исследователей телеутского шаманства занимает *Надежда Петровна Дыренкова* (1899–1941). Благодаря многолетней полевой практике и вели-

колепному знанию языков тюркских народов Саяно-Алтая (телеутского, шорского, алтайского, хакасского), ей удалось собрать огромные материалы по языку, фольклору, шаманству, а также по некоторым иным сторонам традиционной культуры. Небольшая часть этих материалов была ею обработана и опубликована в ее книгах по грамматике языков этих народов, в известной работе "Шорский фольклор"[42], а также в нескольких статьях. Огромный фольклорный архив исследовательницы, способный составить десятки толстых томов прежде всего шорского, кумандинского, телеутского и хакасского героического эпоса, с 1941 г. надежно укрыт в архиве Кунсткамеры в Санкт-Петербурге[43]. Материалы по телеутскому шаманству, как показала перепроверка во время моей многолетней работы с архивом исследовательницы, полностью оказались опубликованными. Наиболее важной и полной работой, безусловно, следует считать статью "Материалы по шаманству у телеутов"[44], вышедшую уже после смерти Н.П. Дыренковой. В этой работе ею были впервые опубликованы комментарии к обряду и текст камлания по поводу получения шаманом нового бубна с переводом на русский язык, записанные исследовательницей от телеута Романа Хлопотина. Ряд важных сведений о культе семейных покровителей "эмегендер", о культе огня, об одном из персонажей традиционной мифологии – Умай и их этнографическое осмысление вошли в статьи Н.П. Дыренковой "Культ огня у алтайцев и телеут", «Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков (Духи "Emegender~Enekeler")» и некоторые другие[45].

Некоторые сведения о традиционных верованиях и, главным образом, тексты обращений к различным духам у группы алтайских телеутов – переселенцев XIX в. из Бачата на Алтай – были записаны и опубликованы в 1920-х годах А. Ефимовой в статье "Телеутская свадьба"[46] и Л.Э. Каруновской в статьях "Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком"[47] и «"Календарь" двенадцатилетнего животного цикла у алтайцев и телеут»[48]. Л.Э. Каруновская долгое время работала в экспедициях вместе с этнографом А.Г. Данилиным: в основном на Алтае среди алтайцев и алтайских телеутов, но также и у телеутов-ашкыштымов Степного Алтая и у бачатских телеутов. Материалы, сохранившиеся в фонде А.Г. Данилина в архиве Кунсткамеры, порой также дают любопытную информацию для уточнения тех или иных сведений о телеутском шаманстве[49].

Прекрасная иллюстрация к сцене жертвоприношения во время шаманского камлания у телеутов была обнаружена мною в статье Ханса Финдайзена "Besessene als Priester. Schamanen nordasiatischer Völker" (1954). Во время своих экспедиционных работ в Туруханском крае ему удалось встретить сосланного телеута, который сделал удивительно точный рисунок названной сцены[50].

Без сомнения, наибольшую роль в историко-этнографическом анализе системы шаманизма алтайских, в широком понимании этого термина, народов сыграли работы Л.П. Потапова[51]. В общей сложности в более чем 30 статьях и в книге "Алтайский шаманизм" (1991)[52] представлены обширные, прекрасно проанализированные данные о шаманских бубнах, изображениях на них, о семантике и в целом о роли бубнов в сохранении и воспроизводстве основных идей шаманизма на протяжении целых столетий; рассмотрены проблемы формирования шаманистского пантеона (Ульгень, Эрлик, Тенгри, Йерсу, Умай), убедительно доказана неприменимость термина "душа" к наименованиям различных категорий двойников у тюркских народов Саяно-Алтая и многие другие вопросы. Исследователю всегда удавалось четко дифференцировать материалы по шаманизму, собранные им у различных этнических групп региона, что придает им особую научную ценность.

Большая работа по искусствоведческому и этнографическому анализу изображений на телеутских шаманских бубнах, а также различных материальных объектов, связанных с культом эмегендеров, на основе анализа опубликованных материалов и музейных коллекций была проведена С.В. Ивановым[53].

Четыре интересные статьи в 1980–1990-е годы были опубликованы Е.П. Батьяновой. В одной из своих ранних публикаций "Культ эмегендеров у телеутов" (1980)[54] исследовательница привела факты, свидетельствующие о сохранении и трансформации культа семейных охранителей "эмегендер". В суммированном виде наблюдения Е.П. Батьяновой содержатся в статье "Современная модификация традиционных религиозных представлений и обрядов телеутов" (1990)[55], в которой имеется информация о двух современных (на то время) телеутских шаманках, живших в Алтайском крае, а также характеристика современного состояния культа эмегендеров, семейных и родовых покровителей "сомдор" (см. ниже в Главе 3) и приводятся высказывания информаторов, демонстрирующие их отношение к традиционным шаманистским представлениям. В работах "Телеуты рассказывают о шаманах"

(1995)[56] и "Представления телеутов о природе шаманского дара" (1999)[57] автор опубликовала интересные воспоминания современных телеутов о шаманах, о процессе их становления, "природе" шаманского дара.

Ряд фольклорных произведений, в том числе отрывков из различных обрядовых текстов, записанных телеутом К.И. Максимовым в 1970–1980-х годах, был опубликован Т.М. Садаловой в 1995 г. в книге "Алтай фольклор" на языке оригинала и с лингвистическими комментариями на алтайском языке[58]. Разрозненные, отрывочные, часто (это видно по тексту) записанные не во время исполнения обряда, а под диктовку, эти тексты все же чрезвычайно важны.

Во-первых, они дают некоторое представление о состоянии шаманистского мировоззрения у телеутов в 1970–1980-е годы. Небольшие отрывки из некогда грандиозных по масштабам текстов шаманских камланий, записанные от двух пожилых женщин-нешаманок только на первый взгляд могут быть сочтены безусловным показателем степени распада традиции. Думается, что как число записанных К.И. Максимовым отрывков из разных шаманских и иных ритуальных текстов, так и канонический характер образов, фразеологических оборотов, лексики, напротив, позволяют говорить о хорошей сохранности шаманского фольклора (шире – образа и способа мышления) в памяти представителей старшего поколения телеутов.

Во-вторых, в этой подборке встречаются новые тексты и сведения. Это прежде всего текст обращения к *канаттулар* (букв. "крылатые"; небольшая деревянная рогатка, обтянутая материей, с двумя перьями на концах развилки – непременный предмет в культовом наборе семейных охранителей *эмегендер*). Оказывается, что "крылатые" – это "два желтых филина" (*эки сары ӱкӱ*). К.И. Максимову удалось также верно заметить, что каждый род (*сӧӧк*) у телеутов имел собственного родового покровителя *пайана*. Среди записанных собирателем текстов встречается, например, указание на то, что *пайана* сеока *Тӧрт-ас* считался Кан Кара Киш Кайракан, наступающий на 9-й слой Неба[59].

В 1997 г. вышла книга Н.А. Баскакова и Н.А. Яимовой "Шаманские мистерии Горного Алтая"[60], в которой был опубликован в новом прочтении и новом переводе телеутский текст камлания Ульгеню, записанный членами Алтайской Духовной миссии и опубликованный В.И. Вербицким (об этом издании см. выше).

В 1990–2000-х годах мною также был написан ряд работ, касающихся различных сторон телеутского шаманства[61], переведе-

ны и опубликованы два больших текста камлания из ранних записей А.В. Анохина[62].

Как в историографии практически всех сибирских регионов и этнических культур, где имел место шаманизм как социальный феномен, так и в названных работах отчетливо выделяются и различные блоки информации, и разные подходы к ее осмыслению. Есть работы, основанные на результатах непосредственного общения с шаманами и иными ритуальными специалистами, и есть те, что базируются на записях рассказов о шаманах. Есть описания собственно шаманских лечебных, предсказательных и иных окказиональных камланий, а есть подробно зафиксированные ритуалы регулярно проводившихся жертвоприношений тем или иным духам и божествам, с монументальными текстами, лишь в силу привычки авторов обозначаемые как "шаманские". Попробуем обратиться к имеющимся материалам в надежде получше представить, кто же это такие – шаманы/жрецы и как они видели свои виртуальные миры, по которым столь свободно путешествовали.

[1] В приводимом ниже кратком историографическом обзоре упомянуты лишь те исследователи, в чьих работах содержатся новые достоверные профессионально собранные сведения о телеутском шаманстве. По этой причине, в частности, я отказался от использования учебного пособия для высших учебных заведений "Духовная культура телеутов" (Кемерово, 1993), написанного преподавателем Кемеровского университета профессором Д.В. Кацюбой. Я не останавливаюсь в целях экономии места и на разборе в целом достаточно добротной работы Н.А. Алексеева "Шаманизм тюркоязычных народов Сибири" (Новосибирск, 1984), в которой довольно много внимания уделено характеристике материалов по телеутскому шаманству (С. 34, 56, 71, 83, 109, 125, 158, 206), поскольку заданность анализа – "телеуты – одна из групп южных алтайцев", ограниченность базы источников и, в ряде случаев, некорректное прочтение и использование источников делают её, к сожалению, непригодной для нашего исследования.

[2] *Falk I.P.* Beyträge zur topographischen Kenntnis des Russischen Reichs. Sechste Abteilung. Bd. 3. SPb., 1786. S. 559.

[3] С.П. Крашенинников в Сибири. Неопубликованные материалы. М.; Л. 1966.

[4] *Gmelin I.G.* Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743. Erster theil. Göttingen, 1751. S. 301.

[5] *Спасский Г.И.* Телеуты или Белые Калмыки // Сибирский вестник, издаваемый Григорием Спасским. СПб., 1821. Ч. 16. Кн. 10. С. 9(282)–14(287).

[6] Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка / Сост. протоиерей В. Вербицкий. Казань, 1884.

[7] *Вербицкий В.И.* Алтайцы. Томск, 1870.

[8] *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. М., 1893.

[9] *Radloff W.* Aus Sibirien. 2. Aufl. Leipzig, 1893. Bd. 1. S. 332–333, 336.

[10] Ibidem. Bd. 2. S. 20–53.

[11] *Radloff W.* Die Sprachen der türkischen Stämme Süd-Sibiriens. T. 1: Die Dialekte des eigentlichen Altai: der Altajer u. Teleuten, Lebed-Tataren, Schoren und Sojonen. St.-Pbg., 1866.

[12] *Потанин Г.Н.* Очерки северо-западной Монголии. Вып. IV. СПб., 1883. С. 64–68.

[13] *Анохин А.В.* Душа и ее свойства по представлению телеутов // Сборник МАЭ. Л., 1929. Т. 8. С. 253–269. Переиздано с примечаниями в: *Функ Д.А.* Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности. М., 1997. С. 196–215.

[14] *Б-в.* Шаманизм у телеутов // Сибирская жизнь (Томск). 1913. 16 ноября. № 253. Переиздано в: *Функ Д.А.* Телеутское шаманство ... С. 193–196. Лишь недавно была опубликована еще одна небольшая заметка А.В. Анохина о телеутском шаманстве. См.: *Функ Д.А.* Неизвестное описание шаманского бубна телеутов из архива А.В. Анохина // ЭО. 1997. № 4. С. 40–47. Фольклорные же материалы и авторские произведения А.В. Анохина издавались после его смерти неоднократно: *Анохин А.В.* Сборник песен. Горно-Алтайск, 1962; Сказание об Алтае. Фольклорные записи, авторские произведения А.В. Анохина / Сост. В.Ф. Хохолков. Горно-Алтайск, 1989.

[15] Я искренне благодарен Л.П. Потапову за воспоминания о своем первом учителе, использованные при написании этой части книги (аудиозаписи 10–12 октября 1994 г.; хранятся в личном архиве). Первый вариант этого очерка вошел в книгу: *Функ Д.А.* Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности. М., 1997. Из ранее опубликованных очерков жизни и творчества Анохина к числу наиболее интересных можно отнести статью Р.М. Еркиновой в журнале "Кан-Алтай" (1994. № 3. С. 3–6). Многие детали в биографии А.В. Анохина еще нуждаются в уточнении. В некоторых работах указаны даже различные даты его рождения: 1874 г., 1889 г. Приводимые мною сведения основываются на копии свидетельства о рождении, опубликованной в упомянутом выше номере журнала "Кан-Алтай". Дата "15 октября 1869 г." указана по старому стилю.

[16] *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии // Сборник МАЭ. Пг., 1924. Т. 4. Вып. 2.

[17] См.: *Функ Д.А.* Шаманство тюрков юга Западной Сибири (новые источники) // Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты (Матер. междунар. науч. симпозиума, 20–26 июня, Улан-Удэ, оз. Байкал). Улан-Удэ, 1996. С. 140–142.

[18] *Diószegi V.* Libation Songs of the Altaic Turks // Acta Ethnographica Academiae Scientiearum Hungaricae, 19. Budapest, 1970. P. 95–106.

[19] Семь из них взяты из архива А.В. Анохина в МАЭ, один – записан самим В. Диосеги и один – В.Н. Тадыкиным.

[20] *Diószegi V.* Libation Songs... P. 101–102. В. Диосеги ссылается здесь на архив Института этнографии. Ф. 11. Оп. 1. № 28. Л. 485.

[21] Благодаря сотрудничеству с коллегами из Института этнологии ВАН, в частности, этнологом Иштваном Шантой, в апреле 2002 г. мне удалось ознакомиться с большей частью дел, хранящихся во всех архивах В. Диосеги в Будапеште.

[22] *Шатинова Н.* А.В. Анохин – этнограф и фольклорист // Алтайский фольклор и литература. Горно-Алтайск, 1982. С. 103–110.

[23] По данным В.Ф. Хохолкова, в фонограммархиве Пушкинского дома (Институт Русской литературы РАН) находятся в хорошем состоянии "более двух

тысяч чудом сохранившихся фольклорных записей А.В. Анохина". См.: *Хохолков В.Ф.* Сокровищница духовной культуры алтайцев (о научном наследии А.В. Анохина) // Фольклорное наследие Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1989. С. 123. Сведения о валиках с фольклорными и шаманскими записями, переданных для хранения из Томского краеведческого музея (ТГОИАМ) в Барнаул, были сообщены мне в устной беседе директором музея Н.Я. Сергеевой. По сообщению бывшего сотрудника того же музея В.Д. Славнина, значительная часть восковых валиков, хранившихся в различных фондах, в том числе и в фондах Томского университета, пропала из-за неквалифицированного музейного хранения.

Основу архивного фонда фонографических записей Анохина в Пушкинском доме, по-видимому, составили 75 валиков с записями песен и шаманских камланий алтайцев 1910–1911 гг. из фондов библиотеки АН СССР; в 1930 г. валики были переданы из библиотеки в МАЭ, а в 1931 г., в период между 1.04 и 15.06, поступили из МАЭ в фонограмм-архив фольклорной секции Института по изучению народов СССР Академии Наук, где были зарегистрированы под № 26 (Фольклорная секция Института по изучению народов СССР Академии Наук (ИПИН) // Этнография. 1931. № 3–4. С. 243–248).

[24] О С.К. Просвиркиной (1881–1971 гг.) см.: *Жегалова С.К.* Исследователь народного искусства С.К. Просвиркина // Из истории собирания и изучения произведений народного искусства: Сборник научных трудов. Л., 1991. С. 145–153; *Октябрьская И.В.* Просвиркина С.К. Страницы истории изучения традиционного искусства коренных народов Южной Сибири // Проблемы изучения истории и культуры Алтая и сопредельных территорий (Матер. конф., посвященной 40-летию ГАНИИИЯЛ). Горно-Алтайск, 1992. С. 157–161. С.К. Просвиркина является автором работы "Русская деревянная посуда", издававшейся дважды (М., 1955 и 1957).

[25] Сообщение Л.П. Потапова. См. также: "Это была наука, и еще какая!" (Со старейшим российским этнографом беседует В.А. Тишков) // Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова / Отв. ред. Д.А. Функ. М., 1995. С. 9–21 (Ethnological Studies of Shamanism and Other Indigenous Spiritual Beliefs and Practices. Vol. 1).

[26] См. ниже примеч. 31.

[27] *Havelka F.J.* Sibir. Praha, 1926. P. 67–72. Отрывки из этой работы в переводе на русский язык публиковались дважды: *Потапов Л.П.* Андрей Викторович Анохин как исследователь шаманства у алтайцев (К 55-летию со дня смерти) // Проблемы истории Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1987. С. 145–149; *Он же.* Алтайский шаманизм. С. 249–250, 259.

Франц Гавелька держал в Томске частную художественную школу. В одном из номеров томской газеты "Сибирская жизнь" (№ 204. 1913. 17 сентября) мне попалось следующее рекламное объявление: "Художник Фр.І. Гавелька, ассистент королевской лейпцигской академии художеств, принимает группы учеников: 1) детскую, 2) изящное искусство, 3) прикладное искусс. Справки запись: маг. Панкрышева, Почтамтская, 38". В Томске же им было опубликовано "Практическое руководство к рисованию орнаментов и писанию художественными шрифтами, употребляемыми при исполнении художественных вывесок, афиш, дипломов, почетных адресов, плакатов, книжных обложек и заглавных листов, заголовков журналов и газет, всякаго рода надписей, подписей и пр. для учащихся, живописцев и любителей" ([Томск]: Т-во "Печатня С.П. Яковлева", [1914]).

[28] *Гиппиус З.И.* Стихи. Дневник 1911–1921. Берлин, 1922.

[29] Последними из столичных гостей у А.В. Анохина были Л.П. Потапов и его супруга Э.Г. фон Гафферберг. По воспоминаниям Л.П. Потапова, Анохин внезапно скончался через день после их отъезда из Куюма. Известие об этом они получили, уже находясь в Барнауле.

[30] Архив А.В. Анохина // СЭ. 1932. № 5–6. С. 210.

[31] *Белоусова Н.В.* Из истории Горно-Алтайского республиканского краеведческого музея // Алтай и тюрко-монгольский мир (тезисы, статьи). Горно-Алтайск, 1995. С. 110.

[32] Фонды Анохина существуют также в архиве Краеведческого музея в Барнауле и в архиве НИИ гуманитарных исследований в Горно-Алтайске.

[33] Роман Алексеевич Хлопотин – второй человек, которого с полным правом можно назвать не только сподвижником Анохина, но и одним из серьезнейших самостоятельных собирателей и знатоков духовной культуры телеутов.

[34] *Анохин А.В.* Мистерия Эжик-Теңерези // Функ Д.А. Телеутское шаманство ... С. 103–192, 250–258 (редакция телеутского текста, перевод на русский язык и комментарии).

[35] Основная работа над этим текстом велась мною в 1998 г. в Кельне в ходе осуществления проекта, финансировавшегося "Konferenz der Deutschen Akademien der Wissenschaften". Для публикации перевод был существенно отредактирован и уточнен, а комментарии к тексту расширены.

[36] Телеутский фольклор. М., 2004. С. 110–160.

[37] *Функ Д.А.* Заметки о шаманистском пантеоне телеутов (Божество Т'өө-Каан) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. Вып. 2. М., 1996. С. 147–155.

[38] *Баскаков Н.А., Яимова Н.А.* Шаманские мистерии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1993.

[39] ЭО. 1997. № 4. С. 40–47.

[40] Копия статьи была снята В. Диосеги в архиве Ленинградской части Института этнографии АН СССР (Ф. 11. Оп. 1. № 101).

[41] Оригинал письма хранится в Архиве Российской академии наук в Санкт-Петербурге (Ф. 282. Оп. 1, № 49. Л. 7).

[42] Шорский фольклор. Записи, перевод, вступительная статья и примечания Н.П. Дыренковой. М.; Л., 1940.

[43] См., например, о шорских текстах в архиве Н.П. Дыренковой: *Функ Д.А.* Эпические сказания шорцев в архиве Н.П. Дыренковой (Архив ЛЧ ИЭ АН СССР, Ф. 3. Оп. 1) // Фольклорное наследие Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1989. С. 15–19, а также в Приложении 1.

[44] *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству у телеутов // Сборник МАЭ. 1949. Т. 10. С. 108–190.

[45] *Дыренкова Н.П.* Культ огня у алтайцев и телеут // Сборник МАЭ. 1927. Т. 6. С. 63–78; *Она же.* Умай в культе турецких племен // Культура и письменность Востока. Т. 2. Баку, 1928. С. 134–139; *Она же.* Отражение борьбы отцовского и материнского начала в фольклоре телеутов и кумандинцев // СЭ. 1936. № 6. С. 101–115; *Она же.* Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков (Духи "Emegender~Enekeler") // Памяти В.Г. Богораза. М.; Л., 1937. С. 123–145.

[46] *Ефимова А.* Телеутская свадьба // Матер. по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Вып. 1. Л., 1926. С. 225–246.

[47] *Каруновская Л.Э.* Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком // Сборник МАЭ. 1927. Т. 6. С. 19–36.

[48] *Каруновская Л.Э.* "Календарь" двенадцатилетнего животного цикла у алтайцев и телеут // Доклады Академии Наук СССР. 1929. С. 5–8.

[49] Архив НИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. № 2, 41, 44 и др.

[50] *Findeisen H.* Besessene als Priester. Schamanen nordasiatischer Völker // Kosmos/Handweiser für Naturfreunde. Jg. 50. Heft 3. 1954. S. 152. Abb. 8.

[51] Список работ Л.П. Потапова по алтайскому шаманизму по состоянию на 1995 г. см. в: Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова. М., 1995. С. 21–23.

[52] *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991.

[53] *Иванов С.В.* К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья // Сборник МАЭ. 1955. Т. 16. С. 234–243; *Он же.* Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (XVIII – первая четверть XX в.). Л., 1979. С. 42–54.

[54] *Батьянова Е.П.* Культ эмегендеров у телеутов // Духовная культура народов Сибири. Томск, 1980. С. 119–124.

[55] *Батьянова Е.П.* Современная модификация традиционных религиозных представлений и обрядов телеутов // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов. М., 1990. С. 132–149.

[56] *Батьянова Е.П.* Телеуты рассказывают о шаманах // Шаманизм и ранние религиозные представления ... С. 48–62.

[57] *Батьянова Е.П.* Представления телеутов о природе шаманского дара // Матер. международн. конгресса "Шаманизм и иные традиционные верования и практики". Москва, Россия, 7–12 июня 1999 г. М., 1999. Ч. 2. С. 309–323.

[58] Алтай фольклор (К.И. Максимовтың телеут диалект тилле јууган фольклор бичимелдеринең). Горно-Алтайск, 1995.

[59] Подробно о сборнике см. мою реценцию в: ЭО. 1997. № 3. С. 170–174.

[60] *Баскаков Н.А., Яимова Н.А.* Шаманские мистерии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1993.

[61] См.: *Функ Д.А.* Адам в шаманизме бачатских телеутов // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: Тез. докл. международн. конф. 15–22 августа 1992 г. Якутск, 1992. С. 81–82; *Он же.* Материалы А.В. Анохина по телеутскому шаманству в архиве МАЭ // "Современные проблемы исторического краеведения" (К 375-летию основания Кузнецка и 50-летию образования Кемеровской области): тез. докл. региональной научно-практической конф. Кемерово, 1993. С. 51–52; *Он же.* Бытовой шаманский фольклор телеутов: Новые записи // Народы Сибири (Сибирский этнографический сборник, 7). М., 1995. С. 21–37 (Серия "Библиотека Российского этнографа"); *Он же.* "Чымыр" – телеутский обряд изгнания злого духа: новые материалы // ЭО. 1995. № 4. С. 107–114; *Он же.* Современный шаманизм тюрков юга Западной Сибири: от шамана к "экстрасенсу" // Традиционная этническая культура и народные знания: Матер. междунар. конф., Москва, 21–24 марта 1994 г. М., 1996. С. 128–129; *Он же.* Шаманство тюрков юга Западной Сибири (новые источники) // Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты (Матер. междунар. науч. симпозиума, 20–26 июня, Улан-Удэ, оз. Байкал). Улан-Удэ, 1996. С. 140–142; *Он же.* К вопросу о методологии исследования шаманизма в кругу родственных явлений (магия, колдовство, экстрасенсорика) // Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты (Матер. междунар. науч. симпозиума, 20–26 июня, Улан-Удэ, оз. Байкал). Улан-Удэ, 1996. С. 142–144 (в соавт. с В.И. Харитоновой); *Он же.* Заметки о шаманистском пантеоне телеутов (Божество Т'öö-Каан) // Про-

блемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. Вып. 2. М., 1996. С. 147–155; *Он же.* The Teleut Ritual Chymyr: Exorcism and Explanation // Anthropology and Archeology of Eurasia. Summer 1996. Vol. 35, N 1. P. 83–104; *Он же.* Неизвестное описание шаманского бубна телеутов из архива А.В. Анохина // ЭО. 1997. № 4. С. 40–47; *Он же.* Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности / М., 1997.

[62] *Анохин А.В.* Мистерия Эжик-Теңерези // Функ Д.А. Телеутское шаманство ... С. 103–192, 250–258; *Он же.* Талай-Кан // Телеутский фольклор / Сост., вступ. ст., запись, пер. на русский язык и коммент. Д.А. Функа. М., 2004. С. 110–160.

Глава 2

ШАМАНЫ И ШАМАНСТВУЮЩИЕ

ШАМАНЫ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ИХ СТАНОВЛЕНИИ (ИЗБРАННИЧЕСТВО)

Приступая к рассмотрению некоторых ключевых вопросов, связанных с фигурой шамана в телеутском обществе второй половины XIX – первой трети XX в., следует оговориться, что имеющийся материал порой бывает недостаточно представительным и даже просто недостаточным для анализа. В данном случае мною дополнительно использованы параллельные по времени шорские материалы.

Основным действующим лицом в шаманстве телеутов и шорцев был шаман (или шаманка), называвшийся по-тюркски *кам*, либо, иногда у телеутов во время камлания – *удул*, что, по мнению Н.П. Дыренковой, является монголизмом в языке телеутских шаманов[1].

По данным А.В. Анохина[2], в 1910 г. у бачатских телеутов было 5 шаманов, а в 1912 г. – 3. По подсчетам Н.А. Алексеева, выполненным им в ходе кратковременной поездки к телеутам в начале 1980-х годов, в начале XX в. в д. Челухоево было 4 шамана – мужчина и женщина из рода "юты" и две женщины из рода "краачы", а в д. Шанда – двое мужчин[3], что разнится со свидетельствами очевидца – А.В. Анохина. Списки телеутских шаманов конца XIX – начала XX в. были опубликованы также Е.П. Батьяновой[4] и мною[5]. Говоря о "шаманах" у телеутов, следует иметь в виду, что речь идет о "больших" шаманах, обладавших, судя по имеющимся свидетельствам, суперсенситивным восприятием мира, умением входить в необычное состояние сознания через аффект, знаниями и навыками психотерапевтического воздействия, навыками экстрасенсорного воздействия на человека и природу, определенными медицинскими знаниями, знанием астральной топографии, умением вести камлание, знанием текстов и способностью к импровизации. Помимо обозначения их в традиции как "шаманы с бубном", их называли также "большими" или "великими шаманами" (*улу кам*). Таких людей было немного, хотя, если учитывать немногочисленность телеутской популяции в целом, то процент одновременно практиковавших шаманов, по-видимому, можно считать довольно высоким.

На рубеже XIX–XX столетий у телеутов практиковали следующие шаманы:

а) в улусе Челухоевском:

1. Кам Канакай, Николай Алексеевич Челухоев из сеока-рода Юты, умерший в 1914 г.

2. Кам Пёдёк (иначе – Кара Кыс), Федосья Степановна Тыдыкова (в девичестве Тодышева) из сеока Юты. Годы жизни примерно 1862/1863–1929.

3. Кам Марпа, Марфа Александровна (?) Шадеева (в девичестве Тодышева) из сеока Юты, умершая пожилой в конце 1920-х годов.

4. Кам Барос, Прасковья Шадеева (в девичестве Тыдыкова) из сеока Чорос, о которой также известно, что она умерла в начале XX в.

б) в улусе Шандинском:

1. Кам Маркел/Мартел Мажин из сеока Тодош. Годы жизни – примерно 1849–1925/1927.

2. Кам Сандра/Ксандра, Александра Максимова (в девичестве Шабуракова) из сеока Меркит, умершая до 1920-го года.

3. И, наконец, еще один кам мужчина, как уверяли меня пожилые телеуты, практиковавший в конце XIX в. К сожалению, никто из моих собеседников не мог вспомнить ни его имени, ни фамилии, ни хотя бы родовой принадлежности.

Начиная с 1930-х годов, у телеутов не было ни одного шамана или шаманки, которые бы имели шаманский бубен, хотя периодически лечебной и предсказательской практикой занимались сенситивно весьма одаренные люди. По крайней мере об одной из таких современных шаманок (Кам-Татьяна, Татьяна Васильевна Манышева, камлавшая с середины 1940-х годов и до самой своей смерти в 1993 г. в г. Заринске Алтайского края)[6] известно, что она считалась "шаманкой с бубном". Кам-Татьяна пользовалась широкой известностью. У нее перебывали многие телеуты с Бачат, жители Алтайского края, в том числе и русские.

Известностью пользовалась также "кам" Т-ва из села Новобачаты Беловского района Кемеровской области. Именно к ней за помощью обращалась мать Ф.К., когда ее сын пропал без вести. После многочасового сеанса камлания с топором шаманка – как впоследствии подтвердилось, абсолютно точно – смогла описать место, где лежал убитый[7]. Здесь следует отметить, что в данном случае шаманка использовала для камлания, по-видимому, традиционный для тюрков этого региона способ. По материалам Н.П. Дыренковой 1930-х годов, у нижнемрасских шорцев "шаман

камлает с озупом (корнекопалкой. – *Д.Ф.*), когда умерла женщина, и с топором, когда умер мужчина"[8]. Разница – в направленности камланий: в зафиксированном мною случае – гадание, а в записях Дыренковой – проводы двойника "sürəne/sürüne" в землю узютов-покойников.

Легендарные и мифологические рассказы о "прежних камах" составляют значительный пласт исторической и мифологической памяти телеутов[9] и шорцев. Значительная часть такого рода рассказов хорошо группируется в несколько больших групп, типичных для широкого круга сибирских культур, что было хорошо показано еще Г.В. Ксенофонтовым на якутском материале. Здесь обязательно присутствуют рассказы о наследственной природе шаманского дара, о шаманской болезни, об искушении духами и о "пересотворении" ими кандидата в шаманы, о реальном (или виртуальном) обучении неофита старыми опытными шаманами, о шаманских войнах, чудесах и проч.[10] Порой рассказы о шаманах тесно переплетаются с креационными мифами:

> Про кама Кадылбаша рассказывают телеуты, что он украл с неба у Ульгеня одну из дочерей себе в невесты. Привез ее в свой дом. Ей нужно было переодеться в одежду, какую носили женщины. Кадылбаш запретил окружавшим его дом заглядывать в окно, пока дочь Ульгеня не переоденется. Когда ей оставалось надеть последний чулок, то кто-то взглянул в окно. Дочь Ульгеня обратилась в кукушку /куук болып паады/ и вылетела в трубу. От этого кукушки теперь имеют одну ногу красную, а другую синюю[11].

Много ярких рассказов связано и с именем телеутского кама Маркела Мажина. Он ходил по воде как посуху, превращался в медведя, сражался за "души" "своих людей", т.е. телеутов, с алтайскими и с шорскими камами. Рассказывают и о превосходстве Маркела над другими телеутскими шаманами, о демонстрации им своей шаманской силы, например, каму Канакаю и шаманке Марпе[12].

Знают о шаманах и молодые телеуты. О кам-Татьяне Манышевой из Степного Алтая, из г. Заринска, точнее о своем визите к ней, один из моих ровесников-телеутов рассказывал так. В ходе камлания и обращения к разным духам шаманке удалось поставить "диагноз", который звучал как: *ӱч пом т'аргылу*, что приблизительно можно перевести с телеутского как "имеющий на своем жизненном пути три точки/места/препятствия, грозящие смертью" (термин *пом* используется и применительно к опасным высокогорным дорогам, "серпантину"). Определив диагноз, шаманка начала собственно лечебное камлание, целью которого был полет в один из соседних совхозов для того, чтобы за-

бить там – принести в жертву – трех коней какой-то определенной масти. В итоге камлания старой, больной, лежачей шаманке удалось-таки, по ее заверениям, убрать эти препятствия с жизненного пути молодого человека[13].

Шорские материалы о шаманах рассматриваемого времени – если говорить об описаниях процесса их становления и взаимоотношений шаманов друг с другом – выглядят более обширными. Во многом это связано с большим количеством собственно шаманов на территории современной Горной Шории в начале XX столетия.

Значительный объем информации был получен исследователями в первой трети XX в. непосредственно из первых рук.

В 1916 гг. А.В. Анохин лично работал и собирал расспросные сведения от 10 шорских шаманов. В сохранившихся архивных материалах он перечисляет их: 1. Иван, р. Томь, с. Абинское, 2. Полодько (Владимир), р. Устье Мрасса, аил Ак-кöл, 3. Алёна, р. Устье Мрассы, 4. камка[14]-девушка, там же, 5. Какуш, д. Кинерка по р. Кондоме, 6. камка-женщина, д. Алгаин (Дальние Калары), 7. камка Катерина, р. Калар (Ближние Калары), 8. кам Сампар, ул. Качыбай (приток Кондомы), 9. Пайник (камка-старуха), там же, 10. Пашпарак, р. Бия, ул. Алей[15].

Не менее обширные сведения были собраны в 1920-х годах Н.П. Дыренковой. Она сама так писала о своих встречах с шаманами: "Мне лично пришлось встретиться с двумя камами из *сööка*-рода Кобый по р. Кобур-су, с камкой из *сööка* Кызай на р. Пызас, с камом из *сööка* Кызай же в Усть-Кобур-су и даже в низовьях р. Мрас-су, где население близко сталкивается с русскими, в 60-ти верстах от г. Кузнецка, молодым 28-летним камом из *сööка* [Чедибер][16]; пришлось же слышать о трех камах в одном только районе Усть-Анзаса"[17].

Рассказы о наследовании шаманского дара внутри семьи или рода, о так называемой "шаманской болезни", вещих снах-посвящениях широко распространены в культурах многих народов мира.

Один из первых крупных обзоров материала о наследовании шаманского дара (а также о "природном призвании"), об инициационных болезнях и снах был осуществлен более полувека тому назад М. Элиаде, который детально рассмотрел проблему на базе свидетельств исследователей из Северной Азии, но привлек также для сравнения данные о шаманах Африки, Малайзии, Амазонии, Северной Америки[18]. В дальнейшем исследователи неоднократно обращались к аналогичному материалу, находя его в самых различных культурах мира[19], как это было сделано До-

ном Хандельманом в пионерской работе конца 1960-х годов, осуществленной им у Вашо Калифорнии[20] или Норой Эрди в отношении венгерских *талтошей*[21], или, например, у тюрков Средней Азии и Казахстана отечественным этнографом В.Н. Басиловым[22], или же канадцами Кристофером Флетчером и Лоренсом Кирмайером у инуитов Нунавика в Северном Квебеке[23], или у тамангов Непала, как это было хорошо показано австрийской исследовательницей Дагмар Айгнер[24].

Опираясь на различные источники, удается в целом довольно неплохо реконструировать систему представлений как телеутов, так и шорцев об избранничестве шаманов.

Во всех материалах отчетливо выделяются сведения о наследственной природе шаманского дара, или, как это предложил называть Л. Крадер на бурятском материале, о "квази-наследовании"[25]. Более отчетливо и с изрядной долей скепсиса в отношении информативности такого рода "генеалогий" значительно позже высказывался и В.Н. Басилов, писавший: "В нашей литературе[26] предпринимались попытки проследить шаманскую генеалогию – последовательную цепочку предков, от которых шаман воспринял своих духов-помощников. Но эти генеалогические схемы интересны лишь как иллюстрация веры в родственную преемственность шаманского дара. Они не могут ничего сказать о наследовании каких-либо "психических особенностей". Они не могут убедить и в том, что склонность к шаманству прослеживается лишь у отдельных родственных групп населения (родов или семей)"[27].

Собственно говоря, особого смысла в такого рода замечаниях для исследователей, имеющих дело с генеалогиями, нет. Хорошо известно, что любая, особенно устная генеалогия, будучи регулярно рассказываемой, по крайней мере, в изложении ранних событий, назывании имен, описании легендарных-реальных деяний предков являет собой один из фольклорных жанров, живущий по своим законам и имеющий весьма отдаленное сходство с реальной исторической канвой событий. Поскольку мы в данном случае сознательно отбираем "представления о...", а не исследуем собственно механизмы передачи способностей, то излагаемые далее материалы имеют право на существование, во всяком случае, в качестве фольклорно-этнографических свидетельств.

Предки-шаманы обязательно упоминались во всех шаманских камланиях. Это были особого рода духи предков-шаманов (*кам төс*), которых *кам* призывал себе на помощь.

Телеутская шаманка Ф.С. Тыдыкова (Пӧдӧк), во время камлания Талай-хану перечисляла своих шаманских предков следующим образом:

Кам Сары-баш[таӈ] кагылгам	От кама Сары-баша я, шатаясь, пришла,
Кам Митькадаӈ кычыргам	От кама Митька я призвана,
Кам Митрейдеӈ кагылгам	От кама Митрея я, шатаясь, пришла,
Кам Кажактаӈ кагылгам	От кама Кажака я, шатаясь, пришла,
Кам Саргадаӈ тартылгам	Камом Сарга я была притянута,
Кам Казылбайдаӈ кычыргам	От кама Казылбая я призвана,
Кам Кӱрештеӈ тартылгам	Камом Кюрешем я была притянута,
Кам Пӧтидеӈ кычыргам	От кама Пёти я призвана,
Кам Азлейдиӈ куйбургам.	От кама Азлея я вихрем прилетела[28].

Итого 9 поколений шаманских предков. Не все они были одинаково важны для кам-Пӧдӧк, как это можно понять из текста камлания. Обычно она обращалась лишь к двум духам – Сарга и Азлею. Последнего она иногда ласкательно называла Азлейчик (тел. *Азлеек*).

Не менее богатой шаманской родословной мог похвастать и кам Канакай. Среди его шаманских предков были *кам тӧс* Апурнак, Отконок, Т'азы-балык, Митту (или Митем), Саргадан (или Сарга), Кабо, Пӧӧнӧк, Шӧлпӧк, Эрен[29].

Впрочем, в случае с родословными телеутских шаманов приходится быть осторожными: *кам тӧс* и шаманы в родословной линии конкретного кама – это отнюдь не одно и то же. Среди кам тӧс могли быть как "свои", так и "чужие" духи. Так, после смерти кама Маркела Мажина, по одной из бытующих ныне версий, его духов-помощников *тӧс* забрала кам Татьяна Манышева, "поэтому у нее тоси сильные. Не родня она ведь. Почему забрала?"[30] Будучи однажды "притянутыми" (*тартылган*), такие духи реально становились для этого шамана "своими".

Шаманский дар, как считали телеуты, передавался именно внутри одного рода (*сӧӧк*), "духи умершего шамана искали и выбирали себе нового шамана среди его родственников, мужчин или женщин ...отмечены случаи, когда шаманский дар наследственно переходил от ... брата матери ... к племяннику"[31].

В отношении "квази-наследования" аналогичным телеутскому оказывается и шорский материал[32]. Одной из показательных шаманских родословных является пример с поколением Шулбая из сеока Кобый в районе Усть-Кобырзы. Первым камом здесь считали Чойбана. Затем шел его племянник по мужской линии – Омске. Вслед за ним – двоюродный брат Омске по мужской ли-

нии – Ачыке и его сын Апечек. Дыренкова же работала с шаманом Митрием, жившим в Тайисе и приходившимся троюродным племянником Омске, и с камом Алексеем из Сарыг-сўта, являвшимся двоюродным правнуком самого Чойбана и двоюродным внуком Омске.

Шаман считается столь тесно связанным со своим родом, что даже его духи-помощники (*möc*, мн.ч. *möcтöр*) переходят по наследству в одном и том же роде. "Вот почему после смерти кама в том роде, где не хотят иметь больше шамана, стараются ничего не оставлять от шаманских принадлежностей умершего, и бубен его вешают на то дерево, которое долго не сохнет, чтобы не было нового кама. После смерти кама его духи-помощники – тёси уходят к Эрлику и живут у него до тех пор, пока [не] найдут себе на земле нового кама, который бы им понравился. Тёси ищут нового кама прежде всего в роде умершего шамана и очень редко, если у тех не найдется подходящего, переходят к другому роду". Существенна также деталь, выявленная Л.П. Потаповым при работе с кондомскими шаманами в 1927 г. "В одном поколении не может быть 2 шамана; если же такое случится, один из двоих умирает"[33].

Идея квази-наследования дара, причем не только по "шаманской линии", известна довольно широко. В.Н. Басилов, например, писал, что узбекская шаманка Момохал была внучкой певца и сказителя Алима-бакши. Именно его духи, как считала сама Момохал, сделали её шаманкой[34].

Не менее важными в идее избранничества у телеутов и шорцев считались и такие этапы в становлении шамана как "шаманская болезнь", искушение духами своего избранника, инициационные сны-посвящения.

Одним из первых о сложностях процесса избранничества шамана у телеутов написал Л.П. Потапов. По его материалам (опубликованы в 1947 г.):

> У телеутов призвание шамана начиналось с болезни. С будущим шаманом происходили нервные припадки, во время которых он как бы в бреду объявлял, что в его роду был такой-то шаман-предок, который приказывает и ему, его потомку, сделаться также шаманом. Во время этой болезни он, якобы по внушению шамана-предка, говорил своим родственникам, что у такого-то человека, проживающего там-то, имеется такая-то лошадь-кобыла (описывал ее приметы), у которой есть жеребенок (описывал приметы жеребенка); шкурой этого жеребенка нужно обтянуть бубен. ... будущий шаман объявлял, что ему предстоит иметь столько-то бубнов в течение жизни, что каждым бубном он будет камлать столько-то лет. Во время болезни будущего шамана старики обычно

обращались к тем духам умерших шаманов, которые "мучали" больного, и чествовали их брызганием водки[35].

Хотя свидетельства о болезненных припадках избранников духов фиксировались у телеутов и раньше. В архивных записях А.Г. Данилина и Л.Э. Каруновской 1920-х годов упоминается, например, о становлении шаманки Киштей из ач-кыштымского (степные телеуты) улуса Тарабинского, которую "по-всякому ломает, по 3 раза в день припадки. Подбрасывает с печи на 1/2 аршина и выгибает..."[36].

В последующих публикациях, посвященных телеутам, рассказывается о длительном периоде шаманской болезни, когда духи принуждают избранника принять служение им. Оказавшегося в стране духов (обычно о них говорится как о шаманах-предках) неофита подвергают пересотворению, расчленяют его тело и пытаются найти лишнюю кость, которая служит явным доказательством способности избранника стать шаманом[37].

Из шорских материалов мне известны всего три аутентичных рассказа шаманов о своем становлении. Все они относятся к 1920-м годам[38]. Во всех этих рассказах присутствуют и играют чрезвычайно важную роль сновидения, точнее рассказы о них[39]. Хорошо известно, что сновидения являются одним из основополагающих духовных феноменов во всех религиозных традициях мира[40], не является исключением в этом отношении и шорская шаманская традиция.

Шаман Алексей Шулбаев из сеока Кобый (аал Сарыг-сӱт). Во время встречи с ним Н.П. Дыренковой ему было 35 лет и камлал он уже в течение 8 лет:

Перед тем, как начал камлать, болел около года. Ныло все тело, руки, плечи ломило, случались припадки, "словно не свой был", во сне все время снились табуны лошадей, и будто бы ездил с этим табуном в тайгу, а лошади бежали за ним. Главная лошадь, на которой он все время ездил, была совершенно белая и был это его самый старший тӧс – улуг тӧс. Когда потом стал камлать, тӧс этот всегда является ему в виде белого коня. Ігі тӧj ак пор-ат[41] – 2 одинаковых сивых коня. Когда он сходил с ума – видел женщину (*тӧс-кат*). Постоянно, каждую ночь видел ее во сне. В настоящее время во сне ее перестал видеть, она приходит к нему во время камлания. Называет ее *четті кечегелїх кенчі кыс* с семью косами маленького роста девица, *четті эмчіктіг кенчі кыс* с семью грудями маленькая девица, *ӱш кӧстӱг кенчі кыс* с тремя бровями маленького роста девица[42]. Во сне говорили ему тӧси, что если не согласится камлать, все равно умрет. Никто не учил его камлать. Сам стал говорить, тӧси велели ему сделать бубен и указали, какие рисунки нарисовать. Все молитвы услышал от них. И когда начал вначале камлать без бубна, то сразу легче стало.

Другой шаман, кам Митрий из того же сеока Кобый, живший в устье р. Таяс (42 года, камлал с 22 лет):

Тöсей получил от своего умершего двоюродного дяди Ачыке. Научил камлать его дядя по матери (*тай*) Оймачы. Болел около 3 лет. Таскали его тöси по тайгам, по воздуху носили, под водой топили. Там, где он ходил с тöсями, была такая же земля, только светлые места, солнце, луну видел. И такая же тайга там была, а пища, которой его кормили – чай и хлеб-*калаш* – точно такие же были, как на земле здесь едят. И словно много людей всё с ним разговаривали, спорили, ругались. Лиц их не видел, а одежда была словно русская и не грязная, а светлая. И уговаривали они его, чтобы согласился камлать, а иначе пугали его тем, что загрызут его. И "устал очень" и согласился наконец камлать.

Третий пример – 28-летний кам Феофан Акуляков из сеока Чедъвер из улуса Усть-Мрас:

Камлает с нынешней (имеется в виду год встречи с ним Н.П. Дыренковой. – *Д.Ф.*) весны, вернее начал камлать еще зимой без бубна, а разрешение на бубен от Ульгеня получил лишь весной. До этого времени болел целый год. Лежал без памяти, все тело болело, один день даже был совершенно без языка и руками шевелить не мог. Во сне видел все одного и того же человека, по виду, как шорец, только лица своего Феофану он не показывал и имени своего не говорил, это был его тöс. Водил он Феофана с собой по тайгам, все показывал и рассказывал; и затаскивал под воду. Феофан чувствовал, как захлебывается, и душно было ему. И все этот человек уговаривал его согласиться камлать, приказывал ему, стращал. И не хотелось Феофану камлать. "Молодой еще, стыдно камлать". Долго мучился и сказал ему, наконец, этот человек, что если не будет камлать, все равно умрет, и пришлось ему согласиться, уж очень тяжелая и мучительная была у него болезнь. Стал камлать, и стало легче. И этот же человек велел ему сделать бубен. Тöсей получил он от своего прадеда, кама Степана, но помимо него, у него сохранились тöси от 9-ти чужих камов, остальных дал Эрлик[43].

Такого рода рассказы фиксировались исследователями на Саяно-Алтае неоднократно (см., например, изложение беседы Вильмоша Диосеги с сагайским шаманом Егором Кызласовым[44]). Все они, как в рассказах самих шаманов, так и в особенности в изложении событий "знающими людьми" или даже просто в воспоминаниях современников о давно минувших событиях, равно как и рассказы о квази-наследовании, являют собой к настоящему времени уже достаточно обширный корпус текстов, который позволительно рассматривать как самостоятельную разновидность фольклорного материала, в которой одни и те же сюжеты и мотивы используются применительно к личностям различных шаманов, в том числе и к шаманам в разных этнических традициях[45].

Сходные мотивы и целые сюжеты обнаруживаются на обширной территории, как минимум от Саяно-Алтая до Якутии и

от Таймыра до Средней Азии и Кавказа. Фактически эта география еще более широка, поскольку инициацию, как это сейчас установлено, проходил, например, и скандинавский Один, в образе и деяниях которого исследователи усматривают шаманские черты. Один подвешивал себя на Иггдрасиле на девять ночей и колол свое тело концом копья[46]. Собственно говоря, в данном случае мы с полным основанием можем позволить себе выйти за рамки материалов "шаманских традиций" и в целом говорить даже не о шаманской болезни как инициации (именно так пытался подходить к анализу этого явления еще в 1950-х годах известный немецкий исследователь Ханс Финдайзен[47]), а шире – об обрядах инициации, известных во всех традициях и во все времена.

КАТЕГОРИИ ШАМАНСТВУЮЩИХ

Проблемы, связанные с личностью большого шамана, многообразны, весьма сложны и, несомненно, заслуживают специального рассмотрения. Однако здесь я вынужденно ограничусь изложенными сведениями для того, чтобы подробнее сказать о "шаманствующих", людях, как правило, без паранормальных способностей, проводивших мини-ритуалы и занимавшихся медицинской практикой, или же обладавших некими паранормальными свойствами, которые позволяли им заниматься предсказаниями, снотолкованием, гаданием и проч. Этот экскурс предпринимается здесь не только в связи с малой исследованностью категории "шаманствующих". Он чрезвычайно важен в связи с рассматриваемой нами темой, поскольку априори невозможно сказать, именно ли с шаманом точнее всего будет сопоставлять фигуру сказителя: как известно, существует несколько "категорий" сказителей, различающихся не только по своему мастерству (наличию особого духа), но и по манере исполнения сказаний.

Всем исследователям шаманства, безусловно, известно о существовании, помимо собственно шаманов, еще целого ряда лиц, относящихся к различным категориям шаманствующих, способных тем или иным образом общаться с духами, влиять на них, излечивая людей, узнавая будущее, изменяя погоду и т.д. и т.п. Материалы такого рода известны в литературе о самых разных народах. Не являются исключением в этом отношении и сибирские народы[48], в частности, телеуты, у которых кроме *камов*, практи-

ковали одновременно еще более десятка специалистов различного профиля, так или иначе связанных с оккультной практикой и знаниями.

Впервые об этом подробно написал В.И. Вербицкий в конце XIX столетия. По его материалам, собранным среди различных групп населения Алтая и Кузнецкого Алатау, в том числе и телеутов: "Кроме шамана или кама, алтайския пифии разделяются: 1) на *рымчи*, имеющий припадок, в котором, при ужасных мучениях, видит сокровенное и предсказывает; 2) *тельгочи* – гадатель; 3) *ярынчи*, ворожащий по сожженной лопатке (кость); 4) *кол-куреэчи* по рукам узнающий и 5) *ядачи* – человек, управляющий погодою посредством камня (*яда-таш*)..."[49] Дополнительная информация была им приведена лишь в отношении *ядачы*. Исследователь сообщил, что *яда-таш* "попадается весьма редко в таких утесах, где всегда бывает ветер. Чтобы получить этот волшебный камень, *ядачи* заклинается всем своим имением и отдает за него весь свой живот. И потому он бывает человеком бедным, бездетным и скоро овдовевшим. Для произведения вёдра, камень держится в сухом горячем месте, или под мышцей плечной; для произведения ветра – держать на открытом воздухе; для произведения северного холодного ветра, например, для того, чтобы конь в жаркий день не потел – привязать камень к гриве коня; для произведения ненастья – держать камень в холодной воде сутки. Если *яда-таш* ослабевает в своей силе, тогда *ядачи* одушевляет его (тандып-ядырь), влагая в распоротое брюхо живой какой-либо птицы или животного"[50]. Позже, в 1924 г. информация о магических способах влияния на погоду была собрана Карпачевой (по-видимому, ученицей А.В. Анохина) у телеутов в Улус-Черга на Алтае: "когда засуха, то безродные холостые мужчины идут на полосу, берут таштынг сакычу (священный камень), обмакивают его в чашку с водой и бросают по направлению к солнцу. После этого, по их мнению, должен идти дождь. Затем еще находят яйца укуны куш (*агуна* – куропатка), разбивают на месте и бросают вверх, смотря по тому, какой высоты снег им нужен. Это делают осенью на полосе"[51].

Вновь специально вопрос о существовании различных категорий служителей культа у саяно-алтайских тюрков был поставлен в 1976 г. В.П. Дьяконовой, проанализировавшей доступный алтайский, теленгитский, телеутский, тувинский материал. Подтвердив существование гадателей по лопатке, предсказателей погоды, ворожей при помощи маленького лу-

ка, исследовательница назвала также *томчы* – лекарей у телеутов и теленгитов, или эмчы, *домчу* – у тувинцев и собственно алтайцев[52].

В 1995 г. появился еще ряд работ по интересующему нас региону.

Мною при публикации телеутских материалов – описаний обрядов кормлений семейных и родовых покровителей (*эмегендер* и *сомдор*), обращений к покровительнице детей Май-эне и к хозяйке огня От-эне, обряда изгнания злого духа из больного и сопровождающих их текстов – были названы такие категории шаманствующих как *алкышчы* (знатоки традиционных благопожеланий), *чымырчы* (специалисты по изгнанию злого духа), *арбышчы* (колдуны), *тӱкӱрчи* ("плевальщики"), *кӧсмӧкчи* (ясновидящие), *эмчы* (знатоки трав и других органических и неорганических лекарственных средств), *сыйбучы* (мануальные терапевты)[53].

Одной из наиболее полных и интересных публикаций по данной проблеме (хотя и по теленгитским, а не телеутским материалам) является статья Е.В. Ревуненковой "Заметки о современной терминологии, связанной с шаманизмом, у теленгитов", написанная по полевым материалам 1983 г. и опубликованная в 1995 г.[54]. Исследовательнице удалось выявить четыре группы терминов для обозначения людей, занимающихся ритуальной практикой. Первая группа – *ак сагышту* ("белых мыслей человек, человек, приносящий благо") – помимо собственно *ак сагышту* объединяет термины *сыймучы* ("массажист"), *быйанду-кижи* (букв. "человек, испускающий благодать"), *эмчы* ("лекарь, знахарь"), *тудачы* ("костоправ"). Вторая – *кара сагышту* ("черных мыслей человек") – также помимо *кара сагышту* включает *таармачы* и *ильбичи* (оба со значениями "колдун, чародей"). Оставшиеся две категории – *неме билер кижи* (букв. "нечто знающий человек") и *кӧсмӧчи* ("ясновидец"); шаманствующие, определяемые этими терминами, максимально близки к тем, кто традиционно назывался кам-шаман. Е.В. Ревуненкова отметила нестрогое употребление всех названных терминов.

Наконец, в 1997 г., при переиздании текста мистерии Ульгеню в новом прочтении и с переводом на русский язык Н.А. Баскаков и Н.А. Яимова, переизлагая соответствующий отрывок из первоисточника, существенно дополнили его новыми материалами как по уже названным В.И. Вербицким категориям шаманствующих (особенно хорош раздел о jарынчы), так и по некоторым иным. Ими были дополнительно охарактеризованы:

– "ясновидцы (*көспөкчи*), которые могут видеть злых духов (*көрмөс*) в виде серпа – к болезни, убытку; черной собаки (*кара ийт*) или синего быка (*көк бука*) – к большой беде; звезды (*јылтыс*) – к радости; женщины на белом коне – к приезду гостей; ягненка (*кураан*) или жеребенка (*кулун*) – к рождению ребенка и проч.";

– "гадатели по чашке (*айак таштаачы*) предсказывают, например, удачу или неудачу на охоте, определяют выбор жертвенного коня и проч. Плохо, если чашка падает вверх дном (*көнгкөрө түшсе*): охота будет неудачной, жертва не годится, и, наоборот, хорошо, когда чашка падает вниз дном (*алча түшсе*)";

– "толкователи снов, которые предсказывают будущее по увиденным во сне предметам, произведенным действиям ..."[55]

Если же попытаться собрать воедино все имеющиеся данные о шаманствующих лицах у телеутов и шорцев на период конца XIX–XX вв., то можно с уверенностью говорить о существовании по меньшей мере пятнадцати следующих категорий: 1) *айак таштаачы*; 2) *аласчы*; 3) *алкышчы* (у шорцев – *шабыгчы*); 4) *арбышчы*; 5) *йадачы*; 6) *көсмөкчи/көсмөкчил*; 7) *пилечи*; 8) *сыймучы*; 9) *тармачы/тарпачыг*; 10) *т'өлгөчи*; 11) *түкүшчи*; 12) *чабытчы*; 13) *чымырчы/чымырчыл*; 14) *эмчы*; 15) *уйкучы*.

Для того, чтобы хотя бы приблизительно представить объемы материалов, которые еще можно собрать в условиях уже казалось бы безвозвратно ушедшего феномена шаманства, я приведу ниже сведения лишь о *чымырчы* и обряде *чымыр*, полученные мною в основном от телеутов.

Чымырчы[56]

При проведении шаманами сеансов камланий божеству-первопредку Адаму один из этапов пути кама отмечался тамгой – меткой на сосне, росшей у основания неба – *теңере төзӱ*. Кам изображал стрелка из лука, держа бубен в левой руке. "Прицелившись", он быстро проводил по бубну колотушкой, как бы пуская стрелу в цель. "Выстрелив", шаман пел о том, что тамги древних камов до сих пор хорошо видны на сосне, а чем ближе стоят шаманы к нашему времени, тем слабее, сожалел он, видны их метки или же их стрелы и вовсе до сосны не долетают:

Көрзөгөр мыны калың черӱ:	Смотрите на это, могучее войско:
Озогы удылдың тамгазын	Тамга древних шаманов
Т`аш карагай пойына	В молодую сосну целиком
Палта төбөзин кидире сокконын.	Как топор до обуха впилась.
Аны эже удылдың	Следующих шаманов
Салган тамгазын көрзөгөр –	На тамгу посмотрите –
Т`аш карагай пойына	В молодую сосну
Палта мизин кидире сокондий.	Острием лезвия топора [она] будто впилась.
.....	.....
Т`аш карагай кайзырыгын	[Только] кору молодой сосны
Сойо согуп чыгыптыр.	Сдирая пробив, прошла.
.....	.....
Тискин пой т`етпей тӱштӱр.	Упала [тамга], не достигнув [сосны на такое расстояние как длина] поводьев.
.....	.....
Армакчы пой т`етпей тӱштӱр.	Упала [тамга], не достигнув [сосны на такое расстояние как длина] аркана.
Аны эже бис удылдың	На следующие, нами-шаманами
Салган тамгабис көрзөгөр.	Наложенные тамги смотрите.
Т`аш карагай пойына	До молодой сосны [и]
Т`уукта келбей турганын.	Близко не долетают.

Мрачноватая картина упадка шаманства завершалась пророчеством:

Пистиң кинибистеги удылдар	Шаманы – потомки наши
Чымырчыдаң [теӈ][57] полор!	Словно чымырчы будут![58]

Кто же такие чымырчы? Чем они занимались? Почему шаманы считали их по сравнению с настоящими камами "низшим сословием"? Существуют ли специалисты подобного рода у телеутов сейчас? Серию подобных вопросов можно продолжать довольно долго. Попробуем ответить хотя бы на некоторые из них.

В опубликованных работах имеется единственное упоминание о существовании у телеутов обряда "чымыр", направленного на изгнание из больного человека злого духа-*ӱзӱт*. В статье А.В. Анохина "Душа и ее свойства по представлению телеутов" приводятся следующие сведения[59].

Долгое время после похорон человека, точнее – его телесной оболочки, на реальной земле продолжала существовать некая посмертная субстанция до переселения ее в "землю узютов". Она получила у телеутов, как и многих других тюрков Саяно-Алтая, общее "видовое" имя *ӱзӱт*. В некоторых исследованиях *ӱзӱт* включают в список "душ", в некоторых сближают с русским понятием "покойник" (точнее было бы – "ходячий покойник"), хо-

тя вряд ли объяснение этой "сущности" может быть найдено через подобные аналогии.

Одна из характернейших особенностей *ӱзӱта* – наносить вред живым. Соскучившись по общению, *ӱзӱт* пробирался в дом, выбирал "собеседника" и через рот проникал к нему в живот. Человека после этого визита начинали мучить боли в животе и в таких вот именно случаях требовалось призвание специалиста по изгнанию *ӱзӱтов*.

"Специалист делает маленькую деревянную лопаточку и кладет на нее раскаленные угли с золой. На угли кладет муку, масло и табак. Получается куряшка с отвратительным дымом. С этой куряшкой над больным, лежащим в постели, совершается обряд, называемый ч ы м ы р. Он заключается в следующем. Приглашенное лицо, окуривая больного, читает молитву сначала тихо, в середине погромче, а в конце доходит до неистового, злобного крика. Совершающий обряд при последних словах выбегает на крыльцо, небрежно бросает лопатку с заключительными словами: шау – или: аі, татаі – уходи, у, погань!" Как частный случай вредоносной деятельности *ӱзӱта* и спектра применения обряда "чымыр" А.В. Анохиным было рассказано об изгнании *ӱзӱта* из котла при выкуривании вина: если вина получалось меньше, чем ожидалось, то это объясняли вселением в котел *ӱзӱта*[60].

Приведенные сведения были проиллюстрированы текстом "молитвы, произносимым над больным". Повторять этот текст здесь вряд ли есть необходимость. Более важным представляется привести оригинал, который был положен А.В. Анохиным в основу его публикации. Рукопись с названием "Чымыр", принадлежащая перу неизвестного лица (запись сделана в улусе Челухоевском 9 июня 1911 г.), была обнаружена в архиве А.В. Анохина[61].

Шилии-ай! Чымыр, чымыр (10 раз)	
Канду ӱзӱт, кара јек[62] пе?	[Болезнь от] злого узюта или от черного йека?
Чымыр (4 раза)	
Толук сайын толгондың ба?	По всем углам увивался ли?
Арал сайын айландың ба?	По всем рощам плутал ли?
Куйун болуп куйбурдуң ба?	Вихрем ставши, вертелся ли?
Салкын болуп саабырылдың ба?	Ветром ставши, крутился ли?
Чымыр (10 раз)	
Јакшы эткениң јаазык болды,	Добрые дела твои преступлением стали,
Ийги эткениң илек болды.	Два дела твоих посмешищем стали.

Чымыр (6 раз)	
Ак тайканы ажып келдиң бе?	Через белую гору перевалив, пришел ли?
Агын сууды кечип келдиң бе?	Через текущую воду переправившись, пришел ли?
Чымыр (10 раз)	
Ады, јолын айдынып отур,	Имя, дорогу твою начинай рассказывать,
Тижин биле пуулалба,	Зубами себя не связывай,
Тилин была чичилип отур,	Язык свой начинай освобождать,
Чымыр (6 раз)	
Јажыл отко јаңзайрым,	К зеленому огню прижму тебя,
Кызыл отко кыстайрым.	К красному огню придавлю тебя.
Јыда мынаң јымырарым,	Копьем поражу,
Кылыш была кымырарым.	Мечом сокрушу.
Чымыр (15 раз, громко)	
Көк темирге кыстайрым,	К зеленому железу придавлю,
Јар пийикке јаңзайрым,	К яру высокому прижму,
Суу тереңге кыстайрым.	В глубокую воду вдавлю.
Чымыр (6 раз)	
Капшыгайга каабылып отур,	Поторапливайся,
Ады-бажын айдынып отур.	Об имени и роде своем начинай рассказывать.
Чымыр (2 раза)	
Кескен сеең агажына[63],	[Иди] к вырубленному для тебя гробу,
Темдегенде јајанына,	К вымеренной по тебе могиле,
Алып барган алдаң[64] была,	Со взявшим тебя духом смерти,
Јип барган јимекчиң была.	Со съевшим тебя пожирателем уходи.
Чымыр (10 раз)	
Идим болзо, кабаган,	Собака моя кусачая,
Уйўм болзо, сузеген,	Корова моя бодливая,
Айгырым болзо, тебеген.	Жеребец мой лягающийся.
Ады, јолын айдынып отур, чымыр!	Имя, дорогу твою начинай сказывать, чымыр!
	Шау!!!

Судя по приведенным А.В. Анохиным сведениям, обряд "Чымыр" совершал "специалист". Зная значение аффикса – *чы* (словообразовательный аффикс профессии), нетрудно понять, что в мистерии Адаму речь шла о специалистах по проведению обряда "Чымыр", т.е. чымырчы. Основной обязанностью их было изгнание злых духов-*ўзўт* при помощи относительно несложного набора ритуальных действ и сопровождавшего их заклинания с "интернациональной" трехчастной структурой[65] (в терминах А.В. Анохина: "тихо", "погромче", "неистовый, злобный крик").

Новые материалы об обряде и о людях, его проводящих, были собраны мною в 1980–1990-х годах в ходе этнографических поездок к телеутам Кемеровской области.

Обычно телеуты не включают термин *чымыр* в число слов, которые можно и нужно переводить на другой язык. Тем не менее, возможный перевод его на русский как "шепот, шептание" оспорен не был. Наиболее близкие к *чымыр* словоформы, зафиксированные в словарях, таковы: "чым" – тихо, тише; "чымыра-" – шептать[66]. Учитывая очевидную тесную семантическую связь этих слов с термином *чымыр* и специфику употребления этого термина в обрядовом контексте, можно высказать предположение о том, что "чымыр" наиболее адекватно может быть переведено на русский наречием "тихо" или же словосочетанием "все спокойно, осторожно, не бойся", обращенным чымырчы к злому духу с целью не спугнуть последнего и добиться в конечном итоге раскрытия *ӱзӱтом* своего имени.

По мнению телеутов, в том числе и по убеждению самих специалистов по изгнанию *ӱзӱтов*, чымырчы, безусловно, не шаманы. Разумеется, как и шаманы, они обладают некой силой, определенной степенью ясновидения (не будучи при этом профессионалами "көсмөкчи" – ясновидящими), они способны входить в контакт с "нечистью", знают тексты заклинаний. Спецификой *чымырчы*, в сравнении с шаманами, обычно считают их "узкую специализацию", применение своих способностей в обыденных ситуациях, отсутствие непременных атрибутов кама – бубна и колотушки.

Сейчас, как и раньше, судя по воспоминаниям моих пожилых информаторов[67], люди, умеющие выгонять из больных злых духов, выполняют свои "обязанности" по приглашению.

Наиболее распространенные, общеизвестные симптомы вселения *ӱзӱта* в человека – резкие и/или продолжительные боли в области брюшины, желудка, а также слабо прослушиваемый пульс, рвота. Установив предположительно причину недомогания, сам больной или кто-либо из его родственников шел к *чымырчы* и звал его на помощь. *Чымырчы* безотказно приходил к больному, обычно подтверждал диагноз и изгонял *ӱзӱта*, чаще всего в течение одного сеанса.

В последние три четверти века наиболее известными *чымырчы* считались у телеутов кам Канакай (Челухоев) и кам Барос (Шадеева), Варвара Васильевна Мажина, Варвара Степановна

Хлопотина, Александра Кузьмовна Максимова, Пелагея Павловна Поросенкова и др.

Несмотря на длительное проповедывание безбожия, негативное отношение официальной власти – партийных и государственных чиновников – в последние десятилетия к какой бы то ни было религии, у телеутов до настоящего времени многие обряды и сопровождающие их тексты сохранились достаточно полно (т.н. бытовой шаманизм). Это утверждение относится, в частности, и к обряду "Чымыр".

26.07.1988 г. в дер. Телеуты (улус Средне-Телеутский/Том) П.П. Поросёнкова (1902–1991; девичья фамилия Тодышева, сеок Мундус, йурт Канду-йуты) наговорила по моей просьбе на диктофон тот текст, который она обычно использовала в случае приглашения ее для совершения обряда "Чымыр". По ее объяснениям, сначала она пыталась узнать, какой или – точнее – кто из злых духов проник в больного и вызнать путь, которым шел этот ӱзӱт. Затем требовалось угадать или обманным путем вызнать у *ӱзӱта* его имя, чтобы получить над ним полную власть. Лишь после этого можно было приступать к заключительной части обряда – изгнанию злой сущности в "землю узютов". Финальная часть текста произносится в убыстренном темпе и на более высоких тонах. Разумеется, у столь упрощенного, лежащего на поверхности культурологического объяснения есть глубинный подтекст: в реальных ситуациях *чымырчы* действительно вылечивал действительно больного человека.

Зафиксированный мною текст оказался наибольшим по объему из всех известных ранее (помимо текстов из архива и из статьи А.В. Анохина, несколько строк чымыра были опубликованы недавно в газете "Алтайдынг чолмоны" [17.03.1990] в записи от А.П. Алаганчаковой). К сожалению, и эта запись не без изъянов. Во-первых, обряд проводился в искусственной ситуации, следовательно, имя *ӱзӱта* в тексте названо не было. Произнесение текста было актом вспоминания, а не окказиональным его воспроизведением. Во-вторых, по многим причинам расшифровкой этого текста удалось заняться лишь четыре года спустя, уже после смерти П.П. Поросёнковой, и потому ряд вопросов остались без удовлетворительных ответов.

Чымыр, чымыр, чымыр!
Канду ӱзӱт, кара йек?

[Болезнь от] злого узюта или от черного йека?

Т`олой ала йолоктың ба?
Удра ползо, учрадың ба?
Куйун полып куйбур т`ӱрдиң ба?
Т`ел полып т`елбир келдиң ба?
Ат алдынаң чааптың ба?
Арт кийининең куудуң ба?
Чымыр, чымыр!
Өзӧк айак ӧрӱлдӱң ба?
Өпкӧ т`ӱрек кабылдың ба?
Чымыр, чымыр, чымыр!
Аштаң ала аштадың ба?
Суудаң ала суусап келдинг ба?
Чымыр, чымыр!
Аштаң ала аштап келген ползо –
Кӱрек пажы кӱлдӱ аш –
Кӱле туда мына кап!
Аштаң ала аштап келзең
Айлӱ йердең очконына
Ала туда мынаң кап –
Айлӱ сууды пӧл(ӧ) алсын!
Суудаң ползо, суусап келдиң –
Кӱрек пажы кӱлдӱ аш –
Чымыр, чымыр!
Кӱле туда мына кап!
Тоң көксӱнди[68] пӧл(ӧ) алсын!
Куйун полып куйбур т`ӱрдиң ба?
Йел полып т`елбир келдиң ба?
Ат алдынаң чааптың ба?
Арт кийининең кууп келдиң ба?
Чымыр, чымыр!
Кайа ползо, кӧрбӧй пар!
Калча ползо, пакпай пар!

Айна ползо, айкырарым!
Йекти ползо, йеккерерим[69]!
Идим ползо, кабаган!
Уйӱм ползо, сусеген!
Келген т`олың йанылба!
Кечкен сууң темденбе!

Кескен ползың т`еринге

Чымыр, чымыр!
Кемдегенде агажынга!
Кайа ползо, көргӱспессим,
Калча ползо, пактырбассым!

Аштаң ала аш татпассым!
Айлӱ т`ерди ачкынына!

По дорогам ли ходил?
Навстречу ли ходил?
Как вихрь вертелся ли?
Как ветер дул ли?
Впереди коня прибегал ли?
Сзади ли догонял?

Под ногами путался ли?
К легким и сердцу прилипал ли?

Из еды что-то есть хотел ли?
Из воды что-то пить пришел ли?

Если из еды что-то есть пришел –
На конце лопатки хлеб в золе –
Улыбаясь, хватай!
Если пришел еду есть,
Из подлунной земли покой (?)
Хватай здесь –
Луннную воду пусть разделит!
Если из воды что-то пить пришел –
На конце лопатки хлеб в золе –

Улыбаясь, хватай!
Крепкую грудь пусть разделит!
Как вихрь вертелся ли?
Как ветер вея, пришел ли?
Впереди коня прибегал ли?
Сзади ли догоняя, пришел?

Не оглядываясь, иди!
Не стреляй глазами, не оборачиваясь, иди!
Если айна – я прогоню!
Если йек – я изгоню!
Моя собака – кусачая!
Моя корова – бодливая!
Дорогу, откуда пришел, не спутай!
Реку, через которую переправился, не спутай!
Иди в ту землю, где было вырублено

Вымеренное [по тебе] дерево!
Если оглянешься, не покажу,
Если глазами поведешь, не обернусь!
Из еды [выбирая] кормить буду[70]!
На подлунной земле покой наступил!

Ала туда мынаӈ кап –
Ай көксӱнди пӧл(ӧ) алсын!
Суудаӈ ала суусап келген ползыӈ
Кӱндӱ т`ердеӈ кӱзелӱ[71] аш
Кӱле туда мынаӈ кап!
Чымыр, чымыр!
Тоӈ көксӱнди пӧл(ӧ) алсын!
Ал тайкады аш келдиӈ ба?
Агын сууды кечип келдиӈ ба?
Куйун полып куйбур келдиӈ ба?
Йел полып т`елбир келдиӈ ба?
Чымыр, чымыр!
Кайа ползо, көргӱспессим!
Калча ползо, пактырбассым!

Айна ползо, айкыратам!
Йекти ползо, йеккеретим!
Уузым ползо, йелдӱ!
Чымыр, чымыр!
Алаканым ату!
Кайа ползо, көргӱспеем!
Калча ползо, пактырбаам!

Чымыр, чымыр!
Келген т`олыӈ йанылба!
Кечкен сууӈ кемденбе!

Кескен ползо, т`еринге

Кемдегенде агажынга!
Кара т`ериӈ касынган,

Кату агажыӈ чамынган!

Идим ползо, кабаган!
Чымыр, чымыр!
Уйӱм ползо, сӱсеген!
Айна ползо, айкыратам!
Йекти ползо, йеккеретим!
Кайа көрбӧй калча пакпай пар!

Куйун полып куйбур келдиӈ ба?
Йел полып т`елбир келдиӈ ба?
Ал тайкады аш келдиӈ ба?

Агын сууды кечип келдиӈ ба?
Чымыр, чымыр!
Өзӧк айак кабылдыӈ ба?
Өпкӧ т`ӱрек өрӱлдӱӈ ба?
Айна эдип айкырарым!
Йек эдип йеккерерим!
Кайа ползо, пакпай пар!

Хватай здесь –
Лунную грудь пусть разделит!
Из воды что-то если пить хотел,
Из солнечной земли печеный хлеб
Улыбаясь, хватай!

Крепкую грудь пусть разделит!
Через высокую ли гору перевалил?
Текущую ли воду перейдя, пришел?
Как вихрь вертясь, пришел ли?
Как ветер вея, пришел ли?

Если оглянешься, не покажу!
Если глазами поведешь, не обернусь!
Если айна, я буду прогонять!
Если йек, я буду изгонять!
Во рту моем – ветер[72]!

Моя ладонь – "ату" (?)[73]!
Если оглядывался, я не показывал!
Если глазами поводил, я не оборачивался!

Дорогу, откуда пришел, не спутай!
Реку, через которую переправился, не спутай!
Иди в ту землю, где было вырублено
Вымеренное [по тебе] дерево!
[Иди туда, где] твоя черная земля была вскопана,
[Где] твое твердое дерево было обтесано!
Моя собака – кусачая!

Моя корова – бодливая!
Если айна, я буду прогонять!
Если йек, я буду изгонять!
Не оглядываясь, не оборачиваясь, иди!
Как вихрь вертясь, пришел ли?
Как ветер вея, пришел ли?
Через неприступную ли гору перевалил?
Текущую ли воду перейдя, пришел?

К подошвам прилипал ли?
К легким и сердцу припутался ли?
Подумаю, что айна – прогоню!
Подумаю, что йек – изгоню!
Не оглядываясь, не оборачиваясь, иди!

Калча ползо, көрбөй пар!
Келген т`олың йанылба!
Кечкен сууң кемденбе!

Айна ползо, айкыратам!
Т`екти ползо, т`еккеретим!
Алаканым ату,
Уузым ползо, йелдӱ!
Айна ползо, айкыратам!
Т`екти ползо, т`еккеретим!
Кайа ползо, көргӱспеем!
Калча ползо, пактырбаам!

Кося глазами, не смотри [а] иди!
Дорогу, откуда пришел, не спутай!
Реку, через которую переправился, не спутай!
Если айна, я буду прогонять!
Если йек, я буду изгонять!
Моя ладонь – "ату" (?),
Во рту моем – ветер!
Если айна, я буду прогонять!
Если йек, я буду изгонять!
Если оглядывался, я не показывал!
Если глазами поводил, я не оборачивался!

По целому ряду показателей это заклинание может быть отнесено к числу "стандартных". Логическая структурированность, размер стихов, использование стандартных "формул", наконец, устность объединяют его и с анохинскими текстами и со всеми иными бытующими сейчас вариантами в исполнении специалистов-*чымырчы*. Подтверждением последнего утверждения могут считаться и тексты, записанные в 1984 г. телеутом К.И. Максимовым от А.К. Максимовой (1898 г.р., с. Беково) и А.М. Маниной (1903 г.р., д. Верховская) и опубликованные в 1995 г. Т.М. Садаловой в сборнике "Алтай фольклор"[74] на языке оригинала. Приведу их здесь в своем переводе:

Чымыр, чымыр, чымыр, чымыр!
Јолой ползо, јолыктың ба?
Удура ползо, учурадың ба?
Салкын полуп, сабыртылдың ба?
Куйун полуп, куйбурадың ба?
Ат алдынаң албырадың ба?
Ак талайды аштың ба?
Агын сууды кечтиң ба?
Чымыр, чымыр, чымыр, чымыр!
Канду ӱзӱт, кара йеек[75]!
Ады-пажың айдынбазаң
Кылышмынаң кымыр турум,
Јыдамынаң јымыр турум,
Пчакмынаң пычып турум!
Кӱндӱ јердиң кӱзӱлӱ[76] аш,
Кӱле-каба[77], јиире ажың.

Айлу јерде азулу аш,

Ала туда, каап-јип чык!

Чымыр, чымыр, чымыр, чымыр!
По дорогам ли ты ходил?
Навстречу ли ты ходил?
Как ветер ли ты гнался?
Как вихрь ли ты вертелся?
Впереди коня прибегал ли?
Белое море преодолел ли?
Текущую воду перешел ли?
Чымыр, чымыр, чымыр, чымыр!
Злой узют, черный йек!
Имя-головы твоей если не скажешь,
Мечом сокрушу,
Копьем поражу,
Ножом зарежу!
Солнечной земли хлеб в золе,
Связав-схватив, чтобы есть, – твоя еда.
На подлунной земле клыковый[78] хлеб,
Начав вот с этого, схватив-съев, выходи-уходи!

Подобная стандартная лексика характерна и для второго, более выразительного и эмоционально окрашенного текста, опубликованного в том же сборнике:

Чымыр, чымыр, чымыр, чымыр!
Удура ползо, учурадың ба?
Јолой ползо, јолыктың ба?
Озо ползо, јеткендер бе?
Соң ползо, паргандар ба?
Ак талайды аш келдиң ба?
Кескен ползо, агажынга,
Кемдеген[79] тобырагынга,

Кайа ползо, пакпа,
Карча[80] ползо, тынба.
Узўк-айагын орўлдиң ба?
Өпкө-јўрек талбыдың ба?
Ады-пажың айдынбазаң,
Кызыл отко кыстап турум,
Јажыл отко јаңзап турум.
Ады-пажың айдын кör!
Тилиң ползо, тиштенбе!
Салкын полуп, сабылба!
Куйун полуп, куйбурба!
Аштаң аштап келдиң ба?
Суудаң суузап јўрдиң ба?
Чымыр, чымыр, чымыр, чымыр!
Озо-озо падынга[81],
Соң ползоң, јеттиң ба?
Кемдеген тобырагынга,

Кескен агажынга!
Чымыр, чымыр, чымыр, чымыр!
Кайа пакпай, карчадынбай,
Пар ары! Паза келбе!
Парганың паду!
Калганың паза келбе!

Чымыр, чымыр, чымыр, чымыр!
Навстречу ли ходил?
По дорогам ли ходил?
Впереди (раньше) если, достигли ли?
Позади (позже) если, шли ли?
Белое море преодолев, пришел ли?
[Иди] в срубленное [для тебя] дерево,
[Иди] в вымеренную [по тебе] глину-могилу твою,
Оглядываясь, не оборачивайся,
Назад не дыши.
Под ногами путался ли?
Легкие и сердце тряс ли?
Имя-головы твоей если не скажешь,
К красному огню придавлю,
К зеленому огню прижму.
Имя-головы твоей попробуй скажи!
Язык твой не прикусывай!
Как ветер не вей!
Как вихрь не вертись!
Из еды что-то есть приходил ли?
Из воды что-то пить приходил ли?
Чымыр, чымыр, чымыр, чымыр!
Давным-давно к [горе] Падын,
Позади достиг ли ты?
[Иди] в вымеренную [по тебе] глину-могилу твою,
[Иди] в срубленное [для тебя] дерево!
Чымыр, чымыр, чымыр, чымыр!
Обратно не оглядываясь,
Иди туда! Опять не приходи!
Ушел ли ты!
Остался ты [там если], опять не приходи!

Устные варианты представляют собой лишь одну сторону современного состояния телеутской обрядовой традиции.

Параллельно с постепенным исчезновением "профессиональных борцов с узютами" у телеутов формировалась традиция фиксации текстов бытового шаманского фольклора (как, впрочем, и всего фольклора вообще, что вызвало к жизни ряд этнографических рассказов о дотошном собирателе и скрупулезных информаторах, вместо ответов на вопросы достающих карточки из своего каталога) на бумаге. Встречаются самые различные тексты, среди которых есть и "чымыр". Если тексты условно говоря

"первой группы" рассчитаны лишь на окказиональное исполнение (не обязательно вслух) вкупе с обрядовыми действами, то "письменные тексты", похоже, не рассчитаны не только на исполнение роли "шпаргалки" при проведении обряда, но даже просто на роль памятки при произнесении заклинания. В качестве примера могу сослаться на свою попытку попросить прочитать такой текст, предпринятую 30.08.1992 г. в д. Шанда и вызвавшую у хозяев этой рукописи значительные затруднения. В данном случае речь идет о семье моей давней и доброй знакомой телеутки Анны Кирилловны Алагызовой, великолепной и одной из последних мастериц, которые умеют ткать традиционные телеутские пояса, прекрасном знатоке традиционного песенного фолькора. На вопросы о современных знатоках обрядов А.К. достала из платяного шкафа два аккуратно сложенных листочка, на которых были записаны тексты "чымыр" и "алас". Оба текста были записаны по принципу "что слышу, то и пишу", то есть с огромным числом ошибок. Когда, переписывая эти тексты, я вдруг споткнулся о какое-то непонятное для меня слово, я попросил А.К. помочь мне. В текст смотрели и она и ее дочь. И обе с таким трудом читали, чуть ли не по слогам, что было хорошо видно, что какие-то места в тексте они вообще не понимают (при расспросах о смысле прочитанного это предположение подтвердилось). А ведь оба текста записывала сама А.К.! «Зачем же держать такие "памятки", если их нельзя прочитать?» – спросил я. "Да так, мало ли что может случиться, вдруг пригодятся. Да и на душе как-то спокойнее, когда уходишь из дому надолго. Они вроде как дом стерегут", – был ответ.

Для иллюстрации таких "письменных текстов" приведу его здесь (разумеется, с выправленной орфографией):

Канду ӱзӱт, кара т`ек!	Злой узют, черный йек –
Келген т`олың т`анылба!	Дорогу, по которой пришел, не спутай!
Кечкен сууң темденбе!	Реку, через которую переправился, не спутай!
Айлӱ т`ердең айрый калган	От подлунной земли отделившись,
Арбыс-кааңга чачыл калган!	К Арбыс-хану вернись!
Ады-т`олың айдынбассым,	Имя-дорогу твою не назову,
Айна чылап айкырарым,	[Если ты] словно айна – я прогоню,
Кызыл отко кыстайрым,	К красному огню придавлю,
Т`ажыл отко т`аңзайрым!	К зеленому огню прижму!
Толык сайын толгондың ба?	По всем углам увивался ли ты?
Арал сайын айландың ба?	По всем рощам плутал ли ты?
Кескен ползо, агажынга	[Иди] в срубленное [для тебя] дерево,
Кемдеген ползо, тобрагынга!	Вымеренное [по тебе], [иди в ту] глину-землю твою!

Кайа ползо, пактырбаам,	Если оглядывался, я не оборачивался,
Калча ползо, кöргӱспеем,	Если глазами поводил, я не подавал [вида, что заметил].
Иту тоштоп откырерим,	.....
Узӱт т`олынга чогырарым,	К узютовой дороге соберу,
Кара ташка пасырарым,	К черному камню придавлю,
Кöп т`олынга кокырарым.	На многих дорогах пеплом развею [тебя].

Тексты такого рода распространены довольно широко. Основная функция листочков бумаги с "магическими словами" – охранительная. Их можно хранить дома, обычно где-нибудь в платяном шкафу, можно брать с собой в дальнюю дорогу. Зная о долгой истории распространения и существования православия у телеутов, вполне реальной будет попытка искать корни явления в христианской и даже в постхристианской практике советского времени – записи текстов христианских молитв на листках бумаги и выдачи их в качестве оберега молодым людям, уезжающим далеко от дома, на службу в армию и т.п. Впрочем, здесь нельзя исключать и вероятности независимого прихода к этому самих телеутов.

Таковы, в самых общих чертах, новые материалы, собранные мною о телеутском обряде "чымыр" и об исполняющих его чымырчы. Собранные материалы позволили наметить основные направления дальнейших изысканий. Помимо очевидных многократных фиксаций обряда и воспоминаний о старинных его вариантах всеми доступными техническими средствами, наряду с поисками параллелей в культуре соседних народов, то есть практически всего, на что способен культуролог, требуется участие в оценке феномена чымырчы специалистов иного рода, способных не просто зафиксировать слова или движения, но проникнуть в суть явления. Напомню, что в результате действий чымырчы больной часто выздоравливал.

Что касается возможного сравнительного материала, то экзорцистские обряды оказались зафиксированными, например, у шорцев. Впервые эти записи были сделаны еще Н.П. Дыренковой в 1930-х годах[82]. К сожалению, кроме двух текстов заклинания, произносимых в ходе обряда, исследовательница не привела этнографический контекст, ограничившись замечанием о важности выведать у духа его имя, с тем, чтобы можно было изгнать его из тела больного.

Сами же тексты оказываются довольно любопытными, поскольку порой практически слово в слово совпадают с заклинаниями телеутских знахарей-*чымырчы*. Приведу лишь несколько

стихов одного из них, записанного Н.П. Дыренковой в низовьях р. Мрас в улусе Томазак:

āłym-myła, ałym-myła!	Алым-мыла, алым-мыла!
qannyg üzüt, qara čeksiŋ-me?	Кровавый ли ты юзют, злой ли ты дух?
tōłuq-sajā tolγaldyŋ-ma?	В каждом углу что ли ты кривлялся?
tajga-zaja ajlandyŋ-ma?	Каждую тайгу что ли ты обходил?
qujun bōłup qujburduŋ-ma,	Будучи вихрем, бешено крутился ли,
sałγyn połup sabyryłdyŋ-ma.	Будучи ветром, бушевал-метался ли ты?
edek-ple ebirildiŋ-me?	Ухватившись за полы, покрутился ли ты?
azaq-pyła ajłandyŋ-ma?	Ногами что ли возвратился ты?
aš tabaqqa čaba tüščaŋ.	Набрасываясь жадно, пищу ты ешь!
künüg čerdiŋ ažyna küzep ̣cordüŋ-me?	По пище солнечного мира соскучившись, пришел что ли?
čatqan čerine čaglyg tōbraγyŋga ajlan!	В обитаемую тобой землю, в жирную глину возвратись!
fu, fait!	Фу, файт!
er āłyna saptyŋ-ma,	Впереди мужчины что ли разведывал,
at āłyna šaptyŋ-ma?	Впереди коня что ли разузнавал?[83]
.....	.....
uług tajgany ažyp keldiŋ-me?	Перевалил великую гору, пришел ли ты?
āgyn sugdu kežip keldiŋ-me?	Быстро текущую воду перейдя, пришел ли ты?
ady-čołun ajda-ber!	Назови имя и путь твой!
.....	.....
čāžynnyg ōtqa qystarym.	К огню с искрами придавлю!
čyda-ba eŋdererim,	Штыком поражу,
qyłyš-pəła qyjarym,	мечом разрежу,
ōqča-bəła adarym,	стрелой застрелю!
qəzył tebirge qystarym.	К красному железу прижму!
.....	.....
kesken agažyŋga par!...	К срубленному гробу-дереву твоему иди!...[84]

Этнографический контекст этого обряда у шорцев впервые был подробно описан лишь много десятилетий спустя, испанской исследовательницей К. Арнау Муро в 1998 г. Ввиду красочности описания встречи с заклинательницей (знахаркой?) Марфой Федоровной Кискоровой (п. Верх-Анзас), приведу его целиком:

Некоторое время – совсем недолго – я умоляла ее через мою переводчицу помочь мне. Она согласилась заняться моим лечением за бутылку водки...

Марфа предложила нам сесть. Я отдала ей водку и попросила облегчить мне боль. Она посадила меня в центре помещения на маленький табурет. Для начала старушка открыла бутылку, налила немного водки в металлический ковшик с ручкой, пригубила и дала мне, с просьбой сделать то же самое. Эта процедура повторилась несколько раз в течение сеанса, длившегося около часа.

Неожиданно она встала, зачерпнула немного воды и побрызгала на пол. Несколько раз лекарка выплевывала воду, прополоскав ею рот. Все время

работы я сидела на табурете, а она ходила вокруг меня, проговаривая заклинание. Говорила она иногда задыхаясь, то повышая, то понижая голос, порой закрывала глаза. В правой руке Марфа держала белую тряпку, которой периодически проводила по моей голове, спине, а несколько раз – по всему телу. После каждого такого движения она сильно стряхивала тряпку, не прекращая ходьбы.

По мере нарастания ее сосредоточенности, она становилась резче, била меня тряпкой, грубо терла мне спину, лицо, грудь. Казалось, будто Марфа как бы окружала меня своими движениями, хотя тряпку она стряхивала вертикально, как будто выбивала из нее пыль. Заклинательница задыхалась, с нее тек пот, но она продолжала бормотать, изредка пропуская глоток водки. Один раз она подошла к двери и как будто с яростью вышвырнула что-то невидимое за порог, напоследок даже пнула это "что-то" ногой.

Покачиваясь, она села на скамью и через мою переводчицу спросила меня, не желает ли кто-нибудь мне зла. Потом она еще раз угостила нас водкой – заклинательный процесс продолжался. Она водила руками по моему телу, особенно по груди; стонала, приговаривая слова заклинания; неожиданно встряхивала меня, делая движения сверху вниз, будто на меня был надет чехол, а она хотела меня из него вынуть; наконец, дойдя до ног, она будто сняла с меня брюки или чулки и с силой бросила "это" в сторону улицы.

Старушка стонала и даже несколько раз всхлипнула. Потом она села, глубоко вздохнула и сказала, что надеется на мое облегчение. Сказала также, что она этого не забудет. Мы еще немного выпили, посидели – подождали, пока она успокоится.

За сеанс Марфа Федоровна выпила немного, но водка ударила ей в голову. Она поглаживала меня и говорила комплименты. Потом сказала, что сеанс окончен. Вид у знахарки был усталый. Мы присели на скамью. Тут она обняла меня и в первый раз улыбнулась – видно было, что она, наконец-то, расслабилась. Мы поговорили еще немного: что-то – по-русски, что-то – жестами, – и распрощались[85].

Завершая на этом по необходимости краткий экскурс в проблему категорий шаманствующих у телеутов, хочу обратить внимание еще на один её аспект в связи с часто встречающимися в литературе сетованиями на забвение, упадок, исчезновение шаманизма/шаманства в Сибири вообще и у отдельных народов в частности[86]. Недавно при рецензировании интересного сборника "Алтай фольклор", составленного Т.М. Садаловой из телеутских архивных материалов К.И. Максимова, я тезисно указал на то, что при исчезновении шаманов (в какой-либо конкретный отрезок времени) вовсе не обязательно говорить "об умирании традиции". Как и в случае с эпическим творчеством, в котором эпическую традицию составляют не только сказители, шаманская традиция это не только шаманы, но и сама "шаманская среда", сами обычные люди-нешаманы, способные при определенном стечении обстоятельств дать своему обществу нового шамана"[87]. В отношении шаманизма на Алтае, в ча-

стности у теленгитов, практически об этом же писала и Е.В. Ревуненкова. Впрочем, у нее вопрос ставился более узко: в некоторых из выявленных исследовательницей категориях шаманствующих, в частности *неме билер кижи* и *кӧсмӧчи*, исследовательница предлагала видеть людей, взявших на себя некоторые шаманские функции, или потенциальных, или же, наоборот, бывших шаманов[88].

На факт существования в традиционном телеутском или шорском обществе различных категорий шаманствующих лиц можно посмотреть более широко. Но сначала следует напомнить некоторые уже доказанные и очевидные положения.

- Шаманы и самые различные категории шаманствующих лиц существовали у телеутов параллельно, иногда взаимопересекаясь, иногда дополняя друг друга на протяжении по крайней мере последних двух столетий.
- Традиционные клише, из которых во многом состояли тексты собственно шаманских камланий, были общими и для эпического языка сказаний, и для текстов, которыми сопровождали исполнение своих обрядов нешаманы – чымырчы, аласчы и проч.
- Далее, даже при том, что пока не приходится говорить о тщательности изучения соотношения шаманского и обычного традиционного мировоззрений как по телеутским, так и в целом по саяно-алтайским материалам, можно утверждать о едином базисе обоих мировоззрений, включавшем, видимо, относительно единые представления о структуре вселенной и населяющих ее духах и божествах и о "душах"-двойниках человека.
- По традиционным представлениям, частично зафиксированным у телеутов и хорошо известным, например, по шорским материалам[89], шаманы, сказители, иногда – кузнецы имеют общих духов-покровителей, проходят через различные варианты того, что принято именовать "шаманской болезнью", обязательно имеют в своей родословной как шаманов, так и сказителей.

Суммируя сказанное, вполне резонным представляется говорить о том, что ш а м а н с к у ю т р а д и ц и ю можно и нужно рассматривать не как простую совокупность практикующих шаманов в том или ином обществе в то или иное время, а как гораздо более емкое явление, пронизывающее существование всего аборигенного сообщества. Как бы разбросанность, разлитость шаманистского мировоззрения в целом во всем тра-

дициoнном обществе – как среди обычных людей, так и людей с необычными, паранормальными способностями (*көсмөкчи* и др.) – является в значительной степени гарантом того, что шаманство как традиция обладает значительным запасом прочности. Последнее подтверждается как двухтысячелетней историей этого феномена у тюркоязычных народов Сибири[90], так и современными процессами обращения людей к шаманству и утверждением его как самостоятельной конфессии в нескольких субъектах Российской Федерации.

[1] *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству у телеутов // Сборник МАЭ. Т. 10. 1949. С. 175.

[2] Архив МАЭ. Ф.11. Оп. 1. № 162. Л. 3.

[3] *Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984.

[4] *Батьянова Е.П.* Современная модификация традиционных религиозных представлений и обрядов телеутов // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990. С. 149.

[5] *Функ Д.А.* Бачатские телеуты в XVIII – первой четверти XX в.: историко-этнографическое исследование. М., 1993. С. 224–225.

[6] См. подробнее: *Батьянова Е.П.* Современная модификация... С. 132–149.

[7] Полевые материалы автора, записи 1993 г.

[8] Шорский фольклор / Записи, перевод, вступит. ст. и примеч. Н.П. Дыренковой. М.; Л., 1940. С. 332–333. Текст № 98. Записано в низовьях р. Мрас, в улусе Мыски.

[9] См. также: *Батьянова Е.П.* Представления телеутов о природе шаманского дара // Матер. междунар. конгресса "Шаманизм и иные традиционные верования и практики". Москва, Россия, 7–12 июня 1999 г. М., 1999. Ч. 2. С. 309–323.

[10] См.: *Ксенофонтов Г.В.* Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов // Ксенофонтов Г.В. Шаманизм. Избранные труды (Избранные труды 1928–1929 гг.). Якутск, 1992. С. 35–109; *Он же.* Хрестес. Шаманизм и христианство // Ксенофонтов Г.В. Шаманизм... С. 111–247.

[11] *Анохин А.В.* Доклад... Л. 28 об.

[12] Подробно о Маркеле Мажине см. в статье Е.П. Батьяновой "Телеуты рассказывают о шаманах" (в сб.: Шаманизм и ранние религиозные представления. М., 1995).

[13] Полевые материалы автора, с. Бековo, 1994 г.

[14] Термин *камка* по отношению к шаманам женского пола использовался довольно активно в отечественной этнографической литературе первой трети XX в. В настоящее время не употребителен.

[15] Архив Института этнографии Венгерской Академии наук. Фонд В. Диосеги. PE15. Л. 1.17.

[16] В тексте род Чедибер (шор. *Чедъвер*) упоминается несколько раз и всякий раз на месте слова Чедибер видны следы подчистки, поверх которой и было впечатано название рода. В одном случае нам удалось различить слово "Медведицы". Очевидно, во всех случаях изначально Н.П. Дыренкова писала "род Медведицы" и лишь затем исправляла эту неточность.

[17] *Дыренкова Н.П.* Из шаманских верований у шорцев Кузнецкой тайги. Архив РАН. Ф. 282. Оп. 1. № 77. Л. 1. Цит. по копии из архива ВАН. Фонд В. Диосеги. РЕ15. Встречи Н.П. Дыренковой с шаманами именно в перечисленных ею поселках не случайны, поскольку исследовательница вела полевые работы в основном по р. Мрас: в самых верховьях, на рр. Кобырза, Таяс и Пызас, на среднем течении – среди шорцев т.н. каргинской группы, в Усть-Анзасе и других поселках, и – более всего – в улусах низовьев р. Мрас Усть-Мрас, Сибирга, Чувашка и некоторых других.

[18] *Eliade M.* Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Zürich/Stuttgart, 1957. См. также: *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза / Пер. с англ. Киев, 1998. С. 23–62.

Банк азиатских данных неоднократно и существенно пополнялся исследователями и после выхода в свет этой классической работы. Например, новые любопытные якутские материалы об избранничестве были опубликованы в статье А.А. Попова "Получение "шаманского дара" у вилюйских якутов" (ТИЭ. Нов. сер. 1947. Т. 11. С. 282–293); тувинские – в работах С.И. Вайнштейна и М.Б. Кенин-Лопсана: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки. М., 1961. С. 176–177; *Кенин-Лопсан М.Б.* Тувинские шаманы. М., 1999. С. 34–44 (гл. "Мифологические корни тувинских шаманов"); эвенкийские – Г.М. Василевич: *Василевич Г.М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.). Л., 1969. С. 250–252; и мн. др.

[19] Значительный материал такого рода удалось представить в статьях и текстах докладов, опубликованных за последние 10 лет в серии "Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам" (М.: издание ИЭА РАН), книги которой с 1999 г. выходят на русском и английском языках. С 1995 по 2004 г. было опубликовано 10 томов в 15 книгах.

[20] *Handelman D.* The Development of a Washo Shaman // Ethnology. 1967. N 6. P. 444–464.

[21] *Erdi N.* Táltos: eine Gestalt des ungarischen Volksglaubens. Berlin, 1989. S. 25–43 (см. весь параграф "Становление талтоша").

[22] *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. С. 106–142 (глава 3 "Шаманская болезнь").

[23] *Fletcher Ch.M., Kirmayer L.J.* Spirit work: Nunavimmiut experiences of affliction and healing // Inuit Studies. 1997. Vol. 21. N 1–2. P. 189–208.

[24] См.: *Eigner D.* Ritual, Drama, Imagination: Schamanische Therapie in Zentralnepal. Wien, 2001. S.36–48 (раздел "Призвание" в главе "Шаманство Тамангов").

[25] *Krader L.* Buriat Religion and Society // Gods and Rituals. N.Y., 1967. P. 114.

[26] Автор здесь излишне категоричен, поскольку об этом неоднократно писали и в "не нашей" литературе.

[27] *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. С. 137.

[28] Архив ТГОИАМ. Фонд А.В. Анохина. Д. 14, Л. 29–29 об.

[29] См.: *Функ Д.А.* Телеутское шаманство… С. 156 и 254.

[30] *Батьянова Е.П.* Телеуты рассказывают о шаманах...

[31] *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству у телеутов // Сборник МАЭ. Т. X. 1949. С. 109.

[32] См.: *Дыренкова Н.П.* Из шаманских верований у шорцев…

[33] *Potapov L.P., Dr. Menges.* Materialien zur Volkskunde der Türkvölker des Altaj // Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin. Jg. XXXVII. Abt.1. Ostasiatische Studien. Berlin, 1934. S. 67.

[34] *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. С. 131, 270.

[35] *Потапов Л.П.* Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // ТИЭ. Нов. сер. Т. 1. М.; Л., 1947. С. 165. Чуть позже практически весь раздел этой статьи, касающийся обряда получения бубна у телеутов, Л.П. Потапов повторил в другой своей работе: "Бубен телеутской шаманки и его рисунки // Сборник МАЭ. Т. X. М.; Л., 1949. С. 198–200.

[36] Архив МАЭ. Ф. 15. Оп. 2. № 27.

[37] См. подробно: *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству у телеутов, С. 109–117; *Батьянова Е.П.* Представления телеутов о природе шаманского дара...

[38] Рассказы шорских шаманов приводятся по: *Дыренкова Н.П.* Из шаманских верований у шорцев... Л. 6–7.

[39] В данном случае можно не вдаваться в специфику трактовок снов и видений в различных научных школах, поскольку для нас рассказы о снах-инициациях важны в плане их принципиального наличия и важной роли в становлении неофита (как шамана, так и сказителя, о чем подробно будет рассказано во второй части работы). О различных трактовках см., например: труды парапсихологов в монографиях Ст. Криппнера и Дж. Дилларда "Сновидения и творческий подход к решению проблем" (М., 1997), Дж. Тейлора "Работа со сновидениями: практическое руководство" (М., 2000; английское издание вышло в 1983 г.), или же работы культурологов и семиотиков в интересном сборнике "Сны и видения в народной культуре" (М., 2002); и др.

[40] См., например: *Bulkley K.* The wilderness of dreams: Exploring the religious meaning of dreams in Modern Western culture. N.Y., 1994.

[41] На полях стоит знак вопроса и предложен еще один вариант написания "ігідöj ак пор-ат". Шор. лит. *Ийги төөй ак пор ат.*

[42] В машинописном оригинале дана лишь одна, первая строка. Ниже от руки была вписана вторая, затем обе строки отчеркнуты и отмечены крестиком. Под крестиком вверху страницы, также от руки, вписаны разборчиво все три строки с переводом.

[43] В оригинале здесь и во всех остальных случаях – "Ерлик". Мною всюду исправлено на "Эрлик".

[44] См. полностью главу "On the plains of the Kurgans", с. 46–85 и особенно с. 62 в книге: *Dioszegi V.* Tracing shamans in Siberia. Oosterhout, 1968.

[45] Одна из первых попыток провести такого рода исследование на алтайском материале была предпринята Е.Е. Ямаевой. См.: *Ямаева Е.Е.* Типология сюжетов рассказов о шаманах // Проблемы изучения истории и культуры Алтая и сопредельных территорий (Матер. конф., посвящ. 40-летию ГАНИИИЯЛ). Горно-Алтайск, 1992.

[46] См.: *Asbjørn Jøn A.* Shamanism and the Image of the Teutonic Deity, ODINN // Folklore. Electronic Journal of Folklore. Printed version. Vol. 10. 1999. P. 69.

[47] *Findeisen H.* Die "Schamanenkrankheit" als Initiation. Eine völker- und sozialpsychologische Untersuchung // Sonderausgabe aus "Abhandlungen des naturwissenschaftlichen Vereins für Schwaben e.V". Jg. 1956. Nr. 55. Augsburg, 1957. S. 103–139.

[48] *Haidu P.* Von der Klassifikation der samojedischen Schamanen // Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. Budapest, 1963; *Сатлаев Ф.А.* Кумандинцы (Историко-этнографический очерк XIX – первой четверти XX века). Горно-Алтайск, 1974. С. 159–160; *Соколова З.П.* Проблемы изучения обско-угорского шаманства // Обские угры (ханты и манси). М., 1991. С. 225–241; *Смоляк А.В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы нижнего Амура). М., 1991. С. 41–56; *Soldatova G., Komarov E.* Two types of Mansishamanism // Shamanism and performing arts. Budapest., 1993. P. 107–108; *Бутанаев В.Я.* Национальная религия хакасов и формирование личности // Altaica, 1994/4, С. 51–54; *Alekseenko E.A.* Categories of the Ket Shamans // Shamanism in Siberia. Budapest, 1996. P. 33–43; *Khomic L.V.* A Classification of Nenets Shamans // Ibid. P. 43–51; и мн. др.

[49] *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. М., 1893. С. 45.

[50] Там же.

[51] *Карпачева.* Посевы до революции и после // Архив МАЭ. Ф. 11 (А.В. Анохин). Оп. 1. № 232. Л. 1 об.

[52] *Дьяконова В.П.* К вопросу о различных категориях служителей культов у народов Саяно-Алтая // Этнические и историко-культурные связи народов СССР: Тез. докл. Алма-Ата, 1976. С. 41–42.

[53] *Функ Д.А.* Бытовой шаманский фольклор телеутов: 1. Новые записи // Народы Сибири (Сибирский этнографический сборник, 7). М., 1995. С. 21–37; *Он же.* "Чымыр" – телеутский обряд изгнания злого духа (Новые материалы) // ЭО. 1995. № 4. С. 107–114.

[54] *Ревуненкова Е.В.* Заметки о современной терминологии, связанной с шаманизмом, у теленгитов // Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова. М., 1995. С. 88–98.

[55] *Баскаков Н.А., Яимова Н.А.* Шаманские мистерии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1993 [издано в 1997 г.]. С. 18–20.

[56] Публикуется с исправлениями и значительными дополнениями на основе статьи: *Функ Д.А.* "Чымыр" – телеутский обряд изгнания злого духа (Новые материалы) // ЭО. 1995. № 4. С. 107–114 и расширенного ее варианта: *Funk D.A.* The Teleut Ritual Chymyr: Exorcism and Explanation // Anthropology and Archeology of Eurasia. Summer 1996. Vol. 35. N 1. P. 83–104.

[57] В оригинале напечатано "чымырчыдан кал полор"; слово "кал" зачеркнуто и сверху рукой А.Ф. Хлопотина вписано неразборчиво другое слово. После консультаций с носителями языка я счел возможным вставить вместо него слово "теӊ", как будто не меняющее смысл фразы.

[58] Текст приводится по: *Анохин А.В.* Мистерия Адаму... // Архив МАЭ. Ф.11. Оп. 1. N 149. Л. 108 об., 109, 109 об. Тексты оригинала и перевода отредактированы.

[59] Анохин А.В. Душа и ее свойства по представлению телеутов // Сборник МАЭ. Л., 1929. Т. 8. С. 253–269.

Следует сказать, что до выхода русского варианта моей статьи о "чымыр" и "чымырчы" (1995) в русскоязычной литературе все-таки было еще одно упоминание об обряде "чымыр". Впочем, упоминание столь же краткое, сколь и не вполне точное в отношении как телеутской терминологии, так и отдельных характеристик обряда. В 1990 г. Е.П. Батьянова писала: "... довольно широкое распространение имеет ... шаманский обряд – чемыр лыпьет – изгнание изюта. ... Изгнание изюта осуществляют знахари более низкого ранга, чем

vk.com/ethnograph

собственно камы. Они носят название чемырче" (см.: *Батьянова Е.П.* Современная модификация… С. 138).

[60] *Анохин А.В.* Душа и ее свойства... С. 263–265.

[61] Архив МАЭ. Ф.11. Оп. 1. N 32. Л. 4–5 об.

[62] *Йек/т`ек* – одно из "видовых" имен злых духов, наряду с "айна", "кӧрмӧс" и др., наиболее часто переводимыми на русский язык словом "чёрт".

[63] Во многих фольклорных и ритуальных текстах, а также в рассказах пожилых телеутов сохраняются сведения об употреблении в прошлом долбленых лиственичных гробов-колод (*кемдуу*).

[64] "Алданг" оригинала при публикации текста заговора превратился у А.В. Анохина в *Алдачы/Алдачынг*. См.: *Анохин А.В.* Душа и ее свойства... С. 264–265. Последняя форма позволила С.Е. Малову высказать любопытное мнение о глагольной форме на *-dačy*, сближающей телеутский язык с кыпчакскими, а также найти полную параллель телеутскому Алдачы в караимском (*Aldadžy*) (см.: *Малов С.Е.* Несколько замечаний к статье А.В. Анохина "Душа и её свойства по представлению телеутов" // Сборник МАЭ. Л., 1929. Т. 8. С. 332–333; см. также в приложении к настоящей работе).

[65] См., например, о трехчастной структуре заговоров у славян: *Харитонова В.И.* Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян. Львов, 1992; *Она же.* Заговорно-заклинательный акт в народной культуре восточных славян // ЭО. 1993. № 4. С. 91–106.

[66] Ойротско-русский словарь / Сост. Н.А. Баскаков и Т.М. Тощакова. М., 1947. С. 183, 187.

[67] Кроме названной ниже П.П. Поросёнковой, это А.М. Поросёнкова (девичья фамилия Андрюшкина), 1913 г.р., сеок Мундус, г.Новокузнецк; А.К. Алагызова (Ускоева), 1936 г.р., сеок Меркит, д. Шанда; В.С. Хлопотина (Шадеева), 1900–1991, сеок Тумат, д. Челухоево; В.Н. Челухоев, 1931 г.р., сеок Йуты, д. Челухоево, и др. Благодарю также У.А. Челухоеву (Иктина, 1922 г.р., сеок Йуты, д. Челухоево) за помощь в расшифровке невнятно произнесенных фраз в магнитофонной записи приводимого далее текста заговора.

[68] Иносказательное обозначение человека.

[69] Несмотря на существование словарной формы *дьеек кӧр-* "смотреть с отвращением, с ненавистью, ненавидеть" (Ойротско-русский словарь... С. 51), я счел возможным, основываясь на реальном звучании этого слова и предполагаемом его значении, судя по контексту, привести его в публикуемом тексте в формах "йеккерерим", "йеккеретим" ('я изгоню, я буду изгонять'). Следует также обратить внимание на различие в устной речи и в написании слов *йек/т`ек* и *йеек/т`еек*. В отличие от алтайского языка (или от тех значений, которые оказались зафиксированными в "Ойротско-русском словаре"), в телеутском первое относится исключительно к обозначению злого духа, в то время как второе означает плетёную тесёмку.

[70] Букв. "голодать не дам".

[71] Ср.: тел. *кӱзерге* – ворошить угли, золу; челканск. *кӧзе* – кочерга. См. также прим. 76.

[72] То есть "я обладаю сакральной силой". Подробный этнологический анализ представлений саяно-алтайских тюрков об этой силе *jel/jelbik/jelbi* etc. был проведен Л.П. Потаповым в работе "Алтайский шаманизм" (М., 1991, С. 67–69, 76–82 и др.).

[73] Возможно, что это невнятно произнесенное слово *отту* – "с огнём". Высказывая это предположение, я должен особо подчеркнуть, что пожилые теле-

уты, которым я давал прослушать магнитофонную запись, не смогли угадать это слово и к моему предположению "ату=отту" отнеслись без особого восторга, хотя впрочем и без аргументов против него.

[74] Алтай фольклор (К.И. Максимовтың телеут диалект тилле јууган фольклор бичимелдеринең) / Составл. предисл. и алтайско-телеутский словарь Т.М. Садаловой. Горно-Алтайск, 1995. С. 71–72 (тексты 24 (18 стихов) и 25 (31 стих)).

[75] См. примеч. 62 и 69.

[76] Кўзўлў – издатель сборника "Алтай фольклор" перевела этот термин как "эзедип аскан (поминальный)", т.е. 'поминальная еда' (Алтай фольклор. Горно-Алтайск, 1995. С. 75). Мне думается, что здесь имеет место недоразумение. Слово *көзе*, действительно, встречалось мне как-то в челканских материалах Н.А. Баскакова с переводом "надгробный камень". Но, как показала перепроверка этого перевода в общении с самими челканцами, это неверно. *Көзе* – всего-навсего "кочерга" (кстати, в загадке, из которой взят пример со словом *көзе*, сделан неверный перевод и слова *пап* – 'хлеб' вместо "ой/осторожно, горячо!"). Возможно, что по аналогии с *азулу аш* и *кўзўлў аш* следовало бы перевести не как 'хлеб в золе', а как 'твердый, словно кочерга, несъедобный (для человека) хлеб'?

[77] Кўле-каба – здесь, возможно уже по инерции после комментария к слову *кўзўлў*, Т.М. Садалова перевела этот термин как "сўўнеле ала койгоны", т.е. 'для сюне предназначенный посмертный дар-пища' (Алтай фольклор. Горно-Алтайск, 1995. С. 75). В моих полевых материалах такой сложный термин для обозначения пищи, которую оставляют после смерти человека для его сюне, не отмечен и потому я рискнул просто перевести оба слова так, как если бы это были деепричастия от глаг. *кўл-* 'связывать (руки, ноги)' и *кап-* 'хватать (руками, зубами)', соответственно.

[78] Возможно, 'твердый, плохой, непригодный в пищу (людям)'?

[79] Кемдеген – от глаг. *кемде-//кемдьи-* 'мерять', 'измерять'. Перевод Т.М. Садаловой с телеутского на алтайский в данном случае показался мне излишне "тяжеловесным" ("јаман эткен, ўреген, тарма салган" (Алтай фольклор. Горно-Алтайск, 1995. С. 76), т.е. 'плохо сделанный, испорченный, заколдованный').

[80] Карча – ср. шорск. *карчы* – 'обратно'.

[81] Падынга – значение слова *падын*, приведенное в сборнике "Алтай фольклор" (бажы бадар јерге (јоголор, кайра келбес јерге)), мне не известно. Мое предложение видеть в термине *падын* название одной из высочайших вершин на территории Шории (Падын-таг) основано лишь на косвенных свидетельствах; в частности, на материалах о том, что, например, река Мрас включалась телеутскими камами в "свою" территорию, а также на реальных фактах, свидетельствующих о былых контактах условно говоря "протошорцев" с телеутами.

[82] Шорский фольклор / Записи, перевод, вст. ст. и примеч. Н.П. Дыренковой. М.; Л., 1940. С. 342–345, тексты 107, 108, записанные в нижнем и среднем течении реки Мрас.

[83] В переводе у Н.П. Дыренковой порядок следования этих двух строк был перепутан.

[84] Шорский фольклор. С. 342–343, текст № 107. Разбивка на стихи моя, орфография шорского текста и перевода на русский язык сохранена. – *Д.Ф.*

[85] *Арнау Муро К.* Бытовое шаманство шорцев: к проблеме шаманского дара // Шаманский дар. М., 2000. С. 109–111.

[86] См., например, из недавних публикаций: *Пустогачев Я.А.* Алтайский шаманизм как религия // Шаман и вселенная в культуре народов мира. СПб., 1997. С. 22 («Шаманизм... чуть-чуть не "дотянул" до того времени, когда стало возможным оценивать его суть, когда от анализа внешних атрибутов шамана мы постепенно и с трудом переходим к пониманию его натурфилософии»).

[87] *Функ Д.А.* [рец.] Алтай фольклор. Горно-Алтайск, 1995 // ЭО. 1997. № 3. С. 171.

[88] *Ревуненкова Е.В.* Заметки о современной терминологии... С. 96–97.

[89] См.: *Функ Д.А.* Сказитель и шаман в традиционной культуре шорцев // Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиции и современность. М., 1995. С. 147–161.

[90] На алтайском (в широком понимании этого термина) материале данный факт был прекрасно доказан в фундаментальной работе Л.П. Потапова "Алтайский шаманизм" (Л., 1991).

Глава 3

ПЯТЬ МИРОВ ВСЕЛЕННОЙ И ИХ ОБИТАТЕЛИ

Эта глава не только представляет "телеутский пантеон", но и демонстрирует условность одного из известнейших научных мифов о широкой распространенности, чуть ли не об универсальности традиционных представлений о членении вселенной на 3 мира: верхний, средний и нижний. Однажды родившись, научные мифы затем продолжают жить с удивительной стойкостью ко всем фактам, которые могли бы их поколебать. Телеутские материалы хорошо это иллюстрируют.

14 ноября 1913 г. в Томске А.В. Анохин на публичной лекции в обществе изучения Сибири сделал доклад на тему "Шаманство у телеутов", краткое содержание которого было вскоре пересказано в одной из томских газет. Текст доклада был передан Андреем Викторовичем художнику чеху Ф. Гавельке для публикации, что последний успешно и осуществил в Праге в трех изданиях своей книги "Сибирь". Затем отрывок из книги Гавельки, касающийся представлений телеутов о Вселенной, в переводе с чешского на русский язык публикуется в конце 1980-х годов в одной из статей Л.П. Потапова. Плюс к этому еще в 1949 г. в сборнике МАЭ выходит статья Н.П. Дыренковой "Материалы по шаманству у телеутов" с хорошо записанным и воспроизведенным текстом камлания. Уж кажется чего больше: только внимательно читай и прочтешь о том, что духи и божества телеутской вселенной живут не в трех, а в пяти мирах...

Структура данной главы диктуется текстом "Доклада"[1] А.В. Анохина. Последовательное описание духов и божеств верхнего мира, земли реальной, воображаемой земли, земли истины, наконец, подземного мира, показалось мне достаточно удобным и логичным. Основными источниками послужили оригиналы всех (более десятка) известных на сегодняшний день записей телеутских шаманских камланий второй половины XIX – первой трети XX в., включая некоторые тексты и описания из анохинского доклада, собственные полевые материалы, собиравшиеся у телеутов в 1980–1990-х годах, а также недавно опубликованные

полевые записи телеута К.И. Максимова, сделанные им в начале 1980-х годов.

По шаманским представлениям телеутов, зафиксированным исследователями в конце XIX – начале XX в., Вселенная имела как горизонтальное, так и вертикальное членение и состояла из 5 сфер или зон обитания духов и божеств: 1) небо (*Теңере*), 2) земля реальная (*пу-т'ер*), 3) земля воображаемая (*т'ер-т'олы*), которая находится между горизонтом и реальной землей, 4) земля истины (*чын-т'ер*), находящаяся за горизонтом и 5) земля зла (*т'ер аалыс*).

ТЕҢЕРЕ (НЕБО)

Теңере (Небо) представлялось многослойным. Эти представления не уникальны; они широко распространены у самых различных народов мира. На Саяно-Алтае многослойное Небо известно, например, в мифологии южных таежных шорцев и челканцев; по материалам И.Д. Хлопиной (Старынкевич), последние считали, что существует 9 небес; Ульгень живет на девятом небе[2].

По телеутским представлениям, на каждом из 16-ти небесных слоёв (*кат*)[3] жили небесные духи и божества, называвшиеся в шаманских текстах *Ӱлген*[4] (наряду с *Теңере* 'Небо', *өрөгӱ* 'верхние' и т.п.). Все слои Неба именовались на "шаманском языке"

Ак Ӱлгенниң т'олы ару т'ол,	Белого (Священного) Ульгеня дорога – светлая/чистая дорога,
Көк Ӱлгенниң т'олы көкӱ т'ол.	Синего (Небесного) Ульгеня дорога – веселая дорога.

Дорога эта вела на самый верх, к верховному Ульгеню – *Бай//Ак//Көк-Ӱлген*. Во время камлания шаман как бы поднимался по небесным слоям; слои Неба изображались на специально устанавливавшемся при камлании дереве в виде зарубок-*тапты* (букв. 'ступень')[5].

Ульгеням приносили кровавую жертву – лошадь светлой масти, чем выражали и просьбу о даровании новых, и благодарение за уже полученные блага.

Некоторые из Ульгеней считались духами-покровителями (*пайана*) определенных телеутских родов (*сӧӧк*). Так, Бай-Ульгень покровительствовал сеоку[6] Тётпёр, Кызыган-Теңере – сеоку Меркит и т.д.[7] Некоторые Ульгени почитались телеутами как творцы и податели *кут*[8] – зародыша: Эрмен-Каан – на зверей

(зайца, белку, лисицу, выдру, горностая, колонка, марала, лося, козла), за исключением "нечистых" (сурка, барсука и суслика), в которых якобы входит злой дух *көрмөс*[9]; он также дает кут на скот; Энем-Т'айучы (мать-Творец) – дарует кут на детей.

Число Ульгеней не было раз и навсегда устоявшимся. Например, Эксей-Мексей-Теңере считался заимствованным у народа, живущего далеко от телеутов. По легенде, одному заблудившемуся телеуту грозила гибель от голода. В поисках пищи он набрёл на недавно установленный жертвенник (*тайылга*)[10] с принесенной в жертву лошадью. Поев ночью оставшегося жертвенного мяса, телеут дал обет принести этому "пайана" жертву за свое спасение. После долгих скитаний он вернулся домой и заставил шамана камлать, чтобы узнать имя спасителя. Им оказался *Эксей-Мексей-Теңере//Адам Пурκан-Теңере* ставший впоследствии одним из телеутских Ульгеней, обитателем 12–13-го слоев Неба (*он эки тапты тапталган, он ӱч катта ойынду* 'на двенадцатую ступень наступающий, на тринадцатом слое играющий')[11].

Первый слой находится сразу за облаками. На нем (по материалам А.В. Анохина) обитал персонаж по имени *Кочуган* – фигура, достаточно широко известная в культуре тюркских народов юга Западной Сибири. В частности, Кочуган известен у бачатских телеутов (у сеока *Тоңул*), кондомских шорцев (сеоки *Чедыбер, Калар, Челей, Кара-Шор*), верхних (сеок *Ӧрӧ куманды*) и нижних кумандинцев (сеоки *Алтына Куманды, Чедыбер, Калар, Челей*), а также у челканцев.

При камлании представителей сеока *Тоңул*[12] Ульгеню *Кызыган-Теңере* кам встречался с Кочуганом. Кочуган спускался на землю, воплощался в шамана и устраивал игры (*ойын*).

По воспоминаниям стариков (информаторов А.В. Анохина), "раньше" – речь, как минимум, велась о первой половине XIX столетия – Кочуган воплощался не в кама, а в обычного человека. Этому человеку давали посох и деревянный фаллос, окрашенный кровью жертвенного животного. Приставив фаллос к своему половому органу и непрерывно выкрикивая *алкыш* (зд. в значении 'призывание', 'ритуальное песнопение', 'хвалебная песнь'.)[13], этот человек в исступлении бегал по деревне в сопровождении мужчин, молодых парней и ребятишек. «Попадающихся навстречу мужчин "Кочуган" останавливает и тычет "пенис"ом в отверстие между ног. Женщины от игры "Кочуган"а прячутся. Во время игры хозяин дает "Кочуган"у масло, мясо, муку, табак: все это собирают сопутствующие "Кочуган"у. Вечером, когда кончится игра, съестные припасы

делятся между участвующими...» С такого рода воплощениями Кочугана у телеутов связаны рассказы типа: «Несколько лет тому назад "Кочуган" воплотился в такое лицо, которое в момент камлания отсутствовало за 15 верст. Этот человек неожиданно для своих семейных бросился бежать к месту камлания. Прибежавши, схватил посох и "пенис" и неистовствовал целые сутки. После этого хворал»[14].

Сохранился текст[15] телеутского *алкыша* (зд. 'призывания').

Хў, хў, хў!

Ак-саак пöркўм бар,	Есть у меня шапка "ак-саак"[16],
Эй, öрўм кўштерим!	Эй, высшие мои силы (?)!
Ала-чöö т'акам бар.	Есть у меня пестрый ворот чоо.
Айгыр сиңир тайагым бар.	[Как] сухожилье жеребца есть у меня посох.
Ак-Ўлгеннең мен тўжўрде,	Когда [надлежит] мне спускаться от Ак-Ульгеня,
Ак-пöс полуп созылып тўшкем.	То я схожу как белая материя, медленно вытягиваясь.
Кök-Ўлгеннең мен тўжўрде,	Когда [надлежит] мне спускаться от Кёк-Ульгеня,
Кök-пöс полуп созылып тўшкем.	То я схожу как синяя материя, медленно вытягиваясь.
Кем-Кемчикты кечип келген,	Кем-Кемчик переходя, пришел,
Кемиштер кызын шажып келдим.	Кемских девиц оплодотворяя, пришел я.
Т'ажыл айак кушкачак,	[Словно] синеногая птичка,
Т'аңыштырган седеим бар.	Есть у меня трясущийся penis.
Т'аштар менең көп сурайтан,	Молодые [его] у меня долго просили,
Мен бербейтен седеим.	[Но] я не даю мой penis.
Кызыл айак кушкачак,	[Словно] красноногая птичка,
Кыңыштырган седеим бар.	Есть у меня трясущийся penis.
Кыстар менең көп сурайтан,	Девицы [его] у меня долго просили,
Мен бербейтен, седеим бар.	[Но] я не даю мой penis.
Абаган-Сагай ажып келгем,	Абакан-Сагай перевалив, пришел я,
Абалар кызын шажып келгем.	Абаларов девушек оплодотворяя, пришел я.
Кыс баланың подыйы	У молодых девиц vulva
Кызып койгон кыскыштый,	Как сжатые щипцы,
Т'аш каттардың подыйы	У молодых женщин vulva
Оймок патпас орындый,	Как отверстие наперстка,
Карган каттар подыйы	У старых женщин vulva
Тадар каптың узундый.	Как отверстие татарской сумы.

Он весьма близок к текстам, записанным полвека спустя у кумандинцев. Часть их и целиком и в отрывках была опубликована Ф.А. Сатлаевым (1931–1995)[17] и потому вполне доступна для заинтересованных читателей. Здесь же я для сравнения приведу ранее не публиковавшийся текст песни Кочо, записанный в конце

1940-х или в начале 1950-х годов П.И. Каралькиным у нижних кумандинцев:

1. Эл терен, кош терен	Ель* глубокий, кош** глубокий[18],
Элбер-салбар, пай кочо,	Неопрятный, взлохмаченный, богатый кочо.
"Кочо, кочо келди", – теп,	"Кочо, кочо пришел", – говоря,
Корыкпалар, кочолор.	Не бойтесь вы, кочолары***.
2. Карчы кайын кестербес,	Поперечную березу нельзя же рубить,
Кайыр Солто-канын	Я строгому Солто Каану**** принадлежу, –
Кочозынбын, теп.	Говорю я вам Кочо.
3. Ньанмыракты Чажы кан,	Ньянгмыракты Чажи каан*****!
Элбер-салбар, пай кочо.	Неопрятный, взлохмаченный, богатый кочо.
Ак айастын тӱшчим,	С ясного неба спускаюсь,
Ак чибек полып шӧйилдим.	Как белая нить растянулся.
4. Кок айастын тӱшчим,	С голубого и ясного неба спускаюсь,
Кӧк чибек полып шойилдим.	Как синяя нить растянулся я.
Ала шанмыр тайактын бын	С пестрым посохом я,
Кылач – кототктын бын.	Размером в сажень – мой penis.
5. Тӧген тезе, тӧзин кӧрлер,	Если у вас сомнение, – смотрите в основание (фалла)
Пашка тезе, пажыны кӧрлер.	Если думаете что-то другое, – посмотрите же головку (фалла)
6. Абаларга кире келдим,	У абаларов****** побывал я,
Аба кыстарын чача келдим.	С абаларскими девицами совокуплялся (буквально пронизал фаллом)
Кӱзеннерге кире келдим,	У кузенов* побывал я,
Кӱзен кызын чача келдим.	С кузенскими девицами совокуплялся (бук. пронизал фаллом).
7. Шабырлыг черге киргенде,	В кустарники я заходил,
Шалтрактын кочо бын.	Потрясал я своим фаллом.
Корыкты⟨г⟩ черге киргенде,	Заходил я в траву высокую,
Колтыраткан кочо бын.	Ощущал удовольствие я кочо (вступая в сношение с женщинами).
8. Сын кылачы таякты бын,	Мой посох длинный в сажень,
Кол сыны кототкты бын.	Мой фалл длиной равен руке.
9. Перген, перген каттар,	Желающия со мной вступить в сношения (женщины)

---

* Ель – народ. У кумандинцев было выражение ель-чон – народ – *П.К.*

**Вероятно искаженное слово "кочевье". – *П.К.*

*** Во множественном числе называют участников ритуала "кочолор – *П.К.*

**** Солто каан – ульгень верхних кумандинцев – *П.К.*

***** Ульгень – у нижних кумандинцев – *П.К.*

****** Аба – род живущий до сих пор в Горной Шории – *П.К.*

* Кузен – род живущий в верховьях р. Бии Горно-Алтайской авт. обл. – *П.К.*

Пешикйле ойнозыннар.	Пусть потом потешаются с люльками (в смысле с детьми).
Пербен, пербен каттарнын,	А те, которые не хотят совокупляться,
Ишти пуграны кура тартсан.	Пусть же их утроба и селезенка у них заболеет.
10. Уш (ӱч) кулакты казаным,	Мой чугунный котел с тремя ушками,
Ула таштап кайназын.	Бурно вскипает
Четирнин пологы,	У молодых (девиц) wulva
Суккан сайын кайназын.	Горячая, как вскипевшая вода.
11. Корбо каин тӧзиндеп,	У основания березы молодая поросль,
Кокшо еткен сибигим.	О, моя плоть! (молодая)
Черде чаткан честекти,	Сорву-ка ягоду, она сладкая[19],
Алын чизим, татыглыг.	
Четирнин пологы,	У молодых девиц wulva
Суккан сайын татыглыг.	От трения вызывает сладострастие.
12. Одус оиына ойнодып,	Тридцать парней я заставлял играть,
Ойыны калбады, кочобын.	Играя, (с ними) не оставил игру, я кочо.
Кырык кыска кыстатпан,	Сорок девиц меня стискивали,
Кычан калбаан кочо бын.	Но я не в обиде от этого, я же кочо!
13. Аспак агаштын алыгар,	У осины виднеются грани,
Алыштырган кочо бын.	О, я кочо, соединяющий людей!
Чакпын аштын сары-кыр,	У таволожника – красная грань,
Салыштырган кочо бын.	О, я кочо, если нужно (могу) совокупляю.
14. Абаларга шыга келдим,	К абаларам заходил я, от них возвратился,
Абаларынын кызын чача келдим.	С абаларскими девицами я совокуплялся,
Шалганныгга шыга келдим,	К шалганцам** заходил я, от них возвратился,
Шалганныг кызы чача келдим.	С шалганскими девицами я совокуплялся.
15. “Кочо, кочо келер”, – теп,	“Кочо, кочо придет” – я сказал,
Корыкпалар, кочолор.	Не бойтесь же, кочолоры,
Ады-шабын укканзыннар,	Вы знаете меня, вы слышали мое имя,
Пай Кочо мен.	Я ведь богатый кочо![20]

Судя по материалам А.В. Анохина, во время его экспедиционных работ обряд Кочо-кан у телеутов существенно изменился. Он писал, что «постороннее лицо при камлании и играх не участвует. “Пенис” – костыль “Кочуган”а – кладут около табурета, на котором сидит кам. Изредка кто-н⟨ибудь⟩ постукивает шулятами (testicula). От стука кам приходит в возбужденное состояние и начинает играть. Так делают несколько раз во время камлания... При игре кам, переходя от одного мужчины к дру-

** Шалганцы род, живущий в бассейне р. Лебедь Горно-Алтайской авт. обл. – *П.К.*

гому, делает орбой ⟨шаманской колотушкой. – *Д.Ф.*⟩ помахивания и легкие тычки. Этим изображается блудливое состояние "Кочуган"а»[21].

Материалы А.В. Анохина об обитании Кочугана на первом небесном слое, а также утверждение: "При камлании же другим "Улген"ям атрибуты "Кочуган"а совершенно исключаются", – существенно разнятся с наиболее ранней фиксацией текста камлания Бай-Ульгеню у телеутов. Судя по публикации В. Вербицкого, некий Кочуган встречался каму лишь на седьмом слое Неба. "После поклонения солнцу кам представляет *кукушку* и *Кочугана*. Прижав к лицу бубен, кам крикнет в него, вместо кукушки: *ку-кук*! Кочуган отвечает: *кхы*, Когда он прокукукает, тогда голову поднимает вверх, как бы прислушивается"[22].

Второй слой называется *кам байталга т'едишти*[23]. На этом слое нет постоянно живущих духов и божеств; он служит местом, где кам встречает высланных ранее вперед жертвенное животное и своих духов-спутников (*калың черӱ*)[24]. Духи, недовольные запаздыванием шамана, пытаются выговаривать ему, а кам успокаивает их:

Пу табучылар, пу толучылар!	Вот, Табучылары[25], толучылары[26]!
Сер комзынбазагар, корлонбозогор!	Вы не горюйте, не обижайтесь!
Ак-Ӱлген ле т'олы агы т'олдо,	На дороге Ак-Ульгеня, белой дороге,
Кӧк-Ӱлген ле т'олы кӧкӱ т'олдо,	На дороге Кӧк-Ульгеня, радостной дороге,
Айлу т'ердең аттап чыкканча,	Когда с лунной земли выходил, Ульгеня славословя,
Айлӱдиң кӱӱни кӱч болды.	[Разные] желания человека [подлунного мира] задержали меня [были трудны для исполнения].
Кӱндӱ т'ердең кӱӱлеп чыкканча,	С солнечной земли воспевая, когда выходил,
Кӱндӱдиң кууни кӱч болды	[Разные] желания человека [из мира под солнцем] задержали меня.
Пу-да темге кабыла т'еттим,	Запоздавши, я только сейчас пришел.
Пу табучылар, толучылар!	Табучылар, толучылар![27]

На этом же слое происходит сцена уговоров камом своего помощника *пайтал башчы*[28] вернуться обратно на землю. В результате настояний со стороны кама и вмешательства в спор одного из сопутствующих каму духов-пайана пайтал башчы удается уговорить; после проведения обряда очищения *алас*[29], он в сопровождении кого-либо из Ульгеней возвращается домой.

Третий слой. На нем, по некоторым данным, обитает

Пура-энези пос пулан,	Мать пура – серый лось,
Пура сакчызы Эрмен-каан.	Хранитель пура – Эрмен-хан[30].

У него, как уже было сказано ранее, кам получает *кут* на зверей и скот. Он же является хранителем и распорядителем ездовых животных (*пура*) небесных и земных духов. Этим объясняется то, что перед началом любого камлания кам обязательно должен побывать у Эрмен-хана, выпросить у него *пура* того или иного божества, поймать, привязать его к специально сделанному для этого пригону (*чеден*) и тем самым гарантировать безотлучное нахождение требуемого персонажа дома во время сеанса камлания[31].

Дух-хранитель *пура* известен и по тексту камлания, опубликованному В.И. Вербицким. У него он значится под № 16 в качестве "духа жертвы":

Пура сакчізы Перьбы-хан!
Пур энезі пос булан
Эрь алдыма кулэп-кэль![32],

что может быть переведено следующим образом:

Пура сакчызы Перьбы-Каан!	Хранитель пура – Перьбы-хан!
Пура энези пос пулан,	Мать пура – сивый лось,
Эр алдымынаң кӳлеп[33] кел!	Впереди меня-мужа улыбаясь, иди!

При полном совпадении текста в разновременных записях телеутских камланий, имя "Перьбы-хан" у В.И. Вербицкого представляется явной опиской.

По другим данным (Н.П. Дыренкова), на этом небесном слое живет *энем* (мать моя) *Погош* (*ӳч катта – энем Погош кайракан*), а "Бура-Каан" обитает на 8-м слое[34].

Четвертый небесный слой является местом жительства матери-Творца *Энем-Т'айучы*[35], создательницы зародышей-*кут* на детей.

Присутствующие на камлании при достижении камом четвертого слоя подходят к шаману с шапкой, кладут ее у ног кама и, после того, как кам положит туда кут, благоговейно надевают её на голову.

Энем-Т'айучы также выносит определение – жить или умереть тому или иному человеку, которое он(а) записывает в книгу *Ӳлген пийдиң сабыр бичик* – 'Бия-Ульгеня сабыр бичик'. *Сабыр бичик* – 'книга судеб'. Термин *сабыр* восходит, вероятно, к санскр. *sutra* 'учение Будды', хотя появление его у тюрков Саяно-Алтая, как считает ряд исследователей, относится к более позднему, джунгарскому, времени (XVI–XVIII вв.)[36].

В книге Энем-Т'айучы записывает и решение относительно будущих камов; по этой причине телеутские шаманы всегда наносили на внешнюю сторону бубна рисунок, изображающий книгу (квадрат с зигзагообразными линиями внутри)[37].

Пятый слой – место жительства матери-Солнца (*кӱн эне*), а **шестой** – отца-Луны (*ай ада*). О таком распределении свидетельствуют все шаманские тексты, за исключением камлания Ульгеню, опубликованного В.И. Вербицким. По этим материалам, луна обитает на шестом небесном слое, а солнце – на седьмом[38].

На шестом же слое, по материалам В.И. Вербицкого, во время камлания Ульгеню шаман встречался с двумя персонажами, которых звали *Куралдай* (см. также ниже при описании земли *т'ер-т'олы*) и *Келегей* (заика). Образ Келегея-заики настолько интересен, что есть смысл сказать о нем чуть подробнее. В тексте камлания Ульгеню Келегей описывается так:

Кыйгылуга кыпчылу,	При крике сжимающийся [и таким образом охраняющий?],
Кылыштуга йаркынду,	При [шуме] мечей сверкающий,
Телем кижее тил пербес,	Беспомощным людям [ты] слова [букв. 'языка'] не даешь,
Телекейге йай пербес, Келегей,	Вселенной [ты] распасться [свободы не даешь] не даешь, Келегей,
Айдып[39] (?) полбос, Келегей,	[Ничего] не говорящий, Келегей,
Адып йаспас сологой келегей,	При стрельбе непромахивающийся левша Келегей,
Аткан огы таштаң ӧдӧр,	Выпущенная стрела его чрез камень пройдет,
Айткан тили не эдең ӧдӧр,	Высказанное слово его сквозь всё сущее пройдет,
Коңдой темир кӧгӱстӱ,	Имеющий грудь из Конгудаева[40] [западномонгольского] железа,
Коо темир йарынду,	Имеющий лопатки из красивого железа,
Калбак темир камакту,	Со лбом в виде железной ложки,
Суң кара таш т'ӱректӱ,	С сердцем из настоящего черного камня,
Адалуга йай пербес,	Имеющему имя назвать его (?) не дающий,
Кара темир карсманду,	С птичьим зобом из черного железа,
Темир адам терс карак[ту]...	Железный отец мой с глазами навыкате [или зд.: косыми]...[41]

Типичный представитель "иномирья", Келегей – заика, левша, косоглазый, т.е. являет собой отчетливо отличный от "нормы" пример духа, не важно, "доброго" или "злого" – чем дальше от человека живет дух или божество, тем более они *должны* отличаться от него и тем большую потенциальную опасность таить в себе.

Желая быть принятым "за своего", кам во время камлания иногда говорил о себе:

Палыктаң ползо, келегей,	Хуже рыбы заика – я [есмь],
Т'ымыркадаң туйук мен.	Скудоумный [целее//более глухой?/ яйца] я[42].

Эти строки весьма любопытны еще и тем, что практически один к одному совпадают со строками из героического эпоса... якутов. В олонхо "Кыыс Дэбилийэ" (при характеристике мирной, спокойной жизни народа) читаем:

Сымыыттаагар бутэйдик,	Глуше, чем в яйце.
Балыктаагар кэлэгэйдик ...	Молчаливее рыб[43].

Приведя здесь эти удивительно сходные места (в фольклористике их обычно так и называют – общие места, loci communes, или формулы), нельзя хотя бы вскользь не указать на то, что такого рода совпадения не случайны и отнюдь не единичны. Например, строки телеутского алкыша От-эне (матери-огню):

Таш очогың салынған,	Каменные очаги на себя положившая,
Талкан күлүң күбреткен,	Мелкую золу шевелившая,

известные, кстати, и по тексту камлания, записанному Н.П. Дыренковой,

Айлу јердең кам келт'ет!	Из земли, освещенной месяцем, шаман идет!
Таш очогуңды талап,	Твой каменный очаг он разрушит,
Талкан күлүңдү чачып ...	Твою золу-талкан развеет ...

(так *ӱзӱт*-покойник по имени Орсок предупреждает свою жену-*ӱзӱт* Падюкей о приближении шамана), совпадают со стихами из телеутского эпического сказания "Алтын тӱктӱ ак уй атту Алтын Эргек": *Таш очогың оот саларым, Талкан-күлиң собыр саларым*! [44]

Такого рода примеров довольно много, а потому, думается, они вполне могли бы стать поводом для написания особой работы о языке шаманских камланий и эпических сказаний саяно-алтайских тюрков и, в целом, тюркских народов Сибири.

На **седьмом слое** живет мать *Мерген*[45]*-Теңере*, о которой говорится:

Т'ети тапты тапталган,	На седьмую ступень наступающая,
Т'ети катта ойынду,	На седьмом слое играющая,
Эзре пулут эдекту,	С полами [одежды] из ядреных облаков,
Т'ажыл пулут т'акалу,	С воротом [из] зеленых облаков,
Энем Мерген-Теңере.	Мать моя Мерген-Небо.

Здесь же кам иногда встречал женщину по имени *Ак-Чечер-Т'аш*[46], которая (в частности, у кама Канакая) была второй – небесной – женой. Между камом и *Ак-Чечер-Т'аш* происходил следующий разговор:

Ак-Чечер-Т'аш говорит каму:

Айлык па келер кабарын угуп,	Услыхав о твоем приходе за месяц,
Алтын табакка аш куйдым,	В золотое блюдо пищу положила.
Алганым т'ажым, кам удулум[47],	Мой молодой муж, молодой кам!
Күндӱк келер т'олынды билип,	За день ⟨до⟩ твоего прихода

Кўмўш табакка аш куйдым.
Көргöним т'ажым, кам удулум!
Көк остолго бирге отуруп,
Кўмўш табактаң аш тарталы.

Ак остолго бирге отуруп,
Алтын табактаң аш тарталы.
Ўлгенниң т'олы ўзўлебееди,
Ак Ўлген т'олы кургайбееди.

Алганым т'ажым, кам удулум!
Көжögö көлöнöли,
Чыйкын-ба чайкын тўжели.
Алганым т'ажым, кам удулум.

Кам отвечает:

Ўлгенниң т'олы пу ўзўлбейтен,
Ак Ўлген т'олы пу кургабайтан.
Алганым т'ажым, ак-чечер-т'ажым,

Көргöним т'ажым,
Көк-чечер-т'ажым,
Тапты бажын толгонып чыгарда,

Толгон айды малкып чыгарда,
Сени уткуйирга т'айалып чыккан.
Ак Ўлген т'ажым, ак-чечер-т'ажым

Көк-чечер-т'ажым, коргоним
т'ажым
Кўмўш табакка аш куйдың

Кўндў т'ерге айлынганга,
Көк остолдоң аш тартпайтам,
Көргöним т'ажым, көк-чечер-т'ажым!
Кўндў т'ерде алганым -
Кара коңур чачту эде,
Кара кузук чырайлў эде!
Ак-чечер-т'ажым, ак-Ўлген т'ажым!
Кўндў т'ерде алганым
Сениң колыңга суу урага т'арабас!

В серебряное блюдо пищу положила.
Ненаглядный муж, молодой кам!
За синий стол вместе сев,
Из серебряного блюда будем есть пищу.

За белый стол вместе сев,
Из золотого блюда будем есть пищу.
Дорога Ульгеня оборвалась,
Белого Ульгеня дорога высохла (исчезла).
Мой молодой муж, молодой кам!
Спрячемся за тень занавески
И будем любезничать и шутить.
Мой молодой муж, молодой кам!

Ульгенева дорога не оборвется,
Ак-Ульгеня дорога не высохнет.
Жена моя молодая, Ак-Чечер молодая моя,
Ненаглядная моя молодая жена,
Кök-чечер молодая моя,
Когда выходит сюда винтообразно по тапты,
Когда, восхваляя полный месяц,
Тебя встретить торопясь вышел.
У белого Ульгеня моя жена Ак-чечер[48],
Кёк-чечер молодая моя, ненаглядная жена молодая моя,
В серебряном блюде ты пищу приготовила.
Пока не возвращусь на землю,
С синего стола пищу не буду брать,
Ненаглядная моя, Кök-Чечер!
Жена моя на земле –
С чернобурыми волосами,
С черным ореховым лицом!
Молодая Ак-Чечер, верховная жена![49]
Жена моя на земле
Непригодна лить воду на твои руки!

Ак-чечер-т'аш после этого быстро исчезает. Один из сопутствующих каму духов-пайана укоряет кама за то, что он не взял с собой Ак-чечер-т'аш:

Ай-те, ай-те!
Ак-чечер-т'аш
Тапты бажын[а] толгонобееди,
Толгон айды малкыйбееди.
Ай-те, ай-те!
Ак-Чечер-т'ашты
Байтал башчызыны туда бербей, кам.

Эх, эх!
Ак-Чечер молодая
Ушла кверху по тапты
Полный месяц восхвалять.
Эх, эх!
Ак-Чечер молодую
Нужно бы отдать байтал-башчы хранить, кам[50].

На восьмом слое живет Адам [букв. ‘мой отец’] Т’ада-Теңере[51],

Сегис тапты тапталган, Взошедший на восьмой тапты,
Сегис катта ойынду, На восьмом слое игру имеющий,
Ак-Ӱлгенниң аркын-таш, Белого Ульгеня Аркын-Таш,
Ат кӧдӱрбес Сыман-таш, Лошадью не поднимаемый Сыман-Камень,
Ак Ӱлгенниң кер пулут – Белого Ульгеня великое облако –
Адам-Т’ада-Теңере. Отец мой Т’ада-Небо[52].

На этом слое неба кам иногда просит вина (*айлӱ т’ердең алтын чарча*)[53], которое ему подает в камышовой чашке (*чӧӧчий*)[54] его помощник (*пайтал-башчы*). По материалам Н.П. Дыренковой, на этом небесном слое живет не Адам Т’ада-Теңере, а Эрмен-Каан (см. 3-й слой).

На девятом слое обитают сразу два Ульгеня – *Кызыган-Теңере*[55] и *Абйош-Теңере*[56]. О Кызыган-Теңере в шаманских текстах говорится так:

Тогус тапты тапталган, Взошедший на девятый тапты,
Тогус катта ойынду, На девятом слое игру имеющий,
Кызыл пулут ӧркӧштӱ, С горбом красного облака,
Т’ажыл солоңы тайакту, С посохом из зеленой радуги,
Т’ажыл пура минеттӱ, Ездящий на зеленом бура,
Т’ажыл т’ибек тискиндӱ, С поводьями из зеленого шелка,
Адам-Кызыган-Теңере. Отец мой Кызыган-Небо.

Адам Абйош-Теңере живет там, где растет мелкий кедровник и богатая сосна.

Тогус тапты тапталган, Взошедший на девятый тапты,
Тогус катта ойынду, На девятом слое игру имеющий,
Бай карагай таптылу, Имеющий тапты из священной сосны,
Бала кузук сӱдерлӱ[57], Имеющий покров из маленького кедра,
Адам Абйош Теңере. Отец мой Абйош-Небо.

При камлании Абйош-Теңере вместо березовой устанавливается сосновая “лестница” (*тапты*, букв. ‘ступень’)[58].

На **десятом слое** живет один из любопытнейших персонажей телеутского шаманистского пантеона – *Адам т’ери ак-Тумат*[59].

Агын-пӧгӱн пос пуралу, Имеющий сверкающую сивую пура,
Адам т’ери ак-Тумат. Мой отец земли Пречистый Тумат.

О том, как появился Ульгень *Тумат-Теңере*, рассказывает телеутская легенда:

Родоначальник народа Адам сначала сам лично управлял своим народом. Когда же умножился у него народ и расселился по разным местам, он выбрал из среды народа особого человека по имени Шал[60], поручил ему управление, сбор дани (*алман*) и обязал представлять дань Адаму каждогодно один раз. Шал тщательно исполнял возложенное на него поручение и сам лично привозил дань Адаму.

Через некоторое время Адам стал посылать за данью своих слуг – *тарбачылар*[61]. Они приходили к Шалу, брали дань и приносили ее Адаму. Но недолго они оставались верны своему отцу Адаму. Ими овладело злое желание: задумали они сами воспользоваться данью и условились делить дань Шала между собой, а в свое оправдание говорить Адаму, что у Шала родился сын Ак Сыба – богатырь и что дань он больше не будет давать, так как она самому ему теперь понадобится для наследника. Так они и поступили. Кроме этого, оговаривая Шала перед Адамом, они добавляли, что Шал намерен заставить Адама платить себе дань. Адам с недоверием отнесся к рассказам своих слуг и продолжал каждогодно посылать их к Шалу. Тарбачылары же продолжали попрежнему утаивать дань от Адама и всегда возвращались к нему с пустыми руками. Наконец Адам потребовал через тарбачыларов к себе Ак-Сыба, чтобы убедиться, действительно ли он богатырь (так он объяснил причину вызова тарбачыларам). На самом же деле Адам имел другое намерение: ему хотелось наказать смертного новорожденного богатыря. Для этого он придумал хитрое средство, а именно налить яд (*корон*) в ножную кость марала и предложить через тарбачыларов высосать его как костный мозг Ак-Сыбе.

Послы возвратились от Шала и привезли с собой Ак-Сыба. На вопрос Адама, почему он и его отец не платят ему дань, Ак-Сыба ответил, что они каждогодно посылали положенную дань через тарбачыларов. Но Адам не поверил словам Ак-Сыба и предложил ему вытянуть мозг из кости марала. Если Ак-Сыба вытянет мозг, то Адам признает его богатырем и сам даст ему дань. Ак-Сыба однако знал, с какой целью Адам дал ему выпить содержимое кости, но согласился, сказав:

Көрөлбөгөниң көзине чөп тўшсин,
Мениң паскан јерим көп ползо,
Саа ок јетсин, теген.

"Кто не может на меня смотреть (ненавидя), пусть у них глаза засорятся. Земля, на которой я живу (кажется тебе) обширной, пусть тебе достанется".

После этого Ак-Сыба спокойно взял кость и стал высасывать ее содержимое. Когда наполнился его рот, Адам сказал: "Выплюнь все на землю, это яд, если проглотишь его, то умрешь". Ак-Сыба ответил на это:

Көрөлбөгөниң козине көп [чөп] тўшсўн, и т.д.

и выпил яд. Отравленный ядом, он в сопровождении своих слуг возвратился домой. Там, в течение трех лет, он постепенно чах и, наконец, умер.

Агаш-таин каабып,	Как дерево затвердев,
Алтын-таин саргалып.	Как золото пожелтев.
Эртпес чакта эртебеди,	То, что не нужно было в это время проходить, прошел,
Ашпас чакта ажа-беди,	То, что не нужно было в это время переходить, перешел.
Анийп ölўп јадып-ийди.	Таким образом, умер.

Перед смертью Ак-Сыба завещал своей сестре сжечь его тело на "обого"[62], на костре, собрать пепел в платок и отправить Адаму: "Там, у Адама, я буду судиться с тарбачыларами. Ты меня не будешь видеть, но будешь слышать мой голос", – сказал он сестре. Сестра Ак-Сыба исполнила завещание

своего брата, сожгла его тело на костре и сама представила пепел в платке Адаму.

Адам судил тарбачыларов и Ак-Сыба и на суде убедился, что Ак-Сыба пострадал невинно. Он был верен Адаму и каждогодно посылал дань, но ее утаивали тарбачылары.

В награду за страдания и смерть без вины Адам рассыпал пепел ак-Сыба из платка в воздух и сказал: "Будь ты Ульгенем – небожителем и пусть будет тебе имя Тумат-Теңере". С тех пор Тумат-Теңере живет на XII кате неба и по достоинству своему принадлежит к разряду второстепенных Ульгеней"[63].

На **одиннадцатом слое** живет *Поокту*[64]*-Каан*. О нем в шаманских текстах говорится так:

Ӱч сӱӱдерин сайынган,	Три березки (*сӱӱдер*) воткнувший,
Ӱч чолмонын сурлаган,	Сверкающий в свете трех зарниц,
Эбир-чебир т'ылдысту,	С восшедшими кругом звездами,
Эбире чыккан агашту,	С разросшимися кругом деревьями,
Тӧжин ала поокту,	С грудью, как зоб,
Тӧбӧн ала чоокту,	С теменем сверкающим,
Адам болзо Поокту-Каан.	Отец мой ты есть, Поокту-хан.

По материалам Н.П. Дыренковой, Поокту-хан обитает только на 11-м слое Неба, то есть, он не только наступает на 11-ю ступень, но и играет на 11-м слое[65].

Промежуточное же положение ('на одиннадцатую ступень наступающий, на двенадцатом слое неба играющий') занимает персонаж, А.В. Анохиным не зафиксированный, – *Кара-Киш-Теңере* 'Черный-Соболь-Небо'. О нем говорится:

Кара киш т'акалу,	Имеющий ворот из черного соболя,
Т'ажыл кумдус эдекту,	Имеющий полы из зеленого бобра,
Т'ажыл пулут ӧркӧштӱ,	Имеющий горб из зеленого облака,
Адам Кара-Киш-Теңере!	Отец мой Черный-Соболь-Небо![66]

Под именем "Кан-Кара Киш Кайракан" этот персонаж встречается в записях К.И. Максимова, где он назван наступающим на девятый слой неба и имеющим камчу-плеть из черного соболя (*Тогус тапты таптаган, Кара киштӱ камчылу*)[67].

Двенадцатый небесный слой – место жительства Ульгеня *Эксей-Мексей-Теңере*[68].

Он эки тапты тапталган,	На двенадцатую ступень наступающий,
Он ӱч катта ойынду,	На тринадцатом слое играющий,
Айланыжа ай качырган,	Гоняющийся по кругу за луной,
Алтын карет т'егинген,	Золотую карету запрягший,
Айга кӱнге шагыртту[69],	Между солнцем и луной гремящий,
Кӧлӧнӱже кӱн качырган,	Гоняющийся по кругу за солнцем,
Кӱмӱш карет т'егинген,	Серебряную карету запрягший,
Кӱнге айга пазыган,	Между солнцем и луной сверкающий,
Эксей-Мексей-Теңере,	Эксей-Мексей-Небо,
Адам Буркан-Теңере.	Отец мой Бурхан-Небо.

По шаманистским представлениям, затмение солнца и луны происходит от того, что их закрывает собою Бурхан:

Ай Буркан болт'ет,	Луна бурханом становится,
Кӱн Буркан болт'ет.	Солнце бурханом становится[70].

На **тринадцатом слое** Неба обитает *Тотой-Теңере*. Этот персонаж небесного пантеона, как и *Тумат-Теңере,* по легенде, некогда был человеком. Это божество в шаманских текстах характеризуется следующим образом:

Он ӱч тапты тапталган,	На тринадцатую ступень наступающий
Он тӧрт катта ойынду,	На четырнадцатом слое играющий,
Ак Мустайдаң айрылган,	От Белого[71] Мустая отделившийся,
Мустай-Кааннының т'еени,	Мустай-хана племянник,
Сӱтке паскан таманду,	С ногами, наступающими на молоко,
Текши теңере текши адабас,	[Ты] целое небо, о котором всё не сказать,
Адам Тотой-Теңере.	Отец мой Тотой-Небо.

По известным материалам, Тотой-Теңере считался покровителем сеоков Мундус и Тӧлӧс[72]. Хотя мои полевые записи свидетельствуют, что покровителем сеока Мундус является *Т'аңыс-Теңере* (Единое-Небо)[73]. Думается, здесь нет противоречий. Известно, что уже в первой трети XX в. телеуты не камлали Тотой-Теңере, поскольку последний, как считалось, был проклят Создателем. В такой ситуации естественным кажется обращение к великому небу, так как остальные Ульгени уже распределены между другими телеутскими сеоками. Впрочем, *Т'аңыс-Теңере* может быть и иносказательным обозначением того же самого божества: ср. *текши теңере текши адабас* '[Ты] целое небо, о котором все не сказать', как о нем говорит шаман.

По материалам В.И. Вербицкого, Тотой-Теңере являлся владыкой града, грома и дождя. Возможно, именно с этим персонажем связано существование восклицаний (их вполне можно включить в т.н. "женский" иносказательный язык) типа "О, татай!" ("Ох, страсти какие!") у киргизов, "А, татай!", или "Татай ерхэ!" (выражение удивления, страха) у бурят, "Ай, татай" ("уходи, у, погань!") у телеутов в обряде изгнания злого духа[74].

Четырнадцатый слой – место пребывания девяти дочерей Бай-Ульгеня. Они относятся доброжелательно к человеку: помогают ему обороняться от злых духов-*кӧрмӧс*'ов, окружают человека при тревожном стуке (чтобы от испуга *т'ула*[75] человека не вышел из тела), в случае попадания к ним *т'ула* человека хранят его и передают при встрече шаману. В текстах шаманских камланий о дочерях Ульгеня говорится:

Кыйгылуга кыпчылулар,	При шуме [крике] сжимающиеся,
Кызыл косто т'емзӱлӱлер,	На раскаленных углях питающиеся,

Пудай чылап пурулгандар,	Словно [зерна] пшеницы поворачивающиеся,
Пырчак чылап тӧгӱлгендер,	Словно горох [около человека] рассыпающиеся
Ак-Ӱльгенниӈ ару кыс.	Священного Ульгеня чистые девы[76].

На самом деле, о числе дочерей Ульгеня "точных свидетельств" нет. По тексту, опубликованному В.И. Вербицким, их девять и (или?) семь. По именам названы три из них: Кулай-хан, Көстӱ-хан ('глазастая') и Шӱстӱ (или Тӱстӱ)-хан[77]. По материалам Л.П. Потапова, их 16; по именам известны четыре: Көстӱгӓн, Ак-Ульгень, Кӧк-Ульгень и Ала барс[78].

Любопытно, что в тексте камлания, опубликованном Н.П. Дыренковой, упоминаются дочери не Ульгеня, а Адам-Пыркана, на пятнадцатую ступень наступающие и на шестнадцатом слое имеющие место игры:

Адам Пыркан аару кыстар,	Отца моего Бурхана чистые девицы,
Адам Пыркан jӓлӱ кыстар,	Отца моего Бурхана глупые девицы,
Он äкі сӓлмӓнчік тӓбілгӓн,	На двенадцать качелей ногой наступившие,
Он äкі катта ojунду,	На шестнадцатом слое неба имеющие игру,
Тогус сӓлмӓнчік тӓбілгӓн,	На девять качелей ногой наступившие,
Тогус сырык ojунду,	На девяти жердях имеющие игру,
Адам Пыркан, Пыркан Аару,	Отец мой Бурхан, Бурхан Чистый,
Адам Пыркан, Jажыл Аару,	Отец мой Бурхан, Зеленая Чистая,
Адам Пыркан, Саран Аару,	Отец мой Бурхан, Саран Чистая,
Адам Пыркан, Алтын Аару,	Отец мой Бурхан, Золотая Чистая,
Адам Пыркан, Пуудај Аару,	Отец мой Бурхан, Пшеница Чистая,
Адам Пыркан, Пырчак Аару!	Отец мой Бурхан, Горох Чистая!
Пуудај чылап пурулгандар,	Словно [зерна] пшеницы поворачивающиеся,
Пырчак чылап тӧгӱлгӓндӓр,	Словно горох [около человека] рассыпающие
Кыjгылуга кыпчылулар,	При шуме [крике] сжимающиеся,
Кызыл косто jӓмӓттӱлӓр	На раскаленных углях питающиеся,
(синоним: jӓмзілӱлӓр),	
Ӓнӓм болзо, кыстар аару!	Мать моя [вы] чистые девицы![79]

В материалах 1980-х годов, собранных К.И. Максимовым, также указывается, что *Кыс Ару, Jажыл Ару, Пырчык*, или *Прчак-Ару, Пуудай Ару* и *Телем Ару* являются дочерями (*ару кыстар*) божества *Адам Пырхан Теӈире*[80].

На **пятнадцатом и шестнадцатом слоях** Неба живет главный Ульгень – *Бай-Ӱлген//Ак-Ӱлген//Кӧк-Ӱлген*. Особенностью этого персонажа у телеутов является то, что Бай-Ульгень – женщина, в то время как у всех других тюркских народов Южной Сибири он – мужчина. Это обстоятельство, включенное в систему доказательств, позволило Л.П. Потапову достаточно убедительно обосновать гипотезу появления персонажа *Ӱлген* у тюрков от монгольских народов через посредство телеутов (ср. у бурят *Ул-*

гэн-эхе ‘Ульгень-матушка’)[81]. Хотя здесь мне хотелось бы обратить внимание на то, что в наиболее раннем из записанных телеутских камланий середины XIX в. Ульгень назван “*Парча Атазы бай Ульгэн*”, т.е. ‘Всего Отец – Великий Ульгень’[82]. В настоящее время затруднительно дать однозначное объяснение столь странных и быстрых по времени метаморфоз. В шаманских текстах, записанных в начале XX в., Ульгень характеризуется так:

Он пеш тапты тапталган,	На пятнадцатую ступень наступающий,
Он алты катта ойынду,	На шестнадцатом слое играющий,
Барчазыныӊ пашчызы,	Всего голова,
Барча энези Пай-Ӱлген.	Всего мать – Великий Ульгень[83].

Более подробных характеристик не отмечено: внешний вид Ульгеня телеутам не известен, иконографических изображений его в этнографических материалах не выявлено.

Ульгеню могли камлать (и это тоже следует отнести к телеутской специфике) как мужчины-шаманы, так и женщины-шаманки. Поднявшись к Ульгеню, шаман испрашивал у него благополучия для членов общины или же для того человека, по чьей просьбе устраивалось камлание.

Кам, кланяясь, говорит Ульгеню:

Ӱйдеги ала баш ӱчӱн,	Ради домашних,
Ӱрӱде ала мал ӱчӱн,	Ради скота в стаде,
Аттап берген ак байтал,	Нареченный [для тебя] Священный Байтал,
Ак чударга чулгал кир,	В белые пеленки завиваясь, войди,
Тудуп берген ту байтал,	Подаваемый [для тебя] Священный[84] Байтал,
Кӧк чударга чулгал кир,	В синие пеленки завиваясь, войди,
Алтын таскагым т’айалып кир,	Золотой мой таскак[85], войди, создаваясь,
Алтын т’укелим т’айалып кир,	Золотая моя тьукели[86], войди, создаваясь,
Алтын табам алтын т’елем,	Золотая моя таба[87], золотая моя тьеле[88],
Агын кӧгӱн чагыл кир,	Издавая сияние, войди,
Алтын ширеем ай т’анынаӊ пазыл кир,	К золотому шире[89]-престолу со стороны месяца подойди,
Алтын сомым т’айал кир,	Золотой мой сом[90], войди, создаваясь,
Ат ӄӧдӱрбес ар толуум,	Конем неподнимаемые мои тяжелые толу[91],
Агын-кӧгӱн чагыл кир,	Издавая сияние, войди,
Ӱйде баш ӱчӱн,	Ради домашних,
Ӱрӱде мал ӱчӱн,	Ради скота в стаде,
Оӊ алкынныӊ толозы болзын.	На правом алкы[92] пусть много [одежд] будет.

Ульгень отвечает:

Кайыш курлу кара алманду,	Имеющий черный, дань платящий народ с поясами из сыромяти,
Мениӊ т’айаган кызыл курт!	Мною сотворенный красный червь!
Мени теп темдегенде,	Если для меня приготовил,
Мени теп аткарганда,	Если меня угощаешь,
Оӊ кӧзӱм[93] мынаӊ кӧрӱп турум,	Правым глазом моим я смотрю,

vk.com/ethnograph

Оң алкыжым берип турум,	Правое благословление мое я даю,
Ас ӱрее т'айап турум,	Для малого табуна я создаю:
Кан-т'ерин болзын,	Кроваво-рыжий конь пусть будет,
Т'ал куйругу ак чалдар болзын,	Грива и хвост светло-игрении пусть бу дут,
Т'ал камагы алаканча акту болзын.	На лбу размером с ладонь белое пятно пусть будет"[94].

Получение обещаний от Ульгеня выражается стандартной для телеутских камланий фразой: "*Оп курый, курый! Каан каскагы бий ожорогы*", что приблизительно можно перевести как: "Принимаю! Надеюсь на милость хана в будущем"[95].

Словами *оп курый* сопровождался один из похоронных обычаев у телеутов: после возвращения с кладбища один из присутствующих, обычно мужчина, брал булку и водил ею над лавкой, где стоял гроб, приговаривая: "Куруй, куруй, а куруй!"[96]. У южных алтайцев (записи И. Завалишина и В. Вербицкого) был зафиксирован мифологический рассказ, согласно которому таким способом Ульгень, опередив злого Эрлика, захватил в ладонь души людей и поместил их на горе Алтын-ту. Подражая Ульгеню, шаманы "ловили" так человеческие "души", приговаривая при этом: "Оп, куруй" ("оп-" – "втягивай", так шаман говорил своим духам-помощникам; "Куруй" – "отголосок пойманной и втянутой души"[97]. Подобное восклицание известно якутам и бурятам ("Уй, хуры!", "Ай, хуруй!", "Уруй!" и т.п.) в значениях 'поклоняемся', 'приди', 'подай' и т.п.[98] Совсем недавно обряд "хуруй" в исполнении бурятской шаманки М.Г. Данчиновой мне довелось увидеть в Москве, в ходе исполнения сложного ритуала в городской квартире 24 октября 2002 г.[99]

Зафиксированные исследователями в разное время у телеутов сведения и ритуальные тексты рисуют довольно единообразную картину. Будучи сведенными в таблицу, они более наглядно свидетельствуют об этом единстве представлений.

ПУ-Т'ЕР ('ЭТА ЗЕМЛЯ') – ЗЕМЛЯ РЕАЛЬНАЯ

Пу-т'ер ('эта земля') – **земля реальная** представлялась круглой, в виде тарелки, площадью, прикрытой со всех сторон по краям небесной сферой (*темир капкак* – железная крышка). Границей земли считался горизонт, место "соединения" земли и неба. Земля держится на четырех синих быках (*кӧк пуга*). От того, что уставшие быки начинают передвигать ноги, происходит землетрясение (*т'ер силкинипт'ат*).

Таблица 1. Божества и иные небесные персонажи

Кат (слой неба)	Вербицкий, 1893	Анохин, 1911–1915	Дыренкова, 1949	Максимов, 1995 (фольклорные материалы)	Функ, 1980–1990-е годы
1	Нет данных	Кочуган	Нет данных	Нет данных	Кочуган
2	Необитаемый слой	Необитаемый слой	Нет данных	Нет данных	Нет данных
3	*Пура сакчызы Перьбы-кан, Пур энези пос булан*	*Эне Эрмен-кан ("Пура энези Пос-Пулан, Пура сакчызы Эрмен-кан")*	*Энем Погош*	*Энем Јайучы*	Нет данных
4	кукушка	*Энем Јайучы*	*Энем Јайучы*	*Пура-энези Пос Пуран*	*Энем Јайучы*
5	*Энем Јайучы*	*Кӱн-эне* (солнце)	*Кӱн-эне* (солнце)	*Кӱн-эне* (солнце)	*Кӱн-эне* (солнце)
6	*Ай-ада* (месяц)	*Ай-ада* (месяц)	*Ай-ада* (месяц)	*Ай-ада* (месяц)	*Ай-ада* (месяц)
7	*Кӱн-эне* (солнце); *Кочуган*	*Энем Мерген-теңере*	*Энем Мерген-теңере*	Нет данных	Нет данных
8		*Адам Јада-теңере*	*Бура-кан (Энем-Бура)* (см. 3-й слой по Анохину)	Нет данных	Нет данных

9		*Адам Кызыган-теңере* и *Адам, Абьёш-теңере*	*Адам Абайош-теңере* и *Адам Кызыган-теңере*	*Адам кызы Каан-Теңире (Адам Кызыган-Теңире); Адам Тумат Теңире; Адам Абйош Теңире; Кан-кара Киш Кайракан*	*Адам Абьёш-теңере* и *Адам Кызыган-теңере*
10		*Адам јери Ак-Тумат (Тумат-теңере)*	*Ак-Тумат (адам Тумат-теңере)*	Нет данных	*Адам Тумат-теңере*
11		*Адам Поокту-кан*	*Адам Поокту-кан*	Нет данных	Нет данных
11/12			*Кара-киш кайракан*	Нет данных	Нет данных
12		Адам јери Ак-Тумат (Тумат-теңере) (см. слой 10);	*Адам Јада-теңере;*	*Энем-Мерген Теңире (Эжей-Мексен Теңире)*	*Адам Йада-теңере; Йоо-кан*
12/13		*Эксей-Мексей-теңере (Адам Пуркан-теңере)*	*Эксей-Мексей-теңере (Адам Пуркан-Теңере)*	*Адам Пыркан Теңире* и 5 его дочерей (слой не называется)	Нет данных
13/14	*Музыкана племянник – Адам Тоттой-теңере* (слой не называется)	*Адам Тоттой-теңере*	*Астай-Мустай* две девицы и *Адам Тотой-теңере*	Нет данных	*Адам Тотой-теңере*
14		9 дочерей *Ульгеня*	Нет данных	Нет данных	Нет данных
15/16	*Адам бай-Ӱлген* (слой не называется)	*Энем Ак/Кок/Пай-Ӱлген*	16 дочерей *Ӱльгеня*	*Эне Пай-Ӱлген*	*Энем Пай-Ӱлген*
16			*Энем Пай-Ӱлген*		

Кӧк-пуга – синий (сивый) бык, как и вообще быки – черные, пестрые, красные, зеленые – достаточно широко представлены в мифологии не только бачатских телеутов, но и других тюркских народов Саяно-Алтая[100].

В одной из недавних работ по традиционному мировоззрению тюрков Саяно-Алтая встречается утверждение: "Вполне уверенно можно сказать, что конь представляется животным божеств верхнего мира, тогда как бык – нижнего (подчеркнуто мною. – *Д.Ф.*)"[101]. Следует сказать, что некоторые материалы не позволяют разделить эту уверенность хотя бы потому, что быки телеутских мифов не только держат землю, но и являются ездовыми животными добрых земных (не подземных) духов-пайана, могут приноситься в жертву пайана и "инопланетному" (не подземному) Адаму и т.п. Думается, что здесь не будет некорректным вспомнить, например, шумерскую песнь "Гильгамеш и Небесный бык" или древне-греческие мифы "критского цикла", по которым бык не только выходит из моря, но и спускается с неба: приняв образ звёздного быка, Зевс "похитил" Европу; один из их трех сыновей – Минос, как и Зевс=бык, назывался также "астерий" – звездный и т.п. Впрочем, идею о небесном быке можно обнаружить и у народа, более близкого к телеутам территориально и этнически: вспомним известные представления бурят о *Буха ноён баабае* – прародителе "племени" булагат[102].

На реальной земле живут хозяева земли-воды (*т'ер-суудың ээлери*)[103], иначе называемые *Ыйык*[104]. "Они обитают в долинах, горах, пещерах, оврагах, по рекам, озерам и являются покровителями этих мест. Охраняют землю, воду, траву, хлеб от мышей, крыс, кобылки, червей и других вредных насекомых ... Отсутствие змей в некоторых местах приписывается действию "Ыйык"ов. Если высыхает почва земли и вода, то телеуты это явление приписывают удалению с этого места покровителя "Ыйык"а.

Јер-суу јӱрсӱдӱ,	Земля, вода обессилела,
Ыйык-төлөк[105] јайл'ады.	(потому что) "Ыйык" удалился.

Удаление с некоторых мест "Ыйык"а объясняется тем, что там была женщина, которая своим присутствием осквернила это место[106]. "Ыйык" после этого уходит в другое место. "Ыйык"и являются творцами "кут" – зародышей на траву. Если летом бывает большой урожай на траву, то телеуты приписывают это действию "Ыйык"ов: "Ыйык өлөң чаптың кудын берген" ("Ыйык" послал на траву "кут")[107].

Весной, когда распускается лес, появляются цветы, целый улус совершает общее жертвоприношение “Ыйык”ам: “Јер-сууды алкап јат”. В жертву “Ыйык”ам приносят барана, которого называют “ак-сары байтал” (бело-серый байтал). Жертвоприношение совершается без участия кама, старшими того и⟨ли⟩ другого семейства. Жители известной долины приносят жертву только своему “Ыйык”у: Бачатцы – бачатскому, живущие по Томи – своему и т.д.

Жертвенного барана убивают обычным способом, а не душат. Мясо варят и потом крошат на мелкие кусочки. Каждое семейство, участвующее в жертвоприношении, кладет кусочки мяса в свою чашку. Зажигается большой костер из старых засохших “сом”ов (березок), приставляемых к амбарам, хлевам своего дома в честь разных духов[108]. К этому моменту березки приносят к месту жертвоприношения. Встав перед костром, начинают бросать из чашки ложкой мясо в огонь (чачылгы јатет[109]). Каждый бросающий мясо в правой руке держит ложку, в левой – таловую ветку с ленточками (*чаалткы*[110]). Чашку держат подростки-дети. Бросающий мясо читает вслух “алкыш сöс”:

Јер-суудың ыйыктарына чачылгы сöстöр[111]

Чöк[112] кайракандар[113]!	Примите, уважемые!
Чöк јер јарылып,	Примите, когда прокалывая землю,
Чöк кöк чыкканда,	Примите, зелень вышла,
Чöк агаш јарылып,	Примите, когда прокалывая дерево,
Чöк пÿр чыкканда,	Примите, листья вышли,
Чöк мынаң кайракандар,	Примите теперь, уважаемые,
Чöк эмил агаш пÿр алганда,	Примите, когда плодовые деревья листьями покрылись,
Чöк кээк-куук кыйгырганда,	Примите, когда кукушка закуковала,
Чöк адам кöдÿргенде	Примите, отец мой, поднимавший
Чöк алтон бийлер,	Примите, шестьдесят биев,
Энем кöдÿргенде	Примите, мать моя, поднимавшая
Чöк ölÿ бийлер,	Примите, пятьдесят биев,
Чöк мынаң кайракандар.	Примите теперь, уважаемые.
Чöк салкындуда	Примите, в ветренный день
Чöк ыжыктарым.	Примите, защита от ветра моя.
Чöк сайлÿ кÿнде	Примите, в тяжелый день
Чöк јöлöктöрим.	Примите, опоры мои.
Чöк сууга тÿшсе	Примите, если в воду спущусь,
Чöк тайактарым.	Примите, посохи мои.
Чöк кырга чыкса	Примите, если на гору выйду,
Чöк јöлöктöрим.	Примите, опоры мои.
Чöк оң көзигер мынаң	Примите, правым глазом
Чöк көрÿп туругар.	Примите, смотрите.
Чöк јымыркадаң туйук эдим,	Примите, я хуже круглого яйца (скудоумный),

Чӧк балыктаӈ болзо
Чӧк келегей эдим.

Примите, хуже рыбы
Примите, заика я"[114].

Жители каждого улуса приносили жертву "своему" ыйыку – духу-покровителю близлежащей горы, реки, озера и т.п. Но во время камлания шаман обязательно перечислял всех бачатско-телеутских ыйыков, независимо от места жительства шамана и места камлания. Таковыми духами телеуты считали *ыйыков*:

реки Малого Бачата
Кӱчӱ байат кезе билген,
Кыс чырайлӱ Куба-Кадын,
кайракан!

Управляющий Малым Бачатом,
С девичьим ликом Куба-Кадын,
уважаемый!

реки Большого Бачата
Улу байат кезе билген,
Ӱч толыкту Энем-Журекей,
кайракан!

Управляющий Большим Бачатом,
О трех углах мать моя- Тьурекей,
уважаемая!

реки Сыныpлыка
Энем Сыӈырлык кезе билген,
Энем-Тойлу, кайракан.

Мать моя, заведующая Сынырлыком,
Мать моя Тойлу, уважаемая.

По другим версиям, именем этого *ыйыка* было *мать Чымай*[115]:

реки Томи
Алтын сайлу ана-Том,
Кӱмӱш сайлу кӱнӱ-Том,
Ак балыгыӈнаӈ май тадыган,
Аккан сууккаӈ[116] ӱс тадыган
Кӧп балыгыӈнаӈ май тадыган
Кӧгӱн сууннаӈ ӱс тадыган
сен,
Энем-Саӈыс Кайракан.

С золотыми гальками мать-Томь,
С серебряными гальками дорогая Томь,
От белых рыб твоих жир был вкусен,
От текущей воды навар был вкусен,
От множества рыб жир был вкусен,
Из своих волнообразных вод навар был вку-

Мать моя Саныс, уважаемая.

озера Танай
Каркылдаган кушту каан,
Макылдаган кӧлдӱ Каан,
Барстаӈ чокур ат минген,
Танай кӧлдӧ ордолу,
Ак јайыкта сугатту,
Энем Майгыл кайракан.

С каркающими птицами хан,
С квакающими озерами хан,
Ездящий на более пестром, чем тигр, коне,
В Танай-озере живущая,
На белом разливе пьющий воду,
Мать моя Майгыл, уважаемая.

болот, из которых берет начало река Шарап
Шарап-шурап ичтери
Шарбайшкан бойлоры.
вариант:
Обум шобум (огум, огум)
айры баштары,
Энем шарап ичтери.

Посреди Шарап-Шурапа
кочковато (болота).

С отвесными склонами истоки реки (в болоте),

Течение матери моей реки Шарап.

реки Сары-Чумыш
Сары Чымыш кезе билген. Заведующий Сары-Чумышем.

реки Ускат
Эки Оскотты кезе билген, Заведующий двумя Ускатами,
Jери-суу jетон туу кайракан. Земли-воды и семидесяти гор кайракан.

реки Чарту
Эйелӱ сийиндӱ эки Чарту Старшей и младшей двумя
кезе билген, сестрами Чарту заведующая,
Ат пулазы куу казык, Конская привязь – серый кол,
Айгыр т'алду кыс Т'елес. С гривой жеребца девица Тьелес.

реки Мереть
Энем Мерет кезе билген. Матерью моей (рекой) Мереть заведующий.

реки Мрас
Сырык т'етпес таш кӧнӧк, Каменный туес, [до дна которого] жердь не достает[117],
Энем Прас ичтери. Течение матери моей [реки] Мрас-су.

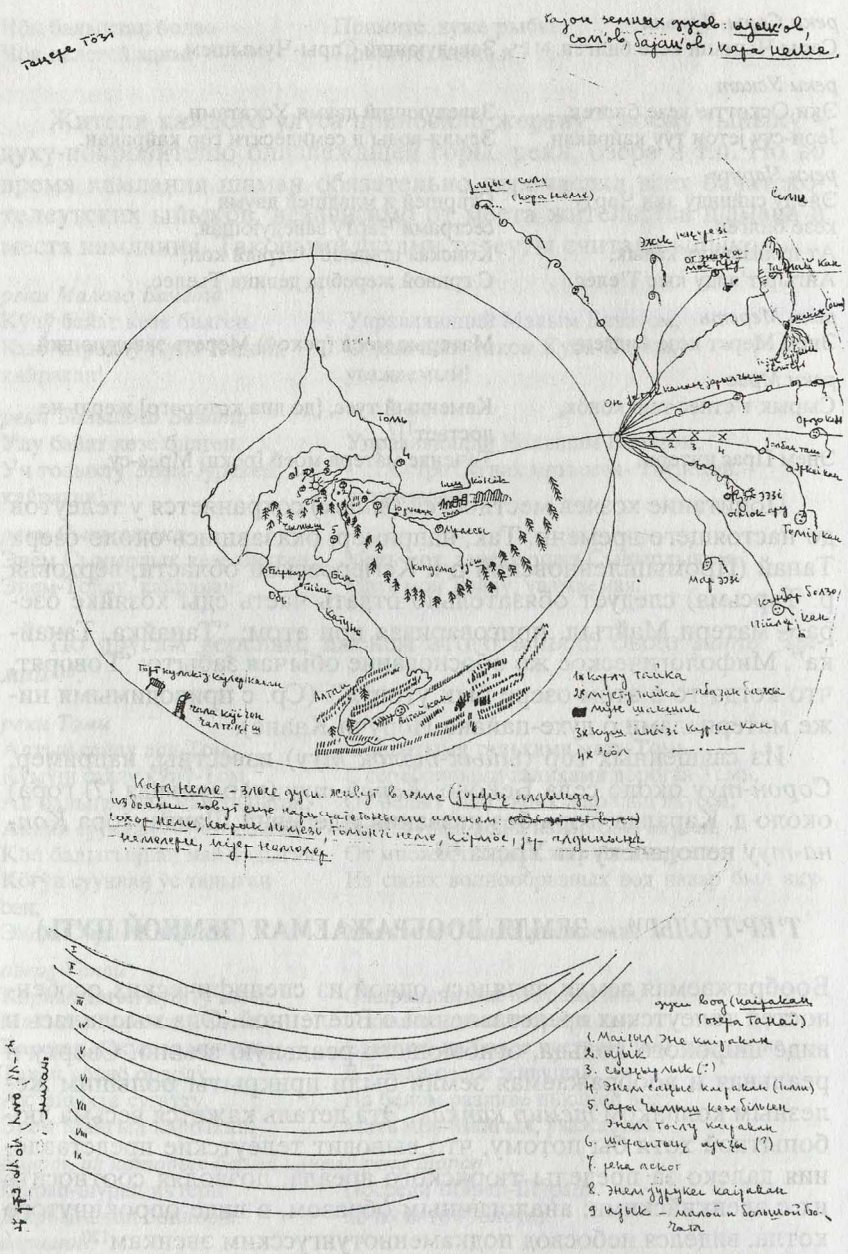
Почитание хозяев местностей (*ыйык*) сохраняется у телеутов до настоящего времени. Так, например, оказавшись около озера Танай (Промышленновский р-н Кемеровской области, верховья р. Тарсьма) следует обязательно отдать часть еды хозяйке озера – матери Майгыл, приговаривая при этом: "Танайка, Танайка". Мифологическое же обоснование обычая забыто: "Говорят, что когда-то в этом озере бык утонул". (Ср. с приводимыми ниже материалами о духе-пайана Пӧрӱчи-Каане).

Из священных гор (*ыйык-тӧлӧк туу*) известны, например, *Сорон-туу* около села Беково; *Карал-туу* (караульная (?) гора) около д. Каралда; гора без названия у деревни Шанда; гора *Копна-туу* неподалеку от Урска.[118]

Т'ЕР-Т'ОЛЫ[119] – ЗЕМЛЯ ВООБРАЖАЕМАЯ (ЗЕМНОЙ ПУТЬ)

Воображаемая земля являлась одной из специфических особенностей телеутских представлений о Вселенной. Она мыслилась в виде широкого кольца, огибающего реальную землю. Сверху и реальная и воображаемая земли были прикрыты большим железным колпаком *темир капкак*. Эта деталь кажется весьма любопытной хотя бы потому, что выводит телеутские представления далеко за пределы тюркского ареала, позволяя соотносить их с эвенкийскими: аналогичным образом, в виде опрокинутого котла, виделся небосвод подкаменнотунгусским эвенкам[120].

Запад этой земли считали довольно мрачным местом, где стояли большой чугунный котел с четырьмя ушками (*тӧрт кулакту*


Карa неме – злые духи. живут в земле (дордеş алдында)
Тоғ кулдыкіз кулдіскалы
Чала кіjізін чалтырғы ш
Тоғ
Тоғ кіjізі
Кіjіктің
Кіjік
Кіjік
Кіjік

кӱлер казан) и обгорелый березовый пень (*чала кӱйген чаал төӈӧш*). Основными обитателями этой земли *т'ер-т'олы* были духи-*пайана*[121], жившие главным образом на юге и востоке и считавшиеся в основной своей массе доброжелательно настроенными по отношению к человеку. Будучи земными персонажами, дехи-*пайана* обладали меньшей степенью добродетельности по сравнению, например, с небесными Ульгенями: они могли насылать болезни на человека и даже убивать его (*адып ийди* – 'застрелил': так телеуты говорили о скоропостижно скончавшемся человеке, объясняя его смерть деятельностью *пайана*), а благодеяния свои совершали всегда только в обмен на жертвоприношение.

Дорога ко дворцу каждого *пайана* начиналась от некоего узла, или росстани дорог семнадцати ханов *он т'ети каанныӈ т'арылгыш т'ол*, находившегося на востоке воображаемой земли; она содержала определенное число (прямо пропорциональное значимости персонажа) этапов-препятствий. В целях максимально точного отражения своеобразных представлений о структуре мироздания, на бубнах телеутских шаманов по краю всей верхней части внешней стороны рисовались семнадцать треугольников, символизировавших эти дороги. Число семнадцать и в мифологии, и в изображениях на бубне нельзя считать результатом некоего специального подсчета духов-*пайана*: треугольников на бубне могло быть не 17, а 16 или 18, а число *пайана*, по имеющимся материалам, доходило по меньшей мере до 30. О последнем, в частности, может свидетельствовать одно из клише телеутских шаманских камланий – *т'егирме т'ети т'ер-т'олу пайана* – 'двадцать семь духов земного пути'.

Представление духов-*пайана* целесообразно начать с наиболее значимого для шаманства и шаманов духа порога ***Позого*** (порог), или ***Эжик-теӈерези*** (Небесная дверь, или Дверь-Божество), или ***Эр эжиктиӈ ээзи*** (хозяин мужской, т.е. главной двери). Иногда в камланиях этот же *пайана* назывался ***Кар-адам*** – Кар отец мой[122].

Значимость этого духа объяснялась тем, что, как полагали телеуты, именно он давал каму разрешение идти в ту или иную область мира, к тому или иному духу, именно он сообщал о причинах болезни человека и именно он, неразрывно связаннный с Ульгенем (*Ӱлген мынаӈ ӱзӱлӱшпес*), считался покровителем кама, его своеобразным обручем, духом, всегда предоставлявшим помощников-спутников в его нелегких путешествиях.

Путь кама к Кар-адаму включал несколько этапов, на которых он встречал пайана Куралдай-хана и сына Кар-адама Соок-

хана. В конце своего пути кам жертвовал Кар-адаму три туеса с ритуальной брагой-абырткой и семь одежд-*толу*[123].

Куралдай-каан пытается поймать кама в специально расставленные силки или же устроить состязание в беге с его конями с целью выманить у шамана те жертвоприношения, которые не ему предназначены[124]. В отношении этого персонажа имеются некоторые неясности. В частности, не вполне понятным выглядит эпизод общения кама с Куралдаем на одном из небесных слоев, который есть в тексте камлания Ульгеню, опубликованном В.И. Вербицким (см. выше).

Сын Кар-Адама, хозяина порога, ***Соок-каан*** живет там же, где и его отец, т.е. в большом ковальном заводе. Он отличается огромной физической силой. О нем говорится: *Чар-теректи тескери тарткан*, тополь [размером с] быка выворотил кверху корнем. Вообще в шаманском камлании Соок-Каан описывается обычно в довольно неприглядном виде (огромный, злой и т.п.)[125].

Особую группу пайана – *сом* – составляют наиболее почитаемые духи – сыновья божества Т'öö-каана (см. ниже при описании земли *чын-т'ер*) Темир-каан (и его сын Эркей-каан), Мордок-, или Ордо-каан, а также Пуркай-каан – дух-управитель птиц Ульгеня.

Темир-каан (Сом)

Т'албак темир т'арынду,	С плоскими железными лопатками,
Тулку темир тöжиндў,	С круглой железной грудью,
Суң кара таш т'ўректў,	С сердцем из чистого черного камня,
Кара темир карсманду,	С птичьим зобом из черного железа,
Кан-т'еерен минеттў,	Ездящий на чисто рыжей лошади
Кааным ползо, Темир-Каан.	Хан мой [ты есть] Темир-хан.

Здесь, кстати, стоит обратить внимание на сходство описания Темир-хана с вышеприведенным описанием Келегея.

Еще в начале XX в. у телеутов сохранялся обычай, согласно которому при проведении свадьбы новобрачные ставили во дворе у городьбы в честь Темир-хана три березки, на одну из которых навешивали "железинку, старую подкову, дужку от ведра или скобку от дверей"[126]. По крайней мере, уже с 1980-х годов этот обряд у телеутов не фиксируется.

Сообщение А.В. Анохина позволяет вспомнить о самой ранней фиксации обряда такого рода. В начале XIX в. Гр. Спасский писал: "По совершении всех свадебных обрядов, новобрачные, вывешивают подле своего дома на длинной жерди заячью кожу, переменяя ее каждогодно, пока продолжается их жизнь и счастие; в противном же случае снимают сей знак добраго согласия"[127].

Эркей-каан (Сом)

Темир уйа сий тарткан,	Железный лук, натягивая, сломавший,
Темир така пӧрӱк кийген,	Железную шапку-така носивший,
Темир ӱзӱнге теже тепкен,	Железное стремя, пнув, пробил,
Терлӱ атка пуу пербес,	Потным лошадям не даешь отдыха,
Телем кижее сӧс пербес,	Беспомощным людям слова не даешь,
Адар окту мергени,	Меткий стрелок,
Айдар сӧстиӊ чечени,	Высказанных слов мудрец,
Кааным ползо, Эркей-Каан.	Хан мой [ты есть] Эркей-хан.

Во время камлания Эркей-Каану кам встречал большой плоский камень (*т'албак-таш*), который он заставлял по очереди поднимать всех, сопровождавших его духов-*пайана*. По материалам А.В. Анохина, "сцена эта занимает довольно продолжительное время. Камень очень тяжелый и превышает силы многих "байана": одни его едва сдвигают с места, другие поднимают, но невысоко, третьим при поднимании он прижимает руки. Только "Соок-Каан", сын "Кар-Адам"а легко берет его в беремя, кружится с ним и бросает на землю"[128].

Мордок/Ордо-каан (Сом). Наиболее раннее упоминание о пайана "Мордо-хане" и "героях Абакана" содержится у В.И. Вербицкого.

Абаганныӊ алыптар,	Абакана алыпы-богатыри,
Ак торко кийимду,	Из белого шелка одежду [носящие],
Ак чолдар(да) минеттӱ,	На светло-игреневых [конях] ездящие,
Куу мӱӱс тайакту,	Имеющие посох из высохшего рога,
Эр алдымынаӊ кӱлеп кел!	Впереди меня-мужа, улыбаясь, идите!
Абаган бажы муӊ шакшак	С тысячью хребтами [как козанки пальцев]
	верховьями Абакана
Кезе билген Мордо-каан!	Заведующий, Мордо-хан!
Абаганныӊ чамгыл ӱӱре,	Абаканских птиц Чамгыл стая,
Чамгыл пулут ӧркӧштӱ,	Имеющий горб из мягкого облака[129]
Эр алдымынаӊ кӱлеп кел!	Впереди меня-мужа, улыбаясь, идите![130]

В материалах А.В. Анохина этот персонаж характеризуется следующим образом:

Кызыл буга минеттӱ,	Ездящий на красном быке,
Кызыл мӱӱс тайакту,	С посохом из красного рога,
Т'ажыл буга минеттӱ,	Ездящий на зеленом быке,
Т'ажыл мӱӱс тайакту,	С посохом из зеленого рога
Кызыл киис тӧжӧктӱ,	Имеющий красную войлочную постель,
Кыдай т'ери кадарган,	Кытаев землю [ты] караулил,
Кызыл кумак тӧгӱлген,	[Там, где] насыпаны красные пески,
Кыргыс т'ери межелӱ,	С кыргызской землей гранича,
Кааным болзо Ордо-Каан.	Хан мой – Ордо-хан[131].

Пуркай-Каан[132] ***(Сом)***

Кызыл кумак т'айылган,	[Где] красный песок рассыпан,
Кызыл пура байбырган,	[Там держал] в почете красных ездовых бура,
Т'ажыл кумак тӧгӱлген,	[Где] зеленый песок рассыпан,
Пос пуралар байбырган,	[Там держал] в почете серых бура,
Т'ети тыттың паштары,	Вершины семи лиственниц стянув,
Пуре тартып уйа тарткан,	Скрутила и устроила гнездо
Куштың энези Пуркай-Каан.	Мать птиц – Пуркай-хан.

Пуркай-Каан – является управителем *бура*-ездовых животных и семи птиц *Чамгыл*, принадлежащих священному Ульгеню (*Ак Ӱлгенниң чамгыл куштар*) и обычно изображаемых на верхней части шаманского бубна[133].

Всего, таким образом, по материалам А.В. Анохина, к числу духов *сомдор* (мн.ч. от *сом*) относилось, включая пайана *Т'аңыс-сом*, о котором будет сказано ниже, 5 духов-*пайана*. Однако эти сведения нельзя считать единственно точными. По материалам Н.П. Дыренковой, число сомдор у алтайских телеутов колебалось от 4 до 6, "1-я березка небесному божеству Ульгеню, 2-я – земным духам Тӓмір-кану, и Талај-кану – водяному хану, 3-я – Ада-кіжі – родоначальнику)" и плюс березка для "кумандинского бога"[134]. В последнем случае содержится явное противоречие, в частности, в отношении березки в честь Ада-кижи, или Адама (подробнее о нем см. далее). В статье "Материалы по шаманству..." Н.П. Дыренкова верно отметила, что духи Сом-ээзи (хозяин сом'ов, т.е. Т'ӧӧ-хан) и Адам враждуют друг с другом и по одной дороге не ходят, следовательно, березка в честь Адама не должна была устанавливаться. В указанной работе к числу *сом* ею были отнесены также Темир-хан, Эркей-хан, Орто-хан, Куркай-хан и Т'ӧӧ-хан[135].

Позже сведения о *сом*, о современном к ним отношении, были опубликованы Е.П. Батьяновой, которая отметила, что число березок в семье одной из ее информаторов было равным семи (шесть и одна поодаль)[136].

Недавно новые наблюдения были сделаны С.П. Тюхтеневой[137]; по ее материалам, у сеока *меркит* устанавливали 5 березок, а у сеоков *тӧрт-ас* и *чорос* – 6. Согласно моим полевым записям, существует достаточно строгая зависимость имен духов-хранителей и числа березок-сом от родовой принадлежности людей. Так, у сеока *меркит* обычно встречается пять березок, у сеока *чалмалу* – четыре и т.п.[138]

Впрочем, вопрос о том, сколько именно березок должно устанавливаться во дворе той или иной семьи, относящей себя к тому или иному сеоку, нуждается в специальном исследовании. Комментируя, например, данные, полученные С.П. Тюхтеневой, надо

подчеркнуть, что у некоторых семей из сеока Меркит (например, у Черных в д. Верховская) в ограде дома стоит не 5, а 11 березок-сомдор, а у Тыдыковых в Челухоево из сеока Чорос (Тыдыковы в Улусе относятся к сеоку Мундус) – в некоторых семьях по 3, а в некоторых – по 5. Например, Н.П. рассказывал мне, что 5 сомдор установлены у него в честь: Николая Угодника, Пресвятой Богородицы, т'ер-суудың ээлери (хозяев земли-воды) и тӱгезе (всего сущего), плюс чуть поодаль установлена березка "на благополучие" своей семьи. У Тодышевых из сеока Йуты в д. Верховской в одном случае я видел 4 березки (3 + 1), в другом 5 (4 + 1: хозяин объяснил, что дополнительную березку он поставил с приходом в семью новой женщины – снохи) (материалы 1999 г.)[139].

Считается, что кормление *сомдоров* – мужская обязанность. Многие пожилые телеутки объясняют тот факт, что в ограде их дома березки сейчас не устанавливаются, отсутствием в семье взрослого мужчины-хозяина.

Пийлер-Каан

Агым марын тудунган,
Кӧгӱн марын тайанган,
Кажат т'ерге ойын салган,
Катту агаш сӱдер сайынган,

Полот кылыш майтарган,
Кастактары канга кӱйген,
Т'ебелери т'инге кӱйген,
Кижи т'ӱзӱ ӧрт болгон,
Т'ыданың бажы т'ыш болгон,
Каандар болзо, Пийлер-Каан

Белую *мар*[140] – рукоять бубна державшие,
На синюю рукоять-мар опиравшиеся,
На высоком месте игру устроившие,
Из твердого дерева сюдер-покров воткнувшие [устроившие],
Булатный меч – сверкал,
Луки [их] горели в крови,
Стрелы горели в сукровице,
Лица людей, словно пламя на палах,
Вершины копьев, словно лес,
Ханы Вы [есть] Бии-Хан[ы][141].

Подробный комментарий к более полному аналогичному обращению к духам *пийлер-каан* был приведен А.В. Анохиным в соответствующем месте текста мистерии Адаму. Появление этих (или этого) пайана А.В. Анохин, со слов телеутов, связал с эпизодом исторического предания о военных действиях телеутов и казаков при обороне г. Кузнецка от ойратов[142].

Пийлер-Каан (Бии-Хан/ы/) или Алаганчак (телеутский военачальник из упомянутого предания) считались пайана-покровителями телеутского сеока Тодош[143].

В процитированном тексте хорошо чувствуется эпический стиль "шаманского стихосложения". В качестве ближайших эпических параллелей можно указать, например, на зачин теленгитского эпического сказания "Маадай-кара" (вариант А.Г. Калкина)[144]: "Алып jӱзи кызыл ӧрттий" – "Лицо алыпа как красный пожар"; или, на loci communes из шорского эпоса: "Кижи чӱзи ӧрт

полып, чыда пажы чыш полып турды" – "их лица были как пожар, наконечники пик, словно хвойный лес, были"[145] или из эпоса челканцев: "кижи пажы кара тьыш, кижи тьӱзи кызыл ӧрт полтыр" – "человечьи головы, как темный лес, человечьи лица, как красное пожарище"[146].

Пӧрӱчи-Каан. Впервые под именем *Пырчуган* этот дух-пайана упоминается в тексте камлания Ульгеню, опубликованном В.И. Вербицким:

Ак пос адын йарадып,	Бело-сивого коня снарядив,
Ак Ӱлген биле йарышкан,	Со Священным Ульгенем состязался,
Кӧк пос адын йарадып,	Сине-белого коня снарядив,
Кӧк Ӱлген биле йарышкан,	С Небесным Ульгенем состязался,
Ӱлген-кааннын неени,	Хана Ульгеня племянник,
Айгыр йалду адам Пырчуган.	С гривой жеребца отец мой Пырчуган[147].

Убедиться, что в этом обращении речь идет именно о Пӧрӱчи-хане, можно, сравнив его, например, с анохинской записью:

Алдынгы т'аны ак палат,	В низовьях белые палаты, опирающиеся
Алтон кижи т'ӧлӧктӱ,	[на суд] шестидесяти человек,
Ӱсӱнги т'анын кӧк палат,	В верховьях синие палаты, опирающиеся
Т'етон кижи т'ӧлӧктӱ.	[на суд] семидесяти человек.
Ак пос адын т'араткан,	Белосивого коня снарядивший,
Ак Ӱлгенде т'аргылу,	У Ак-Ульгеня суд имевший,
Кӧк пос адын т'араткан,	Сине-белого коня снарядивший,
Кӧк Ӱлгенде т'аргылу,	У Кёк-Ульгеня суд имевший,
Кӧк Саак пӧрӱк кийген,	Синюю шапку – Саак [ты] носил,
Адам Пӧрӱчи-Каан, кайракан.	Отец мой – Пёрючи-хан, кайракан[148].

По материалам А.В. Анохина, "Пӧрӱчи-Каан связан у телеутов с рассказами о семействе волчицы и Танай-озере. Волчица с детенышами съедала лошадей из табуна. Владелец табуна устроил на быстрых лошадях погоню за назойливыми врагами. Перебил всех детенышей, осталась одна мать-волчица. Спасаясь от преследования, волчица кинулась в озеро "Танай", переплыла на остров озера и поселилась в пещере. Владетеля табуна в рассказе называют "Пӧрӱчи-Каан". При совершении мистерий "Пӧрӱчи-Каан"у кам проходит озеро Танай. Пӧрӱчи-Каан считается хозяином земли и воды /Т'ер-суудың ээзи/"[149].

В тексте камлания Адаму содержатся дополнительные сведения об этом персонаже: "Весной ему приносят общую жертву: лошадь (*сары пайтал*). Без камлания делают "алас" [обряд очищения огнем] и "чок" [обряд кормления], потом душат, мясо варят, кости и кожу жгут на обоо[150]. Присутствуют и девочки"[151].

Возможно, несмотря на некоторое отличие этого имени от выявленного имени родового покровителя сеока *Очу Пӧрчӱган*,

это один и тот же мифологический персонаж[152]. Следует отметить, что это имя достаточно широко распространено в алтае-саянской мифологии. В частности, у тех же телеутов Е.П. Батьяновой были зафиксированы имена: "Пюрчеган" – пайана сеока Меркит и "Пöрöган" – пайана сеока "Очё (очи)"[153], у некоторых родов южных алтайцев А.В. Анохиным – "Бурча-Кан" – один из сыновей Ульгеня[154].

Пуудай-Каан

Алты мыйык сааңду,
Ат кöдүрбес Пуудай-Каан,
Тил пилишпес Моңур-Каан.

Имеющий шесть дойных маралух[155],
Конем неподнимаемый Пуудай [пшеница]-хан,
Не понимающий разговора [друг друга] Монгурхан.

По некоторым сведениям, Пуудай-Каан считался отцом пайана Улбӱ-Каана[156].

Алтай-Каан. В тексте камлания, опубликованном В.И. Вербицким, приводятся два обращения к Алтай-хану. По одному из них он описывается таким образом:

Алтын коңуру солынып,
Алтон пеш уулан т'уунады,
Адышка чыккан Алтай-Каан!
Кӱмӱш коңуру солынып,
Кырык пеш уулан т'уунадып,
Кӱрешке чыккан Алтай-Каан!
Минер йанын сий тарткан[157],

Темир ӱзенге теже аткан,
Он эки мыйгак сааңду,
Алтай-Каанның адазы,
Ат кöдүрбес Байзым-Каан! ...

Золотым боталом поменявшись,
Шестьдесят пять сыновей он собрал,
[И] на стрельбу вышел, Алтай-хан!
Серебряным боталом поменявшись,
Сорок пять сыновей собрав,
На борьбу вышел, Алтай-хан!
Сторону, с которой на коня садятся, гладя, державший,

Железное стремя насквозь пробивший,
Имеющий двенадцать дойных маралух,
Алтай-хана отец,
Конем неподнимаемый Байзым-хан![158]

Небезынтересно отметить, что в другом обращении к Алтай-хану приводится иное его имя – *Каңай-Каан*; факт, достойный внимания в контексте этногенетических исследований (напомню: *Хангай* – нагорье в центральной части Монголии).

В собранных позже А.В. Анохиным и Н.П. Дыренковой материалах Алтай-хан обычно характеризуется практически одинаково:

Алтын коңуру кагышкан,
Адыш кууган Каан-Алтай.
Кӱмӱш коңуру кагышкан,
Кӱреш кууган Алтай-Каан.
Алтын тууда ордолу,
Алтын кöлдö сугатту
Кааным ползо, Алтай-Каан.

Золотым боталом гремящий,
Ищущий стрельбу [воинственный] Хан-Алтай.
Серебряным боталом гремящий,
Ищущий борьбу Алтай-хан.
На золотой горе жилище имеющий,
Пьющий в золотом [Телецком] озере,
Хан мой [ты есть], Алтай-хан[159].

Вместе с Алтай-ханом обычно упоминается и его сын (по некоторым версиям – отец[160]) ***Ӱлбӱ-Каан***:

Алтын тууда ордолу,	На золотой горе имеющий жилище,
Алтай-Кааннының ууланы,	Алтай-хана сын,
Ӱч алтын көл сугатту,	Из трех золотых озер имеющий питье,
Ӱч эжикту Ӱлбӱ-Каан.	Трехдверный Ульбю-хан[161].

Три духа-пайана связаны с водной стихией. Первый из них – ***Талай-Каан*** (Море-хан):

Т'ети тапты тапталган,	На седьмую тапты-ступень наступающий,
Т'ети куйулчак куйулган,	В семи водоворотах крутящийся,
Балык сууда Палай-Каан,	В рыбных водах [живущий] Палай-Хан,
Тал таптылу Талай-Каан,	Имеющий тальниковую тапты – Талай-хан,
Суу-энези Сулай[162]-Каан.	Мать воды [ты есть] Сулай-хан.

В жертву Талай-хану приносили чалого или красного быка-трехлетку, один туес браги из курмача и четыре толу. ***Сулай-Каану***, к которому (которой) кам заходил по пути, предназначались три толу и один туес браги. При камлании Талай-хану, как и во время камлания духам небесного мира, ставили дерево-тапты (в данном случае оно носило название *чаалткы*), но не из березы или сосны, а из тальника. Чаалткы представляло собой тальник высотой около полутора метров и с расходящимися в его вершине двумя ветками (под углом в 35–45° к стволу) с натянутой между ними нитью, на которой висели 6 лент *т'алама* белого и красного цвета и морда летнего зайца.

К особенностям этого камлания следует отнести путешествие кама к Талай-хану по реке Оби на рыбах: пескаре, чебаке, стерляди, карасе, лине, окуне, ерше, осетре, щуке, хариусе и налиме; при этом изображались неудобства передвижения на окуне и ерше. И еще одна особенность – на пути шаман встречает суд утопленников, которые выкрикивают свои имена, просят увезти их с собой, но получают отказ. В текст камлания шаманки Пӧдӧк был включен любопытный персонаж – русский, который кричит: "Пастой, кам, куда, куда ушел. Этот туясок чаво везешь". А кам ему отвечает: "Прага! На нису [а несу её] Талаю"[163].

Сыном Талай-хана считалась огромных размеров рыба ***Кер-Балык***:

Талай-Кааннының ууланы,	Талай-хана сын,
Теӊис тӱбин теӊзиген,	Дно океана движущий,
Т'айыктың тӱбин т'айкаган,	Дно большой воды качающий,
Узу томду[164] Кер-балык,	С врачующим ртом Кер-Балык,
Эр боймнуӊ тоӊ курчуум.	Меня самого, мужа, – крепкий обруч.

Кер-Балык – один из основных помощников кама, охраняющих его от опасностей путешествий. Он изображался на нижней части бубна. Здесь стоит заметить, что аналогичные изображения (равно как и сами принципы изображения) известны во многих регионах Земли, в частности, у папуасов маринд-аним (по этнографическим материалам) и индейцев о. Куба доколонизационного периода по наскальным изображениям (т.н. "рентгеновский" стиль)[165]. Возможно, изображение телеутского Кер-Балык восходит к древнейшим человеческим представлениям, что лишний раз может подчеркнуть правомерность сопоставления изображений на шаманских бубнах с петроглифами[166].

Мар-Ээзи, или ***Тайлык-Каан*** – хранитель, хозяин шаманского бубна:

Агым мардың ак тайлык,	Белого Мара[167] белый конь,
Ак пос адын т'араткан,	Бело-сивый конь ему нравится,
Көгүм мардың көк тайлык,	Синего Мара синий конь,
Көк пос адын т'араткан,	Бело-синий конь ему нравится,
Ак аданның[168] ээзи-каан	Священного бубна хозяин-хан,
Ала барстың сүрмеди-каан.	Пестрой рукояти изображение – Хан[169].

Каан-Кычкыл – отец *Ак-Мара*, главный хозяин шаманских бубнов; именно этот пайана свидетельствовал о правильности изготовления нового бубна, так сказать законности его наличия у шамана Канакая Челухоева, о чем подробно рассказано в камлании, записанном со слов Р. Хлопотина и опубликованном Н.П. Дыренковой. При обращении к этому духу-пайана шаман обязательно жертвовал два кӧнӧка-туеса абыртки и три *толу*, хотя в своем обращении упоминал о пяти и кӧнӧках и *толу*, преувеличивая число своих подношений. Каких-либо подробных его описаний, кроме стандартного эпитета *айгыр йалду* 'с гривой жеребца', мне не известно[170].

От-Ээзи 'хозяйка огня', и ***Оймок-Ару*** 'чистая/священная очажная ямка'. К хозяйке огня обращались и обращаются по сей день во время свадебного обряда, представляя невесту и заручаясь благоволением От-эне. Такое обращение, сопровождаемое кормлением огня, произносится кем-либо из старших мужчин около печи в присутствии невесты и сопровождающих ее свах (*кудагай*) и сватов (*куда*).

Помощи От-эне просят и сейчас, например, при болезни детей, при простуде, появлении чирьев[171]:

Одус пашту От-энем,	Тридцатиглавая моя Огонь-мать,
Ойгон камыш кулакту!	С просверленными камышовыми ушами!
Кырык пашту Кыс-энем,	Сорокаголовая Девица-мать моя,

Кыйган камыш кулакту!

Йажыл торко кийимду,
Йаштаң ару чырайлӱ!
Кызыл торко кийимду,
Кыстаң ару чырайлӱ!
Ӱч очогың салынган,
Ӧрӱм талдың муузи,
Таш очогың салынган,
Талкан кӱлӱң кӱбреткен,
Одус пашту От-энем!
Йалынганым угуп тур!
Йалбарганым сесип тур!
Чок, мына, кайракан!
Оң козиң кӧрнп тур,
Эрӱ-чырай пагып тур!

Оң кӧзи мынаң кӧрип турзаң,
Оң алкыжың перип турзаң!
Эрди мынаң сурант'адым,
Эдек мынаң пӱрент'адым,
Йалынганым угуп тур,
Йалбарганым сесип тур,
Одус пашту От-энем!
Кырдаң кырга тандырган,
Кызыл торко кийимду,
Кыстаң ару чырайлӱ!
Йардаң йарга тандырган,
Йажыл торко кийимдӱ,
Йаштаң ару чырайлу!
Чок, мына, кайракан,
Одус пашту От-энем!

С разрезанными на ленты камышовыми ушами!
Носящая одежду из зеленого шелка,
Из молодых самая красивая [лицом]!
Носящая одежду из красного шелка,
Из девушек самая красивая!
Три очага на себя возложившая,
С рогами из плетеного тальника,
Каменные очаги на себя положившая,
Мелкую золу шевелившая,
Тридцатиглавая Огонь-мать моя!
Когда молю – услышь!
Когда прошу – пойми!
Ешьте, вот, уважаемая!
Правым глазом посмотри,
С кротким выражением лица оглянись [покорись, будь на моей стороне]!
Правым глазом посмотри,
Правое благословение дай!
Губами прошу,
Подолом прикрываюсь,
Когда молю – услышь,
Когда прошу – пойми,
Тридцатиглавая Огонь-мать моя!
С горки на горку попрыгивавшая[172],
Носящая одежду из красного шелка,
Из девушек самая красивая!
С берега на берег попрыгивавшая,
Носящая одежду из зеленого шелка,
Из молодых самая красивая [лицом]!
Ешьте, вот, уважаемая,
Тридцатиглавая Огонь-мать моя!

Основное отличие современных обрядов обращения к От-эне от тех, что совершались в начале XX в., заключается в их как бы миниатюрности, сжатости, меньшей помпезности и большей дешевизне. Полный обряд, по материалам А.В. Анохина, проходил ранее в течение целой ночи. Перед камланием закалывали белую овцу, мясом которой угощали духов; его же ели собравшиеся люди. После трапезы, закрывшись в доме, шаман наедине с членами семьи, пригласившей его, начинал камлать. В это время запрещалось открывать дверь. Нельзя было ни войти, ни выйти. Воздух становился тяжелым. Особенно трудно приходилось молодым женщинам, которые вынуждены были стоять в присутствии старших[173].

По материалам, собранным Н.П. Дыренковой, путь кама при камлании *оймок-ару* начинался от трех очагов, которые раньше во время камлания или проведения свадебного обряда

ставились на шестке, справа от чела печки (в настоящее время такие очажки практически не встречаются при проведении традиционных свадеб), далее – вокруг печи, в глубине которой живет ***Ӱрӱм-каан***, и наконец возвращался к ямке *ор* слева от чела (в поду).

Упомянутый выше *Ӱрӱм-каан*, по-видимому, также относился к духам категории *пайана*. В тексте обращения к нему этот персонаж характеризовался так:

Ӱзӱлбеске тӱшкен каан,	Целиком [не разрываясь] спускающийся хан,
Кӧк чечеги т'айылган,	Синие цветы [его] распустивший,
Кӧк ӱрӱзи тӧгӱлген,	Синий навар [его] разливший,
Ак чечеги т'айылган,	Белые цветы [его] распустивший,
Ак ӱрӱзи тӧгӱлген,	Белый навар [его] разливший,
Т'ети тӱшкӱн тӱшкӱндӱ,	[На] семи спусках имеющий спуск,
Тӱшкӱн бажы каскактуу,	Вершину спуска возвышающий,
Т'ети т'айкам т'айкамдуу,	На семи зыбунах качающийся,
Т'айкам бажы алкыштуу,	На вершине качки благословление имеющий,
Ӱч очоктың ээзи Ӱрӱм-каан.	Трех очагов хозяин – Урюм-хан[174].

Большая группа духов-пайана связана с путешествием шамана к единственному злому пайана – ***Т'аңыс-Сом***[175]. Этот пайана называется также Кирби[176]-Каан, или Чагыс-Чаал[177]. По рассказам телеутов, он некогда был заимствован путем брачных связей от соседей – шорцев. Т'аңыс-сом признавался лишь отдельными семьями, имевшими родственные связи с шорцами или кумандинцами. Духу приписывалось наведение на людей судорог и головной боли. Этим объяснялся и объясняется до сих пор тот факт, что березка-*сом* для него устанавливается чуть поодаль от березок, которые ставятся в честь добрых духов. Примерно то же объяснение встречаем у Н.П. Дыренковой: "...немного лишь отступя, ставится березка чужому духу – богу кумандинцев, из сӧӧк'а которых телеуты, еще будучи в Кузнецком уезде (здесь речь идет об алтайской группе телеутов. – *Д.Ф.*), брали себе жен. Этого духа они не любят, привязывают ему темные ленты и кропят отдельно, – лишь делают уступку женам"[178].

О нем в шаманских камланиях говорится[179]:

Алтон тайка ажылу,	[Чтобы к тебе дойти] – шестьдесят гор надо перевалить,
Т'етон тайка кечилӱ,	[Чтобы к тебе дойти] – семьдесят гор надо перейти,
Салам тайка ажылу,	[Чтобы к тебе дойти] – гору-Салам надо перевалить,
Ак чалдарда минеттӱ,	На бело-игренем коне ездящий,
Айгыр т'алду Кирби-Каан.	С гривой жеребца Кирби-хан.

Кыйлу-Каан заведует *Ак-Ӱлгенниң чамгыл куштар* – птицами, которые встречаются каму на пути к Кирби-хану:

Т'ети тыттың баштарын,	Вершины семи лиственниц
Пуре тартып уйа тарткан,	Скрутив, стянул [и] сделал [себе] гнездо,
Куш-энези Кыйлу-Каан,	Мать птиц Кыйлу-хан,
Кӱре тарткан Ачы-Каан.	Вал протянувший Ачы-хан.
Паскан паскан т'еринең,	Из земли, по которой ступал,
Ачу туман т'айлаттан.	Горький туман расстилается.
Тепкен тепкен т'еринең,	Из земли, которую пинал,
Терс туман т'айлаттан.	Северный туман расстилается.

Еще один пайана – ***Манзыр***[180]***-Каан***:

Т'ылкылуда Т'ылмай-каан,	В табуне коней [ты] Тыылмай-хан[181],
Мал кадарган Манзыр-каан.	Пасущий скот Манзыр-хан.

Энкей-Каан считалась матерью народа, а также заведующей земной щелью (*т'ер т'арыгы*), или земным пупом (*т'ер киндиги*), или дымовым отверстием земли (*т'ер тӱнӱги*).

Эл энези Энкей-каан,	Мать народа Энкей-хан,
Эки көзин чагылган,	Сверкающая двумя глазами,
Т'ер тӱнӱктиң ээзи-каан.	Хозяйка-хан земного дымохода.

Самтар[182]***-Каан***

Когда кам достигает земной щели, он призывает калек-мастериц с Бачата, Томи, Мрас, Абакана, Сагая, Кондомы, Алтая и Иртыша, и поручает их Самтар-хану, который гонит мастериц девятью заступами:

Тогус саступ[183] тудунуп,	Девять корнекопалок державший,
Саргай кескен [каскан?] Самтар-Каан.	Саранку копавший Самтар-хан.

Сармай-Каан

Сармай-хан помогает Самтар-хану гнать мастериц с Иртыша, возглавляя эту процессию. Он гонит их семью абылами[184] (разновидность мотыги):

Т'ети абыл тудунуп,	Семь абылов державший,
Кандык кескен [каскан?] Сармай-Каан.	Кандык[185] копавший Сармай- хан.

К числу духов-пайана относились также некоторые духи болезней, например **Кӧр-эне** – Мать-корь, которая считалась служительницей *Талай-хана*, и **Эне-кижи** – Мать-человек – дух оспы. Судя по текстам обряда "алас", к числу пайана относилась и покровительница маленьких детей ***Май-эне.*** Она считалась посланницей Священного Небесного Ульгеня, но обитала на земле, на горе Сӱрӱн[186].

В представлениях телеутов, некоторые сеоки и даже конкретные фамилии или семьи имели особо тесную связь с духами-

пайана. Например, всех представителей *төл* (фамилия, большая семья) Ускоевых из сеока Меркит до сих пор считают *ару сөөк* (чистый род) на том основании, что они *пайана т'улент'ат*, т.е принадлежат [/подчиняются/зависят от .../похожи на ...] пайана. О некоторых семьях и по сей день могут говорить *алар Май-эне т'улент'ат* или *Көргө т'улент'ат*, т.е. "они зависят от Май-эне или от Кӧр-эне". Были и те, кто находился в аналогичных отношениях с духом порога, но они считались "недобрыми". Если во сне видели кого-либо из тех, кто *позого т'уленген* (подчинялся духу порога), то это считалось плохой приметой[187].

ЧЫН-Т'ЕР – ЗЕМЛЯ ИСТИНЫ

***Чын-т'ер* – земля истины**, место, где нет лжи, находилась на востоке от *т'ер-т'ол* (воображаемой земли). Чын-т'ер представлялась как бы двумя "планетами", отделенными от реальной и воображаемой земли пустым пространством. На одной из двух чын-т'ер жил Адам//Адам-Буурул//Ада-кижи, а на другой – Т'өө-каан. Дойдя до основания Неба (*теңере төс*), шаман выходил за его пределы через одно из двух отверстий; через отверстие, закрывавшееся железной крышкой *темир капкак*, либо через самозакрывающиеся золотые ворота *алтын параты*. Следующее за ними пространство шаман пролетал, изображая это беспрерывным вращением на одном месте и делая при этом более ста поворотов. Люди, присутствовавшие на камлании, окружали кама в это время плотным кольцом, чтобы его перелет оказался успешным. Когда кам наступал на истинную землю, среди участников-зрителей камлания раздавались облегченные вздохи, а хозяин, по чьей просьбе совершалось камлание, лишь с этого момента начинал угощать гостей вином.

На земле истины (*чын-т'ер*) существовали свое солнце, месяц, моря и озера, горы и лес, тайги, пропасти, пастбища, степи, пашни, люди. Обе эти земли были весьма привлекательными в шаманских описаниях. Кам обычно подчеркивал это и мечтательно изрекал:

Мында т'ерим болзочы,	Здесь моя земля если бы была,
Мында элим болзочы,	Здесь мой народ если бы был,
Мында т'адар болзомчы	Здесь если бы я мог жить,
Мында т'уртар болзомчы.	Здесь если бы мог я свой юрт иметь[188].

Адам[189] – родоначальник человека, занимал самое почетное место среди всех духов, чьим местообитанием считалась земля.

Его обитель считалась одной из последних инстанций, где телеут мог "получить" кут на детей и на скот, отчаявшись обрести его у Ульгеней Энем-Т'айучы и Эрмен-Каана. Его же милостям приписывали и получение кут на семена ржи, овса и гороха. Родившиеся "благодаря активной помощи" Адама дети имели либо родимые пятна *мең*, либо курчавые волосы *т'илбер чач*, и считались "родившимися от Адама//отца нашего" (*Адабистиң тууган*).

Вообще, по представлениям телеутов, Адам был столь великим, всемогущим и добродетельным, что часто и раньше и сейчас в разговоре стариков назывался и называется *улу пайана* 'великий добрый дух', который живет на востоке.

Камлания Адаму проводились весной и поздней осенью, после уборки хлеба. В жертву ему – "не из чувства страха", а, по выражению самих телеутов, "от желания сердца" – каждый телеут приносил первого черного быка (*кара пуга*), родившегося в его стаде. По А.В. Анохину, этого быка кормили до 3 или до 5 лет, или, по данным Л.П. Потапова, до 3, 5, 7, 9 лет, либо же, по моим материалам, до 5 или 7 лет. Кроме быка, Адаму жертвовали 1 туес с абырткой, 5 платьев-*толу* и шкурку крота.

Фигура Адама одна из ярчайших и вместе с тем самых загадочных в телеутском шаманизме. Суть проблемы наиболее отчетливо видна в работе Н.П. Дыренковой, которая писала таким образом: "Эрлик, или, как его чаще называли, Адам..."[190] Но имя Эрлик настолько широко распространено на Саяно-Алтае, что, естественно, влечет за собой целый ряд ассоциаций, а с ними и противоречий: ведь если это Эрлик, то он должен жить под землей и быть главой злых духов! (исключение здесь составляет мифология якутов, в которой Эрлик – небесное божество, хозяин "голубой беспредельности").

Попробуем прокомментировать возможность тождества *Адам=Эрлик*.

В тексте камлания Адаму, записанном А.В. Анохиным, слово "Эрлик" на двухстах семидесяти двух страницах in folio встречается 7 раз: в сочетаниях "Адам Эрлик", "Эрлик Адам" и – единожды – "Каан Эрлик"[191]. В подавляющем большинстве случаев они идут в паре с сочетаниями "Адам Буурул"//"Буурул Адам" (Седой, Чалый Адам). Следует также отметить, что обычно в тексте вслед за "Буурул Адам" идет не "Эрлик Адам", а "Эртеги Адам" (Древний Адам)[192] и такая последовательность – "Седой"-"Древний" – выглядит абсолютно естественной и логичной. В связи с этим можно предположить, что и сочетание "Эрлик

Адам" стоит воспринимать не как свидетельство взаимозаменяемости этих имен, а как имя Адам с еще одним эпитетом *эрлик* – могучий, мужественный, достигший зрелости[193]. Аналогичным образом можно рассматривать и два упоминания об Эрлике в перечне духов-пайана шаманского текста, записанного Н.П. Дыренковой[194].

Исключение составляют материалы Г.Н. Потанина 1883 г., которые позволяют утверждать, что имя *Эрлик* было все же известно телеутам именно в качестве имени. В песне, сопровождавшей приготовление айрана, последний назывался напитком Эрлика: *Адам Эрлик сугады*, или *Кўндўлў//Кökшин Эрлик сугады*[195]. Впрочем, и это свидетельство нельзя отнести к числу безоговорочных. Дело в том, что опубликованная Г.Н. Потаниным песня встречается в мистерии Адаму при описании содержимого жертвенных туесов. В этих случаях содержимое называется (последовательно) напитком-айраном Пööрчи (Пöрўчи)-Каана, Шагай-Каана, Адам-Т'елбеша и, наконец, Адам-Пуурула//Кök-Пуурула[196].

Обратимся к рассмотрению образа Адама в представлениях телеутов и попытаемся сравнить его с Эрликом, известным по алтайской устной шаманистской и бурятской иконографической ламаистской традициям. При таком сравнении выясняется, что:

во-первых, Адам – житель космического "рая", "планеты" *чын-т'ер*, а не подземного мира;

во-вторых, Адам является подателем "душ" для человека, в то время как Эрлик забирает человеческие души и несет смерть;

в-третьих, в отличие от Эрлика, Адам не имеет каких-либо видимых противоречий с небесными Ульгенями, а некоторых из них он даже сам творит (см. выше *Тумат-Теңере)*; в ходе камлания Адаму предназначенного ему в жертву пайтала (быка) до основания Неба сопровождал Ульгень *Абйош-Теңере*, а далее до дверей дворца Адама Ульгень *Пуркан-Теңере*;

в-четвертых, в сохранившихся "описаниях" внешности и других характеристиках Адама, за исключением преобладания темных цветов, нет ничего ужасно-зловещего; Адам называется лежа сотворяющим, лежа устремляющим к жизни (а не к смерти!), главой и пуповиной всех и всего сущего, с мягкой черной//гнедой бородой, спускающейся до пояса, с неохватной шеей, со спиной, которую не обхватить поясом, со лбом размером в четверть, с румяным лицом; Адам имеет постель из бобровых черных//гнедых шкур, ездит на карем//гнедом аргамаке, одевается в шубу из черного//коричневого бархата, держит в руках стрелу размером в сажень и играет черными//черноватыми//кучевыми облаками[197].

Изложенный материал порождает вопросы: только ли у телеутов существовали представления о всесильном божестве по имени Адам, где искать истоки образа и имени Адама, и многие другие.

Известно, что божество с именем *Адам-хан* существовало в шаманистской мифологии хакасов: Адам-хан жил на западе среднего (земного) мира и считался покровителем шаманов[198]. Здесь Адам выглядит более близким к стандартным представлениям об Эрлике: хотя он и живет на земле, но все же на западе (часть света, обычно отводимая для обитания злых духов); покровительство шаманам позволяет напрямую соотносить этот персонаж с алтайским Эрликом. Весьма любопытным представляется то, что Адам – первый шаман – известен и алтайцам: по материалам Г.Н. Потанина, Адам отказался от выполнения претензий Эрлика на его почитание, равное с Ульгенем, но, заручившись покровительством Ульгеня, "при камланиях ходил в преисподнюю к Эрлику и Эрлик его не касался"[199]. Известен Адам и северным шорцам – "абинцам". В частности, у нижнекондомских шорцев, по материалам А.В. Анохина, Адам Эрлик-хан, или Ада-кижи относится к категории злых духов: он совершает суд над душами умерших; на пути к Ада-кижи шаману, как и в камланиях телеутов, встречаются места мучений грешников; в жертву этому духу приносили быка[200].

И, наконец, еще один непростой вопрос. Очевидно, что, как имя Эрлик на Востоке, так же вполне определенные ассоциации вызывает и имя Адам на Западе. Не является ли имя Адам лишь поздним заимствованием от христианских миссионеров? Скорее всего, нет. Доказательством здесь можно считать тюркскую легенду о первом человеке, записанную в XIV в., но относящуюся как минимум к IX в. В 1954 г. в Лондоне, на очередном конгрессе востоковедов, она была изложена с первичными комментариями в докладе П.Н. Боратава[201]. Полностью сведения об источнике в изложении Боратава выглядят так: "Из двух хроник Абу Бекра [Kanz al-Durar и Durar al-Tidjan, обе рукописные] в первой с большими подробностями сообщается легенда о происхождении предка турок [Turc]. Автор, возможно, получил эти сведения в книге, которую он мог видеть в Бильбисе, где много правоверных. Эта книга могла быть переводом на арабский язык Джибрила [Djibril b. Bahtisu] (IX в.) с персидского переложения, переведенного Бузургмифом [Buzurgmih] с турецкого оригинала, называемого Улу-Ай-Ата Битики [Ulu-Ay-Ata Bitiki]". Сама же легенда о первочеловеке рассказывает следующее:

На границе Китая, на горе Кара Таг вода заливает пещеру и наносит глину, которая заполняет яму в форме человека. Пещера служит маткой, и через девять месяцев под влиянием солнечного тепла вылепленное (слепок) оживает: это первый человек, по имени Ай-Атам (Ay-Atam). На протяжении 40 лет этот человек живет один; затем новое наводнение порождает второе человеческое существо. На этот раз обжиг был неполным, несовершенное существо – женщина. От их союза рождается 40 детей, которые женятся между собой и снова рождают. Ай-Ата умирает в возрасте 120 лет; 40 лет спустя погибает его жена. Их старший сын погребает их в яме в пещере, надеясь таким образом вернуть их к жизни. Он был первым царем и после смерти был погребен в полой золотой статуе, помещенной в той же пещере; она стала местом поклонения турок[202].

Второй землей *чын-т'ер* владеет ***Т'öö-каан***, ездящий на бело-игреневом коне и имеющий гриву жеребца, который считается отцом всех *сом'ов* ("*Алтын сомның адазы, Уур сомның ээзи, Бай чаалга сурлаган*" – 'золотых сомов отец, тяжелых сомов хозяин, сверкающий на священных чаал'ах//сом'ах'). *Т'öö-каан* живет на земле, которая, как и земля Адама, расположена за пределами горизонта и лежащим за ним "пустым пространством". По легенде, *Т'öö-каан* некогда жил недалеко от Адама.

Каждый из них имел богатые владения с обширными пастбищами. У Jöö-Каан'а было три сына: Соо-Каан, Темир-Каан и Мордок-Каан.

Адам и ⟨J⟩öö-Каан сначала жили дружно и согласно между собой и ездили друг к другу в гости. Но мир их был нарушен хитрым человеком, который являясь к Адаму, дурно говорил о Jöö-каане, а Jöö-каану об Адаме. Адам за бесславие решил отомстить соседу. Он натянул лук, спустил стрелу, которая ⟨J⟩öö-Каану и его сыновьям пронзила горла и все они стали заиками /тили jок кöömöй/.

После ссоры Адам и Jöö-Каан удалились друг от друга в разные места"[203].

Т'öö-хан считался могущественным божеством. Как и Адам, он мог наделять бездетных супругов *кут* на детей.

Во время ежегодных майских жертвоприношений Т'öö-хану телеуты забивали нежеребую трехгодовалую кобылу светлой масти (*ару тӱктӱ*), шкуру которой вывешивали затем на особом сооружении-*таскак*.

Таскак состоял из четырех воткнутых в землю на расстоянии около 7 см друг от друга тонких жердей (*бакан//пакан*), высотой до 3 м. На вершинах жердей-пакан делали плетень (*ширее*) из зеленых ветвей. Посредине квадрата, образованного четырьмя жердями, втыкали еще одну жердь. К ней под углом в 45° крепилась жердь, называвшаяся *т'укеле*, длиной 6–6,5 м. На конец её, проходивший между вершинами жердей-пакан, надевали шкуру кобылицы (*пайталың терези*), обращенную головой на восток. Опасаясь воровства, телеуты в трех местах разрезали (портили) шкуру.

Недалеко от таскака, западнее воткнутого в землю конца т'укеле, устраивался очаг, где варилось мясо пайтала (*малдың эдип пыжырган т'ер*).

Восточнее этого сооружения втыкали в землю еще две жерди, высотой равные пакан. Ближайшая к голове пайтала жердь называлась "золотая таба" (*Алтын таба*), дальняя (на расстоянии 3,5 м от первой) – "таба". Между жердями, практически в самом верху, натягивали шнур (*т'еле*) из белого волоса с привязанными к нему ленточками разных цветов без счета (*тоозы т'ок*)[204].

Как и со многими другими персонажами телеутского шаманского пантеона, с Т'öö-ханом связаны самые различные представления, не всегда прямо согласующиеся друг с другом. Большая часть свидетельств относит Т'öö-хана к обитателям одной из земель истины *чын-т'ер* и считает его отцом *сом'ов*. Известно также, что в некоторых телеутских семьях в честь Т'öö-хана среди березок-сомдор устанавливалась отдельная березка. Тем самым Т'öö-хан как бы низводился до уровня обычных добродетельных духов категории *пайана*. Есть также трактовка, согласно которой Т'öö-хан, в честь которого устанавливалась березка-*сом*, приравнивался к Ульгеням-небожителям, поскольку он *он эки тапты тапталган, он эки катта ойынду* '[на] двенадцатую ступень [Неба] наступающий, на двенадцатом слое [Неба] играющий' Все это может свидетельствовать, с одной стороны, о незавершенности процесса канонизации божеств телеутской Вселенной, а с другой, о длительном сохранении различных представлений о конкретных персонажах пантеона как у представителей разных сеоков-родов, так и у служителей шаманизма и основной массы общинников-шаманистов.

Т'ЕР-АЛЫС – ЗЕМЛЯ ЗЛА

Менее всего известна подземная область, так называемая преисподняя, земля зла (***т'ер-алыс***)[205], или "ад" (***таамы***)[206]. По материалам, собранным А.В. Анохиным, она состоит из девяти слоев, находящихся под землёй (*жердиң алдында*). Для обозначения их обитателей телеутами применяются как общие "видовые" имена: *көрмöс*[207], *эдӱ*[208], *айна*[209], *салды-немези*[210], *кара-неме*[211], *сокор-неме*[212], *кырык-немези*[213], *төмöңи-неме*[214], *jер алдының немелер*[215], *пийар-немелер*[216], так и имена собственные. Среди последних известен, например, *Т'абыс адам Сары-Кожоң*[217], которого в обращении к нему шаман характеризовал так[218]:

Кара камыш калбыражып,	[Там, где живешь ты] колышется черный камыш,
Кара тааны т'албыражып,	Черные галки летают,
Кара сүген пөрөктү,	Имеющий черную [в виде рыболовной морды] шапку,
Кара кебис төжөктү,	Имеющий постель из черного ковра,
Кара күртүк элчилү,	Имеющий посланником черного косача,
Қара кускун т'ölöктү,	Опирающийся на черного ворона,
Үч сары көл сугатту,	Имеющий водопой в трех желтых озерах,
Үч түшкүн түшкүндү,	Имеющий [до себя] три спуска,
Т'абыс Адам Сары кожоң.	Приземистый отец мой – Желтая песня.

Еще один дух зла – *Пургул-каан*, обращаясь к которому (точнее – к которой), шаман говорил:

Т'айачыда т'аргылу,	Вместе с творцом имеющий суд,
Т'ажыл чепкен кийимду,	Носящий одежду из зеленого сукна (драпа),
Т'аш палтырган пашту-каан,	Хан, имеющий голову [в виде] молодой пучки,
Куу комыргай колду-каан,	Хан, имеющий руки [в виде] засохшей дудки,
Ийик пой Сары-кыс,	[Размером с] веретено Желтая дева,
Ийне пой чичке кыс,	[Размером с] иголку тонкая дева,
От алдынаң т'емзеген,	Из-под огня питающийся,
Т'ер алдынаң т'емзеген,	Из-под земли питающийся,
Оймо чийме көстү-Каан,	Хан, имеющий проткнутые и вырезанные глаза,
Удра кескен чачту Каан,	Хан, имеющий перерезанные поперек волосы,
Кааным болзо, Пургул-Каан.	Хан мой [ты есть] Пургул-хан.

Духа *Сынзай-Каан*, или *Т'абызак*, или *Т'абыр-Каан*, телеуты представляли в виде безобразно толстого и очень сильного человекоподобного существа, живущего в горных ущельях:

Т'ер т'абызак пойлү каан,	Приземистый сам хан,
Т'ердең кара чырайлү,	Имеющий лицо чернее земли,
Т'елтек кара чачту,	Имеющий черные распущенные волосы,
Т'етон кулаш т'ер күренди	Семидесятисаженный земляной вал
Т'емире тепкен, чын күлүк.	[Ты] пнул и развалил, истинный богатырь.
Тогузон кулаш т'ер күренди	Девяностосаженный земляной вал
Топтый тепкен, чын күлүк,	[Ты] пнул и развалил, истинный богатырь,
Ажыргызы ажыр каан,	С большой глоткой хан,
Адам болзо, Т'абыр-каан,	Отец мой [ты есть] Тъабыр-хан,
Он т'ети кааның Сынзай-каан.	Семнадцати ханов Сынзай-хан.

Одно из любопытнейших имен – дух зла *Түлбер-немези* (нечто по имени Тюльбер). О нем говорилось, что

Карылгаш учпас калың	[Ты] истребил могучих тюльберов йурт,
түлбер т'уртун үскен,	[сквозь] который стриж пролететь не мог,
Каан т'ачының күлдүн салган.	[А] хана ячинцев [ты] обратил в золу.

В дополнение к этому тексту в архивных материалах есть и такая пометка, прекрасно иллюстрирующая общность многих

фольклорных и мифологических образов у народов Сибири: "Стриж не мог пролететь на пространство, занимаемое этим народом, а дым от труб – он был такой густой, что стриж терялся в нем"[219]. Сходные характеристики обнаруживаются и в орочских представлениях о Вселенной: "Раньше... орочей... было так много, что пролетавшие над ними стаи лебедей совершенно чернели от дыма их костров"[220].

Тюльберы и ячинцы – два народа Кузнецкой котловины и Кузнецкого Алатау, которые уже к концу XIX – началу XX в. были ассимилированы в основном русскими, а частично и бачатскими телеутами. Лишь исторические судьбы тюльберов более или менее полно известны на временном отрезке с конца X в. до конца XX в. О ячинцах же, за исключением ряда малоинформативных упоминаний почти всегда в связи с тюльберами[221], практически ничего не ведомо. Приведенное новое, неизвестное ранее по литературе, упоминание этих этнонимов дает дополнительный материал для этногенетических штудий.

К числу собственных имен злых духов, в принципе, можно отнести и название духа *Салды-немези*, напущенного духа. Виновником появления его считается шорский кам Картей (как полагали в начале XX в., это событие произошло "сто лет тому назад", т.е. в начале XIX в.), который проиграл в поединке телеутскому каму Микаю (?) и в отместку наслал (*салды*) на "бачатцев" этого злого духа[222].

По материалам А.В. Анохина, «чтобы избавиться от назойливости злых духов, им дают выкуп – жертву в виде напитка /абыртки/, "толу" из старых одежд и, наконец, животное – овцу, теленка, жеребенка. При камлании кам неистово кричит, ударяя в бубен, таким способом угоняет злого духа от человека и его жилища. Это камлание манерой исполнения резко отличается от камлания другим духам.

Жертвенное мясо телеуты из чувства пренебрежения не едят, а бросают поодаль от жилища или подвешивают на испорченное дерево, с таким расчетом, чтобы его могли съесть собаки. Брагу /абыртка/ выливают на задний двор»[223].

Как указывалось во введении, обычно в описаниях системы представлений народов Саяно-Алтая о духах зла фигурируют *ӱзӱт'ы*. Телеутам известны, в частности, имена духов, "заведующих" *ӱзӱт'*ами – *Арбыс-хана//Алдыс-хана//Кӱндӱс-хана* и *ӱзӱт'*ов Орсок и Падюкей (самых старших среди всех узютов), которые попадаются каму на пути к хану Кычкылу, к Пийлер-Каану, к Адаму. Сцена встречи кама с узютами довольно хорошо

описана в тексте камлания Каан-Кычкылу (публикация Н.П. Дыренковой[224]). Здесь можно лишь дополнительно указать, что, по представлениям телеутов, кам просто обязан был разрушить их стойбище; нарушение этого правила и согласие кама пригубить вина узютов ведет к непоправимым последствиям: "Был в давнее время один кам, который соблазнился их вином, выпил его. Узўты отняли у него "чагылткы" ⟨веточка с лентами⟩, который теперь вырос в большой куст, "кӧнӧк" ⟨туес⟩, который стал как озеро (беш кара кӧль), кости байтала – как гора". Могут *ӱзӱт'ы* заманить к себе и двойника человека-*т'ула*. В этом случае ситуация оказывалась безысходной: *т'ула* "после этого делается скверным, нечистым и никогда больше не возвращается в человека. Человек тот умирает"[225].

Как уже упоминалось, собственно *ӱзӱт* – покойник. Однако в отличие от материалов, известных из этнографических описаний других тюркоязычных народов Саяно-Алтая, *ӱзӱт'ы*, в представлениях телеутов, жили в *ӱзӱт-т'ер* (земле узютов), которая (NB!) находилась **не под** землей, **а на** воображаемой земле *т'ерт'олы*, сразу за "узлом дорог семнадцати ханов".

Это же следует сказать и о зловредном духе по имени *Пестер-Каан*[226]. Этот дух, ездящий верхом на весенней рыбе и имеющий вместо костылей "широкие лодки", жил "под ярами, где бьют родники", но не собственно в подземном мире, а на земле *т'ер-т'олы*, неподалеку от *чала кӱйген чаал тӧӈӧш* (обгорелого березового пня), который, как указывалось ранее, находился на западе воображаемой земли.

Приведенная выше характеристика миров Вселенной и их обитателей – духов и божеств позволяет заметить не только общность, но и специфику телеутских материалов, по крайней мере на фоне представлений других тюркских народов Саяно-Алтая. Впервые на это обстоятельство обратил внимание А.В. Анохин, сравнивая телеутский шаманизм с алтайским, в своем "Докладе о телеутском шаманстве". Он писал: "Отправляясь к телеутам, я думал, что телеутский шаманизм есть ни что иное, как вариант алтайского шаманства, с которым я познакомился в 1910 году. Но в действительности оказалось совсем другое: между шаманством алтайцев и шаманством телеутов есть большая разница. Эти два вида верования, именующиеся одним названием "шаманства", во многих существенных чертах расходятся между собой. С точки зрения телеута алтайское шаманство положительно неприемлемо и наоборот"[227].

В чем причины этого своеобразия? Вероятно, они кроются в специфике этнической истории группы бачатских телеутов, лишь отчасти имеющих отношение к средневековым телеутам-кочевникам; в участии в формировании этого народа самых различных этнических групп – обитателей Кузнецкой котловины, чье происхождение представляется еще менее понятным. Последнее обстоятельство чрезвычайно важно. На него следует обратить внимание еще и потому, что, как мне уже приходилось ранее писать, специфику представлений об образно говоря пятичленной Вселенной оказалось возможным увидеть в рисунках на шаманских бубнах[228] и не только на телеутских, но и на шорских, кумандинских и на части хакасских! Как в такой ситуации не вспомнить о том, что именно эти южносибирские народы, помимо собственно самоназвания, имеют единое общее – *тадар*, и о том, что с конца XIV в. на землях Среднего и Верхнего Енисея, отошедших после распада Юаньской империи к ойратам, был официально введен в качестве названия территории и народа этноним *дадань*, т.е. *татар*[229], положивший начало культурной близости (или закрепивший эту близость?) группы "племен", которые позже составили основу нескольких современных этнических групп Южной Сибири?

Вопросов пока гораздо больше, чем ответов и потому, уверен, исследование столь яркого феномена, каким, безусловно, является телеутский шаманизм, позволит прийти в дальнейшем к удивительным открытиям.

[1] Рукопись "Доклада о телеутском шаманстве" А.В. Анохина, сохранилась в нескольких вариантах в архиве МАЭ. Полное название работы "Доклад о телеутском шаманстве, Составленный в 1912 г. Томск. А. Анохин". Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. № 162. 33 листа большого формата, машинопись. Этот же текст с названием "Духи телеутского шаманства", с отдельными дополнениями, готовившийся к печати Н.П. Дыренковой в 1934–1940 гг., хранится в том же архиве под № 161 (58 листов формата А4, машинопись с рукописными вставками текстов, выполненных латинской графикой). К сожалению, ни самим А.В. Анохиным, ни работавшей позже с оригиналом Н.П. Дыренковой текст "Доклада" не был окончательно приготовлен к печати, а предварительная работа над архивной рукописью показала, что в итоге (после переводов всех непереведенных и уточнения всех переведенных текстов, после сверки текстов с полными текстами камланий, после написания историко–этнографических комментариев и примечаний даже к минимуму самых ярких сюжетов и образов) получается текст, существенно меньший по объему, чем примечания к нему. Это, на мой взгляд, могло существенно усложнить восприятие текста читателем. Плюс к этому спорность в определении принадлежности архива А.В. Анохина в МАЭ (см. Главу 1 первой части). Все это вместе взятое повлияло на решение подготовить самостоятельную большую работу, основанную на моем собственном

vk.com/ethnograph

анализе всего доступного мне корпуса телеутских шаманских текстов и на собственных полевых материалах.

[2] *Хлопина И.Д.* Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев (по полевым материалам 1927 г.) // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 71; см. также: *Радлов В.В.* Из Сибири: Страницы дневника. М., 1989. С. 358–359; и др.

[3] *Кат* – 'слой'.

[4] По шаманистским представлениям телеутов, Ульгеней было много. Все они (в основном – мужчины) живут на разных слоях неба. Высшим Ульгенем, т.е. жившим выше всех, а не обязательно самым могущественным, являлась "мать Бай–Ульгень".

[5] *Тапты* – 'ступень' (*manma-* 'топтать').

[6] *Сөөк* (обычно из–за типографских сложностей транскрибируется как "сеок") – букв. "кость". Применительно к тюркам Саяно–Алтая этот термин впервые был выявлен и введен в научный обиход в 1865 г. (*Radloff W.* Reise durch den Altai nach dem Telezker See und dem Abakan // Archiv für wissenschaftliche Kunde von Russland / Hrsg. von A. Erman. B., 1865. Bd. 23. Heft 1. S. 1–55; Heft 2. S. 218–316; *Вербицкий В.И.* Сеоки (кость, род, поколение) алтайцев // Томские губернские ведомости. 1865. № 42). Сеок – специфическая форма общественной экзогамной патрилинейной организации, известная, кроме телеутов, многим другим тюркоязычным народам Саяно-Алтая и Средней Азии. Подробно о специфике родовой организации у телеутов см.: *Батьянова Е.П.* Структура телеутского сеока // Полевые исследования Института этнографии. 1983. М., 1987. С. 55–66; *Она же.* Экзогамия у телеутов // Проблемы антропологии и исторической этнографии Западной Сибири. Омск, 1991. С. 71–79; *Функ Д.А.* Бачатские телеуты... С. 42–48; и др.

[7] Подробнее см. ниже.

[8] *Кут* – 'зародыш', 'счастье', 'жизненная сила'. Понятие кут известно многим народам Сибири и Средней Азии. См.: *Баскаков Н.А.* Душа в древних верованиях тюрков Алтая: (Термины, их значение и этимология) // СЭ. 1973. N 5. С. 109; *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. М., 1893. С. 78; *Хлопина И.Д.* Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев (по полевым материалам 1927 г.) // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 74–75; *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 33 и след.; *Дьяконова В.П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975. С. 46; *Алексеенко Е.А.* Шаманство у кетов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 99–100; *Шаханова Н.Ж.* К вопросу о понятии "кут" в традиционном мировоззрении казахов // Традиционное мировоззрение и культура народов Сибири и сопредельных территорий. Улан-Удэ, 1990. С. 42–44; и мн. др. См. также Введение.

[9] *Көрмөс* – 'злой дух'; общее обозначение категории злых духов. О возможных вариантах этимологии термина – 1)тюркск. *көрүнмөс* 'невидимка' и 2) иранск. *Ормузд, Ахура–Мазда* – со ссылкой на мнение В.В. Радлова см. в примеч. С.Е. Малова к книге: *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев... С. 21.

[10] *Тайылга* – общественное, родовое или общинное кровавое жертвоприношение с обязательным последующим вывешиванием на шестах (шесте) конской шкуры. Под тем же названием оно известно практически всем северным и южным алтайцам. У бурят аналогичный, но (по крайней мере, в прошлом) без участия шамана, обряд зафиксирован под названием тайлган (*Манжигеев И.А.* Бурятские шаманистические... С. 69).

[11] См.: *Анохин А.В.* Доклад о телеутском шаманстве // Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. № 162. Л. 11–11об., а также *Потапов Л.П.* Бубен телеутской шаманки и его рисунки // Сборник МАЭ. Т. 10. 1949. С. 194.

[12] *Тоңул//Тоғул//Тогул.* Этот сеок известен в родовом составе бачатских и заринских телеутов Степного Алтая, а также кумандинцев, тубаларов и северных шорцев. Подробнее см.: *Потапов Л.П.* Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969; *Функ Д.А.* Бачатские телеуты... С. 69–71.

[13] Известны также значения: ‘благопожелание’, ‘заговор’, ‘шаманские тексты’ и т.п. (см.: *Фисакова Г.Г.* Поговорки Ülger söstör, загадки tabyşkaktar, наставления /благословления/ alkyş söstör // Язык бачатских телеутов. Кемерово, 1976. С. 131–132; *Функ Д.А.* Устное творчество игры и развлечения бачатских телеутов: итоги, проблемы и перспективы изучения // Функ Д.А., Батьянова Е.П. Телеуты. М., 1992. С. 16, 113–114, 116). О термине алкыш см. также: ДТС. С. 38–39; ЭСТЯ. С. 137–138; *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. С. 227.

[14] *Анохин А.В.* Доклад... Л. 6–6об.

[15] Его удалось обнаружить лишь в машинописном тексте “Доклада”, который готовился к печати Н.П. Дыренковой (Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. N 161. Л. 6–8). Впервые оригинал и его перевод на русский язык были опубликованы: *Функ Д.А.* Устное творчество... С. 113–114. Здесь воспроизводится текст оригинала; в перевод внесены отдельные уточнения по сравнению с вариантом, опубликованным ранее.

[16] Возможно, ‘шапка, напоминающая по форме ступку’ (ср. шорск. *саак* – ‘ступка’).

[17] *Сатлаев Ф.А.* Коча-кан – старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев // Сборник МАЭ. 1971. Т. 27. С. 130–141.

[18] Во время полевых работ Ф.А. Сатлаева у кумандинцев его информатор из рода Калар также вспоминал этот стих “Олдереӊ , коштереӊ”, однако Сатлаев не рискнул переводить его и ограничился фразой: “Значение этих слов неизвестно”. См.: *Сатлаев Ф.А.* Коча-кан... С. 137–138.

[19] Так в оригинале. Правильно было бы:

Черде чаткан честекти	На земле лежащую/растущую ягоду
Алын чийзим, татыглыг...	Если сорвав съем, она сладкая...

[20] Приводится по рукописи П.И. Каралькина (Л. 1.2–1.8), обнаруженной мною в фонде В. Диосеги в Архиве Института этнографии ВАН. Текст этот был подготовлен научным сотрудником ГМЭ народов СССР в Ленинграде Петром Каралькиным, кумандинцем из рода алтына-куманды. Рукопись датирована 29 октября 1970 г. В самом начале Каралькин указывает, что это один из вариантов песни, записанный им “в 1951 году у кумандинцев”. В конце же П.И. Каралькин пишет: “Запись сделана в 1949 году от Очубая Карачиновича Алексеева, 66 лет, сеок (род) алтна-куманды, урожд. с. Нарлык. Некоторые куплеты мной слышаны в детстве во время хождения кочо”. Судя по тому, что дата – 1949 г. – указана в тексте трижды (в самом начале заметки, после кумандинского оригинала и после перевода текста на русский язык. Л. 1.2, 1.5 и 1.8), именно ее следует считать годом записи основной информации Каралькиным об этом обряде от Очубая Алексеева. В то же время, поскольку автор сам указывает на то, что некоторые из приводимых им далее стихов он слышал еще когда был маленьким, то в данном случае, очевидно, перед нами искусственный текст, автором которого – при всей аутентичности произведения – все же следует считать самого П.И. Каралькина. Рукопись публикуется без каких-либо

уточнений и исправлений. Постраничные примечания № 1–8 принадлежат самому П.И. Каралькину.

Вариант этого текста – в хакасской орфографии – был недавно опубликован в: *Бутанаев В.Я.* Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003. С. 246–247. Примечания самого Каракалькина в этой публикации не приводятся, место хранения оригинала не указано.

[21] *Анохин А.В.* Доклад... Л. 6об. Впервые подробное описание этого обряда и текст (данный телеутский текст) были опубликованы на немецком языке Д.К. Зелениным (*Zelenin D.* Ein Erotischer Ritus in den Opferungen der Altaischen Türken // Internationales Archiv für Ethnographie. Leiden, 1928. Bd. 29. Heft 4–6. S. 83–98 und 2 Pl.).

Рассматриваемому сюжету и конкретно данному персонажу (Кочуган/Коча-Каан/Кочо-Каан и т.п.) посвящена обширная литература (*Вербицкий В.И.* Алтайцы. Томск, 1870. С. 98; *Он же.* Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884. С. 145; *Он же.* Краткие сведения об Алтайской духовной миссии // Томские Епархиальные ведомости. 1886. № 21 (1 нояб.). Отдел неофициальный. С. 6–7; *Потанин Г.Н.* Очерки северо-западной Монголии. Вып. 4. СПб., 1883. С. 938; *Потапов Л.П.* Этнографический очерк земледелия у алтайцев // Сибирский этнографический сборник. Т. 1. М.; Л., 1952. С. 182; *Сатлаев Ф.А.* Коча-кан...; *Он же.* Кумандинцы (Историко-этнографический очерк XIX – первой четверти XX века). Горно-Алтайск, 1974. С. 161–162; *Шишло Б.П.* Восточно-финские черты в культуре алтайских тюрок // Языки и топонимика Сибири. Вып. 6. Томск, 1976. С. 151–155; *Хлопина И.Д.* Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев (по полевым материалам 1927 г.) // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 88; *Иванов С.В.* Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (XVIII – первая четверть XX в.). Л., 1979. С. 19–21, 30–33, 37–38; *Функ Д.А.* Бачатские телеуты... С. 205–206; *Bazin L.* Koča-kan, textes altaiens // Etudes mongoles et sibériennes. 1978. Cahier 8. P. 109–126; *Chichlo B.* Qui est donc Koča? // Etudes mongoles et sibériennes. 1978. Cahier 9. P. 7–72; *Lot-Falk E.* Koča-kan, rituel érotique altaien // Etudes mongoles et sibériennes. 1978. Cahier 8. P. 73–108).

Более или менее полно сохранились лишь четыре текста алкыша Кочугана. Все они указывают в качестве исходной точки маршрута Кочугана земли, расположенные восточнее верховьев Енисея, т.е. на территории современных Бурятии или Монголии.

[22] *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. М., 1893. С. 75.

[23] ‘Шаман прибыл к байталу’, ‘шаман достиг того места, где находится байтал’. Аффикс *-ш* указывает на совместность действия, следовательно, кам достиг этого слоя неба не один, а вместе с духами-помощниками.

Байтал//Пайтал – приносимое в жертву или посвящаемое божеству животное, обычно нежеребая кобыла; изредка этот термин применяется телеутами и по отношению к овце.

[24] ‘Могучее, сильное войско’.

[25] *Табуу//табу* (мн.ч. *табулар//табучылар*). Возможно, от глаг. *тап-* со значениями ‘находить’, ‘приобретать’, ‘родить’, ‘отгадывать’? Термин *табу* уже во время работ А.В. Анохина имел лишь смысловой перевод ‘духи-помощники шамана’.

[26] При камлании определенному духу или божеству в доме или в специально сооруженном для камлания шалаше *сөөлтӱ* развешивали соответствующее количество мужских и женских рубах и кафтанов, называвшихся в этом случае *толу* (здесь в знач. ‘дар’).

[27] Приводится по: *Анохин А.В.* Доклад... Л. 7. Текст оригинала выправлен, перевод мой. – *Д.Ф.*

[28] *Байтал-башчы*, или *баш туткан* – помощник кама, человек, который держит голову *байтала*.

[29] *Алас* – обряд очищения кого–либо, чего–либо огнем. В качестве горючего материала обычно использовался можжевельник (*арчын өлөң*). Более узко алас понимается как обряд обращения к покровительнице маленьких детей *Май-эне*, далеким праобразом которой была древнетюркская богиня Умай. Под этим названием обряд известен многим сибирским народам. Любопытно, что в качестве реликта термин *алас* сохранился даже у сибирских (тарских) татар-мусульман применительно к старинному свадебному обряду проведения коня через огонь (см.: *Тумашева Д.Г.* Словарь диалектов сибирских татар. Казань, 1992. С. 21), что может служить еще одним косвенным подтверждением древности обряда.

Тексты *алас* см., например: *Каруновская Л.Э.* Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком // Сборник МАЭ. 1927. Т. 6. С. 19–36; Алтай алкыштар: Алтай албатының оос творчествозы. Горно-Алтайск, 1993. С. 31–32,100 и др.; *Функ Д.А.* Бытовой шаманский фольклор телеутов: 1. Новые записи // Народы Сибири (Сибирский этнографический сборник, 7). М., 1995. С. 29–32. О ранних сведениях и комментарии к ним см.: *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. С. 121, 229.

[30] *Пулан* ‘лось’. *Бура//Пура* – ‘ездовое животное’. Термин известен во многих тюркских языках с основным значением ‘верблюд’ (наряду с ‘лось’, ‘олень’, ‘бык’ и др.). См.: ЭСТЯ. 1978. С. 235–238.

[31] *Анохин А.В.* Доклад... Л. 7об.

[32] *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. С. 60.

[33] Может быть, *кӱӱлеп* ‘гудя’, ‘жужжа’.

[34] *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству у телеутов // Сборник МАЭ. 1949. Т. 10. С. 139.

[35] По В.И. Вербицкому, “Яючі” живет на пятом слое Неба (*Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. С. 70–73). Йайучы, обычно понимаемый как “он”, известен в героическом эпосе тюрков региона, в том числе и телеутов (см., например: *Функ Д.А.* Устное творчество... С. 72–80, сказание “*Сӱт ак атту Маладу*”), шорцев, хакасов (*Чайан/Чайачы*).

[36] См., например: *Иванов С.В.* К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья // Сборник МАЭ. 1955. Т. 16. С. 261; *Сагалаев А.М.* Мифология и верования алтайцев. Центрально-азитские влияния. Новосибирск, 1984. С. 61–64.

В данном случае, как и в случае с известным по телеутскому фольклору “мотивом письма” и легендой о съеденной коровой кожаной книге “с письменностью”, мы, вероятно, имеем дело с отголосками реального умения телеутами писать. В последние столетия телеуты пользовались западно-монгольской письменностью; отдельные случаи употребления ими старо-монгольского письма фиксировались еще в 1920–х годах (см.: *Функ Д.А.* Бачатские телеуты... С. 263–264).

[37] *Анохин А.В.* Доклад... Л. 8. Подробную характеристику изображений на телеутских бубнах начала XX в. см.: *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству... С. 109–111, 118–121. См. также Главу 5.

[38] *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. С. 74. Информация о солнце, располагающемся на седьмом небе, в свое время была получена также и Л.П. Потаповым (*Потапов Л.П.* Бубен телеутской шаманки... С. 195).

[39] В оригинале *алдып*.

[40] М.б. *көңдөй?* – дуплистый. *Коңудай* – реальное историческое лицо, один из западномонгольских ханов, персонаж телеутского и алтайского фольклора.

[41] Приводится по: *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. С. 58. Текст оригинала выправлен, перевод мой. – *Д.Ф.* Здесь, кстати, для иллюстрации сложностей работы с шаманскими текстами можно привести расшифровку этого же текста и его перевод Н.А. Баскаковым и Н.А. Яимовой (см.: Шаманские мистерии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1993. С. 43–44):

Кыйгылуга кыпчалу,
Кылыштуга јаркынду,
Телем кижее тил бербес,
Телекерге јай бербес келегей,
Айдып болбос келегей,
Адып јаспас сологой келегей,
Аткан огы таштаң ӧдӧр,
Айткан тили недең ӧдӧр,
Көңдӧй темир көгӱстӱ,
Кӧӧ темир јарынду,
Калбак темир камакту,
Сым кара таш јӱректӱ,
Адалуга јай бербес,
Кара темир карсманду,
Темир адам терс карак...

Крикливому благоприятствующий,
К имеющему меч присоединяющийся,
Не многим позволящий говорить,
Мудрому волю не дающий Келегей,
Не умеющий говорить Келегей,
Стреляющий метко левша Келегей,
Выпущенная им стрела сквозь камень пройдет,
Сказанное слово его всего достигнет,
С полой, как дупло, железной грудью,
С железными, как панцирь, плечами,
С нависшими железными бровями,
С пречерным каменным сердцем,
Чествующему дарами воли не дающий,
С черным железным птичьим желудком,
Железный отец мой, с глазами, видящими прошлое...

[42] Собственные полевые материалы. Зап. от П.П. Поросёнковой (дев. Тодышева; 1902 г.р., сеок Мундус, йурт Канду-йуты; д. Телеуты).

[43] Кыыс Дэбилийэ. Якутский героический эпос. Новосибирск, 1993. С. 154–155, стр. 1918–1919.

[44] См.: Алтай фольклор. Горно-Алтайск, 1995. С. 23, стихи 148–149 (разбивка моя. – *Д.Ф.*).

[45] Меткий охотник.

[46] *Ак-Чечер-јаш* дословно может быть переведено как ‘Белая [=Чистая, Невинная]–Гордая-молодая’. О небесных супругах, в целом – о сексуальном избранничестве в религии см., например: *Штернберг Л.Я.* Избранничество в религии // Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 140–178; *Смоляк А.В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). М., 1991. С. 195, 199–200, 204; и мн. др.

[47] *Удул* (монг.) – ‘шаманка’. Значение термина было забыто уже ко времени работ А.В. Анохина; даже старики переводили ему это слово как “молодой” или же как синоним слова “кам”. Впервые на этот монголизм обратила внимание Н.П. Дыренкова (*Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству... С. 175).

[48] Так в оригинале. На мой взгляд, здесь неточность и должно быть: *Ак-Чечер-јажым, алганым јажым* (‘Ак–Чечер молодая моя, жена молодая моя’).

[49] См. предыдущее примечание.

[50] Текст приводится по: *Анохин А.В.* Доклад... Л. 8об.–9об.

[51] Покровитель сеока *Чыңзаң* (*Батьянова Е.П.* Современная модификация... С. 148; *Функ Д.А.* Бачатские телеуты... С. 298).

[52] *Јада* – камень, с помощью которого, как считали телеуты, можно было воздействовать на погоду. Об этом камне подробно см.: *Малов С.Е.* Шаманский камень "яда" у тюрков Западного Китая // СЭ. 1947. № 1. С. 151–160; *Потапов Л.П.* К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 18–19; *Михайлов Т.М.* Из истории... С. 190–191; у телеутов – *Функ Д.А.* Бачатские телеуты... С. 85–86.

[53] 'Золотая чаша вина', дословно 'из подлунной земли золотая чаша'. Близкий к *чарча* термин *чырчы* 'чайная чашка' известен в кондомском диалекте шорского языка (см.: *Курпешко-Таннагашева Н.Н., Апонькин Ф.Я.* Шор казак пазок казак-шор яргедиг сцстяк. Кемеро, 1993. С. 66). Следует особо оговорить, что вариант *чарча* был назван моими пожилыми информаторами-телеутами при выяснении значения термина *чирча*, отмеченного мною в соответствующих местах в двух анохинских рукописях.

[54] *Чӧчий//Чӧӧчий//Чӧчий айак* – 'чаша', 'чара'.

[55] Покровитель одного из наиболее крупных телеутских сеоков Меркит (*Потапов Л.П.* Бубен телеутской шаманки... С. 194; *Батьянова Е.П.* Современная модификация... С. 148; *Функ Д.А.* Бачатские телеуты... С. 298).

[56] По данным Е.П. Батьяновой, покровитель сеока *Юты (Йуты//Йууты)* (*Батьянова Е.П.* Современная модификация... С. 148; по ее же материалам, считался также покровителем сеока "Тонгул"; *Функ Д.А.* Бачатские телеуты... С. 298), что, вероятно, нуждается в уточнении. Ср. материалы К.И. Максимова: пайана сеока *Јуту* – Энем-Мерген Теңире, Эжей Мексен Теңире, Адам Пырхан Теңире (Алтай фольклор. Горно-Алтайск, 1995. С. 70): при том, что здесь явное смешение персонажей с 7-го и с 12-го небесных слоев, эти материалы все же заставляют усомниться в точности приведенных выше сведений об Абйош-Теңере.

[57] *Сӱдер* – точное значение слова мне не известно. В телеутских шаманских текстах используется в значениях: 'березка, используемая при камлании', 'зарубки на этой березке', 'покров от дерева, тень'. Единственная, несколько отличная трактовка, встречается лишь в радловских переводах текстов, некогда опубликованных В.И. Вербицким, и в русском варианте книги В. Радлова "Из Сибири": здесь практически аналогичная строка "алтын судэрь саінган" была переведена как 'появляются золотые письмена' (*Радлов В.* Из Сибири: Страницы дневника. М., 1989. С. 381), что к телеутскому оригиналу, по-видимому, отношения не имеет.

[58] См.: *Анохин А.В.* Доклад... Л. 10–10об.

[59] Покровитель сеока Тумат (*Потапов Л.П.* Бубен телеутской шаманки... С. 194; *Батьянова Е.П.* Современная модификация... С. 148; *Функ Д.А.* Бачатские телеуты... С. 298).

[60] Это же имя носил и один из реальных телеутских князей, правнук князя Абака (правил *Телең ордой*, княжеством "Телеутская землица" до 1635 г.).

[61] Букв. 'гадатели', 'волшебники'.

[62] Груда жертвенных камней, сооружавшаяся на перевалах в честь духа горы.

[63] Не менее любопытная, хотя, как мне представляется, более поздняя по времени создания версия этой легенды была записана в 1957 г. известным собирателем и популяризатором телеутского фольклора телеутом Г.М. Токмашевым. Оригинал записи хранится в фольклорном архиве Горно-Алтайского НИИЯЛИ. Ф. 142. № 8. Л. 13–14. Этот текст был издан под названием "Шал-Кайра-

кан" в сборнике: *Алтай кеп-куучындар* / Сост. Е.Е. Ямаева и И.Б. Шинжин. Горно-Алтайск: "Ак Чечек", 1994. С. 205. Русский перевод был недавно опубликован мною в кн.: Телеутский фольклор. М., 2004. С. 47–48.

[64] В современном телеутском языке – *погок*.

[65] *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству... С. 141.

[66] Там же. С. 141–142.

[67] По материалам К.И. Максимова, он считался пайана-покровителем сеока Төрт-ас (у Максимова – Төрт-Тас) (Алтай фольклор. Горно-Алтайск, 1995. С. 68).

[68] 'Гремящее, дрожащее Небо'. *Эксей-Мексей-Теңере*, или *Ойрот-Теңере*, или *Пуркан-Теңере* – покровитель сеока *Чорос*. В таблице с перечнем родовых покровителей ранее мною была допущена неточность: имя Ыр-Каан (см.: *Функ Д.А.* Бачатские телеуты... С. 298), безусловно, следует читать *Пуркан*, или *Пыркан*.

[69] Алт. *шаңырага* 'греметь'.

[70] См.: *Анохин А.В.* Доклад... Л. 11. Текст оригинала отредактирован, перевод мой. – *Д.Ф.*

[71] В смысле 'чистого', 'священного'.

[72] *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. С. 60–61.

[73] *Функ Д.А.* Бачатские телеуты... С. 298.

[74] См.: *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971. С. 298; *Михайлов Т.М.* Из истории... С. 173; *Анохин А.В.* Душа и ее свойства... С. 264.

[75] *Jула/т'ула* – один из двойников человека. Подробно см.: *Анохин А.В.* Душа и ее свойства... С. 253–258, а также Введение к настоящей работе.

[76] См.: *Анохин А.В.* Доклад... Л. 11об. Текст оригинала отредактирован, перевод мой. – *Д.Ф.*

[77] *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. С. 57.

[78] *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. С. 249. В случаях с "Көстӱ-хан" и "Көстӱгän", разумеется, речь идет об одном и том же имени *Көстӱ-Каан*. Имена же "Ак-Ульгень" и "Көк-Ульгень" представляются неточностями, допущенными самими информаторами собирателя; во всех остальных известных мне материалах эти имена являются синонимами имени Бай-Улген.

[79] *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству... С. 144.

[80] Алтай фольклор. Горно-Алтайск, 1995. С. 69, 70. *Jажыл* 'зеленый', *Пырчык/Прчак* 'горох', *Пуудай* 'пшеница', *Телем* 'беспомощный'.

[81] Подробно см.: *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 245–254.

[82] См.: *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. С. 57.

[83] См.: *Анохин А.В.* Доклад... Л. 11об. Текст оригинала отредактирован, перевод мой. – *Д.Ф.*

[84] От *ту* 'знамя'.

[85] Жертвенник.

[86] Жердь, на которую надевается шкура жертвенного животного.

[87] Жердь, втыкаемая в землю неподалеку от основного сооружения-таскака.

[88] Нить, обычно из белого конского волоса, соединяющая две жерди-*таба*.

[89] Зд. 'плетень', которым придавливаются кости жертвенного животного. В приведенном описании отчетливо видна общность телеутской шаманской терминологии с монгольской. Ср. у бурят: *зухэли, шэрээ, зэлэ* и т.п. (*Манжигеев И.А.* Бурятские шаманистические... С. 55–56; *Михайлов Т.М.* Из истории... С. 179–180, 185–186).

[90] О *сом* см. также при описании *пу-т'ер* и далее.

[91] О *толуу* см. примеч. 26.

[92] *Алкы* – брус в доме, на котором телеуты развешивали наилучшие свои одежды, демонстрируя тем самым свой достаток и как бы обеспечивая его (имитативная магия).

[93] В настоящее время более обычно произношение *кӧзим*.

[94] См.: *Анохин А.В.* Доклад... Л. 12об.–13. Текст оригинала отредактирован, перевод мой. – *Д.Ф.*

[95] Фраза эта в полном виде встретилась мне в тексте камлания *Талай-хану* (архив ТГОИАМ. Фонд А.В. Анохина. Оп. 8. № 14. Л.16). В тексте же "Доклада..." она дается в усеченном варианте: "Оп курый, курый! Кан каскагы ожорогы" (Л. 13).

[96] *Функ Д.А.* Бачатские телеуты... С. 239.

[97] *Завалишин И.* Описание Западной Сибири. Т. 2. Томская Губерния. М., 1865. С. 208–226; *Вербицкий В.И.* Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884. С. 220–221.

[98] *Манжигеев И.А.* Бурятские шаманистические... С. 89; *Михайлов Т.М.* Из истории... С. 84–86 со ссылкой на архивную рукопись Г.Д. Санжеева. С. 194; и др.

[99] Сеанс записан на видео.

[100] См., например: *Боргояков М.И.* Гуннско-тюркский сюжет о прародителе – олене (быке) // СТ. 1976. № 3. С. 55–59; *Майногашева В.* Некоторые сюжеты сивого (синего) и черного быков в фольклоре саяно-алтайских народов // Алтайский фольклор и литература. Горно-Алтайск, 1982. С. 137–148; *Дэвлет М.А.* Новые материалы о древнем культе быка в Центральной Азии // КСИА. 1990. № 199. С. 55–60; и др.

[101] *Львова Э.Л.* и др. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988. С. 23.

[102] *Манжигеев И.А.* Бурятские шаманистические... С. 32.

[103] *Јер-суудың ээлери* 'хозяева Земли-Воды'. Сочетание "јер-суу" (земля-вода), аналогичное, например, русскому "мать сыра земля", восходит к древним мировоззренческим представлениям о единстве земли и влаги, следствием которого является способность земли к рождению=порождению жизни. О Йерсу – древнетюркском божестве и его реминисценциях в этнографических культурах народов Азии см.: *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. С. 274–284.

[104] Представление об *ыйыках* (*ызых/ыдык/ытык/йызых*) – хозяевах священных мест, хозяевах священных гор – известно с древнетюркского времени. Термин существует у якутов, тувинцев, зафиксирован даже в бурятской топонимике. *Ыйык* как посвященное божеству животное известен в культуре алтайцев, киргизов, хакасов, северных тувинцев, тофаларов, якутов, желтых уйгуров (см.: *Михайлов Т.М.* Из истории... С. 180–181).

[105] В оригинале: "ыйык-толок". Дословный перевод этого словосочетания в настоящее время я не могу предложить. Укажу лишь, что обычно оно используется пожилыми знатоками традиционных религиозных верований при рассказе о священных горах, которые, иногда даже не имея собственного имени, могут просто называться *ыйык тӧлӧк туу* (см. также: *Функ Д.А.* Бачатские телеуты... С. 209; впервые упоминание о подобном словосочетании появилось в статье Е.П. Батьяновой "Современная модификация..." (С. 142): со ссылкой на слова телеутки В.С. Хлопотиной, было сообщено: "Йик телек – бог так называется наш", что, вероятно, является недоразумением со стороны собирателя). В качестве возможной (?) любопытной параллели следует обратить внимание на

культ хозяина горной местности Оран-Телегея у тувинцев (см., например: *Потанин Г.Н.* Очерки северо-западной Монголии. Вып. 4. СПб., 1883. С. 995). Ср. также алт. *телекей* ‘мир’, ‘вселенная’, ‘природа’ (ОРС. С. 146).

[106] Здесь, вероятно, идет речь либо о женщине (жене)-чужеродке, либо о женщине в период менструации или пред-/после-родового периода. Табу такого рода посвящена обширная литература (см., например: *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. М., 1980. С. 237–239; и мн. др.).

[107] Более точное написание этой фразы было дано А.В. Анохиным в статье “Душа и её свойства по представлению телеутов”: “*ыjык өлөң чөптың...*”. Следует, вероятно, *өлөң чөптын* ‘трава’, ‘трава, которая пойдет в качестве сена на корм скоту’. Ср. алт. *чөп* – “трава, сено”, “сор”, *чөп өлөң* – “сорняк” (ОРС. С. 181).

[108] Подробнее о духах–*пайана*, относимых к числу *сомдоров*, см. далее при описании *т'ер-т'олы* и *чын-т'ер*.

[109] Следует *jатт'ет*.

[110] Варианты произношения: *чаалткы//чагылткы*.

[111] Дословно: ‘Слова обращения при совершении обряда кормления к ыйыкам-хозяевам Земли-Воды’.

[112] Сакральное восклицание “чок!” широко распространено в Сибири. Недавно на основе анализа алтайского фольклорного материала Т.М. Садаловой было сделано достаточно любопытное предложение – считать формулу “Чөөк!” (по Т.М. Садаловой “погрузить в воду”, “успокоить”) магическим заклинанием с целью успокоить духов (в том числе духов сказки, сказания и т.п.) (*Садалова Т.М.* Алтайская народная сказка: этнофольклорный контекст и связи с другими жанрами. Автореф. дисс... канд. филол. наук. М., 1992. С. 8). По данным И.А. Манжигеева, у бурят “Сөөг!” – “восклицание шамана после каждого фрагмента призывания духа в значении “Принимай призыв /или молитву/!”, “принимай жертвоприношение!” (*Манжигеев И.А.* Бурятские шаманистические... С. 68; см. также: *Михайлов Т.М.* Из истории... С. 193–194).

У телеутов “чок!” понимают практически также, как и у бурят, сами телеуты вкладывают в это восклицание смысл: “На! бери! ешь!”, обязательно – в сопровождении действием, будь то кормление кашей семейных покровителей–эмегендеров или же маслом духа огня. Это, однако, не исключает возможность поиска объяснений первоначального, глубинного смысла формулы “чок!” у телеутов в направлении, определенном Т.М. Садаловой. С некоторыми уточнениями (например, у телеутов финал сказки отмечался восклицанием “учы!” – ‘конец’, также как и северных шорцев эпические сказания – “ушы!”, а не “чө-ök!” // “шөөк!” как у различных групп северных и южных алтайцев), было бы интересно видеть в восклицании “чок!” то, что позволяло (особый подбор звуков? особый ритм произнесения?) и шаману и заклинателю “не выскочить” окончательно в “иномирье”, остаться в так называемом “пограничном состоянии сознания”.

Тем не менее, несмотря на наличие различных трактовок и на широкое распространение этого термина у различных народов, точный ответ на вопрос о буквальном значении формулы “чок!” в настоящее время отсутствует (см. также: *Функ Д.А.* Бытовой шаманский фольклор... С. 25–26).

[113] *Кайракан* – в телеутских шаманских текстах употребляется в значениях ‘уважаемый’, ‘почитаемый’. По мнению некоторых исследователей, это имя (*Хайрхан/Кайракан*) является именем божества (см.: *Михайлов Т.М.* Из истории... С. 152–153).

[114] Текст приводится по: *Анохин А.В.* Доклад... Л. 13об.–14об.

[115] См.: *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству... С. 153.

[116] *Сууккан//Сууннан* – вероятно, поэтическая форма исходного падежа *сууданъ* (из/от воды). Может быть также *сууңнаң* 'от твоей воды'?

[117] Несмотря на кажущуюся простоту фразы, предложенный перевод вызывает некоторые сомнения. А.В. Анохиным словосочетание *сырык jетпес* переводилось как 'недосягаемый рукой', что сейчас представляется малопонятным. В телеутском языке сохранилось слово *сырлаткыш* 'ветер, обжигающий лицо', возможно имеющее отношение к имени духа-хозяина р. Мрассу. Возможность такого сближения косвенно подтверждает наличие аналогичных конструкций в телеутском фольклоре (типа "порогон т'етпес" (пургой не догоняемый), "куйун т'етпес" (вихрем не догоняемый) и т.п.).

Можно предположить также, что *сырык* это имя собственное. Исходя из последнего, возможным кажется перевод 'Сырыком не достигаемый Каменный-туес'. Ср. также в киргизском *сырык-сырык* 'так приговаривают, окуривая горящей головнёй колыбель при укладывании в нее младенца'; *сырыкта-* 1. окуривать колыбель младенца, 2. припугнуть, дать острастку (см.: Киргизско-русский словарь / Сост. К.К. Юдахин. М., 1965. С. 683).

Перевод, предложенный в тексте, основан на факте существования близкого по звучанию термина *сыра* 'жердь' в телеутском языке и *сырык* с тем же значением в шорском языке.

[118] См. также: *Функ Д.А.* Бачатские телеуты... С. 208–209.

[119] Дословно 'земной путь'.

[120] См.: *Василевич Г.М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.). Л., 1969. С. 210.

[121] *Байана* – общее видовое обозначение категории добрых земных духов, возможно, изначально матерей природы (см. у Н.А. Яимовой – байана (‹бай + ана 'самка, мать') 'священная мать': *Яимова Н.А.* Табуированная лексика и эвфемизмы в алтайском языке. Горно-Алтайск, 1990. С. 24–25). У ряда других тюркских и монгольских народов Баай-Байанай, Баян-Хангай, Пайна и др. – имя доброго божества, духа леса, тайги, охоты и т.п. См., например: *Михайлов Т.М.* Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск, 1980. С. 170–171.

[122] Ср. алт. *каар* 'дух болезни': ОРС. С. 65. Попутно хочу обратить внимание на предположение Н.А. Яимовой о магическом характере того, "что одежду духа-хранителя дверей телеуты шили из шкуры медведя" (*Яимова Н.А.* Табуированная лексика... С. 90 со ссылкой на работу А. Ефимовой 1926 г. о телеутской свадьбе). Следует заметить, что ни материалы А. Ефимовой, ни вообще все иные материалы по телеутскому шаманству не дают пока оснований для утверждений об изготовлении телеутами фигурок духа-хозяина двери, так же как и о ряжении их в одежду из медвежьей шкуры.

[123] Подробно см. по тексту камлания духу порога в кн.: *Функ Д.А.* Телеутское шаманство...

[124] Подробно см. по тексту камлания.

[125] Подробно см. по тексту камлания.

[126] См.: *Анохин А.В.* Доклад... Л. 19об.

[127] *Спасский Г.И.* Телеуты, или Белые Калмыки // Сибирский вестник. Ч. 16. Кн. 11. С. 20; здесь и далее цитируется по переизданию в историко-краеведческом альманахе "Разыскания". Вып. 3. Кемерово, 1993. С. 37.

[128] См.: *Анохин А.В.* Доклад... Л. 20.

[129] Вариант: из [огромной как] облако [стаи птиц] Чамгыл.

[130] *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. С. 58. Текст отредактирован, перевод мой. – *Д.Ф.*

[131] См.: *Анохин А.В.* Доклад... Л. 20об. Текст отредактирован. Перевод мой. – *Д.Ф.* Самое полное из известных мне призываний (15 строк) к этому пайана (под именем Мордок-хан) было записано Н.П. Дыренковой (*Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству... С. 127).

[132] Варианты: *Буркай/Пуркай/Кургай.*

[133] См.: *Анохин А.В.* Доклад... Л. 20об. Текст отредактирован. Перевод мой. – *Д.Ф.*

[134] *Дыренкова Н.П.* Род, классификационная система... С. 252.

[135] *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству... С. 125, 152.

[136] *Батьянова Е.П.* Современная модификация... С. 142.

[137] *Тюхтенева С.* О некоторых параллелях в календарных обрядах телеутов и алтайцев (по полевым этнографическим материалам) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М., 1994. С. 97–98.

[138] Подробнее см.: *Функ Д.А.* Бачатские телеуты... С. 211; *Он же.* Бытовой шаманский фольклор... .

[139] *Алкыш*, использовавшийся при обряде кормления *сом* у телеутского сеока *Чалмалу* см.: Телеутский фольклор. М., 2004. С. 163–168.

[140] *Мар*, или *марс/парс* ‘барс’, ‘тигр’, ‘лев’; в шаманской лексике ‘рукоять бубна’. Подробно о рукоятях шаманских бубнов саяно-алтайских народов см.: *Potapow L.P.* Die Schamanentrommel bei den altaischen Völkerschaften // Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. Budapest, 1963. S. 223–256.

[141] Приводится по: *Анохин А.В.* Доклад... Л. 21. Текст отредактирован, перевод мой. – *Д.Ф.*

[142] Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. № 149. Л. 22–23.

[143] Следует обратить внимание, что в обеих современных публикациях, где был дан перечень родовых покровителей у телеутов, в написании имени этого пайана была допущена неточность (см.: *Батьянова Е.П.* Современная модификация... С. 148; *Функ Д.А.* Бачатские телеуты... С. 298).

[144] Маадай-кара. Алтайский героический эпос. М., 1973. С. 67, 251.

[145] *Дыренкова Н.П.* Грамматика шорского языка. М.; Л., 1941. С. 59.

[146] Алтайский фольклор (Материалы по чалканскому диалекту). Горно-Алтайск, 1988. С. 26.

[147] *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. С. 57. Редакция текста и перевод мои. – *Д.Ф.*

[148] *Анохин А.В.* Доклад... Л. 21. Редакция текста и перевод мои. – *Д.Ф.*

[149] Там же. Л. 21–21об.

[150] См. примеч. 62.

[151] *Анохин А.В.* Мистерия Адаму. Л. 70об.

[152] См.: *Функ Д.А.* Бачатские телеуты... С. 298.

[153] *Батьянова Е.П.* Современная модификация... С. 148.

[154] *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев // Сборник МАЭ. 1924. Т. 4. Вып. 2. С. 12.

[155] В тексте “Доклада...” фраза *алты мыйык сааңду* переведена как “имеющий шесть дойниц” (*Анохин А.В.* Доклад... Л. 21об.). В мистерии же Т’öö-Каану (ТГОИАМ. № 1. Л. 89об.) – как “имеющая шесть самок маралов для доения”. В своем переводе я также использую термин “маралуха”, хотя связь тер-

мина *мыйык* с распространенным *мыйгак* ‘маралуха’ для меня остается не вполне ясной.

156 См.: *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству... С. 131.

157 Может быть, *сый тарткан* ‘ободрал’?

158 *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. С. 58–59. Ср. расшифровку и перевод этого текста Н.А. Баскаковым и Н.А. Яимовой (Шаманские мистерии... С. 45):

Алтын коңуру солынып,
Алтон беш уулан јуунадып,
Адышка чыккан Алтай-кан!
Күмүш коңуру солынып,
Кырык беш уулан јуунадып,
Курешке чыккан Алтай-кан!
Мүүс јанын сый тарткан,
Темир үзеңи теже аткан,
Он эки мыйгак сааңду,
Алтай-канның атазы,
Ат көдүрбес байзын кан..

Золотисто–каурого (коня) загнав,
Шестьдесят пять воинов собрав,
На перестрелку вышедший Алтай-кан!
Серебристо-кайрого коня загнав,
Сорок пять воинов собрав,
Врукопашную вышедший Алтай-кан!
Рога свернувший набок,
Железные стремена простреливший,
С двенадцатью дойными маралихами,
Отец Алтай-кана,
Богатый хан, которого лошадь не поднимет...

159 См.: *Анохин А.В.* Доклад... Л. 21об.; *Он же.* Мистерия Т’öö-Каану (ТГОИАМ. № 1. Л. 89); *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству... С. 130; и др. Текст дан в отредактированном виде. Перевод мой. – *Д.Ф.*

160 См., например, *Анохин А.В.* Мистерия Т’öö-Каану (ТГОИАМ. № 1. Л. 89–89об.), или *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству... С. 131, где этот персонаж назван *Ульбүк-хан.*

161 См., например: *Анохин А.В.* Доклад... Л. 21об.

162 *Суу* обычно используется в телеутском языке в значении ‘вода’. Понятие ‘река’, особенно в фольклоре и в речи стариков, передается термином *пайат.* См., например, сказку “Актандас” (*Функ Д.А.* Устное творчество... С. 81). *Сулай*, возможно, суулай ‘мокрая’, от *суула-* ‘мочить’, ‘увлажнять’. По некоторым данным, Сулай-каан считалась женой Талай-Каан’а.

163 Подробно см. по тексту камлания Талай-хану: ТГОИАМ. № 14. Л. 13–36об. Опубликовано в: Телеутский фольклор / Составление, вступительная статья, запись, перевод на русский язык и комментарии Д.А. Функа. М., 2004. С. 110–160.

164 От монг. *dom* ‘церемония избавления от болезней или бедствий’. Периодически в шаманских текстах встречаются *уузы томмул, томгул*, или *тоңгул.* По материалам, которые в свое время удалось собрать Н.П. Дыренковой, имелось несколько вариантов осмысления этого термина (этих терминов): ‘беловатый’, ‘как обрубок, усеченный, обрубленный’ (*Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству... С. 121).

165 См.: *Дэвлет Е.Г.* Наскальные изображения острова Куба // Памятники наскального искусства. М., 1993. С. 211, 236–238.

166 См., например: *Потапов Л.П.* Следы тотемистических представлений у алтайцев // СЭ. 1935. № 4–5. С. 137; *Manker E.* Die lappische Zaubertrommel. Eine ethnologische Monographie von Ernst Manker. Bd. 2. Die Trommel als Urkunde geistigen Lebens. Stockholm, [1950]; и мн. др.

167 См. прим. 140.

168 Дословно “чистый, холощеный верблюд”.

169 *Анохин А.В.* Доклад... Л. 23об. Текст отредактирован, перевод мой. – *Д.Ф.*

[170] Подробно см.: *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству...

[171] Зап. 8.11.1988 г. в деревне Телеуты (черта г. Новокузнецка Кемеровской области) от Поросёнковой (дев. – Тодышева) Пелагеи Павловны, 1902–1991, сеок Мундус, йурт Канду-Йуты.

[172] Фразы *кырдаң кырга тандырган* и *йардаң йарга тандырган* – из области стандартных шаманских выражений. В частности, они встречаются в мистерии Адаму при описании процесса ловли неких загадочных *тугамов* (теней/образов?) (*Анохин А.В.* Мистерия Адаму. Л. 39–59).

[173] Подробно см. по тексту мистерии: ТГОИАМ. № 14. Л. 1–12об.

[174] *Дыренкова Н.П.* Культ огня у алтайцев и телеут // Сборник МАЭ. 1927. Т. 6. С. 76. Текст и перевод отредактирваны. – *Д.Ф.*

[175] 'Одинокая, единственная березка', понимаемая как вместилище духа.

[176] 'Кирби-хан'. Значение слова *кирби* в телеутском языке мне не известно. В шорском же (нижне-мрасский говор мрасск. диал.) оно означает 'пиявка' (в известных мне словарях шорского языка это слово не отмечено; ср. алт. *шӱлӱк*).

[177] *Чагыс* – шорский аналог телеутского слова *т'аңыс* 'одинокий', 'единственный'. *Чаал* (мн.ч. *чаалдар*), второе название *сом* (мн.ч. сомдор) – шаманское обозначение березы; обычное название березы – *кайын*.

[178] *Дыренкова Н.П.* Род, классификационная система родства и брачные нормы у алтайцев и телеут // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Вып. 1. Л., 1926. С. 252. Примеч. 3.

[179] Здесь и ниже при характеристике *пайана*, упоминаемых в ходе камлания Т'аңыс-Сом'у, использованы тексты из камлания Т'аңыс-Сом'у (ТГОИАМ. Ф. А.В. Анохина. Оп. 8. Д. 11), сверенные с "Докладом..." А.В. Анохина (Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. № 162. Л. 22об.–23об.). Тексты отредактированы, перевод мой. – *Д.Ф.*

[180] *Маңзыр* 'торопыга'.

[181] Вариант перевода: 'Для имеющих табун коней [ты] Т'ылмай-хан'.

[182] *Самтар* 'неряха', 'оборвыш'.

[183] *Саступ*, от русск. 'заступ', вероятно, по созвучию заменившее телеутское слово *озуп* 'корнекопалка'.

[184] *Абыл* 'мотыга'. О внешнем виде и использовании озупа и абыла (по шорским материалам) см.: *Дыренкова Н.П., Потапов Л.П.* Озуп и Абыл – хозяйственные орудия шорцев Кузнецкой тайги (из области первобытной культуры турецких племен) // Культура и письменность Востока. Кн. 3. Баку, 1928. С. 103–123.

[185] *Кандык*, или *пес* (Erythronium dans canis); корни кандыка использовались в пищу.

[186] Гора *Сӱрӱн*, также как и часто упоминаемое в шаманских текстах белое молочное озеро *Сӱт ак көл* – скорее фольклорно-мифологизированные "объекты", нежели чем реальные географические. Как первое, так и второе – постоянные образы шаманского и эпического фольклора центральноазиатских народов. Ср., например, бурятское: *һун далай эхэмни, һумер уула эсэгэмни* 'мать моя Молочное море и отец мой Сумеру-гора': *Манжигеев И.А.* Бурятские шаманистические ... С. 95.

[187] См.: *Функ Д.А.* Бачатские телеуты... С. 214. В материалах, записанных от представителей сеока Мундус у алтайцев, обнаруживается аналогичное: если кто-либо из мундусов видел во сне быка или корову, то, пересказывая свой сон, он скажет *бойыныӊ байаназын көргӧн* (*Яимова Н.А.* Табуированная лексика и

эвфемизмы в алтайском языке. Горно-Алтайск, 1990. С. 24–25), т.е 'я видел своего байана'.

[188] Стандартные фразы телеутских камланий. См., например: *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству... С. 161.

[189] В основу изложения положен анализ текста камлания Адаму.

[190] *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству... С. 138.

[191] *Анохин А.В.* Мистерия Адаму... Л. 7об., 13об.,15, 36, 54об., 55, 122об.

[192] Там же. Л. 8об., 37, 49, 51. 81об., 92об., 93, 94об., 108, 121об., 122.

[193] О возможности такого перевода см., например: *Radloff W.* Die alttürkischen Inschriften der Mongolei. St.-Pbg., 1895. S. 258, 333; ДТС. Л., 1969. С. 180; *Малов С.Е.* Енисейская письменность тюрков. Л., 1952. С. 54; *Он же.* Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л., 1959. С. 46.

[194] *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству... С. 137–138.

[195] *Потанин Г.Н.* Очерки северо-западной Монголии. Вып. 4. СПб., 1883. С. 213–214.

[196] *Анохин А.В.* Мистерия Адаму... Л. 114об., 115, 115об., 120, 122, 129.

[197] *Функ Д.А.* Бачатские телеуты... С. 218.

[198] *Butanaev V.Ya.* The Khakass Shamanism: totality of gods // Regional Aspect of Shamanism: The International Conference on Shamanism. 22–28th July, 1991. Seoul, 1991. P. 65.

[199] Приводится по: *Ямаева Е.Е.* Типология сюжетов рассказов о шаманах // Проблемы изучения истории и культуры Алтая и сопредельных территорий (Матер. конф., посвящ. 40-летию ГАНИИИЯЛ). Горно-Алтайск, 1992. С. 141.

[200] ТГОИАМ. Д.2. Л. 184–188об.; Д. 20. Шорские сборы А.В. Анохина, выявленные в Томском архиве, полностью опубликованы. См.: *Функ Д.А.* Материалы по шорскому шаманству в архиве А.В. Анохина // Шаманизм и ранние религиозные представления… С. 180–206.

[201] *Boratav P.N.* Le mythe turc du Premier Homme d'après Abu Bekr b. 'Abd-Allah (XIV-e siecle) // Proceedings of the Twenty-Third International Congress of Orientalists. Cambridge, 21st–28th August 1954. / Ed. by Denis Sinor. L., [1954]. P. 198–199. Я искренне благодарен Т.И. Шаскольской, любезно сделавшей для меня перевод этих тезисов.

[202] Ibid. P. 198.

[203] *Анохин А.В.* Мистерия Адаму... Л. 2 (Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. № 149).

[204] Описание дается по рабочему наброску А.В. Анохина, сохранившемуся с некоторыми пометками в одной из его полевых тетрадей (Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. № 32. Л. 2). Описываемый жертвенник А.В. Анохин видел в д. Челухой 9.06.1911 г. Впервые опуликовано: *Функ Д.А.* Бачатские телеуты... С. 219–220. Об устройстве телеутских таскаков см. также: *Radloff W.* Aus Sibirien. Bd. 1. Leipzig, 1884. S. 332.

[205] Буквально 'земля алысов'. Термин *аалыс*, наряду с *йек* и *кӧрмӧс*, служит у телеутов для обозначения духов зла. Также имеет значение 'место или предмет, заслоненные от солнечного света', 'подземный мир'. См. также: ОРС. С. 17; ЭСТЯ. 1974. С. 147. О *Йек/Т'ек* см. примеч. 62 в Главе 2 первой части.

[206] Термин (*tamu~tamur*) известен уже в древнетюркском языке (ДТС. С. 531). В настоящее время термин в различных формах присутствует как в тюркских, так и в монгольских языках (см., например: *Михайлов Т.М.* Из истории... С. 176).

[207] См. примеч. 9.

[208] Особая разновидность духов-*кӧрмӧс*'ов, насылаемых шаманом; в случае вражды, например, двух человек один из них просит кама наслать *эдӱ* на своего противника и в результате в поколении человека, подвергшегося нападению *эдӱ*, начинают умирать все, даже не достигнув молодых лет. Бороться с этими *эдӱ* может лишь великий кам (*укту кам*), имеющий сильных наследственных духов-покровителей *тӧс* (см.: Алтай кеп куучындар / Сост. Е.Е. Ямаева и И.Б. Шинжин. Горно-Алтайск, 1994. С. 133; *Функ Д.А.* Телеутское шаманство... С. 127, 252).

[209] *Айна* (в различных южносибирских тюркских диалектах и говорах также *айне, аза, азе*) – злой дух; на русский информаторами обычно переводится словом *черт*. Встречается в тюркской рунике на Алтае (*Наделяев В.М.* Древнетюркские надписи Горного Алтая // Изв. СО АН СССР. Сер. обществ. наук. 1981. № 11. Вып. 3. С. 75), по материалам Джувейни, был известен средневековым монголам (см.: *Радлов В.В.* К вопросу об уйгурах. Из предисловия к изданию Кудатку-Билика. СПб., 1893. С. 60).

[210] Нечто напущенное. Подробнее см. далее по тексту.

[211] Нечто черное [плохое].

[212] Нечто слепое.

[213] Нечто [что исчисляется числом] сорок.

[214] Нечто нижнее.

[215] Нечто подземное.

[216] Нечто поганое.

[217] 'Полный, приземистый отец мой Желтая песня'. *Кожоӈ* – южно-алтайский термин. В языке бачатских телеутов используется термин *сарын* (аналогичен шорскому, хакасскому; встречается у сибирских татар).

[218] Этот и следующие за ним два текста приводятся по: *Анохин А.В.* Доклад... Л. 32–32об. Тексты отредактированы, перевод мой. – *Д.Ф.*

[219] Архив ТГОИАМ. Фонд А.В. Анохина. Оп. 8. Д. 24. Л. 3об.

[220] *Аврорин В.А., Козьминский И.И.* Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на "карте" // Сборник МАЭ. Т. XI. 1949. С. 326.

[221] Подробно о тюльберах и ячинцах см.: *Потапов Л.П.* Тюльберы енисейских рунических надписей // ТС. 1971. М., 1972. С. 145–166; *Функ Д.А.* Бачатские телеуты... С. 53–65. См. также далее по тексту данной работы.

[222] Архив ТГОИАМ. Фонд А.В. Анохина. Оп. 8. Д. 24.

[223] *Анохин А.В.* Доклад... Л. 32об.–33.

[224] *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству... С. 168–171.

[225] Архив ТГОИАМ. Фонд А.В. Анохина. Оп. 8. Д. 24. Л. 19, 20.

[226] Научная библиотека Томского Университета. Архив Г.Н. Потанина. Описание рисунка из материалов А.В. Анохина дается по: *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. 84–85.

[227] *Анохин А.В.* Доклад... Л. 3.

[228] См.: *Функ Д.А.* Бачатские телеуты... С. 227–233.

[229] *Кляшторный С.Г.* О статье И.Л. Кызласова "О самоназвании хакасов" // ЭО. 1992. № 2. С. 60.

Глава 4

ГЕОГРАФИЯ ШАМАНСКОГО ПУТЕШЕСТВИЯ

Вопрос о том, как именно видит и как осуществляет шаман свое передвижение по путям освоенного реального и виртуального пространства, не впервые ставится в научной литературе.

Одними из первых попытались обратиться к этому, хотя и не вполне именно в такой постановке вопроса, фольклористы, используя привычные в фольклористике своего времени методы анализа. В итоге была выявлена некая структура, каковая с теми или иными вариациями воспроизводится в каждом сеансе камлания, независимо от того, *кто, где, когда, кому* и *для чего* камлает.

Еще в 1980 г. финская исследовательница Анна-Лена Сиикала, анализируя два типа чукотских камланий и категории шаманских песен (в записях В.Г. Богораза), использовала опыт структуралистов-фольклористов Алана Дундеса, Кеннета Пайка и В.Я. Проппа. Исследовательница посчитала основные положения и подходы структуралистского метода вполне приложимыми к анализу шаманских песен. По ее мнению, в шаманских текстах также могут быть выделены основные структурные единицы – *мотифемы*, которые затем могут наполняться различными мотивами, или *алломотивами*. В итоге были выделены 12 мотифем: a) описание духа-помощника; b) вызов или мольба/призыв к ответу, адресованные духу-помощнику; c) шаманское путешествие в форме духа-помощника (имеется в виду, что путешествует, собственно говоря, не сам шаман, а дух. – *Д.Ф.*); d) путешествие духа-помощника; e) описание шаманского путешествия; f) деятельность шамана в подземном мире; g) описание сверхъестественного места; h) описание сверхъестественных сущностей (отличных от духа-помощника); i) мольба, обращенная к сверхъестественным сущностям (отличным от духа-помощника); j) цель шаманского путешествия; k) возвращение шамана; и l) обращение к сверхъестественным сущностям (отличным от духа-помощника)[1].

В тот же период в отечественной науке структурно-семиотический подход к анализу обряда и фольклора в сибирском шаманизме начала применять Е.С. Новик. Кроме ранних тезисов докладов и небольших статей[2], сопоставлению структур обряда и

фольклора в сибирском шаманизме была посвящена ее известная монография 1984 г.[3]

Отдельные элементы структурного анализа, важные для представления в целом и в частностях структуры исследуемых ритуалов жертвоприношений, показались мне заслуживающими внимания и потому были в некоторой мере использованы в данной главе, хотя, следует подчеркнуть, что основным для меня все же был поиск ответов на следующие вопросы:

– каковы "дороги" или, иначе говоря, география шаманских путешествий (в терминологии иных научных дисциплин это же может быть определено как "сюжет"), и

– насколько стандартны или же, напротив, индивидуальны и вариативны эти передвижения (представление "дорог" в разных шаманских текстах).

К сожалению, в силу того, что в случае с телеутами мы поневоле имеем дело почти исключительно лишь с "молчащими" шаманскими текстами, столь очевидный, казалось бы, вопрос или проблема "каким именно образом осмысляется шаманское путешествие и трансляция шаманами своих текстов?" остается за пределами моих исследовательских возможностей. Впрочем, и здесь удалось найти некие данные, позволяющие не отвергать такую постановку вопроса, а, напротив, в некоторой мере содействовать поиску ответов на него.

РЕКОНСТРУКЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О "ШАМАНСКИХ ДОРОГАХ" НА ОСНОВЕ АНАЛИЗА ТЕКСТОВ КАМЛАНИЙ

В данном разделе кратко излагается основная событийная канва нескольких камланий, сопровождавшихся более или менее значительными жертвоприношениями и совершавшихся в определенное время года, по определенному поводу при стечении множества односельчан или же в семейном кругу. Все ритуалы строились по единой схеме:

1. Ритуальное убиение жертвенного животного или приготовление иных видов жертвоприношений, созывание шаманом своих духов-помощников;

2. Собственно шаманское путешествие в сопровождении своего помощника (пайтал-пашчы), который ведет двойника жертвенного животного, и духов-помощников; преодоление препятствий и достижение цели;

3. Возвращение шамана верхом на гусях домой и роспуск своих духов-помощников.

Каждый из этапов камлания состоял из нескольких обязательных мини-обрядов, обязательных текстов-алкыш, порой четко регламентированных в зависимости от того, в какое время года или же с какой целью совершалось жертвоприношение. Основное различие проявляется на втором этапе камлания – во время шаманского путешествия, пролегающего по разным частям виртуальной вселенной.

Поскольку ритуалы и собственно шаманские тексты, которые ниже будут кратко рассмотрены, были зафиксированы от разных телеутских шаманов и в разное время, у нас появятся основания для заключения о том, насколько стандартны или же, напротив, индивидуальны и вариативны были передвижения шаманов по виртуальным мирам в случае отправления ими жреческих (по сути) ритуалов.

Путь ко дворцу *Адама*[4] был долгим, поскольку шаману требовалось пройти через множество препятствий-этапов. Этот путь назывался *Адабистиң ару т'ол, Кök пуурулдың кökү т'ол* 'отца нашего чистая дорога, Сине-Чалого веселая дорога' или же – поскольку путь проходил через места мучений грешников – *Адабистиң т'уун т'ер, чын кыйалду кыйын т'ер* 'Отца нашего сборное место, место мучений истинным грешникам'.

Сначала кам идет по реальной земле – из дома, через *ыйыки*. Длительным оказывается путешествие по воображаемой земле: от "узла дорог семнадцати ханов" шаман подходит к месту, где в узких расщелинах между горами гоняет до изнеможения двенадцать *тугамов* (тени? образы?), ловит их и сажает в особый туес (*т'ан кönök*). Пройдя этот этап, кам направляется к *Пöрүчи-Кану*, для которого предназначены 1 туес браги-*абыртка* и 3 жертвенных одеяния-*толу*. Но перед этим кам попадает в место мучений грешников под названием *алты кырлу агаш талку* (шестигранная деревянная колодка), где за различные грехи мучаются шесть грешников (*кыйалду кижи*): первый – за воровство дров, второй – за воровство рыбы из чужой корчаги (*сүген*), третья – за то, что продавала молоко, разбавленное водой (*сүтке суу кожып саткан эдем*), четвертая – за кражу иголки, пятый – за кражу овцы (*эдим т'окто казра*[5] *т'иген эдем*) и шестая – за воровство ниток. Пояснив своим спутникам причину наказания этих грешников, кам сворачивает с дороги и с небольшим числом духов-помощников идет к *Пöрүчи-Кану*, о котором говорится:

Ак пос адын т'араткан,
Ак Улгенде т'аргылу,
Кök пос адын т'араткан,

Пепельно-беловатого коня снарядивший,
Имеющий суд у Священного Ульгеня,
Серого коня снарядивший,

Ак Улгенде т'аргылу,	Имеющий суд у Священного Ульгеня,
Ак саак пӧрӱк кийген,	Носящий шапку белый "саак",
Агым Пӧрӱчи-Каан кайракан.	Ловец белых волков-хан, уважаемый.

Следует особо оговорить, что упомянутый здесь *Пӧрӱчи-Кан* всего лишь тёзка пайана *Пӧрӱчи-Кана*, считающегося *т'ер-суудың адазы* (отец земли-воды) (подробнее о нем см. в разделе о *т'ер-т'олы* в Главе 3).

Затем кам, пройдя через степь *Куба-чӧл//Сары-чӧл, через* второе место мучений грешников (*темир талку* 'железная колодка'), где мучаются восемь грешников (к названным шести добавляются сплетник и человек по имени *Казакоп*, который украл и съел 99 коней), отправляется к *Шагай-Кану*, чтобы вручить предназначенные ему туес с абырткой, 4 толу и шкурку хорька.

Следующий этап – прохождение мимо *пура* (ездового животного) кама *Кадылбаша* (*Кадылбаштың кара пуразы*[6]). Об этом месте в тексте камлания говорится таким образом:

Эй, Кадылбаштың кара бура тул келдим,	Эй, к черному бура Кадылбаша я подошел,
.....	.....
Аны пуулаган тыттары,	Лиственницы, к которым его привязали,
Тогус кучак каппайтан,	Девятью обхватами не обхватишь,
Аның өскӧн учтары,	Выросшие его вершины
Уч теңере өткӱре,	Три неба пробили,
Аның өскӧн тазылы	Выросшие его корни
Т'ети катта т'ер алды.	Прошли сквозь семь слоев земли.
Аның чапчыган тобрагы	От земли, [которую он] выбил копытом,
Кезим тайка полотон,	Небольшие горы образуются,
Аның тынган тыныжына	От выдыхаемого им дыхания
Эки тегрек кӧл кайнайтан.	Два круглых озера кипят.
Аның пышкырган пышкыруунаң	От его фырканья
Тӱс туманы т'айалтан,	Соленый туман развеивается,
Аның көргӧн көзӱнең	От смотрящего его взгляда
Ак т'алыны чагылтан.	Белый огонь высекается.
Аа минген кандый удул полды не?	Каким же [могучим] был ездивший на нем удул-шаман?
Бис удулдар көрзӧгӧр,	[А] посмотрите на нас – удулов:
Аның тынган тыныжынаң	От выдыхаемого [его пура] дыхания
Аа парып аптыгып,	Туда пойдя, спотыкаемся,
Поо келип сурнугуп,	Сюда придя, падаем,
Аныйып кыйналып ӧдӱп т'адыбис.	Таким образом мучаясь, переходим [через это препятствие][7].

По материалам, собранным А.В. Анохиным, "бура эта принадлежала когда-то выдающемуся каму Кадылбашу. Кадылбаш не хотел, чтобы бура досталась его преемникам; перед смертью привязал ее к дереву, где она до сих пор вызывает удивление современных камов"[8].

Отсюда кам вновь сворачивает с прямого пути к Адаму, проходит через очередное место мучений грешников и идет к *Т'елбеш-Кану*, чтобы преподнести предназначенные ему один туес абыртки, 5 толу и шкурку полевого хомяка (*эрлен*). Об этом персонаже шаман говорил так:

Кускун т'ажыл тон кийген,	Темно-зеленую шубу надевший,
Куба кырчын ат минген,	На коне [подобном] бледному кустарнику ездящий,
Кызыл быpчын[9] чырайлӱ,	Ярко красное лицо имеющий,
Темир капкак ойынду,	Железной крышкой [прикрывающей землю] играющий,
Т'ес талкудың ээзи,	Медной колодки хозяин,
Теңере тӧзи тең Т'елбеш.	Основания неба истинный Т'елбеш.
Он т'ети тишту сыр талкудың ээзи,	Крашеной колодки о семнадцати зубьях хозяин,
Адам Т'елбеш, кайракан.	Отец мой Т'елбеш, уважаемый[10].

Так кам достигает основания Неба (*теңере тӧзи*). Здесь происходит небольшая остановка, связанная с тем, что шаману требуется время для просушки бубна. После того, как бубен просушен, кам подходит к сосне, на которую все проходящие этим путем камы должны наложить свою метку-тамгу, почему этот этап и называется *тамга салган т'ер* (место, где ставят тамгу). Затем кам долго уговаривает помощника (*пайтал пашчы*) отправиться домой. Лишь под угрозой быть принесенным в жертву Адаму *пайтал пашчы* смягчается и в сопровождении Ульгеня *Абйош-Теңере* возвращается обратно.

Перелетев благополучно на *чын-т'ер*, кам проходит через лунный океан (*ай теңис*), через земные щели (места мучений грешников) по проложенным над ними мостам: *алтыдаң тарткан агаш кемирӱ* (из шести деревьев), *т'етидең тарткан т'еекен кемирӱ* (из семи камышей), *тогустаң тарткан кого кемирӱ* (из девяти тростников), *он пирдең тарткан саа кемирӱ* (из одиннадцати скорлуп) и *т'аңыстаң тарткан кыл кемирӱ* (из одного волоса).

После этого кам проходит мимо пахарей Адама (*адабистиң крачылар*), веет на току пшеницу, овес, ячмень и горох, отбирает лучшее и отсылает отобранные им *кут* этих растений (*аштың куды*) на землю.

И, наконец, пройдя через три двери с тремя привратниками, кам получает возможность общаться напрямую с Адамом. Адаму приносятся в жертву черный бык, 1 туес абыртки, 5 толу и шкурка крота (последняя идет на изготовление золотой шапки Адаму – *алтын кебеш*).

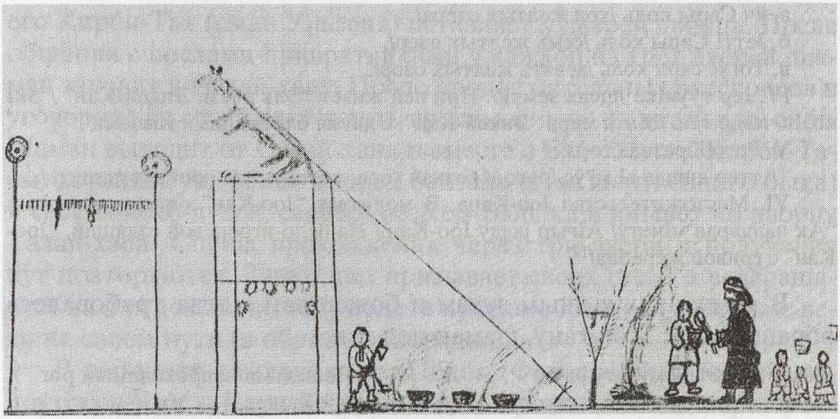


Рис. 3. Рисунок из статьи Финдайзена – жертвоприношение *Т'оо-хану* у телеутов

Путь шамана к *Т'öö-хану* (по варианту камлания Маркела Мажина[11], к сожалению, не удается представить. Текст описывает лишь начальный этап камлания: призывание шаманом духов-помощников, ритуальное удушение жертвенного животного *байтала* и гадание с чашей. Однако, как и к Адаму, путь к Т'öö-Кану также был достаточно длинным и сложным.

В своем докладе о телеутском шаманстве А.В. Анохин попытался изложить известные ему на тот момент (1912 г.) сведения об этом божестве и об основных этапах пути шамана к нему, но вынужден был заметить "Сведения о Jöö-Кане неполныя". Приведу это описание целиком:

Jöö-Кан" является отцом всех "сомов" /сомдоголордың Адазы/.

Он живет на земле, которая находится за пределами горизонта и за пустым пространством.

Его путь пролегает тоже (как и путь к Адаму. – *Д.Ф.*) через "Теңере-төс", чрез золотыя ворота /алтын пороты/. Ворота при прохождении Кама сами отворяются и запираются /алтын пороты ачылып јабылған/.

I-й этап. За воротами неба Кам встречает поле, усеянное мертвыми костями зверей и птиц. /Алды сөөн и саІлянған, Куштук сөөгІ кушалган/ Кости зверей лежат друг на дружке, оголенныя кости птиц /лежат/.

II. Степь /чöл/ желтая.

Кушкачак өтпес Куба-чöль / Саныскан өтпөс Сары-чöль.

/Степь Куба, которую не пролетит птичка, Желтая степь, которую не пролетит сорока/.

III. Три места с озерами.

а, ӱч Сары коль /три желтых озера/.

б, Jеттi Сары көль /семь желтых озер/.

в, Тогус сарл көль /девять желтых озер/.

IV. Jер тӱӱнiке /щель земли/. При ней живет “Эль энези Энкей-Кан” / Экi козiн чаҕылҕан. /Мать мира “Энкей-Кан”, с двумя блестящими глазами/.

V. Рогообразная гора.

“Аттар ашпас аI мӱӱс /рогообразная гора, которую не пройдет лошадь/.

VI. Местожительство Joo-Кана. В молитвах “Joo-Кан” описывается так: “Ак чалдарда мiнетӱ/ Аiҕыр jалду Joo-Кан / На бело-игреневой ездящий, “Joo-Кан” с гривой жеребца/[12].

В камланиях к иным духам и божествам, когда требовалось обращаться к Т’öö-хану, шаман пел так:

Аттар ашпас ай мӱӱстӱ ӧдӱп,	Лошадьми непроходимый рог преодолев,
Т’ер тӱӱнӱктӱ ӧдӱп,	Дымоход земли преодолев,
Анаӈ ары ӱч теӈере ӧдӱп,	Затем три неба преодолев,
Темир капкак каап,	Железную крышку приоткрыв,
Алтын параты ачылып т’аап,	Золотые ворота отворив и затворив,
Анда парып сомдоголордыӈ адазы т’уртады.	Придя туда, отец сом’ов [=Т’öö-хан] поселился[13].

Здесь, как можно видеть, последовательность прохождения этапов пути довольно существенно отличается от варианта его трактовки, предлагавшегося Анохиным в своем докладе[14].

Путь к *Талай-хану* (вариант камлания Федосьи Степановны Тыдыковой (в девичестве Тодышевой)[15].

Для камлания этому божеству заранее готовят 2 больших туеса браги, 7 новых одежд (*толу*), из которых собственно Талай-хану предназначены лишь 1 туес и 4 толу, а остальное – Сулай-хану, к которому по дороге заходит шаман. Кроме этого Талай-хану жертвуется бык-трехлетка.

Во время камлания и сам шаман, и его помощник и приносимый в жертву бык обращаются головой (лицом) на восток.

После ритуального удушения быка основное камлание происходит вечером-ночью, во время которого шаман созывает своих духов-помощников, обращается к духам и божествам-покровителям, проходит хозяев всех водных объектов – рек и озер на “своей земле” и, наконец, за росстанью дорог семнадцати ханов выходит к реке Оби. Вскоре, достигнув дверей Сулай-хана, отсылает от себя пайтал-пашчы и своего духа-помощника Кызыган-Теӈере обратно домой. Сам же, пройдя мимо утопленников, проходит сквозь первую дверь, ведущую во дворец матери воды Сулай-хана. Кам опоясывается Кер-Балыком, а сопровождавшего

его Кирби-Тая (сына Ульгеня) оставляет у дверей дворца. После общения с послами-привратниками у каждой из трех дверей, шаман заходит к Сулай-хану. После продолжительных расспросов и уговоров хан соглашается дать просимое: *кут* на детей и на скот. Шаман выходит от Сулай-хана и вместе с Бай-сөөтом (Кирби-Таем) догоняет ушедшего вперед байтала (духа жертвенного быка) и свое войско-духов, садится на Кер-Балыка и плывет ко дворцу Талай-хана. Сцены прохождения через три двери и получения кут повторяются. Затем кам призывает своих гусей и возвращается на них домой, по ходу полета кратко обозначая основные вехи на своем пути (в обратном порядке).

В варианте камлания кам Пӧдӧк (Федосьи Тыдыковой, телеутское имя – Кара Кыс) эпизод с прохождением через росстань дорог семнадцати ханов, получения камом "алтын кут" и отсылки его с одним из духов домой практически не разработан. Он оказался хорошо описанным Р.А. Хлопотиным, который записал его в ноябре 1913 г. от кого-то из известных ему шаманов[16]. При помощи своих духов-помощников (*тӧстӧр*), а также духов-*пайана* Кара-Куш, Кара-Кӧӧш, хозяев Сомов, шаман усаживается на огромную рыбу Кер-Палык, начинает ласкать ее и умолять с тем, чтобы та согласилась отрыгнуть золотой *кут*. По ходу обращения к Кер-Палыку шаман называет *кут* и золотым, и коричневым (*коңур*), и серебряным (*кӱмӱш*) и предлагает в обмен даже свои бубен и колотушку. Кер-Палык начинает изрыгать кут, но кам очень волнуется, так как все это происходит в очень "неспособном месте", в устье семнадцати океанов. Здесь же появляются утопленники, мешающие шаману, отвлекающие его, но кам стойко не реагирует на призывы не только русских, но даже "своего татарина", т.е. телеута. С трудом поймав *алтын кут*, шаман передает его Майэне (богине Умай), а сам готовится продолжать свой путь к устьям океанов.

Попутно можно заметить, что в кратком представлении образа Талай-хана и описании пути шамана к нему, изложенном А.В. Анохиным в своем докладе, факты были изложены чрезвычайно сжато. А.В. Анохин писал: "Путь к ТалаI-Кану проходит по воде: имеет семь этапов /jеттI кujулчак/. Кам путешествует к нему на рыбах: на налиме, окуне, ерше, щуке и карасе. При камлании телодвижением выражает свое удобство и неудобство путешествия на рыбах: окунь его колет, от чего он делает прыжки. На пути встречает суд утопленников, которые выкрикивают свои имена и просят Кама увезти их с собой. Кам отказывает в

своих услугах утопленникам"[17]. Очевидно, что это описание не отражает реального хода камлания.

Путь к *духу порога (позого)* известен в варианте, записанном А.В. Анохиным от кама Канакая (Николая Алексеевича Челухоева), за три года до смерти шамана[18].

После очищения жилища и созыва духов (*тöстöр* и *пайана* – трехдверного Кар-Ада, Т'öö-хана, Темир-хана, Эркей-хана, Ордо-хана, Кирби-хана, матери птиц Кургай-хана, Поручи-кайракан, Хан-Кычкыла – хозяина шаманской колотушки, хозяев своего бубна, небесных божеств – Т'ада-Теңере, Мерген-Теңере, Поокту-хана и многих других, включая даже мать Бай-Ульгень), которые будут помогать каму во время путешествия, шаман, наконец, отправляется в путь или, как это называлось на "шаманском языке", "кам садится на дорогу" (*долго отурт'ет кам*).

Кам окуривает можжевельником приготовленные в качестве жертвоприношения семь женских и мужских платьев и кафтанов, свой бубен и самого себя, после чего собирает духов-*пайана* (*пайаналар т'уунапт'ат*), повторяя предыдущие свои призывания. Затем следовало краткое обращение к хозяину небесной двери (*эр эжик-теңере*), как в камлании называли духа порога. Шаман подходил к порогу, садился на корточки и сообщал духу порога о том, что отправляется к нему в путь за благословением. От двери (от порога) шаман возвращается на середину комнаты, идя пятками назад. Следует используемый во многих камланиях обряд оглаживания хозяев дома шаманским бубном и колотушкой. Затем кам собирает своих *табу* (духов-помощников), вновь сообщая о цели своего путешествия к трехдверному Кар-Адаму (это еще одно имя духа порога), проводит еще одно очищение жертвенных одеяний (*толу*) и тесов с брагой, используя для этого можжевельник. После этого шаман делает вид, что якобы подхватывает туеса и толу, выходит с ними из дома и ударом в бубен отправляет их вместе с одним из своих помощников-*пайана* к Эжик-теңерези. Вновь, пятясь, возвращается на середину избы, некоторое время вращается на одном месте, затем садится и, собственно, с этого момента и начинается шаманское путешествие (*кам табу каап чыкты* – шаман, собрав духов, вышел).

Сначала путь шамана проходит по известным ему местам, пересекает с золотыми гальками мать-Томь, каменные туеса, до дна которых жердью не достать, и затем кам достигает росстани дорог семнадцати ханов, маркирующей начало "земного пути" (*т'ер-т'олы*). Сразу за ней он попадает на хребет, на котором некий Куралдай устанавливает петли (*тузак*) для поимки шама-

на и захвата туесов и блюд с питьем и едой. Кам благополучно проходит все петли, но Куралдай уговаривает устроить состязания с его конями. Шаман побеждает сначала одного, а затем и второго солового коня. Здесь же замечу, что телеутский шаман называет коня точно так же, как это бы сделал, например, шорский сказитель при исполнении эпического сказания о богатырях: *салкын т'етпес сары адым* 'ветром не настигаемый соловый мой конь' (тел. шам.), ср. *салгын четпес сарыг сар'ат* 'ветром не настигаемый соловый (очень желтый) конь', т.е. не только обозначил бы коня, обязательно определив его масть, но и использовал бы тот же самый образ ветра при характеристике его скоростных качеств.

После соревнования в скорости бега с конями Куралдая шаман ловит двойника (*т'ула*), вручает его сопровождавшему кама Т'ада-Теңере и отсылает домой [к сожалению, из текста не ясно – чей же это двойник, хотя можно предположить, что он принадлежит помощнику шамана *пайтал-пашчы*, поскольку всякий раз после любого камлания шаман обязательно вдувает *т'ула* ему в ухо]. Следующий важный этап на пути к Кар-Адаму – местообитание сына Кар-Адама Соок-хана. Бубном шаман как бы подхватывает один туес с брагой и четыре одеяния-толу, вручает их сопровождавшим его духам-пайана и высылает вперед к Кар-Адаму. Сам шаман как бы опоясывается могучей рыбой Кер-Палык (сын Талай-хана), у дверей оставляет еще одного пайана Кирби-Тая (сын Ульгеня), и вступает в обитель Соок-хана. У каждой из трех дверей кама встречает привратник-гонец Соок-хана, но шаман с ними практически не общается, захватывает их бубном и ударом "вбивает" в кого-либо из присутствующих на камлании (обряд *абрей*). После удачного общения с Соок-ханом, шаман призывает своих гусей и быстро догоняет ушедшее вперед "войско". Следующий этап – общение с трехдверным Кар-Адамом. Шаман также проходит через три двери с привратниками, затем получает милость от Кар-Адама. Спокойное течение обряда нарушается лишь однажды, когда шаман подносит духу порога третью чашу браги. Внезапно появляется (*тиштек тӱшт'ат* – 'оскалив зубы, спускается') сын Кар-Адама, воплощается в шамана и с силой лезет в туеса, чтобы выпить из них абырткы. По ошибке всовывает лицо в кӧнӧк-туес Кар-Адама, но вскоре уходит от него, так как содержимое в нем уже было выпито. Тогда Соок-хан лезет к главному туесу, но присутствующие на камлании (они изображают духов-помощников кама – пайана) не пускают его. Соок-хан (т.е. шаман) подходит ко всем

присутствующим, даже к детям, берет зубами за одежду или волосы и тащит к туесам. Присутствующие не сопротивляются. Не желающие участвовать в этой сцене выходят на улицу. Затем присутствующие становятся толпой около туеса и кам приходит в прежнее состояние, после чего делает очистительный обряд *алас*. Происходит стандартный диалог шамана с Бай-Сөөтом, ожидавшим его у дверей и завершается камлание стандартным же описанием возвращения шамана со своими духами домой верхом на гусях (*кам ӱйге т'аныпт'ат, кастай беди*).

Путь к *От-эне (матери огня)* известен в варианте камлания кам Пӧдӧк (Федосьи Степановны Тыдыковой, в девичестве Тодышевой)[19].

Для камлания От-эне готовились три туеса с брагой – один для тридцатиголовой От-эне, второй для Оймок-Ару, и еще один туес (*т'ан кӧнӧк*) для самого шамана. Кроме этого, для Оймок-Ару в жертву приносилась и белая овца. Готовились также *толу* – три новых женских или мужских рубахи. Как и при камлании Талай-хану, обязательно устанавливали *чаалткы,* представлявшую собой ветку высотой около полутора метров с развилкой в вершине (ветви должны расходиться под углом в 35–45° к стволу). Между концами расходящихся веток натягивали нить, на которую подвешивали шесть лент *т'алама* белого и красного цвета, а посредине морду летнего зайца. Камлание совершается в доме, на закате солнца. Растапливается печь, в устье которой устанавливают три конусообразных комочка гли́ны с ямками на вершине конуса, в эти ямки наливают масло и втыкают по веточке (чаалткы) с двумя повязанными на каждой из них красной и белой ленточками. Закрываются двери, выходить из избы и заходить в нее во время камлания не разрешается.

В начале камлания (*байтал чогурт'ет*) овцу вводят в избу, ставят ее напротив зажженной печи, присутствующие также собираются возле печки. Кам окуривает туеса, толу, углы избы, самого себя горящей веткой можжевельника, затем переходит к байталу. Кам сообщает о цели своего камлания, после чего правой рукой бросает в печь через овцу тальниковую ветку. Во время обряда *чогур* в ямки на вершинах глиняных конусов льется масло. После обряда овцу душат и разделывают. Все съедобное варится в одном котле, а затем выкладывается в деревянное блюдо *тепши,* обязательно целое, без щелей. Не варят голову, сердце, легкие, ноги, шкуру. Из шкуры вырезается центральная часть и отдается хозяину избы, все остальное сжигается в печи.

Следующий обряд – *чок,* перед которым в избе подвешивают жертвенные одеяния *толу,* деревянное блюдо ставят на стол, шаман садится на лавку и "кормит" (*чок*) огонь. Чаалткы в это время ставится перед челом печи. Затем шаман разбрасывает кусочки мяса по углам избы. Все едят вареное мясо. Почетные части туши отдают каму, а тот передает их кому-либо из собравшихся по своему усмотрению. Кости, а затем и чаалткы кладутся в печь. Кам курит трубку и отдыхает. Проводит очищение *алас* над бубном, толу, самим собой и своим сиденьем. Отдохнув, шаман берет в руки бубен и начинает камлать с призыва своих духов-*төстөр*. Затем проводит обряд оглаживания (*сиймапт'ат*) хозяев дома бубном и колотушкой, вызывает из огня лягушку, которая будет хранить туеса с брагой во время путешествия. Хозяин в это время льет масло на *очок* (глиняные конусы) и подбрасывает овечий кал в огонь.

После этого кам прощается с углами дома, отправляет вперед своих *табу* – духов-помощников, садится на лавку и начинает призывать своих духов-*пайана.* На пути шаману встречаются семь "зыбунов" (*тӱшкӱн, т'айкам*). При прохождении первого кам вдруг со словами "оп, курый, оп, курый" соскакивает с лавки и ловит под печью счастье (*каскак*). На пути от одного тӱшкӱна к другому шаман не призывает духов-пайана. Завершает прохождение "зыбунов" обрядом *алас* и, наконец, подходит к жилищу От-эне (*канға кирт'ет* – "заходит к хану"). Опоясывается, как обычно, Кер-Палыком и оставляет у дверей сына Ульгеня Кирби-Тая. Проходит через три двери (каждый раз делая магический обряд *абрей,* вбивая привратника в кого-нибудь из присутствующих), присутствующие на камлании начинают отвешивать земные поклоны огню. Кам угощает От-эне абырткой, преподнося ей пять чаш. После пятой чаши От-эне творит *кут*-зародыш на одного ребенка. Шаман вызывает Май-эне и передает ей этот кут. Затем От-эне творит *кут* на скот и отдельно на белую овечку. Шаман выходит, призывает гусей, садится на них и догоняет своих *табу,* успевших за это время уйти далеко вперед. Пайтал-пашчы плачет и просит отпустить его обратно, но кам не соглашается и тот вынужден идти дальше к Оймок-Ару. Шаман кружится, достигает моря (*талай, Эдил*) и обращается к своему войску:

Табу тезем, Талай кечкер,
Эдӱ тезем, Эдил кечкер,
Ал тайкадаң ажу алығар,
Агын суудаң кечӱ алығар,
Аткан октоң т'еңил тарткан,

Табу если я скажу, через море переправьтесь,
Эдӱ если скажу, через Волгу переправьтесь,
Через огромную гору перевалите,
Через текущую воду переправьтесь,
От летящей стрелы легкость возьмите
(?легко уклонитесь),

Ағын суудаң шургун алығар,	От текущей воды стремительность возьмите,
Аттап-ба парган ак пайталым...	По имени называемый священный пайтал мой...

После этого кам вновь призывает всех своих покровителей-пайана. Кам благословляет того, кто намерен жениться (если камлание совершалось именно в связи с этим), курит трубку, затем передает ее помощнику (пайтал-пашчы) и вновь сзывает пайана. Отправляется в путь и преодолевает семь зыбунов (*т'айкам*) [из описания не ясно – только ли семь т'айкам или еще и семь неких сырыков? Возможно, речь шла о семи зыбунах размером, или глубиной в семь сырыков-жердей]. Вскоре после этого отправляет обратно пайтал-пашчы вместе с пайана Кызыганом. На пути к Оймок-Ару шаман преодолевает три двери, входит "к хану", подает ему пять чашек браги. Хан в благодарность творит кут детей, скота и овцы.

Обратный путь шаман проделывает на гусях. Распускает их, вдувает *т'ула* в ухо пайтал-пашчы, обращается еще раз к духу порога, распускает духов-*тöстöр* и кладет бубен.

Путь шамана к духу *Т'аңыс-Сом (Т'аңыс-Чаал, Кирби-Кан)* известен по тексту в записи А.В. Анохина[20]. Для камлания готовят 1) три больших туеса с брагой и один маленький (*т'ан кöнöк*); 2) 27 толу – жертвенных одеяний, рубах и кафтанов, девять из которых предназначены матери птиц Кургай-хану, девять стерегущему скот Маңзыр-хану и еще девять самому Кирби-хану; 3) 27 крученых ниток для зашивания мастерицами земной щели (*т'ер тўўнўгў*); 4) 27 круглых ржаных лепешек (*тертмек*). Туеса ставят в передний угол на пол, возле лавки. Толу и нитки подвешивают на шесте над туесами. Хлебцы варят в котле и затем подают каму на деревянном блюде. Кам надевает кафтан, повязывает голову красным платком, берет блюдо с лепешками, садится слева от туесов и, поднимая блюдо вверх, начинает свое обращение к духам, сообщая о цели своего камлания. Затем следует обширное призывание духов-помощников – хозяев близлежащих местностей, духов-пайана и небесных божеств, обращение к огню и хозяину порога. После этого блюдо ставится на то место, где сидел кам. Одну лепешку крошат на мелкие кусочки, которые кам разбрасывает по углам, на полати, в печку и на печку, к двери. Присутствующие на камлании после этого пьют чай и съедают за чаем оставшиеся лепешки.

Далее следует камлание с бубном. Шаман вновь надевает на себя кафтан и повязывает голову платком. Зажигает можже-

вельник и проводит очищение толу, бубна и самого себя. Оставшиеся угли на ветке засовывает себе в рот и жует. Кам берет бубен, садится на свое место и начинает созывать духов-пайана. Особо произносится обращение к хозяину небесной двери (у порога дома), шаман возвращается на середину избы, пятясь назад. Около шамана выстраивается все семейство с детьми и тот оглаживает (*сиймапт'ат*) всех бубном и колотушкой. Кам кланяется четырем углам жилища (*табу каап чыкт'ет*), делает *алас* (очищение) над толу и туесами, обращается к туесам с пожеланием не задерживаться в пути, как бы подхватывает толу и туес бубном, выходит на улицу, сильно бьет в бубен и вместе с духом-пайана отправляет эту жертву к Т'аңыс-Сому. Пятясь, кам возвращается в избу, кружится на середине комнаты (*табу каап чыкты*), а после кружения садится на свое обычное место. Начинается шаманское путешествие.

Шаман, постоянно обращаясь к своим пайана, проходит через реку Томь, затем через каменный туес (*сырык т'етпес таш көнөк*), достигает росстани дорог семнадцати ханов и совершает здесь очистительный обряд (*алас*). Отсюда шаман отправляется к матери птиц Кургай-хану. Семь птиц Ак-Ульгеня (их называют также *Курғай-канның Чамгыл-куш*) вылетают ему навстречу, стараясь не допустить кама до Кургай-хана, но шаман ловит их бубном и расчищает себе путь. Когда происходит поимка птиц, кто-либо из присутствующих на камлании берет фигурки птиц, вылепленные из теста, забегает шаману за спину и бросает по одной через голову шамана по направлению к туесу. Так семь раз. Кам направляется к матери птиц, которая сидит в гнезде, свитом на вершинах семи лиственниц. Предварительно кам отправляет далее вперед своих табу-духов, а сам, "вооружившись" Кер-Палыком, заходит к Кургай-хану (тот сначала дважды отталкивает от себя шамана). Во время общения с Кургай-ханом и угощения его брагой, шаман быстро ловит *т'ула* человека, ради которого устраивалось камлание, вручает ее Кызыган-теңере и отсылает с ним домой. Догнав на гусях своих пайана, шаман продолжает свой путь, на сей раз к Маңзыр-хану.

За вершиной горы Салам, покрытой льдом, лежит страна, где живет Маңзар-хан. Шаман крутится пять раз по ходу солнца – четыре означают процесс его подъема на вершину, а пятый – спуск с горы. Послы Маңзыр-хана, обернувшись желтыми ястребами, вылетели встречать кама на расстояние дневного пути. Один туес, девять толу и нити, предназначенные Кирби-

хану, шаман отсюда высылает вперед. Кам очищает себя (алас) и заходит к Маңзыр-хану, проходя через три двери, возле каждой из которой стоит по привратнику. Шаман трижды пытается подступиться к Маңзыр-хану – делает четыре маленьких шажка вперед и четыре поклона, но затем быстро пятится назад, как бы после внезапного толчка. Наконец, Маңзыр-хан заговаривает с шаманом. После четвертой выпитой чаши хан дает обещание оказать свою милость тому, ради кого это камлание было устроено. Вновь на своих гусях кам настигает ушедшее вперед "войско" и направляется к земному отверстию (*т'ер тӱнӱгӱ*, букв. 'дымовое отверстие земли') с тем, чтобы, собрав мастериц, зашить его.

Далее следует длительный процесс отправки камом своих пайана (ульгеней и пайана) за двадцатью семью мастерами (Мерген-Теңере ведет с Большого Бачата Сулайку, Кызыган-Теңере ведет с Малого Бачата Усӱндье, с долины реки Томи с помощью Абйош-Теңере – Мекечека, Эксей-Мексей-Теңере ведет с Алтая Портойока, Тотой-Теңере ведет из Абакан-Сагая двух сестер – Кезекей и Узӱнек, Т'ада-Теңере ведет из долины реки Мрас Тойбрака, всех двадцать семь мастеров из китайской земли из долины Хан-Иртыша ведут Самтар-хан и Сармай-хан), затем следует подробное описание их умений, их пути к земному отверстию и его зашивание. Здесь же шаману удается поймать *кут*, который он отдает Темир-хану и вместе с ним отсылает домой.

Далее шаман направляется к Кирби-хану, послы которого, превратившись в черных воронов, вылетели навстречу шаману на расстояние месячного пути. Как обычно, шаман проходит через три двери, представляется Кирби-хану, преподносит ему чаши с брагой и получает, наконец, его благословение.

Выйдя от Кирби-хана, шаман призывает гуся Чымар, садится на него и летит обратно домой, по дороге называя все памятные места, через которые он проходил во время камлания.

В целях экономии места я не буду останавливаться здесь на пересказе сюжета камлания Ульгеню, записанного в середине XIX в.: он хорошо изложен как в первой публикации В. Вербицкого, так и в переводе этого камлания, осуществленном Н.А. Баскаковым и Н.А. Яимовой. Сравнение этого камлания с ритуалом в записи А.В. Анохина – ввиду объемности работы – также остается за рамками данной книги. Можно лишь отметить, что оба камлания практически полностью идентичны, они построены так же, как и остальные рассмотренные выше камлания.

* * *

То, что камлания, сопровождаемые жертвоприношением и виртуальным путешествием, строились по одному и тому же сценарию, хорошо видно из приведенных описаний. Но сходство их заключалось не только в этом.

Текстовая часть каждого камлания составлялась из множества типических мест (loci communes), или формул[21], порой весьма развернутых, когда из камлания в камлание устойчиво воспроизводились одни и те же не только эпизоды, но и их описания.

Для примера[22] возьмем достаточно большой отрывок, описывающий общение кама с привратником, преграждающим проход через дверь на пути к какому-либо духу или божеству, к которому пытается попасть шаман. В каждом из известных мне камланий каждый раз, когда шаману надо проникнуть в жилище духа или божества, он всякий раз проходит через три двери. Вот такое типическое место:

Заходит в дверь:

Том тырмалу тоӈ курчуум	Имеющий лечебный "тырма" твердый обруч мой,
Тогус катта эр курчуум	Девятислойный мужской обруч,
Јайык тӱбин јайкаған	Дно большой воды качающий,
Теӈис тӱбин теӈзиген	Дно океана движущий,
Узу тумгул Кер-балык	С беловатым ртом Кер-Балык,
Эр бойумнуӈ тоӈ курчуум	Для самого мужа твердый обруч,
Уч ороло јайалып кир	Трижды обвив, сотворись.

Обращается к Кирби-Таю:

Улгениӈ уулы Кирби-Тай,	Сын Ульгеня Кирби-Тай,
Ат пуулузы бай сӧӧт	Коновязь – священный сёёт,
Кан эжике сака тур	У ханской двери жди,
Алды кийним карап тур	Назад и вперед оглядывайся!

Ударяет бубном. Похаживая[сь] *против кӧнӧк'ов* [*туесов*] *мелкою поступью, кам говорит:*

Айдыӈ болзо аруунда	При полном свете луны,
Кӱннӱӈ болзо, кӱркӱӱнде (та-бу...)	При ярком свете солнца,
Јылдыӈ бажы айлянған да	Когда начало года повернулось,
Јылан бажы соилған да	Когда змея сменила кожу,
Јер јарылып кӧк чыкканда	Когда, раскалывая землю, зелень вышла,
Агаш јарылып пӱр алған да	Когда, раскалывая деревья, листья появились,
Ээк куук кыйгырған да	Когда кукушка стала куковать,
Эмил агаш пӱр алған да	Когда на плодовых деревьях листья появились,
Балыктуда Талай Канға	К Талай-хану, в рыбных водах живущему,

Чыбыктуда Чын Талай	Среди прутьев живущий истинный Талай,
Көбөктүде Көк Талай	В пене живущий Синий Талай,
Суу Энези Сулай Кан	Мать вод Сулай-хан.
Пир эжигине ачып киригер	Одну дверь открыв, входите,
Пир јарғызын сурап киригер	Один суд спрашивая, входите,
Карлығаштың калын черў	Ласточек могучее войско,
Јер алдымынаң јайалып киригер	Вперед меня-мужа сотворившись, входите,
Оң көзиңнең көргөйдиле	С тех пор, как правым глазом посмотрел,
Оң алкыжын бергеймине	С тех пор, как правое благословение дал,
Пир суруға сурай киригер	С единой просьбой заходите,
Бир тилўге тилей киргер	Одним языком (=согласно) говоря, заходите,
Бир эжигине ачып киригер	Одну дверь открыв, заходите,
Бир Адама јарғы алыжа јайала киригер	Одному отцу моему суд помогая взять, заходите.
Карылғаштый калың черў	Словно ласточки могучее войско,
Эр алдымынаң јайал киригер.	Впереди меня-мужа сотворившись, заходите.

Эльчи (привратники) Хана кричат:

Эй – Кам!	Эй, кам!
Кижи келзе, кийдирбейттен	⟨Мне сказано⟩: если человек придет, не допускай,
Кижи келзе, пастырбағам	⟨Мне сказано⟩: если человек придет, не допускай.
Канатту куш учурбам	Крылатым птицам не давай пролететь,
Кайғакту пастырбагам	Имеющих когти не допускай.
Кижи болзо, атту болор	Если человек, имя должно быть,
Кийик болзо, тўктў болор	Если олень, с шерстью должен быть,
Не тегени калдығы	Чьё потомство ты,
Не тегени ўрени?	Чьё ты семя?
Ады бажыңды айдың!	Имя головы своей назови!
Ады јолыңды чечиң	Дорогу словую развяжи (о пути своем поведай),
Оролчык болгон ай кара јыш	Что было, то (рассказывай) было из лунно-черной тайги
Алакандый ак јазадынба?	Или из безлесой словно ладонь белой степи?
Не тегениң калдыгызын	Чьё ты сказал потомство ты есть?
Не тегениң ўренизин?	Чьё ты сказал семя ты есть?

Кам отвечает (протяжно):

Оролчок болгон ай кара јыштаң	Что было, то было... не из лунно-черной тайги
Мен кыгылып чыкпадым	Я, качаясь, вышел,
Энем Меретке кең колтыктаң	Из-под широкой подмышки матери моей Мерети,
Ээлў сийиндў эки байат	(От) двух Бачатов, младшей и старшей сестры,

Эң осконы улу байат	(От) самого старшего Большого Бачата,
Энем Мерет кең колтыктаң	Из-под широкой подмышки матери моей Мерети.
Кыгла јеттим	Я, качаясь, прибыл.

Эльчи отвечают:

Эй, абрей, кам!	Эй, кам, (сделай) абрей!

Кам делает "абрей", ударяя по голове орбой каждого из присутствующих, ⟨и⟩ говорит:

Абрей, абрей,	
Канға кирзе, камайба,	К хану зайдешь, рта не разевай,
Бийге кирзе, јалтанба!	К бию зайдешь, не пугайся!
Тили ала јару кирзин	Языком говоря, входи,
Тизең ала чӧгӱ кирзин	На коленях входи,
Кан алдында казыр тур,	Перед ханом начеку будь,
Бий алдында піик тур!	Перед бием высоко стой!

Этот текст был взят из камлания кам Пӧдӧк Талай-хану. Если мы возьмем описание такой же встречи с привратником при попытке шамана проникнуть в жилище Соок-хана из камлания шамана Канакая духу порога, то обнаружим практически тот же самый диалог в той же последовательности и с теми же формулами[23]. Оба типических места совпадают чуть ли не дословно. Аналогичные образцы этого типического места мы обнаружим и в иных телеутских шаманских текстах.

Типические места могут быть и более краткими. Стандартным оказывается, например, диалог шамана с хранителем двери Кирби-Таем 1) после выхода из дверей жилища какого-либо духа или божества, и 2) при встрече с войском шамана, которое тот настигает вскоре после выхода из дверей этого божества:

Бай-Сӧӧт спрашивает кама:

Кан эжиги кат полды ба,	Не была ли ханская дверь [слишком] прочна,
Пий эжиги пек полды ба?	Не была ли дверь бия [слишком] крепка?
Кан айағын туттуң ба, кам?	Ханскую чашу держал ли ты, кам?
Кан т'арғызын алдың ба, кам?	Ханский суд взял ли ты, кам?

Кам отвечает:

Кан эжиги кат полгон т'ок,	Ханская дверь прочна не была,
Пий эжиги пек полгон т'ок.	Дверь бия крепка не была.
Оң көзин мынаң көргӧдий ле,	Правым глазом он, похоже, посмотрит,
Оң алкызын пергедий ле.	Правое благословение он, похоже, даст.

На те же вопросы, но в иной ситуации (в диалоге с духами-помощниками) и в другом камлании (Талай-хану), шаман дает такие же ответы:

Табучылар, толучылар!	Табу, толу ⟨мои⟩!
Кан эжиги кат полгон т'ок,	Ханская дверь прочна не была,

Пий эжиги пек полгон т'ок,	Дверь бия крепка не была,
Канның айағын туткандый полдым,	Хана чашу я, вроде, держал,
Канның т'арғызын алғандый болдым	Хана суд я, вроде, взял,

Ту же формулу встречаем и в камлании Адаму, и в других текстах.

Во всех камланиях обязательно присутствует и диалог шамана со своим помощником пайтал-пашчы, который просит кама отпустить его домой. Это общее место описывается практически в одних и тех же выражениях.

Каждый из обитателей вселенной, по которой передвигался шаман, имел свои особые, лишь ему присущие качества и свойства, что фиксируется в неменяющихся десятилетиями формулах. Одни и те же формулы обнаруживаются, например, в камлании Ульгеню, записанном в середине XIX в., в шаманских текстах начала XX столетия, и в нешаманских ритуальных текстах и в фольклорных материалах (воспоминаниях), зафиксированных мною в 1980–1990-х годах. Этот материал в основном был уже изложен в двух предыдущих главах.

Для данной работы важным было в принципе выявить эту характерную черту шаманского стихосложения: наличие формульности, устойчивость формул и (или) типических мест во времени на протяжении, по крайней мере, полутора столетий и их единство у разных шаманов и в разных камланиях-жертвоприношенях.

Наличие единой структуры обрядов жертвоприношений, единства представлений телеутских шаманов о виртуальных дорогах Вселенной, о единстве/стандартности путей, проходимых шаманами в случае организации сезонных коллективных камланий-жертвоприношений, а также единых приницпов построения ритуальных текстов в ходе этих обрядов свидетельствуют о достаточно далеко зашедшем процессе выделения шаманов в особую категорию, чрезвычайно близкую жречеству в классических политеистических религиях. Следует заметить, что во всех случаях такого рода камланий-жертвоприношений с шаманским путешествием шаман, кòторого в данном случае точнее было бы называть жрецом, следовал строго по намеченному пути, заранее зная, к какому духу или божеству и когда (в какой последовательности) он попадет: все дары духам и божествам готовились заранее и заранее распределялись, что именно и в каком количестве будет доставлено тому или иному духу.

"ШАМАНСКИЕ ДОРОГИ" НА РИСУНКАХ ШАМАНОВ

Попытки изображения пути, который проходит или пролетает шаман во время камлания, предпринимались этнографами неоднократно, в разное время и в разных частях света. Порой такие рисунки делались со слов шаманов, а иногда эти дороги по просьбе исследователей пытались изобразить и сами шаманы, рисуя карту виртуального пространства[24].

В главе 3 приводилась детальная карта "района земных духов" из архива А.В. Анохина, выполненная самим исследователем. На ней не были показаны лишь "две планеты" *чын-т'ер*, располагавшиеся далеко на востоке от края воображаемой земли *т'ер-т'олы*, и шестнадцать небесных слоев (*теңере*) с их многочисленными обитателями. Трудно сказать, сам ли Анохин делал эту карту на основе знания о мирах шаманской вселенной или же конкретное расположение дорог к тем или иным духам все же было подсказано ему знающими информаторами-телеутами. Оставляя поиск ответа на этот вопрос будущим поколениям исследователей, я обращусь сейчас к собственно шаманским рисункам, для чего нам потребуется перейти от телеутских материалов по шаманству к шорским материалам.

Благодаря одной из публикаций Анохинских материалов, осуществленной в 1915 г. Г.Н. Потаниным[25], удается составить достаточно полные представления о верхнем мире, точнее об этапах пути шорского шамана к верховному небесному божеству Ульгеню. Путь кама (Рис. 4) проходил по ульгеневой дороге (*Ульгениң йолы*), начинаясь из традиционного, судя по рисунку, для шорцев сооружения *одаг* (в оригинале – *отыг*), называемого в ходе камлания *өргөө* (фактически – 'ханский дворец') и представляющего собой некое подобие "односкатной крыши, составленной из девяти жердей, прислоненных с одной стороны к перекладине". Затем кам проходил мимо приносимой в жертву лошади, привязанной к столбу-коновязи, и стоящего рядом с ней туеса с брагой, посвященного "Погдыгану", и – чуть далее – мимо таких же туесов в честь Кӧкӱша и Ульгеня. Затем на рисунке изображался жертвенник с уже принесенной в жертву лошадью и стоящей за ним березой с девятью зарубками-*тапты*, символизировавших ступени, по которым кам поднимался к Ульгеню, по-видимому, на девятый слой Неба. Следующий этап – жилище Богдыгана, поблизости от которого встречался еще один небесный персонаж – *Бобырганың Кӧдчӧ*, "блудливый бог". Вслед за этим кам должен был преодолеть 9 зыбунов, *тогус чайкам*, пройти

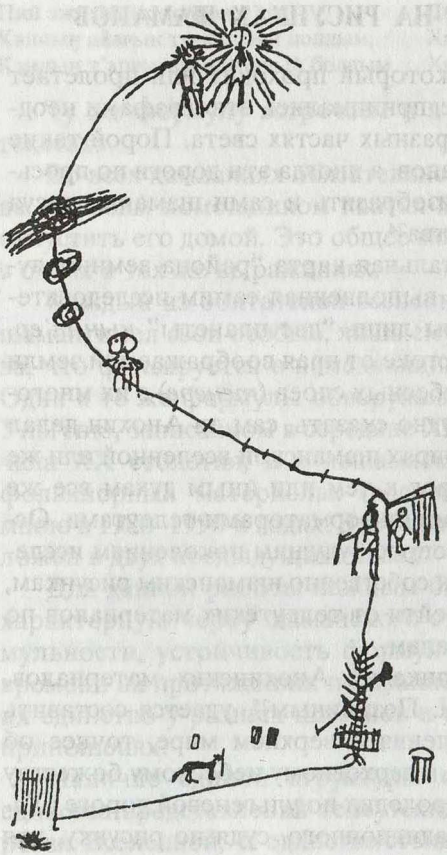


Рис. 4. Путь шорского шамана к Ульгеню. По: *Потанин Г.Н.* Этнографические сборы А.В. Анохина // Труды Томского Общества Изучения Сибири. Т. 3. Вып. 1. Томск, 1915. С. 103–104

мимо Кӧгӱша, стоящего на дороге к Ульгеню (*Улгенинг йолы Бай Кӧгӱш*), пройти водные вместилища синих и белых песков (*кӧк чайым пӱткен чер кӧк кумак* и *ак чайым пӱткен чер ак кумак* – обе изображены в виде концентрических линий), место, выше которого облака не поднимаются, и только после преодоления всех этих этапов кам достигал обители лучезарного Ак-Ульгеня (белого, т.е. священного Ульгеня; рядом с Ульгенем, по правую руку от него, изображен посланник Ульгеня).

Несколько лет назад в томском архиве А.В. Анохина мне удалось обнаружить карандашный набросок с изображением пути шорского шамана Какуша к Ульгеню, полностью приведенный в деле № 21 на л. 5 и, в виде незаконченного наброска, на л. 9. Этот рисунок вполне можно рассматривать как практически полный аналог рисунка, опубликованного Г.Н. Потаниным. Тем не менее, ввиду наличия некоторых отличий, есть смысл обратиться к его рассмотрению более подробно (Рис. 5). К сожалению, комментарии ограничиваются, по сути, пометками на самом рисунке. Обнаруженный в этом же деле "комментарий" на Л. 6 об., выполненный, скорее всего, кем-то из спутников А.В. Анохина, вероятно, телеутом Г.М. Токмашевым, – "тогсъ тапты ӧрлептирь пакты канга партыр ананг кӧгишь канга партыр кӧгиш кананг ак улгенге партыр", – более чем лаконичен ('поднявшись, оказывается, на девятый слой [Неба], к Пакты-хану, оказывается, пошел, затем к

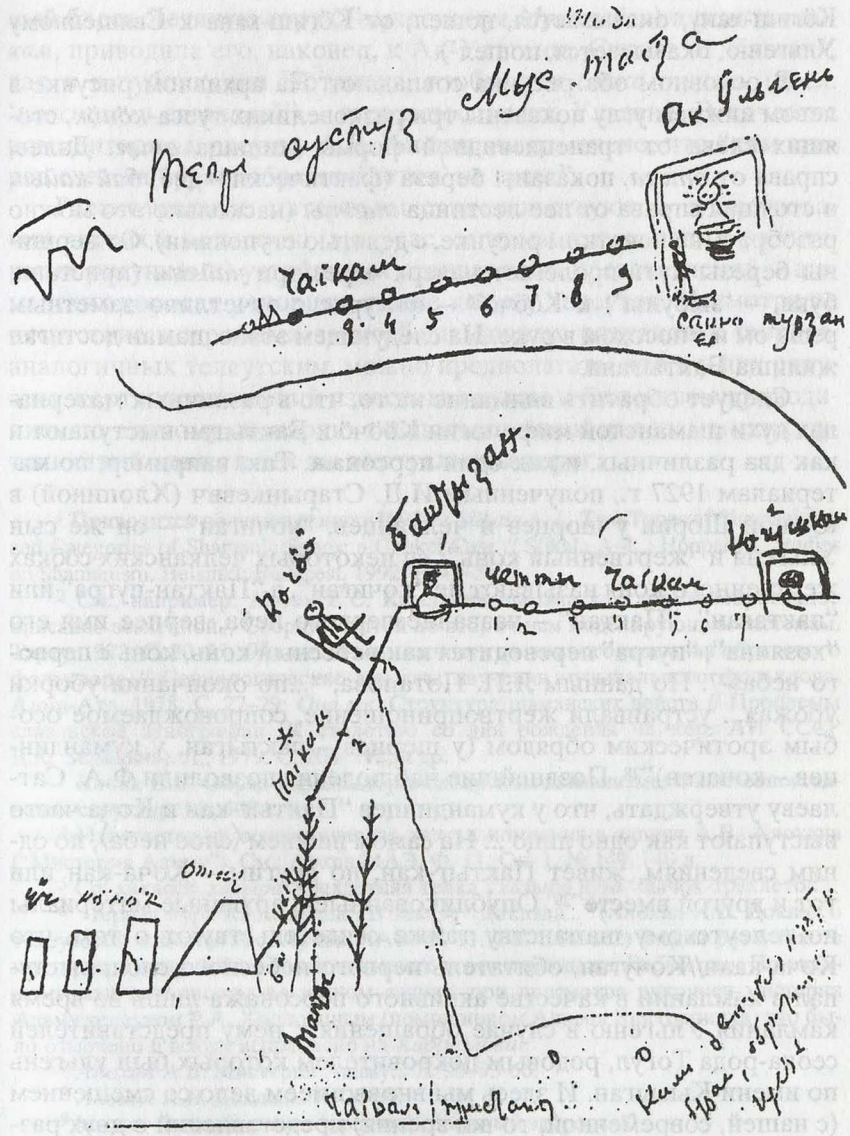


Рис. 5. Путь шорского шамана Какуша к Ульгеню. Архив ТГОИАМ. Ф. А.В. Анохина. Оп. 8. № 21. Л. 5 и 9

Кögиш-хану, оказывается, пошел, от Кögиш-хана к Священному Ульгеню, оказывается, пошел').

В основном оба рисунка совпадают. На архивном рисунке в левом нижнем углу показаны три разновеликих туеса-*кöнöк,* стоящих слева от трапециевидной формы жилища *отаг.* Далее, справа от *отага,* показаны береза (фактически – две) *бай кайын* и стоящая справа от нее лестница *тапты* (насколько это можно разобрать на нечетком рисунке, с девятью ступенями). От вершины березы путь пролегает наверх через три *чайкам* (пристани, букв. – 'зыбуны') к Кööчö[26] – фигурке с отчетливо заметным penis'ом и с посохом в руке. На следующем этапе шаман достигал жилища Бактыгана.

Следует обратить внимание на то, что в различных материалах духи шаманской мифологии Кööчö и Бактыган выступают и как два различных, и как один персонаж. Так, например, по материалам 1927 г., полученным И.Д. Старынкевич (Хлопиной) в Южной Шории у шорцев и челканцев, "кочиган" – он же сын Ульгеня и "жертвенный конь"; «в некоторых челканских сööках жертвенного коня называют не "кочиган", а "Пактан-пугра" или "пактаган". "Пактан" – название первого неба, вернее имя его "хозяина", "пугра" переводится как небесный конь, конь с первого неба»[27]. По данным Л.П. Потапова, "...по окончании уборки урожая... устраивали жертвоприношение, сопровождаемое особым эротическим обрядом (у шорцев – пактыган, у кумандинцев – кочаган)"[28]. Позднейшие наблюдения позволили Ф.А. Сатлаеву утверждать, что у кумандинцев "Пактыг-кан и Коча часто выступают как одно лицо ... На самом нижнем ⟨слое неба⟩, по одним сведениям, живет Пактыг-кан, по другим – Коча-кан или тот и другой вместе"[29]. Опубликованные и архивные материалы по телеутскому шаманству также свидетельствуют о том, что Коча-каан//Кочуган, обитатель первого небесного слоя, выступал в камлании в качестве активного персонажа лишь во время камлания Ульгеню в случае обращения к нему представителей сеока-рода Тогул, родовым покровителем которых был ульгень по имени Кызыган. И здесь мы вновь имеем дело со смешением (с нашей, современной, точки зрения) представлений о двух различных небожителях. Судя по записям Е.П. Батьяновой, некоторые телеуты не делают разницы между именами "Коча-ган" и "Кизи-кан"[30].

От жилища Бактыгана через семь *чайкам* (в публикации Потанина – девять) кам достигал жилища Кögӱш-хана, откуда длинная извилистая дорога, проходящая через отражающую небес-

ный блеск Ледяную гору (*Тегри сустуг Мус тайга*) и девять *чайкам,* приводила его, наконец, к Ак-Ульгеню. Справа от Ульгеня, как и в публикации Потанина, изображен *сакка турган* (досл. '*навстречу стоящий*') – страж-посланник Ульгеня. В качестве комментария к рисунку А.В. Анохиным отмечено, что "кам вперед едет на бурах, обратно ⟨летит⟩ на гусях".

Рассмотренные материалы свидетельствуют о существовании четких и возможно (в случае, если мы имеем дело с различными рисунками) устойчивых стандартных представлений о шаманских дорогах у шорцев, также как и у телеутов. Несмотря на отсутствие подробных записей шаманских ритуалов у шорцев, аналогичных телеутским, можно предполагать, что и у них ритуалы жертвоприношений известным духам и божествам проводились по единому сценарию с использованием для шаманских путешествий одних и тех же виртуальных дорог.

[1] Приводится по переизданию 1992 г.: *Siikala A.-L.* Two Types of Shamanizing and Categories of Shamanic Songs: a Chukci Case // Siikala A.-L., Hoppal M. Studies on Shamanism. Helsinki; Budapest, 1992. P. 41–55.

[2] См., например: *Новик Е.С.* Камлания шамана как драматизированное описание вселенной // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973. С. 20–25; *Она же.* О возможности системного описания обрядового фольклора // Социологические аспекты изучения музыкального фольклора. Алма-Ата, 1978. С. 27–29; *Она же.* Структура шаманских действ // Проблемы славянской этнографии (К столетию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д.К. Зеленина). Л., 1979. С. 204–212; и др.

[3] *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., 1984.

[4] Излагается на основе анализа текста камлания в записи А.В. Анохина ("Мистерия Адаму"). См.: Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. № 149. 140 л.

[5] Ср. хакасск. *хазыра* 'трехлетняя телка', *хазыра пуга* 'бычок-трехлеток'.

[6] 'Черная бура Кадылбаша'. В тексте "Доклада..." (*Анохин А.В.* Доклад о телеутском шаманстве // Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. № 162) и один раз в тексте мистерии Адаму А.В. Анохин называет этого персонажа *Кабылгаш.* По-видимому, это неточность; во всяком случае, при просмотре рукописи мистерии Адаму телеутом Р.А. Хлопотиным (помощником Андрея Викторовича) это было отмечено и всюду исправлено на *Кад(ы)лбаш.*

[7] *Анохин А.В.* Мистерия Адаму... Л. 93–93 об.

[8] *Анохин А.В.* Доклад... Л. 28 об.

[9] Может быть, *быpчыт* 'крепкий', 'полный здоровья'?

[10] *Анохин А.В.* Мистерия Адаму... Л. 95–95 об.

[11] "Мистерия Jöö-хану". Полевые записи А.В. Анохина от шамана Мартела/Маркела (дер. Шанда) 22 июня 1911 г., на телеутском языке (архив ТГОИАМ. № 1. Л. 86–92).

[12] Приводится в соответствии с оригиналом без каких-либо исправлений и уточнений. См.: *Анохин А.В.* Доклад... Л. 31 об.–32. Описание пути к этому божеству, излагавшееся мною ранее в книге "Телеутское шаманство" (М., 1997.

С. 84–85), было основано на Анохинской интерпретации и потому, соответственно, также было неполным и неточным.

[13] См.: *Анохин А.В.* Доклад... Л. 31 об.; *Он же.* Мистерия Адаму... Л. 3 (Редакция текстов и перевод мои. – *Д.Ф.*).

[14] Полное описание процесса камлания шамана Т'öö-хану все же сохранилось: *Хлопотин Р.А.* Мистерия jöö кан'у. Рукопись на телеутском языке на листах большого формата. 7 (?) января 1914 г. (архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. № 60. Л. 44–65, 66–69). В случае получения доступа к материалам Анохина в данном архиве, возможно, удастся пролить свет на причины ремарки исследователя в его докладе: "сведения о Т'öö-хане неполныя".

[15] Дается по рукописи на телеутском языке "Мистерия Талай-хану", хранящейся в архиве ТГОИАМ; запись А.В. Анохина от шаманки Пöдöк 14–18 июня 1913 г. (№ 14. Л. 13–36=48 с.). Текст дается в моем переводе, опубликованном в кн.: Телеутский фольклор. М., 2004. С. 107–160.

[16] Далее излагается по тексту в записи Р.А. Хлопотина "Из мистерии Талай-Кана (обращение Кама к "Кер-балыку" об изрыгании "алтын кут"), хранящемуся в архиве МАЭ (Ф. 11. Оп. 1. № 60. Л. 2–3).

[17] *Анохин А.В.* Доклад... Л. 22–22 об.

[18] Сюжет излагается по: *Анохин А.В.* Мистерия Эжик-Теңерези // Функ Д.А. Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности. М., 1997. С. 103–192, 250–258.

[19] Мистерия От-эне. Рукопись на телеутском языке. Зап. 19–21 июня 1913 г. от шаманки Пöдöк // Архив ТГОИАМ. Фонд А.В. Анохина. № 14. Л. 1–12 об.

[20] Сюжет камлания излагается по рукописной копии, снятой В. Диосеги с оригинала из архива МАЭ (архив ИЭ ВАН, папка "Архив ИЭ АН СССР. Ф-11, Анохин, А.В. teleut II. П-3 (РЕ)19/2". 102 л.).

[21] Несмотря на обилие точек зрения на определение сути типических мест и формул (работы А.Ф. Гильфердинга, В.И. Чичерова, А.Б. Лорда, А.В. Позднеева, Ю.И. Смирнова, Р.С. Липец, см. также серию сборников статей 1980–90-х гг. под ред. В.М. Гацака), точного, во всяком случае, единого их определения в фольклористике нет; часто эти термины понимаются как взаимозаменяемые, но иногда и как вполне самостоятельные, имеющие собственное значение (различение может идти, например, по объему: типические места – длиною в несколько строк/стихов, формулы – группы слов, от полустиха до стиха). Если каждое из анализируемых нами камланий считать самостоятельным сюжетом, то большая часть, если не все типические места и формулы не будут связаны с определенным сюжетом; они используются при описании определенных персонажей, предметов, при изложении некоторых диалогов в самых различных шаманских текстах.

[22] Разумеется, в дальнейшем сравнительный текстологический анализ может и должен стать задачей самостоятельного исследования специалистов в области текстологии.

[23] *Анохин А.В.* Мистерия Эжик-Теңерези... С. 149–151.

[24] См., например: *Аврорин В.А., Козьминский И.И.* Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на "карте" // Сборник МАЭ. Т. XI. 1949. С. 324–334; *Анисимов А.Ф.* Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л.: 1958. Рис. 1, 2, 3, 35; и др.

[25] Приводится по: *Потанин Г.Н.* Этнографические сборы А.В. Анохина // Труды Томского Общества Изучения Сибири. Т. 3. Вып. 1. Томск, 1915.

С. 103–104. Этот рисунок позднее неоднократно переиздавался; см. в кн.: *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. 83 (со ссылкой на архив Г.Н. Потанина), в учебнике: Эзотерика. Т. 3. Парапсихология: Учебный курс / Пер. с нем. М., 1992. С. 387 (здесь он несколько неточно обозначен как "Небесная поездка одного шамана из Алтая"; приношу благодарность В.И. Харитоновой, обратившей мое внимание на данную публикацию), а также в: Symbolik der tibetischen Religionen und des Schamanismus. Stuttgart, 2000. S. 238–239, где он под названием "Reiseweg eines altaischen Schamanen" был приведен со ссылкой на книгу Уно Харвы 1938 г.

[26] Подробно о Кочо-кане см. в Главе 3.

[27] *Хлопина И.Д.* Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев (по полевым материалам 1927 г.) // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 88.

[28] *Потапов Л.П.* Этнографический очерк земледелия у алтайцев // Сибирский этнографический сборник. Т. 1. С. 182. (ТИЭ. Нов. сер. 1952. Т. 18).

[29] *Сатлаев Ф.А.* Коча-кан – старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев // Сборник МАЭ. 1971. Т. 27 (Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века). С. 132.

[30] *Батьянова Е.П.* Современная модификация традиционных религиозных представлений и обрядов телеутов // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990. С. 146. Примеч. 6.

Глава 5

"МАТЕРИАЛИЗАЦИЯ" ОБРАЗОВ: ВСЕЛЕННАЯ В БУБНЕ

Одним из наиболее интересных ритуальных предметов в шаманстве многих народов мира является бубен[1] шамана. Этому предмету посвящены сотни работ – статей и глав в монографических исследованиях[2]. Не был обойден вниманием и шаманский бубен народов юга Западной Сибири, в частности, телеутов, шорцев и кумандинцев. В данном разделе я выйду за рамки собственно телеутского материала, поскольку шаманы трех названных выше групп пользовались во время камлания практически идентичными бубнами. Все эти бубны – по устройству, характерным изображениям на внешней стороне и наличию специфической неантропоморфной рукояти – объединяются в одну группу, которую обычно в советской этнографической литературе называли "бубны шорского типа". Я не буду сейчас останавливаться на вопросе о том, насколько такая типология правомерна; в данном случае для нас важно принципиальное единство этих бубнов, по крайней мере, по одному из возможных принципов классификации материала.

Попутно отмечу, что этнографические публикации, не только исследовательские, но и описательные, как правило, изобилуют множеством абсолютно неоправданных обобщений, поспешных выводов и собственно "научных мифов". Обращение к избранному нами материалу хорошо это демонстрирует. Поэтому цель предложенного исследования состоит не только во вводе в научный оборот новых материалов и в их анализе, но и в показе в ряде случаев источников, послуживших основой порождения научных мифов.

Но сначала несколько слов об одном предмете, который всегда шел в паре с шаманским бубном, а часто мог выполнять самостоятельную ритуальную функцию.

ШАМАНСКИЕ КОЛОТУШКИ

В начале XX века колотушки (*орбу*) для шаманских бубнов у тюрков региона имели в принципе единую форму и основные различия между ними были лишь в типе их покрытия.

У телеутов основу шаманских колотушек *орбу* делали из таволожника, хотя в шаманских текстах она устойчиво именовалась *таш орбу*, каменная колотушка. Колотушка обтягивалась камусом (мехом с ног) дикой козы, *элик пычкагы*. Украшали её ленты *туу* (букв. 'флаг', 'знамя'), повязывавшиеся в честь наиболее могущественных духов и/или покровителей шамана[3].

У шорцев, по утверждению Л.П. Потапова, особенностью было обтягивание колотушки зимней шкуркой белого зайца[4]. Скорее всего, это утверждение неточно. По более ранним данным А.В. Анохина – колотушка (*орбу* – колотушка; *алтын камчы* – золотая плетка; табылгалыг *алтын орбу* – золотая колотушка из тальника) бубна кама Ивана из улуса Абалар была сделана из таволожника, основа была обтянута грубой льняной материей, а поверх – шкурой летнего зайца[5]. Также, по Анохину, – колотушка у кама Какуша из Тайлепа была сделана из таволожки и обтянута заячьей шкурой[6]. Судя по описаниям сохранившихся восьми музейных экземпляров колотушек (6 в Санкт-Петербурге, 2 в Томске и 1 в Омске), три из них были, действительно, обтянуты заячьей шкуркой, две – белой и одна – без указания на цвет шкурки. Еще три музейных экземпляра были обтянуты мехом с ног косули или марала, одна колотушка – шкурой лося, а оставшиеся две не имели мехового покрытия, причем на одной из них была укреплена металлическая пластина[7]. Любопытно заметить, что из описаний колотушек в опубликованном в Кемерово каталоге следует, что основа их была в основном березовой (?)[8], что как минимум требует перепроверки.

Новый любопытный материал удалось обнаружить в одной из неопубликованных работ Н.П. Дыренковой. Исследовательница писала: "Новому каму по его указанию делают колотушку и бубен. Колотушка-*орбы* делается из[9] *тамылгы или табылгат*[10] и обтягивается шкурой с ноги козы-*кіік* или из зайца зимнего, выходного. *Кам* может камлать с одной колотушкой без бубна. Во время камлания нельзя выпустить колотушку из рук (обычно она продевается на ремешке на руку и держится за ручку ея), если кам отпустит орбу во время камлания, то тöси его очень сердятся и обвиняют его ("тöстер шачылапча"). Ударом колотушки *кам* укрепляет своих духов. Удары придают им силу и тогда они не боятся никакого аjны. По колотушке же кам гадает – "кам pilrä"[11].

Колотушку дает Ульгень *каму* на тот же срок, как и бубен.

После того, как кам имел уже 3 бубна, он может видеть хозяина колотушки, часто видится ему как заяц. Называется хозяин колотушки *камчы шапчыӊ улус* – ногайка, стегающая имя улуса"[12].

У кумандинцев, по описанию Л.П. Потапова, "колотушка была из железа (вероятно, подразумевалась деревянная основа с металлической пластиной поверху. – *Д.Ф.*) и покрыта шкурой дикого козла (*куран*)"[13]. После Л.П. Потапова новые сведения о ритуальных атрибутах кумандинских шаманов были собраны и опубликованы Ф.А. Сатлаевым. По его сведениям, шаманская колотушка делалась "из березы или таволги"[14].

Размеры колотушек варьировали в зависимости от локальной традиции, а также – в большей степени – зависели от того, насколько это было удобно самому шаману. Длина колотушек – от 25 до 35/37 см, ширина – от 3/5 до 13/14 см. Ударная часть была обычно более широкой, чем та часть, где был прикреплен ремешок для крепления колотушки к руке во время камлания.

БУБНЫ

Наиболее раннее описание телеутского бубна было сделано еще в XVIII в. И.П. Фальком. Бубен – надо отметить, что Фальку удалось точно зафиксировать тюркское его название *тӱр*, – судя по материалам исследователя, состоял "из круглого, шириной в ладонь и диаметром от 1,5 до 2 футов ивового обруча, который с одной стороны обтянут выдубленной конской кожей, а с другой имеет деревянную поперечину, служащую рукояткой. На обтяжке бубна находятся изображения солнца, луны, звёзд, коней, деревьев, людей, сатаны в виде коня с шипами на спине, лягушки, радуги и двух змей, нарисованные настолько хорошо, насколько их смог изобразить сам Кам. Колотушка для бубна такая же широкая, как скалка для белья и обтянута невыделанной заячьей шкурой. По краю бубна и на поперечине-рукоятке висят железные побрякушки"[15].

Позже устройство телеутских бубнов, изображения на них, а также шаманские колотушки были описаны в литературе более подробно[16]. Шаманский бубен назывался по-телеутски *тӱӱр* или *чалуу*, а во время камлания шаман иногда обращался к бубну, называя его *ак аданым* – "священный верблюд мой". Бубен состоял из кедровой обечайки (*каш*, или *курчуу*), обтянутой кожей марала, оленя или жеребёнка. На внутренней сторо-

не (*тӱбӱ*) бубна вертикально крепилась березовая неантропоморфная перекладина – *алты көстӱ ала парс*[17], "шестиглазый пёстрый барс". Перпендикулярно к ней и сквозь неё пропускался металлический прут *кириш* (тетива), на котором с обеих сторон от *парс* было по несколько железных подвесок. Эти подвески (*сӱнкер*, или *кӱме*, букв. "псалии") символизировали стрелы. Изнутри к верхней части обечайки подвешивались металлические подвески в виде полумесяца – *кылыш* (меч, сабля), символизировавшие оружие шамана и его духов. Эти подвески не только помогали шаману обороняться от врагов во время камлания, но и даже до сеанса камлания начинали "греметь" в случае опасности[18]. Сведения о живом бубне, его прогностических свойствах и т.п. хорошо коррелируют с аналогичными представлениями тюрков Саяно-Алтая о сказителях-кайчы и их "живых" музыкальных инструментах.

Кроме этого, на железный прут *кириш* с обеих сторон от *парс* привязывались по две ленты *т'алама*. Размеры телеутских бубнов (приводятся на основании обмеров музейных бубнов камашамана Канакая и шаманки Пӧдӧк): окружность – 182 (183) см, радиус по вертикали – 68 (60) см, по горизонтали – 55 см, длина рукоятки – 64 (57) см, ширина рукоятки – 9,5 (10,5) см[19].

Такого рода описания в литературе не редкость. Менее изученными, с моей точки зрения, как ни странно может показаться специалистам, знакомым с работами С.В. Иванова "К семантике изображений на предметах культа у народов Саяно-Алтая"[20] и Вильмоша Диосеги "Pre-Islamic Shamanism of the Baraba Turks and Some Ethnogenetic Conclusions"[21], оказались рисунки[22], которые наносились на внешнюю сторону (*пӱдӱжи*) кожаной обтяжки бубна. Именно на их анализе я хочу остановиться особенно подробно[23].

Переходя к описанию и интерпретации изображений, следует напомнить некоторые важные для понимания специфики рисунков детали. Дело в том, что как у телеутов, так и у шорцев и бубен и рисунки на нем делались не самим шаманом. "Бубен и рисунки на нем делаются или по указанию самого *кама*, который получает наставления во сне от тосей, или по указанию старшего *кама*, который учит молодого. Делает бубен кто-либо из старших родственников – мужчин. Женщины не имеют права делать бубен и даже в том случае, если начинает камлать женщина, бубен для нее делает мужчина"[24].

На первый взгляд кажется, что все рисунки на телеутских бубнах расположены таким образом, что выглядят отражени-

ем представлений о трёх мирах Вселенной – "верхнем мире", земле и "преисподней". Символы первого из них занимают верхнюю, большую часть поверхности бубна. "Земля" изображена в виде двух горизонтальных параллельных линий с еще одной ломаной линией между ними. "Нижний мир" находится под изображением "земли" и занимает нижнюю, меньшую часть бубна. Именно так рассматривали эти рисунки все исследователи, обращавшиеся к анализу этого специфического материала. Впрочем, не все. Исключение составляет А.В. Анохин, который с присущей ему скрупулёзностью сделал великолепное описание бубна, но, следуя за разъяснениями своих информаторов, не рискнул утверждать, что эти изображения есть прямое отражение народных представлений о трехчленной структуре мироздания.

Попробуем разобраться более тщательно, действительно ли все изображенные на бубне персонажи строго распределены по трем зонам Вселенной и в какой мере это распределение отвечает телеутским представлениям о Вселенной, описанным выше на основе анализа текстов шаманских камланий.

На верхнюю часть внешней стороны бубна наносили иногда в общей сложности более 30 изображений различных персонажей, которые можно объединить для удобства рассмотрения в шесть групп:

1. "Небесная часть" – красная линия, изображающая, по мнению Н.П. Дыренковой, небосвод; солнце; луна; звёзды; утренняя и вечерняя звезда; созвездия Орион, Плеяды, Большая Медведица; радуга, верхним концом упирающаяся в еще одно солнце, а нижним в землю (NB! – *Д.Ф.*);

2. "Книга Сабыр Священного Ульгеня" – своеобразное подтверждение возможностей шамана проводить сеансы камлания;

3. 8 или 9 птиц:

– 6 или 7 из них считались птицами Ульгеня или же назывались "Чамгыл-птицы"; они были как противниками шамана, не пускавшими его к Эркей-хану (духу-пайана! – *Д.Ф.*) и к Т'öö-хану (обитателю чын-т'ер! – *Д.Ф.*), так и, после того, как шаман поймает их, его помощниками;

– седьмая (или восьмая) птица олицетворяла "черную птицу"-слугу шамана или же "священного беркута, птицу Ульгеня";

– восьмая (или девятая) птица – Каан-Карлык (дух-пайана! – *Д.Ф.*), выполнявшая роль "разведчика", помощника шамана;

3а) сетка, которой птицы Чамгыл ловили для шамана искомую "душу"-*т'ула* больного человека;

4. *Бура*-"кони" – самого шамана, небесных ульгеней Бай-Ульгеня, Кызыгана, Тотоя, Ойрота (=Бурхана=Эксей-Мексея), Тумата, Абйоша, а также духа-пайана (NB! – *Д.Ф.*) Мордок-хана;

5. Три дерева – лиственницы/священные берёзы/ступени, на которых вили гнездо птицы Каан-Куш или Каан-Карлык или мать птиц Кургай-Каан (последние две – духи-пайана! – *Д.Ф.*);

6. Охранитель шамана – дух-пайана (NB! – *Д.Ф.*) сын Ульгеня Кирби-Тай.

Итак, даже обзор такого рода позволяет уверенно утверждать, что в этой части бубна, за исключением рисунков солнца и луны, нет изображений ни одного из небесных персонажей телеутского пантеона. Если считать, что здесь изображена небесная сфера (или её часть), то и в этом случае приходится признать, что рисунки "не поднимаются" выше 6-го небесного слоя, где, по представлениям телеутов, находился отец-месяц *ай-ада*. Есть в верхней части бубна и рисунки персонажей, "принадлежащих" "инопланетному" божеству Т'öö-хану, а также "земным" духам-пайана. Представлено также изображение земли. Следует, видимо, признать, что имеющиеся материалы не позволяют уверенно и однозначно соотносить рисунки на верхней части внешней стороны обтяжки бубна только с "верхним миром".

Обратимся теперь к линиям, отделяющим верхнюю часть рисунков на бубне от нижней и обычно отождествляемым этнографами с "землёй"[25]. Обратим внимание, что, как верно было отмечено еще А.В. Анохиным, у самих телеутов "названий эти линии не имеют"[26].

К числу особенностей нарисованных линий можно отнести то, что эта "земля" не только отделяет верхнюю часть рисунков от нижней; она продолжается и по всему краю бубна. То есть, получается, что "земля" окружает неправильным кольцом всю "небесную часть Вселенной". И здесь снова, на сей раз у Н.П. Дыренковой, отчетливо проявился факт "исследовательского предположения" при отсутствии конкретных свидетельств информаторов по этому поводу. Исследовательница писала, например: "По внутреннему краю черты, окаймляющей верхнее поле, проведена еще одна красная линия, изображающая, в и д и м о (разрядка моя. – *Д.Ф.*), небесный свод"[27].

Другой особенностью этого "обода" является то, что вписан-

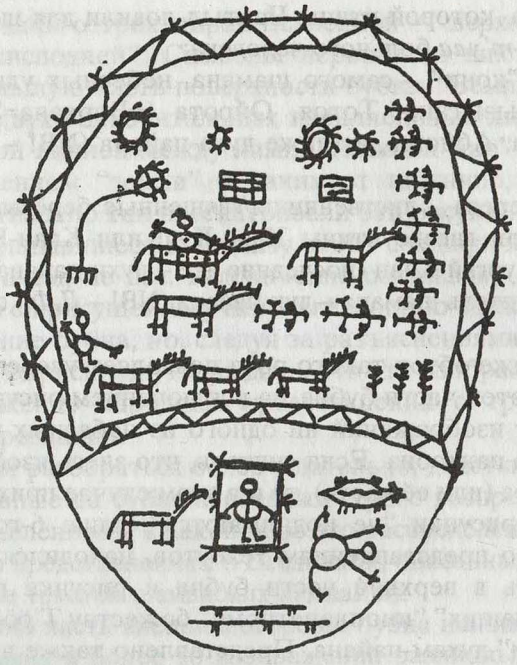


Рис. 6. Телеутский шаманский бубен (рис. А.В. Анохина). Архив НИИ МАЭ РАН. Ф. 11. Оп. 1. № 157

ные между двумя параллельными линиями треугольники имеют на своих вершинах (обращенных к внешней части, к краю бубна) по три небольших "отростка". И хотя число треугольников и, соответственно, "отростков" было различным –17, 18, 22, – все они осмыслялись как "дороги 17-ти ханов", то есть дороги, ведущие в землю *т'ер-т'олы* к духам *пайана* воображаемой земли. Сама же *т'ер-т'олы* не получила отражения в рисунках на бубне; лишь некоторые её обитатели оказались в том или ином виде на рисунках в верхней и, как будет показано дальше, в нижней части внешней стороны шаманского бубна.

И, наконец, нижняя часть. На ней всего 6 рисунков:

1) Бура – конь Адама (т.е., по описанной ранее структуре Вселенной, ездовое животное "инопланетного" божества), находящаяся у Пӧрӯчи-Каана (у духа-*пайана*);

2) квадрат со вписанной в него антропоморфной фигурой Кар-Адама[28] (духа-*пайана*), духа-хранителя двери, "небесной двери", хозяина порога; без заручения согласием этого персонажа кам не мог камлать ни одному из духов Вселенной;

3) рыба-чудовище Кер-Палык (дух-*пайана*), защитник-помощник шамана при камлании в любую зону Вселенной;

4) лягушка, поддерживающая туес-*кӧнӧк* с брагой при "транспортировке" шаманом его в любой из миров Вселенной;

5) змея= "обруч земли (!), т'ек-т'ылан" охраняет "душу" – *т'ула*, в случае ее обнаружения шаманом, о т з л ы х духов;

6) земля, изображенная в виде полоски в самом низу бубна, под змеёй.

На рисунках в нижней части бубна нет персонажей, которые бы прямо соотносились с "нижним миром". Впрочем, четыре из них изображают "хтонических существ", живущих ниже уровня земной поверхности. Однако Кар-Адам или его сын, по телеутской мифологии, являются духами-*пайана* воображаемой земли; Кар-Адам называется даже *Тенгере*, то есть "Небо, небесное божество"; Кер-Палык также является духом-*пайана*, змея охраняет *т'ула* от злых духов. Наконец, эти четыре персонажа (№ 2–5) помогают шаману при путешествии в л ю б у ю зону/сферу Вселенной, в том числе и на Небо.

Предложенное описание и трактовка рисунков на телеутских бубнах порождает два принципиально важных вопроса: 1) что за представления о Вселенной отражены в этих рисунках? и 2) почему при несовпадении зафиксированных в XIX–XX вв. шаманистских знаний народов Саяно-Алтая рисунки и их расположение на телеутских бубнах практически один к одному совпадают с рисунками на кумандинских и шорских бубнах? Последний вопрос выглядит даже более сложным, поскольку принципиальное единство композиции и стиля изображений на бубнах охватывало более широкий круг этнических групп: в XVIII веке шаманские бубны с такими же рисунками были описаны и зарисованы исследователями у барабинских татар, а в конце XIX – начале XX вв. также у челканцев и тубаларов (на Северном Алтае)[29] и некоторых групп хакасов.

Вопрос об интерпретации рисунков на телеутских бубнах и тем более о связи их с телеутскими же представлениями о пяти мирах Вселенной, весьма условно соотносимыми с традиционно устоявшимися в литературе представлениями о трех мирах, чрезвычайно сложен.

При попытках соотнесения сложившихся стилистически и композиционно изображений на шаманских бубнах, которые отражают древние представления человечества о мире и его обитателях, сформировавшиеся, вероятно, еще до нашей эры, с религиозными представлениями, зафиксированными, в основном,

лишь в конце XIX – начале XX в., возникают дополнительные трудности. К сожалению, исследователи обычно не обращают внимание на эту важную деталь.

Еще одна сложность таких сопоставлений связана с тем, что, как это специально оговаривалось выше, изготовление бубнов и нанесение рисунков на них, как правило, делалось не шаманами, а их сородичами, причем не всегда под руководством шаманов. Вопрос же о соотношении (идентичности?) мировоззрений шаманов и нешаманов в традиционном обществе тюрков Саяно-Алтая не только не исследован, но, насколько мне известно, даже не поставлен. Образцом такого подхода в исследовании традиционного мировоззрения могла бы служить прекрасная работа Ю.Б. Симченко о традиционных верованиях нганасан[30].

На сегодняшний день, думается, наиболее верным будет лишь констатировать: рисунки на телеутских бубнах не соответствуют полностью представлениям ни о трех, ни о пятичленной структуре Вселенной.

Что же касается выяснения причин идентичности рисунков и их расположения на бубнах телеутов, шорцев, кумандинцев и части хакасов, то и здесь мы вновь вынужденно скатываемся в область более или менее правдоподобных предположений, реже – гипотез. В одной из своих недавних работ Е.П. Батьянова предложила объяснять идентичность телеутских и шорских шаманских бубнов участием в этногенезе бачатских телеутов аборигенов Кузнецкой котловины, ач-кыштымов/ашкыштымов[31]. Возможно, в такого рода объяснении есть рациональное зерно, заключающееся в том, что, вероятно, телеутский шаманский бубен фактически есть бубен ач-кыштымов, ассимилированных телеутами, но все же... Дело в том, что даже при осознанном вырывании из историко-культурного контекста факта единства лишь телеутских и шорских бубнов это объяснение сразу же натыкается на такое препятствие, как отсутствие в родовом составе шорцев собственно ач-кыштымских сеоков-родов. А если смотреть на проблему более широко, то это предположение и вовсе мало что проясняет, так как об ач-кыштымском "субстрате", например, хакасов говорить и вовсе не приходится. Здесь, пожалуй, надо вспомнить о средневековой общности *дадань*, т.е. *татар*, следы существования которой до сих пор видны не только в существовании значительного числа абсолютно идентичных, в том числе и на мировоззренческом уровне, элементов культуры и даже основного самоназвания

vk.com/ethnograph

"тадар" у телеутов, кумандинцев, шорцев и хакасов. Вполне возможно, что идентичность бубнов и рисунков на них у названных народов объясняется существованием их предков в составе территории и народа *дадань/татар*.

Рассматривая вопрос о единстве изображений и конструктивных особенностей бубнов у самих бачатских телеутов, можно отметить, что единство это не имеет каких-либо исключений, в отличие ото всех других соседних тюркоязычных народов. Возможно, что данное обстоятельство можно считать хотя и косвенным, но все же показателем степени единства самого телеутского народа, консолидации различных сеоков в единую телеутскую общность. По-видимому, роль шаманов в этом процессе была довольно значительной. Идея помещения на внешней стороне бубна рисунков-символов покровителей различных телеутских родов дала возможность шаманам совершать не только лечебные, но и благопожелательные камлания для членов разных родов, и даже общеулусные жертвоприношения для всего телеутского сообщества.

Еще одна чрезвычайно сложная проблема, на которую до сих не обращалось особого внимания в литературе, это проблема соотношения рисунков на бубне (да и в целом всего бубна!) с тем, как их видит сам шаман, пусть даже не в процессе камлания, а хотя бы в обыденной жизни.

Выход на эту проблему обнаружился достаточно неожиданно при работе с архивными материалами А.В. Анохина, хранящимися в Томском краеведческом (историко-архитектурном) музее[32] и собранными им в Северной Шории у близких к телеутам территориально, по языку и культуре нижнекондомских шорцев в селах Абинском (*Абалар*) и Тайлепском (*Тадълеп*).

Кстати, надо отметить, что бубны кондомских шорцев даже по своей овальной форме были близки к телеутским, отличаясь при этом от округлых бубнов шорцев, живших по берегам р. Мрас.

В отношении рисунков особый интерес представляют материалы, полученные Анохиным в июле 1913 г. в Тайлепе от 77-летнего шамана Какуша. В архиве сохранилась экспедиционная записка Анохина:

> Сельскому старосте улуса Ниняго Кінірка ⟨Нижняя Кинерка⟩.
>
> С подателем сего прошу прислать бубен (тӱр) и колотушку (орбы) кама Какуша для зарисовки с него изображений. Бубен будет возвращен обратно завтра. Вместе с тем прошу приехать ко мне и Кама Какуша. Командированный

Русским Комитетом, находящимся под Его Императорскаго Величества покровительством, А. Анохин. 1913 г. 6 іюля, ул. Таілеп.

Просьба была удовлетворена и А.В. Анохин получил возможность какое-то время поработать с шаманом. Старый Какуш приехал если и не в тот же, то, по крайней мере, уже на следующий день, поскольку рисунки внутренней стороны бубна и колотушки датируются седьмым июля.

Как следует из сохранившихся полевых записей, сам Анохин не обратил внимания на поставленный им, с моей точки зрения, гениальный эксперимент: в полевых материалах есть копия изображений на внешней стороне бубна шамана (Рис. 7; в оригинале – Л. 7об-8) с комментариями, составленными с его слов и рисунок своего бубна, сделанный самим шаманом (Рис. 8; в оригинале – Л. 13; рис. красным, синим и черным карандашом). Что в итоге получилось, будет ясно из представленных ниже данных.

Итак, в верхней части Рис. 7 изображены (расшифровка приводится по Л. 3об.–4 оригинала) *Таабыг буразы* (№ 1, 2, 3, 4, 5) – они требуются каму, когда он идет к злому духу ловить кут-двойника больного человека; они призываются камом ото всех духов-ханов (“*парчан каннанг чаjап пертыр*”). Первый бура – от Кылдчы-хана, второй – от Пуланг-хана (у него красная грива), третий – от Калбак-хана, четвертый – от Албак-хана и пятый – от Көгӱт-хана (попутно в описании отмечено, что “эндчы камовыя, по традиции передаются от кама к каму”). Над первым бура нарисованы три антропоморфных фигуры – 6 – *Кундут* – так звали тӧс – духа-покровителя шамана; 7 – *кам кижи пойы* – сам шаман и 8 – *Кыдай тегризи* (‘Кыдай-Небо’) – самый сильный тӧс кама, который убивает даже злых духов-кӧрмӧс. Выше бура 4 и 5 изображен под № 0 *кызыл азыг* – красный медведь, над которым пять гусей *кастар* – помощников шамана (№ 9, 10, 17, 18, 24). Отдельно от остальных бура, под № 11 на рисунке показана бура Көгӱш-Каана (“Көгӱшканынг буразы”), небесного персонажа. Рядом с ним и чуть выше и правее – четыре черных птицы *кара куш* (№ 12, 13, 20, 21), на которых кам перевозит к духу жертвенные одежды – *толу*. Под № 19 значится солнце (“кӱнь”), под № 22 – луна-месяц *ай* и под № 23 – *чылдыс* – звезды в количестве 13 штук. В центральной части верхнего поля нарисованы: 14 – *чардык чаныг бай ⟨сӧӧ⟩т*, “с одной половиной сучьев. Кам встречает это дерево на пути ⟨вся⟩каго бајана”; 15 – *алты*

⟨азак⟩тыг баі казынг – шестиногая священная береза, которая встречалась на пути "всякаго хана в высоких горах"; 16 – *тор* – невод, которым ловят кут (обыд. – *кут*, шаманск. – *чула*) человека; между березой и неводом, под № 0 нарисовано дерево *ак сырык* ('белая-священная жердь') с тремя суками на вершине; во время камлания на них подвешивается в качестве *толу* белое полотенце, кам несет его к духу и "кладет" на некую подвеску *намнаш*.

Средняя зигзагообразная линия, отделяющая рисунки в верхней части бубна от рисунков в нижней части, символизирует, судя по описанию, радугу.

Верхняя часть Рис. 8 значительно отличается от изображений на Рис. 7. Во-первых, часть изображений на нем осталась непрокомментированной; это касается, в частности, всех трех антропоморфных фигур в левой верхней части рисунка и треугольников (их семь) в средней части бубна. Во-вторых, рисунок кама Какуша как бы вобрал в себя не только изображения на внешней стороне бубна, но и то, что находится у него внутри: на рисунке отчетливо видна рукоять, подвески на ободе "*кылыжы*" – по три слева и справа, и металлический прут, пересекающий рукоять, на котором закреплены ленты *чалама* и подвески *сүнгер*.

Почти все остальные изображения – традиционны для бубнов шорцев, бачатских телеутов, кумандинцев и некоторых групп хакасов. Два дерева – "*баі казынг*", священные березы. Две птицы – "*конгур кас*", темно-серые гуси. Два круга – солнце "*күнь*" и луна "*аі*". Дух-защитник кама – стрелок *аткычы* и, слева от него, дух-хозяин бубна – "*түр ээзі*". По внешнему краю рисунка нарисованы 32 "*шолбан*" – Венеры, которые (изображения), например, у телеутов, символизируют "росстань дорог семнадцати (земных) ханов"-пайана. Ниже этих *шолбан* в виде крестиков показаны звезды *чылдыс* в количестве 27 штук.

Особый интерес представляет антропоморфная фигурка *Шор ээзи*, изображенная на санях, которые везет запряженная в них лошадь. *Шор ээзи* управляет лошадью при помощи длинных поводьев. На рисунке также отчетливо виден хомут. Это изображение может быть интересно, по крайней мере, с двух точек зрения. Прежде всего, оно еще раз свидетельствует о прекрасных адаптационных способностях шаманизма[33]; изображение лошади, да еще запряженной в сани, во всяком случае, для шорских бубнов не считается характерным. Кроме этого, заслуживает внимания имя духа, изображенного в санях – *Шор*

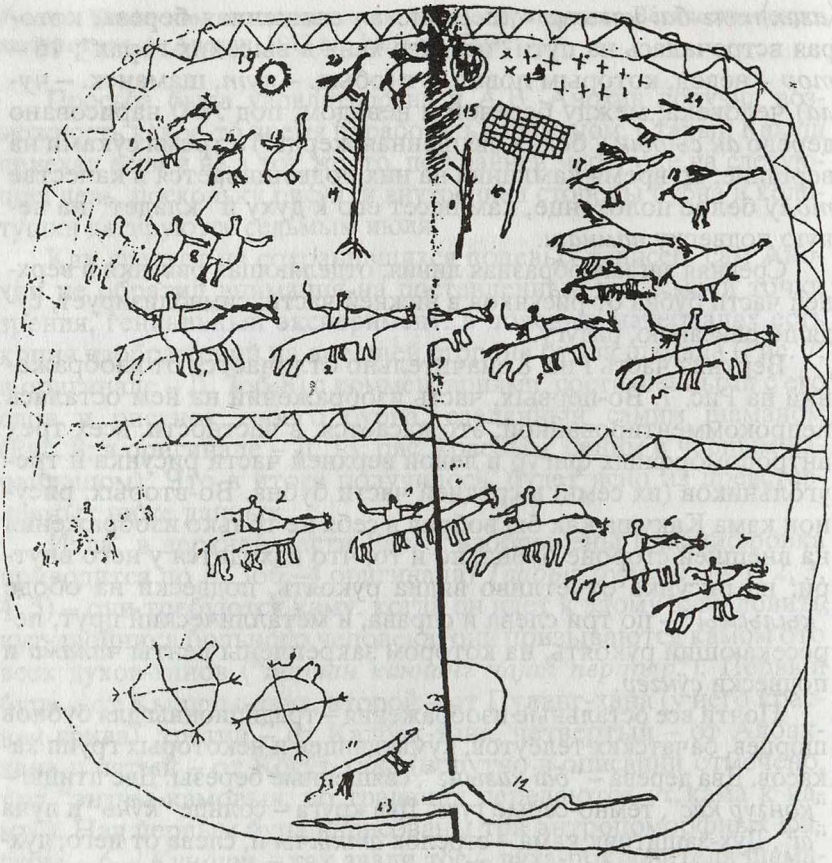


Рис. 7. Внешняя сторона бубна кама Какуша. Архив ТГОИАМ. Ф. А.В. Анохина. Оп. 8. № 21. Л. 7 об.–8

ээзи. Если принять на веру правильность написания имени (ср. *Шоор-Каан* – фигура 9 на Рис. 7), то, учитывая нестандартность самого изображения, можно предложить читать это имя как ‘Дух-хозяин Шор⟨цев⟩’. Разумеется, чтение это более чем гипотетично; возможность осознания “кузнецкими татарами” своего единства, закрепленного в едином этнониме в начале XX в., представляется маловероятной и всё же... факт наводит на некоторые размышления.

Не менее существенные различия обнаруживаются в рассматриваемых рисунках и среди изображений на нижней части внешней стороны бубна.

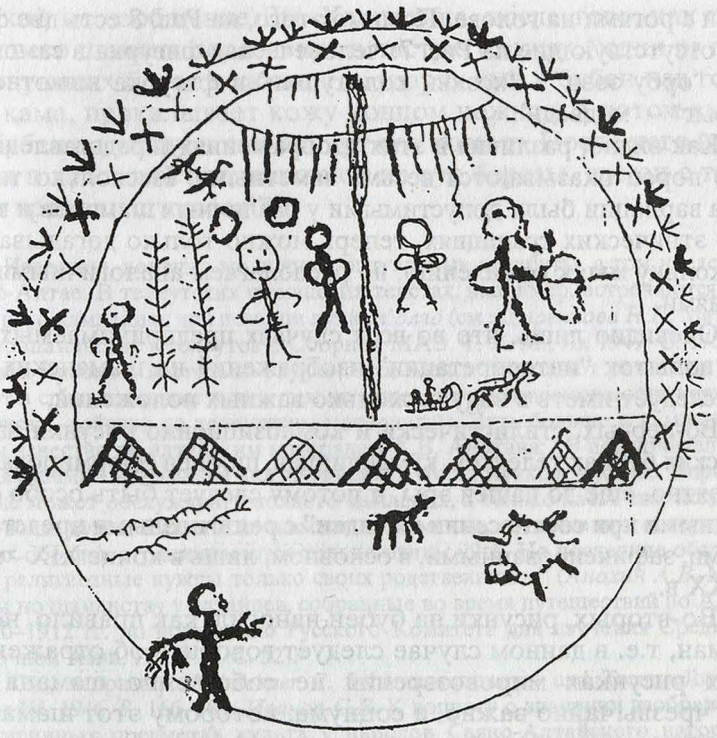


Рис. 8. Внешняя сторона бубна (рис. кама Какуша). Архив ТГОИАМ. Ф. А.В. Анохина. Оп. 8. № 21. Л. 13

На Рис. 7 большую группу составляют ездовые животные – *бура/бугра* – 1–7, изображения которых на Рис. 8 отсутствуют вовсе. Эти бура "пришли": 1) от Ада(ма), 2) от некого хана (имя в оригинале неразличимо), 3) от Кубак-хана, 4) Кирлик-хана, 5) от Сӱлчӱ-хана, 6) от Кильдчи-хана и 7) от Пӱӱгӱ-хана. Далее, 9) "ар чан (⟨некто⟩ тяжелый и большой)", 10) "алты азактыг кал бугра" – шестиногий кал(?)-бура (изображение его искажено из-за неаккуратно сшитых-склеенных страниц оригинала), 11) тот же, что и в верхней части бубна, "кундут", только на сей раз в облике зверя, а не человека, 13) кер балык – огромная рыба (кит). Изображений одних и тех персонажей лишь два: на Рис. 7–8) "кер пага тазыганынг" – Огромная жаба Тазы-хана, на Рис. 8 – это "пага" – жаба, нарисованная справа; на Рис. 7 – 12) чылан – змея, на Рис. 8 – улу-кичиг сыр чылан – 'большая и малая пестрые змеи', они изображены в виде двух тонких линий со множеством

ног и с рогами на голове. Помимо этого, на Рис. 8 есть две фигуры, отсутствующие на Рис. 7: человеческая фигурка в самом низу – "орбу ээзи" – 'хозяин колотушки' и фигурка животного – "аазыг" – 'медведь'.

Как видно, различия в этих изображениях (представлениях о них) порой оказываются весьма заметными. Насколько такого рода вариации были допустимыми у различных шаманов и в разных этнических традициях, теперь можно только догадываться, поскольку мы, к сожалению, не располагаем аналогичными сведениями.

Очевидно лишь, что во всех случаях предпринимаемых сейчас попыток "интерпретации" изображений на шаманских бубнах следует иметь в виду несколько важных положений.

Во-первых, стилистически и композиционно рисунки на шаманских бубнах телеутов, кумандинцев, шорцев сформировались, вероятно, еще до нашей эры, и потому следует быть особо осторожными при соотнесении их "идеи" с религиозными представлениями, зафиксированными, в основном, лишь в конце XIX – начале XX в.

Во-вторых, рисунки на бубен наносил, как правило, не сам шаман, т.е. в данном случае следует говорить об отражении в этих рисунках мировоззрения не собственно шамана – и это чрезвычайно важно, а социума, которому этот шаман необходим.

И, в-третьих, количество бубнов в течение жизни шамана могло быть значительно большим, нежели один; у шорцев, например, от трех до девяти. Однако, исследований, показывающих, как и почему менялись (если менялись) изображения на каждом новом бубне, практически нет. Единственным исключением являются сведения об изменениях в раскраске бубна у тувинского шамана Шончура, зафиксированные и описанные прекрасным исследователем П.И. Каралькиным в небольшой заметке, опубликованной в польском религиоведческом журнале почти 40 лет тому назад[34] и потому долгое время остававшейся неизвестной специалистам. К сожалению, аналогичных сведений по интересующему нас региону нет.

И последнее замечание, которое необходимо сделать в свете предпринятого нами исследования – относительно судьбы бубна после смерти шамана с тем, чтобы в дальнейшем иметь возможность сопоставить имеющиеся материалы с данными о том, что происходит с музыкальным инструментом после смерти сказителя. По материалам А.В. Анохина, со

ссылкой на сообщение Дм. Хлопотина, после того, как тело умершего шамана переоденут в чистую одежду, "один из присутствующих берет ножницы и, ударяя ими в бубен над головою кама, прокалывает кожу концом ножниц, а потом выносят бубен на улицу и там топчут его ногами. После чего несут бубен в лес и там подвешивают на сук березы, где он с течением времени сгнивает"[35].

[1] Известны, конечно же, и иные ритуальные атрибуты, в том числе и на Саяно-Алтае. В телеутских шаманских текстах, например, встречаются упоминания о камланиях при помощи лука-*т'ölгö* (см.: *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству у телеутов // Сборник МАЭ. Т. X. М.; Л., 1949. С. 175), но они, как правило, настолько глухие, что, хотя и позволяют развивать этот сюжет в сравнительном плане, тем не менее, не дают возможности конкретно описать действо по телеутским материалам. Чуть больше о камланиях с луком известно по алтайским материалам А.В. Анохина: "В исключительных случаях шаман и шаманка могут заменять бубен лучком – jölгö... Впрочем, jölгö не может обслуживать полного камлания, а только часть его, когда узнают волю духов. Есть такие шаманы и шаманки, которые при совершении многих обрядов ограничиваются только одним jölгö. Но последние обслуживают религиозные нужды только своих родственников" (*Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Л., 1924. С. 52).

[2] См., например: *Emsheimer E.* Schamanentrommel und Trommelbaum // Ethnos IV. 1946. S. 166–181; *Иванов С.В.* К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья // Сборник МАЭ. 1955. Т. 16. С. 234–243; *Potapow L.P.* Die Schamanentrommel bei den altaischen Völkerschaften // Glaubenswelt und Folklore des sibirischen Völker. Budapest, 1963. S. 228–232; *Sommarström B.* Pointers and clues to some Saami drum problems // Saami Pre-Christian Religion. Studies on the oldest traces of religion among the Saamis. Uppsala, 1985. P. 139–156; *Idem.* The Spark-red Lights on Saami Shaman's Drums // Матер. междунар. конгресса "Шаманизм и иные традиционные верования и практики". М., 1999. Ч. 1. С. 241–251; *Оппитц М.* Магический бубен рё // ЭО. 1998. № 2; *Потапов Л.П.* Шаманский бубен – уникальный памятник духовной культуры тюркских народов Алтая // ЭО. 1997, № 4; и мн. др.

[3] *Функ Д.А.* Бачатские телеуты в XVIII – первой четверти XX вв.: историко-этнографическое исследование. М., 1993.

[4] *Potapov L.P.* Die Schamanentrommel bei den altaischen Volkerschaften... S. 228.

[5] *Функ Д.А.* Материалы А.В. Анохина по шорскому шаманству // Шаманизм и ранние религиозные представления. М., 1995. С. 191–192.

[6] Там же. С. 198.

[7] Шорцы. Каталог этнографических коллекций музеев России. Ч. 5. Духовная культура. Кемерово, 1999. С. 64–66.

[8] Там же.

[9] В оригинале описка. Слова "делается из" повторены дважды.

[10] Дополнение "или *табылгат*" вписано в машинописный текст чернильной ручкой от руки.

[11] Следует читать кам *пилче*, 'шаман знает'. Форма *пилче* указывает на то, что запись была сделана, скорее всего, у шорцев в верховьях р. Мрас.

[12] Шорская фраза записана точно, перевод же сделан принципиально неверно. Следует переводить: "народ (зд. 'духи'), хлещущий камчой-ногайкой". Непонятность перевода Дыренковой была отмечена в оригинале знаком вопроса на полях, возможно, поставленным Л.Я. Штернбергом. Цитируется по рукописи: *Дыренкова Н.П.* Из шаманских верований у шорцев Кузнецкой тайги // Архив Института этнографии Венгерской Академии наук. Рукописный фонд В. Диосеги.

[13] *Potapov L.P.* Die Schamanen trommel... S. 236–237.

[14] *Сатлаев Ф.А.* Кумандинцы (Историко-этнографический очерк XIX – первой четверти XX века). Горно-Алтайск, 1974. С. 155. Подчеркну, что Феофан (Николай) Александрович Сатлаев сам был кумандинцем и, насколько я помню из своего кратковременного общения с ним, очень хорошо знал кумандинский язык и мельчайшие детали народной культуры.

[15] *Falk I.P.* Beiträge zur topographischen Kenntniss des Russischen Reichs. 6. Abteilung. Bd. 3. SPb., 1786. S. 559–600.

[16] *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству...; *Потапов Л.П.* Бубен телеутской шаманки и его рисунки // Сборник МАЭ. Т. X. М.;Л., 1949; *Иванов С.В.* К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья // Сборник МАЭ. 1955. Т. 16. С. 234–243; *Potapow L.P.* Die Schamanentrommel bei den altaischen Völkerschaften... S. 228–232. См. также рукопись А.В. Анохина "Бубен бачатских телеутов Кузнецкого уезда Томской губернии" (опубликовано в ст.: *Функ Д.А.* Неизвестное описание шаманского бубна телеутов из архива А.В. Анохина // ЭО. 1997. № 4. С. 40–47).

[17] Я уже указывал выше, что телеутские бубны обычно относят в литературе к "бубнам шорского типа", т.е. к бубнам, имеющим неантропоморфную рукоять типа *парс*. Попутно следует обратить внимание на то, что иногда для показа традиционности конструкции телеутских бубнов (сравнивая данные начала XVIII и начала XX вв.) в ряде работ Л.П. Потапова делается ссылка на описанный в дневниках С.П. Крашенинникова тюльберский шаманский бубен (см., например: *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 166).

Судя по материалам И.Г. Гмелина, описавшего тот же тюльберский бубен, что и С.П. Крашенинников, но более скрупулёзно, такого рода сопоставление не вполне правомерно. У Гмелина читаем: рукоять "имела на одном конце круглое и как бы выпуклое утолщение, которое посередине было снабжено двумя латунными (медными?) круглыми пуговицами – как глаза, которые придавали всей деревяшке вид лица" (*Gmelin I.G.* Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743. Erster theil. Göttingen, 1751. S. 301; отмечу также, что в варианте перевода этого места из работы Гмелина, приведенном в ст. *Титова З.Д.* Источники XVIII в. по этнографии народов Сибири на западноевропейских языках // Материальная культура народов России. Новосибирск, 1995. С. 41–42], он неточно обозначен как относящийся к "кузнецким татарам"). То есть, тюльберский бубен XVIII в., вероятнее всего, может быть отнесен к одному из северноалтайских типов.

[18] *Потапов Л.П.* Бубен телеутской шаманки... С. 193.

[19] *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству... С. 114.

[20] *Иванов С.В.* К вопросу о значении изображений...

[21] *Diószegi V.* Pre-Islamic Shamanism of the Baraba Turks and Some Ethnogenetic Conclusions // Diószegi V. and Hoppal M. (eds.). Shamanism in Siberia. Budapest, 1978. P. 83–168.

[22] Рисунки наносили мелом (*шога*), клеем (*кырба*) и особым камнем красного цвета (*кызыл таш*), который можно было найти на берегах рек.

[23] В приводимой далее характеристике я опираюсь на 1) рисунки А.В. Анохина и С.К. Просвиркиной, описание телеутского бубна и рисунков на нем, составленное А.В. Анохиным; 2) рисунки и их описания, сделанные Н.П. Дыренковой и Л.П. Потаповым на основании изучения трех сохранившихся в музейных коллекциях телеутских бубнов, реально использовавшихся в ритуальной практике; 3) рисунки бубнов, сделанные самими телеутами в 1930-е годы по просьбе Н.П. Дыренковой и в 1980-е годы – по моей просьбе; 4) визуальное изучение бубна-новодела, изготовленного в 1960-х годах телеутами для Кемеровского областного краеведческого музея.

[24] *Дыренкова Н.П.* Из шаманских верований у шорцев Кузнецкой тайги. Л. 8.

[25] *Потапов Л.П.* Бубен телеутской шаманки... С.193; *Иванов С.В.* К вопросу о значении изображений... С. 239.

[26] См.: *Анохин А.В.* Бубен бачатских телеутов Кузн⟨ецкого⟩ уезда Томск. г⟨убернии⟩ // Архив МАЭ Ф. 11. Оп. 1. № 158. Л. 15.

[27] *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству... С. 118.

[28] В материалах Н.П. Дыренковой (Материалы по шаманству... С. 120, 132–133) это сын Кар-Адама – "хозяин порога Кара Гёёш-Хан", что, скорее всего, следует отнести к неточностям. Уничижительное обращение "Кара Көш" (Черный котел) использовалось в камланиях Кар-Адамом или его сыном Соок-Кааном; так – "черный котел" – они называли шамана. Впрочем, это утверждение следует перепроверить по всем известным текстам телеутских шаманских камланий.

[29] Факт близости и даже единства этих рисунков был установлен С.В. Ивановым. См.: *Иванов С.В.* К вопросу о значении изображений... С. 239. Следует, правда, оговориться, что бубны с такими рисунками у барабинцев, челканцев и тубаларов имели все же принципиально иную рукоятку – антропоморфную.

[30] *Симченко Ю.Б.* Традиционные верования нганасан. Ч. 1. М., 1996.

[31] *Батьянова Е.П.* Ашкыштымы // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М., 1994. С. 14–26.

[32] Архив Томского государственного объединенного историко-архитектурного музея. Фонд А.В. Анохина. Оп. 8. Д. 21.

[33] Подробно об адаптационных возможностях шаманизма см., например: *Хелимский Е.А.* Заимствования из православной религии и советской идеологии в ритуальной практике нганасанского шамана // I Международная конференция "Традиционные культуры и среда обитания": Тезисы. Москва, 15–19 мая 1993 г. М., 1993. С. 98–100; *Mader E.* Die Attacke der Grünen Magie. Interkulturelle Prozesse im Schamanismus der Shuar (Ekuador) // Zeitschrift für Ethnologie, 120, 1995. S. 177–190 (см. также мой русский перевод: *Мадер Э.* Атака зелёной магии. Интеркультурные процессы в шаманизме шуаров (Эквадор) // ЭО. 2000. № 5. С. 79–88); *Плужников Н.В.* Отражение межэтнических контактов в сибирском шаманстве XIX–XX вв. Автореф. дисс. … канд. ист. наук. М., 1999.

[34] *Karalkin P.* Spotkania z tuwińskimi szamanami i szamankami // Euhemer. Przegląd religioznawczy (Warszawa), 1966. Rok X. Nr. 1 (50). S. 43–49; подробности работы Каралькина с этим шаманом изложены мною в ст.: *Функ Д.А.* Тувинский шаман Шончур Тожу и его бубен (по материалам П.И. Каралькина) // Acta Ethnographica Hungarica, Vol. 48(3–4). P. 451–464 (2003).

[35] Цитируется по копии из архива В. Диосеги (Архив ИЭ ВАН, папка с копиями из архива ИЭ АН СССР. Л. 2.87).

Часть 2

МИР ШОРСКИХ СКАЗИТЕЛЕЙ

ЧАСТЬ 2
МИР ШОРСКИХ (САЯНТЕЛЕЙ)

Глава 1

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ШОРСКОГО ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА

Одним из самых ярких и вместе с тем до сих пор самых загадочных явлений в культуре тюрков Саяно-Алтая является героический эпос шорцев. Этот небольшой тюркоязычный народ, этнографический образ которого на протяжении последних четырех столетий в основном рисовался в виде типичных пеших охотников, рыболовов и собирателей, сохранил до настоящего времени в своей культуре прекрасные образцы монументальных эпических сказаний о мире кочевников-скотоводов тюркского средневековья. Целенаправленный поиск литературы и источников, собственные этнографические работы на всей территории Горной Шории (юг Кемеровской области РФ) позволили собрать обширные материалы. Стало очевидным, что многое в понимании современного состояния изученности (точнее было бы сказать – низкой степени изученности) этого явления кроется в истории исследования. Значительные пробелы и неточности в изложении фактов оказываются легко различимыми даже в немногочисленных попытках написания истории изучения шорского эпоса. Ниже эта история анализируется мною максимально подробно с тем, чтобы не только обозначить весь круг имеющихся источников, но и, по возможности, круг поднятых в исследованиях проблем[1].

В целом всю историю изучения шорского эпоса можно разделить на три временных отрезка. Они могут быть выделены не только по качеству и количеству записываемых текстов, но и по исследовательским интересам ученых, обращавшихся к их анализу. Здесь приводится обзор и анализ всех известных мне работ (с особым акцентом на выявлении в них сведений о месте записи текстов), ограниченный временными рамками 1861–2003 гг., т.е. от первых записей эпоса Вильгельмом Радловым до настоящего времени[2].

В. РАДЛОВ, В.И. ВЕРБИЦКИЙ, А.В АДРИАНОВ, А.В. АНОХИН. ПЕРВЫЕ ЗАПИСИ И НАБЛЮДЕНИЯ 1861–1915 ГГ.

Впервые героический эпос у тюркоязычных групп населения верховьев реки Томи и ее притоков – рек Кондомы и Мрас был записан в середине XIX в. *Вильгельмом Радловым* (1837–1918 гг.). В описании своего путешествия через Алтай к Телецкому озеру и реке Абакан В. Радлов сделал ряд упоминаний о записях текстов сказаний ("Märchen", букв. "сказка") в улусах на берегах р. Мрас в 1861 г.[3] Через 20 лет и вновь на немецком языке исследователь издает один из наиболее крупных своих трудов "Aus Sibirien"[4]. В первом томе этой книги приводятся сведения о записях эпических сказаний у "кузнецких татар". Так как названные публикации зачастую приводят разную, а иногда и просто взаимоисключающую информацию об одних и тех же событиях, попробуем рассмотреть данные этих источников параллельно.

Так, если в 1884 г. В. Радлов, описывая свое пребывание в улусе Красный Яр в низовьях р. Мрас писал, что здесь он "продолжил свои лексические собрания и запись текстов"[5], то в 1865 г. он писал несколько иначе: "... здесь я продолжил с успехом свои лексические и грамматические изыскания. [Но] записи образцов языка я не смог делать, так как живущие здесь татары свои сказки и сказания уже давным-давно позабыли"[6].

Есть в более ранней публикации упоминание о лексических записях в улусе Усть-Мрас[7], отсутствующее в работе "Aus Sibirien".

После отъезда из улуса Красный Яр В. Радлов остановился в улусе Сибирга ("Sybyrgy"). В "Aus Sibirien" он пишет: "Лишь один здешний житель смог рассказывать сказки. Весь следующий день (после прибытия в Сибиргу, 27.05.1861 г. – *Д.Ф.*) я был занят записью сказок"[8]. И вновь в ранней публикации эти сведения менее лаконичны: "Только один единственный среди них (среди жителей Сибирги. – *Д.Ф.*) смог петь сказки и то лишь очень немного[9], другой известный певец, к сожалению, уехал в Кузнецк". Здесь же в общих чертах был описан сам процесс фиксации текстов; В.Радлов записал в этом улусе два довольно больших сказания, одно из которых – "Der Jungling" – привел полностью в переводе на немецкий язык[10].

Несколько эпических текстов удалось записать исследователю и в верховьях р. Мрас: одну "маленькую сказку" в улусе Кызыл Кайа[11] и в одном из аилов на каком-то из притоков р. Пызас[12].

Этим вклад В. Радлова в изучение эпоса "кузнецких татар" не ограничивается. В 1866 г. в Санкт-Петербурге был издан первый том "Образцов народной литературы тюркских племен", где были помещены восемь (!) шорских эпических сказаний. Тексты были изданы как на местных диалектах[13], так и – в отдельном томе – в переводе на немецкий язык[14]. География опубликованных записей была такова: сказания "Кан Пäргäн", "Кара Кан" и "Оглак" (нем. – "Der Jungling") были записаны в низовьях р. Мрас, "Каратты Пäргäн" – в верховьях р. Мрас, "Алтын Тайдши" – на р. Кондоме, а для трех текстов "Ай Мögö", "Алтын Äргäк" и "Аран Тайдши" – место записи указано не было[15]. В отношении текста, записанного в "верховьях р. Мрас", можно заметить, что это, скорее всего, был район около устья р. Пызас, выше которого по р. Мрас В. Радлов не поднимался[16]. Вполне возможно, что это именно та единственная сказка, записанная им в улусе Кызыл Кайа, которую автор не стал помещать в отчете, опубликованном в 1865 г.[17]

Несмотря на конспективность, отсутствие паспорта и ряд других, с современных позиций, недочетов, записи В. Радлова являются уникальным свидетельством факта существования эпической традиции на территории современной Горной Шории в середине XIX в. и представляют большой интерес для изучения истории формирования и всего жанра в целом, и отдельных сюжетов и образов шорского эпоса, в частности.

В имеющихся историографических обзорах описанием деятельности В. Радлова обычно начинается и заканчивается анализ работ XIX – начала XX в., в той или иной мере имеющих отношение к шорскому эпосу[18].

Объективности ради следует заметить, что деятельность ученых по записи, переводам и публикации шорских эпических сказаний продолжалась и в последующие годы. В 1880–1890-е годы появился ряд работ двух крупных специалистов в области тюркской этнографии – *Василия Ивановича Вербицкого* (1827–1890) и *Александра Васильевича Адрианова* (1853–1920).

1880-й год стал годом первой публикации шорских сказаний на русском языке. В газете "Томские губернские ведомости" в 1880–1881 гг. печатался перевод отчетов В. Радлова о путешествии по Алтаю и в № 46 этой газеты, в переводе В.И. Вербицкого, было помещено сказание "Мальчик" (в нем. оригинале "Der Jungling")[19]. Позднее это же сказание под названием "Айманыс" было переиздано в посмертном сборнике статей В.И. Вербицкого "Алтайские инородцы"[20]; там же был дан перевод еще одного текста – "Кара Кан"[21] из радловского первого тома "Образцов..."

В.И. Вербицкому принадлежит и первое исследование эпической поэзии тюрков Саяно-Алтая, в частности, алтайцев и шорцев – статья "Сказка у алтайских инородцев"[22], позже дополненная новыми материалами и наблюдениями в работе "Богатыри в сказках алтайцев"[23]. Обе статьи, содержащие попытки структурного описания сказаний, были богато иллюстрированы примерами из эпических текстов, опубликованных В. Радловым.

В начале 1880-х годов несколько этнографических поездок к тюркам Кузнецкого уезда Томской губернии совершил А.В. Адрианов. В его отчетах имеются любопытные сведения о записи текстов, а также общие наблюдения над состоянием эпической традиции.

В 1881 г. А.В. Адрианов побывал в некоторых улусах в верховьях р. Кондомы и по р. Пызас и отметил, что "сказками и песнями народ очень беден". Единственный сказитель, которого он встретил, знал не много, да и то "в его сказках герои не здешние, вероятно, сказки занесены от сагаев"[24]. В том же году, будучи на р. Кондоме, ученый записал "пол-сказки" в улусе Кузедеевском. Причину неполной записи сам А.В. Адрианов объяснял так: "...удрал мой сказочник – спать захотел..."[25].

Через два года в четвертом выпуске "Очерков северо-западной Монголии" Г.Н. Потаниным были опубликованы эпические сказания, записанные А.В. Адриановым у "черневых татар" (в данном случае, у кузнецких татар): "Алтын-Кан", "Алтын-Чобе" и "Алтын-Тона". Последнее было записано не полностью, так как, судя по объяснениям в книге, сказитель знал его лишь до половины. Все три текста были записаны в 1881 г. на р. Онзас, притоке р.Пызас, от сказителя из сеока-рода "узут-шоры или таяш"[26]. Интересно отметить, что если и в предварительном отчете 1881 г. и в сборнике Г.Н. Потанина речь шла только об одном сказителе из указанного района верховьев р. Мрас, то в подробном отчете об этой поездке, опубликованном в 1888 г., А.В. Адрианов писал, что он встретил там нескольких знатоков сказаний, хотя запись, действительно, велась только от одного из них[27].

Вновь в верховьях р. Мрас А.В. Адрианов побывал в 1883 г. Во время остановки в одном из улусов на р. Кызас, правом притоке р. Мрас, он записывал тексты от "сказочника", который был приведен к нему из улуса Чанай-алы соседней Кызыльской волости. Этому занятию был уделен весь день 22 июля 1883 г.[28] Вероятно, запись велась с помощью переводчика: А.В. Адрианова в этой поездке сопровождал телеут, псаломщик из улуса Кар-

га (современный Усть-Анзас) Н.Н. Мандыяков. Записанные в эту поездку сказания опубликованы не были. Их местонахождение в настоящее время мне не известно.

Что же касается опубликованных записей А.В. Адрианова, то, безусловно, следует признать их достаточно профессиональный характер, полноту и яркость изложения.

В начале XX в. несколько эпических сказаний было записано известным этнографом-тюркологом *Андреем Викторовичем Анохиным* (1869–1931). В 1913 г., вместе с художницей С.К. Просвиркиной и телеутом-переводчиком Г.М. Токмашевым, он побывал в Кузнецком крае в поселках по рекам Томи и Кондоме. В дневниковых записях А.В. Анохина были обнаружены следующие сведения: 1) 26 июня. "Сказочника у Абинцев (имеются в виду жители улуса Абалар/Абагур. – *Д.Ф.*) нету; указывали на одного, но он категорически отказался говорить"; 2) 1 июля. пос. Усть-Мрас. "М-ч (Маркелыч, Г.М. Токмашев. – *Д.Ф.*) начал писать сказку..."; 3) 2 июля. улус Кольчезас. "Е.М.... записывал до поздней ночи сказку..."; 4) из общих впечатлений от поездки по Томи: "Сказки. На своем пути и эту область (наряду с песнями, орнаментом и проч. – *Д.Ф.*) мы не встретили богатой. Сказки рассказывают с балалайкой (комус) и просто (см. записи)"; 5) 6 июля. Улус Тадлеп (Тайлеп. – *Д.Ф.*). "По приезде нашли кайчы, старика Конзычакова"[29]; 6) 8 июля. Сухаринка (улус на средней Кондоме. – *Д.Ф.*). "Е.М. вечером записывал сказку"[30]. Таким образом, судя по этим материалам, было записано, как минимум, 3–4 сказания, обнаружить которые ни в Санкт-Петербургском, ни в Томском архивах А.В. Анохина мне не удалось.

Во время следующей поездки в Горную Шорию в 1915 г., 23 мая в одном из улусов по р. Кондоме А.В. Анохиным было записано на русском языке еще одно сказание ("Кан берген"), которое, к счастью, сохранилось в анохинском архиве в Кунсткамере[31].

Перу А.В. Анохина принадлежит и первое исследование музыкального творчества народов Саяно-Алтая – рукопись доклада "Народное песенное музыкальное творчество алтайцев, монголов, шорцев", прочитанного в Отделении Томского Русского музыкального общества 20 марта 1908 г.[32] В 1930-х годах эта рукопись под названием "Музыка Алтае-Саянского нагорья" объемом 130 м/п страниц готовилась к печати композитором К.В. Вертковым, но также не была опубликована[33].

Приведенный краткий обзор позволяет утверждать, что основная деятельность ученых в рассматриваемый период сводилась к фиксации эпических сказаний у тюркоязычного населе-

ния, позже объединенного под именем "шорцы". Значительная часть текстов была записана в северных районах Шории, хотя отдельные записи собирателям удалось сделать и в труднодоступных районах в верхнем течении р. Мрас. К сожалению, опубликованные в XIX – начале XX в. тексты не представляют всего записанного в это время материала. Тем не менее, они составляют почти половину всех изданных на сегодняшний день сказаний и дают уникальную возможность для сравнительно-исторического изучения шорского эпоса.

Н.П. ДЫРЕНКОВА, С.С. ТОРБОКОВ, Л.П. ПОТАПОВ И ДРУГИЕ (1925–1950-е годы)

По обилию записанных и, особенно, опубликованных текстов, этот хронологический период до сих пор остается самым плодотворным. Благодаря работам исследователей, как профессионалов, так и любителей-краеведов, литераторов (Н.П. Дыренкова, Д. Ярославцев, А.И. Смердов, шорцы – Ф.С. Чиспияков, Г.Ф. Бабушкин, Н.Г. Чульжанов, Ф.Я. Апонькин, В. Апонаев, В. Мижаков, А.Д. Кусургашева, С.С. Торбоков), в распоряжении нынешнего поколения ученых оказались более полутора десятков изданных и около сотни хранящихся сейчас в архивах уникальных текстов.

В 1926 г. в журнале "Сибирские огни" в статье о Горной Шории, написанной краеведом Дмитрием Ярославцевым, было помещено красочное описание встречи автора в 1923 г. в улусе Тоз в низовьях Мрас со сказителем-кайчы Алексеем Сорбагановым (совр. – Шагрыбанов). В статью был включен краткий пересказ части сказания, в котором основным действующим лицом был богатырь Кан-Мерген[34]. Был ли этот текст записан целиком или же это, действительно, лишь отрывок, записанный Ярославцевым со слов переводчика, сказать трудно.

Основная часть записей шорских эпических текстов в названное время была произведена *Надеждой Петровной Дыренковой* (1899–1941), одним из самых интересных и работоспособных молодых отечественных этнографов, лингвистов и фольклористов второй четверти XX века[35]. Её капитальные труды по грамматике шорского, ойротского (алтайского) и хакасского языков, этнографические статьи, а также том с образцами шорского фольклора до сих пор остаются хрестоматийными, классическими работами для каждого исследователя, обращающегося к культуре тюрков Саяно-Алтая. Особо объёмным и ценным является,

на мой взгляд, вклад исследовательницы в изучение и фиксацию уникальных образцов шорского эпического творчества.

Кроме шести текстов шорских эпических сказаний, опубликованных Дыренковой с разной степенью полноты в томе "Шорский фольклор"[36] в 1940 г., в 1925–1932 и 1936 гг. ею были записаны у шорцев ещё несколько десятков эпических текстов, так и оставшихся неопубликованными. К счастью, все или большинство из них сохранились в архиве Кунсткамеры (ныне – архив НИИ МАЭ "Кунсткамера" имени Петра Великого РАН). Мною это богатейшее наследие было впервые обнаружено в 1982 г., когда я попытался разобрать большую часть коробок с архивными материалами и составить для себя некое подобие реальной описи дел. Позже, в 1987–1989 гг., когда мне довелось помогать заведующей архивом И.В. Жуковской в разборе и перерегистрации фондов Анохина и Дыренковой, фольклорные материалы Н.П. Дыренковой были вновь мною разобраны и просмотрены[37].

Работа, проделанная исследовательницей с шорскими сказителями, поистине поражает своими масштабами (см. Приложение № 1). По моим подсчётам, в ее архиве находятся еще почти пятьдесят шорских эпических текстов, с которыми по разным причинам – в основном, из-за особо ревностного отношения к этому фонду дирекции Института и руководства отдела Сибири – практически никто еще не работал и ни один из которых еще не был опубликован. Лишь два из названных текстов полностью были переведены Н.П. Дыренковой на русский язык, причем один из них существует только на русском языке без шорского оригинала. Все остальные тексты, записанные латинской графикой самой исследовательницей, представляют собой рукопись: в лучшем случае это начисто переписанные полевые записи, в худшем – просто черновики записей на шорском языке. Если же к этим естественным сложностям добавить практически полную невозможность получения доступа к архиву МАЭ в последние два десятилетия[38], не говоря уже о сложности перевода эпических текстов, записанных на вышедшей из употребления графической системе и рассказанных с использованием значительного числа слов, уже забытых современными шорцами, – то вопрос о причинах неиздания этих уникальных материалов можно даже не задавать.

То, что ученые были лишены возможности серьезно работать с архивным наследием прекрасной исследовательницы, приводит порой к появлению неточностей и безосновательных заявлений в научных публикациях. Так, в 1971 г. в своей диссер-

тации А.И. Чудояков писал, что "Н.П.Дыренкова... собрала свыше двадцати произведений эпоса шорского народа"[39]. В переиздании 1995 г. статьи "Собирание и изучение шорского эпоса" (первый вариант был опубликован в 1970 г. под названием "Заметки о собирателях шорского эпоса") этот же автор сообщал, что "Н.П. Дыренкова ...записала 44 произведения шорского эпоса..."[40] Сноска – некорректная – при этом была сделана на: "Эпические сказания шорцев в архиве Н.П. Дыренковой (Архив ЛЧ ИЭ АН СССР. Ф. 3. Оп. 1)", что один к одному совпадает с названием моей публикации 1989 г., где я пытался провести предварительный учет архивного наследия исследовательницы[41]. Год спустя после выхода в свет книги А.И. Чудоякова эта же информация в еще более неточной форме была приведена в работе Л.Н. Арбачаковой в сборнике статей, посвященном подготовке современных специалистов. Автор также привела названную выше цифру – "44 произведения шорского эпоса"[42], при этом, однако, вообще не сославшись на источник информации.

Стоит, наверное, упомянуть еще о ходившей в 1980-е годы среди специалистов по шорскому языку легенде о том, что будто бы второй том шорского фольклора, который Дыренкова готовила к изданию и в который должны были войти лишь эпические тексты (о чем она, действительно, сообщала в предисловии к "Шорскому фольклору"), был в готовом виде вывезен из страны известным лингвистом и фольклористом Н. Поппе[43]. Затем Поппе был "амнистирован" и получила хождение иная версия – о хранящемся будто бы в Ленинграде втором томе "Шорского фольклора". В развернутом виде эта версия была опубликована в 1998 г.: "... среди неизданных работ, имеющих непреходящую ценность, – второй том шорского фольклора Н.П. Дыренковой, хранящийся в Институте этнографии в С.-Петербурге (книга написана хорошим почерком без поправок, полностью готова к набору)"[44]. Впрочем, есть и иные, не менее занимательные версии: "К великому сожалению, второй том этой книги, где был собран эпос Горной Шории, погиб в блокадном Ленинграде, вероятно, вместе с автором"[45].

Несмотря на то, что Дыренкова вела этнофольклорные исследования практически на всей территории Горной Шории, подавляющее большинство записей героического эпоса было сделано ею в низовьях реки Мрас (официальное обозначение гидронима – Мрас-су): в архивных материалах такие тексты составляют 85% от общего числа документированных текстов.

Колоссальное научное значение имело издание Н.П. Дыренковой в 1940 г. сборника "Шорский фольклор". В это академическое двуязычное издание, наряду с песнями, преданиями, загадками и иными разновидностями фольклорного материала, были включены тексты шести эпических сказаний, каждое из которых было снабжено этнолингвистическими комментариями. В том вошли сказания "Картыга Перген" (записанное от сказителя из рода Шор в верховьях р.Кондомы), "Кан Кес" (род Таяш, низовья р. Кондомы) и четыре текста, записанные в низовьях р. Мрас – "Ӧленг Тайджи" (род Четибер), "Кан Мерген, имеющий старшую сестру Кан Арго" (род Челей), "Белый Ӧленг и Серый Ӧленг" (род Карга; этот текст на полутора страничках был приведен "как образец пересказа героической поэмы", а полный текст исследовательница намеревалась включить во второй том "Шорского фольклора"[46]) и "Ак Кан" (род Четибер). Имена сказителей исследовательницей указаны не были. В архиве Дыренковой мне удалось идентифицировать лишь один из опубликованных текстов – "Ӧленг Тайджи", о котором в публикации было сказано: "Сказка Алтын Тайджи не имеет обычной концовки, потому что сказитель передал её не полностью"[47]. В архивном собрании ему соответствует текст "Оленг-Тайчи", записанный от подростка Петра Тодышева, действительно из сеока-рода Чедыбер, который перенял его "от сказочника в [улусе] Себіргä". Это сказание было записано полностью (см. архивное дело № 70), хотя для издания, судя по сохранившемуся наброску подстрочника на первых четырнадцати страницах тетради, было подготовлено лишь начало.

Н.П. Дыренкова впервые попыталась охарактеризовать основную идейную и содержательную направленность шорского героического эпоса ("сказок" или "поэм", как их часто определяла исследовательница). Она первая указала на его "поразительное сходство, доходящее иногда почти до полного тождества, с героическим эпосом других алтайских и енисейских тюрков" и первая же попыталась определить основные причины такого сходства. По ее предварительному, весьма осторожному предположению "это сходство объясняется, *по всей вероятности, отчасти* (курсив мой. – *Д.Ф.*) тем, что шорцы в течение продолжительного времени находились с алтайскими и енисейскими тюрками в интенсивных экономических отношениях; кроме того, по имеющимся данным можно даже предполагать о существовании древней родственной связи между отдельными родами этих народов. Так, например, мы находим у шорцев и у сагайцев общие названия для родов Кобый, Карга и др. ..."[48].

Но о каком же "сходстве" идет речь? Поводом для аналитических размышлений послужило содержание шорских "эпических поэм", резко отличавшихся от всего остального шорского фольклорного материала (сказок, песен, загадок и проч.) и от исторически и этнографически зафиксированных у шорцев и их предков социально-экономических отношений и культурного облика пеших таежных охотников, рыболовов и собирателей дикоросов. "В эпических поэмах, если и встречаются упоминания о тайге (гора. – *Д.Ф.*), которая вырастает выше облаков, и о героях, охотящихся на диких коз, оленей и маралов с луками и стрелами, все же наиболее ярко вырисовывается быт хана, владельца огромных стад"; "в эпических поэмах нашло отражение развитое скотоводство..."; "увеличение своих стад – главная забота хана. Для этого он совершает постоянные набеги, воюет с другими ханами"; "в юрте-стойбище хана живет платящий дань народ – albatqy čon. Количеством платящего дань народа измеряется могущество и сила хана"[49]. Число примеров даже по тексту введения Н.П. Дыренковой к сборнику "Шорский фольклор" можно было бы умножать.

Как исследовательница, Дыренкова, разумеется, отчетливо понимала, что предложенное ею "объяснение" столь разительного несоответствия эпической и этнографической реальности нуждается в дальнейшей проработке. Интересно в этой связи одно из наблюдений, высказанное ею в предисловии к тексту сказания "Алтын Картыга", которое она собиралась, видимо, издавать отдельной книжкой: "Следует... заметить, что развитое скотоводческое хозяйство вовсе не было типичным для шорцев: оно характерно скорее для их соседей. Но это обстоятельство, как видно, не помешало шорцам сохранить у себя яркие образцы эпоса, генетически связанного именно со скотоводческим укладом, и даже отчасти включиться в его дальнейшую разработку. Это явление, между прочим, до сих пор еще не имеет в науке удовлетворительного объяснения"[50].

Во вступительной статье к сборнику шорского фольклора Дыренкова довольно подробно перечислила основные характеристики главных действующих лиц сказаний – ханов и богатырей-алыпов, народа, платящего дань, пастухов maatyr tas и ханских управителей-зайсанов čajzaŋ, кузнецов и рабов. Отмечаются некоторые реальные обычаи, нашедшие отражение в эпосе, например, обычай равной доли и обычай побратимства.

Здесь же ею впервые были приведены интереснейшие сведения о манере сказывания эпических произведений у шорцев. Со-

общив сначала о том, что "героические поэмы на той стадии, на которой мы их наблюдаем у шорцев, представляют полустихотворные, полупрозаические произведения" и о том, что "обычно стихотворный текст поэмы прерывается весьма значительными вставками прозаического текста"[51], что нельзя считать верным, исследовательница чуть позже оговаривается: "... сказитель, пропев одно или несколько двустиший, излагает содержание пропетого..."[52]. Следует подчеркнуть, что равномерное чередование пропетого (часто почти без слов) отрывка с обязательно излагаемым затем текстом, в зависимости от поэтической одаренности сказителя-кайчы, в стихах или в более или менее ритмизированной прозе, является характерной чертой исполнительской манеры у шорцев. Впрочем, данный вариант сказывания у шорцев – не единственный.

Любопытны некоторые наблюдения исследовательницы и о магической функции сказывания, специфике состояния сознания сказителя во время сказывания ("когда я посылаю сказку, мой ум со сказкой, кружась, уходит" и др.), о важности аудитории и её реакции[53].

На многие десятилетия записи и публикации Дыренковой составили образец тщательности фиксации текстов и удивительной точности перевода на русский язык, которым исследователи продолжают восхищаться до сих пор[54]. Вместе с тем, ради полноты и точности картины, следует особо подчеркнуть, что все записанные Дыренковой шорские эпические тексты, к сожалению, не отражают реальной своеобразной манеры исполнения сказаний, о которой было сказано чуть выше. Сказания были записаны, скорее всего, под диктовку или, по признаниям самой исследовательницы, по принципу "что успел записать", как это было, например, в случае со сказанием "Алтын-Кан" в исполнении кайчы Тортабаева: в полевом дневнике Н.П. Дыренкова признавалась, что сказитель так красиво пел, что ей не хотелось записывать. Судя по небольшому объему текстов – практически все они при стихотворной разбивке дают всего от 800 до 1500 стихов – само исполнение больше походило на подробное изложение, чем на живое исполнение сказания, рассчитанное на внимание аудитории.

Многие из старшего поколения шорцев, с кем мне приходилось общаться в последние 20 лет, хорошо помнили Дыренкову. О ней говорили, что она знала язык ничуть не хуже самих шорцев. Вспоминали и некоторые подробности ее собирательской деятельности: она щедро платила за каждое надиктованное ей произведение. Молодому в то время сказителю П.Н. Амзорову,

например, по 10 рублей за каждое сказание. “У нее был целый чемодан денег, который лежал просто под кроватью”. Порой этой неизменной во всех воспоминаниях десяткой награждались и те, кто помогал исследовательнице перевести то или иное шорское слово, которого сама Дыренкова не знала. В Сибирге она останавливалась у Григория Николаевича Кастаракова и у Ивана Прокопьевича Амзорова, от которых, кстати, также записала несколько сказаний.

Почти одновременно с Н.П. Дыренковой, в конце 1930-х годов несколько эпических текстов было записано от известного нижнемрасского сказителя Н.А. Напазакова первым шорским лингвистом Г.Ф. Бабушкиным. Результатом его работы стала небольшая книжка “шорских сказок” на шорском языке, опубликованная в Новосибирске в 1940 г.[55] В книгу вошли четыре прозаических текста эпических сказаний – “Чагыс Ак-кан”, “Ай-манъыс” и “Алтын-тайчы”, записанные от Напазакова, и “Алтын-кан” (сказитель не указан[56]). Об обстоятельствах записи этих текстов мне, к сожалению, ничего не известно.

К 1940 году – он, безусловно, стал самым плодотворным по числу публикаций шорского эпоса – относится также издание на русском языке сказания “Ай-Толай”, записанного от уже упоминавшегося ранее Н.А. Напазакова. Лишь вариант 1940 г. вышел под фамилией сказителя. Все последующие четыре или пять переизданий поэтических переложений этого текста на русском языке поэтом А.И. Смердовым содержат лишь указание на запись шорского текста от Напазакова[57]. Ввиду откровенно народной, как минимум антифеодальной направленности основной идеи сказания и воспевания объединения сил угнетенных для борьбы с угнетателями, этот текст пользовался большой популярностью не только у читателей, о чем косвенно может свидетельствовать число переизданий этого текста, но и у фольклористов-эпосоведов, особо активно привлекавших его для характеристики шорского эпоса. Существовал ли шорский прообраз этого эпического произведения и, если да, то какова его судьба – мне не известно. Можно попутно отметить, что Н.П. Дыренковой сказание “Ай Толай” записано не было. По моим же расспросным материалам 1980-х гг., в 1950-х–1980-х гг. сказание “Ай Толай”, в том числе и вариант, перенятый непосредственно от Н.А. Напазакова, было в репертуаре нескольких нижнемрасских сказителей, однако текст этот я не записывал и сведениями о записи его другими собирателями не располагаю.

Новый крупный сборник шорского героического эпоса появился в 1948 г. в Новосибирске[58]. По инициативе поэта и писателя А.И. Смердова в 1938–1939 гг. в низовьях р. Мрас от двух самых известных шорских сказителей того времени Н.А. Напазакова и А.И. Абакаева шорскими учителями и писателями были записаны и переведены (автор всех подстрочников – Ф.С. Чиспияков) на русский язык 6 сказаний, послуживших Смердову материалом для художественных переводов. Сказания, записанные от Напазакова – "Ай-Толай" (с. 31–55), "Алтын-Кылыш" (с. 56–95) и "Алтын-Сом" (с. 96–122), были переведены в стихах, а записи от Абакаева – "Ай-Маныс" (с. 126–136), "Казыр-Тоо" (с. 137–149) и "Алтын-Тойчи и Алтын-Тана" – в прозе. Во вступительной к сборнику статье "Эпос шорского народа" (С.3–23) А.И. Смердов привел биографические сведения о сказителях, о процессе сказывания, дал характеристику основных героев, тем и некоторых поэтических особенностей шорских сказаний. Это издание, несомненно, способствовало популяризации шорского фольклора. А при том, что вернувшиеся с фронтов Великой Отечественной шорские защитники Родины уже не обнаружили собственного Шорского национального района, книга Смердова на долгие годы стала одной из немногих, где шорцы, лишенные даже права изучать в школах родной язык, могли хоть что-то прочитать о себе и познакомиться со своим героическими эпосом. И в этом, пожалуй, главная заслуга книги. Впрочем, насколько можно судить по личным наблюдениям, число экземпляров этой книги, находящихся в частных и общественных библиотеках на территории Горной Шории, весьма невелико, вряд ли более 10 экз.

Характеризуя сборник шорского эпоса "Ай-Толай" в переводах А.И. Смердова, следует особо оговорить неоговоренный им самим факт серьезного идеологического редактирования текстов оригинала как во время записи, так и при переводе. Оставляя в стороне такие "мелочи" как фактические ошибки даже в именах персонажей (например, в переводе сказания "Алтын-Сом" значится Таян-Арыг вместо Паян-Арыг), нельзя обойти молчанием вымарывание в оригиналах сцен путешествий героев под землю, любых намеков на эротику, порой немотивированно жестоких действий богатырей, не вписывающихся в представления о "социалистической морали". Об этой специфике работы А.И. Смердова мне рассказывал Ф.Я. Апонькин из д. Чувашка, присутствовавший при записи всех опубликованных Смердовым текстов и сам записавший для него 28 сентября 1938 г. сказание "Алтын-

Сом". Шорский оригинал сказания "Алтын-Сом" был единственным, который мне удалось разыскать за годы моих полевых работ в Горной Шории. В 1985 г. рукописный текст сказания на 43 страницах в двух тетрадях в линейку под одной обложкой (конвалют), записанный с использованием латинской графики, был подарен мне Ф.Я. Апонькиным. В начале 1990-х годов этот уникальный экземпляр хранился в музее-заповеднике "Томская писаница" в г. Кемерово, но вскоре бесследно исчез. Копий текста не существует.

Перед тем как перейти к характеристике нескольких аналитических работ и отдельных аналитических же высказываний по проблемам шорского эпоса, вызванных к жизни эпическими текстами, опубликованными Дыренковой, назову одну небольшую статью, до сих пор ни разу не упоминавшуюся эпосоведами в историографических обзорах. Это статья О.И. Благовещенской, посвященная шорскому фольклору и опубликованная в Киеве в 1952 г.[59] Если бы речь шла лишь о том, чтобы обратить внимание на некорректное – без ссылок – использование О.И. Благовещенской текста предисловия Н.П. Дыренковой к книге "Шорский фольклор" при характеристике эпических представлений о родовой охотничьей территории, о материнском роде, об основной тематике богатырских поэм, о жестокостях при сборе дани-албана, об имущественном неравенстве, о древних обрядах (у автора – "древнешорских") побратимства, погребения на деревьях, получения имени героем и т.д., то, наверное, эту статью можно было бы и вовсе не упоминать. Важно подчеркнуть другое: автор использовала оригинальные шорские эпические тексты, записанные в конце 1940-х годов! Текстов этих шесть: "Алтын-Каан", "Кузеген-чайзан" и "Каан-Чайзан и Пий-Чайзан" (без указаний на место и время записи и сказителя); "Кök-Адай" – зап. от С.С. Торбокова из улуса Тайлеп; "Кара-Каан" – зап. 31 янв.1947 г. от В.М. Кульбизекова в улусе Мыски; "Ак-Салгын" – зап. 5 июня 1947 г. от В.Я. Кусургашева в улусе Бородино недалеко от Мысков. К сожалению, о судьбе этих текстов (за исключением "Каан-Чайзан и Пий-Чайзан" и "Кök-Адай", сохранившихся в алтайском архиве самозаписей С.С. Торбокова [см. далее]), равно как и о дальнейшем научном творчестве О.И. Благовещенской мне ничего не известно.

Начальный этап дискуссии о проблеме существования эпоса у шорцев

В 1948 г. в третьем номере журнала "Советская этнография" появились две публикации, инициировавшие начало новой сюжетной линии в истории изучения шорского эпоса.

Одна из них принадлежала перу фольклориста В.И. Чичерова, автору обзора выступлений, прозвучавших на заседаниях Ученого совета Института этнографии и посвященных анализу основных недостатков и задач работы советских фольклористов[60]. Заседания, проходившие в течение "трех вечеров" под руководством С.П. Толстова, были посвящены "проработке" функционалистов – П.Г. Богатырева, В.Я. Проппа и ряда других выдающихся, талантливых отечественных ученых. Сейчас текст обзора вызывает лишь чувство омерзения, однако, поскольку в нем есть любопытные для нашей темы сведения, остановимся на нем чуть подробнее.

Одним из резко критичных выступлений на этих заседаниях стала речь *Леонида Павловича Потапова* (1905–2000)[61]. Критикуя Проппа за формализм и отрыв народного творчества от конкретных условий жизни и от истории народа, Потапов сослался на результаты спора о шорском фольклоре (NB!), имевшем место на открытом заседании в Ленинградском университете. На этом заседании (текст приводится по обзору выступления Потапова, ссылавшегося в своей речи на выступления отдельных ученых) с двумя версиями объяснения наличия у шорцев героического эпоса выступили В.Я. Пропп и В.М. Жирмунский: "В.Я. Пропп объясняет наличие у шорцев героического эпоса тем, что у них с XVIII в. появилось скотоводство"; "В.М. Жирмунский... вывел героический эпос из отдаленной древности, заявив, что шорцы были сначала степными скотоводами, а потом стали пешими охотниками". Комментируя первое высказывание, Потапов указал, что "Пропп не обращает внимания на характер скотоводства, проникающего к шорцам в XVIII в. Самый же характер шорского скотоводства... не соответствует тому, что мы имеем в известной нам форме героического шорского эпоса". Вслед за фразой, содержащей изложение высказывания Жирмунского, в тексте обзора идет: «Такая "история навыворот" вызвала только улыбку". По Л.П. Потапову, "и то и другое объяснение базируется не на действительных процессах истории народа, а на произвольных формальных сопоставлениях и выдумках В.Я. Проппа и В.М. Жирмунского. Наличие в шорском фольклоре героического эпоса объясняется этногенезом

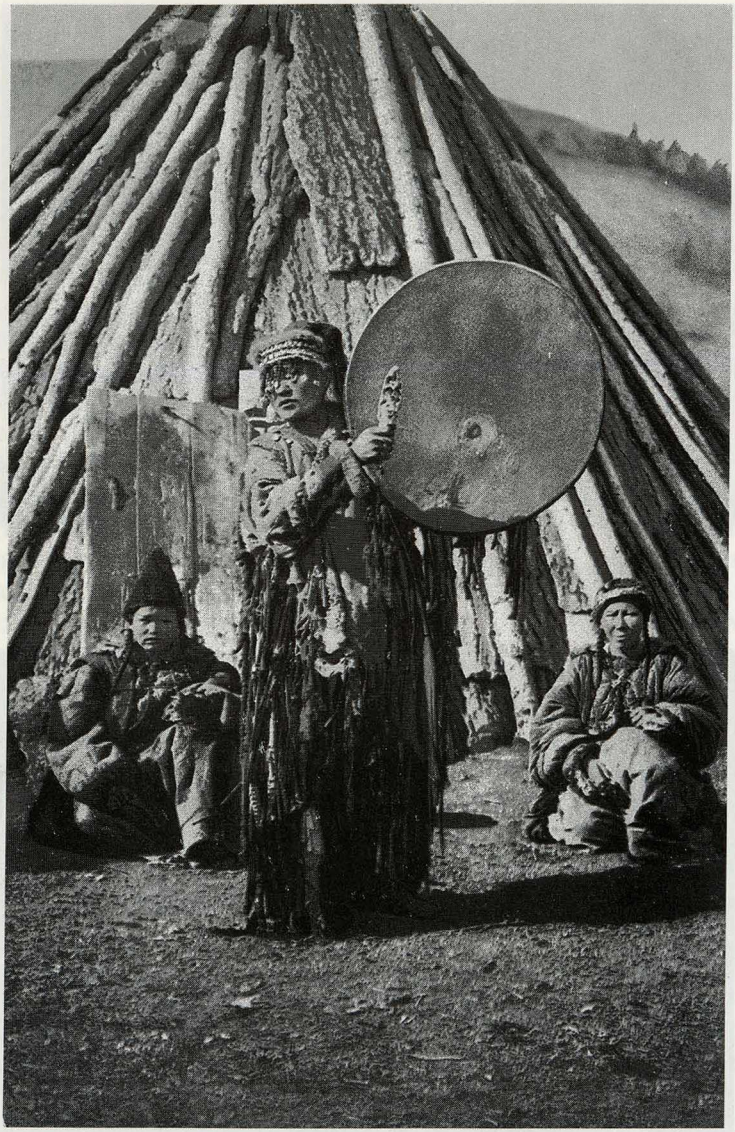
шорцев, в котором активно участвовали тюрко-монгольские кочевники. Телеуты вошли в состав шорских родов, смешались с ними. Фольклор не приходит откуда-то со стороны, а создается народом в процессе его формирования»[62].

Вторая публикация в том же номере журнала – рецензия Л.П. Потапова на книгу Дыренковой "Шорский фольклор"[63]. Рецензия начинается с обстоятельного обзора материалов, включенных в книгу, и с общей их высокой оценки. Потапов констатирует, что "фольклор, представленный главным образом сказками, охотничьими рассказами и легендами, прекрасно отражает характерные еще для совсем недавнего прошлого шорцев (XIX в.) первобытнообщинные социальные отношения и ранние формы религиозных представлений, выросших и сложившихся в среде пеших охотников-звероловов... Так же убедительно показывает автор в этом виде фольклора противопоставление таежной пешей охоты шорцев, как исконного и любимого занятия, степному скотоводству соседних районов Алтая и Абаканских степей". Антагонизм двух миров, по мнению Потапова, ярко виден, например, в таком тексте: "Молоком ребенка не души. Молоко для таежного человека разве пища?" Автор обращает внимание также на древность этого бытового антагонизма, ссылаясь на яркий отрывок из сочинения Рашид-ад-дина о нравах лесных урянхитов, у которых девушка могла повеситься с отчаяния, если родители угрожали выдать ее замуж "за человека, который заставит ее пасти баранов"[64].

Далее Потапов переходит к анализу эпических сказаний (автор использует следующие термины: "эпос", "былины", "поэмы", все – с определением "героический"), опубликованных Дыренковой. Л.П. Потапов констатирует, что "Н.П. Дыренкова не дает удовлетворительного объяснения как факту существования у шорцев героического эпоса, характерного для скотоводов-кочевников, так и его тесной связи с эпосом скотоводов алтайцев и хакасов. Более того, автор даже не ставит вопроса о том, каким образом появился подобный героический эпос у шорцев, возник ли он у них самостоятельно в процессе развития устного народного творчества или был позаимствован от их кочевых, но также тюркоязычных соседей. Между тем этот вопрос не может быть оставлен без ответа, ибо бытование героического эпоса у шорцев, насыщенного отражением настоящего кочевого образа жизни, наряду с бытованием типичного охотничьего фольклора, более архаичного по форме и содержанию и более широко распространенного, нуждается в объяснении"[65].

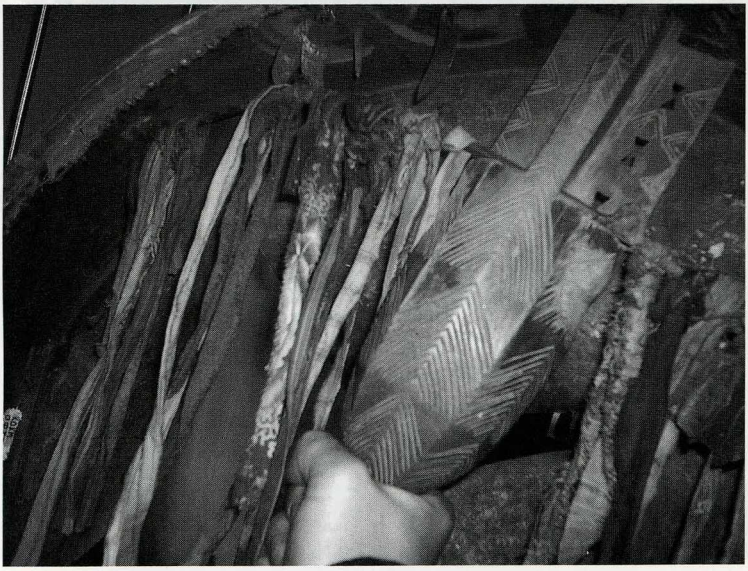
А.В. Анохин (справа) с Л.П. Потаповым на берегу Катуни. 1924 г.
Из архива Д.А. Функа

Знаток секретов телеутского шаманства Пелагея Павловна Поросенкова (Тодышева), 1902–1991, телеутка из сеока-рода Мундус (слева), с Е.В. Парсаевой (Адыскиной), 1925 г.р., тюльберкой из сеока Керген-кирген; д. Телеуты-Томдор, июнь 1989 г. Фото Д.А. Функа

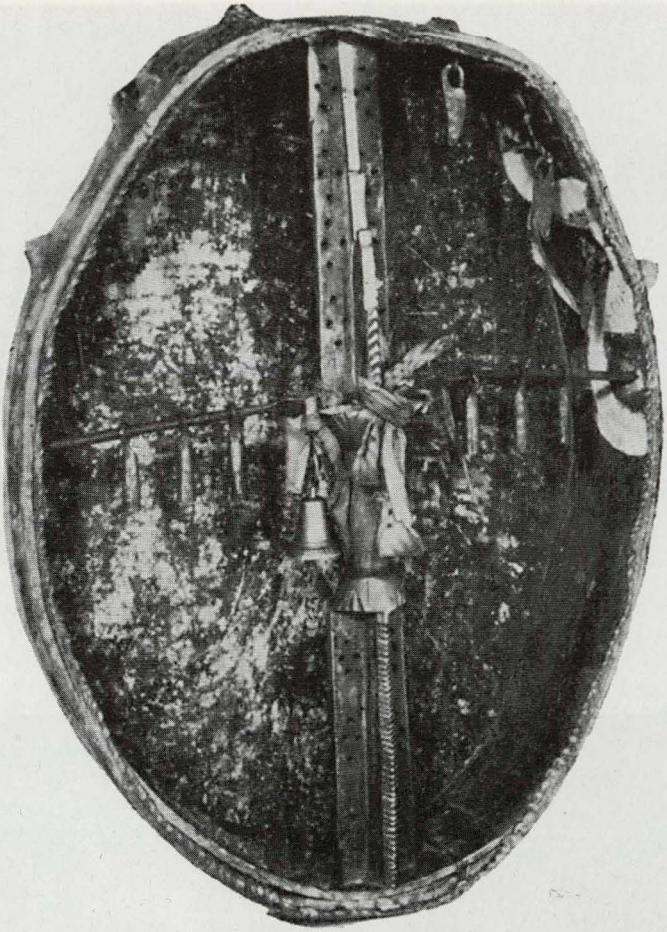


«Алтайский шаман с бубном на фоне традиционного жилища – чаадыр».
Фотооткрытка С.И. Борисова, 1911–1913 гг.
(Стокгольм, Акционерное общество Гранберг).
Из колл. Алтайского государственного краеведческого музея, инв. номер 12595/101

Телеутский шаманский бубен из фондов Кемеровского областного краеведческого музея (КОКМ). 2004 г.
Фото предоставлено Т.Н. Калишевым

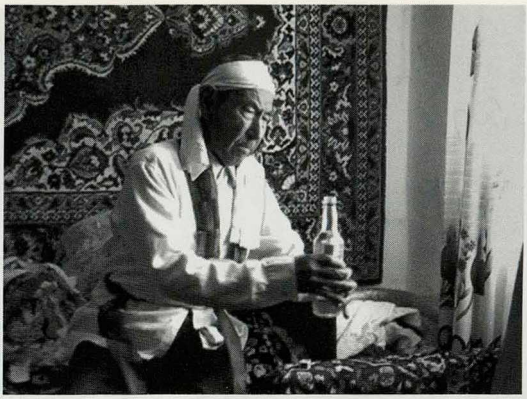


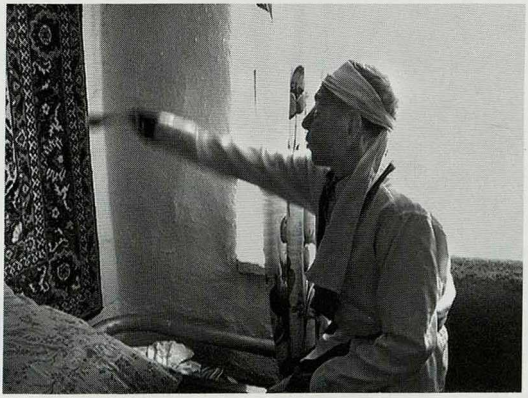
Внутренняя сторона телеутского шаманского бубна
из фондов КОКМ (деталь). 2004 г. Фото предоставлено Т.Н. Калишевым



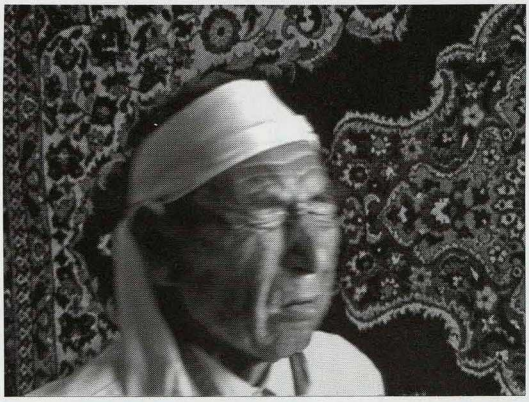
Внутренняя сторона телеутского шаманского бубна (из ст.: *Potapov L.P.* Die Schamanentrommel bei den altaischen Völkerschaften // Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. Budapest, 1963. S. 229)

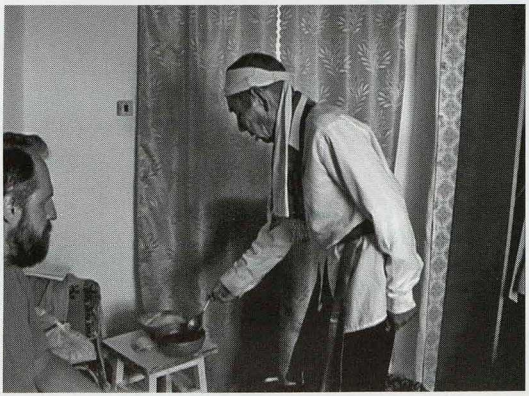
Челканский шаман из Кайну-аула на р. Байгол во время камлания. 1914 г. Фото Й.Г. Гране и К. Хильдена (из ст.: *Hilden K.* Om shamanismen i Altai specielt bland Lebed-tatarerna//Terra. Helsinki, 1916. P. 123–150. Bild a, c, i, l

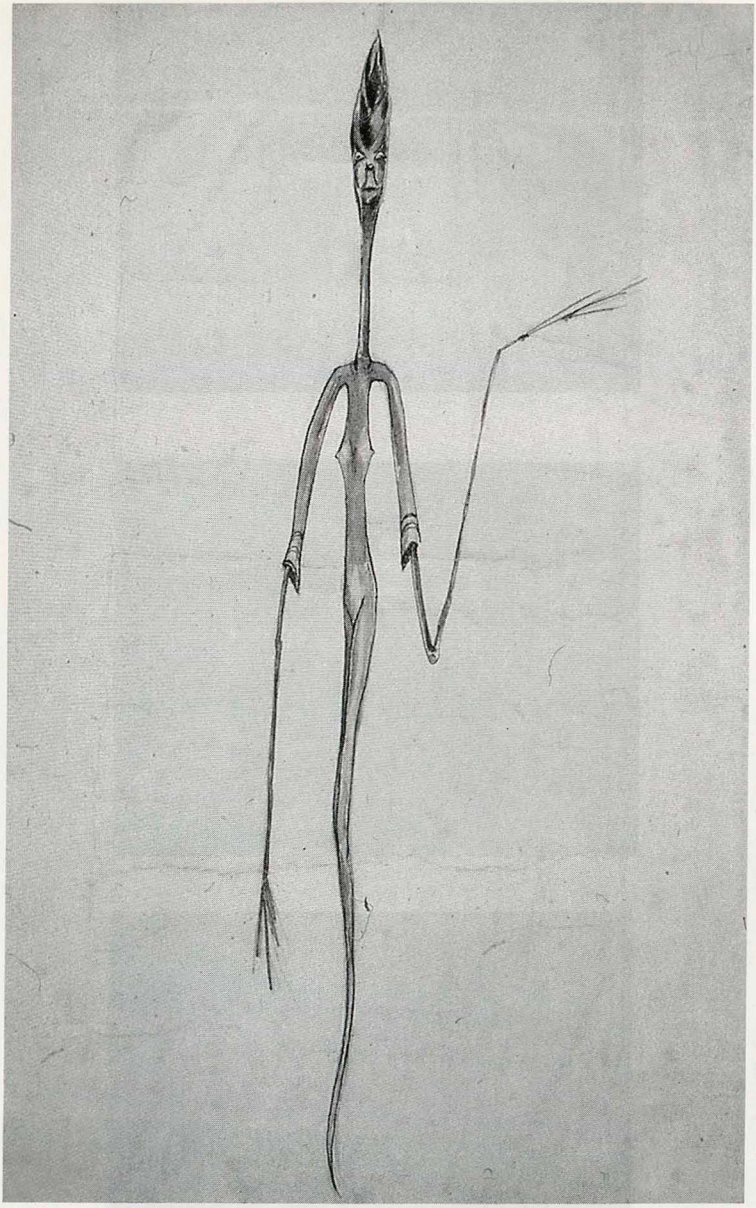




Челканский шаман Т.П. Крачнаков во время камлания; г. Горно-Алтайск. 2002 г. Видеоматериалы Д.А. Функа и У. Перссон-Фишиер.



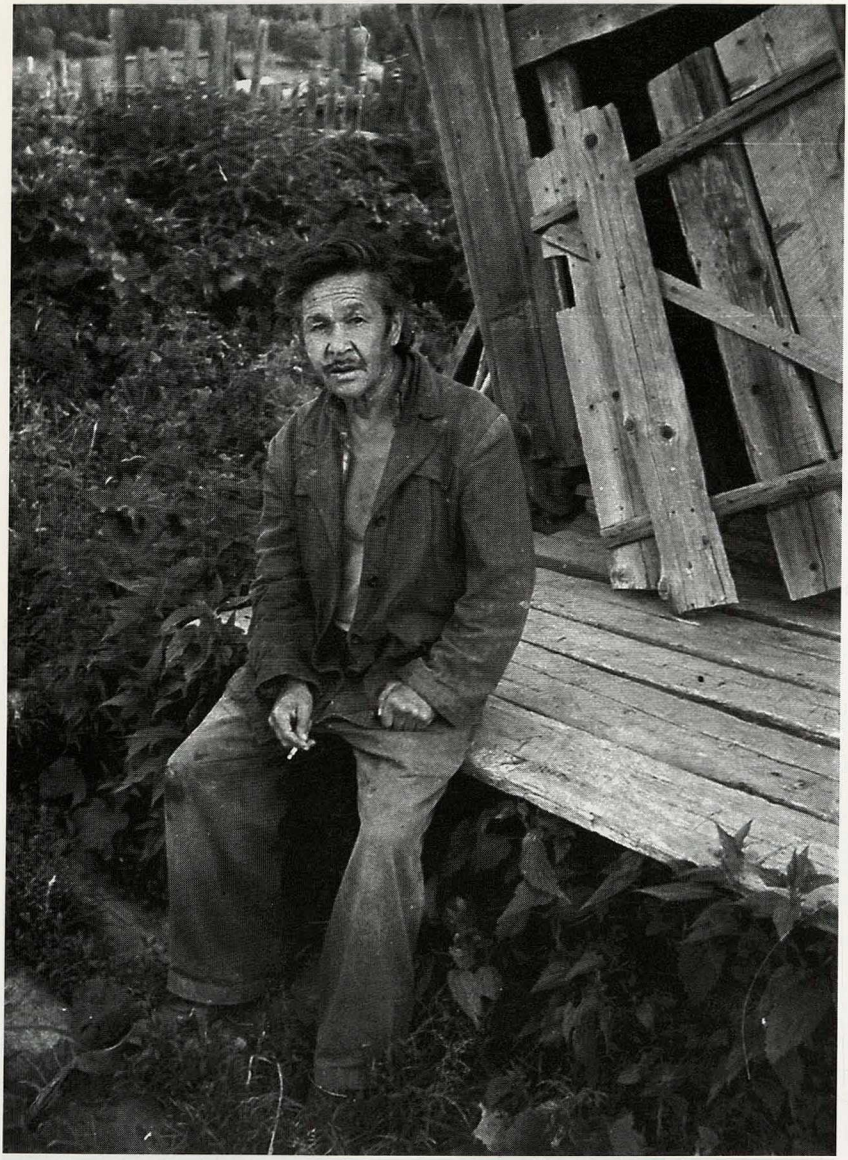




"Инä – злой дух в виде иголки". Телеуты. 1913; г. Томск. В. Романов (с рисунка из архива А.В. Анохина: Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. № 118. Л. 4)

Шорский шаман Поликарп Палчанов (56 лет) в 1927 г. Фото Л.П. Потапова (из ст.: *Potapov L.P., Menges.* Materialien zur Volkskunde der Türkvölker des Altaj // Mitteilungen des seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin Jg. XXXVII. Abt. I Ostasiatische Studien. Berlin, 1934 Abb. 6

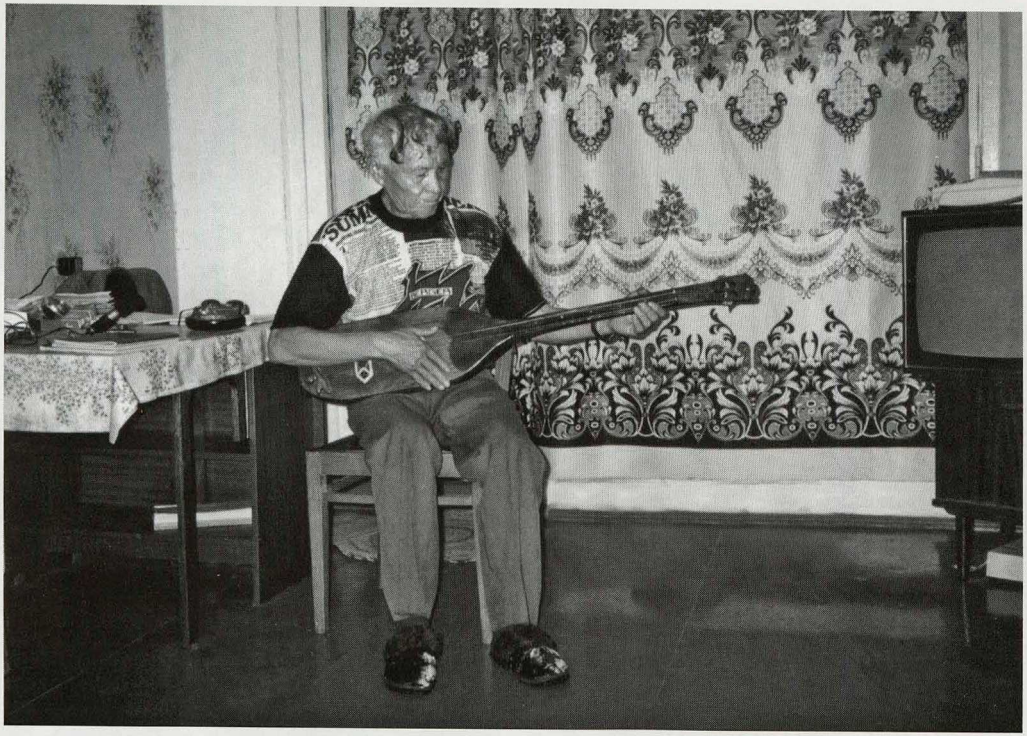
Шорский сказитель А.П. Напазаков (1935–2004) (справа) с Ф.Я. Апонькиным (1911–1994) за игрой в шахматы; п. Чувашка. 1985 г. Фото Д.А. Функа



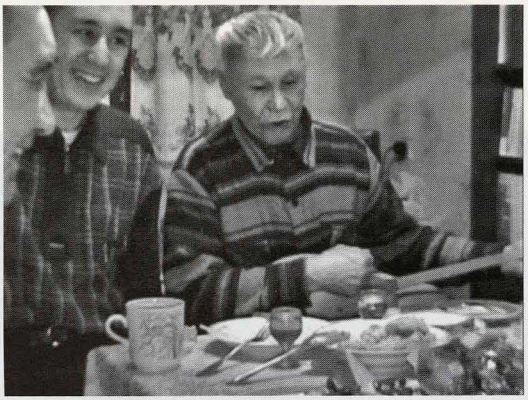
Шорский сказитель В.М. Карачаков; п. Тоз. 1983 г. Фото Д.А. Функа

Шорский сказитель-кайчы М.К. Каучаков перед выездом в гости к кайчы А.В. Рыжкину, г. Междуреченск. 1988 г. Фото Д.А. Функа

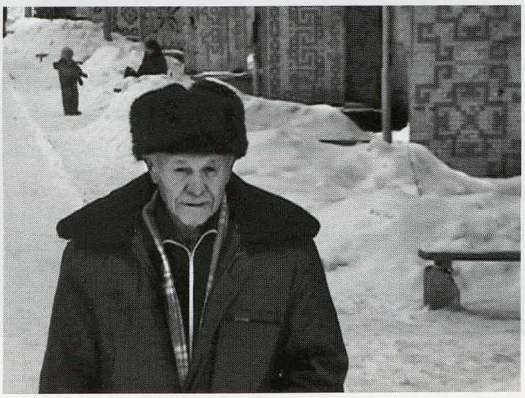
М.К. Каучаков на празднике в музее “Томская писаница”; д. Писаная, Кемеровская область. 1989 г. Фото Д.А. Функа



Шорский сказитель-кайчы В.Е. Таннагашев во время исполнения эпоса; г. Мыски. 2002 г.
Фото Д.А. Функа

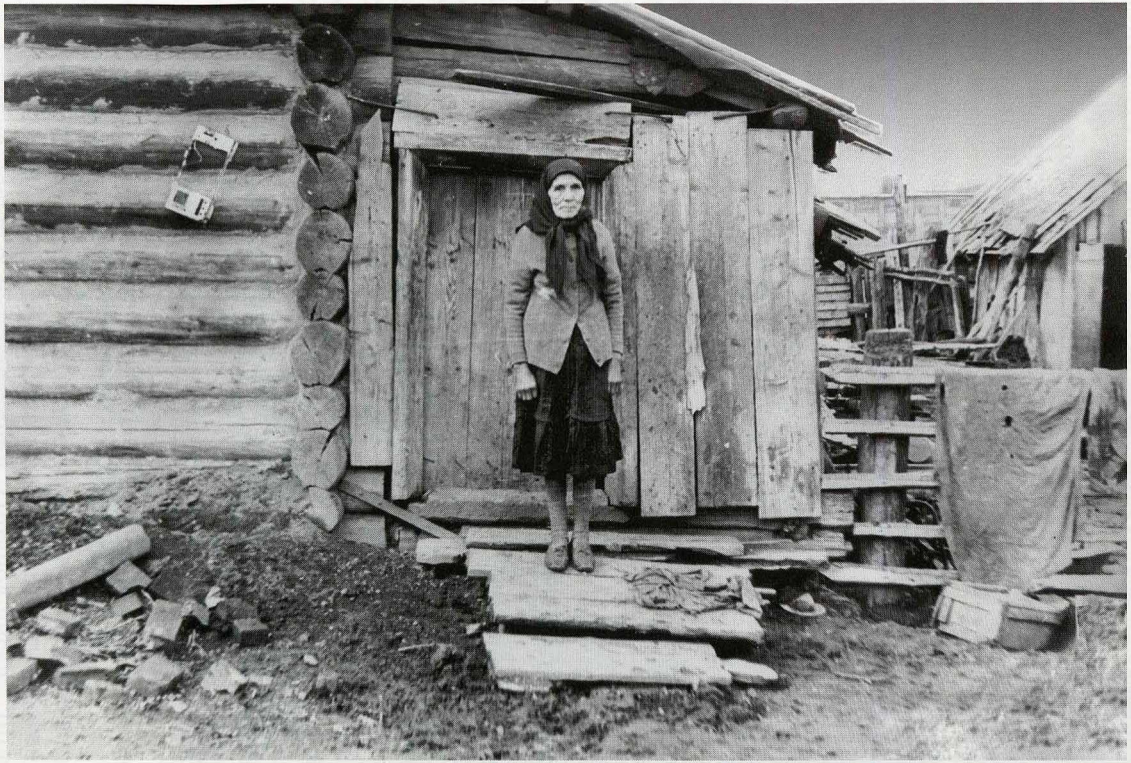


В.Е. Таннагашев в свой день рождения.
г. Мыски. 2003 г. Видеоматериалы Д.А. Функа



В.Е. Таннагашев во дворе своего дома;
г. Мыски. 2003 г. Видеоматериалы Д.А. Функа

Шорский сказитель-кайчы А.В. Рыжкин с внуком;
Ст. Улус (Шана-гол). 1988 г. Фото Д.А. Функа



Шорская сказительница П.В. Торбокова; п. Тайлеп. 1983 г. Фото Д.А. Функа

Шорский сказитель В.А. Кискоров;
п.г.т. Шерегеш. 1983 г. Фото Д.А. Функа

Логика поиска Л.П. Потаповым ответа на сформулированный им вопрос такова. Сначала он задает сам себе и читателям риторический вопрос: не потому ли так случилось, что "часть шорцев, преимущественно северная, знакома отчасти с скотоводством?" Автор такого объяснения в рецензии не назван, хотя, очевидно, что эта мысль один к одному повторяет устное высказывание В.Я. Проппа, приведенное выше. Потапов убедительно формулирует причины, по которым данное предположение нельзя признать состоятельным: "...скотоводство у шорцев появилось совсем недавно (XVIII в.)... [оно] оседлое, стойловое, скотоводство русского крестьянского типа, только меньшее по размерам и гораздо примитивнее по технике. Называя скот общетюркскими терминами, что указывает на проникновение к ним домашнего скота через соседних тюрков-скотоводов, шорцы ведут скотоводческое хозяйство иначе, чем их кочевые соседи. Они не доят кобылиц. Не выделывают молочных продуктов... не имеют и названий этих продуктов. ...Они охотнее разводят лошадей, чем молочный скот, которых ценят как средство передвижения летом и осенью". Попутно отмечается, что "в условиях глубокоснежной зимы и бездорожья у шорцев лошадь зимой не использовалась"[66].

Далее Потапов, как бы проводя читателя путем собственных размышлений, демонстрирует значительное количество монгольских элементов в шорском героическом эпосе, которые, по его мнению, могут датироваться ойратским временем, т.е. XV–XVIII вв.: общественные ("классовые феодальные") отношения, отраженные в эпосе, социальная терминология, термины из области монгольской культуры, в том числе культовые. И, тем не менее, вывод однозначен. Убедительных доказательств "монгольского происхождения или заимствования" эпоса от монголов нет[67].

Заключительная часть рецензии посвящена аргументированному изложению гипотезы о телеутском происхождении шорского героического эпоса. На этой гипотезе следует остановиться особо, поскольку в дальнейшем в литературе неоднократно встречались ссылки на якобы высказанную Потаповым мысль о "заимствовании" шорцами своего эпоса от телеутов, чего в действительности в работе Л.П. Потапова не было.

Хотя формулировки с позиций нашего времени выглядят не самым удачным образом, они все же не оставляют простора для их излишне вольных интерпретаций. Потапов писал: "Шорский героический эпос, как представленный в записях Н.П. Дыренковой, так и в записях (еще не опубликованных[68]) других собирателей, принесен к шорцам телеутами, проникавшими к ним с севе-

ра (с XVII в.) и *перемешивавшимися с ними* (выделено курсивом мною. – *Д.Ф.*)". И чуть далее еще четче: "Участие телеутов в этногенезе шорцев ... объясняет... происхождение шорского героического эпоса"[69]. В доказательство Потапов указал на факты реального постепенного оседания телеутов в Кузнецкой степи и их продвижения в верховья Томи до Кузнецка и даже выше; "влияние телеутов и их смешение с шорцами происходило на севере, т.е. в предгорьях Шории по р. Томи до нижней Мрассы, в низовьях Кондомы. Вот почему героический эпос у шорцев распространен именно на севере и крайне редко встречается у южных шорцев, куда телеутский этнический компонент проникал в весьма слабой степени"[70].

С позиций наших сегодняшних знаний отчетливо видны и слабые места в аргументации (очевидно прямолинейно трактуемое "смешение" телеутов с шорцами, да еще на уровне XVII–XVIII вв.), и явные натяжки в интерпретации фактов Л.П. Потаповым (например, эпос телеутов, проживающих на Бачатах, к которому апеллировал исследователь, не только не изучен, но фактически остался даже не зафиксированным[71]). Вместе с тем, эта гипотеза замечательна тем, что в ней исследователь не только предложил вполне возможное направление поиска ответа на вопрос о причинах существования эпоса о степных богатырях у таежных шорцев (в формулировке Потапова – дал ответ на этот вопрос), но и привел максимально возможное на то время количество фактов, подтверждающих ее.

В заключении автор вновь акцентирует внимание на датировке шорских "героических поэм". Они датируются им XV–XVII вв., временем ойратского господства.

Последний абзац текста комментирует наблюдение Дыренковой о "поразительном сходстве шорского героического эпоса, доходящем почти до полного тождества с героическим эпосом не только алтайских, но и хакасских племен". По Л.П. Потапову, причины сходства кроются в этногенезе этих "тюркских племен" и их совместной исторической жизни в прошлом; при этом предлагается рассматривать эпические сказания на более широком фоне, включая в него "былины барабинских татар, казахов, киргизов, узбеков, ногайцев"[72].

В нескольких более поздних работах Л.П. Потапов возвращался к этой проблеме, но, считая ее для себя, видимо, решенной, затрагивал ее вскользь и ограничивался обычно констатацией факта телеутского происхождения шорского героического эпоса[73].

В 1955 г. в монографии "Русский героический эпос", ставшей вскоре одной из классических работ в отечественной фольклористике, В.Я. Пропп в связи с вопросом о древнейших основах русского эпоса привлек шорские материалы, особо выделив при этом проблему происхождения шорского эпоса[74]. Не согласившись с "точкой зрения" Л.П. Потапова о том, что "шорцы заимствовали свой эпос от телеутов", В.Я. Пропп сформулировал свою позицию следующим образом: "с нашей точки зрения... все эти небольшие народности (шорцы, алтайцы, хакасы. – *Д.Ф.*), живущие в более или менее близком соседстве, имели общую историческую судьбу и потому сообща создавали свой эпос"[75]. Отказавшись от первоначальной своей идеи о достаточности той формы стойлового скотоводства, которая была у шорцев в недавнем историческом прошлом, для создания ими самими героического эпоса (см. выше), Владимир Яковлевич фактически повторил то, что до него и практически теми же словами уже писали Н.П. Дыренкова и Л.П. Потапов[76].

Самозаписи С.С. Торбокова 1941–1961 гг.

Может показаться удивительным, но уникальные собрания самозаписей шорских эпических сказаний *Степана Семеновича Торбокова* (1900–1980), хранящиеся с конца 1950-х гг. в архивах Хакасского и Горно-Алтайского научно-исследовательских институтов языка, литературы и истории (далее – ХакНИИЯЛИ и ГАНИИИЯЛ, соответственно. – *Д.Ф.*) в гг. Абакане и Горно-Алтайске, еще никогда не были предметом специального исследования, как впрочем никогда не публиковалась даже обычная опись фондов Торбокова.

При этом нельзя сказать, чтобы никто из ученых или поэтов не обращался раньше к рукописному наследию Торбокова.

Об одной из "торбоковских тетрадок", хранящихся дома, мне рассказывал когда-то ныне покойный шорский лингвист Э.Ф. Чиспияков[77]. Один эпический текст в самозаписи С.С. Торбокова хранится в личном архиве В.Я. Бутанаева[78].

Упоминание о сказании С.С. Торбокова "Кök-Адай" имеется в названной ранее статье О.И. Благовещенской 1952 г.[79]

Позже ссылки на записанное Торбоковым сказание "Кок-Адай" (возможно, речь идет о том же сказании "Кök-Адай", что и у Благовещенской) "объемом 7 а.л." встречаются по крайней мере в двух работах шорского эпосоведа А.И. Чудоя-

кова, в 1970 и 1995 гг.[80], хотя, надо заметить, что в опубликованной описи личного архива ученого этот текст не упоминается[81]. А.И. Чудояков знал о существовании хакасского хранилища торбоковских записей. В листке использования дела № 664 из рукописного фонда ХакНИИЯЛИ сохранился автограф исследователя: с 8 по 11 февраля 1977 г., шесть лет спустя после защиты своей кандидатской диссертации, он знакомился с текстом сказания "Алтын-Куш" в связи с разработкой темы "Шорско-хакасские параллели в древних эпич⟨еских⟩ поэмах шорского и хакасского народов"[82].

Здесь же попутно отметим, что одним из первых с творчеством Торбокова как сказителя познакомился фольклорист И.В. Пухов. 1959-м годом датируется его рукопись "Беседа со сказителем Степаном Семеновичем Торбоковым". Мне не известно место хранения данного текста. Можно сослаться лишь на выписку из этой рукописи, воспроизведенную при характеристике творчества сказителя А.И. Чудояковым в его статье "Заметки о собирателях шорского эпоса" (1970): сказитель "в нескольких поэмах некоторые эпизоды богатырской биографии героя записал не так, как ему рассказывали, не так, как вообще должен поступать богатырь, а иначе, по-своему, исходя из новых, более гуманных представлений"[83]. Любопытно, однако, что в одном из частных писем 1972 г. к А.И. Чудоякову Пухов писал так: "Торбоковские материалы так и лежат, нет специалистов, надеемся только на тебя"[84].

В 1970-х годах к оценке размеров творческого наследия в то время еще здравствовавшего поэта обращались неоднократно. В автореферате своей кандидатской диссертации в 1971 г. уже упоминавшийся А.И. Чудояков писал, что каждая из (количество не указано. – *Д.Ф.*) поэм составляет от 5 до 10 печатных листов[85]. Четыре года спустя в одной из местных газет в статье по случаю 75-летнего юбилея Торбокова А.И. Чудояков упомянул о том, что каждая из поэм состоит из пяти-шести тысяч стихотворных строк, а всего этих строк в 12 его тетрадях – 127 221[86]. Еще через год журналист Л. Круглов после встречи с Торбоковым сообщил читателям, что Степан Семенович записал 420 тысяч строк народного эпоса и что, например, лишь одна поэма "Кузенья-кан" занимала несколько десятков тетрадей[87]. По сообщению Л. Никоновой (1988), Торбоков записал 47 "героических поэм"[88]. Из работы А.И. Чудоякова, опубликованной в 1998 г., мы узнаем, что С.С. Торбоков "записал в стихах на шорском языке и снабдил русским подстрочным переводом более 50 сказаний"[89].

Недавно мне встретилось еще одно упоминание, содержащее, в принципе, высокую оценку сделанного С.С. Торбоковым. Специалист по шорскому языку И.В. Шенцова в статье о задачах лингвистов в области шорского языкознания писала: "Очень интересный материал – памятник одного из говоров кондомского диалекта шорского языка – содержится в работах С. Торбокова. Им написано несколько десятков героических сказаний по народным мотивам[90]. Его записи представляют собой билингвы (страница шорского текста – страница перевода на русский язык). Часть их содержится в Хакасском научно-исследовательском институте истории, языка и литературы (г. Абакан), а часть – в архивах А.И. Чудоякова. К сожалению, работы написаны очень неразборчивым почерком и нуждаются в расшифровке. Автором данной статьи была расшифрована и перепечатана одна из рукописей"[91].

Известно упоминание еще об одном частном хранилище записей Торбокова. По утверждению поэта Геннадия Сысолятина, С.С. Торбоков передал ему много своих записей в подстрочниках[92]. Кстати, Г.Ф. Сысолятин был единственным из счастливых обладателей "Торбоковских тетрадок", кто попытался хотя бы частично опубликовать доставшееся ему богатство. Результатом большой переводческой работы и поэтической обработки текстов стала книга "Волосяная струна. Произведения устной поэзии горных шорцев", вышедшая в Москве, в издательстве "Современник" в 1975 г.[93] Основной объем книги составил поэтический перевод эпического сказания "Алтын Аар" (Золотая Пчела). К сожалению, не имея возможности ознакомиться с оригиналом текста, с которым работал Г.Ф. Сысолятин, трудно сказать, насколько сильно оказалось изменено его содержание. Как минимум, зачин сказания, превращенный в оду "шор-кижи", т.е. шорцам, чего, судя по всем текстам, например, из архива ХакНИИЯЛИ, в торбоковских записях нет, был, вероятно, введен в текст уже самим Г.Ф. Сысолятиным.

Так все же, насколько велико архивное наследие шорского поэта и сказителя С.С. Торбокова? Обращение к рукописному архиву Хакасского НИИ ЯЛИ[94] позволило выявить восемь[95] записанных им самим в 1950–1961 гг. эпических текстов, зарегистрированных в архиве института под шифром Т59 и различающихся лишь по номеру дела (в оригинале – по "фонду"). Все оригиналы представляют собой записи в школьных тетрадях в клетку. Тексты даются с четкой стиховой разбивкой – на левой страничке идет текст на шорском языке, на правой – смысловой пе-

ревод на русский язык. На каждой полной странице у сказителя умещалось как правило 40 строк.

Лишь один текст в архиве С.С. Торбокова представляет (пока трудно судить, насколько адекватно) эпическую традицию шорцев низовьев р. Мрас. В деле № 571 (Л. 1 об.–79; т.е. 79 страниц шорского и 79 страниц русского текста) хранится запись сказания "Чаш Салгын". Это сказание Торбоков слышал однажды, в 1950 г., в Мысках от сказителя Павла Ивановича Кыдыякова, как уточнено во введении к тексту, составленном со слов Торбокова 31 мая 1957 г. сотрудницей института Т.Г. Тачеевой[96], "от молодого мрасского сказителя". Кстати, "молодому мрасскому сказителю" Кыдыякову (1908–1970) было в 1950 г. 42 года.

Эта самозапись С.С. Торбокова имеет особую ценность. Она может позволить восполнить, с одной стороны, данные об эпическом мастерстве П.И. Кыдыякова, а с другой, наши представления о специфике творческого преломления оригинальных мрасских эпических текстов в эпическом творчестве Торбокова, дав тем самым новый материал к давно обсуждаемой в мировом эпосоведении проблеме "учитель–ученик".

Далее в деле № 571 идет обширный текст сказания "Ай Кан" (123 л.). От кого и когда перенял Торбоков это сказание? Когда записал его? Почему оно идет в паре с текстом "Чаш Салгын"? Эти и иные возможные вопросы остаются пока без ответа. Известно лишь, что С.С. Торбоков, действительно, исполнял это сказание односельчанам. Сказительница Пелагея Васильевна Торбокова (1911–1984, п. Тайлеп), рассказывая мне незадолго до смерти о своем репертуаре, указывала на сказание "Ай Кан" как на перенятое от кайчы С.С. Торбокова.

По меньшей мере половина текстов, хранящихся в хакасском архиве сказителя, представляет эпическую традицию шорцев низовьев Кондомы. Четыре сказания были переняты С.С. Торбоковым от известного в прошлом в низовьях р.Кондомы сказителя-кайчы Ивана Константиновича Тельбезекова (1864(?)–1944)[97].

Под № 587 зарегистрирована «Героическая поэма шорского народа "Кананъ чабыс Кан перген"» (Л. 1–294; фактически 147 листов, т.е. по 147 страниц шорского и русского текста; всего в деле 150 листов – два листа обложки и один лист с комментариями). На с. 295 приводится любопытный комментарий Тачеевой, датированный 9 февраля 1963 г. и составленный ею со слов Торбокова во время подготовки ею этого сказания к изданию.

"Слушал это сказание от популярного шорского сказителя Тильбизекова Ивана Константиновича (Кӱштай Иваначы), кот-

⟨орый⟩ умер в 80-летнем возрасте в 1944 г. Жил он в Осинниках. Он великолепно исполнял на кöбӱзе. Его сказание "Кан Кес" опубликовано Дыренковой (не полностью)[98]. Слышал это сказание в детстве, юности. Тильбезеков слушая своего ученика, остался им доволен.

Это одно из популярных сказаний шорцев. Это первое сказание, которое С.С. Торбоков записал. Пробовал записать это сказание еще в 1935 г., но эта запись была потеряна. 2-й раз записал в 1941 г., позже сделал новую запись в 58 г."

Указание Т.Г. Тачеевой на подготовку сказания к изданию, видимо, имело под собой веские основания: в архиве института в деле № 536 хранится машинописная копия шорского текста сказания "Каннанг чабыс Кан Перген", объемом 224 листа формата А4. В первоначальной разметке объем текста составляет 6220 стихов (реально их немного больше).

Далее в архиве под № 644 зарегистрированы сразу три эпических текста. На л. 1 об.–96 содержится запись сказания "Алтын Эргек". Сказание "Алтын-Эргек (палазын чыгчанъ)" идет вслед за последним текстом, на л. 97, 98 об.–218. Завершает подборку в деле 644 сказание "Алтын Эгег" на л. 219–327. В рукописи сохранилась первоначальная пагинация самого Торбокова, им были пронумерованы с 1-й по 108-ю все страницы с русским текстом. Текст предваряет вводная справка, составленная со слов сказителя Т.Г. Тачеевой 31 мая 1957 г.

"Слышал он это сказание от сказителя Тельбезекова Ивана Константиновича в Осинниках Кемеровской обл⟨асти⟩ в 20-х гг. Слышал несколько раз. Исполняет под аккомпанемент хомыса. Сказание популярно в Сев⟨ерной⟩ Шории, по долине реки Кондома. Известно это сказание, как утверждают старики, давно. Тельбезеков слышал это сказание от кондомского сказителя Назрека (Назара)" (Л. 219).

В деле 664 хранится «Героическая поэма шорского народа "Алтын-Куш"» (2 листа обложки без №, л. 1 – вводный комментарий Т.Г. Тачеевой, текст – на л. 1об.–108). Комментарий к тексту почти аналогичен предыдущему: Торбоков слышал сказание от И.К. Тельбезекова в 1920-х годах, а тот перенял его от Назрека. Дополнительно указывается лишь, что "сказитель Торбоков исполняет это сказание давно" (Л. 1).

И, наконец, последний текст зарегистрирован в архиве под № 740. Это – сказание "Кадыг Кылыш" на 310 страницах (155 л.). Данный текст – третий в архиве, в отношении которого не было указано, от кого и когда перенял его С.С. Торбоков.

Общий объем всех восьми эпических сказаний, хранящихся в архиве ХакНИИЯЛИ составляет около 37,5 тысяч строк.

Не буду столь же подробно характеризовать алтайское хранилище самозаписей Торбокова. Укажу лишь, что в нем хранятся 25 эпических текстов (это число не совпадает с тем, что значится в описи, датированной 28.11.1974 г.[99]), один из которых – "Алтын-Сом" – в двух вариантах: первая самозапись объемом всего 84 страницы (Фольклорные Материалы, папка 5а), а вторая – 150 страниц (ФМ. Папка 55т). Еще два сказания являются более ранними самозаписями эпических текстов, хранящихся в Абакане: "Каннаӈчабыс Канперген" (ФМ. Папка 55а. 125 с.) и "Алтын-Эргек" (ФМ. Папка 55ф. 120 с.). И, наконец, текст сказания "Алтын-Тайчи" (ФМ. Папка 55н. 119 с.) может оказаться вариантом того, что хранится в архиве Н.П. Дыренковой и который, предположительно, был прислан исследовательнице самим Торбоковым. Все остальные тексты в самозаписи Торбокова, хранящиеся в алтайском архиве, являются единичными: ФМ. Папка 5 – "Алтын-Толай", 100 с., "Кан-Шабар"; Папка 5а – "Уш эмчектиг бай терек", 85 с., "Ай-Моос", 121 с.; Папка 55 – "Кан-Адай", 78 с.; Папка 55б – "Куба салгын", 187 с.; Папка 55в – "Сарыг-Салгын", 152 с.; Папка 55г – "Очу-Слаӈ чар", 144 с.; Папка 55д – "Алтын-Сабак", 152 с.; Папка 55е – "Каан-Чайзаӈ, Пий-Чайзаӈ", 100 с.; Папка 55и – "Алып Иван", 43 с.; Папка 55к – "Кодур-Көөк", 219 с.; 55л – "Чаш-Кускун", 131 с.; Папка 55м – "Өрлемечек-Мүкӱ", 120 с.; Папка 55п – "Кара-Олак", 103 с.; Папка 55р – "Кара-Меӈ", 128 с.; Папка 55с – "Ай-Перген", 122 с.; Папка 55у – "Ак-Кулун", 137 с.; Папка 55х – "Поразы-Олак", 183 с.; Папка 55ц – "Алтын-Топчу", 127 с. Общий объем всех 25 эпических текстов в алтайском архиве составляет более 125 тысяч стихотворных строк.

Как отмечалось выше, в литературе встречаются разные оценки творчества С.С. Торбокова как собирателя эпоса и как сказителя. Об этом свидетельствуют не только высказывания И.В. Пухова и А.И. Чудоякова. Любопытно отметить, например, тот факт, что эпосовед А.И. Чудояков ни в одной из своих работ не только не сослался, но ни разу даже не указал на факт существования Торбоковского эпического сказания "Алтын Аар", опубликованного Геннадием Сысолятиным, а из всего множества Торбоковских записей фрагментарно использовал только один текст "Кök-Адай".

Несмотря на возможное наличие некоторой толики собирательского брака в записях С.С. Торбокова, все же, на мой взгляд,

нельзя ставить крест на всех, записанных им текстах. В любом случае все они дают хотя бы некоторое представление об особенностях сюжетного состава и исполнения шорского эпоса у сказителей "нижне-кондомской сказительской школы", оставшейся практически незафиксированной. Думается, что архивное наследие знаменитого шорского поэта требует серьезного внимания исследователей и потому здесь еще не время и не место для каких-то итоговых оценок его собирательской и переводческой деятельности.

СОБИРАТЕЛИ И ИССЛЕДОВАТЕЛИ 1960–2000-х годов

В последние 40 лет XX века интерес к шорскому эпосу возрос как у самих шорцев, осознавших важность фиксации и сохранения для потомков своего уникального эпоса, так и у ученых разных направлений – этнографов, музыковедов, фольклористов, среди которых появились и исследователи с родным шорским языком.

Собирательская и исследовательская работа этого времени связана в основном с деятельностью известного шорского фольклориста, основателя кафедры шорского языка и литературы в Новокузнецком пединституте *Андрея Ильича Чудоякова* (1928–1994). Благодаря целенаправленной работе в 1960–1980-е годы им было записано, по его собственным словам, от одиннадцати сказителей двадцать семь сказаний, "некоторые из них на магнитную ленту"[100]. Благодаря использованию в своих фольклористических исследованиях примерно половины из записанных им произведений (13), а также пяти неопубликованных текстов, записанных в разное время – Дыренковой (3), Торбоковым (1) и Турдинаковой (1), А.И. Чудоякову удалось значительно расширить источниковую базу своих исследований[101].

Можно проследить, как от работы к работе росло число используемых исследователем неопубликованных текстов. В кандидатской диссертации, ранних статьях и тезисах докладов им привлекались лишь два сказания, записанные и переведенные в свое время самой Дыренковой, да в качестве редких текстовых примеров (в виде вырванных из контекста цитат) еще 3–4 текста, записанные им от И. Куртекешева и Д.Н. Толтаева. Лишь в 1990-х годах, незадолго до смерти, А.И. Чудояковым был написан ряд, с моей точки зрения, лучших его статей, в которых резко возросло не только число спорадических цитат из сказаний Д.К. Турушпанова, П.Н. Амзорова, П.П. Токмагашева и Д.Н. Толтаева, но и достаточно полно и подробно были представ-

лены и проанализированы 7 из записанных в 1964–1970 гг. эпических текстов: “Алтын Кылыш” и “Алтын Тайчи” (сказитель не указан), “Бездетный Ак Кан”, “Алтын Сырык” и “Кан Перген” (зап. от П.И. Кыдыякова), “Эрке Тайчи” (зап. от Н.М. Акулякова) и “Алтын Салгын” (зап. от Д.Н. Толтаева), а также сказание “Сорокагрудая Кудай Арыг“ из архива Н.П. Дыренковой.

Незначительное число публикаций А.И. Чудоякова практически не позволяет судить о том, насколько серьезно он занимался научно-исследовательской работой. Единственная “монография” представляет собой сборник всех его 22 научных работ (из которых 16 публиковались ранее), который посмертно, в 1995 г., был издан в г. Кемерово под единым названием “Этюды шорского эпоса”[102].

Судя по публикациям, в исследовании шорского эпоса А.И. Чудояков исходил из нескольких принципиальных соображений: 1) особое внимание следует уделять изучению природы образности и художественного образа, 2) шорские эпические сказания “сохранились в своем первозданном виде, т.е. на них не оказали влияния новые веяния, они не испытали давления со стороны религии и церкви”[103]. Несмотря на явную спорность, как минимум, второго положения-принципа, во всяком случае, с точки зрения этнографа, следует все же признать, что А.И. Чудоякову удалось затронуть в своих публикациях несколько важных тем[104]. Им, в частности, были предприняты попытки рассмотрения вопроса об отражении в сказаниях некоторых бытовых реалий, о соотношении фигур сказителя и шамана, о неоднородности (наличии разных стилей исполнения, сказительских школ) эпической традиции у шорцев, в сравнительном плане рассмотрены представления саяно-алтайских тюрков о “хозяине кая”[105].

Из записанных собирателем эпических текстов были опубликованы два – “Кан Перген”[106] и “Алтын Сырык” в исполнении сказителя-кайчы П.И. Кыдыякова. Оба они составили шорский том, изданный в серии “Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока” в 1998 г. По замечанию редколлегии тома, “преждевременная смерть А.И. Чудоякова помешала ему в полной мере провести текстологическую работу”[107]. Зная, что первый вариант тома был подготовлен к 1984 г., можно сделать вывод о том, что – очевидно – при работе над эпическими текстами в одиночку на более или менее полную подготовку одного текста к изданию уходит примерно 10 лет[108].

Следует особо отметить, что в случае со сказанием “Кан Перген” впервые в истории публикации шорских эпических сказаний

был реализован на практике принцип полного издания текста. Эта идея принадлежит ответственному редактору тома В.М. Гацаку, предложившему издавать текст именно так, как его исполняет кайчы, чередуя поющиеся и как бы пересказываемые части, и исходя при этом из идеи нерасторжимости текста.

После смерти А.И. Чудоякова в его личном архиве[109] осталось, по меньшей мере, 14 еще не опубликованных магнитофонных записей сказаний, 5 из которых собиратель успел расшифровать при жизни. Этот архив представляет несомненный интерес и заслуживает, как и иные архивные хранилища шорских текстов, обработки и публикации.

В 1960–1970-х годах несколько эпических сказаний было записано также непрофессиональными собирателями, в основном самими шорцами от своих родных и знакомых. Мне рассказывали о том, что какие-то тексты были записаны, в частности, от нижнекондомского кайчы Виктора Ивановича Токмашева и от нижнемрасского кайчы Павла Петровича Токмагашева. К сожалению, найти эти магнитные ленты и/или получить разрешение на их копирование мне пока не удалось. По-видимому, к числу таких записей относился и текст сказания "Мерет-Олак", записанный в 1968 г. Г.Ф. Турдинаковой от сказителя Д.К. Турушпанова и хранившийся в архиве А.И. Чудоякова.

В 1960-х годах специальных работ по шорскому эпосу и публикаций эпических текстов, судя по имеющейся в моем распоряжении информации, не было. Исключение составляет страничка тезисов доклада А.И. Чудоякова "Развитие шорского эпоса в рамках эпического повествования" (1967) и перепечатка журналом "Огни Кузбасса" сказания "Оленг Тайджи" из сборника Н.П. Дыренковой "Шорский фольклор" (1968)[110].

В 1974 г. Н.Б. Сангаджиевой в тезисной форме были опубликованы некоторые итоги сравнения калмыцкого эпоса "Джангар" с шорским эпосом в записях Н.П. Дыренковой[111].

Автор умело подметила несколько сходных имен, специальных терминов, эпических формул и сюжетных линий и отнесла сложение этого сходства к периоду тюрко-монгольской эпической общности.

Был отмечен факт отражения в шорском эпосе "феодальных отношений", наряду с "пережитками родового общества"; первые были объяснены близким соседством к шорцам кочевников – джунгаров и телеутов (с. 71).

Вместе с тем исследовательница отметила принципиальное различие эпосов, заложенное в уровне развития обществ, изобра-

жаемых этими сказаниями: по мнению Н.Б. Сангаджиевой, "Джангар" являет собой более высокую ступень развития.

Заметка была основана на знакомстве с ограниченным кругом источников (попутно отмечу весьма небрежное цитирование текстов, переведенных Дыренковой) и потому оказалась не лишенной фактических неточностей. Например, монгольское слово "баатр", об активном использовании которого в шорском эпосе писала Сангаджиева (с. 69), в нем вообще не используется; отыскать его в шорских сказаниях можно лишь в имени одного из "низких" персонажей "Матыр-Тас". Гора Сумеру, в шорском эпосе "Сюбюр", не является местом встречи противников, как писала автор (с. 69), да и сам термин нуждается в уточнении: мне он встречался в шорских сказаниях по меньшей мере в трех формах – Сӱбӱр, Сӱргӱ, Сӱлгӱ и лишь в формулах благопожелания, типа "кормитесь травой с горы Сӱбӱр"[112].

В целом же автор оказалась, несомненно, права в выборе направления исследования: корректно примененный сравнительный или сравнительно-типологический метод исследования вполне мог бы помочь получить ответы на множество самых различных вопросов, связанных со спецификой образов, имен, лексики шорского эпоса.

В 1970-х годах к шорскому эпосу как к иллюстративному материалу обращались многие фольклористы и этнографы. Примеры, в основном из сборников Дыренковой и – реже – Смердова, можно найти в фундаментальных работах Е.М. Мелетинского о происхождении героического эпоса и В.М. Жирмунского о тюркской богатырской сказке[113]. К числу этнографических работ относится статья Н.А. Мальцевой с попыткой характеристики обрядов получения имени, женитьбы и погребения в алтайском героическом эпосе (с привлечением шорских текстов в записи Радлова и Дыренковой) и их историко-этнографической интерпретации[114]. Собственно интерпретации практически отсутствуют. Автор ограничилась выявлением разновидностей семейных обрядов: двух различных форм обряда наречения именем, пяти способов погребения и т.п.

Следует особо выделить добротную исследовательскую статью И.В. Пухова 1975 г., в которой автор подробно рассматривает общность, сходство и различия в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири[115]. Автору удалось подметить ряд явных противоречий эпических картин реальному быту таежных шорцев[116]. Причиной этого было названо сходство этого эпоса с эпосом соседних тюркских народов, в частности хакасов, которое И.В. Пу-

хов, вслед за Н.П. Дыренковой, но не в качестве предположения, как у нее, а в качестве конечного ответа, объяснил экономической близостью и древней родственной связью отдельных родов этих народов[117]. Тем самым тексты шорского эпоса без акцентирования внимания на их текстологических и исторических особенностях стали рассматриваться автором в общем контексте эпики сибирских тюрков. Несмотря на методические просчеты, эту статью, на мой взгляд, все же следует признать этапной для своего времени как по широте и количеству привлеченного материала, так и по выявленной общности и специфике национальных эпических традиций.

В 1975 г. впервые были опубликованы еще два эпических сказания. Одно из них, "Алтын-Аар" в записи С.С. Торбокова и в поэтическом переводе Г.Ф. Сысолятина уже упоминалось выше в связи с рассмотрением творчества С.С. Торбокова. Второе же имеет отношение к шорцам лишь по подзаголовку "шорское героическое сказание"[118]: впрочем, редактор книги Л. Глебова уточнила, что это "подлинное фольклорное произведение абаканских шорцев"[119]. Несмотря на "уточнение", мне так и остались непонятными мотивы отнесения известного хакасского сказителя Макара Доброва и записанного от него в 1949 г. эпического сказания о богатырше Кызыл-Тӱлгӱ к "шорским". Добровы – известная хакасская фамилия из сӧӧка-рода *хасха,* основного в группе качинцев (даже не сагайцев, что давало бы возможность предполагать наличие некоторого, условно говоря, "шорского элемента"). Любопытно, что этот же текст (вариант) был записан от М.К. Доброва в 1930-х гг. Н.П. Дыренковой[120].

В самом начале 1980-х годов два эпических текста (так утверждали мои информаторы) были записаны студентом Новосибирской консерватории С.К. Павлючиком: "Мерет-олак" от кайчы Д.К. Турушпанова в п. Корай и "Ай поразы Кан" от сказительницы М.Е. Токмагашевой в п. Казас. В единственной статье, опубликованной собирателем по итогам полевых работ, об эпосе не говорится, поскольку автор целенаправленно ограничил себя рамками песенного творчества[121]. Известно также, что прозаическая часть текста сказания "Мерет-олак" была расшифрована и в вольной форме переведена на русский язык шорцем И.Я. Арбачаковым[122].

В 1984 и 1987 гг. полевые экспедиционные работы среди шорцев вела музыковед *Ирина Константиновна Травина*, собравшая обширный фольклорный материал. Исследовательнице удалось записать также 2 эпических сказания: от М.К. Каучако-

ва "Алтын-Эргек", состоящее из более чем 230 инструментальных и прозаических фрагментов, а также сказание (инструментальная версия без слов) "Ак-Салгын" от А.В. Рыжкина. В 1995 г. исследовательница представила значительную часть собранных ею материалов и результаты их музыковедческого анализа в монографии, обильно иллюстрированной нотными записями текстов[123]. В публикации значительное место было уделено шорскому героическому эпосу. И.К. Травина расшифровала 4 отрывка из сказания "Алтын-Эргек", рассматриваемых ею в качестве лейтмотивов: мотив Алтын-Эргека (с. 53–54), богатырь едет (с. 54–56), богатырь ведет поединок (с. 56–59), мотив печали (с. 60–63), а также привела нотную запись большого отрывка из сказания "Ак-Салгын" (с. 64–69). Подобные расшифровки в шорском эпосоведении появились впервые. В книге были приведены некоторые наблюдения автора над эпической традицией у шорцев, дана краткая запись сюжета сказания "Алтын-Эргек" (что особенно ценно – в изложении самого сказителя), а также проанализированы некоторые особенности музыкального склада эпоса: отмечено использование дорийского гексахорда (с. 19) и мотивной разработки мелодий (с. 28–29).

В 1987 г. в Алма-Ате была защищена еще одна кандидатская диссертация по филологии, в названии которой имелось слово "шорцы". Л.В. Екшембаева исследовала эволюцию образа женщины в героическом эпосе тюркских народов на примере казахов, хакасов, алтайцев и шорцев[124], привлекая в качестве сравнительного материала некоторые опубликованные шорские эпические тексты.

В начале 1980-х гг. мне также посчастливилось заняться шорским героическим эпосом. Продолжительные и регулярные экспедиционные исследования среди шорцев, проводившиеся мною в 1981–1985, 1987–1994 и 1999–2003 гг. примерно в 50 сельских населенных пунктах и во всех городах юга Кемеровской области на всей территории расселения шорцев, позволили выявить большую часть практиковавших в то время шорских сказителей и собрать сведения о нескольких десятках сказителей XIX–XX вв. Мне довелось общаться в общей сложности с пятнадцатью прекрасными исполнителями, в том числе с кайчы Т.С. Камзычаковым, А.В. Рыжкиным, М.К. Каучаковым, Д.Н. Чудоимовым и В.Е. Таннагашевым, сказителями-нывакчы и шӧрчӧкчи М.Е. Токмагашевой, К.Н. Бекреневым, А.П. Напазаковым, П.А. Мижаковым, В.М. Карачаковым, В.А. Кискоровым, А.Н. Топаковым, В.С. Ачеловым, А.А. Шелбогашевым,

П.В. Торбоковой. От многих сказителей, в репертуаре которых были на тот момент никому более неизвестные эпические сказания, я, к сожалению, не успел сделать записи – извечная нехватка денег на магнитные ленты или на дорогу и как результат ... в каждый свой очередной приезд я не досчитывался того или иного своего хорошего знакомого-сказителя или сказительницы.

Помимо сбора сведений об их становлении как сказителей, их эпическом репертуаре, мною были записаны, в том числе с помощью аудио- и видеоаппаратуры 35 эпических текстов[125].

Кроме дипломной работы "Проблема происхождения шорского героического эпоса"[126], хранящейся сейчас в архиве кафедры археологии Кемеровского университета, мною было опубликовано несколько статей и заметок-тезисов, посвященных этому жанру шорского фольклора[127]. Были опубликованы и подготовлены к изданию некоторые из авторских и архивных записей шорского эпоса на шорском и в переводе на русский язык, снабженные предисловием и обширными этнолингвистическими комментариями, в частности тексты М.Е. Токмагашевой "Алтын-Оогус"[128], С.С. Торбокова "Каннаӈ чабыс Кан-Перген" (отрывок, 712 стихов)[129], Д.К. Турушпанова "Мерет-оолак"[130] и В.Е. Таннагашева "Кара-Кан", "Чабыс-Чапан" и "Кырык эмчектиг Кыдай-Арыг".

Для полноты обзора следует назвать недавние публикации шорской исследовательницы Л.Н. Арбачаковой. На основе полевых материалов 1996 г. ею были приведены некоторые новые сведения о состоянии эпической традиции в низовьях реки Мрас и верховьях Томи. При этом исследовательница повторила общее место многих отечественных фольклористических работ по героическому эпосу: "...жанр героического эпоса в настоящее время... отмирает"[131]. В историографии шорского эпоса автор солидарна с А.И. Чудояковым; она называет лишь 7 фамилий исследователей – Радлов, Вербицкий, Дыренкова, Бабушкин, Смердов, Торбоков и Чудояков. Л.Н. Арбачаковой специально были проанализированы принципы перевода эпических формул в двух эпических сказаниях, подготовленных А.И. Чудояковым к изданию. Важные наблюдения были сделаны в отношении расшифровки Чудояковым магнитофонной записи сказания "Алтын Сырык", предложены собственные варианты расшифровки и перевода некоторых сложных терминов и формул в эпических текстах[132]. Исследовательница также повстречалась с несколькими сказителями, представляющими нижнемрасскую эпическую традицию, и, помимо общих расспросных сведений, записала от них

несколько эпических сказаний. Согласно данным сайта http://shoriya.ngpi.rdtc.ru, "в ее коллекции содержатся магнитофонные записи 28 героических сказаний". В местной прессе[133] Л.Н. Арбачаковой было опубликовано несколько кратких отрывков из записанных ею эпических сказаний на шорском и в переводе на русский язык[134].

Лингвисты – специалисты по шорскому языку лишь в 1990-х годах стали всерьез обращаться к текстам шорского эпоса, несмотря на то, что правомерность и плодотворность использования этого источника была в свое время продемонстрирована еще Н.П. Дыренковой, более полувека тому назад в ее "Грамматике шорского языка". Из работ современных тюркологов следует особо выделить блок статей И.А. Невской о категории эвиденциальности (статуса, или "засвидетельствованности") в шорском фольклоре[135].

Литературных обработок шорского эпоса в 1990-е годы было немного. Все они в большей или меньшей степени оказывались далекими от оригиналов. Переводчики, как правило, позволяли себе вторгаться в тексты, переставляя части их местами, комбинируя отрывки из различных сказаний, выдавая эпические сюжеты за некую "шаманскую мифологию" и снабжая их порой комментариями, ярко демонстрирующими некомпетентность, как историко-этнографическую, так и лингвистическую[136].

* * *

Подводя итоги изложенного, приходится констатировать, что работа по массовой фиксации героического эпоса как не была ранее, так и до сих пор остается не налаженной. На всем протяжении XX столетия ни разу не была организована комплексная долговременная экспедиция, которая бы ставила перед собой цель обследовать все районы проживания шорцев и зафиксировать максимально полно эпический репертуар каждого из выявленных сказителей, равно как и длительное время, хотя бы в течение нескольких месяцев, работать с одним сказителем. Записано довольно значительное количество эпических текстов в низовьях р. Мрас и – более или менее достаточное для текстологического анализа число сказаний – в низовьях р. Кондомы, причем последний район представлен почти исключительно самозаписями Торбокова. Эпический репертуар сказителей других районов Шории остался практически незафиксированным.

vk.com/ethnograph

Обзор публикаций шорского эпоса отчетливо свидетельствует о том, что работа эта нуждается в кардинальном пересмотре существующих подходов. По состоянию на 2004-й год мы имеем лишь две академических публикации, в которых, благодаря стараниям Н.П. Дыренковой (1940) и А.И. Чудоякова[137] (1998), были целиком и с научным переводом опубликованы всего 6 эпических текстов. Если же считать полной лишь публикацию, более или менее адекватно воспроизводящую своеобразную сказительскую манеру шорских кайчы, то – всего одно сказание "Кан Перген". Очевидно, что работа по подготовке эпического текста к изданию сообразно академическим принципам и требованиям настолько сложна, что должна осуществляться совместными усилиями большого авторского коллектива специалистов разного профиля, в который на равных правах должен входить и сам сказитель.

Можно было бы остановиться и на основных результатах изучения шорского эпоса, однако вряд ли это будет иметь особый смысл. И не только потому, что оценивать работы эпосоведов о поэтике эпоса должны специалисты в области поэтики, о языке эпоса – лингвисты и т.д. Небольшой блок работ, касающихся исторических и этнографических реалий в эпосе, уже в основном был охарактеризован в тексте. Важнее отметить, что, независимо от выбранного исследовательского направления и исследовательских методов, всюду мы сталкиваемся с узостью источниковой базы, но при этом казалось бы вполне естественную оговорку о неполноте исходных данных, не позволяющей проанализировать то или иное явление в шорском эпосе в целом, мы обнаруживаем довольно редко[138].

[1] Известны несколько специальных, но весьма неудачных попыток составления обзоров. См.: *Чудояков А.И.* Заметки о собирателях шорского эпоса // Краевед Кузбасса. Вып. 3. Кемерово, 1970. С. 158–169; *Он же.* Собирание и изучение шорского эпоса // Чудояков А.И. Этюды шорского эпоса. Кемерово, 1995. С. 7–12; *Он же.* Традиции шорского эпоса и сказания Павла Кыдыякова // Шорские героические сказания. М.; Новосибирск, 1998. С. 11–15. Все они пестрят значительными информационными лакунами, поскольку содержат сведения, к тому же не всегда точные, лишь об отдельных собирателях шорского эпоса.

[2] Настоящий очерк был бы невозможен без двух десятилетий сбора по крупицам любых сведений, имеющих отношение к шорскому эпосу. И, тем не менее, наверняка в нем будут обнаружены лакуны. Часть из них я вижу сам (например, записи текстов сотрудниками Новосибирской государственной консерватории; Минусинский (?) архив С.С. Торбокова), а о каких-то даже не подозреваю. В связи с этим хочу заранее извиниться перед теми людьми и организациями, чья исследовательская и/или собирательская деятельность не вошла в пуб-

ликацию или получила в ней недостаточное освещение. На различных этапах работы мне помогали советами мои учителя – В.М. Кимеев, Б.Н. Пяткин (Кемерово), Д.Г. Савинов, Р.Ф. Итс и Л.П. Потапов (Ленинград/СПб.), коллеги по Институту этнологии и антропологии РАН в Санкт-Петербурге и Москве и сотни людей в десятках деревень на всей территории Горной Шории, в первую очередь сами сказители. Всем им моя искренняя благодарность.

[3] *Radloff W.* Reise durch den Altaj nach dem Telezker See und dem Abakan // Archiv für wissenschaftliche Kunde von Russland / Hrsg. von A. Erman. B., 1865. Bd. 23. Heft 1. S. 1–55; Heft 2. S. 218–316.

[4] *Radloff W.* Aus Sibirien. Lose Blätter aus dem Tagebuche reisenden Linguisten. Bd. 1–2. Leipzig, 1884.

[5] Ibidem. Bd. 1. S. 348.

[6] *Radloff W.* Reise durch den Altaj… S. 42.

[7] Ibidem. S. 40–41.

[8] *Radloff W.* Aus Sibirien. Bd. 1. S. 349.

[9] Судя по моим расспросным сведениям, этим сказителем, вероятнее всего, был кайчы Пашке – Павел Тихонович Кузьмин.

[10] *Radloff W.* Reise durch den Altaj… S. 45–55. В названной выше историографической работе А.И.Чудоякова 1970 г. указано, что это сказание записано В.Радловым в улусе Красный Яр, что, видимо, не соответствует действительности (см.: *Чудояков А.И.* Заметки о собирателях шорского эпоса. С. 161).

[11] *Radloff W.* Reise durch den Altaj… S. 229.

[12] *Radloff W.* Aus Sibirien. Bd. 1. S. 355.

[13] *Радлов В.В.* Образцы народной литературы тюркских племен… Ч. 1: Поднаречия Алтая: алтайцев, телеутов, черновых и лебединских татар, шорцев и саянцев. СПб., 1866. С. 310–398.

[14] *Radloff W.* Die Sprachen der türkischen Stämme… Theil 1: Die Dialekte des eigentlichen Altaj: der Altajer u. Teleuten, Lebed-Tataren, Schoren und Sojonen. St.-Pbg., 1866. S. 334–423.

[15] *Radloff W.* Reise durch den Altaj… S. 45; *Radloff W.* Die Sprachen der türkischen Stämme… S. 334, 349, 355, 366, 377, 388, 400, 415.

[16] *Radloff W.* Aus Sibirien. Bd. 1. S. 352–353.

[17] *Radloff W.* Reise durch den Altaj… S. 229.

[18] *Чудояков А.И.* Заметки о собирателях шорского эпоса... С. 158–162; *Он же.* Шорские героические поэмы. Автореф. дисс. … канд. филол. наук. М., 1971. С. 3–4.

[19] Путешествие д-ра Радлова чрез Алтай к Телецкому озеру и реке Абакану // Томские губернские ведомости. 1880. № 46. С. 3–4.

[20] *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. М., 1893. С. 162–165.

[21] Там же. С. 161–162.

[22] *Вербицкий В.И.* Сказка у алтайских инородцев... // Томские губернские ведомости. 1882. № 33, 44, 45; 1883. № 8, 14–16.

[23] *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. С. 139–158.

[24] Путешествие члена-сотрудника А.В. Адрианова в Кузнецкий край // Изв. ИРГО. Т. 17. Вып. IV. СПб., 1881. С. 45.

[25] Там же. С. 43.

[26] *Потанин Г.Н.* Очерки северо-западной Монголии. Вып. 4. СПб., 1883. С. 556–583.

[27] *Адрианов А.В.* Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное в 1881 г. // Записки ИРГО. Т. 11. СПб., 1888. С. 196.

[28] Адрианов А.В. Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное летом 1883 г. // Записки ЗСОИРГО. Кн. 8. Вып. 1. Омск, 1886. С. 100.

[29] Судя по воспоминаниям моих пожилых информаторов из улуса Тайлеп, это был известный в начале столетия сказитель-кайчы Каберле (Гаврила Камзычаков).

[30] Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. № 49. Л. 46, 53, 56, 63, 65, 67.

[31] Там же. № 70 (16 рукописных страниц).

[32] Там же. № 94.

[33] Там же. № 196.

[34] *Ярославцев Д.* По горной Шории // Сибирские огни. 1926. С. 173–175 (165–181).

[35] Подробнее о Н.П. Дыренковой см., например: *Дьяконова В.П.* Надежда Петровна Дыренкова: к 90-летию со дня рождения // Фольклорное наследие Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1989. С. 3–14.

[36] Шорский фольклор / Записи, перевод, вступительная статья и примечания Н.П. Дыренковой. М.; Л., 1940.

[37] К 1989 г. относится первая попытка представить в виде сводной таблицы хранящиеся в архиве Дыренковой шорские эпические тексты: *Функ Д.А.* Эпические сказания шорцев в архиве Н.П. Дыренковой (Архив ЛЧ ИЭ АН СССР. Ф. 3. Оп. 1) // Фольклорное наследие Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1989. С. 15–19. В этой публикации в общей сложности, с учетом опубликованных в книге "Шорский фольклор", были названы 44 записанных исследовательницей эпических текста. Эта, как показано далее, недостаточно точная цифра впоследствии, по меньшей мере дважды и оба раза почему-то без указания на источник получения информации была названа в публикациях шорских фольклористов А.И. Чудоякова и Л.Н. Арбачаковой (см. далее по тексту и в примеч. 40 и 42).

[38] Несмотря на то, что именно при моей помощи архив Дыренковой был приведен в относительный порядок, я ни разу не получал официального разрешения на работу в архиве от руководства отдела Сибири МАЭ. Так было и в 1982, и в 1984–1985, и в 1987 гг. Я искренне благодарен своему учителю профессору Р.Ф. Итсу, прекрасно понимавшему бессмысленность утаивания уникальных материалов и всякий раз использовавшему своё служебное положение директора института, чтобы обеспечить мне допуск к архивным материалам.

[39] *Чудояков А.И.* Шорские героические поэмы. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1971. С. 3–4.

[40] *Чудояков А.И.* Собирание и изучение шорского эпоса // Чудояков А.И. Этюды шорского эпоса. Кемерово, 1995. С. 9.

[41] *Функ Д.А.* Эпические сказания шорцев в архиве Н.П. Дыренковой...

[42] *Арбачакова Л.Н.* О некоторых проблемах современной эпической традиции в Горной Шории // Подготовка современного специалиста в соответствии с государственным образовательным стандартом: Мат. работы научно-практич. конф. Ч. 8: Тюркология. Новокузнецк, 1996. С. 70.

[43] Впервые эта версия судьбы Дыренковских записей была рассказана мне Э.Ф. Чиспияковым, причем уже тогда, когда я неплохо ориентировался в фонде Дыренковой в МАЭ.

[44] *Шенцова И.В.* Задачи лингвистов в области шорского языкознания // Деятельность Андрея Ильича Чудоякова и духовное возрождение шорского народа. Новокузнецк, 1998. С. 120.

[45] *Колюпанов В.* Алтын шор. Золотая Шория. Кемерово, 1996. С. 5.

[46] См.: Шорский фольклор. С. 386.

[47] Там же. С. 383.

[48] Там же. С. XXVIII.

[49] Там же. С. XXVIII, XXIX, XXXI.

[50] *Дыренкова Н.П.* Алтын Картыга. Шорское богатырское сказание // Архив МАЭ. Ф.3. Оп. 1. № 236. Л. 4.

[51] Шорский фольклор. С. XXXVII.

[52] Там же. С. XXXVIII.

[53] Там же. С. XXXVII–XXXIX.

[54] См., например: *Арбачакова Л.Н.* Принципы перевода эпических формул в текстах А.И. Чудоякова // Шорская филология и сравнительно-сопоставительные исследования. Вып. 1. Новосибирск, 1998. С. 154–168. Впрочем, следует все же обратить внимание на то, что в ряде случаев в опубликованных текстах встречаются неточности в переводах, порой даже затрудняющие восприятие.

[55] *Бабушкин Г.Ф.* Шор ныбактары. Новосибирск, 1940.

[56] Несмотря на отсутствие указаний на запись этого текста от Н.А. Напазакова, в своей диссертации А.И. Чудояков указывал, что все четыре сказания были записаны Бабушкиным от этого сказителя. (*Чудояков А.И.* Шорские героические поэмы. С. 4). См. то же утверждение в книге "Шорские героические сказания", где, правда, инициалы Н.А. Напазакова указаны неверно "А.Н." (*Чудояков А.И.* Традиции шорского эпоса и сказания Павла Кыдыякова. С. 12).

[57] *Напазаков Н.А.* Ай-Толай: Шорская сказка / Пер. и послесловие А. Смердова // Сибирские огни. 1940. № 3. С. 84–96; Ай-Толай. Героические поэмы и сказки Горной Шории. Новосибирск, 1948; *Смердов А.И.* Полнолуние. Алтайские и шорские народные сказки. Новосибирск, 1955; *Он же.* Впереди – огни: Стихи и поэмы. М., 1978. С. 77–83; *Он же.* Избранное. М., 1986. С. 143–156; Ай-Толай. Алтын-Сом. Поэмы по мотивам шорского эпоса / Пер. с шор. А.И. Смердова. Новосибирск, 1972; Ай-Толай. / Пер. с шор. А.И. Смердова // Сказания столетий: Эпос народов СССР. М., 1981; и др.

[58] Ай-Толай. Героические поэмы и сказки Горной Шории...

[59] *Благовещенская О.И.* Устное творчество шорского народа // Запорізький Державний педагогичній і учітельский інститут. Наукові записки. Т. 3. КиІв, 1952. С. 31–49.

[60] *Чичеров В.* Обсуждение на заседаниях Ученого совета Института этнографии основных недостатков и задач работы советских фольклористов // СЭ. 1948. № 3. С. 146–163.

[61] Там же. С. 152–153.

[62] Все цитаты приводятся по: *Чичеров В.* Обсуждение на заседаниях Ученого совета… С. 152.

[63] *Потапов Л.* [Рец.] *Шорский фольклор.* Записи, перевод, вступительная статья и примечания Н.П. Дыренковой. Институт этнографии Академии Наук СССР. Фольклорная комиссия. Издательство Акад. наук СССР, М.; Л., 1940 // СЭ. 1948. № 3. С. 198–203.

Попутно можно заметить, что это была не первая рецензия на книгу Н.П. Дыренковой. Практически сразу после ее выхода в свет в Новосибирске вышла положительная рецензия А.И. Смердова (Сибирские огни. 1941. № 2. С. 129–131).

[64] *Потапов Л.* [Рец.] Шорский фольклор. С. 200.

[65] Там же.

[66] Там же. С. 201.

[67] Там же. С. 201–202.

[68] Я специально расспрашивал Леонида Павловича об этом невнятном месте в тексте, на что он резонно заявил, что знал о готовящейся Смердовым к изданию в Новосибирске книге шорского эпоса.

[69] *Потапов Л.* [Рец.] Шорский фольклор. С. 202.

[70] Там же.

[71] Подробно см.: *Функ Д.А.* Устное творчество, игры и развлечения бачатских телеутов // Функ Д.А., Батьянова Е.П. Телеуты. М., 1992. С. 5–140.

[72] *Потапов Л.* [Рец.] Шорский фольклор. С. 203.

[73] См., например, в очерке "Шорцы" в книге "Народы Сибири" (М.; Л., 1956).

[74] *Пропп В.Я.* Русский героический эпос. Л., 1955. С. 5, 31, 45–52.

[75] Там же. С. 47.

[76] Значительно позже рассматриваемого времени, в 1971 г., А.И. Чудояков напишет в своей кандидатской диссертации: "мы согласны с мнением Проппа" (*Чудояков А.И.* Шорские героические поэмы. Автореф. дисс. … канд. филол. наук. М., 1971. С. 5) и повторит – еще более неточно – неверную трактовку Проппом гипотезы Потапова: "...Л.П. Потапов утверждает, что среди шорцев бытует эпос телеутов, что у самих же шорцев нет эпических произведений ..." (Там же. С. 4–5).

[77] Устное сообщение Электрона Федоровича Чиспиякова, г. Новокузнецк, лето 1987 г.

[78] Устное сообщение Виктора Яковлевича Бутанаева, г. Абакан, июль 2001 г.

[79] *Благовещенская О.И.* Устное творчество шорского народа...

[80] *Чудояков А.И.* К изучению быта в шорском эпосе // Учен. зап. Кемеровск. гос. пед. ин-та. Вып. 24. Кемерово, 1970. С. 82; *Он же.* Этюды шорского эпоса. Кемерово, 1995.

[81] (*Без автора*). Труды А.И. Чудоякова // Деятельность Андрея Ильича Чудоякова и духовное возрождение шорского народа. Новокузнецк, 1998. С. 146.

[82] *Торбоков С.С.* Алтын-Хус (героическое сказание) // Архив ХакНИИЯЛИ. Рукописный фонд. № 664. Листок использования (б/№).

[83] *Чудояков А.И.* Заметки о собирателях шорского эпоса… С. 164–165.

[84] Цит. по: *Афузова Т.Б.* Собирательская и исследовательская деятельность А.И. Чудоякова // Деятельность Андрея Ильича Чудоякова и духовное возрождение шорского народа. Новокузнецк, 1998. С. 8.

[85] *Чудояков А.И.* Шорские героические поэмы… С. 4.

[86] *Чудояков А.И.* Судьба поэта (75 лет С.С. Торбокову) // Кузнецкий рабочий (г. Новокузнецк), 26 дек. 1975 г.

[87] *Круглов Л.* Певец тайги // Сельская жизнь. 1976. 3 апр.

[88] Рассказ Ай Кара Кана / Зап. и подстрочный пер. А.И. Чудоякова, поэтич. пер. Л. Никоновой // Огни Кузбасса. 1988. № 1. С. 16 (предисловие "От переводчика").

[89] *Чудояков А.И.* Традиции шорского эпоса и сказания Павла Кыдыякова // Шорские героические сказания. М.; Новосибирск, 1998. С. 13.

[90] Лишь с этим утверждением в цитируемом отрывке можно поспорить. До того, как будет проведен анализ всех, записанных Торбоковым эпических текс-

тов, нет достаточных оснований говорить о том, что он что-то "написал *по мотивам* шорского эпоса".

[91] *Шенцова И.В.* Задачи лингвистов в области шорского языкознания // Деятельность Андрея Ильича Чудоякова и духовное возрождение шорского народа. Новокузнецк, 1998. С. 118–121.

[92] *Сысолятин Г.* От переводчика // Волосяная струна: Произведения устной поэзии горных шорцев. М., 1975. С. 11.

[93] Волосяная струна: Произведения устной поэзии горных шорцев / Пер. с шорского Г. Сысолятина. М., 1975.

[94] Я искренне признателен директору Хакасского НИИ ЯЛИ д.и.н. В.Н. Тугужековой за присланные мне копии всех архивных дел из фонда С.С. Торбокова. Подробная характеристика Торбоковских текстов этого архива дана в статье: *Функ Д.А., Тугужекова В.Н.* Неопубликованные записи шорских эпических сказаний в хакасском архиве С.С. Торбокова // В поисках себя: Народы Севера и Сибири в постсоветских трансформациях. М., 2005.

[95] Здесь можно указать на еще одно свидетельство А.И. Чудоякова в отношении количества записанных Торбоковым эпических текстов: "В архиве Горно-Алтайского научно-исследовательского института хранится 24 шорских эпических сказания, записанных С.С. Торбоковым, в ХакНИИЯЛИ–13, остальные у частных лиц" (*Чудояков А.И.* Этюды шорского эпоса. Кемерово, 1995. Примеч. 8 на с. 214).

[96] В 1960-х годах сотрудница ХакНИИЯЛИ Т.Г. Тачеева занималась также изучением эпического мастерства хакасских хайджы. Известна ее содержательная статья о сказителе Кадышеве: *Тачеева Т.Г.* Хакасский хайджи С.П. Кадышев (к 80-летию со дня рождения) // Ученые записки ХакНИИЯЛИ. Вып. XI. Абакан, 1965. С. 186–217.

[97] Тельбезековы – одна из пяти или шести фамилий, составлявших нижнекондомскую ветвь сеока-рода Таяш; скорее всего – переселенцы с р. Пызас (левый приток в верховьях р. Мрас), где сеок Таяш/Таеш представлен наиболее полно.

[98] Очень важное свидетельство. Как правило, при характеристике фундаментальной работы Н.П. Дыренковой "Шорский фольклор" в качестве одного из недостатков указывается на отсутствие сведений о сказителях, от которых были записаны опубликованные ею эпические тексты. А.И. Чудояков, например, писал: "К сожалению, конкретные имена в книге не называются, но в рукописях они сохранились" (*Чудояков А.И.* Традиции шорского эпоса и сказания Павла Кыдыякова. С. 15). Трудно сказать, какие именно рукописи имелись в виду. Тщательное изучение архивного наследия Дыренковой в архиве МАЭ в Санкт-Петербурге позволяло до сих пор уверенно называть исполнителя лишь одного из опубликованных ею сказаний – "Ӧленг Тайджи" П. Тодышева.

Надо сказать, что в архиве исследовательницы в Кунсткамере оригинал, т.е. полевую запись сказания "Каан Кес", опубликованного в сборнике "Шорский фольклор" (М.; Л., 1940. С. 24–71. Примеч. С. 378–382), мне обнаружить не удалось. Есть лишь один текст, "Алтын Тайчы", на котором сделана пометка о записи его от И.К. Тельбезекова (Архив МАЭ. Ф. 3. Оп. 1. № 106). Убористый почерк и использование для записи шорского текста кириллицы разительно отличают его ото всех сказаний, записанных лично Дыренковой, позволяя предполагать в данном случае чей-то иной автограф. По указанным признакам текст сказания "Алтын Тайчы" объединяется в одну группу с еще двумя – "Эр чабысы Кан Мерген" (там же, № 107) и "Сары каратыг Сары Чайзанг" (там

же, № 108), чьё авторство указано не было. Вполне возможно, что и два последних текста были записаны от того же Тельбезекова, но кем?..

[99] Очевидно, А.И. Чудояков в своей приводившейся мною выше оценке "В архиве Горно-Алтайского научно-исследовательского института хранится 24 шорских эпических сказания, записанных С.С. Торбоковым..." основывался именно на описи и с текстами не работал.

[100] *Чудояков А.И.* Собирание и изучение шорского эпоса // Чудояков А.И. Этюды шорского эпоса. Кемерово, 1995. С. 10.

[101] Подсчет осуществлен мною путем выявления цитируемых и упоминаемых текстов в статьях А.И. Чудоякова и в сборнике статей "Этюды шорского эпоса". Здесь же укажу, что в названной книге/сборнике Чудояковым не были использованы, например, записывавшиеся им от В.М. Карачакова сказания "Алтын-Доолый" (этот текст под названием "Алтын-Толай" сохранился, кстати, в архиве А.И. Чудоякова) и "Камчжы шаппас как корат Кан-Кес", от А.П. Напазакова – "Алтын-Арыг" (зап. в 1992 г. совместно с Л.Г. Анпилоговой), от М.Е. Токмагашевой – "Ай поразы Кан", а также сказаний, записанных им от кайчы В.Е. Таннагашева, о записи которых мне рассказывали сами сказители.

[102] *Чудояков А.И.* Этюды шорского эпоса. Кемерово, 1995.

[103] *Чудояков А.И.* От автора // Чудояков А.И. Этюды шорского эпоса. С. 4.

[104] *Чудояков А.И.* Развитие шорского эпоса в рамках эпического повествования // Матер. к предстоящей VIII научн. конф. Новокузнецкого пед. ин-та. Сер. филол. Новокузнецк, 1967. С. 10–12; *Он же.* Заметки о собирателях шорского эпоса // Краевед Кузбасса. Вып. 3. Кемерово, 1970. С. 158–169; *Он же.* Роль бытовых картин и предметов в системе эпического повествования шорского народа // Учен. зап. Кемеровского гос. пед. ин-та. Вып. 24. Кемерово, 1970. С. 68–75; *Он же.* К изучению быта в шорском эпосе // Там же. С. 76–82; *Он же.* Шорские героические поэмы. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1971. 14 с.; *Он же.* Единство эпического повествования в шорских героических поэмах // Текстологическое изучение эпоса. М., 1971. С. 97–108; *Он же.* Жанровые особенности шорских эпических поэм // Эпическое творчество народов Сибири. Тез. докл. научн. конф. Улан-Удэ, 17–20 июля 1973 г. Улан-Удэ, 1973; *Он же.* Рождение одного сюжета в шорском эпосе // Некоторые вопросы языка и литературы. Тез. докл. XII научн. конф. Новокузнецк, 1974. С. 59–62; *Он же.* Кай и "Кай-ээзи" в представлениях тюрков Саяно-Алтая // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Сб. науч. трудов. Новосибирск, 1986. С. 45–53; *Он же.* История изучения жанра "кай" // Советская тюркология. 1986. № 1. С. 67–74; *Он же.* Образные представления шорских кузнецов в произведениях шорского эпоса // Социально-культурные процессы в Советской Сибири. Тез. докл. обл. научн. конф. по проблемам современного искусства и народного творчества. Омск, 1989. С. 50–52; *Он же.* Шаман и сказитель (камма и кайчи) // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: Тез. докл. междунар. научн. конф. Якутск, 1992. С. 89–90; *Он же.* Стили шорского края // I междунар. конф. "Традиционные культуры и среда обитания": тезисы. М., 1993. С. 39–43; и др.

[105] В связи с ограниченным объемом книги здесь опускается подробный анализ научных трудов А.И. Чудоякова.

[106] В начале 1980-х годов А.И. Чудояков обратился к кузбасской поэтессе Любови Никоновой с просьбой сделать поэтический перевод шорских сказаний "Алтын Сырык" и "Кан Перген". В 1988 г. отрывок из сказания "Кан Перген" был опубликован в поэтическом переводе: Рассказ Ай Кара Кана... С. 16–17.

По смыслу отрывок соответствует тексту тирад 36–39 в академическом издании 1998 г.

[107] *Чудояков А.И.* Традиции шорского эпоса и сказания Павла Кыдыякова... (Ред. примеч. на с. 31).

[108] Очевидно, это, действительно, так. О том, что на подготовку одного текста в одиночку уходит примерно 10 лет, летом 2001 г. рассказывала мне известный хакасский фольклорист В.Е. Майногашева. С моей точки зрения, эти факты свидетельствуют не только о реальной трудоемкости работы и о подвижничестве ученых, но и о неправильной в принципе организации труда.

[109] Опись архива исследователя имеется в статье: (*Б.а.*). Труды А.И. Чудоякова... С. 146. При указании числа записанных Чудояковым текстов я опирался именно на их перечень в указанной описи трудов. Стоит отметить, что разногласия в оценке записанного Чудояковым уже начались. В статье Т.Б. Афузовой, посвященной анализу деятельности А.И. Чудоякова, говорится о том, что "в архиве его – 27 папок, где записаны 27 поэм. Поэмы представлены в рукописях и машинописном виде, на шорском языке, а в большинстве – и в русском переводе. Многие поэмы снабжены комментарием в объеме 8–10 страниц машинописного текста" (*Афузова Т.Б.* Собирательская и исследовательская деятельность А.И. Чудоякова. С. 11). Впрочем, сам Андрей Ильич Чудояков в сборнике "Этюды шорского эпоса" также оценивал объем записанных им текстов, называя цифру 27.

[110] Шорский фольклор / Пер. с шорского Н.П. Дыренковой // Огни Кузбасса. 1968. № 2. С. 39–49.

[111] *Сангаджиева Н.Б.* "Джангар" и шорский эпос // Проблемы алтаистики и монголоведения. Вып. 1. Сер. литературы, фольклора и истории. Элиста. 1974. С. 69–72.

[112] См., например: Шорский фольклор. Зап. ... Н.П. Дыренковой... С. 235, 153; Архив МАЭ. Ф. 3. Оп. 1. № 102; известна эта формула и нынешним шорским сказителям.

[113] *Мелетинский Е.М.* Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963; *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. Л., 1974.

[114] *Мальцева Н.А.* Обряды получения имени, женитьбы и погребения в алтайском героическом эпосе // Этнография народов СССР. Л., 1971. С. 123–135.

[115] *Пухов И.В.* Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия // Типология народного эпоса. М., 1975. С. 12–63.

[116] Там же. С. 62.

[117] Там же. С. 54.

[118] Дева горных вершин. Шорское героическое сказание / Пер. с шор. и обработка Г.Ф. Сысолятина. Кемерово, 1975.

[119] *Глебова Л.* Сказание о деве-богатырше и его переводчик // Дева горных вершин... С. 104–110.

[120] Хызыл-Тӱлгӱ // Архив МАЭ. Ф. 3. Оп. 1. № 45. Кроме М.К. Доброва, Дыренковой удалось записать одно эпическое сказание и от А.П. Доброва: это "Хара аттыг Хара Хан". В конце 1980-х годов этот текст был зарегистрирован в архиве МАЭ (в то время – Ленинградской части Института этнографии АН СССР) в первой описи третьего фонда под № 49.

[121] *Павлючик С.К.* О народных песнях шорцев // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 135–149.

[122] Копия этого текста была передана мне И.Я. Арбачаковым.

[123] *Травина И.К.* Шорские народные сказания, песни и наигрыши. М., 1995.

[124] *Екшембаева Л.В.* Эволюция образа женщины в героическом эпосе тюркоязычных народов (казахов, хакасов, алтайцев, шорцев). Автореф. дисс. … канд. филол. наук. Алма-Ата, 1987.

[125] Мною были записаны: восемь сказаний от нывакчы М.Е. Токмагашевой, по одному – от ныбакчы А.Н. Топакова, нывакчы А.П. Напазакова, кайчы М.К. Каучакова, и 24 от кайчы В.Е. Таннагашева. Подробнее о записанных текстах см. в Приложении к книге.

[126] *Функ Д.А.* Проблема происхождения шорского героического эпоса. Дипломная работа/Научный руководитель В.М. Кимеев. Кемерово, 1984.

[127] *Функ Д.А.* К вопросу о так называемом "шорском героическом эпосе" // К предстоящей научно-практической конференции "Молодые ученые Кузбасса в 10-й пятилетке, посвященной 26 съезду КПСС: Тез. докл. Ч. 2. Кемерово, 1981. С. 248–249; *Он же.* "Абинцы" в русских исторических документах // Молодые ученые Кузбасса – 60-летию образования СССР: Матер. научн. конф. Кемерово, 1982. С. 90–92 (в соавторстве с В.М. Кимеевым); *Он же.* Об интерпретации позднейших пластов героического эпоса абинцев // Тез. докл. региональной археологической конф. студентов Сибири и Дальнего Востока. Кемерово, 1983. С. 87–89; *Он же.* Шорский героический эпос // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий: Тез. докл. обл. научн. конф. по лингвистике. Омск, 1984. С. 96–99; *Он же.* Современное состояние эпической традиции в Горной Шории // Социально-культурные процессы в Советской Сибири: Тез. докл. обл. научн. конф. по проблемам современного искусства и народного творчества. Омск, 1985. С. 55–57; *Он же.* Отношение "шаман-сказитель" по материалам шорской этнографии // Конф. "Религиозные представления в первобытном обществе": Тез. докл. М., 1987. С. 106–109; *Он же.* Методические аспекты характеристики современного состояния эпической традиции // Полевые исследования ГМЭ народов СССР 1985–1987 г.: Тез. докл. научн. сессии. Л., 1989. С. 78–79; *Он же.* Эпические сказания шорцев в архиве Н.П. Дыренковой (Архив ЛЧ ИЭ АН СССР. Ф. 3. Оп. 1) // Фольклорное наследие Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1989. С. 15–19; *Он же.* Из истории изучения шорского эпоса (1861–1915 гг.) // Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиции и современность. М., 1995. С. 137–146 (вариант статьи под названием "Из истории изучения шорского героического эпоса (1861–1915)" опубликован в альманахе: Разыскания. Вып. 4. Кемерово, 1995. С. 42–46); *Он же.* Сказитель и шаман в традиционной культуре шорцев // Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиции и современность. М., 1995. С. 147–161; *Он же.* Некоторые аспекты историко-этнографического изучения эпоса тюрков юга Западной Сибири // Второй междунар. конгресс этнографов и антропологов. Резюме докл. и сообщ. Ч. 1. Уфа, 1997. С. 46; *Он же.* Из истории изучения шорского эпоса (Записи и публикации Н.П. Дыренковой 1925–1940 гг.) // Народы Российского Севера и Сибири. Сибирский этнографический сб. 9. М., 1999. С. 120–128; *Он же* [подгот. к публикации]. *Дыренкова Н.П.* Шорская героическая сказка "Каткан-Чула, имеющий старшую сестру Алтын-Коок" // там же, С. 129–140; *Он же.* Заметки на полях шорско-русского словаря // Там же. С. 141–167; *Он же* [пер. с шорск. и коммент.]. Отрывок из шорского эпического сказания "Алтын Огус" // Итоги полевых исследований. М., 2000. С. 222–238; *Он же.* Эпический певец и шаман в традиционном обществе: перспективы исследования // Матер. междунар. интердисциплинарного научно-практич. симпозиума "Экология и традиционные ре-

лигиозно-магические знания". Москва–Абакан–Кызыл, 9–21 июля 2001 г. М., 2001. Ч. 2. С. 280–281.

[128] *Функ Д.А.* Отрывок из шорского эпического сказания "Алтын Огус" // Итоги полевых исследований. М., 2000. С. 222–238.

[129] Работа выполнялась в рамках проекта "Создание электронного корпуса шорских текстов (литературных и образцов устной речи) с целью сохранения материалов исчезающего языка, и его лингвистическое описание" (финансирование РФФИ совместно с DFG). В 2001 г. текст на шорском языке, в переводе на русский язык, с предисловием, комментариями и с приложением отрывка в 712 стихотворных строк из шорского оригинала был представлен для публикации в Германии.

[130] Работа осуществлялась в сотрудничестве с лингвистом И.А. Невской по проекту "Шорский героический эпос: этнолингвистическое исследование", выполнявшемуся при поддержке РФФИ. Оригинал шорского текста был недавно опубликован: *Турушпанов Д.К.* "Мерет-оолак". Текст шорского эпического сказания на языке оригинала // Информационный бюллетень координационного Центра комплексных исследований эпической традиции. 2003. № 3. С. 6–19 (http://www.iea.ras.ru/periodika/bullet).

[131] *Арбачакова Л.Н.* О некоторых проблемах современной эпической традиции в Горной Шории // Подготовка современного специалиста в соответствии с государственным образовательным стандартом. Матер. работы научно-практич. конф. Ч. 8. Тюркология. Новокузнецк, 1996. С. 70–73.

[132] *Арбачакова Л.Н.* Принципы перевода эпических формул в текстах А.И. Чудоякова // Шорская филология и сравнительно-сопоставительные исследования. Вып. 1. Новосибирск, 1998. С. 154–168; *Она же.* Текстологические аспекты сказания "Алтын Сырык" в записи А.И. Чудоякова // Там же. С. 168–172; *Она же.* Принципы графической передачи шорских текстов в книге "Шорский фольклор" // Деятельность Андрея Ильича Чудоякова и духовное возрождение шорского народа (доклады научно-практич. конф.). Новокузнецк, 1998. С. 62–65; *Она же.* Принципы текстологической работы Н.П. Дыренковой (по рукописным материалам) // Деятельность Андрея Ильича Чудоякова... С. 65–67; *Она же.* Лингвистические особенности текстов сказаний в записи А.И. Чудоякова // Фольклор и литература Сибири: Памяти Соктоева Александра Бадмаевича. Новосибирск, 2001. С. 135–141. В 1998 г. исследовательница защитила кандидатскую диссертацию по теме "Текстология шорского героического эпоса (на примере материалов Н.П. Дыренковой и А.И. Чудоякова)" (Новосибирск, 1998). В 2001 г. эта работа была издана в виде монографии: *Арбачакова Л.Н.* Текстология шорского героического эпоса. Новосибирск, 2001.

[133] Известные мне тексты были опубликованы в литературном журнале "Кай", выходящем в г. Междуреченске Кемеровской области с периодичностью 2 номера в год тиражом от 200 до 500 экз.

[134] Кай. 1997, № 1. С. 5–8; 1997, № 2. С. 6–8; 1998, № 4. С. 7.

[135] См., например: *Невская И.А.* Не успело произнесенное слово прозвучать: выражение мгновенного следования событий в шорском языке // Новая парадигма образования и пути ее реализации / Матер. научно-практич. конф., посвящ. 35-летию кафедры иностранных языков и 60-летию Новокузнецкого гос. пед. ин-та. Новокузнецк, 1999. С. 24–30; *Она же.* Evidentials in the Shor Folklore // The Proceedings of the 4th International Turkological Congress. Ismir, 2000; и др.

[136] В переложении А.В. Преловского в Красноярске был опубликован не-

большой отрывок из сказания "Чаш-Салгын" (запись С.С. Торбокова из архива ХакНИИЯЛИ) и целиком сказание "Оленг-Тайджи" (из кн. Н.П. Дыренковой "Шорский фольклор"), дополненное (NB!) концовкой из другого эпического текста. См.: Колчан сердечных стрел: Любовная лирика, героические сказания и легенды о любви сибирских тюрков в записях XIX–XX веков / Пер. и перелож. Анатолия Преловского. Красноярск, 1995. С. 250–260, 377–392. Примеч. на С. 437 и 440.

В Кемерово вышло несколько специальных выпусков омской газеты "Чалдон-Л" под названием "Алтын шор. Золотая Шория" с подзаголовком "Сказания, мифы, легенды, сказки Горной Шории". Мне известен лишь четвертый выпуск, автором которого назван Владимир Колюпанов (Кемерово, 1996). Брошюра снабжена наукообразным предисловием и содержит тексты, являющие собой, вероятно, по мнению их автора, стихи по мотивам "шорской мифологии": "Югус (Угӱ-ӱс-таг). Шаманские песни (мифология)", "Прас (Мрас-суг). Космогоническая мифология (шаманские песни)" и "Корай (Кора-Ай). Шаманские песни (мифология)". Как ни странно, брошюра была адресована школьникам, преподавателям и руководителям кружков по краеведению, а также "широкому кругу читателей, интересующихся эпосом, мифологией Горной Шории".

[137] В данном случае следует, видимо, говорить об авторском коллективе, поскольку без усилий В.М. Гацака и Р.Б. Назаренко том вряд ли получился бы таким, каким его удалось издать несколько лет спустя после смерти А.И. Чудоякова.

[138] В качестве положительного примера назову музыковедческое исследование Р.Б. Назаренко, в котором автор специально оговаривается, что "выявленные особенности могут иметь локальное значение, реконструкция же общешорской эпической традиции возможна только после специального изучения других диалектно-исполнительских групп" (*Назаренко Р.Б.* О средствах музыкальной выразительности в шорском героическом эпосе "Кан Перген" // Шорские героические сказания... С. 35).

Глава 2

В ПОИСКАХ ХОЗЯИНА *КАЯ*

В этой главе будут рассмотрены лишь несколько сюжетов, важных для общей идеи предпринятого исследования:
– насколько широка (и чем обусловлена) география распространения эпоса на территории Горной Шории;
– как проходил период становления сказителя, особенно – его избранничество, и из каких эпических произведений формировался сказительский репертуар?

Сказитель у шорцев, в зависимости от манеры исполнения сказаний о богатырях, называется либо *кайчы* (тот, кто исполняет эпос горловым пением-*кай*, аккомпанируя себе на музыкальном инструменте, чередуя пение с пересказом пропетого), либо *нывакчы* (нижне-мрасский говор мрасск. диалекта) / *шӧрчӧкчи* (кондомский диалект) / *нарпахчы* (верхне-мрасский говор мрасск. диалекта), что означает "сказитель, исполняющий эпос в стихах или прозой". Порой сказители сами говорят о так называемой "конной" (вариант *кайчы*) и "пешей" (вариант *нывакчы*) формах исполнения. Различие это не всегда или точнее практически всегда не принципиально, во всяком случае, в точки зрения самих информаторов. Хороший *нывакчы*, исполняющий сказание в стихотворной форме в течение 3–5 часов (известны случаи, когда одно сказание могло исполняться в течение 3 ночей, т.е. 15–18 часов), порой ни в чем не уступал великим *кайчы*. Даже сейчас один из моих информаторов-*кайчы*, рассказывая о другом известном в том же районе сказителе-*нывакчы*, с оттенком грусти в голосе говорил: "Я-то что, вот Толик, тот красиво рассказывает, много старинных слов знает".

Слово *ныбак/нывак*, используемое для обозначения как сказки, так и героического эпоса у нижнемрасских шорцев[1], уже само по себе весьма интересно в контексте предпринятого нами исследования, поскольку считается генетически близким монгольскому dom 'колдовство или церемония избавления от болезней или бедствий'[2].

Сказитель устраивался поудобнее на табурете, так, чтобы он мог видеть всю аудиторию. Возле него ставили таз или ведро для

отхаркивания слюны, а на колени клали полотенце – вытирать пот и рот после отхаркивания. Начав исполнение на кай-комусе (двухструнный щипковый музыкальный инструмент типа домбры), кайчы обычно некоторое время играл потихоньку, как бы пробуя себя и свой инструмент, пробовал отдельные звуки кая и затем переходил к исполнению. Наблюдатели неоднократно отмечали, что через несколько минут сказитель преображался, его голос начинал звучать в полную силу и слушатели вполголоса восторженно замечали: "Кай кирбисти!" (кай вошел!). Такого рода начало сказывания и комментарии слушателей наводят на мысль о том, что и шорские сказители, аналогично алтайским и хакасским, начало сказывания посвящали призыванию своих духов-помощников, *тӧс*.

Сказитель-кайчы обычно исполнял и исполняет сказания, используя довольно необычную в тюрко-монгольском мире форму рассказа о богатырях: сначала он исполняет небольшой отрывок горловым пением, аккомпанируя себе на кай-комусе, а затем пересказывает содержание пропетого. Таких отрывков-"тирад" в небольшом, "на одну ночь", сказании могло набираться от 100 до 200 (в зависимости от продолжительности тирад и тщательности пересказа). Таким образом, при одном исполнении сказитель как бы создавал два далеко не идентичных друг другу текста. Известны случаи, правда очень редко, когда кайчы исполняли сказание вообще без пересказа. Чаще встречается противоположный вариант, когда сказание исполняется точно в той же манере, что и у обычного сказителя-нывакчы. Именно так – в основном под диктовку в искусственной ситуации – были записаны от шорских кайчы почти все известные на сегодняшний день сказания (практически все записи в XIX и XX в.), что определялось принципиальной невозможностью записи сказания от руки при традиционном аутентичном исполнении.

Эпос, как правило, исполнялся лишь для своих односельчан, хотя периодически сказители разъезжали по соседним аалам и улусам, что способствовало не только росту популярности отдельных, действительно талантливых исполнителей, но и распространению эпоса как жанра.

Исполняли эпические сказания обычно длинными зимними вечерами, иногда в доме сказителя, но чаще – у кого-то, кто специально приглашал кайчы и гостей "на сказку". Старались брать с собой сказителя и охотничьи артели: считалось, что рассказывание "сказок" приносит удачу. Кроме этого, обязательным считалось исполнение эпоса, или же просто мелодий, сопровождаю-

щих обычно это исполнение, на похоронах, во время ночных бдений возле тела покойного; эта традиция пережиточно сохраняется до настоящего времени.

ЭПОС В ТАЙГЕ

Сказителей в Шории в последние 100–150 лет было много, во всяком случае, любой исследователь – этнограф, лингвист, археолог, краевед – без труда находил талантливых исполнителей. Но интересно, где именно происходили встречи со сказителями? Равномерно ли представлена эпическая традиция в разных районах этой горно-таежной страны? В литературе уже встречались попытки обращаться к географии распространения эпоса на территории Горной Шории, в частности, в попытках доказать связь этого эпоса с телеутским этническим субстратом (см. точку зрения Л.П. Потапова, изложенную в первой главе этой части работы). Еще в студенческие годы я также пытался связать географию распространения эпоса у шорцев с этнической историей сказительских фамилий и родов[3].

Вопрос о границах или о территориях преимущественного распространения сказительства в Горной Шории является одним из наиболее важных при попытке решения проблемы происхождения этого феномена в целом в данной горно-таежной зоне. Эта проблема остается неисследованной, при том что в отечественном эпосоведении давно установлена плодотворность изучения географии распространения эпоса для решения ряда важных вопросов как собственно фольклористики, так и этнографии[4]. Сложность обращения к такому источнику, как география распространения эпоса у шорцев может объясняться элементарным отсутствием солидной источниковой базы для проведения серьезного исследования; саму же эту базу без многолетнего кропотливого сбора материала создать было невозможно[5].

В 1981–1984 гг. и позднее, вплоть до 2004 г., я целенаправленно собирал сведения о сказителях во *всех* населенных пунктах Горной Шории с тем, чтобы максимально полно выявить исполнителей эпоса, практиковавших во второй половине XIX и в XX столетиях. О том, насколько это удалось, позволяет судить таблица, приводимая в Приложении 2.

В результате мне удалось собрать сведения о более чем 120 сказителях последних полутора столетий. Фактически в таблице указаны не только собственно шорские кайчы и нывакчы (шӧрчӧкчи/нарпахчы), но и несколько сагайских, кумандинских, челканских и телеутских сказителей, постоянно проживавших в

населенных пунктах с традиционно шорским населением; при этом несколько выявленных мною шорских сказителей, постоянно живших за пределами основного ареала расселения шорцев, совместно с кумандинцами и телеутами, в данную таблицу включены не были.

О чем свидетельствует выявленная география проживания сказителей? Основываясь на родовой принадлежности сказителей и территории их проживания, очевидно выделяются четыре больших сказительских ареала:

1. Северно-шорский (в данном случае материал не позволяет говорить, например, о сказительских школах и даже об эпических традициях, каковых здесь могло быть как минимум 3: нижнекондомская, верхотомская и нижнемрасская), где распределение сказителей по родам выглядит следующим образом: всего был выявлен 91 сказитель, из которых 34 не знают (или не знали) свою родовую принадлежность, или происходят из фамилий с неустановленной родовой принадлежностью, остальные 57 распределяются так – Шыңай – 1, Тогул – 2, Уста – 5, Челей – 11 (из них 1 м.б. Чедвер), Чедвер – 11 (из них 4 м.б. Аба), Аба – 4, Кадын – 3, Калар – 1, Тарткын – 4, Сеп (Себи) – 2, Шот(?) – 2, Шобан – 2, Телеңет – 1; давние или недавние переселенцы из южной горно-таежной части Шории: Таяш – 2, Кызай – 1, Шор – 2, Карга – 1; и из Хакасии – сөөк Пилтир(?) – 1 чел.

2. Средне-мрасский, где к основному роду Карга относились семеро сказителей и еще 5 человек – к роду Челей; всего 12 сказителей;

3. Верхне-мрасский, состоявший исключительно из сказителей, происходивших из местных сеоков: Кой – 1, Кобый – 1, Кызай – 2, Кечин – 2, Чорал – 3, Таеш – 4; всего 13 человек; и, наконец,

4. Верхне-кондомский, где собственно шорских сказителей было выявлено всего 8 человек: из сеока Шор – 5 и из сеока Челей – 3; еще 4 сказителей были кумандинцами: 3 из сеока Челей и 1 – Карга, и 1 – челканец из рода Шалганныг. Всего – 13 сказителей.

К вопросу об эпической традиции на среднем течении р.Мрас у нас еще будет возможность вернуться чуть далее, хотя уже сейчас заранее можно сказать, что сами среднемрасские сказители связывают появление здесь эпоса с северными шорцами из низовий р. Мрас.

Безусловно пограничной являлась традиция сказительства в верховьях Кондомы – местах, традиционно считавшихся "своими" как шорцами, так и кумандинцами.

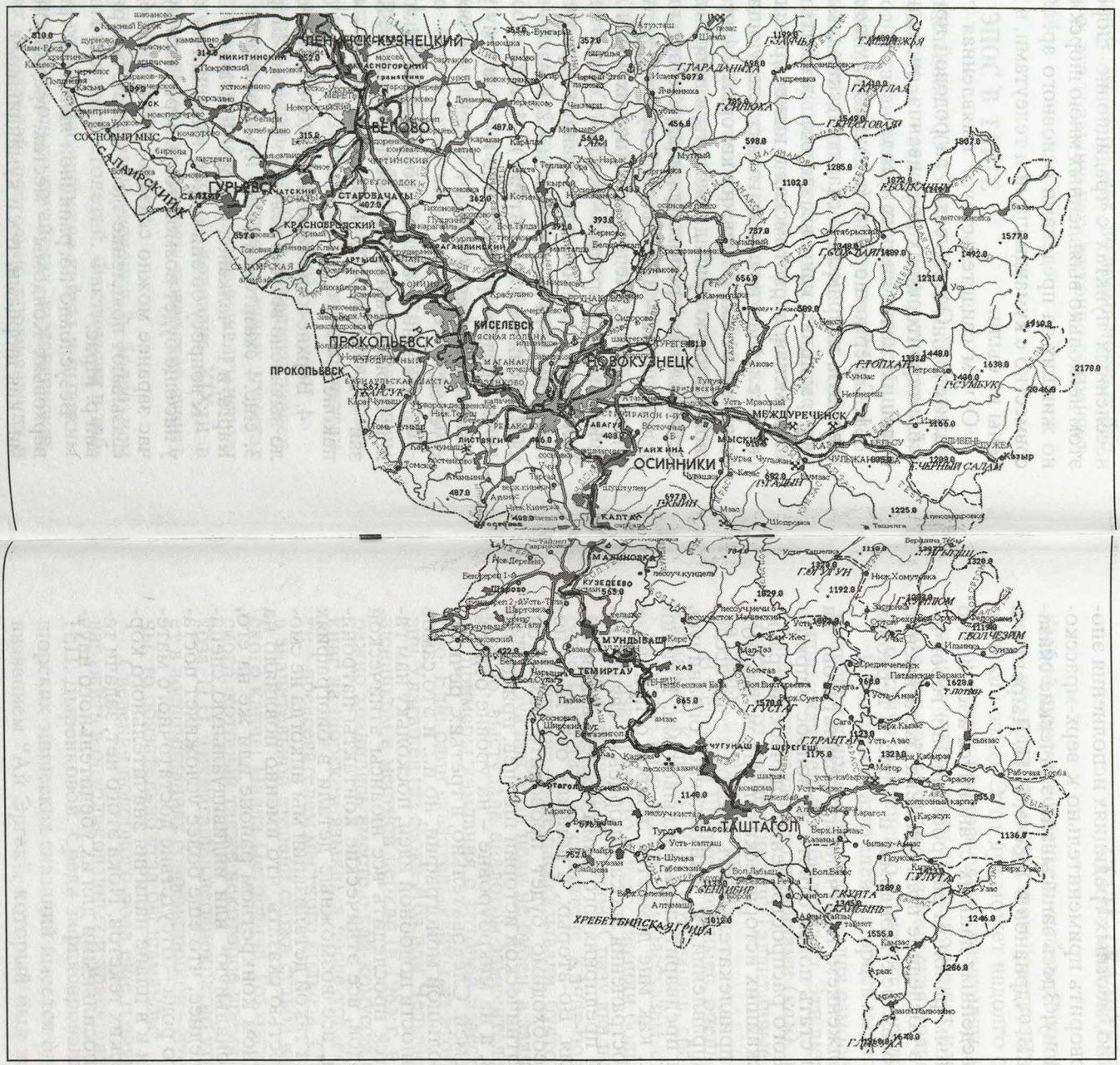


Рис. 9. Юг Кемеровской области

О давних и, возможно, местных традициях исполнения эпоса можно, думается, говорить применительно к верх-мрасскому сказительскому району. Здесь записывали эпические сказания Радлов в 1860-е, А.В. Адрианов в 1880-е, Н.П. Дыренкова в 1930-е годы.

И, наконец, из приведенных данных становится абсолютно очевидным, что основным районом распространения героического эпоса у шорцев в последние полтора века была именно Северная Шория (низовья рек Кондомы и Мрас и верховья р. Томи).

Логическим продолжением полученных результатов, на первый взгляд, мог бы стать поиск ответа на вопрос о причинах столь неравномерного распространения эпической традиции у шорцев и их ближайших исторических предков. Несмотря на всю кажущуюся привлекательность продолжения исследования в данном направлении, я вынужденно ограничусь здесь уже сделанными предварительными выводами. Причин несколько. Во-первых, как мне думается, вопрос о причинах неравномерного распространения эпоса у шорцев не связан напрямую с общей идеей предпринятого нами исследования миров шамана и сказителя. Во-вторых, в поисках ответа на поставленный вопрос необходимо будет проводить самостоятельное исследование этнической истории шорцев, причем даже не на уровне родов, а на микроуровне – на уровне отдельных фамилий и даже семей. Следовательно, в третьих, речь будет идти не просто о большой монографии, но и... и это самое важное... о бессмысленности подобной идеи, поскольку нам гарантированно не удастся проследить все нюансы этнической истории отдельных родов, все этнические контакты патронимий (*төл*), и, наконец, все возможные детали в биографиях конкретных людей. Без такой детализации мы никогда не сможем с полной уверенностью сказать, что́ именно повлияло на появление эпоса в данном конкретном районе или же на его, условно говоря, "региональную" или индивидуальную специфику. И, наконец, последнее, что еще более усложняет постановку задачи подобного рода – отсутствие достаточного материала для исследования и в плане наличия значительного корпуса записанных эпических текстов. Пока этого нет, задачи такого рода окажутся непосильными для их убедительного научного разрешения.

СТАТЬ СКАЗИТЕЛЕМ

Любой шорский сказитель-*кайчы* хорошо знает о существовании того, кто владеет искусством "рассказывания сказок", о хозяине кая (*кай-ээзи*). Этот дух может надолго обосноваться в каком-то одном месте, принося славу сказителям, находящимся под его незримым покровительством, но может и уйти, причем даже к другому народу и тогда сказительская традиция в районе, который он покинул, постепенно приходит в упадок...

В поисках сказителей у шорцев материал упорно и регулярно приводил к ярким личностям, для самореализации которых, очевидно, сказительства было мало. Эти люди в рассказах современников представали то шаманами (*кам*), то председателями сельсоветов, то священниками. Талантливые личности находили себя на самых разных поприщах.

В Северной Шории, например, очень сильным камом считался кайчы Капрол (Р.Г. Тортумашев, сөөк-"род" Челей) из улуса Кольчезас на р. Томи. По рассказам стариков, его сила была столь известна, что к нему свозили больных не только из ближних, но и из дальних улусов. Сразу два примера из пос. Бородино (улус Пара-таг). О сказителе Кичиг-ооле – Гаврииле Ивановиче Шмаркине – мне рассказывали, будто он мог камлать, правда, используя для этой цели не бубен, а заячью лапу. Последняя, вероятно, выступала аналогом-заменителем шаманской колотушки, примеры камлания с которой известны по всему Саяно-Алтаю. Еще один сказитель-кайчы из этого улуса Василий Павлович Улагашев (из сеока Аба или Чедыбер) до 1917 года был священником в местной церкви (в 1985 г. в семье его потомков бережно хранились вместе с кай-комусом несколько христианских книг на шорском языке), а после установления Советской власти – председателем местного колхоза. С судьбой В.П. Улагашева в значительной степени схожа судьба выдающегося нижнемрасского кайчы Павла Петровича Токмагашева из улуса Чувашенского, который также некоторое время был председателем колхоза. П.П. Токмагашев неоднократно утверждал – это фигурирует в воспоминаниях современников – что если бы он не был кайчы, то обязательно стал бы шаманом[6].

Сведения подобного рода еще о двух сказителях удалось обнаружить в опубликованных и хранящихся в архивах материалах Н.П. Дыренковой. Среди зафиксированных исследовательницей шорских эпических сказаний имеется один небольшой текст под названием "Ай Эргек", который был записан от кайчы и кама

Азры из улуса Кубансу (верховья р. Мрас). Кроме того, Н.П. Дыренкова в своей фундаментальной работе "Шорский фольклор" называет – видимо, не без оснований – "бывшим шаманом" и кайчы Ачибаева (Очубаева; сеок Тарткын) из улуса Сыркашенского на р. Томи[7].

Следует подчеркнуть, что сказитель как шаман – явление, широко представленное как у тюрков в Южной Сибири, причем не только на Саяно-Алтае, так и у некоторых других народов Азии.

По свидетельству А.А. Макаренко (полевые материалы 1907–1908 гг.), у эвенков "на второй стадии обучения *шаман становится сказителем* (курсив мой. – *Д.Ф.*) и отправителем обрядов камлания с путешествиями-полетами по мирам Вселенной, он увеличивает количество своих духов-помощников и осваивает пути по Вселенной, знакомится с духами-хозяевами природы"[8]. В разных частях Якутии было выявлено по меньшей мере 7 случаев, когда шаманы одновременно были прекрасными исполнителями эпических сказаний-олонхо; от некоторых из них эти сказания были даже записаны[9]. Своеобразное отношение к собственному творчеству было отмечено и у некоторых хакасских сказителей-хайджы. На вопрос В.Е. Майногашевой о том, знают ли они тайны шаманов, «знаменитые хайджи-нымахчи П.В. Курбижеков и С.П. Кадышев отвечали одинаково: "Как не знать, я и есть шаман!"»[10].

Анализируя среднеазиатский материал, В.Н. Басилов писал: "Так, казахи в XIX–XX вв. верили, что хороший шаман (*баксы*) должен быть хорошим музыкантом и певцом. При этом прочно держалось представление о получении дара поэта и певца (*акын, жырау*) по воле сверхъестественных сил. По казахским поверьям, у каждого *акына* имелся дух-покровитель, являвшийся лишь ему в образе льва, сивого волка, сизой утки". И далее: "Сходство названий народного певца и сказителя (*бакши, бахши*) у туркмен, узбеков и каракалпаков, с одной стороны, и шамана у казахов (*баксы*), киргизов, уйгуров и многих групп узбеков (*бакши*), с другой, можно объяснить только тем, что еще несколько столетий назад этим словом назывались и певец, и шаман, объединенные в одной фигуре"[11]. Со ссылкой на одну из газетных публикаций конца XIX в., этот же автор приводил пример с казахским *баксы* Окэном. Окэн говорил: "Прежде я не знал, как держать *кобыз* и смычок, но тут вдруг не только стал играть всевозможные мотивы и песни, но даже петь, и все это по вдохновенью духов"[12].

Идентичный материал представлен и в иных традициях, в частности в малайско-индонезийском регионе[13].

Так все-таки как, или точнее – по чьей воле становятся сказителем?

Практически все мои информаторы-шорцы традиционно сходятся в своих представлениях о том, что сказительство – за немногими исключениями – семейная традиция. У шорцев были (и есть) свои "династии" сказителей, это *Напазаковы* – кайчы Н.А. Напазаков (Морошке) и нывакчы Ф.Д. и А.П. Напазаковы из улуса Чувашенского, нывакчы А.Н. Напазаков из улуса Усть-Анзас и И. Напазаков из Усть-Кабырзы, кайчы М.К. Каучаков из г.Междуреченска, племянник по материнской линии Н.А. Напазакова; *Кыдыяковы* – братья-кайчы Архип и Павел из пос. Абагур и Красный Яр; *Тунековы* (сеок Ак-Шор) – отец и сын, оба кайчы, Такка и Матвей из п.Ганово в верховьях р. Кондомы; *Рыжкины* – Иван Михайлович и Афанасий Васильевич из верхотомских улусов Сарыг-кол и Шанагол; *Тортумашевы* – Яков (отец) и Иван (сын) из Шор-тайги; *Шагрыбановы* из нижнемрасского Тоза – "знаменитые кайчылар", как однажды охарактеризовал эту династию сказитель В.Е. Таннагашев[14].

Вот как рассказывал о своей родословной, например, известный в 1950–1970-х годах шорский кайчы Н.Д. Тортобаев: "Наша тӧл – потомственных кайчи,... кайчи были мой отец, дед, прадед – все мои предки, которые жили здесь, в Усть-Мрасе, всегда. Известным сказителем был мой дядя по отцу".

Известны также представления, согласно которым сказительский дар в патронимии (*тӧл*) одновременно мог быть лишь у одного человека. Тот же Тортобаев говорил: «...мой дядя по отцу... жил тогда, в 30-х годах, в другом селении. Когда почувствовал, что смогу спеть каем перед ним, я поехал к нему. Он одобрил мое пение, но с грустью сказал: "Рано ты стал кайларить, мой кай перешел к тебе, долго я не проживу". Вскоре он умер. До сих пор укоряю себя за то, что я не знал: если младший запоет каем, старший кайчи из нашего тӧля умрет»[15].

Мне не известны аналогичные прямые свидетельства в отношении шаманов у телеутов, однако тот факт, что одновременно в одной семье нигде не было двух шаманов, заставляет полагать, что мы имеем дело с идентичными представлениями, представленными как в шаманской, так и в сказительской практике. В шорской же традиции это правило фиксируется не только в отношении сказителей-кайчы, но и, как это было отмечено в Главе 2 первой части, в отношении шаманов.

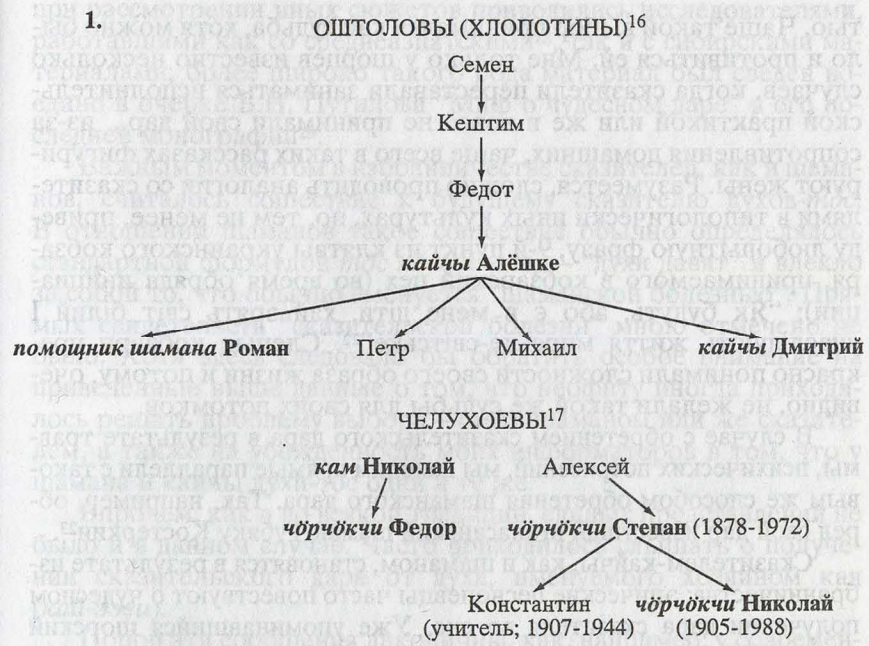
Представления о семейной традиции в передаче сказительского дара, насколько можно судить по отрывочным материалам, были и у телеутов. Проиллюстрирую это на трех генеалогиях.

Собранные мною генеалогии в обеих традициях позволяют выделить представления о как минимум трех типах "передачи сказительского дара по наследству": 1) по мужской линии – от отца к сыну, от дяди по отцу к племяннику, 2) по женской линии – от дяди по матери к племяннику и 3) с перерывом в несколько поколений – от прадеда по отцу к правнучке. Нетрудно заметить, что сказители "появились" в тех семьях, где до них уже были сказители или шаманы.

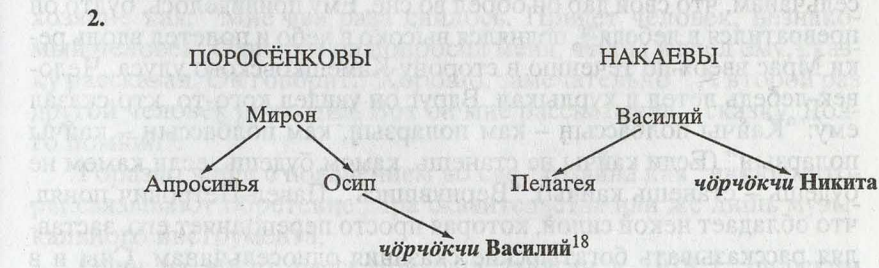
Тот факт, что среди предков сказителей могли быть не только эпические песнопевцы, но и шаманы, воспринимался моими информаторами как явное, убедительное свидетельство, во-первых, наличия тесной связи личностей сказителей и шаманов и, во-вторых, как доказательство "истинности" как сказителя (у которого среди предков могли быть шаманы), так и шамана (со сказителями среди его предков).

Не менее любопытными представляются материалы, повествующие о физических особенностях будущих сказителей, о реальных "поводах" для занятий этим "ремеслом", о сложной судьбе хранителей эпоса и т.п. Старики-шорцы считают, что сказитель, как и шаман, должен отличаться от обычных людей какими-то особенностями физического или психического плана. Известно, что великий кайчы Морошке был хромым, сказитель-нывакчы Илья Бабушкин – слепым. Довольно часто среди провоцирующих занятия сказительством "поводов" были психические потрясения. Обычно к ним относили смерть жены будущего сказителя: это сходный момент в биографии кайчы А.Т. Тортабаева из Усть-Мраса и, например, нывакчы В.М. Карачакова из нижнемрасского Тоза. В этой связи можно упомянуть любопытную оценку получения сказительского дара, которую однажды, в самом конце 1990-х годов, довелось услышать в Хакасии К. Ван Дузен. После того, как В. Кученов получил свой дар от хозяина хая и рассказал на утро об этом своему деду, тот ответил: "Что ж, хорошо, уж лучше быть сказителем, чем шаманом!"[20]. Попутно можно отметить, что такого рода высказывание хорошо говорит об отношении людей к тяжелой судьбе сказителя. Как однажды (1904) в отношении гилякских (нивхских) шаманов Л.Я. Штернберг справедливо отметил, что "талант шамана не дар, а бремя"[21], так и сошествие духов на будущего сказителя не всеми и не всегда воспринималось с радос-

1.


ОШТОЛОВЫ (ХЛОПОТИНЫ)[16]
Семен
Кештим
Федот
кайчы Алёшке
помощник шамана Роман
Петр
Михаил
кайчы Дмитрий
ЧЕЛУХОЕВЫ[17]
кам Николай
Алексей
чӧрчӧкчи Федор
чӧрчӧкчи Степан (1878-1972)
Константин (учитель; 1907-1944)
чӧрчӧкчи Николай (1905-1988)

2.


ПОРОСЁНКОВЫ
НАКАЕВЫ
Мирон
Василий
Апросинья
Осип
Пелагея
чӧрчӧкчи Никита
чӧрчӧкчи Василий[18]

3.

АНДРЮШКИНЫ
ШАБИНЫ
ПОРОСЁНКОВЫ
кайчы Роман
—
Максим
Гордей
Омеш
Анна
Михаил
Татьяна Емельяновна
чӧрчӧкчи, сарынчи Анна[19]

тью. Чаще такой выбор принимался как судьба, хотя можно было и противиться ей. Мне только у шорцев известно несколько случаев, когда сказители переставали заниматься исполнительской практикой или же и вовсе не принимали свой дар... из-за сопротивления домашних, чаще всего в таких рассказах фигурируют жены. Разумеется, сложно проводить аналогии со сказителями в типологически иных культурах, но, тем не менее, приведу любопытную фразу, 9-й пункт из клятвы украинского кобзаря, принимаемого в кобзарский цех (во время обряда инициации): "Як будуть, або є в мене діти, хай зрять світ білий І унаслідують життя мирське-світське"[22]. Слепые кобзари прекрасно понимали сложности своего образа жизни и потому, очевидно, не желали такой же судьбы для своих потомков.

В случае с обретением сказительского дара в результате травмы, психических потрясений, мы находим прямые параллели с таковым же способом обретения шаманского дара. Так, например, обрел свой дар известный нганасанский шаман Тубяку Костеркин[23].

Сказителем-кайчы, как и шаманом, становятся в результате избранничества; эпические песнопевцы часто повествуют о чудесном получении дара сказителя во сне. Уже упоминавшийся шорский кайчы П.П. Токмагашев из улуса Чувашенского рассказывал односельчанам, что свой дар он обрел во сне. Ему привиделось, будто он превратился в лебедя[24], поднялся высоко в небо и полетел вдоль реки Мрас вверх по течению в сторону Камешковского улуса. Человек-лебедь летел и курлыкал. Вдруг он увидел кого-то, кто сказал ему: "Кайчы полбассың – кам поларзың, кам полбассың – кайчы поларзың" (Если кайчы не станешь, камом будешь, если камом не будешь – станешь кайчы). "Вернувшись", Павел Петрович понял, что обладает некой силой, которая просто переполняет его, заставляя рассказывать богатырские сказания односельчанам. Сны и в дальнейшем играли большую роль в его сказительской карьере.

Получение необычных способностей "во сне" (часто говорят о состоянии "между сном и бодрствованием", "сне с открытыми глазами")[25] – довольно распространенное явление, о котором свидетельствуют шаманы, сказители, колдуны, маги, современные "экстрасенсы". Значительное число примеров "избранничества певца" на тюркском материале было сведено воедино В.М. Жирмунским в его работе "Легенда о призвании певца"[26], позже попытка соотнести мотив сна у турецких поэтов, певцов и музыкантов с шаманской инициацией была предпринята И. Башгёзом, посвятившим этому вопросу интересную статью[27]. В дальнейшем аналогичные материалы либо целенаправленно, либо

при рассмотрении иных сюжетов приводились исследователями, работавшими как со среднеазиатскими[28], так и с сибирскими материалами; более широко такого рода материал был сведен воедино в очерке Б.Н. Путилова "Миф о чудесном даре" в его последней монографии[29].

Важным моментом в избранничестве сказителей, как и шаманов, считалось сошествие к будущему сказителю духов-*тöс*. В отношении шаманов такое сошествие обычно определялось стандартной формулой *тöс пасыпчалар* – "духи давят" и влекло за собой то, что обычно именуется "шаманской болезнью". Прямых свидетельств "сказительской болезни" мною отмечено не было. Хотя здесь следовало бы обратить особое внимание на приведенные выше данные о том, что неофиту иногда приходилось решать проблему выбора – стать шаманом или же сказителем, а также на убежденность моих информаторов в том, что у шамана и кайчы духи-тöс одни и те же.

Впрочем, как и во всякой традиции, единых представлений не было и в данном случае. Часто приходилось слышать о получении сказительского дара от духа, именуемого хозяином кая (*кай-ээзи*).

Порой эти сообщения лаконичны, как, например, у современного кайчы В.Е. Таннагашева, который так рассказывал мне о хозяине кая: "Мне два раза снилось. Придет человек, незнакомый человек. Один раз он попросил меня, чтобы я спел ему, сказку рассказал. Он говорит: "Хорошо, замечательно". А второй раз другой человек приходил. Вот он мне рассказывал... сказку. Долго помнил".

Гораздо чаще с появлением во сне "хозяина кая" информаторы связывают обретение дара сказительства или же лишь музыкального инструмента.

Один из ярких рассказов был записан в 1978 г. шорским фольклористом А.И. Чудояковым от кайчы Н.Д. Тортобаева из улуса Усть-Мрас. Где-то в 1930-х года сказителю приснился сон, в котором за ним на белом коне приехал гонец от хозяина кая и попросил его следовать за ним.

Кай-ээзи оказался седым, белым старцем, но крепким и сильным на вид. Он говорил громко, чувствовалась могучая сила в его голосе. В помещении, где восседал кай-ээзи, было просторно. На стенах висели комусы всех известных кайчи Шории. Кай-ээзи, сказав, что Н.Д. Тортобаеву предстоит стать кайчи, попросил его спеть. Н.Д. Тортобаев попытался спеть, но у него не очень получилось. Голос хрипел. Тогда Кай-ээзи втолкал в его горло медные струны. После этого он спел ровным, сильным, приятным на слух голосом. Потом кай-ээзи научил его играть на комусе, назвал мелодии кая. На прощание Кай-ээзи сказал:

"Другие мелодии изучи сам, сказки о богатырях не сокращай. Если будешь половинить (останавливаться на половине), то мы будем укорачивать твою жизнь. Теперь хрипа не будет в твоем голосе". И отпустил домой[30].

Рассказ о медных струнах, вставленных в горло будущего сказителя хозяином кая, выглядит как прямая аналогия процедуре пересотворения шамана в процессе его становления.

Как и В.Е. Таннагашеву, пришедший во сне кай-ээзи дал своего рода "благословление" на занятие сказительством и другому известному в 1960-х – начале 1980-х годов кайчы Д.К. Турушпанову. Во сне (история эта относится к шестидесятым годам) сказитель оказался в горах, где его встретил чернобородый старик, вручивший ему кай-комус. Прослушав кай сказителя, кай-ээзи остался доволен и сказал, что то, чем Турушпанов занимался раньше, было баловством, и лишь с этого момента он будет "кайларить всерьез"[31].

В связи с отмеченными представлениями о хозяине кая как духе, не только "пересотворяющем" будущего сказителя, но и как о строгом экзаменаторе, благословляющем будущего сказителя на исполнение сказаний горловым пением, видимо, в последнем случае следует отметить и специфику феномена сказительства по отношению к шаманству. Во всяком случае, мне пока не известны рассказы о "прослушивании" духами будущих шаманов, проверяющими их умение красиво петь или знание ими ритуальных текстов.

Рассказы о получении сказительского дара от хозяина кая широко распространены на Саяно-Алтае. Они известны не только шорцам, но и алтайцам и хакасам. Порой представления о значимости этого духа в поддержании эпической традиции оказываются достаточными даже для объяснения фактов упадка этой традиции в каком-либо одном районе и расцвете сказительского мастерства в другом. Так, во всяком случае, объясняется упадок эпической традиции у сагайцев, на которых хай-ээзи за что-то обиделся и ушел от них... к кызыльцам[32]. Наиболее известных, талантливых сказителей хакасы называли *ээліг хайчы*, 'сказитель, имеющий духа-хозяина' (в переводе В.Е. Майногашевой – 'имеющий личного духа-хайа'). Одним из таких сказителей считался, например, кызыльский хайджы П.В. Курбижеков[33].

Точно так же как и у хакасов, назывались великие сказители у алтайцев (*ээлӱ кайчы*). Народная молва награждает этим званием кайчы Анике из села Мариинского. По преданию, Анике "умер во время исполнения героического сказания "Алтай-Буучай", и голос его (вернее, его кай) тут же ушел под землю"[34]. Впрочем, в последнем случае не вполне ясно, о каком же имен-

но "хозяине" идет речь, "хозяине кая" или же "хозяине" этого сказания?

Дело в том, что – и на этот факт как фольклористы, так и этнографы обычно не обращают внимания[35] – в традиции существуют представления о хозяине некоторых эпических сказаний. Как у шорцев, например, такими сказаниями "с хозяином" (нывак-ээзи) считались "Човаш-оолак и Ökÿс-оолак" (вариант – "Ökÿс-оолакпа Мöӈÿс-оолак"), "Кан-Перген" и некоторые другие, так и у алтайцев к таким знаменитым и особенным произведениям относилось сказание "Алтай-Буучай", о чем, кстати, знали сказители далеко за пределами Алтая (мне неоднократно рассказывали об этом даже в Горной Шории). В литературе же мне лишь однажды встретился материал, интерпретированный практически аналогично выявленным мною представлениям: в одной из недавних статей алтайского ученого и сказителя И.Б. Шинжина о тубаларском (алтайском) кайчи Улагашеве было сказано, что он знал, какие из сказаний "считались священными, а какие *не имели духов* (курсив мой. – *Д.Ф.*)"[36].

Ситуация с обретением сказительского дара, как и шаманского – во сне (между сном и бодрствованием) – логична в связи с представлениями тюрков Саяно-Алтая о возможности выхода *кут/чула* из тела во время сна человека[37]. Не сам человек, а его жизненная сила или "двойник" оказываются в ином мире, получая наставления хозяина эпического творчества. Сновидения как результат "осознанного" путешествия души человека во время его сна понимаются таким образом у многих народов: ближайшие к тюркам Южной Сибири аналогии обнаруживаются, например, у бурят[38].

Резюмируя изложенное, можно уверенно говорить о том, что представленные материалы об избранничестве шорских сказителей прекрасно коррелируют с такими характерными чертами в становлении шаманов как представления о семейной традиции обретаемого дара (квази-наследовании), о снах-инициациях, о пересотворении неофита духами и о духах-покровителях.

СКАЗИТЕЛЬСКИЙ/ЭПИЧЕСКИЙ РЕПЕРТУАР И ПРОБЛЕМА "УЧЕНИЧЕСТВА"

Раньше или позже "избранник духов" начинал рассказывать своим односельчанам сказания о богатырях, переходя однажды на традиционное исполнение горловым пением (кай) с чередованием пропетых отрывков и их пересказом. Как свидетельствуют сами сказители и обычные люди, любившие их слушать, сказители

были разными не только по манере исполнения сказаний, по умению заставить слушателей сидеть всю ночь, не шелохнувшись, но и по обширности репертуара.

Вопрос о сказительских школах (определение термина см. во введении) в Горной Шории уже затрагивался в литературе. В 1990-е годы на основе собственного опыта полевых работ шорским эпосоведом А.И. Чудояковым были выделены три сказительских школы: одна южно-шорская и две северно-шорские – кондомская и мрасская. Если в отношении Южной Шории исследователь ограничился замечанием, что эта школа осталась не изученной, то о двух других было сказано несколько подробнее: были перечислены фамилии нескольких известных сказителей XX столетия и обращено внимание на специфику горлового пения в каждой их этих школ. По материалам А.И. Чудоякова, эта специфика заключалась в том, что кондомские сказители "пели тихим голосом", а "мрасские кайчи, напротив, пели громко"[39].

Не собираясь оспаривать материал, имевшийся в распоряжении А.И. Чудоякова, я приведу свой собственный и его возможную интерпретацию.

В каждую из своих поездок[40] в Шорию мне удавалось получать сведения не только о сказителях, но и об их репертуаре. В результате лишь только опросным путем, не используя дополнительно опубликованных и архивных сведений, удалось собрать данные о репертуаре более чем сорока сказителей XIX–XX вв. (см. Приложение 3), выявив при этом более 200 эпических сказаний и их вариантов.

Как правило, о каждом сказании известно, от кого тот или иной сказитель впервые услышал его и перенял. Были выявлены несколько ключевых фигур, оказавших в свое время наибольшее влияние на следующее поколение сказителей.

Нижнекондомская традиция во многом восходила к Сарыгбашу Арлинекову и к Куштаю Иваначы (И.К. Тельбезекову), от которого перенял почти все свои сказания С.С. Торбоков, а от него, в свою очередь, практически все сказители следующего поколения (Т.С. Камзычаков, П.В. Торбокова, А.А. Шелбогашев), с которыми мне доводилось работать в первой половине 1980-х годов. Есть и имена сказителей предыдущих поколений. Так, в частности, И.К. Тельбезеков считал своим учителем некоего кайчы Назрека, жившего в XIX в.

Собственно "нижнекондомских текстов" известно сравнительно мало. В настоящее время можно назвать лишь 40 эпических произведений, почти три четверти которых (25) известны по

записям и самозаписям С.С. Торбокова и лишь два были записаны исследователями – В.В. Радловым и Н.П. Дыренковой – "вживую" под диктовку:

1. "Ай-Кан", 2. "Ай-Мечик", 3. "Ай-Моос", 4. "Ак-Кан", 5. "Каны сугу курбас ала кул'аттыг Ак-Көбелек", 6. "Ай-Перген", 7. "Ак-Кулун", 8. "Ак-Салгын", 9. "Алтын-Куш", 10. "Алтын-Кылыш", 11. "Алтын-Сабак", 12. "Алтын-Сом", 13. "Алтын-Тайчы", 14. "Алтын-Толай", 15. "Алтын-Топчу", 16. "Алтын-Шаппа", 17. "Алтын-Эгег", 18. "Алтын-Эргек", 19. "Уш эмчектиг бай терек", 20. "Көк-Адай" ("Кан-Адай"), 21. "Кадыг-Кылыш", 22. "Кан-Кес", 23. "Кан-Чайзаң, Пий-Чайзаң", 24. "Каннаң чабыс Кан-Перген", 25. "Кан-Шабар", 26. "Кара-Мең", 27. "Кара-Олак", 28. "Кара-Салгын", 29. "Кодыр-Көк" ("Кодур-Көөк"), 30. "Куба-Салгын", 31. "Очу-Слан чар", 32. "Өрлемечек-Мүкү", 33. "Пеке-Салгын", 34. "Поразы-Олак", 35. "Сарыг-Салгын", 36. "Сары карактыг Сары-Чайзаң", 37. "Чаш-Кускун", 38. "Чекатый алып", 39. "Эр чабысы Кан-Мерген", 40. "Эркен-Тайчы".

Лишь 11 из этих сказаний (2, 4, 8, 10, 12–14, 18, 22, 24, 35) мне известны, и то лишь по названиям, в репертуаре нижнемрасских сказителей, а еще 2 (38, 39) встречались у отдельных нижнемрасских сказителей, будучи перенятыми от кондомцев, но, по моим материалам, эти заимствования остались одноразовыми и в дальнейшем эти тексты в нижнемрасской традиции не закрепились.

В нижнемрасском районе к особо ярким сказителям (NB! здесь названы не все, а лишь те, чьи сказания дошли до настоящего времени), безусловно, относился кайчы Пашке (П.Т. Кузьмин), чуть позже – Ах-мёт (А.И. Абакаев), Морошке (Н.А. Напазаков), затем Ак-кооке (П.Н. Амзоров) и за ними – кайчы П.И. Кыдыяков, П.П. Токмагашев и множество других прекрасных исполнителей героического эпоса.

Здесь и в записях и особенно по расспросным сведениям известно сейчас 99 сказаний:

1. "Ай-Караган", 2. "Ай-Маңыс", 3. "Ай-Мечик" (?"Алтын-Танаба Ай-Мечик"), 4. "Ай поразы Кан", 5. "Ай-Толай", 6. "Айас-Кан", 7. "Ак-Өлеңма Кыр-Өлең", 8. "Ак-Өлеңма Көк-Өлең", 9. "Ак-Кан", 10. "Ак-Кан" (вариант, опубликованный Н.П. Дыренковой; сходный в некоторых деталях сюжет известен сейчас под названием "Четти пум сы кобырғай иштинге чөрчиған Сыр-Өлең кыс"), 11. "Ак-оол", 12. "Ак-Салгын", 13. "Алтын-Арыг", 14. "Ак-Пилек", 15. "Алтын-Билек", 16. "Алтын-Доолый", 17. "Алтын-Көөк печелиг Каткан-Чула", 18. "Алтын-Кан", 19. "Алтын-Кириш", 20. "Алтын-Коожу", 21. "Алтын-Коста", 22. "Алтын-Костаба Күмүш-Коста", 23. "Алтын-Кыйгылык", 24. "Алтын-Кылыш", 25. "Алтын-Кылышпа Алтын-Коожу", 26. "Алтын-Кырыш", 27. "Алтын-Маспа Күмүш-Мас", 28. "Алтын-Огус", 29. "Алтын-Пурба", 30. "Алтын-Салгын", 31. "Алтын-Сом", 32. "Алтын-Сырык", 33. "Алтын-Тайчы", 34. "Алтын-Таш", 35. "Алтын-Чылтыспа Күмүш-Чылтыс", 36. "Алтын-Эргек", 37. "Алып Ай-Көк", 38. "Алып Карачын", 39. "Кускун кар'аттыг Алып-Кускун", 40. "Алып Кырдас", 41. "Алып позу, ат позу ак сарат", 42. "Ачазы кулатпа туңмазы кулат", 43. "Көк-Салгын", 44. "Көк-Торчук", 45. "Күмүш-Кылыш", 46. "Күннү көрген Күн-Көөк", 47. "Каады-Кан", 48. "Казыр Кан-Мерген", 49. "Казыр пор'аттыг Казыр-Салғынма кара пор'аттыг Кара-Салғын", 50. "Казыр-Тоо", 51. "Камчы шаппас кан корат(тыг) Кан-Кес", 52. "Кан-Кы-

лыш", 53. "Кан-Арго печелиг Кан-Мерген", 54. "Алты чаштыг Кан-Мерген", 55. "Аттаң чабыс кан черген аттыг каннаң чабыс Кан-Мерген", 56. "Кан-Перген", 57. "Чабал Кан-Мерген", 58. "Кан-Эргек", 59. "Эргек пажы Кан-Эргек", 60. "Кара-Кан" (вариант в записи В. Радлова), 61. "Кара-Кан", 62. "Кара-Кан" (одноименное сказание с иным сюжетом), 63. "Кара-Кан" ("Керче ай кар'ат"), 64. "Кара сагыштыг Кара-Кан", 65. "Кара-Молат", 66. "Кара-Молатпа Алтын-Молат", 67. "Кара-Пурба", 68. "Кара-Сырык", 69. "Кара-Такычык, Сарыг-Такычык", 70. "Карагы чок Сас-Кара, чодаңы чок Чол-Кара", 71. "Караджы Мерген Кара Кат", 72. "Кок кулун ат", 73. "Колазы-Кан", 74. "Алты кулаш сынның Куба-Чылан", 75. "Кӱн-Арыңы", 76. "Кыдат-Кан", 77. "Кырган-Тойчы", 78. "Кырык эмчектиг Кыдай-Арыг" ("Чеппе сараттыг Чеппе-Салгын"), 79. "Мерет-оолак", 80. "Оң алыптың ымайнаң чайалган Кан-Кичей", 81. "Кӱрең-Кылыш", 82. "Олең-Тайчы", 83. "Палазы чок Ак-Кан", 84. "Салғын четпес сарың сараттың Сарың-Кан", 85. "Свет-оолак", 86. "Талай-Пуркан", 87. "Улуг-кичиг ак сарат", 88. "Ӱш крестиг Пий-Тайка", 89. "Ӱш кулактың ак кор'ат", 90. "Чабыс-Кара, Мӧңӱс-Кара", 91. "Чабыс-Чапан", 92. "Чаңыс Ак-Кан", 93. "Чаш кулаттың Чаш-Кылыш", 94. "Човаш-оолакпа Өкӱс-оолак", 95. "Чылан-Тоочы", 96. "Эмчыл-тайгаба Эмчыл-Кан", 97. "Ат кезиги өктемеш сараттыг, эр кезиги Өктемеш-Мӧке" (перенято от хакасского сказителя), 98. "Аттаң чабыс кан черген аттыг эрдең чабыс Кан-Мерген" (перенято от хакасского сказителя), 99. "Чекатый алып" (перенято от кондомского сказителя).

Судя по имеющимся материалам, чрезвычайно близкой к нижнемрасской, во всяком случае по репертуару сказителей, была верхотомская школа. Во второй половине XIX – начале XX в. она знала таких ярких сказителей как Капрол (Р.Г. Тортумашев), Пакке (И.М. Рыжкин), Самёк и Василий Улагашевы, Кичиг-оол (Г.И. Шмаркин), А.Т. и Н.Д. Тортабаевы. Практически полностью к их творчеству восходил эпический репертуар таких известных сказителей второй половины XX в. как Д.К. Турушпанова и А.В. Рыжкина. Кроме с-кающего говора у сказителей этой школы явно были более тесные культурные связи с хакасами (сагайцами): здесь кайчы чаще использовали хакасский чадыган-комус (семиструнный музыкальный инструмент типа арфы) вместо шорского кай-комуса и чаще слушали хакасских хайджы. К сожалению, мы не располагаем представительным блоком записанных здесь текстов для проведения сравнительного анализа с героическим эпосом хакасов.

Удается проследить, как в творчестве тех или иных сказителей сливались воедино особенности исполнительской манеры и своеобразие эпического репертуара исполнителей из обеих школ. Так, например, репертуар кайчы Д.Н. Чудоимова, судя по его свидетельству, формировался на основе сказаний нижнемрасских кайчы П.Н. Амзорова и П.И. Кыдыякова и верхотомских кайчы Д.К. Турушпанова и Р.Г. Тортумашева.

Своеобразная сказительская школа сформировалась в начале XX в. на среднем течении р. Мрас, у так называемой каргинской группы шорцев (сӧӧки Карга и, частично, Челей). За по-

следние 150 лет, начиная с первой фиксации шорского эпоса В. Радловым и до сегодняшнего дня здесь, на огромной территории не было выявлено ни одного сказителя и не записано ни одного эпического сказания. Ни одного... до 1983 г. В тот год мне удалось целенаправленно в поисках сказителей проехать на лодках и пройти пешком большую часть населенных пунктов по среднему течению р. Мрассу – Усть-Анзас, За-Мрас, Верх-Анзас, Чазы-буг, Суета, Ближний и Дальний Кезеки, Средний Челей, Парушка, Усть-Ортон, Ильинка, Учас, Ортон. Результат не заставил себя ждать.

Выяснилось, что в 20–80-х годы XX в. здесь практиковали, как минимум, 12 сказителей-*ныбакчы*. Репертуар их, судя по названиям выявленных сказаний, особым богатством и разнообразием не отличался: стандартный набор включал в себя тексты, названные по имени главного героя "Ак-Кан", "Кара-Кан", "Кызыл-Кан" и т.п., в основном с использованием цветовых обозначений. Единственный, выявленный тогда практикующий сказитель, А.Н. Топаков, согласился рассказать мне одно из своих сказаний со странным названием "Золотой Кӱдрӱ" (*кӱдрӱ* – 'краска', как перевел это сам сказитель, хотя, скорее, следовало бы переводить это слово как 'грязь'). Это событие произошло поздно вечером 13 июля 1983 г. в доме сказителя после сытного ужина и при стечении всех жителей деревни Парушка, стариков, взрослых и детей. Об этом сказании, надеюсь, удастся рассказать подробнее или даже опубликовать его в другой раз. Здесь же важно, что сам сказитель указал на "первого", как он выразился, "сказителя в Карге" – Владимира Александровича Кискорова (1905–1985?). По словам А.Н. Топакова получалось так, что именно этот человек в XX веке стал первым, кто научился в этом районе исполнять "сказки" о богатырях. Информация казалась столь невероятной, что, безусловно, требовала перепроверки.

В.А. Кискорова, в тот год уже почти 80-летнего больного старика, мне удалось найти в 1983 г. в пос. Шерегеш недалеко от г. Таштагола. К сожалению, сказитель уже много лет как прекратил сказительскую практику, состояние его здоровья было чрезвычайно тяжелое. Но тем не менее, ответы на некоторые вопросы все же удалось получить. По утверждению Владимира Александровича, до него во всем среднемрасском районе сказителей не было. Но вот где-то в 1910-х годах в Усть-Анзас (центр Каргинской волости) и в другие аилы волости среди *садыгчылар*, "торговцев" – именно так называют все южные шорцы шорцев

северных – начали появляться и сказители-кайчы с низовьев Мрас. И именно от них-то в детстве шорцы-каргинцы того поколения впервые услышали сказания о богатырях. Так ли это? Отсутствие каких бы то ни было сведений об эпической традиции в этом районе в XIX–XX в. позволяет видеть в этом утверждении некое рациональное зерно.

О современных сказителях в этом районе мне не известно.

Собранные материалы позволяют утверждать, что одна из сказительских школ на территории современной Горной Шории существовала еще с середины XIX в. в самых верховьях р. Мрас. Минимум два эпических текста было записано в 1861 г. В. Радловым где-то в районе устья р. Пызас; один из них – "Каратты Пäргäн" – был опубликован. Через 20 лет здесь же, на р. Пызас и ее притоках, несколько сказаний были записаны А.В. Адриановым ("Алтын-Кан", "Алтын-Чобе" и "Алтын-Тона" опубликованы). Очевидно, в связи с этими записями А.В. Адрианов писал в своем отчете: "Сказками и песнями народ очень беден"; единственный выявленный сказитель знал не много, да и то "в его сказках герои не здешние, вероятно, сказки занесены от сагаев"»[41]. Последней, кому удалось встретиться здесь не просто со сказителем, а даже с *кайчы* (который одновременно был и шаманом), была Н.П. Дыренкова, записавшая сказание "Ай-Эргек". Поиск сведений о сказителях XIX–XX столетий позволил мне подтвердить факт развитости эпической традиции у группы верхнемрасских родов, включенных в 1920-е годы в состав шорцев. Только в XX в. здесь практиковали 13 сказителей, из которых, по крайней мере, трое были *кайчы*. К сожалению, 5 записанных здесь текстов и еще несколько названий сказаний, выявленных мною расспросным путем, не дают возможности для основательной характеристики этого сказительского района и эпической традиции.

Район верховьев р. Кондомы – шорско-челканско-кумандинское пограничье – также знал своих сказителей в XIX–XX в., причем не только шӧрчӧкчи, но и кайчы (всего выявлено 13 сказителей – шорцев, кумандинцев и челканцев). Однако с записью сказаний ситуация здесь оказалась наихудшей по сравнению со всеми упомянутыми выше сказительскими школами. Из документированных записей мы имеем лишь один текст – сказание "Картыга Перген", записанное и опубликованное Н.П. Дыренковой. Все это не позволяет сказать что-либо определенное об эпической традиции в данном районе, за исключением одного – априори – утверждения, что на творчестве сказителей должно было каким-то образом отразиться тесное в течение многих поколений сосед-

ство различных родовых групп из разных этнических общностей.

Для некоторых текстов удается проследить даже своеобразную "генеалогию" длиной в три-четыре поколения. Например, сказание "Кыдат-Кан", записанное мною в 1985 г. от А.П. Напазакова (прозаический вариант продолжительностью около 3,5 часов), было перенято этим сказителем от кайчы П.П. Токмагашева, который исполнял это сказание каем в течение 12 часов; тот, в свою очередь, получил это сказание от П.И. Кыдыякова, а Кыдыяков впервые услышал его от кайчы Пашке. К кайчы Пашке – с той же последовательностью передачи – восходил и текст "Чываш-оолак, Ökÿс-оолак". Есть и более короткие пути передачи текстов от этого полулегендарного сказителя. Например, сказительница М.Е. Токмагашева переняла сказание "Эмчыл-Тайгаба Эмчыл-Кан" от П.Н. Амзорова, а тот сам слышал его от кайчы Пашке.

Впрочем, как правило, сказитель знает лишь своего непосредственного предшественника. Уже в 1980–1990-е годы абсолютно все исполнители эпоса, например, в низовьях Мрас, возводили свой репертуар (за минимальными исключениями) лишь к трем сказителям-кайчы – П.Н. Амзорову, П.П. Токмагашеву и П.И. Кыдыякову. Сказания, которые были переняты непосредственно от других известных ранее кайчы, исчисляются единицами: два текста, перенятых от кайчы Ах-мёта и Морошке, были в репертуаре К.Н. Бекренева, буквально пара таких сказаний есть сейчас в репертуаре кайчы В.Е. Таннагашева (причем какую-то "Морошкинскую сказку", которую сказитель впервые услышал, когда ему было всего 5 лет, и с тех пор помнил и неоднократно исполнял, сейчас он уже исполнить не может, поскольку забыл какие-то эпизоды). Вообще для подавляющего большинства выявленных мною сказаний (всего их более 200) удается установить лишь 2 поколения исполнявших их сказителей. Разумеется, говоря о том, что то или иное сказание считается перенятым от какого-либо сказителя, следует учитывать относительность этой информации: фактически человек мог слышать это сказание не единожды, а неоднократно и от нескольких сказителей.

При характеристике сказительских школ и процесса межпоколенной трансляции сказаний (скорее всего – сюжетов, тем[42]) особое место занимают факты прослушивания новых сказаний во сне, когда произведение перенимается не наяву от какого-либо конкретного лица, а от неизвестного сказителя во сне. Сейчас уже невозможно сказать, насколько это явление было характерно для разных типов исполнителей (передатчиков, контаминато-

ров и творцов). Очевидно лишь, что новые сказания во сне слушали неординарные личности, чей исполнительский дар подходил под определение "творчества". По рассказам очевидцев, бывало, что П.П. Токмагашев уже с утра бегал по домам, созывая "на сказку", которую только что "увидел" во сне (к таковым, в частности, причислялось сказание "Ак-оол"). Желание "рассказать" абсолютно понятно: сказание необходимо было исполнить хотя бы раз, чтобы оно если и не навсегда, то надолго осталось в эпическом репертуаре кайчы[43]. Любопытно, что один из современных (бывших) сказителей, имеющий среди своих предков знаменитого кайчы Морошке, все свои сказания, а их всего было около полутора десятков, называл услышанными во сне, что порой вызывало нарекания других "традиционных" сказителей:

> Вот этот Н. У него совсем другие сказания были! "Я, – говорит, – во сне вижу. Сколько снов послушаю, а потом соединяю". И у него все горы сильно высокие: тогузон ашкым [с 90 перевалами]. Так не бывает. Девяносто – это самые высокие! Туда редко лошадь вбегает, за живой травой обычно. И притом у него как получалось. Он [т.е. богатырь] куда едет и у него туда лошадь на вершину тогузон ашкым запрыгивает...

Впрочем, к такого рода сказаниям все относились по-разному. Кайчы А.В. Рыжкин, например, не стеснялся называть в своем репертуаре сказание "Алтын Салгын", перенятое им от сказителя, который увидел это произведение во сне.

Однажды, по словам другого современного сказителя, к нему приходил во сне какой-то человек (этот рассказ прозвучал в контексте размышлений сказителя при ответе на мой вопрос о хозяине кая). "Вот он мне рассказывал эту сказку. Долго помнил. Но вот забыл эту сказку. До чего интересная сказка была. Совсем я в наших шорских сказаниях такой не слышал. Стиль какой-то другой сказания. Главное, названия (имена. – *Д.Ф.*) богатырей другие были. Вот я забыл это сказание". Судя по тому, что сказитель с сожалением рассказывал о забытой "сказке", в отношении себя он не видел никаких препятствий для получения нового сказания чудесным путем.

СКОЛЬКО ТЕКСТОВ ЗНАЕТ СКАЗИТЕЛЬ?

Говоря об эпическом репертуаре, большинство исследователей приходят и к вопросу о том, а сколько же эпических сказаний знает сказитель. Порой попытки найти сказителя, знающего наибольшее число сказаний, походили на отголоски социалистического соревнования: наиболее известные и знающие награж-

дались грамотами и даже правительственными наградами (как, например, кайчы Н.У. Улагашев на Алтае или хайджы С.П. Кадышев в Хакасии; они оба знали примерно по три десятка эпических текстов).

Следует признать, что фольклористами была осуществлена большая работа по выявлению эпического репертуара многих народных рапсодов на Саяно-Алтае. Уже к началу 1970-х годов очень хорошо был выявлен, например, эпический репертуар теленгитского кайчы А.Г. Калкина: были известны 34 сказания, 18 из которых записаны[45]. В 1965 г. Т.Г. Тачеевой была опубликована большая статья, в которой подробно изложена биография кызыльского (хакасского) хайджы С.П. Кадышева. Автором был выявлен и эпический репертуар знаменитого 80-летнего сказителя. Хайджы, за 12 лет до своей смерти, знал по меньшей мере 31 сказание: 21 из них было записано, а 6 опубликовано[46]. Неплохо известен репертуар таких тувинских сказителей как Чанчы-Хоо Ооржака и Манная Ооржака. Известно также, что репертуар "Баазаная Тюлюша (1887–1953) включал 20 сказок и 70 значительных по объему героико-эпических повествований"[47].

Как это обычно бывает, без официального признания со стороны властей оставались многие прекрасные сказители, известные в народе не только обширностью своего репертуара, но и мастерством кайчы, яркостью и образностью эпического стиха. О великолепном хакасском (кызыльском) сказителе П.В. Курбижекове (1910–1966), от которого было записано всего 5 или 6 текстов, известно, что он исполнял 103 сказания[48]. При жизни сказитель не был оценен по достоинству, хотя два его монументальных эпических сказания, "Алтын-Арыг" (10341 строка) и "Ай-Хуучин" (8059 строк)[49], изданные В.Е. Майногашевой, можно, видимо, считать достойным памятником его сказительскому таланту.

У шорцев целенаправленных работ по выявлению репертуара сказителей до сих пор не проводилось. А.И. Чудояков писал, например, о П.И. Кыдыякове:

> Павел Иванович знал много произведений шорского эпоса. По его словам, он помнил почти все сказания нижнемрасской сказительской школы (NB! Здесь исследователь отходит от собственной классификации, признавая самостоятельность нижнемрасской сказительской школы! – *Д.Ф.*). Сколько? К сожалению, подсчитать их у него всегда не хватало времени. Известно одно: он исполнял несколько десятков сказаний. Кроме публикуемых в данном томе ("Каан Перген" и "Алтын Сырык". – *Д.Ф.*) полностью записано сказание "Палазы чок Ак-Каан" и частично "Кök Салгын"[50].

Увы, явный диссонанс между четырьмя (тремя с половиной) записанными текстами и сообщением о "нескольких десятках сказаний" мне не удалось преодолеть даже в ходе целенаправленных поисков. В репертуаре современных мне сказителей были найдены лишь 13 эпических текстов, которые они считали перенятыми от П.И. Кыдыякова, да еще один текст считал перенятым от этого кайчы кондомский сказитель С.С. Торбоков. В настоящее время полностью восстановить эпический репертуар этого сказителя уже не представляется возможным.

На основе анализа архивных и опубликованных материалов есть возможность говорить об обширном репертуаре таких сказителей как нижнемрасского кайчы Ак-мёта (Н.П. Дыренковой от него было записано 14 эпических сказаний) и нижнекондомского кайчы С.С. Торбокова (в самозаписи сказителя, по некоторым оценкам, известно не менее 50 сказаний, хотя пока мне удалось обнаружить лишь 33, три из которых являются повторными записями).

Многое удалось узнать от тех сказителей, с кем лично довелось встречаться в последние 20 лет или о которых мне много рассказывали. Так, можно уверенно говорить о том, что в репертуаре кайчы Ак-кооке (П.Н. Амзорова) из улуса Курья в низовьях Мрас было как минимум 37 эпических сказаний, у кайчы П.П. Токмагашева – не менее 21, у сказительницы М.Е. Токмагашевой – не менее 34. Два талантливых нижнемрасских сказителя – нывакчы А.П. Напазаков (1935–2004) и кайчы В.Е. Таннагашев – по разному относились к хранимому ими богатству. Если Напазаков за все время нашего общения не назвал мне более 17 сказаний, то Таннагашев специально пересчитывал свои тексты и утверждает, что знал, во всяком случае, слышал – 122 произведения, хотя сейчас многое подзабыл и помнит не более семидесяти. Впрочем, как мне представляется, в действительности он вряд ли сможет исполнить сейчас более полусотни: мною выявлено пока лишь 44 произведения. При этом сам Владимир Егорович был абсолютно уверен в том, что и "Толик [А.П. Напазаков] знает не меньше сотни".

Очевидно, что во многих случаях, действительно, есть все основания говорить о "нескольких десятках" сказаний в репертуарах отдельных наиболее одаренных шорских сказителей.

Об алтайском сказителе Делее ходила легенда, согласно которой он знал 70 (по другим версиям – 77) эпических сказаний и что будто бы именно от него они и распространились по всему Алтаю[44]. Впрочем, талант сказителя порой оценивался людьми не только и, может быть, даже не столько по количеству сказаний в его репертуаре или их размерам, сколько по умению импровизиро-

вать, оставаясь в рамках дозволенного традицией, по изяществу поэтического слога и обилию "старинных" слов, по силе и красоте голоса, мастерству владения музыкальным инструментом. И потому вряд ли есть необходимость сравнивать количество сказаний в репертуаре разных сказителей в попытке выявить "сильнейшего".

Продолжая разговор о передаче сказаний из поколения в поколение, мы неминуемо приходим к размышлениям о том, а что же это такое – "эпическая традиция"? Дать однозначное ее определение, исчерпывающее по полноте, в настоящее время не представляется возможным. Но, тем не менее, хотелось бы поделиться некоторыми соображениями по этому поводу.

В 1983 г., собирая материалы о сказителях, записывая эпические сказания и параллельно проводя этносоциологический опрос, мне удалось в январе и июне-августе побывать более чем в 40 населенных пунктах у шорцев, бачатских телеутов, челканцев и кумандинцев Кемеровской области. В большинстве из них сказителей уже не было. Следовательно, исходя из распространенного определения "эпическая традиция – это совокупность сказительских школ"[51], ни о какой эпической традиции в обследованных селах и деревнях не могло быть и речи. Но были факты, которые не позволяли делать столь решительный вывод. К ним относятся, во-первых, память, точнее, самые добрые воспоминания об уже умерших сказителях, во-вторых, достаточно полное представление информаторов об эпическом репертуаре этих сказителей, манере их исполнения, "легенды об их "призвании", силе голоса и т.п., и, в-третьих, что казалось тогда самым удивительным, способность некоторых, путь и немногих, информаторов пересказать сюжеты нескольких эпических сказаний, пропеть песню или песни-диалог из лирических сказаний, продекламировать зачин и концовку, реже – рассказать одно-два произведения целиком. Следует заметить, что порой настоящие сказители перенимали какие-то тексты от таких "знатоков" и в дальнейшем своем творчестве всегда особо это оговаривали: к таким сказаниям в репертуаре современного кайчы В.Е. Таннагашева относится, например, "Свет-оолак", которое ему однажды рассказал житель д. Казас И.В. Токмагашев, знающий лишь это эпическое сказание. То есть была выявлена, если можно так выразиться, некая "эпическая среда", живущая по каким-то своим особым законам, хранящая "эпическое знание" и периодически "выплескивающая" из себя сказителей.

И хотя довольно сложно (но и не невозможно!) представить, чтобы в деревне жил сказитель, а никто из его соседей не знал бы об этом и не имел бы вообще ни малейшего представления о бога-

тырских эпических сказаниях, я попытался определять эпическую традицию не только как совокупность сказительских школ в некоем пространственно-временном континууме, но обязательно учитывать и общую картину бытования эпоса – "эпическую среду"[52].

Достаточно своеобразное, но, на мой взгляд, близкое к этому определению, понимание эпической традиции было изложено в одной из работ А.Б. Кунанбаевой[53]. По мнению автора, эпическая традиция возникает "в результате сложных взаимосвязей ряда основных компонентов, таких как: 1) система эпических жанров, 2) функциональная (целевая) направленность традиции, 3) эпическая аудитория, 4) механизм сохранения и воспроизведения традиции (проблема школы профессионализма), 5) личность сказителя, 6) эпическое интонирование, 7) музыкально-эпическое мышление"[54].

Думаю, что к проблеме определения "эпической традиции" можно подойти и с других позиций, с позиций определения ее или, точнее, ее роли как этнообразующего фактора. Такой подход, думается, поможет в полной мере учесть все, выявленные ранее, характеристики эпической традиции, а также стать областью исследований не только фольклористов, но и этнографов, в чьи задачи входит выяснение всех механизмов формирования этничности.

В следующей главе мы попробуем посмотреть, о чем же и как именно поет/рассказывает сказитель в своих богатырских сказаниях.

[1] Этот термин в различных фонетических вариантах широко известен во всем тюркском мире. См.: ЭСТЯ. 1989. С. 220–221.

[2] Подробно см.: ЭСТЯ. 1989. С. 220.

[3] *Функ Д.А.* К вопросу о так называемом "шорском героическом эпосе" // К предстоящей научно-практической конф. "Молодые ученые Кузбасса в 10-й пятилетке, посвященной 26 съезду КПСС: Тез. докл. Ч. 2. Кемерово, 1981. С. 248–249; *Он же.* "Абинцы" в русских исторических документах // Молодые ученые Кузбасса – 60-летию образования СССР: Матер. науч. конф. Кемерово, 1982. С. 90–92 (в соавторстве с В.М. Кимеевым); *Он же.* Об интерпретации позднейших пластов героического эпоса абинцев // Тез. докл. региональной археологич. конф. студентов Сибири и Дальнего Востока. Кемерово, 1983. С. 87–89; *Он же.* Шорский героический эпос // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий: Тез. докл. обл. науч. конф. по лингвистике. Омск, 1984. С. 96–99; *Он же.* Современное состояние эпической традиции в Горной Шории // Социально-культурные процессы в Советской Сибири: Тез. докл. обл. науч. конф. по проблемам современного искусства и народного творчества. Омск, 1985. С. 55–57.

[4] См., например: *Дмитриева С.И.* Географическое распространение русского героического эпоса. М., 1971.

[5] При очевидном отсутствии полевых материалов, в литературе все же можно встретить немотивированные высказывания о числе шорских сказителей, в том числе порой и в работах специалистов-эпосоведов. Одно из таких утверждений обнаружилось вдруг в работе алтайской исследовательницы Е.Е. Ямаевой: "...на территории Горного Алтая, а также Горной Шории было более 220 сказителей". Контекст же этого утверждения повергает в еще большее уныние. Вся фраза читается так: "Сказительское искусство на Алтае сейчас на подъеме. Раньше это было широко распространенное искусство. В XX в. на Алтае насчитывалось более 120 сказителей, и это только известных сказителей, чьи имена сохранились. Всего же на территории..." (*Ямаева Е.Е.* Современные алтайские сказители // Как слово наше отзовется... Горно-Алтайск, 1998. С. 112). Источник такого рода оценок, увы, не называется, но что очевидно, так это то, что эпическая традиция шорцев рассматривается как составная часть алтайской. Смысл такого рода заявлений мне не понятен.

[6] См. также: *Функ Д.А.* Отношение "шаман-сказитель" по материалам шорской этнографии // Конференция "Религиозные представления в первобытном обществе": Тез. докл. М., 1987. С. 106–109.

[7] Шорский фольклор / Записи, перевод, вступит. статья и примеч. Н.П. Дыренковой. М.; Л., 1940. С. 441.

[8] *Сем Т.Ю.* Шаманизм тунгусоязычных народов Сибири и Дальнего Востока по материалам Российского этнографического музея // Расы и народы. М., 2002. Вып. 28. С. 229.

[9] Подробно см.: *Мухоплёва С.Д.* К вопросу о соотношении функции шамана и сказителя (по якутским материалам) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М., 1996. С. 72–73.

[10] *Майногашева В.Е.* Хакасское сказительство: художественно-магическое творение духовной экологии // Матер. междунар. интердисциплинарного научно-практич. симпозиума "Экология и традиционные религиозно-магические знания". Москва–Абакан–Кызыл, 9–21 июля 2001 г. М., 2001. Ч. 2. С. 254.

[11] *Басилов В.Н.* Посвящение во сне (Рассказ узбекского музыканта) // Шаманизм и ранние религиозные представления. М., 1995. С. 37.

[12] Там же. С. 38.

[13] Подробно см. в кн.: *Ревуненкова Е.В.* Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980; *Она же.* О некоторых истоках поэтического творчества Индонезии (шаман – певец – сказитель) // Фольклор и этнография. Л., 1984.

[14] Все сведения приведены на основе собственных полевых материалов начала 1980-х и 2000-х годов.

[15] Цит. по: *Чудояков А.И.* Этюды шорского эпоса. Кемерово, 1995. С. 28.

[16] Приводится по сообщению В.С. Хлопотиной, 1900 г.р., сеок Тумат, д. Челухоево и по тексту письма Р.А. Хлопотина к А.Г. Данилину: Архив МАЭ РАН. Ф. 15. Оп. 1. № 2. Л. 55.

[17] По сообщению дочери К.С. Челухоева – Н.К. Челухоевой, 1937 г.р. (август 1983 г., д. Челухоево).

[18] По сообщению В.О. Борисова, 1927 г.р. (26.07.1988 г., г. Новокузнецк). Полное генеалогическое древо Накаевых на 7 листах, записанное мною 21 июня 1989 г. в д. Телеуты от М.М. Накаева (1937 г.р.) и включающее 6 поколений, или более 120 человек, хранится в личном архиве.

[19] По сообщению Анны Михайловны Поросёнковой, 1918 г.р. (24.07.1988 г., г. Новокузнецк).

[20] *Van Deusen K.* The Shamanic Gift and the Performing Arts in Siberia // Шаманский дар. М., 2000. С. 230.

[21] *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции. Л., 1936. С. 47.

[22] *Балушок В.Г.* Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян. Львів; Нью-Йорк, 1998. С. 113.

[23] *Плужников Н.В.* Несчастный случай как вариант получения шаманского дара // Матер. международ. интердисциплинарного научно-практич. симпозиума "Экология и традиционные религиозно-магические знания". М., 2001. Ч. 2.

Сын шамана рассказывал (история приводится в пересказе Н.В. Плужникова): "Это случилось в его юности. Однажды он поехал охотиться на диких оленей, отправился на упряжке. Лежал снег. Тубяку доехал до места, спешился и полез в чехол за ружьем. Оно оказалось заряженным, и доставать его пришлось, взявшись за ствол. Тубяку вытащил его до середины, а дальше оно разрядилось ему в живот. Спустя сутки его нашли родные – без сознания лежащим на нартах с наполовину вытащенным ружьем, потерявшим очень много крови. Отец Тубяку – Дюходэ считался большим шаманом. Но он, согласно этому рассказу, не стал лечить сына. Посоветовавшись со своими духами, он сказал, что либо Тубяку выздоровеет сам и тогда станет шаманом или же умрет. Тубяку поправился довольно быстро, он выжил и стал шаманом. Я видел эти страшные шрамы на его теле, – пуля прошла навылет наискосок снизу вверх".

[24] Здесь можно напомнить известный по одной из версий древнетюркских генеалогических легенд эпизод с превращением в лебедя третьего сына Ичжинишиду ("сына волчицы") (см.: *Бичурин Н.Я.* (Иакинф) Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Ч. 1. С. 221–222). Превращение в лебедя – достаточно устойчивая мифологема; образ лебедя (впрочем, наряду со многими другими) является одним из распространенных при описании сказителями, шаманами и иными "посвященными" ситуаций вхождения ими в необычное состояние сознания.

[25] Ср., например: *Харитонова В.И.* Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. Статьи и матер. М., 1995. С. 160.

[26] *Жирмунский В.М.* Легенда о призвании певца // Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. Л., 1979. С. 397–407.

[27] *Başgöz I.* Dream Motif in Turkish Folk Stories and Shamanistic Initiation // Asian Folklore Studies. 1967. V. 26. N 1.

[28] *Басилов В.Н.* Посвящение во сне... С. 36–47.

[29] *Путилов Б.Н.* Эпическое сказительство: типология и этническая специфика. М., 1997. С. 45–67.

[30] Девять бубнов шамана. Шорские легенды и предания / Предисловие, составление и комментарий А.И. Чудоякова. Кемерово, 1989. С. 45.

[31] *Чудояков А.И.* Кай и "кай-ээзи" в представлениях тюрков Саяно-Алтая // Чудояков А.И. Этюды шорского эпоса. С. 29.

[32] Устное сообщение В.Я Бутанаева.

[33] *Майногашева В.Е.* О хакасском героическом эпосе и алыптых нымахе "Ай-Хуучин" // Хакасский героический эпос "Ай-Хуучин". Новосибирск, 1997. С. 24. Можно также обратить внимание на традиционное получение дара (инициация во сне/наяву) современным молодым хакасским сказителем В. Кучено-

вым, хорошо описанное К. Ван Дузен. Интересно, что судьбы Курбижекова и Кученова оказываются связанными: последний ждет прихода духа Курбижекова, который позволит ему, наконец, исполнять сказание "Алтын Арыг", о чем он уже давно мечтает. См.: *Van Deusen K.* The Shamanic Gift... P. 229–231.

[34] *Потапов Л.П.* Алтайский героический эпос // СЭ. 1949. № 1; Впоследствии этот текст со ссылкой на рукописные материалы С.С. Суразакова был воспроизведен в статье: *Пухов И.В.* Алтайский народный героический эпос // Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. М., 1973. С. 25.

[35] Помимо приведенной вышей легенды об исполнении "Алтай-Буучая" кайчы Анике, к такого же рода неточно воспринятой информации можно, видимо, отнести публикации легендарного материала о шорских сказителях, воспринимаемых исследователями исключительно в контексте идеи "хозяина кая", но не "хозяина" конкретного эпического произведения, что далеко не одно и то же. См., например: *Чудояков А.И.* Кай и "кай-ээзи" в представлениях тюрков Саяно-Алтая... (большая часть примеров, за исключением рассказа кайчы Тортобаева о своем посвящении).

[36] *Шинжин И.Б.* Отражение личности сказителя-кайчи в мифах и легендах алтайцев // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М., 1996. С.198.

[37] См., например, рассказ, записанный Н.П. Дыренковой в Верх-Анзасе у информатора из рода Карга: Шорский фольклор. С. 328–329. Текст № 92.

[38] *Гомбоев Б.Ц.* Сновидения как путь обретения шаманского дара // Шаманский дар. М., 2000. С. 176.

[39] *Чудояков А.И.* Стили шорского края // I междунар. конф. "Традиционные культуры и среда обитания": тезисы. М., 1993. С. 39–43; *Он же.* Традиции шорского эпоса и сказания Павла Кыдыякова // Шорские героические сказания. М.; Новосибирск, 1998. С. 15–16.

[40] К сожалению, я не мог использовать метод, опробированный Якутским НИИ ЯЛИ в 1941 и 1945 гг., когда для получения аналогичных сведений по якутским эпическим певцам достаточно было лишь разослать анкеты. Обследование якутских ученых охватило 83 сказителя-олонхосута в 13 районах и позволило выявить 396 (!) эпических сказаний: *Пухов И.В.* Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. М., 1962. С. 5–6.

[41] Путешествие члена-сотрудника А.В. Адрианова в Кузнецкий край // Изв. ИРГО. СПб., 1881. Т. 17. Вып. IV. С. 45.

[42] Концепция механизма передачи, усвоения эпических текстов новым поколением сказителей заслуживает особого рассмотрения. Одна из наиболее фундированных теорий была изложена на основе анализа балканского материала Альбертом Лордом. См.: *Лорд А.Б.* Сказитель. М., 1994 (см., в частности, всю первую часть монографии – "Теория").

[43] В данном случае речь идет об исполнителе-профессионале, для которого необычайно важно произнести хотя бы раз создаваемое им произведение. Классификацию фольклорных исполнителей см.: *Харитонова В.И.* Заговорно-заклинательный акт в народной культуре восточных славян // ЭО. 1993. № 4. С. 95–96.

[44] *Потапов Л.П.* Алтайский героический эпос // СЭ. 1949. № 1; *Пухов И.В.* Алтайский народный героический эпос // Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. М., 1973. С. 25; *Шинжин И.Б.* Отражение личности сказителя-кайчи... С. 195.

[45] *Суразаков С.С.* Репертуар сказителя А.Г. Калкина // Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. М., 1973. С. 442–444.

[46] *Тачеева Т.Г.* Хакасский хайджи С.П. Кадышев (к 80-летию со дня рождения) // Учен. зап. ХакНИИЯЛИ. Абакан, 1965. Вып. XI. С. 186–217. Из опубликованных текстов см., например: Алтын Арыг (сборник героических сказаний) / Зап. от С.П. Кадышева. Подгот. Т.Г. Тачеева. На хак. яз. Абакан, 1958.

[47] См.: Тувинские героические сказания / Сост. С.М. Орус-оол. Новосибирск, 1997.

[48] *Майногашева В.Е.* О хакасском героическом эпосе… С.22.

[49] Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос. М., 1988; Хакасский героический эпос "Ай-Хуучин". Новосибирск, 1997.

[50] *Чудояков А.И.* Творческий портрет сказителя П.И. Кыдыякова // Шорские героические сказания. М.; Новосибирск, 1998. С. 449.

[51] См., например: *Аникин В.П.* Теория фольклорной традиции и ее значение для исторического исследования былин. М., 1980. С. 15; *Неклюдов С.Ю.* Эпос монгольских народов и проблема фольклорных взаимосвязей // Литературные связи Монголии. М., 1981. С. 84; *Чичеров В.Н.* Школы сказителей Заонежья. М., 1982.

[52] См.: *Функ Д.А.* Современное состояние эпической традиции в Горной Шории: Вопросы характеристики // Социально-культурные процессы в Советской Сибири: Тез. докл. ... по проблемам современного искусства и народного творчества. Омск, 1985. С. 55–57; *Он же.* Методические аспекты характеристики современного состояния эпической традиции // Полевые исследования ГМЭ народов СССР 1985–1987 гг.: Тез. докл. Л., 1989. С. 78–79.

[53] *Кунанбаева А.Б.* Феномен музыкальной эпической традиции в казахском фольклоре // Artes populares (Budapest). 1985. № 14. С. 121–133.

[54] Там же. С. 128.

Глава 3

МИРЫ ВСЕЛЕННОЙ И ИХ ОБИТАТЕЛИ

Переходя к анализу эпической Вселенной, следует отдавать себе отчет в том, что мир, рисуемый шорскими сказителями в богатырских сказаниях, настолько обширен, многообразен, ярок и, вместе с тем, настолько сложен для адекватного его понимания с позиций нашего сегодняшнего знания, что пытаться охватить и проанализировать весь возможный круг связанных с этим "миром" проблем – задача для отдельного монографического исследования.

В дополнение к этому, надо учитывать, что этот мир божеств и духов не является единым, он складывался в разные периоды времени, по-разному отражая представления людей о мироздании. В разных эпических текстах он не одинаков: где-то он "описан" довольно полно, а где-то, если говорить о мире божеств и духов, буквально в одной-двух строках.

В сибирской фольклористике известны попытки типологизации эпических сказаний на основании их предполагаемой большей или меньшей древности. Эволюционистский взгляд на развитие общества и его культуры не обошел стороною и отечественное эпосоведение. Итогом такого взгляда – он обычно представлялся в литературе как "исторический" – стало появление схем эволюции некоторых национальных эпических традиций.

В случае с алтайским героическим эпосом С.С. Суразакову в 1970-е годы на базе анализа более чем 200 эпических текстов удалось сделать эту схему достаточно фундированной. Несмотря на правомерные и очень важные теоретические посылки ("ни одно древнее эпическое произведение не дошло до нас в чистом первоначальном виде"), автор, зная, что "в одном и том же произведении часто наблюдается несколько тем, причем характерных для разных эпох", все же счел для себя возможным "выявить главную тему и на ее основе строить свои выводы". Результат искусственного, на мой взгляд, выделения "главных" тем, был предсказуем: все многообразие алтайского героического эпоса оказалось втиснуто в существовавшие в то время в стране представления о развитии древнего общества. По С.С. Суразакову,

алтайский эпос прошел такие этапы развития как "эпос периода родового строя", "эпос периода возникновения раннефеодальных отношений" и "эпос периода патриархально-феодальных отношений"[1].

Гораздо более прямолинейно и при этом еще менее убедительно (в силу узости базы источников) пытался работать в 1990-е годы в этом же направлении и А.И. Чудояков, исследовавший шорский героический эпос[2].

Мой опыт анализа эпических текстов однозначно свидетельствует о том, *что представления людей разных эпох и культур оказались слитыми воедино абсолютно во всех сказаниях.*

Кроме этого, и это, думается, *одно из основных условий для осуществления такого рода исследования*: на начальной стадии необходимо работать с каждым конкретным сказителем и с записанными именно от него текстами. До того, как в распоряжении исследователей окажется массовый текстовый материал и сведения, полученные при личном общении со сказителями, которые позволят убедительно говорить о принципиальном единстве (или же различии?) представлений о Вселенной в той или иной эпической традиции, любую попытку обобщений можно рассматривать как в достаточной степени бессмысленную работу или "научное мифологизирование".

С сожалением приходится констатировать, что *ни в одном* из опубликованных исследований эпоса тюрков Южной Сибири сформулированные выше – на мой взгляд, элементарные и очевидные – требования для проведения корректного анализа не были соблюдены.

Есть и чисто "физические" сложности работы с эпосом тюркских народов. Применительно, например, к русскому героическому эпосу ученые давно освоили методы формального анализа: были составлены "Указатель мотивов, сюжетных ситуаций и повествовательных звеньев богатырских былин" (Л.А. Астахова)[3], систематический указатель художественных сравнений песенного эпоса (Ф.М. Селиванов)[4]. Ученые оперируют тысячами текстов! Так, например, Ф.М. Селивановым было проанализировано 2020 текстов былин. Такое обилие материала потрясает. Но есть одно "но". Дело в том, что сам объем анализируемых текстов невелик: 2020 былин это всего около 324 000 стихов, т.е в среднем по 160 строк в каждой. Применительно к шорским, алтайским или хакасским эпическим текстам такой объем означал бы, что исследователь проработал от силы лишь от двадцати-тридцати до полутора-двух сотен эпических сказаний[5]: о тысячах же и ре-

чи нет. Разница в объемах текстов не только потрясает, но еще и удручает, когда сталкиваешься с этим на практике.

Учитывая все вышесказанное, я попытался особо тщательно подойти к отбору текстов для осуществления данной части исследования.

В большей части публикаций (записи Радлова, 1866 и Дыренковой, 1940) оказалось невозможным выявить информацию даже хотя бы о двух текстах, которые были бы записаны от одного и того же сказителя. В данном случае пришлось отказаться от использования этих четырнадцати произведений в качестве базовых текстов для нашего анализа.

По причине отсутствия шорских оригиналов записей А.В. Адрианова (1883) – напомню, что три сказания хотя и были записаны им от одного сказителя, но опубликованы они были лишь в пересказе на русском языке – они также не могли быть использованы.

К сожалению, в моем распоряжении не было всех материалов из архива Дыренковой, хотя при наличии регулярного и свободного доступа[6] к этим текстам можно было бы использовать записи от шести сказителей-кайчы – А.И. Абакаева (14 сказаний), Н.А. Напазакова (7), П.Н. Амзорова (5), и, возможно также от Г.Н. Кастаракова, И.П. Амзорова и И.К. Тельбезекова (по 3). Лишь после получения четкого представления о мирах вселенной, рисуемых в сказаниях кайчы Напазакова и Абакаева, можно будет с известной долей осторожности (учитывая цензуру переводчика) привлекать в качестве источника поэтические переводы еще шести записанных от них же текстов, опубликованных в 1948 г. А.И. Смердовым. Ввиду невозможности обработать сейчас записи от Н.А. Напазакова, я решил отказаться и от использования трех сказаний, записанных от него Г.Ф. Бабушкиным, даже притом, что эти тексты были изданы на языке оригинала.

В итоге для анализа и иллюстрации принципов работы с материалом – при безусловном учете всех названных выше 26 опубликованных сказаний – были отобраны 18 текстов (15 произведений/сюжетов, часть из них – в разновременных повторных записях) на шорском языке, 16 из которых ранее целиком не публиковались.

Семь из них – "Ай Кан" (ок. 4800 ст.), "Самый невысокий из ханов Хан Перген" (ок. 6200 ст.), два варианта сказания "Алтын Эргек" (ок. 3700 ст. и ок. 4800 ст.), "Алтын Эгег" (ок. 4200 ст.), "Кадыг Кылыш" (ок. 6200 ст.) и "Алтын Куш" (ок. 2100 ст.) – представляют собой самозаписи *кайчы* С.С. Торбокова и харак-

теризуют нижнекондомскую традицию[7]. Эти тексты особенно ценны ремарками на полях самого исполнителя, в которых он излагает свое видение и понимание сложных эпических формул, отдельных терминов или эпических имен.

Остальные сказания являются произведениями сказителей-кайчы нижнемрасской сказительской школы.

Два текста – "Алтын Сырык" (1683 ст.) и "Кан Перген" (2461 ст.)[8] – были записаны А.И. Чудояковым от кайчы П.И. Кыдыякова. Дополнительно мною был использован довольно подробный пересказ первой части сказания "Бездетный Ак Кан" (*Палазы чок Ак-Кан*), записанного тем же собирателем от П.И. Кыдыякова[9], и полный текст сказания "Чаш Салгын" (ок. 3100 стихов) в самозаписи С.С. Торбокова, перенявшего это произведение от П.И. Кыдыякова.

Из репертуара ныне здравствующего кайчы В.Е. Таннагашева были взяты: "Чабыс-Чапан" (самозапись, 1171 ст.), "Кара-Кан" (две самозаписи 1045 и ок. 1100 ст. соответственно, а также аудио- и видео-запись), "Чаш кулаттыг Чаш-Кылыш" (самозапись, ок. 2500 ст.), "Кырык эмчектиг Кыдай-Арыг" (самозапись, ок. 1900 ст., и аудио- и видеозапись) и "Ӱш кулактыҥ ак кор'ат" (видеозапись). Всего – 5 самостоятельных сюжетов[10], хотя для уточнения тех или иных наблюдений и выводов были использованы сюжеты еще более чем полутора десятков сказаний из его репертуара.

В отличие от текстов, записанных от ранее названных сказителей, мои записи от Таннагашева были существенно дополнены информацией, полученной в ходе неоднократных длительных бесед со сказителем.

Кроме названных, в отдельных случаях привлекались и иные неопубликованные тексты, записанные мною от нижнемрасских сказителей М.Е. Токмагашевой и А.П. Напазакова.

В целях максимально приблизить (=сделать сравнимым) излагаемый здесь материал к данным, полученным ранее на основе анализа текстов телеутских шаманских камланий, я ограничусь лишь общими замечаниями об устройстве мироздания и эпическом мире божеств и духов.

Все авторы научных публикаций единодушно сходятся в своих представлениях о единстве картины мироздания, отраженной в шаманских мифах и текстах эпических сказаний. Что касается "сказительской Вселенной", то о трех её мирах исследователи писали неоднократно применительно к хакасскому, алтайскому, тувинскому и якутскому эпосу[11]. На первый взгляд, не является

исключением из общей эпической картины мироздания и эпос шорцев... Но, зная о более сложной модели строения Вселенной, рисуемой по крайней мере в телеутских шаманских текстах, я решил отказаться от заранее известной трехчленной модели и в применении к текстам шорского эпоса с тем, чтобы попытаться если и идти на поводу, то не у готовой схемы/модели, а у конкретного материала.

Мир богатырей и ханов представляется очень древним, практически необъятным, с гористым ландшафтом, странным образом сочетающимся с огромными табунами скота, пасущимися в степях, и морями, "текущими" подле гор. Мир этот населен почти исключительно людьми и обычными земными (домашними и дикими) животными, порой, правда, несколько непривычными для горно-таежного ландшафта Шории, как, например, львы или барсы (*ала-парс* и *алтын-парс*), шестисаженные пестрые кошки, "голые" бесшерстные волки, или же трехухие кони с заячьими лапами, а также птицами и пресмыкающимися.

"КОГДА СОЗДАВАЛАСЬ ЗЕМЛЯ". ЗАЧИН

Каждое эпическое сказание начинается с более или менее подробного рассказа о времени первотворения, перетекающего в описание земли "нашего" богатыря. "Героико-эпические песенные сказания тюркских, а также и монгольских народов Сибири, как правило, начинаются с описания пространственно-временного фона, на котором будет развертываться действие. Эти вводные картины, отлившиеся в строгие стандартные формулы, идентичные в фольклоре всех тюркско-монгольских народов[12], – яркое свидетельство культурно-исторического единства этих народов. Универсальность формул-зачинов указывает на их большую древность", – так вполне справедливо писал о зачинах в эпических сказаниях названных народов Е.М. Мелетинский еще в 1963 г.[13] Уточнить можно лишь утверждение о том, что действие в сказании будет разворачиваться именно на том фоне, который описан в зачине. Эпические сказания тюрков и монголов свидетельствуют, скорее, об обратном – пространственно-временной фон зачина исключительно мифологичен, "доисторичен" и к событиям, воспеваемым в сказаниях, имеет более чем косвенное отношение.

Посмотрим, как необходимость вводного описания пространственно-временного фона реализуется в текстах у кайчы Степа-

на Семёновича Торбокова, Павла Ивановича Кыдыякова и Владимира Егоровича Таннагашева. Ввиду принципиальной однотипности зачинов, я счел возможным ограничиться здесь лишь минимумом примеров и общими выводами из материала.

С.С. Торбоков

В текстах, перенятых кондомским кайчы Торбоковым от кондомского же сказителя И.К. Тельбезекова (а тем, в свою очередь, от кондомского кайчы Назрека), рождение и устройство эпического мира описывается так:

Каннаӈ чабыс Кан-Перген

Пурун пурун полчадырзын,
Пурунгу толдин соонда полған,
Амдығы төлдӱн алдында полған

Чеген келе тӧзелер темде,

5 По чер ползa чайалар шенде.
Калак пыла тағ пӧлер шенде,
Камыш пыла суғ пӧлер шенде.
Арығ кӱннӱӈ шыгыжы чаннаӈ,
Арығ кӱннӱӈ конужуӈа тебе
10 Чайкалып келип ак талай аға пертир.
Ӧрӱлӱп келип ак таскыллар турчадырзын.
Чер чарылып, кӧк ӧлеӈ ӧзӱп,

Кӧк торчуктар кӧглеш турған тем полтур.
Агаш чарыла, пӱр кактала ӧзупчадыр,
15 Ак чакейбе ағарыпчадыр,
Кӧк чакейбе кӧгеришчадыр,
Ак талайды каштап келип,
Казын ағашка пӱр ӧзӱп шығарда,

Калык чон чада пертир.
20 Терек ағашка пӱр кактала ӧзерде,

Текши калык чайалып чада пертирзиӈ,
Тил уӈнашпас чон полганче.
Ак таскылды поруғлап келип,
Кузурук пазыжа тӱк пилишпес

Давным-давно было,
Прежнего поколения после (было),
Нынешнего поколения раньше (было),
В то время, когда вселенная[14] обосновалась,
5 Когда только что создалась земля,
Когда мешалкою горы делили,
Когда по камышам воду делили,
Со стороны восхода чистого солнца
На закат чистого солнца
10 Качаясь, белое море течет, оказывается.
Белые таскылы[15], нагромождаясь, стоят[16].
Земля, раскалываясь, зеленой травой зарастала,
Зеленые соловьи поют, [такое] время было, оказывается.
Деревья, растрескиваясь, зеленой листвой одеваются,
15 Белыми цветами белеют,
Синими цветами синеют.
По берегу Белого моря
Когда впервые на березовых деревьях листья вырастали,
Народ-общество расселился.
20 Когда впервые тополя листвою одевались,
Весь народ создавшийся здесь поселился.
Языка друг друга не знающим был[17].
У подножия белых таскылов,
На хвосты друг другу наступая,
шерсти не знающий

25 Шак по черде мал турупчадырзың.
Адаң керези шак по черде
Аптығ чурт полганче
Энең керези эштиг чурт полганче.

Улуғ чурттың тен орта черде,
30 Ак талайдың чалбак пӱкте
Алты азактап пӱдӱрип салған,
Айга-кӱнге сустанғанче
Алтын ӧрге турчадыр.
Алтын ӧргениң алтын макыш тӧзӱ черде,
35 Ат кодыра тартып шыкпас,
Алты ӱйелиг алтын шарчын турчадыр.
Алтын шарчын тӧзӱ черде
Таскыл шени ай кара ат полза
Пағлалып турупчадырзын.
40 Чабыс келген пулуттар пу аттың

Чалбак тӧштең чара шабылып турганы,
Пийик келген пулуттар понуң
Ийги кулактаң пӧле шабылып эртипчедир.
Ай танадаң иш пырлапчадыр,
45 Ала карактаң шагын шачырапчадыр.
Алтынгы эрди алты карыш,
Салбыйып туже пергенче,
Ӱстӱнгӱ эрди ӱш карыш келе,
Салбыйып тужуп парғанче.
50 Ат карызы ат пола пергенче.
Алтын понуң эзери полза
Айче келе шалыш турғаны.
Кӱмӱш понуң чӱгени полза
Кӱнче сустап турғаны.

25 В этой земле скот пасется.
Отца завета[18] в этой земле,
Мирное стойбище видать.
Матери завета мирное стойбище видать.
Посередине великого стойбища
30 На широком лугу белого моря,
На шести ногах поставленный,
Луною и солнцем озаряемый
Золотой дворец[19] стоит.
У золотого крыльца золотого дворца

35 Конем невыдергиваемая
Шестиколенная золотая коновязь стоит.
У золотой коновязи
Таскылу подобный вороной конь
Привязанный стоит.
40 Низко плывущие облака этого коня
О широкую грудь разбиваясь, идут.

Высоко плывущие облака
Меж двух ушей разделяясь, идут.

Из ноздрей жар его пышет,
45 Из пестрых глаз искры летят.

Нижние челюсти в шесть четвертей,
Вниз опустившись, повисли.
Верхние челюсти в три четверти,
Вниз свесившись, опустились.
50 Постаревший конь стоит.
Золотое седло на нем,
Подобно луне сверкает.
Серебряная узда на нем,
Подобно солнцу сияет[20].

Несколько отвлекаясь от примеров с зачинами сказаний, хочу обратить внимание на термин *талай*, переводившийся несколькими поколениями исследователей как “море”. В своих переводах я также исхожу из буквального значения слова *талай* – ‘море’.

Попытки увидеть в этом термине “реку” относятся лишь к самому недавнему времени, когда эпосом активно стали заниматься филологи-фольклористы. Абсолютно логично, на первый взгляд, связав эпитет, которым сопровождается упоминание термина *талай* в эпосе – *аккан*, т.е. “текущий”, с реальной географией Саяно-Алтая, целый ряд исследователей переводят сейчас это слово как “река”. В

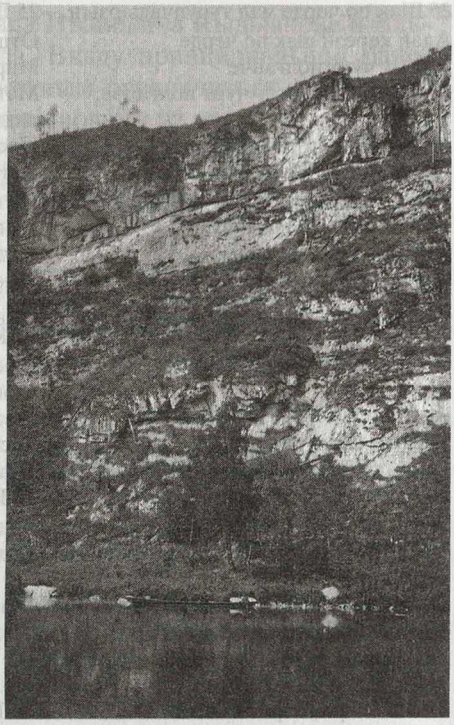


Рис. 10. Берег реки Мрассу между улусами Средний Челей и Усть-Анзас. Фото Г.И. Иванова. 1913 г. (из фондов Алтайского государственного краеведческого музея)

варианте перевода "река", приближенного к "реальной географии", есть лишь одно – хотя и скрытое – противоречие: необходимо доказать, что, если эпос исполняется на шорском языке, то значит (следовательно) это эпос о "древних шорцах", и действие происходило на той территории, которую сейчас называют Горная Шория; если на хакасском, то... и тому подобное.

Важно отметить также, что у Торбокова в приведенном зачине своеобразным центром мироздания является именно море-*талай*, на берегу которого в древние времена поселился некий народ. Лишь затем уже упоминается гора-*таскыл*, у подножия которой живет хан со своим скотом и народом. Данный зачин можно считать достаточно типичным для всего эпического творчества Торбокова, хотя периодически в разных сказаниях могли встречаться как более краткие, так и более развернутые варианты.

П.И. Кыдыяков

В двух полностью опубликованных текстах эпических сказаний нижнемрасского кайчы П.И. Кыдыякова обнаруживается значительная разница в зачинах. В сказании ***Кан Перген***, записанном в традиционном варианте ("пение и пересказ"), зачин – первые две тирады – оказался довольно кратким, всего 24 стиха:

Амдығы төлдӱң алында полған полтур.	Прежнего поколения раньше было,
Пурунғу төлдӱң соонда полған полтур.	Давнего поколения позже было, оказывается.

Чер чара шавыл кök өлең, полза,
Чалтраш кел öс турған чер полтур.
5 Ағаш пажы чарыл кел, полза,
Кök өлең чажар-оқ кел өзӱп одурғаны.
Улуғ сынның кырынға шық келип, полза,
По төрт толуқ чер ӱстӱн, полза,
Анаң чер эвире көрӱп одурғаным.
10 Кайдиғ краң чер ӱстӱ полвай?!

Тоғузон ашқым кара тайға
Ийги қараққа табыл кел коөрӱнӱп одурғаны.
Қара тайға төзӱнде, полза,
Қара талай арыл ақ түш партыр.
15 Қара талай қаштаза[21] чон чатқан полтур.
Қара тайға төштезе ақ мал чайылған полтур.
Улус-чонның ортазында, полза,
Кара чердең киндиктеп кел,
Тегри каннаң сабақтап кел, полза,

20 Айға-күнге сустағанче
Алтын өрге турча.
Алтын өргеең қыйнда, полза,
Ада чашка ат қодура тартпас
Алтын шарчын[22] туруп одурғаны.

Землю раскалывая, пробиваясь, зелена трава,
Переливаясь, вырастала, (такая) земля была, оказывается.
5 Верхушки деревьев расщепляя,
Зеленая трава молодая вырастала.
На великий хребет поднявшись,
Этого мира четыре угла,
Тогда землю вокруг стал я осматривать
10 Что за возвышенность на земле была?!

С девятьюдесятью перевалами черная гора,
Двум глазам попавшись, видна стала.
У основания черной горы,
Черное море
15 На берегу черного моря народ жил, оказывается.
У черной горы на груди белый скот расстилался, оказывается.
Посреди улуса-народа
Из пупа черной земли выходя,
От хана-неба ответвляясь,

20 На луне и солнце сверкая,
Золотой дворец стоит.
Рядом с золотым дворцом
(Такая, что) За всю жизнь, отцом данную, коню ее не выдернуть,
Золотая коновязь стояла[23].

Значительно более развернутый зачин мы видим в другом сказании – "Алтын Сырык", которое сказитель исполнял без игры на музыкальном инструменте и, соответственно, без пения. Любопытно, что данный зачин (с его специфическими деталями), вероятно, был характерной особенностью исполнительства П.И. Кыдыякова. На такую мысль наталкивает его сравнение с началом сказания "Чаш-Салгын", которое слышал в исполнении Кыдыякова кондомский сказитель С.С. Торбоков. Из восьми имеющихся в моем распоряжении текстов, записанных самим Торбоковым, лишь сказание, перенятое им от П.И. Кыдыякова, имеет ряд деталей, характерных для творчества именно нижнемрасских сказителей (в данном случае – для творчества Павла Кыдыякова): в частности, сказителем было

использовано сравнение сияния золотого дворца с блеском осеннего и весеннего льда.

Приведу оба зачина в сравнении:

Алтын Сырык П.И. Кыдыякова (перевод А.И. Чудоякова)	***Чаш-Салгын*** С.С Торбокова (перевод С.С. Торбокова[24])
Давным-давно это было, оказывается.	Давным-давно, очень давно,
Позже давнего поколения было,	Прежнего поколения позже,
Раньше нынешнего поколения было.	Нынешнего поколения раньше,
Когда впервые земля и вода разделялись,	
	Красуясь, волнуясь, моря текли,
5 Когда земля сотворялась, тогда было, оказывается.	*5* Нагромождаясь, таскылы вырастали.
Когда мешалкой землю делили,	Было то время, когда мешалкой землю делили,
Когда камысом воду делили,	Когда ковшом воду делили.
Когда на березах-деревьях, проклевываясь,	Было такое время, когда
Лист выходил, тогда было.	Земля, раскалываясь, зеленой травой зарастала,
10 Когда впервые мир-народ сотворялся.	*10* Когда деревья, растрескиваясь,
Когда на тополе-дереве, распускаясь,	Зеленой листвой зарастали.
Впервые лист появлялся, тогда было.	
Когда впервые весь народ сотворялся,	
Когда впервые зеленая трава вырастала,	
15 Когда впервые зеленый соловей запел.	Синий соловей весело запевал.
Нарядная, с семьюдесятью перевалами золотая гора выросла.	
Золотую гору с семьюдесятью перевалами	
Рассекая, по ложбине спускался,	
Пробиваясь, поток воды,	
20 Девять поворотов делая,	
Рассекая [гору], спускался, становясь золотым морем.	
У золотого моря,	По берегу волнующегося моря
Друг друга тесня, улус-народ	Албан [дань] платящий чон [народ]
Жил, оказывается.	живет.
25 У подножья золотой горы с семьюдесятью перевалами,	*15* У подножья по долинам таскылов,
Друг другу на хвосты наступая,	Как белые гниды, стада пасутся.
словно морская галька, .	
Табуны лошадей рассыпались.	

	В стороне заката солнца О шести перевалах, с шестью дверями Золотая гора, солнцем и луной озаряемая, стоит. *20* В стороне, откуда солнце восходит,
На тверди земли золотой дворец вознесся. Низ его в шестидесятом слое [земли],	На шести подпорках [ногах] поставленный,
30 На шести ногах он поднимается.	Золотой орге [дворец] стоит, красуется,
С верха его, [выше] трех небес, Три бахромы спускаются. Славного богатыря-удальца золотой дворец, Блистая, словно весенний лед, стоит, *35* Сверкая, словно осенний лед, стоит. Низ золотой коновязи для привязи коня	Как осенний лед сияет, Как весенний лед блестит.
В тридцатом слое [земли],	*25* Под золотым крыльцом
На тридцати корнях она поднималась, оказывается.	С шестью коленями, шестью разветвлениями
У золотой коновязи белей молока	Золотая коновязь стоит. К золотой коновязи привязанный, фыркая, топая,
40 Бело-сивый конь привязан, оказывается.	*30* Красиво шерстный чалый [бело-сивый] конь стоит. На нем золотое седло, как солнце-луна блестит, На нем серебряная уздечка, как солнце сияет. Из-под копыта горящим огнем Семь пластов земля загорает.
Из двух его глаз огонь пышет,	*35* Из глаз горящим огнем Три слоя неба как заря горят.
Из двух его ноздрей дым валит.	Из ноздрей пламя пылает, Из пестрых глаз искры летят. В позвоночнике кривизны нет, *40* В ребрах щели нет.
Крутясь, словно мельница, он стоит, Вертясь, словно веретено, он стоит[25].	

В.Е. Таннагашев

В современной нижнемрасской эпической традиции у кайчы В.Е. Таннагашева это время в разных сказаниях, перенятых в основном от нижнемрасского кайчы П.Н. Амзорова, представлено также неодинаково, где-то чуть более, где-то чуть менее подробно, хотя практически идентично и без значительных вариаций.

Для иллюстрации содержания зачинов в сказаниях В.Е. Таннагашева возьмем, например, один из наиболее полных, представленный в самозаписи текста ***Чабыс-Чапан***. Ниже приводится отредактированный мною текст в моем же переводе:

Амдығы төлдиң алында полча,
Пурунғу төлдиң соонда полтур,

Қалақпа чер пөлүжүп,
Қамышпа суғ пөлүшчиған тем полтур.
5 Көгериш келип көк өлең өсчиған тем полтур,
Ағаш паштарында ат пажынче

Алтын кööктер қақышанған темнер полтур,
Өлең паштарында
Көк торчуқтар көглеш чөрчиған темнер полтур.
10 Алтон ашқымнығ ақ тайға турча,

Ақ тайғаның төзүбе ақ талай ақ түштүр.
Ақ талай қаштап келип,
Ақ мал, арға улус чон чат түштүр.

Арға улус чонның орта тушта

15 Ақ талай қажы черде,
Айға-күнге сустағанче алтын өрге турча.
Алтын өргениң алында,
Ат қодурбас алтын шарчын турча,

Алтынғызы тоғус тамнаң азақтығ шыққан полтур.

20 Алтын шарчын төзүнде үш ат турча.
Алтын чаллығ ақ ой ат турсалтыр,

Прежнего поколения раньше было,
Давнего поколения позже было, оказывается.
[Когда] Мешалкой землю разделив,
По камышам воду разделяли, [такое] время было, оказывается.
5 Позеленев, молодая трава вырастала, [такое] время было, оказывается,
На вершинах деревьев размером с конскую голову
Золотые кукушки пели, [такие] времена были, оказывается,
На верхушках травы
Зеленые соловьи распевали, [такие] времена были, оказывается.
10 С шестьюдесятью перевалами белая тайга-гора стоит,
У основания белой тайги белое море течет.
По берегам белого моря ходя,
Чистый скот, со спинами народ-общество живет.
Посреди народа-общества, имеющего спины,
15 На земле, на берегу белого моря
Луной и солнцем освещаемый золотой дворец стоит.
Перед золотым дворцом
Золотая коновязь стоит, что коню не под силу вырвать,
Из-под девяти нижних слоев "ногами"-сваями выходящая была, оказывается.

20 У основания золотой коновязи три коня стоят.
Златогривый бело-соловый конь стоит,

Аға қоштаныш келип
Алтын чаллығ ақ шамдар ат турсалтыр,
Ақ шамдарға қоштаныш келип,
25 Алтын чаллығ ақ қыр ат турсалтыр.

Его касаясь,
Златогривый светло-игреневый конь стоит,
Светло-игреневого коня касаясь,
25 Златогривый светло-каурый конь стоит, оказывается.

Для начала повествования сказителю необходимо хотя бы в нескольких словах упомянуть о древнем времени, предшествовавшем собственно эпическому действию. Тем самым сказитель погружает слушателей в седую древность, настраивая на серьезное восприятие монументально-эпического. Впрочем, в зачинах достаточно отчетливо видно соединение, я бы даже назвал его искусственным соединением, по меньшей мере, двух "времен": времени сотворения земли и времени – явно более позднего – событий сказания, для которых гораздо более важным оказывается не то, как создавалась земля, а то, есть ли на ней море-*талай* или гора-*тайга* (*таг* или *таскыл* в кондомской традиции), без которых *алып*-богатырь – не алып. Сложно утверждать определенно – есть ли в этом некая закономерность, но очевидно, что во многих эпических текстах у сказителей в низовьях р. Мрас именно гора является центром эпического мироздания, именно о ней сначала говорит или поет сказитель и лишь затем уже помещает у ее подножья "текущее море".

Эпически монументальные стихи зачина производят впечатление скорее дани традиции, нежели необходимого мотива для логичного развития сюжета. Некоторые сказители, причем не только во время моих работ в 1980-х, но, судя по ранним записям, еще в 1930-х годах, сводили такого рода вводные стихи до минимума. Впрочем, ни в одном из известных мне текстов шорские сказители не опускали зачин и не начинали сказывание в первом же стихе с называния имени богатыря, как это известно, например, в алтайской традиции (см., например, тексты "Ай-Бий" Т.А. Чачиякова и "Ак-Тайчы" Н.П. Черноевой)[26].

Более важным, чем описание того, как именно создавалась земля, для эпических событий является, помимо горы и моря, наличие сугубо материальных благ у героя – дворца, подданного народа и несметных табунов и стад скота.

Гора и море оказываются особенно важны тогда, когда изначально никаких иных благ у героя нет[27]:

...Нарядная золотая тайга стоит.
У подножия золотой тайги
Могучая (как *алып*) чистая степь расстилается.

...У подножия золотой тайги,
На берегу белого моря,
На земле, где скот пасся,
Крапива выросла, оказывается.
На земле, где народ жил,
Длинноногие
Сороки расхаживали. ...
У золотого дворца окно
Настежь было распахнуто
и разбито, оказывается.
У основания золотой коновязи,
Где прежде стоял конь,
Была куча навоза.
Посреди того места, где скот стоял,
Посреди того места, где народ жил, ...
С тремя дверями черный шалаш-*одаң* стоял.
Из дымохода черного шалаша,
Словно тонкий прутик, дымок струился.

Из имеющегося в моем распоряжении множества вариантов зачинов вырисовывается не только некая картина эпического места действия, но и устройство этого мира.

Устойчивыми во всех вариантах являются представления:

– о горе со множеством перевалов и

– о текущем у ее основания море, которое настолько велико, что иногда может протекать не только в этом, но и через три других "света" ("свет" в значении "мир");

– о разномастном скоте, пасущемся на склонах горы;

– о золотой коновязи, которую коню не под силу вырвать, поскольку порой ее основание уходит вглубь девятого или даже тридцатого слоя земли, и которая может быть шестиколенной (шестисуставной) и/или с шестью разветвлениями;

– о золотом дворце с крыльцом (*макыш* кондомск., *крилес* мрасск.), а иногда и окном (в реалистических описаниях упоминаются даже стены), стоящем на шести "ногах" (сваях-опорах) и уходящем своим основанием в подземный мир, порой – в шестидесятый слой; дворец может "выходить из пупа черной земли", а вверху достигать хана-неба (волосяной бунчук, например, может подниматься выше трех небес).

В самих текстах дворцы описываются более подробно, чем в зачинах. Так, в сказании ***Кара Кан*** у Таннагашева о богатыре говорится, что он

475 Алтын өргеге пас кирди,
Эжик ажып, эзенин перди,
Позаға алтап, менчизин перди.

В золотой дворец вошел,
Дверь открыв, поздоровался,
Порог перешагнув, поприветствовал[28].

Во многих текстах общими являются описания места хранения богатырских доспехов: это либо задние комнаты ("внутрь сорока комнат вошел") дворца, либо вешалка возле двери (*Эжик чанда илип салган, Тогус кадыл алтын куйагын, Спискедең алкелип* "у двери висевший девятислойный золотой куяк с вешалки взяв"[29]). Учитывая то, что этимологически слово комната (*катпаш*) в шорском языке связано со словами "слой" и "складка" и то, что наверху этого "дворца" может красоваться волосяной бунчук, вполне реально предположить, что в образе дворца-*örge* в шорском эпосе оказались контаминированы представления о свайном деревянном, возможно многокамерном, жилище, с представлениями о степной войлочной (?) юрте.

Не только море может протекать через иные миры. Богатыри и/или их кони также выскакивают в своих странствиях за пределы "своего" мира:

Месяцем освещаемый белый свет
Насквозь проскочили.
По ту сторону солнцем освещаемой земли
Выбежали.
По земле, освещаемой другой луной,
Другим солнцем,
Теперь побежали[30].

Очевидно, что как многослойными виделись сказителям небесный и подземный миры, так и "наш" мир не был единым в их представлениях: параллельно на земле существовали различные миры, имевшие собственные солнце и луну, хотя и располагавшиеся при этом (иногда) по берегам одного и того же моря.

Анализируя тексты зачинов эпических сказаний, следует особо оговаривать их клишированность. Практически все они являют собою стандартные тексты с определенным набором клише и общих мест и потому здесь особенно сложно сказать, что перед нами – реальное осмысление сказителем того, что именно было *вначале*, или же просто стандартный текст, которым должно начинаться любое сказание. Приведенный мною материал свидетельствует, скорее, в пользу второго утверждения.

Дополнительно можно указать, что зачины такого рода известны не только шорским сказителям. Практически тот же набор основных характеристик мироздания эпохи первотворения используют сказители на всем Саяно-Алтае. Примеры таких зачинов можно легко обнаружить в публикациях и в архивных записях алтайских, телеутских, хакасских эпических сказаний.

"ЭТОТ МИР" И ИНОМИРЬЕ

Основательность характеристик эпических миров в разных сказаниях значительно различается. Есть тексты, где в лучшем случае удается обнаружить лишь одно единственное, да и то косвенное упоминание о, например, "подземном мире", что-то вроде следующего:

У подножья золотого дворца,
Корнями *в девять слоёв* земли уходя,
Золотая коновязь выросла[31].

Этот отрывок из зачина сказания о богатыре Каткан-Чула и его старшей сестре Алтын-Көөк является *единственным*, где содержится хоть какое-то указание на многослойность мироздания. Всё действие в этом сказании происходит *на земле*.

Впрочем, есть тексты, сюжет которых в значительной степени базируется на взаимоотношениях алыпа с иномирьем.

Рассмотрим последовательно картину этих миров, изображенную в сказаниях кайчы Торбокова, Кыдыякова и Таннагашева. Здесь в целях экономии места я не буду рассматривать все свидетельства и все характеристики этих миров и их обитателей в каждом из отобранных для анализа произведений, а ограничусь подробным анализом лишь одного-двух текстов (в каждом из трех случаев) с отдельными примерами-иллюстрациями из других сказаний и затем изложу в суммированном виде некоторые общие выводы, к которым удалось прийти.

С.С. Торбоков

Сказание ***Алтын-Куш*** – одно из самых ярких и насыщенных событиями произведений в репертуаре сказителя. Оно не единственное, где у героя присутствует суицидальный синдром, но лишь в нем попытка суицида заканчивается самоубийством. Старик Ай Кара-Кан, словно следуя кодексу бусидо японских самураев, "мечом себя справа налево проткнул и затем на острие меча бросился". Любопытно и место, которое выбирает герой для этого акта. Поднявшись (в нарушение запрета жены) на верхушку золотой горы, Ай Кара-Кан увидел:

Внутри освещаемую солнцем землю
И освещенную луною землю,
Словно на ладони видать.
Семидесяти обществ народы,
Подобно ласточкам летают,
Что говорят, о чем рассуждают,

Как перед ним, всё слышно.
На макушке золотой горы,
Треугольное молочное озеро есть,
Золотые рыбы в нем плавают.
С потник шириной золотая степь есть,
У растущих деревьев листья здесь не опадают,
Растущие травы не желтеют,
Умершего человека труп
Никогда не сгнивает,
Текущие реки айраном текут,
Стоящие горы из чистого золота стоят.

Столь благословенная земля, точнее, ее описание, было одним из общих мест в сказаниях Торбокова. Оно встречается и в сказании "Алтын-Эргек", где герой также пытается умереть, поднявшись на вершину золотой горы. Сходное описание такой земли порой встречается и в других сказаниях у других шорских сказителей.

Напомним, встреча с землею обетованной происходит и у телеутского кама, когда тот перелетает на "истинную землю", во владения Адама. Аналогия с землей Адама не случайна еще и потому, что в сказании у Торбокова после самоубийства Ай Кара-Кана его вдове Алтын-Арыг в рот с синего неба попадают большие и малые золотые листья и через 9 месяцев у нее рождаются девочка и "мальчик с курчавыми волосами". У телеутов же еще в начале XX столетия считалось само собой разумеющимся, что дети с курчавыми волосами были рождены от Адама (*адабистиң тууган,* "родившиеся от Отца нашего").

Земля, на которой живут богатыри, освещается луною и солнцем. Так же, как и в представлениях телеутов, здесь луна называется отцом (*ай-ада*), а солнце – матерью (*күн-эне*).

Ай карат, конь Ай Кара-Кана, пытающийся спасти маленьких детей от преследующего их Когой-Мааса, изнемогает и, прощаясь с жизнью и заливаясь слезами, произносит такой монолог:

Алдыбысқа турған ай адабыс
Арғабысқа сустап қалзын.
Ай алтынға
Паза чӧрчең педибис.
Алдыбысқа сустап чӧрген күн энечек,
Арғабысқа сустап қалзын.
Күн энечектең алтынға
Паза чӧрчең педибис, – тедир.

Спереди нас освещающий месяц-отец,
Сияя позади нас, пусть остается.
Под месяцем
Нам больше не ходить.
Спереди сияющее солнце-матушка,
Сияя позади нас, пусть остается.
Под солнцем-матушкой (спереди)
Нам больше не ходить, – сказал[32].

Есть у этого лиричного монолога и подтекст, который становится виден чуть далее: ЭТА земля – не единственная на поверхности земли. Обессилевший Ай карат передает детей двум жеребятам (*улуг-кичиг кыр кулун ат*), которые с места за семьдесят

небес скакнув, выскакивают за пределы своей земли и теперь бегут "по ту сторону", по земле, которая освещается другой луной и другим солнцем.

Среди земных, но чем-либо необычных персонажей в сказании упоминается "мать птиц – полового цвета птица" (*куш энези кубазы куш*), играющая эпизодическую роль. Отрицательный герой богатырь Ала-Картыга накануне сражения с Алтын-Кушем достает эту птицу из золотого сундука и, вместе с запиской своим друзьям, посылает ее за подмогой. "Мать птиц", но уже не *кубазы куш*, а орлица (*кара куш*) и некая *куш энези алтын куш* 'мать птиц – золотая птица' встретятся нам еще у сказителя В.Е. Таннагашева, а еще одна "мать птиц" упоминалась ранее при описании обитателей вселенной телеутских шаманов. Там говорилось о матери птиц Пуркай-хане (*куштың энези Пуркай-Каан*), управлявшей птицами Ульгеня и жившей на вершинах семи лиственниц. Здесь напрашивается аналогия не столько в связи с очевидно близкими представлениями, в принципе, о существовании некой "матери птиц". Указание на связь Пуркай-хана с Ульгенем и упоминание о лиственнице позволяет по-новому взглянуть на известный в шорском эпосе мотив воздушного захоронения богатырей. Их хоронят обычно на вершине одной или двух лиственниц. Если лиственница в шаманской картине мира телеутов связана каким-то образом или же просто ассоциируется с верховным небесным божеством Ульгенем, то выбор именно лиственницы для захоронения положительных персонажей в эпических сказаниях шорцев представляется отнюдь не случайным, а вполне резонным.

Как небо, так и земля многослойны. От крика Когой-Мааса

Чети кат келе чер	На семь пластов земля
Чарыла тӱже пергени.	Раскололась.
Ӧреги ӱш кат тегри	В верху три слоя неба
Пӧлӱне тӱже пергени.	Разделились.

В другом месте сила крика Когой-Мааса выражается той же формулой:

Чети кат чер чарылды,	На семь слоев земля раскололась,
Ӧреги ӱш кат тегри пӧлӱндӱ.	Вверху на три слоя небо разделилось.

И так же громко кричит главный герой сказания Алтын-Куш на старуху Кара-Кат, которая позже станет его тещей.

Любопытно определение числа слоев Неба. Мы уже видели, что их может быть и 3 и 70, но это число может быть и равным 40. Это зависит не только от реальных представлений о картине мироздания, но во многом определяется и законами жанра. Например, если конь все свои 40 зубов стиснет, то от скрежета, ко-

нечно же, задрожат не 70, а всего лишь 40 небес. Сине-серый конь Когой-Мааса, боли не вынеся,

Кырык тижин тиштенгенде[33]	Сорок зубов когда стиснул,
Кырык тегри тӱбӱнең пери	От основания сорока небес здесь
Кыңырап[34] ажып турганы.	Раскаты грома раздались.

Безразличие эпического текста к числу небес или небесных слоев отчетливо проявляется и, например, в таких стихах (о птице):

Оң канадын шабынганы,	Правым крылом махнувшая,
Одус тегри ӧткенче,	Тридцать небес пока не пройдет,
Сол канадын шабынганда,	Левым крылом когда махнула,
Кырык тегри тӱбӱн	Основание сорока небес,
Ары ӧткенче пилдир чӧрдӱ.	Туда пока не пройдет (?), пролетела.

Связь богатыря с небесами осуществляется путем непосредственного контакта: с неба может спуститься сын небесных божеств и, например, украсть у главного героя жену; небесные божества могут посылать гонцов или напускать на героя неких вредоносных сущностей; наконец, сам богатырь может взлететь на небо на своем коне, у которого вдруг чудесным образом отрастают крылья.

Порой для обозначения неба используются разные термины. Это может быть и обычное *тегри* (это и "небо" и "небесное божество" одновременно), но может быть и *айас*. В разговорной речи прилагательное и наречие *айас* используются при разговорах о ясной погоде, о чистом, безоблачном небе. В эпосе же, как и в иносказательном языке шаманов, *айас* означает "небо" (*ак айас* 'белое чистое небо', *кӧк айас* 'синее чистое небо'). Есть в шорском эпосе и имя эпического персонажа Айас-Кан, что буквально означает 'Хан-Небо' или 'Хан Небесная чистота': одноименное сказание было в репертуаре сказителей П.Н. Амзорова и перенявшей этот текст от него М.Е. Токмагашевой. Кстати, такое же имя носило и одно из высших божеств в мифологической картине алтайских шаманов.

В сказании "Алтын-Куш" обнаруживается значительный объем информации о небесных божествах и божествах подземного мира.

Когда жеребята, спасаясь от преследования, выскочили за край земли и попали во владения богатыря Тенди-Пергена, тот с радостью согласился защитить детей Ай Кара-Кана и победить Когой-Мааса. Оказывается, у Тенди-Пергена и его супруги Алтын-Сабак не было детей. Богатырь восклицает:

Палазы чок кижилерге	Нам, бездетным людям,
Улуг Кудай паллар перди.	Великий Кудай детей дал.
Ӱрени чок кижилерге	Нам, семени не имеющим людям,
Улуг Кудай ӱрен ыстыр.	Великий Кудай семя послал, оказывается.

Божество Кудай[35], исчезнувшее из развитой картины мира телеутских шаманов, сохранилось в эпических формулах в шорском эпосе. Но эпос знает не только Кудая. Есть в нем упоминание и об Ульгене. Как и Кудай, Ульгень в шорском эпосе также не является действующим персонажем. Это имя встречается исключительно в разного рода эпических формулах и эпитетах.

Подросшим в семье приемных родителей детям пришло время получить имена. По всей видимости, Тенди-Перген и его супруга, действительно, жили столь далеко за пределами мира Ай Кара-Кана, что были какими-то иными "людьми", во всяком случае, они отказались дать своим приемным детям имена. Объяснение таково:

Слердиң төлдўң кижизин	Вашего поколения людям
Пис адарга чарабас.	Мы давать имена не можем.

Как обычно в шорских сказаниях, дети берут в руки чаши с вином и отправляются либо в степь, либо, в данном случае, под золотую гору и громко кричат. Родители советуют им:

Ўлген тўбўн ўзе кыйгырзаар,	Дно Ульгеня, разрывая, если закричите,
Чаас тўбўн чара кыйгырзаар.	Дно Чааса раскалывая, если закричите,

то к ним сам подойдет тот, кто должен дать им имена.

Предполагая возможное недопонимание читателей, сам Торбоков на полях пояснил: "*Ульгень* – чистый дух, живущий на небе, *Чаас* – злой дух, живущий в подземном царстве, творец подземного царства"[36]. В соответствии с таким пониманием, Торбоков более логично перевел и приведенную выше формулу, используя словосочетания "Улгенову землю" и "Чаасовую землю".

Интересно упоминание о Чаасе, о котором, насколько мне известно, в специальной литературе еще не писали, при том, что эта эпическая формула широко известна в шорских сказаниях. Она встречается, например, в текстах, опубликованных Н.П. Дыренковой. В сказании "Кан-Мерген, имеющий старшую сестру Кан-Арго" злодейка Черная Шебельдей (*Кара Шебелдей*), нарекая своему сыну имя, кричит, Ülgen tübün üze qyjγyrdy, Častyŋ tübün čāra qyjγyrdy. Используют эту формулу и современные нижнемрасские сказители. У В.Е. Таннагашева она встречается в идентичной ситуации (наречение именем), например, в сказании "Күннү көрген Күн-Көөк" (*Улгени узе кыйгырды, часыны чара кыйгырды*)[37].

Есть аналогичная формула и в русской части публикации сказания "Кан Перген", записанного от П.И. Кыдыякова ("дно Ульгеня разрывая, дно... раскалывая"[38]). Оригинал пропетой части 70-й тирады свидетельствует, скорее всего, о том, что если и не для сказителя, то, во всяком случае, для собирателя-переводчика

эта формула была не вполне понятной. Столь куцый перевод мне показался странным, и я обратился к шорскому оригиналу. В шорском тексте (в нотных расшифровках) находим:

..... ӱл-гер-оқ тӱ-бӱн
У-зе-е қый-ғыр ам-да-лой тӱш-тӱ
Ча-быс-оқ тӱ-бӱн ча-бы-рақ қый-ғыр...[39]

Из-за обилия распевных слов, порой – дополнительных слогов даже в середине значимых слов переводчик не разглядел здесь стандартной формулы. С моей точки зрения, мы имеем здесь все ту же формулу, где *ӱлген* был заменен на *ӱлгер*, а *час* превратился в прилагательное *чабыс* со значением "низкий, приземистый". Вот как можно представить пропетый сказителем текст (значимые части слов выделены жирным шрифтом):

..... **ӱл-гер**-оқ **тӱ-бӱн**
У-зе-е қый-ғыр ам-да-лой тӱш-тӱ
Ча-быс-оқ **тӱ-бӱн ча**-бы-**рақ қый-ғыр**...

Н.П. Дыренкова переводила эту формулу (Ülgen tübün üze qyjɣyrdy, Častyŋ tübün čāra qyjɣyrdy) как "крикнула, разрывая на части дно вселенной, крикнула, расщепляя надвое дно преисподней"[40]. Очевидно, что если в случае с трактовкой термина *час*/*Чаас* Дыренкова и Торбоков, в принципе, едины: для первой это "преисподняя", а для второго это её творец, сам злой дух, то понимание слова Ульгень принципиально различно. Для Дыренковой это "вселенная", для Торбокова же – имя собственное небесного божества. В отношении называния "вселенной" по-шорски до сих пор существуют значительные сложности. Известны уже несколько терминов[41], которым приписывается значение "вселенная": *ӱлген* в понимании Дыренковой, *чеген* в самозаписях Торбокова (Дыренковой же это слово переводилось как "подземелье"), *коорай* и *телекей* (у Кыдыякова в переводах А.И. Чудоякова). На мой взгляд, более точным следует считать осмысление обоих терминов – и *Ӱлген* и *Чаас* – С.С. Торбоковым.

Впрочем, архаичная лексика эпоса была сложна и для самого Торбокова. Он не всегда последователен в переводах, порой для сложных терминов, вроде *чеген*, он даже не пытается подыскивать русских соответствий. В сказании "Самый невысокий из ханов Хан-Перген" он использует в зачине формулу *Чеген келе тӧзелер темде*, где слово *чеген* переводит как "Вселенная". В сказании же "Алтын-Куш" в следующей формуле он оставляет это слово без перевода:

По чегенме теӈ тӧзелген, С этим чегеном одновременно основанный,
По чербе теӈ пӱткен... С этой землею в одно время созданный...

Так дети обращаются к старику, который спустился с горы для того, чтобы наречь их подходящими им именами. После того как имена (Алтын-Куш и Алтын-Көөк) были даны, старик синей нитью исчезает в синем небе, по поводу чего дети резонно замечают:

Улуг Чайан адабыс адаптыр... Великий Создатель имена нам дал, оказывается...

Так в сказании появляется еще одно имя небесного главы, Великого Создателя – *Улуг Чайан*. Далее, под именами *Чайачы* (также переводится как 'Создатель') и *Чайан*, это божество играет заметную роль в развитии сюжета. Очевидно, что Создатель не один, хотя в сказании фигурирует и Чагыс Чайачы 'Единственный Создатель'. Называются также 6, 9 и 30 Чаянов. В рассказе о персонажах небесного пантеона в первой части работы (гл. 3) уже было обращено внимание на то, что телеутские шаманы представляли Создателя "матерью", женщиной (Энем-Т'айучы, 'мать моя Создательница/Творец'), так же, кстати, как и Ульгеня.

Кудай и Создатель/Творец понимаются как единое божество. Во всяком случае, это следует из следующих строк. Алтын-Куш в ответ на предложение своей сестры не мстить за угнанный у них скот и народ, поскольку де он сумеет завоевать себе сколько угодно подданных и скота, заявляет, что ему не только перед людьми будет стыдно, но и:

Чайачыдаң чазык полар, – тедир, От Создателя наказание последует, – сказал,

Улуг Кудайдаң кыйал полар... От Великого Кудая грех будет...

Возвращаясь к характеристике нижнего мира, следует заметить, что в сказании он определяется не только через термин *Чаас*. Один из противников Алтын-Куша – пестрый лев (*ала марс*) – живет под семьюдесятью таамами (*таам*). Возле этого слова в рукописи Торбокова стоит цифра 1), но само примечание, он, очевидно, забыл сделать. Фразу с этим словом он несколько коряво по-русски перевел как "Под семьдесят таамов, слоев, живущий", что может свидетельствовать о понимании им этого термина как "слоя". Думается, здесь неточность. Из шаманистских представлений телеутов хорошо известно, что *таам*, или *таамы* – это преисподняя, ад.

Подземный мир в сказании не играет особой роли, однако он регулярно упоминается или подразумевается в тексте. Так, жеребята, рассуждающие о том, что теперь коню Когой-Мааса их не догнать, называют его "имеющим разум черного айна" (*кара айна сагыштыг*). Айна, как известно, является общим видовым именем злых духов, живущих в подземном мире.

Айна называются и в других эпических формулах. Когда Алтын-Тайчы, пытаясь помочь детям Ай Кара-Кана, сражается с Когой-Маасом, то от шума битвы

Катыг куйак какчала перди,
Кара айнага абыры-тыжы чок кӱн полду.

Илчирбе куйак экчеле перди,
Кӱннӱг чарык калыгынга эжы-тыжы чок кӱн пола перди.

Твердые доспехи загремели,
Для черных айна беспокойный день настал.
Из цепей кольчуги зашумели,
Для народа солнечного света неуютный день наступил.

Кроме *айна*, есть в сказании и чееки (*чеек*), в понимании Торбокова – "нечистые подземного царства":

Тоӈ туйуӈнуг ат кирбес,
Айна пасчаӈ чериӈ педи?
Тулгу миистиг эр паспас,
Чеек пасчаӈ чериӈ педи?

С крепкими копытами конь [сюда если] не входит,
Айна что ли по твоей земле ступают?
С полным разумом муж [сюда если] не ступает,
Чееки что ли по твоей земле ступают?

Чеек/т'еек, как еще одно видовое имя злых духов, известно в шаманистских представлениях, как у шорцев, так и у телеутов. Здесь мы вновь встречаемся с едиными представлениями о сущностях виртуального мира в шаманстве и в сказительстве.

Если и не с подземным, то, во всяком случае, с миром мертвых оказываются странным образом связаны небесные Создатели. Пытаясь отомстить Алтын-Кушу за убийство своего сына (тот украл жену Алтын-Куша и, с точки зрения эпической морали, получил по заслугам), Создатели творят (!) девять узютов (*ӱзӱт*), т.е. покойников и посылают их с заданием съесть жену Алтын-Куша. Алтын-Куш ловит узютов и вырезает у них со спины по ремню в палец толщиной.

И, наконец, еще один, совершенно особый мир в этом произведении составляют горы. Один раз обитателями черного дома в горе (черной тайге) оказываются великаны, задерживающие Алтын-Куша, который пытается разыскать свою суженую. Его безуспешно пыталась освободить от их чар его будущая теща, Кара-Кат. Во второй раз – это Тебир-Картыга, брат суженой Алтын-Куша, живущий в черной горе. Как и сами горные миры, находящиеся на границе нашего и подземного миров, все эти персонажи не являются ни однозначно отрицательными, ни однозначно положительными.

В целом следует подчеркнуть, что как текст этого сказания, так и в целом вся эпика Торбокова оказались насыщенными традиционными заговорами, проклятиями, поэтическими формулами, характерными для шаманской и, шире, всей заговорно-заклинательной практики тюрков Саяно-Алтая.

П.И. Кыдыяков

Сказание ***Кан-Перген*** из репертуара этого сказителя, выбранное для демонстрации принципов работы с эпическим материалом, представляет значительный интерес по нескольким причинам.

Во-первых, при его публикации издателям впервые удалось воспроизвести реальный вид всего исполняемого текста целиком: пение с музыкальным сопровождением и следующий за каждым музыкальным отрывком "пересказ" пропетой тирады. Это безусловное достоинство опубликованного произведения.

Во-вторых, это сказание странным образом оказалось не только наполнено логическими неувязками, но и насквозь проникнуто ироничным отношением сказителя ко всей эпике.

Сказитель, например, сначала описывает, как одна из героинь сказания, Кара Кат "из поколения черных айна", боится заходить во дворец к родителям суженой Кан-Пергена (К роду айна принадлежа, / Как я войду в золотой дворец / Богатыря светлого мира?), но тут же, после того как она заходит во дворец, именно она первой начинает разговор, выполняя роль свахи.

Кара Кат всегда ходит пешком, тяжелой поступью, продавливая под собой землю, но дважды, после того, как она "заходит" в какой-либо дворец, из него она почему-то "уезжает" (тирады 26 и 29–30).

Удивительна 28-я тирада, где сказитель изображает Кан-Пергена растеряхой: богатырь ищет яйцо, в которое он превратил свою невесту, по обоим карманам, куда (а именно в правый карман) он его клал, а находит почему-то в своем колчане. Здесь же прекрасно видна насмешка Кыдыякова над ритуальной стороной жизни эпического сообщества: Кан-Перген, вернувшийся после долгого отсутствия в свой пустой дворец,

Эзик аж эзен перди, төрт толуғунға	Дверь открыв, поздоровался,
Позаға алтан менчи перди.	Порог переступив, поприветствовал:
По төрт полуқунға толуқ сайа	С каждым из четырех углов поздоровался,
Эзен перди, мечи салды.	Каждому из них поклонился, привет послал.
Төрт тулуғу эзен первееди.	Четыре угла ему не ответили[42].

Явно было рассчитано на эмоциональную реакцию слушателей и оформленное в качестве общего места описание счастливой жизни в стойбище, которую обнаружил Кан-Перген:

По черде мал анеде урғап партыр.	На этой земле приплода стало так много,

Шошқа палачактарынның ўнў,	Что визг поросят,
Қой малларынның ўнў	Блеянье ягнят
По черге сынышпаан турганы.	В этой земле не умещается.
Эр чоқ қаттар паллар туғаннар полтурлар.	Вдовушки понарожали детей...

Если в отношении расплодившихся свиней и овец сказитель, скорее всего, просто хотел повеселить всех слушателей, то, упоминая вдовушек, П.И. Кыдыяков, сам – фронтовик, думается, осознанно апеллировал к общественному мнению послевоенной аудитории, явно рассчитывая на адекватную реакцию со стороны мужчин-фронтовиков.

Кан-Перген, нашедший-таки свою невесту, превращенную им в яйцо:

Нувуртқазын ал келип	Яйцо свое взяв,
анаң шелвизе пергени:	затем бросил [его]:
Нувуртқа чайа кел түшкенде,	Когда яйцо разлившись, упало,
Тоғузон ашқымның қара тайға	С девятьюдесятью перевалами черной тайги
Кырын аш калды.	Через хребет [жидкость из яйца] перелилась.
Алтын өргеде қыс палазы	По направлению к золотому дворцу девушка,
Чайваңнап кел шықты.	Раскачиваясь [=легкой поступью], вышла[43].

Любопытно, как сказитель сумел соединить в единое целое столь значительные катаклизмы от разбитого яйца и лёгкую поступь появившейся из яйца девушки!

Достаточно своеобразно представлена в тексте у Кыдыякова и формула, обычно используемая для показа спорости кого-либо из женщин в домашней работе. В сказании "Кара-Кан" у В.Е. Таннагашева мы находим стандартную формулу:

Пир перектең он перек,	Из одного пирога – десять пирогов,
Он перектең чўс перек .	Из десяти пирогов – сто пирогов,
Иштеп келип чайады.	Изготовляя, создала [Кара-Торгу]. (ст. 436–439)

Практически то же самое встречаем в его же сказании "Кўннў көрген Кўн-Көөк":

Кўн-Көөк пир перектең он перек,	Кюн-Кёёк из одного пирога – десять пирогов,
Он перектең чўс перек чайады...	Из десяти пирогов – сто пирогов создала...[44]

У Кыдыякова же молодая хозяйка делает то же самое, но следующим образом:

Алтын Торғу кевеге алдына пас келип,	Алтын Торгу, к печи подойдя,
Кўлчегеш чығып алды.	*Немного золы собрала.*
Қағыр келип анаң тўкўрвўсе пергени:	*Когда плюнула-харкнула,*
Ўл парды-пулғап, пулғап келип,	Кучка получилась, помешала-поболтала –

Пир кӱрмек иштеди, Пирдең он, оннаң чӱстӱ.	Один пирожок сделала. Из одного – десять, из десяти – сто[45].

Не имея комментариев сказителя, трудно сказать, что именно он хотел этим сказать: вновь ирония? Или же Кыдыяков хотел подчеркнуть умение молодой хозяйки сделать вкусную еду буквально из ничего (из золы, смешанной со слюной)?

С иронией подошел сказитель и к передаче, казалось бы, самого клишированного места шорских эпических сказаний, наречения будущего богатыря именем, являющего собой, по сути, единую формулу. Перед тем, как старец, имеющий небесное происхождение, дает имя сыну Кан Пергена, он, как это обычно бывает, пьет вино из чаши, которую и 60 богатырей опорожнить не могут, и,

> Когда вино старца за ребра стало хватать,
> Слова сами собой нашлись,
> На этой земле “Сама садик ...” [запели]. (тирада 91, ст. 60–62)

Опубликованный текст – очевидно *живое* произведение, существенно отличающееся от записей под диктовку и от сказительских самозаписей, и потому оно особенно интересно в плане поисков в нем возможной специфики в отражении эпического мироздания. Так ли это? Обратимся к тексту.

Вселенная (*Қорай*) в представлении Кыдыякова – имеет четыре угла, также как и жилище-дворец хана. Это устойчивая формула, характерная как для эпических сказаний, так и для шаманских текстов: телеутские шаманы называли дом иносказательно – “с восемью зарубами четыре угла мои”. Судя по тексту, Вселенная (*телекей*) не только обознается, но и понимается поразному – это и мироздание и некое ограниченное пространство. Богатырь, например, может ехать,

Ам келгени телекейдиң Ам-оқ иштин теже көрӱп ...	[На пути своём] Вселенной Внутренность насквозь просматривая... (тирада 17, нотная расшифровка пропетой части; в пересказе и переводе этой формулы нет)

“Своя земля” у Кан-Пергена имеет пределы, богатырь называет ее отцовской землей. Сама же земля огромна. Так, Кан-Перген должен достичь земли Алтын-Кана, находящейся на расстоянии перелета двух поколений птиц. Птицы служат мерилом не только огромных расстояний, но и, условно говоря, плотности эпического населения:

Кӱлер қазанның пузу Көк пулутқа қабыл кел шыға пертир.	Пар от кипящего [свадебного] котла До синего неба поднимается.

Қарлығаш қуш аны ажыра учуқ полваан	Птички-ласточки, пар густой не сумев перелететь,
Ақ чазыға тоғланып одурған полтур.	На белую степь падают. (тирада 12, ст. 13–16)

Здесь мы вновь сталкиваемся с фактом наличия общего формульного арсенала эпического и шаманского стихосложения. В третьей главе первой части работы были приведены абсолютно идентичные формулы, использовавшиеся телеутскими (образ стрижа, который не мог пролететь над землею тюльберов) и орочскими шаманами (здесь использован образ стаи лебедей).

Как и в Торбоковских текстах, мироздание у Кыдыякова не ограничивается землей (землями). Эпическая вселенная знает и подземное царство, и небесный мир. Оба этих мира рисуются многослойными – наиболее распространенные числительные 3, 6, 9, 40, 70 и 90. Третьего неба, например, достигает своей головой огромная свинцовоглазая Кара Шмельдей – хан-бий существ нижнего и верхнего миров (в оригинале почему-то переведено иначе: "Существ Нижнего мира, Жителей Среднего мира"), "на высоте трех голубых небес" натягивается и белая нить для состязаний женихов (тирада 25, ст. 1–2). Если золотая кукушка поет за пределами семидесяти небес (тирады 21 и 22), то двум Кара-Канам (один из них был отцом Кан-Пергена) в свое время было достаточно подняться лишь на девятый слой неба, чтобы взять в жены дочерей Девяти творцов (*тоғус чайанның қыстарын алғамыс*) (тирада 34). Девяностый подземный слой – место, где живет Кара-Шмельдей. Когда сюда попадает Кан-Алып (сын второго Кара-Кана), то его отец так описывает глубину этого мира Кан-Пергену:

По чердиң **тӱвӱ** черде,	За край этой земли,
По чердиң тоққуйу черге парған.	На **дно** земли он уехал.
Қап[п]ас черге қап парған,	В такую землю он попал, куда не попадают,
Кирвес черге кир парған.	В такой край он заехал, куда не заезжают.
Чарық чердең час парған.	Светлый мир покинул (тирада 35, ст. 7–11).

Эта же формула встречается и далее по тексту:

По чердиң тӱвӱ черде,	На дне этой земли,
По чердиң токкуйу черде...	На краю этой земли... (тирада 50, ст. 2–3)

"Дно земли" встречается и в иных местах русского перевода текста сказания:

Чер марқазы тоққул келип,	Вдруг дно земли содрогнулось,
Тегри теги тектен келип	Небесный свод
Частық қалқаны.	Будто с курка сорвался. (тирада 75, ст. 43–45),

хотя здесь, очевидно, сказитель говорил о пряжке или застежке земли (*чер мартқазы*), которая либо покосилась, либо и вовсе расстегнулась.

Кроме девяти небесных творцов (создателей), в сказании мельком упоминается и о подземных обитателях – духах-*айна* (см. выше).

Формульность шаманского стихосложения отчетливо видна в эпических текстах П.И. Кыдыякова. В первой части работы в третьей главе уже приходилось отмечать использование единой формулы в телеутских шаманских текстах и эпических сказаниях при выражении угрозы богатыря разрушить чье-либо стойбище/жилище. Аналогичную формулу находим и в рассматриваемом тексте. Конь Кан-Пергена, объясняя другому коню цель своего прибытия, так говорит о свинцовоглазой Кара Шмельдей и ее дочери Кара Молот:

Таш очоғун таларға,	Каменные очаги [ее] надо разрушить,
Талай күлүн шачарға...	Море-золу [ее] надо развеять. (тирада 59, ст. 5–6)

Эта формула активно использовалась сказителем. Она встречается и в сказании "Алтын Сырык" (ст. 103–104, 128–129, 837–838).

Известна она и другим шорским сказителям, в частности, В.Е. Таннагашеву. Например, в сказании "Чабыс-Чапан" говорится:

Айна төллериниң очуқтарын ойдарып,	Очаги поколения айна перевернув,
Талай күллерин шачарбыс ...	Море-золу их мы развеем ... (ст. 923–924)[46]

Кроме *айна*, в тексте однажды в связи с эпизодом наречения именем было упомянуто и имя Эрлик Кана (тирада 92). В переводе сказано, что голос старца, "через [царство] Эрлик Кана пройдя, слышался", хотя в шорском тексте говорилось лишь о том, что этот голос, Эрлик Кана насквозь пройдя, слышался (*Эрлик Қаанны өттүре келип үғулча*).

Анализ данного сказания, к сожалению, не позволил подтвердить высказанное вначале предположение о возможной специфике в отражении эпического мироздания при аутентичной публикации. Текст "Кан Перген" фактически ничем не отличается в описании миров эпической вселенной от иных известных мне эпических сказаний – как у этого сказителя, так и у представителей других сказительских школ.

Пересказ А.И. Чудояковым сюжета первой части сказания ***Бездетный Ак Кан*** (Палазы чок Ак Кан), несмотря на то, что он был сделан довольно подробно, оказывается еще менее информативным.

Мы обнаруживаем, что мир старика Ак Кана не бесконечен, он имеет горизонт; черный жеребец Ак Кана был спрятан в горе, за тройными дверями на белой скале, которые можно открыть, разбив их семигранной медной кувалдой; врага Ак Кана (Кара Кая) убивают, подняв его "до небес" и бросив о россыпи камней. Образ волшебной помощницы Ак Кана девицы Чаш Коок (вероятно, *Чаш Көөк*, букв. "Молодая Кукушка". – *Д.Ф.*) нарисован довольно смутно, поскольку в разных местах текста о ней сказано, что "она выступает в качестве хозяйки гор", но при этом, по утверждению Чудоякова, "в сказании нигде не говорится, что она всесильная хозяйка гор и всемогущий дух".

Подземные персонажи в сказании – Чельбегень, хитростью выманивший яйцо плодородия у Ак Кана, который вез его своей старухе в надежде наконец-то получить потомство, и сестра Чельбегеня – Черная Шмельдей (*Кара Шмелдей*). Об облике этих существ в пересказе сюжета сказано не было.

Чельбегень (*Челбеген*) является одним из довольно часто встречающихся образов в шорском эпосе. Во всех текстах сказаний, где говорится о нем, и по представлениям известных мне сказителей, этот персонаж относится к числу отрицательных сущностей, живущих под землей. Чельбегень или Делбеген встречается в разных фольклорных произведениях у шорцев, телеутов, кумандинцев и у всех групп алтайцев. Везде, в том числе и в эпосе, образ его неодинаков. С.С. Суразаков так писал об этом: "...чаще всего Делбеген в героических сказаниях выступает эпизодическим персонажем. В них его образ эволюционирует от чудовища-людоеда до комического персонажа и даже наделяется чертами каана-захватчика или классового врага"[47].

В различных ипостасях выступает и Шмельдей (*Кара-Шмелдей, Куу-Шмелдей*), встречающаяся во многих шорских и кумандинских эпических сказаниях. Она описывается как женщина подземного мира, обладающая гигантским ростом (*тайга шени Куу Шмелдей* 'размером с гору Лебедь-Шмельдей') и часто стремящаяся во что бы то ни стало заполучить в мужья богатыря земного мира.

В.Е. Таннагашев

В сказании **Кара-Кан** у нашей, "этой" земли есть середина (*чер ортазы черге*, ст. 94; *чер ортазы черде*, ст. 493; *чер ортазы черге келип түштүлер*, ст. 952), есть "другой конец" (*по чердиң паш-*

ка ушунда, ст. 939); она может раскачиваться, словно детская колыбель-зыбка (*по чер пешик шени чайкыл эртишча*, ст. 870).

Встречающиеся на этой земле степи порой столь огромны, что их ни ворон (*кускун ушуп четпес, куба шӧлдиӊ ушуна келип тӱштӱ*, ст. 568–569), ни сорока перелететь не могут (*саскан ушуп четпес сарыг шӧлге кирдилер*, ст. 961). Последняя формула один к одному совпадает с тем, что мы обнаруживаем в телеутских шаманских камланиях при описании путешествия к божеству Т'ӧӧ-Кану. Как и богатырь, шаман также должен был пройти через желтую степь (*куба-чӧл* / *сары-чӧл*), через которую не могли пролететь ни маленькая птичка, ни сорока.

В эпосе в этой степи стоит белая береза с девятью развилками, посреди которых сидит орёл (точнее, орлица), называемый матерью птиц (*куш энези кара-куш*; кара-куш – букв. "черная птица"), и, каркая, устраивает себе гнездо (ст. 571–575 и 735–741). Образ орлов, сидящих на высоких деревьях посреди степи, достаточно часто встречается в шорском эпосе. В сказании "Ай Кан" у С.С. Торбокова, например, самец и самка-орлы (в тексте они названы Кан-Кередей) считаются подателями детских зародышей, поскольку они:

Кирбиктигди чазапчалар, Имеющих брови создают,
Киндиктигди чайапчалар. Имеющих пуп творят[48].

Очевидно, в обоих случаях – *куш энези кара-куш* и *Кан-Кередей* – в функциях этого персонажа мы обнаруживаем параллели с образом Га́руды, царя птиц, известного в индуистской и ламаистской монгольской мифологиях.

Среди чем-либо примечательных наземных объектов, упоминаемых в сказании, можно особо выделить трехдверную с шестью перевалами черную тайгу, за средней дверью которой *кара-куш* пытается скрыться от богатыря (ст. 774–784).

Гора (*тайга* или *таскыл*), вход в которую также ведет в иномирье, судя по материалу, является совершенно особым эпическим объектом. Так, например, в сказании ***Кан-Эргек*** (вариант М.Е. Токмагашевой)[49] иномирье начинается сразу же за железным морем (*тебир талай*), за которым Кан-Эргеку встречаются пестрые медведи, пестрые волки и подземные люди. Лишь появившаяся внезапно молодая Шмельдей (*Чаш-Шмельдей*), без труда уговорившая Кан-Эргека взять ее в жены, помогла ему справиться со всей этой нечистью. Но эта заморская страна еще не есть *горный мир*. Ход в иной мир, закрытый на три двери, находится на восточном склоне железной тайги, подле черной талины. Маркировка входа талиной весьма показательна. Тали-

на/тальник связана в традиционных представлениях тюрков региона, например, с водным миром. При камлании хану моря телеутские шаманы ставили не березовую *тапты*-символическую лестницу, а тальниковую; сам хан моря назывался ‘имеющий тальниковую тапты Талай-хан’ (*тал таптылу Талай-Каан*).

Гора с дверями – устойчивый образ в шорском эпосе. Вспомним стихи из зачина сказания “Чаш-Салгын” у С.С. Торбокова, где у золотой горы было не только шесть перевалов, но и шесть дверей.

Аналогично воспринимается горный мир и вход в него и в других разновидностях шорского фольклорного материала. Яркий рассказ был записан мною от кайчы В.Е. Таннагашева. Речь в нем идет о славящейся многими странными случаями Краснояр-ской горе (в черте г. Мыски):

Было там, какой-то Паслей был. Значит, Василий. Он лодку заваривал, чтоб течи не было, ремонтик делал. Смотрит, толще оглобли змея[50] плывет. Он говорит: “Кыш! Куда, плывешь!” А на хвосте лодки был. По голове ударил эту змею. Та развернулась и обратно, на ту сторону. Ну, ночью лежит на кровати, трубку, что ли, он курил, вроде так говорили. Открывается дверь. А раньше двери ведь вообще не запирались, не знали этот ведь замок. Заходит небольшого роста, такой вот, плечи широкие, как чугун черный человек зашел. Тебя, говорит, хозяин горы, вызывает. Ну, а я что ему, должен, что ли? А он говорит, пошли: “Хозяин сказал, не пойдешь – силой притащить”. Ну, пошли. Он поднялся. Вышли. Посадил на себя и через реку по щиколотку перешел этот человек и открывает двери. Там скалы же есть. Открывает двери. Заходит – темнота! Ничего, говорит, я не вижу. А он идет! Потом сбоку опять дверь открыл, а там светло. “Заходи!” Затолкал его. Сам здесь остался. Зашел. Стол стоит. Вот с такой бородой седой старик сидит. “А, – говорит, – Паслей, прибыл”. “Прибыл, – говорит. – Твой этот, раб, кто ли, меня на себя и притащил сюда”. “Ты, – говорит, – почему моего сына ударил”. Он говорит: “Я вашего сына не бил! Никого я не бил”. “Как, – говорит, – не бил? Вот змея плыла, ударил?” “А, змею ударил!” “Хорошо, говорит, не сильно веслом, просто голову немного разбил, – говорит. – Вот, посмотри”. Он открыл двери, смотрит. Красивый, здоровый парень лежит на кровати. Голова обвязанная. “Видишь?”, – говорит. “Вижу”. Ну, там долго, оказывается, они проговорили. Потом того [слугу] опять вызывает, говорит: “Ему не время. Вынеси его!” Ну, я опять, говорит, вышел. Он меня опять на себя. По коридору шли-шли, шли-шли. Ну, он идет, а я на нем. И опять смотрю, дверь открывается, светло. Вышли выше Камешков, там скалы тоже. Там вышли. И, говорит, “видишь, – говорит, – тропа идет?” “Вижу”. “Вот, иди по этой тропе и прямо к Мрасу подойдешь и увидишь там каменный мост через Мрасу, по щиколотку ты перейдешь. Будешь переходить – утопленники будут кричать: “Паслей, спаси нас от этого дня! Вытащи нас”. Ты никуда, говорит, не смотри, переходи. Там и знакомые, говорит, будут, и незнакомые. Ни с кем не разговаривай даже. И не гляди на них!” Он, действительно, пошел. Оказывается, смотрит – точно: тропа прямо к каменному мосту [привела]. Она под водой, говорит, немножко, ну, по щиколотку ... Я перешел, говорит. Точно, утопленники кричат: “Паслей, спаси нас. Вытащи нас отсюда!” Перешел. А в Камеш-

ках у них родственники жили. Кушать захотел. Зашел. Поздоровался. А они как раз обедали, говорит. А они даже на меня не смотрят. Без внимания! Я, говорит, постоял, к дверям прислонился, к косяку. Думаю, хоть кушать бы пригласили. Кушать, говорит, хочу. Даже не смотрят. Думаю, что я здесь стою? До дому, че, далеко что ль, до Красного Яра вот. ... Через Чувашку, через Курью, говорит, прошел, и в Красный Яр. К воротам, говорит, подхожу. Ну, полный двор народу. Думаю, чего они тут собрались? К дверям подхожу, говорит, на улице, крест стоит и крышка гроба. Думаю, кто же умер-то у нас? У меня, мол, дома? Захожу: в гробу, говорит, я лежу! Плачут здесь, плачет народ, много народу. Уже хоронить собрались. Вот-вот выносить. Я, говорит, думаю, как так? Я, говорит, вот пришел, и в гробу я же лежу. Подошел к гробу только, вот так наклонился смотреть и он ожил. Ожил. Стал подыматься, тут, говорит, к дверям с криком как кинулись, да заклинились, говорит, там! Хе-хе! Крик! Ну, я встал, посмотрел, понял, в чем дело. Это, оказывается, я, говорит, умер. Это, душу мою, говорит, выносили. Вот и это, ожил, говорит.

И после этого он еще долго жил. Вот про него рассказывали (*зап. в г. Мыски 23.07.2002 г.*).

Путь в гору здесь связан с переходом через еще одну границу миров, каковой, как ни странно, оказывается река Мрас. Улусы шорцев располагались по обоим берегам этой реки, но воспринимали ли они живущих на другом берегу как жителей иномирья, мне не известно. У мрасских шорцев распространены представления о реке, в данном случае о реке Мрас, как о дороге в страну мертвых. Путь в гору Паслей проделал верхом на потустороннем существе и потому никакими деталями эта часть рассказа не расцвечена, обратную же дорогу ему пришлось преодолевать самому. И здесь переход в свой мир (через реку Мрас) оказался осложнен встречей с утопленниками. Обстоятельства этой встречи один к одному повторяют эпизод общения телеутского шамана с утопленниками во время камлания Талай-хану. Утопленники также умоляют спасти их, но "герой" для избежания несчастья должен молчать и идти через реку, не обращая на них внимания.

Гора как путь в иной мир хорошо известна в верованиях южносибирских тюрков. Согласно одному из самых ранних описаний пути телеутского шамана во время камлания Эрлику (Адаму), кам-шаман долго поднимался в гору, пока, наконец, не попадал... под землю[51]!

С горами в шорских сказаниях связан и мотив богатырей, прикованных к ним враждебными персонажами. Как Прометей, к горе была прикована, например, Кан-Торгу в сказании "Кан-Эргек" у М.Е. Токмагашевой. Была прибита медным гвоздем к черной скале и бессмертная Кан-Кок из безымянного сказания у В.Е. Таннагашева; сказитель дважды рассказывал мне отдельные фрагменты подзабытого им сказания о богатыре Кан-Пер-

гене, которого его отец – богатырь, одевавшийся в *тогус кадыл шабыр куйак* (девятислойный холщовый халат-куяк), выгнал из дома, считая его очень слабым; в итоге Кан-Перген, убивший одноглазого Чес-Алыпа (его глаз, как у циклопа, находился прямо в центре лба), освободил свою сестру и, по ее признанию, превзошел силой своего отца[52].

Кроме "этой" земли, есть в сказании "Кара-Кан" у Таннагашева и другой свет (мир), в который попадает сын Кара-Кана Кан-Мерген, а вслед за ним и сам Кара-Кан. Жена Кара-Кана так поведала мужу об этом (ст. 546–549):

Кан-Мерген, палабыс, Кара-Кан,	Хан-Мерген, сын наш, Кара-Хан,
Пашка чарыкка кир парган,	В другой свет (мир) вошел,
Чер эбире öскен тебир сыны ашкан,	Перевалив железный хребет, вокруг земли выросший,
Кök чарыктың иштине кирди.	Внутрь синего/зелёного света (мира) вошел.

Есть в сказании свидетельства существования и иных миров. Неоднократно упоминается небо (*тегри*) (*по тегриге кнала öскен, сегизон ашкымныг чес тайга көрүндү*, ст. 145–146), или хан-небо (*кан-тегри*, ст. 920), указывается, что небес может быть 40 (*кырык тегри*, ст. 703, 904) и что именно на небо улетает чистая душа (*арыг тыны*) убитого богатыря (ст. 707, 905). О том, есть ли на небе какие-либо божества или иные обитатели, в сказании не упоминается.

Как и многослойное небо, подземный мир в развитии сюжета роли не играет, он лишь упоминается. В одном случае говорится о семи слоях черной земли (ст. 903), а в другом о богатырях, которые приходят как с белого света (чистого мира), так и из-под земли: "являющиеся ханами-бегами белого света девять алыпов вошли, являющиеся ханами-бегами подземелья шесть алыпов вышли" (*ак чарыктың каны-пеглери тогус алып киргеннер, чер алтының каны-пеглери алты алып шыкканнар*, ст. 924–927).

В репертуаре В.Е. Таннагашева есть много сказаний, где подземный мир представлен и описан довольно подробно, поскольку именно там разворачивается часть событий или даже большая часть всего сюжета.

Например, в сказании ***Алтын-Кан***, которое Таннагашев слышал от П.П. Токмагашева, подземный мир представлен сказителем как земля, где богатырь теряет разум. Внуки Алтын-Кана отправляются на выручку не вовремя умершего богатыря. Один из братьев смотрит под землю и видит там пляшущих 40 парней и 40 девушек. Земля от их пляски ходуном ходит. Понимая, что

туда заходить нельзя, богатырь со своим знакомым делают золотой и медный крючки (*алтын карбак* и *чес карбак*), подцепляют богатыря за ремень и вытаскивают его на свет. Богатырь при этом сопротивляется, руками машет, кричит, не хочет выходить. Как выразился сказитель:

Даже в уме нет [чтобы] оттуда выходить, хочется там играть с ними. У них там всякая музыка есть. *Четти кыллыг талай комус* [семиструнный *талай*-комус] у них играет. Но *пыргы*-то [*пыргы* – дудка] там нет. Потом, по-моему, *ӱш аастыг кызыл кырчыныӊ ишшепкен/кестирген сыбыска* [свирель с тремя отверстиями, сделанная/вырезанная из молодых побегов красного тальника], свистуля такая[53].

Представление о подземных персонажах, как правило, играющих на музыкальных инструментах, является общим для эпического творчества многих народов Южной Сибири, на что уже неоднократно обращалось внимание в специальной литературе.

Сказание "Кара-Кан" практически не дает материала для реконструкции представлений о мире. Кроме скупых упоминаний о наличии многослойных неба и земли (подземные слои), а также трехдверной тайги, вся остальная информация связана с богатырями "этого" и иных (параллельных?) миров, живущих и действующих на земной поверхности. Из полумифических персонажей в сказании присутствует лишь мать птиц черная орлица, живущая то в этом мире, то на границе с иномирьем – за дверью, ведущей внутрь горы.

С подземным миром связаны основные события, происходящие в эпическом сказании ***Чабыс-Чапан***[54]. Здесь же мы находим уже известный нам персонаж – Чельбеген. Сказитель В.Е. Таннагашев представляет его в виде обычного человека мощного телосложения:

Обыкновенный человек. Мощный очень на вид. Двухголовый, две головы от шеи. Ну, девятиголовый тоже [бывает, хотя] как поместить? Лицо человеческое. Только руки, мне кажется, как дубы...

Этот персонаж играет в произведениях этого сказителя отрицательную роль. У Чельбегеня всегда несколько голов. Вопрос об их числе представляется важным для В.Е. Таннагашева. Он рассказывает о шорском сказителе апший (старик) Мукалиш:

Он сказку рассказывал, ну, сказка хорошая, "Ак-Пилек"... у него Чельбеген там, мы всё гадали, 180 голов, как они умещались? ...Бывает девятиголовый, обычно – двухголовый, а это – 180! До сих пор я удивляюсь. Он потешный старик был. И Алтын-Тайга у него тоже о 180-ти перевалах была! А этот Чельбеген и туда поднимался![55]

И еще одна важная деталь в этом сказании. Под сороковым слоем земли богатырь Алтын-Коста со страхом взирает на колодки, напоминающие гигантский пресс:

Алтынгызы четтон там чер алтынаң	Из-под семидесятого слоя земли
Чер талыйы шабыл шыккан полтур,	Земляная колодка, ударяясь, выходила, оказывается,
Ӱстӱнгизи ак чарыктаң	С верху белого света
Шойун талыг шабыл тӱштӱр.	Чугунная колодка, ударяясь, оказывается, падала[56].

При пересказе сюжета сказания В.Е. Таннагашев назвал эти колодки *тегри талыйы* и *чер талыйы*, ‘небесная колодка’ и ‘земляная колодка’.

Очевидно, образ колодок (исходное значение – ‘кожемялка’) является одним из устойчивых в мифологии как шорцев, так и телеутов. Шорские сказители помещали такой пресс под землей и использовали этот образ для характеристики мрачности места, в котором оказался богатырь, сложности преодоления этого препятствия и, соответственно, для демонстрации сверхъестественной силы богатыря, которому удавалось их “разорвать” (в рассматриваемом нами тексте их разрывает Чабыс-Чапан). У телеутских шаманов эти прессы – деревянные, железные, медные и крашеные – находились на поверхности земли, хотя и были связаны с умершими, которые страдали в них за земные грехи.

Интересную параллель между (телеутскими) шаманскими представлениями и (шорскими) эпическими персонажами можно усмотреть в образе одного из духов зла/отрицательных персонажей. Напомню, что телеутским шаманам был известен дух зла по имени Пургул-Кан, или Сары-Кыс (желтая дева), о котором говорилось:

Т’аш палтырган пашту кан,	Хан, имеющий голову [в виде] молодой пучки,
Куу *комыргай* колду кан,	Хан, имеющий руки [в виде] засохшей дудки,
Ийик пой Сары-кыс,	[Размером с] веретено Желтая дева,
Ийне пой чичке кыс,	[Размером с] иголку тонкая дева...

Любопытно, что в шорском эпосе есть сходные по образу персонажи, причем сразу два – парень Сыбас и девушка Сыр-Ӧлең (Краска-Трава), передвигающиеся по земле в дудках-пӱчках. Если парень Сыбас изображается положительным героем (он безуспешно гоняется за Сыр-Ӧлең, считая её своей суженой), то вот богатырша – один из главных антигероев. Оба они встречаются лишь в одном сказании – “Ак-Кан”, записанном и опубликованном Н.П. Дыренковой[57]. Образ девицы Сыр-Ӧлең ярок и в общем-то необычен/редок для шорского эпоса, хотя в нём есть и самостоятельное сказание под названием ***Четти пум сы кобырғай иштинге чӧрчиған Сыр-Ӧлең кыс*** (‘Деви-

ца Сыр-Ӧлең, передвигающаяся внутри семиколенной дудки-борщевника').

Полностью на борьбе героев с подземными "хозяевами болот и дорог" построен сюжет еще одного сказания, названного по имени главных антигероев: ***Карағы чок Сас-Кара, чодағы чок Чол-Кара*** ('Слепое Черное-Болото, безногий Черный-Путь')[57].

Значительное место в сказаниях у Таннагашева занимают небесные божества – Единственный Создатель (Чағыс-Чайан, или Чағыс-Чайачы) и Девять Создателей (Тогус Чайачы, или Тогус Чайан). Например, в эпическом сказании ***Чаш-Кылыш, ездящий на молодом саврасом коне*** последняя "дорога" богатыря связана с борьбой по просьбе Единственного Создателя против черного богатыря (Кара алып), созданного Девятью Создателями из черной горы и имеющего силу семидесяти богатырей. Мотивировка необходимости борьбы с черным богатырем довольно прозаична: Девять Создателей, сотворив черного богатыря, пришли к Единственному Создателю и побились с ним об заклад, что, если Чаш-Кылыш победит их богатыря, то они станут рабами (*сугчы-куллар*, букв. "рабы – носильщик(и) воды") Единственного Создателя, а если же черный богатырь одолеет Чаш-Кылыша, то наоборот[59]. Сходный эпизод есть и в другом сказании у В.Е. Таннагашева ***Сорокагрудая Кыдай-Арыг***, где богатырша Алтын-Чӱстӱк по просьбе Единственного Создателя (*Чагыс Чайан*) также должна вступить в борьбу с черным богатырем (*кара алып*). После того, как Алтын-Чӱстӱк возвращается из-под земли после победы над Кыдай-Арыг, во дворец прилетает птица *тебир карлык* (как здесь не вспомнить об одноименном персонаже телеутских ритуальных текстов! См. гл. 3 первой части), под правым крылом которой богатырша обнаруживает письмо от Единственного Создателя:

– Эзе, Алтын-Чӱстӱк, кызым,	– Здравствуй, Алтын-Чюстюк, дочь моя,
Пӱӱнгӱ кӱн шыксаң – чакшы, –	Если ты сегодня выедешь, хорошо, –
Теп пастыр.	Написал.
Пӱӱнгӱ кӱн шыкпазаң	Если ты сегодня не выедешь,
Кыс позуң таш пол östӱрбизерим де	Тебя, девушку, камнем сделаю...
Теп пас салтыр.	Написал.
Меең черимге Тоғус Чайан кирдилер.	В мою землю Девять Создателей пришли.
Тоғус Чайан алып...	Девять Создателей
Кара тайгадаң чайанаң	Из черной тайги

Четтон алтыптың кужу	С силой семидесяти богатырей
Кара алып чайап келип,	Черного богатыря создав,
“Мерий-мерий салар” келтирлер де –	“Заклад-заклад положим” (говоря) пришли, –
Пастыр.	Написал.
Мен сени ал келип, Алтын-Чӱстӱк, кызым,	Я тебя взяв, Алтын-Чюстюк, дочь моя,
марғы салдым, теп,	Заклад положил, –
(это) пас салтыр.	Написал.

Любопытно, что сам Создатель при этом не проявляет особого рвения для того, чтобы облегчить богатырше Алтын-Чюстюк выполнение ее нелегкой задачи. Ей помогла супруга Создателя – Алтын-Кас, потихоньку объяснившая девушке, что та может соглашаться на бой с черным богатырем лишь в случае, если Создатель обратит ее в мужчину, что тот в итоге и делает: Алтын-Чюстук превращается в богатыря Чеппе-Салгына[60].

Эпизод битвы героя с черным богатырем по просьбе Единственного Создателя находит практически полное соответствие в телеутском эпическом сказании “Сӱт ак атту Маладу”. Здесь Маладу по просьбе Единственного Создателя борется против черного богатыря (Кара-Пӧкӧ), созданного “злыми” Сорока Создателями[61].

Упомянутые персонажи не исчерпывают всего многообразия обитателей миров эпической вселенной и их качественных характеристик.

Как и в шаманских текстах, в эпических сказаниях встречаются эротические элементы, а порой и просто вульгаризмы. В шорских эпических произведениях мы обнаруживаем, например, двух девушек, большую и малую Кан-Сарыг с голыми задницами (*Улуг-кичиг калчак кӧденниг Кан-Сарыг-кыстары*)[62], сорокагрудую Кыдай-Арыг (*Кырык эмчектиг Кыдай-Арыг*), по имени которой названо самостоятельное эпическое сказание[63], девушку Алтын-Чӱстӱк с двумя огромными как горы грудями (*тайга шени*), Черную Бабу с девятью vulva (*Тогус поодыктыг Кара-Кат*)[64].

Часто высмеивается в сказаниях великанша Шмельдей. По словам современников, активно применял прием введения эротических элементов в свое повествование кайчы Н.А. Напазаков, выдающийся сказитель первой трети XX в. Расправа богатыря над Кара-Шмельдей за её козни описывалась, по воспоминаниям стариков, примерно так: “Алып Кара-Шмельдейку схватив, вверх ногами перевернул. Платье задрав, промеж ног её воды налил –

озеро получилось. Рыб в озеро пустил плавать"[65]. Встреча богатыря Казыр-Салгына на пути к своей суженой с великаншей Куу-Шмельдей (она сидела, расставив ноги на вершинах двух гор Кызым-тайга и мочилась, от чего образовывалось желтое море; богатырь, рассвирепев, вырвал с корнями гигантскую талину и воткнул ее великанше в промежность) и морализаторский финал произведения (Единственный Создатель предсказывает гибель Казыр-Салгыну и его старшему брату Кара-Салгыну от рук Куу-Шмельдей, у которой через девять поколений талина должна будет выйти из промежности), по сути, определяют весь облик казалось бы обычного богатырского эпического сказания "Ездящий на буйном сером коне Казыр-Салғын и ездящий на темно-сером коне Кара-Салғын" у кайчы В.Е. Таннагашева[66].

Кроме богатырей с их конями, слугами, среди которых называются зайсаны (*чайзаң*) и рабы (*кул*), и прочим безымянным подданным народом (народ в эпосе – безлик, он лишь мерило богатства хана/богатыря), среди земных персонажей практически никто более не упоминается.

Лишь один раз мне встретилось указание на божество Мать Земли (*чер-энези*), которое, возможно, сопоставимо с Матерью Народа (*эл-энези*), упоминаемой в телеутских шаманских текстах.

Также однажды встретились в сказании кузнецы. Мне известен лишь один такой текст – сказание "Кан Мерген, имеющий старшую сестру Кан Арго", записанное Н.П. Дыренковой в низовьях р. Мрас, скорее всего от Г.Н. Кастаракова. Выехав далеко за пределы своей земли, Кан-Мерген

на горный хребет поднялся, на гладкую седловину спустился. С великого хребта всматриваясь, стоял – земли Кара Мюкю, оказывается, достиг.

В этой земле стук девяноста молотов через твердые мозги насквозь проходит. Внутри черного города, вокруг земли раскинувшегося, девяносто кузнецов куют. Девяносто кузнецов (*toɲuzon uzančy*) оттуда вышли. Девятьюдесятью щипцами (*qysqyš*) богатыря, размером с тайгу, защемили, в черное море свалили.

Девяносто кузнецов, увидевши Кан Мергена, подбежали. Девятьюдесятью щипцами Кан Мергена схватили. В черный город ввели и к горну (*yštyq*) придавили. Кан Мерген, лежа в красном пламени, вдруг сильно начал вырываться. Девяносто кузнецов его удержать не успели. Кан Мерген в белую степь бросился. Вскочив, Кан Мерген девяносто кузнецов в один угол прижал. В одни щипцы зажал. В горн положил и накаливать стал. Девяносто кузнецов раскаляли-раскалял, девяносто кузнецов до черна обгорели, до красна раскалились. (Потом он их) вытащив, девятипудовым молотом ударил: галька-кости все распались, песок-кости все рассыпались[67].

Описание, поначалу развивающееся по каноническому варианту инициации шамана или сказителя (кузнецы вводят героя в черный город и придавливают к кузнечному горну), затем находит продолжение в эпических средствах – герой вырывается и наказывает обидчиков.

Аналогичные пассажи в других аутентичных записях шорских сказаний мне пока не встречались[68]. Исключение составляет, пожалуй, лишь текст "Алтын-Эргек", записанный К.И. Максимовым то ли от телеутского, то ли от шорского сказителя С.Д. Канзачакова в 1976 г., но здесь весь пассаж с кузнецами передан настолько по-русски, что порождает гораздо больше вопросов, чем дает ответов[69]:

Алтын-Эргек пара-пара, ук турза,	Алтын-Эргек ехал-ехал, прислушался,
Эки кузнес наковальняга	Два кузнеца по наковальне
Малатокпла каак јит дезе...	Молотками бьют, вроде...

Скудость упоминаний в эпосе о кузнецах весьма любопытна, поскольку добыча железной руды и кузнечное ремесло у некоторых групп северных шорцев существовали довольно долго, по меньшей мере, вплоть до начала XVIII в., а кузнецы-ювелиры у телеутов – до самого конца XX в. (насколько мне известно, последнего хорошего кузнеца-ювелира на Бачатах зарезали буквально лет 10 назад).

Еще более странным является отсутствие в шорских эпических сказаниях каких-либо намеков на существование шаманов. Шаманы в сказаниях встречаются в эпических традициях не только у народов Севера – у эвенов, эвенков, ненцев, но и, хотя и в разной степени, практически у всех тюркоязычных народов – у якутов, хакасов, алтайцев. Например, в якутском эпосе-олонхо образ женщины-шаманки является одним из наиболее распространенных. Шаманки "выступают как эпические героини, борющиеся за создание своей семьи, за утверждение лучшей жизни на земле", "совершают боевые подвиги, вступают в поединок с богатырями...", "подобно богатырям-мужчинам, обладают даром перевоплощения, иногда одолевают противников своей хитростью и силой волшебства"[70].

На Саяно-Алтае образы шаманов (как шаманов, так и шаманок) хорошо известны в эпических сказаниях не только у хакасов, но и у таких ближайших соседей шорцев как кумандинцы[71] и челканцы[72].

Следует подчеркнуть, что речь идет именно о шаманах/шаманках, а не о способности героев эпических произведений творить чудеса или спускаться в подземный мир для спасения других

богатырей, что порой некритично принимается исследователями за свидетельства "шаманских" проявлений в эпосе, как это произошло, например, в работе Р.С. Липец, посвященной образам батыра и его коня в героическом эпосе тюрков и монголов (см. весь раздел "Батыр-шаман")[73].

В шорском эпосе также упоминаются различного рода ритуальные специалисты, как, например, в сказании ***Мерет-оолак*** у Д.К. Турушпанова: две девицы – большая и малая Кан-Сарыг – воспользовались помощью семидесяти колдунов (*"тарпачыглар"*) и семидесяти знахарей (*"плечлер", пилечилер*) для поимки Алтын-Торгу, которую они хотели отдать в жены своему старшему брату Сарыг-Салгыну[74]. Большая и малая Кан-Сарыг девицы – не случайный образ, хотя в текстах, изданных, например, Дыренковой или Чудояковым, они встречаются лишь однажды (а именно в сказании "Ак-Кан" у Дыренковой) и то их образ практически не раскрыт[75]. Видимо, поэтому они вовсе не упоминаются даже в исследованиях такого крупного шорского эпосоведа, каким был А.И. Чудояков. Тем не менее, повторюсь, они встречаются довольно часто. Кроме сказаний "Мерет-оолак" и "Ак-Кан", они известны, например, в сказании "Сорокагрудая Кыдай-Арыг" у В.Е. Таннагашева, где Кан-Сарыг колдовством и хитростью (*алтон тарбаглыг, четтон сӱмелиг* 'шестьюдесятью заклинаниями, семьюдесятью умениями') побеждают Тебир-Кана и двух его дочерей, а затем пытаются одолеть и зятя Тебир-Кана Чеппе-Салгына. Встречается этот образ и в некоторых других сказаниях у Таннагашева, например, "Кара-Кан"[76]. Важную роль играют упоминавшиеся мною ранее в другой связи *улуг-кичиг калчак кӧденниг Кан-Сарыг кыстар* 'большая и малая девицы Кан-Сарыг с голыми задницами' в сказании "Кыдат-Кан" у А.П. Напазакова.

Но вот образы шаманов ни в известных мне текстах шорских эпических сказаний, ни при расспросах сказителей выявлены не были.

В настоящее время можно лишь предполагать, что в отсутствии в эпических текстах упоминаний о шаманах проявляется некая локальная специфика шорского героического эпоса. Для ответа на этот вопрос требуется дальнейшее серьезное этнолингвистическое исследование эпической традиции.

* * *

Подведем некоторые, самые общие итоги предпринятой попытки анализа основных черт вселенной, рисуемой в шорском эпосе.

Очевидно, что миры вселенной организованы в сказаниях у всех трех сказителей чрезвычайно сложно и не вписываются в обычную трехчленную модель мироздания, каковая приписывается большинством исследователей эпическим текстам тюрков Саяно-Алтая.

Да, конечно же, шорский эпос знает небесный мир, состоящий из множества слоев, и мир подземный, также многослойный. Причем, подземный мир известен сказителям гораздо лучше, поскольку они уверенно рассказывают об обитателях и чем-либо примечательных объектах, встречающихся им (и богатырям) на разных слоях подземелья. Как и шаман (лишь, действительно, очень сильный шаман), чрезвычайно редко обращавшийся в своих камланиях к небесному Ульгеню, сказители также очень редко поднимаются на Небо к обитающим там создателям. Как правило, на Небесах сказители встречают божеств, называемых Чайан или Чайачы, букв. Создатель; их может быть и шесть, и девять, и сорок, но главный лишь один – Единственный Создатель (*Чагыс Чайачы*/*Чагыс Чайан*). Впрочем, в разных ситуациях, как правило, в клишированных местах текста (но не только), обнаруживаются и более широко известные в шаманской картине мира Ульгень и Кудай.

Мир наземный выглядит гораздо более сложным.

При описании передвижений богатырей сказители постоянно говорят о том, что алып выехал за пределы своего мира, за пределы "этой земли" и поехал в другой мир, в другую землю. Из текстов очевидно следует, что "свой мир" это не селение, где живет алып, а нечто территориально гораздо более обширное, что позволяет, действительно, говорить об иных мирах, находящихся на поверхности земли, как бы параллельно (здесь, думается, хорошо подошел бы образ грозди винограда, использованный однажды Е. Файдышем, где каждая виноградинка – свой особый мир[77]) миру главного героя.

Особый мир – и не на земле и не под землей – составляют горы, в которые богатыри входят через двери, и где они проводят значительную часть эпического времени. Этот мир с его горными хозяевами и горными людьми – одна из самых значимых составляющих эпического мироздания.

Завершая эту главу, следует все же указать на то, что, несмотря на тщательность отбора текстов для исследования, было по-

лучено некое представление лишь о малой части эпического мира шорских сказителей. Без целенаправленной серьезной и многолетней экспериментальной работы, в первую очередь с самими шорскими сказителями, а не только с некогда записанными от них "мертвыми", практически молчащими текстами, надежды на достижение серьезных результатов будут оставаться несбыточными мечтами. В начале главы было высказано предположение о том, что пытаться охватить и проанализировать весь возможный круг связанных с эпической Вселенной проблем – задача для отдельного монографического исследования. Очевидно, одного "отдельного" исследования для решения этой задачи будет недостаточно.

[1] *Суразаков С.С.* Алтайский героический эпос. М., 1985.

[2] *Чудояков А.И.* Этюды шорского эпоса. Кемерово, 1995.

[3] *Астафьева Л.А.* Указатель мотивов, сюжетных ситуаций и повествовательных звеньев богатырских былин // Фольклор: Проблемы историзма. М., 1988. С. 200–229.

[4] *Селиванов Ф.М.* Художественные сравнения русского песенного эпоса: систематический указатель. М., 1990.

[5] Беру с книжной полки наугад три тома тувинских эпических сказаний. В них вошло лишь 8 текстов общим объемом примерно 32 000 стихов.

[6] Регулярно работать с архивом МАЭ я мог лишь во время директорства там моего научного руководителя Р.Ф. Итса, который всякий раз для обеспечения моего доступа к материалам преодолевал сопротивление Ч.М. Таксами и В.П. Дьяконовой. Это было в 1980-х годах, когда я вплотную занимался этнографией телеутов. После смерти Итса мне лишь однажды, в 1995 г., удалось получить разрешение на снятие копии с одной из рукописей Анохина из этого архива, благодаря помощи Л.П. Потапова и А.С. Мыльникова и вопреки резкому сопротивлению Ч.М. Таксами, для издания ее в журнале "Этнографическое обозрение" (см.: *Анохин А.В.* Бубен бачатских телеутов кузн⟨ецкого⟩ уезда Томск⟨ой⟩ г⟨убернии⟩ // ЭО. 1997. № 4. С. 40–47).

[7] Тексты из архива ХакНИИЯЛИ. Подробно см. Главу 1 второй части работы.

[8] Шорские героические сказания / Вступ. статья, подготовка поэтического текста, перевод, коммент. А.И. Чудоякова; музыковедческая статья и подготовка нотного текста Р.Б. Назаренко. М.; Новосибирск: Наука, 1998.

[9] Сюжет изложен в статье: *Чудояков А.И.* К изучению ранних форм героического эпоса южносибирских тюрков // Чудояков А.И. Этюды шорского эпоса. Кемерово, 1995. С. 55–64.

[10] Тексты хранятся в моем личном архиве и в архиве координационного Центра комплексных исследований эпической традиции при отделе Севера в Институте этнологии и антропологии РАН.

[11] См, например, одну из последних публикаций, целиком посвященных данному сюжету: *Садалова Т.М.* Понятие о трех мирах в алтайском фольклоре (Из выступления на Международном симпозиуме "Сибирь в панораме тысячелетий", посвященном 90-летию А.П. Окладникова) // Кан-Алтай. 1999. № 18. С. 11–12.

[12] Отредактировано мною. В оригинале значилось: "идентичные в фольклоре всем тюркско-монгольским народам". – *Д.Ф.*

[13] *Мелетинский Е.М.* Происхождение героического эпоса (Ранние формы и архаические памятники). М., 1963. С. 294.

[14] *Вселенная* – в шорском оригинале передано через слово "чеген" – чегень, разновидность молочного напитка, хорошо известного во многих культурах кочевников степного пояса Евразии. Чегень в шорском эпосе это не только некое абстрактное понятие. Чегень может быть "основан", у него есть "дно" и это дно может "растягиваться", "шевелиться". Например, в сказании "Кан Арго печелиг Кан Мерген", записанном Н.П. Дыренковой, мощь поступи богатыря характеризуется через описание того, что происходит с "чегенем": "чеген тӱбӱ тартылышты", что было переведено как "подземное дно заколебалось" (Шорский фольклор. М.; Л., 1940. С. 134, см. также примеч. на с. 385). Иногда этот термин встречается в эпосе и в значении, близком к исходному: "чеген-айран" – напиток (см.: *Функ Д.А.* Заметки на полях шорско-русского словаря // Народы Российского Севера и Сибири. Сибирский этнограф. М., 1999. Сб. 9.).

[15] Здесь и далее слово "таскыл" (большая гора с голой вершиной) оставлено без перевода. Оно встречается в текстах довольно часто, как в зачине при описании времени первотворения, так и в основной части сказаний, в качестве эпитета, характеризующего эпические размеры богатырского коня.

[16] На этом, собственно, заканчивается описание времени эпического первотворения. Начиная с двенадцатого стиха, здесь идет описание мира, более понятное и для сказителя и для слушателей – описание весны.

[17] Незнание языка одних народов другими (и теми и другими владеет один эпический герой) является одним из распространенных loci communes в шорском эпосе. Эта устойчивая характеристика не только служит показателем могущества хана, владеющего разными народами, но и косвенно свидетельствует о времени, когда аборигенный (во всяком случае, до времени массового наплыва славянского населения из европейской части России) юг Сибири был многоязычным и этнические группы, говорившие на самодийских, тюркских и енисейских языках, жили чересполосно.

[18] "Отца завета" (Адаң керези) и – ниже – "матери завета" (Энең керези) – устойчивые выражения, свидетельствующие, во-первых, о давности данного поселения и, во-вторых, о его традиционности, об устройстве в соответствии с завещанием (*кере, кере сӧс* – завещание).

[19] *На шести ногах... золотой дворец* – возможное указание на тип свайных жилых построек?

[20] Сказание "Самый невысокий из ханов Хан-Перген"; версия С.С. Торбокова; самозапись сказителя. Редакция шорского текста и перевод мои. – *Д.Ф.*

[21] В оригинале было *қоштаза*.

[22] В оригинале *сарчын*, что, скорее всего, является отражением особенностей говора собирателя, а не сказителя.

[23] Шорские героические сказания. С. 52, 54–55 (текст). Здесь и далее по тексту главы текст дается в варианте А.И. Чудоякова без редакции; все случаи уточнений оговариваются. Ввиду значительного построчного и смыслового несоответствия перевода А.И. Чудоякова в данном случае (с. 263–264) шорскому оригиналу, перевод на русский язык был сделан мною. – *Д.Ф.*

[24] Редакция перевода сведена до минимума; она касается лишь орфографии, пунктуации, склонения прилагательных и уточнения предложного управления. – *Д.Ф.*

[25] Шорские героические сказания. С. 323, 325. Стихи 1–44.

[26] Алтай баатырлар. Алтай албатының ат-нерелӱ чӧрчӧктӧри. Горно-Алтайск, 1995. Т. XII. С.129, 163.

[27] Сказание "Мерет-оолак"; вариант Д.К. Турушпанова; магнитофонная запись С.К. Павлючика; расшифровка И.Я. Арбачакова; перевод мой. – *Д.Ф.*

[28] Из сказания "Кара-Кан", зап. от В.Е. Таннагашева в 2002 г. Ст. 475–477. Запись и перевод мои. – *Д.Ф.*

[29] Из сказания "Кара-Кан", зап. от В.Е. Таннагашева в 2002 г. Ст. 77–79. Запись и перевод мои. – *Д.Ф.*

[30] Из сказания "Алтын-Куш" в самозаписи С.С. Торбокова.

[31] Из сказания "Каткан-Чула, имеющий старшую сестру Алтын-Көӧк".

[32] Все примеры из сказаний С.С. Торбокова даются в моей разбивке на стихи, в отредактированном виде и с моим же переводом на русский язык. – *Д.Ф.*

[33] *Тиштен-* 'стискивать зубы'. В шорском словаре Н.Н. Курпешко-Таннагашевой и Ф.Я. Апонькина не отмечено.

[34] Мрасск. литературн. *кӱз(ӱ)ре-* 'греметь о громе'. Возможно, кондомск. *кыңыра-* является однокоренным словом с мрасск. *коңтра* "ботало у коровы". Очевидно, что семантически они входят в один блок. Слова *кыңыра-* и *коңтра* в шорском словаре Н.Н. Курпешко-Таннагашевой и Ф.Я. Апонькина не отмечены.

[35] *Кудай* – иранизм, активно использовавшийся православными миссионерами для перевода понятия Бог на тюркские языки на Саяно-Алтае.

[36] Архив ХакНИИЯЛИ. Ф. 664. Т. 59. Л. 34.

[37] Приводится по самозаписи сказителя. Общая тетрадь б/№. С. 8.

[38] Шорские героические сказания... С. 304.

[39] Шорские героические сказания... нотные расшифровки на с. 206–207.

[40] Шорский фольклор. С.132, 133.

[41] Ни одно из этих трех слов не попало в самый полный на сегодняшний день словарь шорского языка Н.Н. Курпешко-Таннагашевой и Ф.Я. Апонькина.

[42] В данном случае в тексте имеются ошибки (возможно, опечатки). Перевод также мог бы быть более точным. Вот возможный вариант редакции шорского текста и его перевода:

Эжик ажа эзен перди, тӧрт толуғунға,	Дверь открыв, поздоровался, четырем углам,
Позаға алтан, менчи перди.	Порог переступив, поприветствовал.
По тӧрт толуғунға толуқ сайа	С каждым из четырех углов
Эзен перди, менчи салды.	Поздоровался, каждый поприветствовал.
Тӧрт тулуғу эзен перведи.	Четыре угла [с ним] не поздоровались.

[43] Редакция текста и перевод мои. – *Д.Ф.*

Текст в оригинале, с моей точки зрения, был недостаточно адекватно переведен А.И. Чудояковым на русский язык, как, впрочем, и довольно небрежно разбит на строки:

Нувуртқазын ал келип анаң шелвизе пергени:	Вынув яйцо из колчана, ударил [его] о землю.
Нувуртқа чайа кел тӱшкенде,	*40* Когда яйцо разбилось,
40 Тоғузон ашқымның қара тайға	Черная гора с девятьюдесятью перевалами закачалась!
Кырын аш калды.	
Алтын ӧргеде қыз палазы	[Из яйца] юная девушка
Чайваңнап кел шықты.	В золотой дворец легкой поступью вышла.

Приводится по: Шорские героические сказания... С. 114 (текст). С. 279 (перевод).

[44] Запись и перевод на русский язык мои. – *Д.Ф.*

[45] Приводится по: Шорские героические сказания... тирада 28, ст. 48–53.

[46] Приводится по самозаписи сказителя. Редакция шорского текста и перевод мои. – *Д.Ф.*

[47] *Суразаков С.С.* Алтайский героический эпос. С. 39.

[48] *Торбоков С.С.* Ай Кан // Архив ХакНИИЯЛИ. Ф. 571. Т. 59. Л. 3 и след.

[49] Запись и перевод мои. – *Д.Ф.*

[50] Мне известно несколько рассказов мифологического и легендарного характера, повествующих о встречах шорцев в низовьях р. Мрас с очень крупными змеями. Информаторы обычно называют их по-русски удавами.

[51] См.: *Потанин Г.Н.* Очерки северо-западной Монголии. СПб., 1883. Вып. IV. С. 64–68.

[52] Записано от В.Е. Таннагашева 23 июля 2002 г., г. Мыски.

[53] Записано от В.Е. Таннагашева 23 июля 2002 г., г. Мыски.

[54] Самозапись на шорском языке сказителя В.Е. Таннагашева. Копия хранится в личном архиве автора, перевод мой. – *Д.Ф.*

[55] Записано от В.Е. Таннагашева 23 июля 2002 г., г. Мыски.

[56] Шорский текст дается по самозаписи сказителя (Л. 18–18об.). Редакция шорского текста и перевод мои. – *Д.Ф.*

[57] Шорский фольклор. С. 158–235.

[58] Аудиозапись от В.Е. Таннагашева, 2003 г. Сказание было перенято им от П.Н. Амзорова.

[59] "Чаш кулаттыҥ Чаш-Кылыш". Самозапись на шорском языке сказителя-кайчы В.Е. Таннагашева 6–21 июня 2003 г. Тетрадь 3. С. 13–22. Рукопись хранится в архиве КЦКИЭТ при ИЭА РАН.

[60] "Кырык эмчектиг Кыдай-Арыҥ". Аудиозапись 10 декабря 2003 г. Расшифровка и перевод мои. – *Д.Ф.*

[61] Это сказание записывалось у бачатских телеутов дважды: К. Вертковым в 1924 и мною – в 1988 г. См. тексты: *Функ Д.А.* Устное творчество, игры и развлечения бачатских телеутов // Функ Д.А., Батьянова Е.П. Телеуты. М., 1992. С. 72–80; а также: Телеутский фольклор / Сост., вступ. ст., запись, перевод на русский язык и коммент. Д.А. Функа. М., 2004. С. 23–28.

[62] Из сказания "Кыдат-Кан" в исполнении А.П. Напазакова. Зап. автором в 1985 г.

[63] Текст "Кырык эмчектиг Кудай-Арыг" впервые был записан в 1930-х годах Н.П. Дыренковой от А.И. Абакаева (Архив МАЭ). Эта запись, сделанная под диктовку, вот уже более 60 лет надежно хранится в архиве исследовательницы в Музее антропологии и этнографии имени Петра Великого в Санкт-Петербурге. Зарегистрирован текст в первой описи третьего фонда под № 87: л. 1–20 – чистовик; л. 21–35об., 36 – полевые записи. Запись очень краткая и даже при разбивке на стихотворные строки вряд ли сможет дать более 800 строк.

Единственным исследователем, кому удалось ознакомиться с чистовой записью этого сказания, хранящейся в архиве Дыренковой, был шорский эпосовед А.И. Чудояков. В статье "Об особенностях шорских мифологических поэм" он писал: «В поэме "Кырык эмчектиг Кудай Арыг" Сорокагрудая Кудай Арыг вначале выступает в роли Кара Шимельдеи. Она приезжает к красавице Алтын Чӱстӱк, чтобы посватать ее брату Кара Чельбегену. С середины поэмы она приобретает новые качества, иные, чем у всех отрицательных женских образов.

Она становится сказочно плодовитой. В поэме говорится: "Покатится влево – шестьдесят тысяч богатырей родит, покатится вправо – семьдесят тысяч богатырей родит" (Здесь следует ссылка на: "Дыренкова Н.П. Архив института советской этнографии. Ф. 3. Оп. 1. № 76. С. 11". – *Д.Ф.*). Всех этих существ она посылает против земных героев, против своих врагов. Кудай Арыг сама не борется с богатырями, как Кара Шимельдеи. Ее сила заключена в тех существах, которых она рожает, катаясь по земле. В конце поэмы, когда боги перевоплотили Алтын Чӱстӱк, которую для своего брата сватала Кудай Арыг, в богатыря Сеппе Салгын, она (Кудай Арыг) оказывается нареченной невестой героя, т.е. Сеппе Салгына, но его женой она не становится. Особым мифическим существом ее делает еще то, что она называется Кудай Арыг, что в переводе на русский язык означает светлая богиня. Между именем и содержанием образа имеется несоответствие. На наш взгляд, это происходит от этиологического переосмысления сказания в мифологическую поэму, от фантастического объяснения происхождения человека и ведет к поэтизации подвига героя, защитника родоплеменного коллектива. Образ Кудай Арыг составляет одну из главных специфических особенностей мифологических поэм, так как в героических поэмах такого образа не существует". Там же, чуть ранее находим еще одно упоминание: «В поэме "Сорокогрудая Кудай Арыг" Чаш Кӧӧк помогает женщине-богатырю Алтын-Чӱстӱк спастись от неминуемой гибели» (См.: *Чудояков А.И.* Об особенностях шорских мифологических поэм // Чудояков А.И. Этюды шорского эпоса. Кемерово, 1995. С. 152–153, 151).

Лишь совсем недавно мне удалось записать это произведение. В письме от 25 февраля 2003 г., адресованном шорскому сказителю Владимиру Егоровичу Таннагашеву, я попросил его записать среди прочих текстов и сказание "Кырык эмчектиг Кыдай-Арыг" (на то, что это именно "Кыдай-Арыг", а не "Кудай-Арыг", как было записано Дыренковой, Владимир Егорович специально обратил мое внимание во время нашей летней встречи еще в 2002 г.). В итоге самозапись состоялась; текст был закончен 4–5 ноября 2003 г. и составил 75 рукописных страниц на шорском языке в двух школьных тетрадях. Буквально через две недели после получения этого текста мне предоставилась возможность на несколько дней поехать к Владимиру Егоровичу и записать это же сказание "вживую". Запись была произведена 10 декабря 2003 г. в городе Мыски Кемеровской области, в квартире у сказителя. Работа не с "мертвым" текстом, а живое общение со сказителем позволило уточнить некоторые спорные места в приведенных выше трактовках этого сказания А.И. Чудояковым. Порой это мелкие уточнения, как, например, в случае с именем героини, превращенной в богатыря-мужчину – не Сеппе Салгын, а Чеп(п)е-Салгын. С-кающее произношение в принципе не характерно для говора шорцев низовьев р. Мрас-су и, в данном случае, скорее всего, было связано с диалектными особенностями речи самого исследователя. В случае с именем сорокагрудой Кыдай-Арыг это уточнение представляется более важным, так как оно просто делает неактуальными все предположения исследователя, построенные на неточной записи этого имени Дыренковой: это, разумеется, не "светлая богиня", а, скорее всего, что-то вроде "Китайская-Чистая", или – исторически более точно – "киданьская" (от шорск. *кыдай/кыдат*). Что же касается заключительной фразы приведенной выше цитаты – "образ Кудай Арыг составляет одну из главных специфических особенностей мифологических поэм, так как в героических поэмах такого образа не существует", то в ней содержится как минимум две неточности. Во-первых, нет смысла утверждать, что образ Ку-

дай-Арыг или Кыдай-Арыг "составляет одну из главных специфических особенностей мифологических поэм", поскольку этот образ встречается лишь в этом сказании (в данном случае уже не столь важно, соглашаться ли с идеей выделения особой группы "мифологических поэм" или же нет) и потому оснований для каких-либо обобщений и генерализации единожды встречающегося образа просто нет. Во-вторых, утверждение о том, что "в героических поэмах такого образа не существует" также неверно: такое сказание просто осталось незаписанным. Владимир Егорович рассказывал мне, что старики-сказители в годы его молодости говорили ему о том, что Кыдай-Арыг встречается не только в качестве врага и не только в этом сказании (оно, кстати, может называться не только "Кырык эмчектиг Кыдай-Арыг", но и по имени главной героини-героя – "Чеппе сараттыг Чеппе-Салгын"). Когда-то, по словам стариков, было и сказание, где "Кыдай-Арыг была нашим богатырем". К сожалению, ни сам Владимир Егорович, ни то поколение сказителей, которое было до него, это сказание уже не знали.

И последнее замечание в отношении сюжета текста, записанного Дыренковой (во всяком случае, в изложении А.И. Чудоякова). В некоторых своих деталях он явно отличается от того, что знает и исполняет В.Е. Таннагашев. Кыдай-Арыг у Таннагашева не сватает Алтын-Чӱстӱк за своего брата, а просто пытается победить ее. Кыдай-Арыг не появляется вновь в этом сказании: главная героиня сразу убивает ее, хотя для этого ей и приходится дополнительно спускаться в подземный мир. Нет в варианте Таннагашева и персонажа с именем Чаш-Көөк. Не должно быть, по словам Таннагашева, в этом сказании и мотива "сказочной плодовитости" сорокагрудой Кыдай-Арыг или какого-либо иного персонажа, хотя сам по себе такой мотив, конечно же, известен сказителю. Впрочем, о детальном сравнении вариантов сказания, записанных Н.П. Дыренковой от А.И. Абакаева и мною от В.Е. Таннагашева, пока говорить не приходится. Остается лишь надеяться, что запись Дыренковой когда-нибудь будет опубликована и станет доступной для всех заинтересованных исследователей.

64 Это сказание по свидетельству знавших его людей, было в репертуаре кайчы Семена Ивановича Шулбаева, жившего в с. Анжуль Хакасской АО (полевые материалы автора, г. Абакан, ноябрь 2001 г.). От этого сказителя в разное время записывались такие сказания как, например, "Алтын-Кис" объемом более 3000 строк, "Хан-Толай" – около 8000 стихов, "Хубан-Арыг" – около 16 000 стихов. К сожалению, сказание "Тогус подыктыг Кара-Кат" записано не было.

65 *Функ Д.А.* Заметки на полях шорско-русского словаря. С. 165.

66 Записи от В.Е. Таннагашева, декабрь 2003 г.

67 Шорский фольклор. С. 97.

68 В сказании "Ай-Толай", записанном в конце 1930-х годов от Н.А. Напазакова, есть упоминание о том, что женщина-богатырка сама кует мечи, но этот текст существует лишь в поэтическом вольном переводе А.И. Смердова и вызываст у меня большие сомнения в аутентичности. Напазаковский вариант из современных мне сказителей знал лишь К.Н. Бекренев, умерший в 1984 г., буквально через год после нашей с ним первой встречи, и от которого я, к сожалению, не успел записать ни одного произведения (по отзывам современного кайчы В.Е. Таннагашева, "Ким Бекренев был очень хорошим сказочником"). Одноименное сказание "Ай Толай", перенятое от П.П. Токмагашева, было в репертуаре сказителя А.П. Напазакова, но – я специально расспрашивал об этом сказителя – в нем богатырка не занимается кузнечным ремеслом.

[69] Алтай фольклор (К.И. Максимовтың телеут диалект тилле јууган фольклор бичимелдеринең). Горно-Алтайск, 1995. С. 20). Перевод на русский язык мой. – *Д.Ф.*

[70] *Эргис Г.У.* Очерки по якутскому фольклору. М., 1974. С. 201–202.

[71] См., например, сказания О.К. Алексеева "Димей-Ару и Шимей-Ару" (Алтай баатырлар. Том IV. Горно-Алтайск, 1964. С. 65–107) и "Сӱмер-Тайчы" (см.: *Суразаков С.С.* Алтайский героический эпос. С. 95 со ссылкой на текст из рукописного архива ГАНИИЯЛИ).

[72] См. сказание "Кара сагышту Каткы-Мерген" в записи от М. Кандаракова (Алтай баатырлар. Горно-Алтайск, 1974. Том VIII. С.186–227).

[73] *Липец Р.С.* Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984. С. 52–58.

[74] См. шорский текст, тирада 135: *Турушпанов Д.К.* "Мерет-оолак". Шорское эпическое сказание // Информационный бюллетень координационного Центра комплексных исследований эпической традиции. 2003, № 3. С. 17.

[75] Шорский фольклор. С. 184–186 (шорский текст); С. 185 (перевод).

[76] Это сказание лишь по названию совпадает с подробно разбиравшимся мною в этой главе эпическим текстом "Кара-Кан". В этом "Кара-Кане" женой богатыря Кара-Кана была Кара-Пурба, ходившая по земле в волчьей шкуре. Кара-Пурба убивала своих противников огнем, который летел у нее из глаз на 9 саженей. Известно также под названием "Керче ай кар'ат".

[77] *Файдыш Е.А.* Вселенная шамана: восприятие мира в "шаманском" состоянии сознания // "Избранники духов" – "избравшие духов": традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998). М., 1999. С. 218.

Глава 4

"ДОРОГИ" СКАЗАНИЙ И СКАЗИТЕЛЯ

Одним из наиболее важных понятий, используемых как сказителями, так и шаманами, как известно, является понятие "пути" или "дороги". Оба они описывают, или, точнее, измеряют свое путешествие в "дорогах". Едины ли эти представления или же, наоборот, принципиально различны?

Любопытное утверждение встретилось мне недавно в тезисах доклада Т.Булгаковой "Nanai Tale as a Road Where a Shaman Must Win", прозвучавшего в августе 2001 г. на конференции в Вильянди (Эстония). Вот мнение автора: "Различие между шаманским путешествием и путешествием по незримой эпической (tale) дороге заключается в следующем. Дьоргиль – это дорога, по которой идет шаман. (Проводя камлание) он/она видит ее не как целое, но лишь ту ее часть, где он находится сейчас. Он не догадывается о том, что его ждет за следующим поворотом, и он/она просит духов пойти вперед и разузнать это. Совсем иначе в сказании. Сказитель может видеть всю дорогу, от начала до конца. Он/она заранее знает об этом, поскольку он/она ходили по ней неоднократно" (перевод мой. – *Д.Ф.*)[1].

Далее Т. Булгакова пишет, что нанайские шаманы могли использовать сказания для обеспечения удачного камлания (точнее было бы сказать, для моделирования успеха), поскольку, по материалам автора, good always win in tales[2] (добро в сказаниях всегда побеждает).

Как мне представляется, в каждом из этих положений – если только они не отражают исключительно нанайскую специфику материала – можно усомниться. Как минимум, констатация "абсолютного знания" сказителя и "победы добра" в любом сказании выглядят не столь очевидными на Саяно-Алтайских материалах и потому требуют особого рассмотрения.

На мой взгляд, проблему "дорог" в эпическом творчестве следует рассматривать в нескольких основных плоскостях. Представляется необходимым определить не только объем понятия "дорога", но и то, как различаются "дороги" сказания/сказаний и "дороги" сказителя. В последнем случае важно понять, *как имен-*

но сказитель проходит "дороги" сказания, имея при этом в виду проблему особого, условно говоря, "сказительского" состояния сознания.

СКАЗИТЕЛЬ В СКАЗАНИИ

Начнем с рассмотрения наиболее сложной проблемы осмысления сказителями своего места в сказании. Большая часть собранных мною материалов свидетельствует о том, что применительно к сказителям-кайчы мы имеем возможность говорить о вхождении ими во время исполнительского акта в некое специфическое состояние сознания. Ранее об этом применительно к рассказыванию сказок писала В.И. Харитонова: «любой творческий акт – в том числе, естественно, сказывание сказок – в плане оценки состояния его деятеля есть момент пребывания творящего в ИСС (измененном состоянии сознания. – *Д.Ф.*), следовательно, это в определенном смысле акт "магико-мистический"»[3].

К выводу о некоем отличии состояния сознания сказителя от обычного позволяет прийти даже анализ лишь эпических текстов (а не самого процесса исполнения). В качественно записанных произведениях всегда встречаются указания на присутствие в повествовании самого сказителя.

Абсолютно во всех полных эпических текстах присутствием сказителя бывает окрашена концовка сказания.

Длинный путь не укорачивал [я],
Короткий – не удлинял [я].
Все, что видел [я] и слышал, рассказал [я].
Счастье хана вокруг собрав,
Я в черный мешок запихал [я];
Счастье народа кругом собрав,
В узкий мешок запихал [я];
На белого зайчонка верхом сев,
В освещаемую солнцем и месяцем землю вернулся [я].
Внимательно слушавшим людям удача-прибыль пусть будет,
Невнимательно слушавшим людям пусть не будет!
(*из сказания "Кан Кес" в записи Н.П. Дыренковой*)[4].

Варианты таких концовок присутствуют в большинстве опубликованных и архивных текстов:

Если и длинно, я не удлинял;
Если коротко, я короче не рассказывал,
Сколько слышал, столько и есть!
Счастье великого хана
В большой мешок засунув,
На белого зайца навьючил;

На эту землю приехав,
Сидя слушавших людей
Поровну оделил!
(*из сказания "Каткан Чула, имеющий старшую сестру Алтын Көөк" в записи Н.П. Дыренковой*)[5].

Все эти концовки, как правило, практически идентичны приведенным образцам и различаются лишь в лингвистическом оформлении текста.

Если "личное участие" сказителя в концовке сказаний можно объяснить традицией сказывания, клишированностью приведенных выше стихов, то вряд ли это же объяснение окажется правомерным в отношении многих других мест сказаний. Порой такие сказительские ремарки дают возможность понять, как именно он передвигается по эпическим пространствам сказания:

Я, сказитель с деревянным комусом,
К широкому крупу чалого коня прильнув,
Вместе [с богатырем] поехал.
(*из сказания "Алтын-Куш" в самозаписи С.С. Торбокова*)[6].

Есть такого рода свидетельства присутствия сказителя в эпическом мире и в записях, сделанных от других шорских кайчы. Любопытно, что, например, в сказании "Мерет-оолак" сказитель Д.К. Турушпанов оказывается в ирреальном мире с первых же слов сказания. Текст начинается так:

Посмотрев вперед, увидел: нарядно украшенная золотая тайга стоит. У подножия золотой тайги богатырская белая степь расстилается. С вершины золотой тайги затем вокруг *посмотрел я*. Отцом-Кудаем созданный весь белый свет как на своей ладони *увидел*. Со свистящего хребта-перевала затем *взглянул я*: у подножия золотой тайги, на берегу белого моря, на земле, где пасся скот, крапива выросла, оказывается. Там, где жил народ-общество, длинноногие сороки расхаживали. Вокруг большого селения-аала *посмотрел я*: у золотого дворца окно было распахнуто настежь и разбито. Возле золотой коновязи, где прежде стоял конь, была куча навоза. Затем туда, где скот стоял, туда, где народ жил, *посмотрел я*: с тремя дверями черный шалаш-*одаг* стоял. Из дымохода черного одага, словно тонкий прутик, дымок струился. *Открыв дверь черного одага, услышал я*: старуха, напевая песенку, раскачивала зыбку (тирады 1–6).

Это же присутствие – "увидел я..." – хорошо прослеживается и далее по тексту сказания (тирады 44, 61, 62, 69, 102, 103)[7].

Сказитель виден в сказании и в исполнении прозаического варианта эпоса "Алтын Сырык" у П.И. Кыдыякова. Впрочем, из четырех таких мест три оказываются loci communes ("ехать ему долго, мне рассказывать коротко", ст. 1916–17; ср. ст. 2343–44[8]; см. также стандартную концовку сказания, ст. 2451–2461) и лишь один стих ("я к Алтын Сырыку пристану"[9], ст. 2014) служит иллюстрацией к рассматриваемой нами особенности исполнения эпоса.

Кстати, упомянутая выше формула "ехать ему долго, мне рассказывать коротко" была характерной не только для нижнемрасской, но и нижнекондомской сказительской школы. Она встречается в записях, сделанных в 1930-е годы Н.П. Дыренковой:

Оł pārγa uzaq połdu,	Ему ехать долго было,
Men ajdarγa čāγyn połdu.	Мне рассказывать близко было.
	(*из сказания "Кан Кес"*)[10].

С самого начала повествования "оказывается" в эпическом мире и прекрасный сказитель (не кайчы!) А.П. Напазаков. После описания времени первотворения и места действия сказитель сообщает о том, что он видит (*көргеним*, "я увидел"), заходит в золотой дворец и здоровается с его обитателями:

Алтын өргеге киргеним;	В золотой дворец я вошел;
Эжик ажа эзен перчам,	Дверь открывая, здороваюсь (я),
Позак паза менчи перчам.	На порог наступая[11], приветствую (я).
	(*из сказания "Кыдат-Кан"*)[12].

Подтверждение факта "присутствия сказителя в сказании" не ограничивается приведенными примерами: это явление широко распространено в героическом эпосе шорцев.

Как же сами сказители оценивают происходящее с ними? В силу отсутствия у собирателей фольклора интереса к названной проблеме, свидетельств такого рода было собрано немного.

Впервые на специфику исполнения сказаний (говоря современным языком, на специфику работы сознания сказителя) у шорцев обратила внимание Н.П. Дыренкова в работе "Шорский фольклор". Подобранные ею примеры высказываний сказителей весьма красноречивы.

Исследовательница писала: «Рассказать сказку по-шорски – nybaq salarγa, т.е "класть сказку" или nybaq yzarγa, т.е. "посылать, отправлять сказку" или "сопровождать сказку". Сказочники часто говорят: "men nybaq ysčytqamda – saγyžym nybaq-pa ajłan-parbysča" – "Когда я посылаю сказку (т.е. рассказываю), мой ум (т.е. мои мысли) со сказкой, кружась, уходит". Или: "mēŋ saγyzžym nybaq čolu-ba[13] pardy" – "Мой ум по пути сказки отправился"»[14].

Использование глагола *ызарга* сохраняется применительно к героическому эпосу до сих пор. Кайчы В.Е. Таннагашев, например, так однажды начал рассказывать мне сказание "Кара-Кан": «Расскажу-ка я тебе [сказание] "Кара-Кан"» (*Мен саға "Кара-Кан" **ыс** перейин*).

Еще один пример был представлен Дыренковой в связи с выявленной ею тенденцией (отдельными случаями? – *Д.Ф.*), по ко-

торой "переставшие камлать шаманы рассказывают сказки, становятся qajčy". Н.П. Дыренкова писала о таких сказителях-шаманах, что они "представляют себе это рассказывание на манер шаманского камлания... Бывший шаман Ачибаев рода Тарткын в улусе Сыркаш говорил:

Когда я сказку рассказываю, то я рассказываю ее и день и ночь. Когда я сижу и рассказываю сказку, я ничего не ем, табак курю. (Рассказывая) я не устаю. Когда я говорю (сказку), я не здесь нахожусь, я со своей сказкой вместе в разные-разные земли отправляюсь...[15].

Собранные мною сведения позволяют утверждать, что таким образом представляли себе "сказительское путешествие" не только бывшие шаманы, но и обычные сказители, как правило, *кайчы*, никогда не занимавшиеся шаманской практикой. Кайчы В.Е. Таннагашев, например, так рассказывал мне о своих ощущениях во время исполнения:

Вот когда войдёшь в это [состояние. – *Д.Ф.*], ты с ним [богатырем. – *Д.Ф.*] вместе ходишь. Вот душой прямо с ним ездишь, ходишь и болеешь за него. Кажется, я с ним вместе скачу. Кажется, вот ветер в ушах свистит. И ветром в лицо, в грудь, вроде, ударяет. Вот такие моменты бывают. Не с самого начала. С самого начала сказание так просто начинаешь, начинаешь, а вот когда уже [богатырь] куда[-нибудь] на дорогу едет, с [другим] богатырем борется, вот здесь у тебя напряжённость... Думаешь, как бы тебе помочь, поднять, да ударить. ...Помочь нельзя. Как поможешь? Это только если соврёшь – поможешь, враньём. Это нельзя"[16].

Приведенные свидетельства не позволяют разделить уверенности некоторых исследователей в том, что сказитель перевоплощается в своего героя:

Не вдаваясь в детальный анализ, можно сказать о том, что сказитель во время исполнения сказания перевоплощается в своего героя (точнее сказать, дух сказителя (? – *Д.Ф.*) трансформируется в героя исполняемого им сказания) и все, что происходит с богатырем, происходит и со сказителем. Сказитель и свидетель, и участник, и исполнитель сказания[17].

Мой материал свидетельствует, во-первых, о сохранении сказителем своего "я" в сказании и, во-вторых, о запрете на вмешательство в события сказания (что еще раз говорит о том, что об эпосе нет смысла рассуждать, "не вдаваясь в детальный анализ").

Очевидно, что сказитель не с самого начала входит в это особое состояние сознания, не сразу оказывается "не здесь" (впрочем, как видно по манере исполнения сказаний Д.К. Турушпановым и А.П. Напазаковым, у разных сказителей этот процесс мог проходить по-разному). Но когда? Вопрос этот актуален еще и потому, что шорские сказители-кайчы, также как и хакасские хайджы, при исполнении сказаний обычно используют прием чередования пропетых отрывков с их поэтически-прозаическим пересказом.

Разбираясь в отличиях между манерами исполнения разных частей сказания, мне удалось выяснить, что шорские кайчы исполняют (исполняли) сказания с закрытыми глазами – во время исполнения песенной части текста и с открытыми глазами – при ее пересказе (по словам кайчы Т.С. Камзычакова, М.К. Каучакова, А.В. Рыжкина, Д.Н. Чудоимова и В.Е. Таннагашева). Такая же манера исполнения, как свидетельствуют мои пожилые информаторы, была характерна для всех шорских сказителей-кайчы. В данном случае можно вспомнить о характерной черте шаманских камланий – камлании с закрытыми глазами при вселении шаманом в себя духов и во время путешествий шамана (духа) по мирам шаманской вселенной.

В восприятии кайчы В.Е. Таннагашева процесс сказывания может быть представлен так:

– Когда поют сказку, глаза закрывают.
– А почему? Так легче?
– Конечно легче, наверное. И вот со сказкой вместе ходишь, когда поешь. Потом глаза открыл, и людям все рассказываешь.

Исключения из правила обычно воспринимались как неумение начинающего сказителя правильно построить процесс сказывания. Тот же Таннагашев вспоминает о становлении кайчы Павла Ивановича Кыдыякова, впоследствии одного из наиболее ярких сказителей нижнемрасской сказительской школы:

– Ну, он не так молодой был. Но, молодой кайчы (эта ремарка последовала в ответ на мой рассказ об одном из сказаний в архиве ХакНИИЯЛИ, где есть пометка о том, что С.С. Торбоков перенял его "от молодого мрасского сказителя Кыдыякова Павла Ивановича". – *Д.Ф.*). Он после войны начал. Он тогда директором райпотребсоюза работал. Павел Иванович. Вот его попросили: давай, расскажи, да расскажи. Он сперва отнекивался, отнекивался. Потом начал. Ну, сперва, глядя на него, смеху было! Видать, тяжело было. Он глаза не закрывал, глаза сюда, а губы вот сюда вот так, так у него получалось и наоборот (глаза направо, губы налево, глаза налево, губы направо. – *Д.Ф.*). Ну, он не обижался, он сам понимал, конечно. А потом пошло нормально[18].

Любопытно отметить, что, закрыв глаза, поют кай и песни даже богатыри в шорских эпических сказаниях:

Кара-Кан анаң көргени:
Чес-алып, ийги карагын мүүн салтыр,
Улуг кайын кайлапча,
Улуг сарынын сарнап парча.

Кара-Кан затем увидел:
Чес-алып, оба глаза закрыв,
Великий кай исполняя,
Великую песню, напевая, идет[19].

Предположив правомерность такого подхода к интерпретации своеобразной исполнительской манеры шорских сказителей, мы неизбежно придем к необходимости экспериментальной проверки гипотезы, которая, на мой взгляд, может быть сформулирована как *умение шорских сказителей-кайчы осознанно и практически моментально и многократно переключать работу*

мозга из одного состояния в другое, что проявляется в регулярном чередовании текстов/тирад, порождаемых в измененном(?) состоянии сознания и в последовательном "переводе" увиденного в текст для аудитории в состоянии "нормы". То, что в шаманизме иногда удается осуществить лишь двум лицам (шаману и его помощнику-переводчику; например, в телеутском шаманстве, *кам* и *пайтал башчы*), в сказительстве – у шорцев – оказывается под силу одному человеку, который не только "видит", но еще и "переводит" свои видения на доступный слушателям язык. К сожалению, убедиться в правомерности гипотезы можно будет лишь после проведения лабораторных экспериментов с использованием методов естественных наук[20].

Любопытна параллель, которая напрашивается в связи с манерой исполнения богатырских сказаний *сюдбабцарка ярабц* у ненцев. В ненецкой традиции "техника произведений, исполняемых двумя сказителями, заключается в том, что главный исполнитель поет или речитативно сказывает произведение, а второй исполнитель, называющийся по-ненецки *тэлтанггода*, на фоне асемантических слов, слогов и звуков сжато излагает содержание пропетого или речицируемого, а слушатели комментируют события произведения или выражают свои чувства, вызываемые тем или иным моментом исполняемого". Известно, что ненецкие шаманы также камлали с помощником, который, кстати, как и помощник сказителя (второй сказитель), обозначался тем же термином *тэлтанггода*[21].

Одним из возможных и доступных гуманитариям способов проверки (пусть и косвенной) правомочности такой гипотезы может стать текстологический анализ стихов, порождаемых в процессе пения, и текстов-пересказов пропетого. В данном случае речь может идти лишь об эпических текстах, исполняемых кайчы в виде чередования пропетых тирад с их последовательным пересказом. Эпосоведами в этом направлении (вне контекста предложенной здесь гипотезы) были сделаны лишь первые шаги. Впервые некоторые различия между поющимися и сказываемыми текстами были продемонстрированы А.И. Чудояковым на материале сказания "Кан Перген" в исполнении П.И. Кыдыякова. Исследователь привел три примера. Так, при пересказе третьей тирады сказитель не полностью повторил пропетый текст, он «опустил несколько мест, одно из которых имеет принципиальное значение: не сказано о коне богатыря и золотой коновязи, опущены слова... "я пришел шагом"...». При пересказе восьмой тирады сказитель опустил эпизод с имянаречением. На примере

тирады 31 и ее пересказа было показано, что бывают случаи, когда оба текста "составляют очень сложный и емкий фрагмент: они теснейшим образом переплетены, нет никакой возможности понять один без другого, один переходит в другой. Что пропущено в пении – дополнено в сказываемом тексте, и наоборот"[22]. Оставляя дальнейший возможный текстологический анализ текстов эпосоведам, я бы хотел заранее обратить внимание исследователей на один важный момент в характере поющихся и пересказываемых текстов.

На мой взгляд, вполне возможно проанализировать эпические сказания на предмет выявления "присутствия сказителя" в текстовой части. Можно предположить, что, если в процессе пения сказитель, действительно, находится в особом состоянии сознания, из которого он всякий раз выходит для пересказа увиденного аудитории, то это должно быть каким-то образом отражено в тексте. Предположительно, в предпочтительном употреблении глаголов в первом лице единственного числа ("я услышал", "я увидел" и т.п.) в песенных тирадах или же, наоборот (и, на мой взгляд, более вероятно), при пересказе. К сожалению, в связи с отсутствием массового материала, возможности проверить данное предположение пока нет. Напомню, что в распоряжении исследователей имеется лишь одно шорское сказание "Кан Перген", при публикации которого издателям удалось адекватно воспроизвести специфическую манеру исполнения шорских сказителей-кайчы.

К характеристике специфики состояния сознания сказителя во время исполнения, в частности проявления неких экстрасенсорных способностей, особого видения, относится и такой любопытный рассказ, записанный мною в декабре 2003 г. от кайчы В.Е. Таннагашева, которому, в свою очередь, рассказывал об этом кайчы П.Н. Амзоров. Событие относится еще к довоенному периоду, к 1920-м или 1930-м годам. Собрались как-то люди в дом к старику Шагрыбанову, известному не только в своем родном Тозе сказителю-кайчы. Было уже темно и сказание достигало своей кульминации, когда вдруг в избу вошел сын сказителя (возможно, его звали Алексей), приехавший откуда-то обратно домой. И тут внезапно для слушателей кайчы вдруг, не прерывая своего пения, каем (горловым пением) пропел:

Сен, Алексей, дей,	Ты, Алексей,
Көзи ара сен шыксаң,	Глаза раскрыв, выходи-ка,
Сееӈ-ок ползa дей,	Твои ведь
Аскырларын не идей,	Жеребцы что делают,
Ужуп келип тей,	Сбивая (друг друга),
Өдүружүп саларлар.	Друг друга убьют.

Как рассказывал Таннагашеву Прокопий Никанорович: «Мы, говорит, там все глаза вытаращили, удивились. Он сыну своему пропел, ты, говорит, Алексей, быстрей иди, своих жеребцов разводи, иначе они друг друга убьют, загрызут. Тот говорит: “Я же их привязал хорошо”. А отец ему: “Иди, иди!”. Вышел: а они, говорит, развязались, как люди на задних ногах стоят, друг друга грызут. ...Все удивлялись, как же он мог узнать, он же сказание рассказывал, а тут с каем его – и выгнал. ...Откуда он мог узнать? Видимо, хозяин сказаний ему подсказал»[23].

Рассматривая специфику исполнения сказаний шорскими кайчы, следует учитывать также чисто практическую необходимость изложения содержания пропетого. Дело в том, что сказителей, которые бы могли понятно петь, были буквально единицы. Нормой можно считать ситуацию, при которой аудитория либо вообще не понимает поющегося текста, либо ухватывает лишь обрывки фраз и общее настроение.

– У некоторых сказителей, когда поет – не совсем ясно это. А вот я сколько пел, говорят: как же так, у тебя всё слово в слово понимаем. У Михаила (Михаила Кирилловича Каучакова. – *Д.Ф.*) в основном не понимали. А некоторые как-то вскользь [пропевают слова], что ли.

– А почему надо кусочек спеть, а потом пересказать. И ведь не всегда совпадает.

– Поешь, там, наверное, для приукраски слов, одно слово скажешь, а тут уже другое слово скажешь. А так-то фактически все одно и то же идет. Без приукраски – иначе в пении не получится, с искажением будет. Не так красиво, нетактично (неритмично. – *Д.Ф.*), не прямое как стих получится, не складно.

– Есть такие сказители, что сказку просто пением исполняют.

– Можно и так. Но это надо, чтобы люди все поняли. А так испокон веков заведено: пропел, а потом рассказываешь. Надо, чтобы понятно было. У Павла Петровича (Токмагашева. – *Д.Ф.*) я не все понимал, как он пел. У Опим-апший (хакасского кайчы Подачакова. – *Д.Ф.*) ... его вообще не понимали. У него только один мотив был. Зубов [у него] вообще не было, губа аж на сторону уходила. Слов вообще не поймешь. А [когда] говорил – уже все понятно[24].

Занятная формулировка причины необходимости чередования пропетой части с ее пересказом встретилась недавно в одной из работ канадской исследовательницы Киры Ван Дузен. По утверждению Ван Дузен, со ссылкой на слова одного из современных хакасских певцов, старающихся обучиться искусству сказителя-*хайджы*: “Это разъясняет пропетую хаем часть, которая может быть на языке духов, сложном для понимания обычными слушателями”[25]. Увы, старики-сказители у шорцев никогда не рассказывали мне о подобном. И я догадываюсь, почему: шорские кайчы поют каем не “на языке духов”, а *на шорском языке*,

правда, подчиненном строгим законам стихосложения и потому, действительно, не всегда и не во всем понятном для обычных слушателей. Сказитель не получает информацию извне, а сам идет за ней, сам присутствует "в сказании" и сам же поет и рассказывает слушателям о том, что видит.

Затронутая проблема осмысления шорскими сказителями своего места в сказании, как видим, неизбежно вывела нас за рамки собственно этнологических возможностей осмысления материала. Сам материал поневоле приводит к необходимости интердисциплинарных исследований, заставляя искать помощи не только у специалистов по таким близким областям знания, как эпосоведение или тéкстология, но и у специалистов в области естественных наук.

"ДОРОГИ" СКАЗАНИЯ

Особую важность в сказительской практике имеют так называемые "дороги"/ "пути" того или иного сказания.

Речь в данном случае можно вести как о географии эпического пространства, так и о собственно "дорогах", соответствующих значимым отрезкам текста. Возможно, в данном случае мы можем говорить о соответствии "дороги" тому, что в фольклористике называется сюжетом. "Сюжет" как термин в фольклористике понимают по-разному: это может быть и все произведение целиком (В.Я. Пропп; см. также у Б.Н. Путилова – "сюжет – это основа эпической песни, а вместе с тем и сама песня"[26]), и схематическое изложение основных событий (в качестве бродячих сюжетов применительно к эпосу народов Азии это активно использовал, например, Г.Н. Потанин[27]), и как достаточно устойчивая цепь событий, начинающаяся с возникновения проблемы (некой исходной ситуации) и завершающаяся ее разрешением[28]. Последнее может быть использовано при определении эпической "дороги" в привычных фольклористических терминах. Тем не менее, определяя "дорогу" как "сюжет", я в ходе дальнейшего изложения оставляю за собой право использовать термин "дорога" (шор. *чол*), как это делают сами сказители.

География эпического мира в шорских сказаниях практически не разработана, что в целом характерно для эпоса. Ни в одном из опубликованных текстов не удается найти указаний на ориентацию места действия и богатырских походов по сторонам света.

Как правило, направление определяется чисто эпическими средствами:

Четтон канның ташты черде,	[За пределами] семидесяти ханств в наружной земле,
Четтон чонның кести черде,	[За пределами] семидесяти народов во внутренней земле
Көс көрүп четпес молат чазы полғанче.	Необозримая стальная степь лежит.-

(*из сказания "Каннаң чабыс Кан-Перген" в самозаписи С.С. Торбокова*)[29].

Порой богатырский путь описывается еще более неопределенно:

Para-para kelgenin –	Ехал-ехал,
arγałyğ synγa šyqty,	На горный хребет поднялся,
syłaγajlyğ pelge tüštü.	На гладкую седловину спустился.
Uluğ synnaŋ anaŋ körüp taŋnap	[Потом] когда стоял и с великого
turγanyn –	хребта всматривался,
pözunuŋ čerine čettir.	(увидел) – в свою землю приехал.

(*из сказания "Кан Мерген, имеющий старшую сестру Кан Арго"* [30])

Как писал в целом об архаических эпических сказаниях Б.Н. Путилов, в них «мы имеем дело с мифологическим пространством, с разделением на микромир данного этнического коллектива и "иной" мир...»[31].

Однако специальные разыскания позволили мне выявить факт использования в шорском эпосе таких терминов как "запад" (*күнү қонужу*), "восток" (*күн чыгыжы*), "юг" (*күн түжүлгези чанда;* возможно также *күнү орта*) и "север" (*күн чартыкта чан* и *кузам*).

Например, в сказании "Талашка туган Алтын-Торго", записанном Н.П. Дыренковой от кайчы А.И. Абакаева, братья Алтын-Коста и Күмүш-Коста попадают в неизвестную землю и начинают рассуждать:

Anan körgenneri –	Затем посмотрели -
Qaidiğ čerdeŋ kelgenner	Из какой земли приехали,
Aqtap onnabančalar.	Совсем не знают.
"Ekkei, ałtyn qosta ača,	«Эккей, старший брат, Алтын-Коста,
kün šyγγyy čannaŋ keldibis=pa,	Не с востока (со стороны восхода солнца) ли мы приехали?
kün qonužu čannaŋ keldibis-pa,	Не с запада (со стороны, где солнце ночует) ли мы приехали?
künü ortadaŋ keldibis=pa.	Не со средины ли солнца (м.б. "не с полуденной ли стороны"?) мы приехали?
Aqtap oŋnabančam!	Совсем я не знаю!»[32]

Тема сторон света оказалась разработанной в сказаниях у современного кайчы В.Е. Таннагашева. Так, в сказании "Чабыс-Чапан" после прохождения героями первой "дороги":

Улуг-кичиг Кызым-тайга тӧзӱӊ	Подножья большой и малой Кызым-тайги
Аттар кел тӱштӱлер.	Кони достигли.
Кызыл-Свечин эрбектенча:	Кызыл-Свечин говорит:
– Эзе, Чайзаӊ-Арығ, аттарыӊ	– Эзе, Чайзан-Арыг, коней
токтадар, – тедир. –	остановим, – говорит.
Чарылышаӊ черге четтибис,	Земли, где нам разделиться надо, мы достигли,
Мен кӱнӱӊ тӱшелбези чанга	Я на юг (в сторону, где солнце не садится)
парам, – тедир.	поеду, – говорит.
Чабыс-Чапан эрбектенди:	Чабыс-Чапан сказал:
– Мен кӱн конужу чанга парам...	– Я на запад (в сторону, где солнце ночует), поеду...[33]

Сходный эпизод повторяется у подножья Ак-тайги с девятью перевалами и после прохождения второй, последней "дороги" этого сказания:

Кызыл-Свечин адын тактада	Кызыл-Свечин своего коня остановил (и
тарты.	сказал)
– Эзе, Чайзаӊ-Арығ,	– Эзе, Чайзан-Арыг,
чарылышаӊ чолга четтибис,	Места, где пути разделяются, мы достигли,
мен кӱннӱӊ тӱшелби чанга	Я на юг (в сторону, где солнце не садится) еду.
парчам.	
. . . . .	. . . . .
Плар ӱшеле кӱн шыгыжы чанга	(А) они втроем (Чайзан-Арыг, Алтын-Коста и Чабыс-Чапан) на восток (в сторону восхода солнца)
Аттарын качыр парчалар.	Коней своих погнали[34].

Любопытно отметить, что, судя по тому, что все перечисленные выше богатыри являются положительными героями, положительную нагрузку в сказании несут не только такие стороны света как восток и юг, но и запад, что (в последнем случае) отличает данные представления от шаманских. Впрочем "запад" не является в эпосе однозначно положительной стороной: образ Чабыс-Чапана (на самом деле это богатырь Алтын-алып) явно неоднозначен; у его коня, *ай кар'ат*, например, также как и у коня богатыря подземного мира Кара-Тӱртӱса, *кара тор'ат*, шерсть растет в обратную сторону, "против шерсти" (*тескере тӱктӱг*). Есть в шорском эпосе и обратная картина в отношении к "западу", что хорошо иллюстрируется на следующем примере.

Удалось выявить и сказания, в которых стороны света не просто упоминаются, но имеют важное, по сути, сюжетообразующее значение.

В сказании "Алтын-Кыйгылык" (варианты А.П. Напазакова и В.Е. Таннагашева) мир представляется разделенным между богатырями, властвующими в восточном – Алтын-Сом и его

сын Ак-Кан ("наши богатыри") и, соответственно, в западном – Кан-алып – мирах. Богатырь Алтын-Кыйгылык, внук Алтын-Сома, получив от деда половину его силы, отправляется на север вслед за своей теткой Көгей-Арыг, ездящей на трехухом сером коне (*үш кулактыг көк ораттыг*). Север в сказании назван *күн чартыкта чаң*, т.е. "сторона половины солнца". После победы над Кан-алыпом Алтын-Кыйгылык уходит далеко на север, где всё во льдах, где течет Пус-талай – ледяное море, где горы из сплошного льда. Но и за Пус-талаем живут люди в таких же, как в "этом" мире, дворцах-*өрге*. Богатырь не успел предотвратить убийства, которое совершила его тетка в северной стране, но, уладив проблемы, возвращается-таки с нею назад в свою восточную землю. Сказание на этом завершается, причем, что случается чрезвычайно редко, здесь обходится без женитьбы богатыря[35].

Интересен комментарий сказителя к дорогам в сказании "Кара-Кан":

...Кара-Кан, например. Со стойбища он выходит и направляется *на запад* к стойбищу дочери. Когда он увидел смерть зятя, пустое стойбище, тут, по моему представлению, он гонится за дочерью *в сторону юга*. Когда он догнал Чес-Кана и с помощью сына победил его, то сын поехал, по-моему представлению, за братом на *юго-восток* (көк чарык). Когда Кара-Кан возвратился домой, а потом едет за сыном и, приехав к стойбищу улуг-кичиг Көк-Салгына и победив их, возвращаются, по моему представлению, они едут *в сторону северо-востока к себе домой*. Вот так я представляю их дорогу[36].

Очевидно, что в шорском эпосе, во всяком случае, в вариантах кайчы Таннагашева, не всегда удается четко проследить традиционные представления о положительных "юге" и "востоке" (даже здесь могут быть исключения), так и отрицательных, в основном, "западе" и "севере" (различные трактовки встречаются, например, в отношении "запада").

Несмотря на отсутствие в подавляющем большинстве сказаний указаний на стороны света, все передвижения богатырей связываются с так называемыми "дорогами сказания". Вот почему в ответ на вопрос о том, возможно ли нарисовать дорогу богатыря, сказители уверенно отвечают: "Можно выстроить такую карту!" Эти "дороги" вместе с именами эпических героев относятся, по мнению всех сказителей, с которыми мне посчастливилось общаться, к самым важным характеристикам эпического текста, ни забыть, ни перепутать которые просто недопустимо.

НЕИЗМЕНЯЕМОСТЬ ЭПИЧЕСКОГО ПОВЕСТВОВАНИЯ

Недопустимость прерывания исполнения[37], недоведения его до конца[38], искажения имен богатырей, действительно, декларируется всеми сказителями.

"Мифологично" ушел из жизни известный кайчы Якуб Арбачаков из улуса Красный Яр: накануне смерти, это случилось в январе 1929 г., кайчы Якуб исполнял односельчанам сказание "Алтын-Кылыш", но – по неизвестным причинам – не довел повествование до конца. Ночью, как рассказывала мне сказительница, знавшая Якуба, к нему пришли богатыри из этого сказания, избили его и изломали его кай-комус. Кайчы Якуб после этого слёг и вскоре умер[39].

Подобный случай произошел в начале XX в. и в улусе Сибиргинском. В то время самым знаменитым сказителем во всем нижнемрасском районе считался кайчы Пашке. Во время исполнения сказаний голос его звучал так, что заслонка в печи как колокол гудела[40]. Рассказывая сказание "Човаш-оолак и Öкӱс-оолак" (вариант названия – "Öкӱс-оолак и Мöӈӱс-оолак") – это сказание считается "сказкой с хозяином, *ныбак-ээзи*", – он неправильно назвал имя одного из богатырей. Пришел кайчы домой, лежит на кровати, трубку курит, переживает. И вот к нему ночью явился некий черный человек с волосяной веревкой в руках, обмотал волосом лежавшего на кровати кайчы, предрек ему в наказание за искажение сказания смерть через 3 дня и затем сбросил его на пол. Домашние даже проснулись от звука падения. Утром сказитель встал, голову повесил, не кушает. Говорит своим домашним: "Не болею, а хуже болезни у меня, через 3 дня умру". Как рассказывают, через 3 дня кайчы Пашке, действительно, скончался[41].

Кайчы В.Е. Таннагашев, например, говорит о себе:

> Отец меня с 5 лет по сказкам водил. С 5 лет я помнил Морошкину сказку (сказание, исполнявшееся Н.А. Напазаковым. – *Д.Ф.*). Сейчас в одном месте подзабыл...
>
> До армии много же я переслушал. Я 122 [сказания], что ли, насчитал. А сейчас сказок, может, 70 [осталось]. Оно не забывается, [лишь] какой-то кусочек, и уже нельзя [рассказывать].

В памяти сказителя сохраняется множество сказаний, которые он, к сожалению, уже не может исполнять целиком. К их числу относится, например, сказание "Талашка чӧрген Алтын-Торго", перенятое от П.Н. Амзорова, поскольку, по словам Владимира Егоровича, он "имя сына Ак-Кана забыл". Среди них и сказания "Кан-Эргек", "Кара-Молат", "Ачазы кулатпа туӈмазы

кулат" и другие. Причем сказание "Кан-Эргек" некогда было одним из самых любимых и часто исполнявшимся для слушателей.

Весьма любопытным оказался комментарий сказителя по поводу некоторых пунктов присланного мною ему в сентябре 2002 г. типового трудового соглашения, используемого Институтом этнологии и антропологии РАН для оплаты работы внештатным сотрудникам. Предметом соглашения должна была стать повторная самозапись сказания "Кара-Кан". В.Е. Таннагашев высказал в письме свои опасения, что, в соответствии с одним из пунктов текста договора, в его работе могут быть выявлены "недостатки, отступления от условий договора, ухудшение качества работы", что может привести к "нежелательному сюрпризу". Далее он пишет:

> ...мое мнение, да и Вы понимаете, в сказаниях сказитель ведет жизнь героев-богатырей строго по намеченному пути от услышанного ранее сказания. Поэтому недостатков, отступлений, ухудшений в сказаниях не может быть[42].

Самым интересным в случае с этой самозаписью оказалось то, что именно в ней Владимир Егорович все-таки ошибся и встречу богатыря с голыми бесшерстными волками "организовал" не в начале долгой дороги богатыря, а на его обратном пути!

Изредка типологически сходный легендарный шорский материал о возможном наказании за искажение, например, имен богатырей, встречается и в литературе, но при этом он всегда трактуется как свидетельство вмешательства хозяина кая (*кай-ээзи*), что является неточностью; во всех подобных случаях речь идет исключительно о хозяине конкретного сказания, *ныбак-ээзи*.

Запрет на искажение сказания, отдельных имен, равно как и не менее распространенный запрет оставлять сказание незавершенным, недорассказанным – характерная черта не только шорской эпической традиции. Примеров такого рода отношения к тексту известно множество. Они зафиксированы в разных традициях, хотя подобные свидетельства не следует воспринимать буквально, что хорошо было подмечено в свое время еще А.Б. Лордом в Югославии[43]. Аналогичные легендарные рассказы по этому поводу были записаны исследователями у алтайцев, хакасов, тувинцев, якутов, монголов[44].

При попытках интерпретировать названные представления следует, как мне думается, разделять их, выделяя, как минимум, запрет на забвение или искажение имен и запрет на прерывание повествования.

Из интересных трактовок существующего материала можно упомянуть две.

С культурологических/этнологических позиций пыталась подойти к интерпретации эпических текстов (по большей части на основе собственного тувинского материала) немецкая исследовательница Эрика Таубэ. Справедливо заметив, что "сообщения о запрете на рассказывание в случае недостаточного знания имен не содержат каких-либо объяснений того, почему это незнание является столь важным"[45], автор в поисках ответа пришла к выводу о возможности объяснения этого запрета через аналогии с шаманскими камланиями.

Э. Таубэ писала в 1997 г.: "...позитивных героев вместе с их конями можно ... рассматривать одновременно и как духов, призываемых посредством сказывания – как [призываются] духи-помощники посредством ритуальных призывов, которые проникают в сказителя – как духи в шамана – и действуют во благо тех, кого постигло несчастье". И далее: "Если сказитель забудет имя [героя], то призывание определенного эпического образа (духа-помощника) не сработает, и он не сможет материализоваться. Если бы не вспомнилось имя богатырского коня, то дух-герой оказался бы беспомощным в борьбе против демонов, приносящих вред обществу... Если бы сказитель из-за неточности в воспоминании назвал бы некий образ искаженным именем, то этот образ, в связи с этим, материализовался бы также с изувеченным телом и не был бы полностью готов к действию"[46].

Имя, действительно, чрезвычайно важно. Знание имени, например, в экзорцистском обряде *чымыр* (см. главу вторую первой части работы) давало ритуальному специалисту власть над болезнетворным духом и позволяло изгнать его из тела больного. Но о чем это свидетельствует применительно к эпической традиции? В рассуждениях Э. Таубэ не приводится материал из каких-либо эпических традиций, рассказывающий о том, в чем могло бы заключаться "увечье" богатыря в случае, если бы сказитель перепутал его имя. Тем самым цитированное положение оказывается не более чем авторским предположением, не имеющим, очевидно, под собой никаких оснований.

По моим материалам, кардинальным образом спутать имя богатыря или одной из главных героинь было вообще довольно сложно (хотя такое и случалось иногда), поскольку практически все они могут быть сгруппированы в несколько больших групп с достаточно четким разделением на мужские и женские, на заведомо положительные и отрицательные[47] и т.п. Кроме того, имена эпических персонажей были сопряжены не столько с "их об-

разами", сколько с "их образами в представлении каждого конкретного сказителя".

Мне приходилось целенаправленно расспрашивать по этому поводу кайчы В.Е. Таннагашева. Например, богатырь Алтын-Шаппа – всегда и во всех сказаниях у нижнемрасских сказителей играющий второстепенную роль – представляется ему хорошим богатырем: "...И красивый. И приветливый. Всё это – данные у него хорошие".

Для сказителя все богатыри разные. Кара-Кан, скажем, видится "темнокожим". Волосы у Кара-ханов не курчавые, прямые, длинные. На голове обязательно шлем. У молодых нет бороды, но с возрастом появляется черная борода. Такие богатыри, как Алтын-Сом, Алтын-Кылыш, кажутся ему "русыми, с курчавинкой". Можно отличить алыпов и по одежде. Кольчуги (куяки из колец) кажутся ему длиною ниже колен (*устук пажынче илчирбе куяк*), а, скажем, золотые или железные куяки – "чуть ниже пояса". Поскольку такого рода сведения у шорских сказителей никем более не собирались, то в настоящее время не представляется возможным судить о том, насколько такие представления о богатырях могли быть едиными у разных исполнителей. О сборе подобной этнологической информации у сказителей, представлявших иные эпические традиции на Саяно-Алтае, мне также не известно.

Здесь же попутно можно затронуть вопрос о том, насколько тщательно сказитель должен (кстати, кому должен? – этнографу или фольклористу?) описывать богатырей, их внешность, их доспехи, их вооружение. Следуя логике Э. Таубэ, можно предположить, что сказитель, не указавший на то, что богатырь вышел из своего дворца, вооруженный, например, мечом, моделирует ситуацию реального появления (в сказании) богатыря *без меча*, а, забыв указать на цвет волос алыпа и наличие у него бороды, сказитель тем самым вызовет появление вообще *не того богатыря*. Так ли это?

Увы, шорский эпос на поставленные (риторические) вопросы не дает положительного ответа. Тексты, в которых бы сказители детально описывали внешность алыпов или их суженых, пока не известны. Обычно при описании девушек сказитель сравнивает их красоту со светом солнца и луны (стандартный текст на уровне эпической формулы), а о богатырях – лишь изредка – может быть сказано, что лица их стали подобны [цветом] пожарам на палах (также эпическая формула, известная и в шаманских текстах). Практически ничего и никогда не сообщается о бога-

тырской одежде. Порой о богатыре достаточно бывает сказать, что он был обут в сапоги, или же что на нем была, например, черная лисья шапка. Но не значит же это, что если богатырь был обут в сапоги, то кроме сапог на нем ничего больше не было?!

Одним из непременных атрибутов богатыря является *куйак* (панцирь или кольчуга) и, как правило, лишь его упоминает сказитель, говоря о сборах алыпа в дорогу. Впрочем, богатыри не всегда выходят на битву с врагами, надев доспехи.

Иногда причина кроется в немощности старого алыпа: таким, например, изображен старик Ак-Кан в сказании "Кӱнну кӧрген Кӱн-Кӧӧк", безуспешно пытавшийся надеть свой девятислойный золотой куяк и в итоге вышедший на бой в одной рубахе (*Кызыл торгу кӱнекпиле пас шыкты* 'в рубахе красного шелка вышел (из дворца)')[48].

Порой отсутствие доспехов может стать причиной многоплановых событий, по сути – сюжетообразующим элементом целого сказания, как это обнаруживается в произведении "Из маток десяти богатырш сотворившийся Кан-Кичей"[49]:

В сказании три основных действующих лица: Кан-Кичей, сотворившийся из маток десяти богатырш[50] (*оң алыптың ымайнаң чайалган)* и ездящий на трехухом кроваво-кауром коне (*ӱш кулактыг кан-корат*), его младший брат Кан-Мерген, имеющий черные мысли (*кара сагыштыг*), и их старшая сестра Алтын-Арыг.

Кан-Кичей сорок лет лежал на печи (*кырык чыл печеде чаткан*) и набирался сил, чтобы стать непобедимым богатырем. Когда до 40 лет оставалось лишь 9 дней, ко дворцу приехал посланник от Кан-Карачака с требованием ехать к нему и платить дань-*албан*. Сестра Кан-Кичея пыталась прогнать посланника, говоря, что еще рано вставать ее брату, но посланник был упрямым. Кан-Кичей просыпается, вскакивает на ноги и, когда посланник видит его глаза, то от страха теряет память. Когда опомнился, Кан-Кичей отправил его обратно, велев передать, что скоро он сам пожалует во владения Кан-Карачака. Собрался ехать. Сестра пыталась остановить его, говоря, что он всего 9 дней не долежал и что рано ему еще ехать, но Кан-Кичей настоял на своем. Хотя богатырь должен был носить тридцатислойную кольчугу (*одус кадыл илчирбе куйак*), но сестра посчитала, что ему рано еще носить ее и потому богатырь был вынужден ездить по свету в красной шелковой рубашке.

Сел Кан-Кичей на своего трехухого коня и поехал к Кан-Карачаку. Кан-Карачак испугался, стал отказываться, говорить, что и не думал просить от него дани. Кан-Кичей схватил Кан-Карачака, шесть раз крутанул его, поднял и перед тем, как убить его, спросил – а кто есть сильнее него? Богатырь отвечает, что у него есть брат по имени Кара-Салгын, которого он связал ремнями и оставил лежать у подножья трехдверной черной тайги. Когда Кан-Кичей ударил оземь Кан-Карачака, двери тайги раскрылись и оттуда вышел Кара-Салгын. Но и его Кан-Кичей легко побеждает. Всего 3 дня боролся он с Кара-Салгыном. Перед тем, как убить этого богатыря, Кан-Кичей узнает у него, что тот более сильным считает богатыря по имени Каразы-Кан. Три раза по девять дней бо-

рется Кан-Кичей с этим богатырем и вновь перед тем, как расправиться с алыпом, Кан-Кичей спрашивает, а кто же сильнее есть на свете? Каразы-Кан говорит, что сильнее, чем он – его сестра, не показывающаяся на глаза (*каракка көрүнмес*) Казыр-Кок[51]. Только он убил Каразы-Кана, как вдруг неожиданно кто-то невидимый начал бить его самого. Богатырь уже стал на колени падать от усталости, кровью харкать, но вот через 9 дней заметил какую-то тень возле себя. Оказывается, эту богатыршу Создатель так сотворил, что она 9 дней в битве невидимой оставалась. Собрался с силами Кан-Кичей и за 40 ли, 60 ли дней справился с Казыр-Кок.

Кан-Кичей поехал дальше и приехал в землю Алтын-Кана, где свадебный пир шел. Все думали, что Казыр-Кок убила Кан-Кичея, а тут увидели богатыря живым и разбежались. Дочь Алтын-Кана вышла к Кан-Кичею и понравилась ему. Девушка сама сказала алыпу, что они созданы друг для друга: так Создатель решил. Взял он ее в жены и повез домой.

Приехал домой, а здесь его встретил младший брат, пролежавший 30 лет и захвативший тридцатислойную кольчугу, сделавшую его непобедимым. Сестра их, Алтын-Арыг, не посоветовала Кан-Кичею бороться с братом, а велела ему отойти подальше и встать у кан-тайги. Но Кан-Мерген взял свой лук, натянул тетиву, спустил стрелу и насквозь прострелил брата. Убил Кан-Кичея и силой овладел его женой, заставил ее жить с собой.

Сестра увидела это, раскаялась в том, что не дала кольчугу Кан-Кичею, стала плакать. Далеко от их земли на расстоянии, которое, чтобы преодолеть, птицы трижды пух теряли, а звери 9 раз линяли, на золотой тайге с 90 перевалами росла живая трава. Сестра отправляет в путь трехухого кроваво-каурого коня Кан-Кичея с наказом вернуться не позже, чем через 9 дней. Конь справляется с заданием. Алтын-Арыг одной травиной во рту мертвому брату помазала, и он ожил.

Жена Кан-Кичея, которую изнасиловал Кан-Мерген, ходит возле дворца, плачет. А Кан-Мерген в это время спит в своем дворце. Алтын-Арыг со своей золовкой прокрадываются во дворец. Кольчуга висела как раз над кроватью Кан-Мергена. Только попытались они снять ее, как что-то забренчало, но Кан-Мерген не проснулся, а лишь повернулся на другой бок. Сняли кольчугу, вышли из дворца. Кан-Кичей надел кольчугу и тогда женщины стали вызывать Кан-Мергена на бой. Кан-Мерген проснулся, стал на колени падать, прощения просить, но Кан-Кичей схватил его как ребенка, сказав, что не нужен ему такой брат, и о золотую коновязь разбил.

Не хотел Кан-Кичей жить со своей женой, но сестра ему сказала: не женишься – жить не будешь. Она не виновата. Это я виновата, что не дала тебе кольчугу.

Многое просто не проговаривается, хотя сказитель видит своих героев и вполне в состоянии описать их подробно:

Одежда кажется ниже колен (*устук пажынче илчирбе куйак*). Алтын куйак, тебир куйак – кажется, ниже чуть пояса. *Алтын тон* – шубы у них мне кажутся длинноватые. Куяк надевают не на шубу. Шубу снимают. Вовнутрь мне кажется они надевают что-то под вид вязаного. А есть в одном сказании даже – ходит он в *тогус кадыл шабыр куйак* [в девятислойном холщовом халате-куяке]. Очень сильный богатырь![52]

При "сборах" алыпа в дорогу или в иных ситуациях сказителю, очевидно, необходимо (или достаточно?) указать на какую-то важную с его точки зрения деталь, а не планомерно описывать

vk.com/ethnograph

все, надетое на богатыря или богатыршу. У В.Е. Таннагашева богатырь Кара-Кан в одноименном сказании

Тогус кадыл алтын куйагын,	Девятислойный золотой куяк
Спискеденъ алкелип,	С вешалки сняв,
Иги чардынга таштапкелип кесча,	Две полы запахнул,
Тогус топчузун топчуланмалды...	Девять пуговиц застегнул...[53]

В отношении вооружения ситуация выглядит еще более интересной. Уж, казалось бы, что-что, а оружие-то, да еще в богатырском сказании сказитель-мужчина должен непременно долго и красочно описывать. Но и здесь шорский эпос преподносит нам очередную загадку. Проиллюстрировать ситуацию можно на примере одного из рассказов-воспоминаний кайчы В.Е. Таннагашева о сказителе по имени Мукалиш-апший и его исполнении сказания "Ак-Пилек":

Когда Ак-Пилек из дома уходил, он [Мукалиш] говорил: "Ну, робята, очень мощный богатырь был, все доспехи азын салды [на себя навесил]: чыдазы [копьё], кылыжы [меч], чачагы [лук]..." Кто перечисляет? Все смеются: "Ты еще про нож скажи!"[54].

Что это? Традиция или, наоборот, ее забвение? Не желая абсолютизировать и возводить в догму приведенный пример, укажу, что есть шорские тексты, в которых сборы богатыря в дорогу все же как-то описываются. Вороний хан[55] Кан-Мерген, например,

находящуюся на вешалке золотую-серебряную кольчугу взял и поверх одежды надел; Лежащие внутри чугунного сундука тридцати-слойные чугунные сапоги взял, обул. Богато украшенный колчан на спину повесил.

(*из сказания "Кан Мерген, имеющий старшую сестру Кан Арго"*[56]).

Впрочем, как видно, и здесь сказитель почему-то решил не давать богатырю меч в дорогу, как, впрочем, и снабжать его и каким-либо головным убором. Разумеется, у богатыря есть и копьё и меч, есть и тексты, в которых алыпы используют их в поединках (сами поединки все же являются обычно борьбой, а не сражением с использованием оружия):

Чыда сунушкелип[57] эзеннерин перишчалар,	Копьями поприветствовали друг друга,
Кылыш сунушкелип менчилерин перишчалар.	Мечами поздоровались[58].

Надо подчеркнуть, что шорский эпос не является исключением в Саяно-Алтайском регионе. Стремясь к большей динамичности повествования, здесь поступают практически также все сказители у всех этнических групп – и у алтайцев и у хакасов. Это явление – как явно контрастирующее с подробнейшими описаниями якутских олонхо – было отмечено еще в конце 1920-х – первой половине 1930-х годов[59]. Позже об этом же писал И.В. Пухов, обоснованно считавший, что в данном случае следует говорить

не об "измельчании" этих сказаний по сравнению с якутскими (как это считали С.Е. Малов и Н.К. Дмитриев), а просто об ином развитии эпоса этих народов в сравнении с олонхо[60].

Что же касается еще одного предположения Э. Таубэ о героях с их конями как о духах, то и оно, на мой взгляд, выглядит явной натяжкой. *Сказитель не призывает богатырей-духов, а сам отправляется в их мир*. Иначе говоря (используя представления об основных шаманских техниках), сказитель не вселяет духов, а применяет технику "шаманского путешествия", *вероятно* пользуясь помощью своих духов-тёсей и *наверняка* находясь под пристальным вниманием со стороны "хозяина" кая и/или "хозяина" сказания.

Принципиально отличный подход к материалу был продемонстрирован недавно в отечественной литературе по отношению к интерпретации запрета на прерывание повествования. В статье "Магия прерванного повествования" (1999) В.И. Харитонова пришла к выводу о том, что: «Ответ на вопрос, почему сказитель, нарушивший один из важнейших запретов, не только встретил наяву персонаж собственного повествования, но заболел и умер, кажется, достаточно очевиден: неумение организовать "параллельную работу мозга", то есть, находясь в ИСС (измененном состоянии сознания. – *Д.Ф.*), оставаться одновременно в ОСС (обычном состоянии сознания. – *Д.Ф.*) (это способны делать некоторые современные экстрасенсы) приводит к тому, что при резком прерывании творческого процесса не успевает осуществиться полная перестройка работы мозга, возникает некое наслоение, сшибка двух вариантов работы в ОСС и ИСС одновременно, результатом чего является галлюцинирование наяву, тяжелые психо-физические страдания и, как утверждает фольклор, даже смерть»[61].

Такое объяснение, на мой взгляд, обладает многими преимуществами по сравнению с традиционными культурологическими трактовками, поскольку пытается оценить специфику работы мозга в творческом процессе. Тем не менее, и здесь некоторые вопросы остаются для меня без удовлетворительного ответа.

Во-первых, в ряде случаев мы абсолютно точно не имеем возможности говорить о "р е з к о м прерывании творческого процесса": просто наступило утро и сказывание надо было остановить, или же сказителю надо было уезжать из этого улуса.

Во-вторых, если исходить из сформулированной мною гипотезы о специфике организации процесса сказывания у шорцев с чередованием измененного и обычного состояний сознания, "ви-

дением" и "переводом", то, по крайней мере, в случае с шорскими кайчы не приходится говорить об их "неумении организовать "параллельную работу мозга", то есть, находясь в ИСС, оставаться одновременно в ОСС".

Впрочем, до того, как будет понятно, насколько глубокие стадии погружения в ИСС использует сказитель при исполнении эпоса, рассуждать о причинах и последствиях резкого прерывания творческого процесса, видимо, еще рано. Утверждение (без указания на конкретный материал!) А.М. Сагалаева и И.В. Октябрьской о том, что сказитель в ходе повествования достигал "состояния, близкого трансу"[62], с моей точки зрения, является лишь авторским предположением; во всяком случае, пока убедительных свидетельств этому на Саяно-Алтае обнаружить еще никому не удавалось.

В варианте объяснения В.И. Харитоновой речь, очевидно, идет о глубоких стадиях погружения в ИСС, но можно ли вообще говорить об этом применительно к сказителю – сказать определенно нельзя. Редкие, можно сказать единичные случаи, описанные мною выше, были характерны, вероятно, лишь для особо одаренных сказителей-творцов к тому же "запрограммированных" традицией и такого рода рассказами о наказанных сказителях на возможность последствий в случае прерывания повествования.

ПРАВО НА ОШИБКУ

К ошибке в традиции относились совершенно по-разному, причем не только сами сказители, но даже "хозяева сказаний".

Яркий пример специфического отношения духа сказания к сказителю зафиксирован во второй половине 1990-х годов на "соседней" территории, в Онгудайском районе Республики Алтай. Молодой сказитель Аржан Кёзёрёков, шаг за шагом постигающий премудрости кая и сказительского мастерства, однажды "сочинил сказание "Тензебий". Летом он полностью спел это сказание. Ночью к нему пришел человек – богатырь – и чуть не побил его ..., но не побил. Сказал: "Сейчас сказителей очень мало. А ты – сказитель... Как тебя побить?... Сказителей и так уже почти нет..."

После этого Аржан повторно спел это сказание. Пел очень внимательно, аккуратно. Опять к нему пришел богатырь, сказал Аржану: "Неплохо поешь. Кое-что только забыл. Так и пой дальше, будь только внимательным"[63].

У шорцев мною была отмечена и особая ситуация в связи с *очевидно недорассказанным* до конца сказанием. Встречаются

эпические тексты, которые сказитель знает не до конца не по причине своей забывчивости. В таком виде он перенял это сказание от другого сказителя, и (иногда) в таком же виде – по преданию – оно существовало и за несколько поколений до него. Сам сказитель при этом хорошо знает, что текст не полон и должно быть какое-то продолжение!

В 1881 г. сказитель в верховьях р. Мрас рассказал А.В. Адрианову лишь часть сказания "Алтын-Тона", поскольку сам знал его не до конца. Причина (в формулировке Г.Н. Потанина – издателя этого текста) такова: "Сказка известна нарпахчи (чорчихчи), то-есть разказчику г. Адрианова только до половины; онъ слышалъ и перенималъ ее от другого сказочника; подравшіеся в юрте муж с женой помешали дослушать сказку"[64].

Таким же текстом в репертуаре кайчы В.Е. Таннагашева является сказание "Ат кезиги октемеш сараттыг эр кезиги Öктемеш-Мöке", перенятое им от кайчы Ак-кооке (П.Н. Амзорова), а тем, в свою очередь, от кого-то из хакасских сказителей (по другой версии, Таннагашев сам перенял это сказание от хакасского кайчы Опима Подочакова). Владимир Егорович вспоминает:

...Там одна дорога идет сперва, потом другая, третья. Три дороги там. Она не до конца тоже рассказана, между прочим ...

Вернулся [богатырь, а] имени нет. И на этом заканчивается. А есть еще и дальше. Но это я не слышал. Это Акока рассказывал[65]. Длинная сказка... Кайба (т.е. каем. – *Д.Ф.*) – до утра. Разговором меньше будет, часа три, наверное[66].

Запрета на исполнение этого сказания как каем, так и "разговором" нет. Этот текст охотно исполняется: кроме Л.Н. Арбачаковой, однажды, по утверждению сказителя, записавшей от него это сказание, В.Е. Таннагашев дважды пересказывал его вкратце и мне (24 июля 2002 г. на диктофон был записан отрывок продолжительностью около 30 минут и 12 декабря 2003 г. еще один отрывок, 46 минут), а в начале апреля 2004 г. прислал и полную самозапись текста на 150 страницах. Судя по энтузиазму, с которым сказитель пересказывал сюжет сказания и вообще говорил об этом тексте («... тут [такого] никто не слышал. Там и имена [сложные и другие]. "Ты не хитри! Такие имена запомнить, это надо хорошим сказителем быть"[67]»), оно является одним из самых любимых в его репертуаре.

Вот как заканчивается это произведение в присланном мне тексте. Между очередной формулой на 148-й странице:

Öктемеш-Мöкелиг черлеринге	В земли Öктемеш-Мöке
Кнап кел шаґ кирбенча,	Со стоном война не приходила,

Кыйғлап кел алып кирбенча.	С криком богатырь не приходил.
Каннаң улуғ кан полуп,	Над ханами ханом став,
Пийдеӈ улуғ пий пол келип,	Над биями бием сделавшись,
Мында пайлап чуртапчалар.	Здесь жить стали[68]

и стандартной концовкой сказания на 150-й странице, где сказитель благодарит (в данном случае несуществующих) слушателей и наделяет их счастьем-удачей, следует такая вставка, где он прямо говорит: "Эту сказку я до конца не слышал" (*Ужунга тӧнче укпадым по ныбакты*), хотя затем вкратце называет все же основные события, которые должны воспоследовать в сказании, но о которых он не может рассказать слушателям.

К числу таких же сказаний относится и "Ачазы кулатпа туӈмазы кулат", перенятое Таннагашевым от П.Н. Амзорова: по одному из сообщений сказителя, Прокопий Никанорович и сам не знал его до конца.

Попутно следует указать на то, что данный материал, с моей точки зрения, еще не является иллюстрацией к характеристике особенностей восприятия и воспроизведения эпических сказаний сказителями, не относящимися к категории "творцов". Если попытка "классификации" сказителя В.Е. Таннагашева как "передатчика" или "контаминатора" с феноменальной памятью еще, наверное, возможна, то что можно сейчас сказать о сказителях, с которыми встретиться не довелось?

Одним из наиболее важных результатов моего общения с шорскими сказителями – в рассматриваемом контексте – стало уяснение одного из базовых, но широко не афишируемых принципов "верности тексту", согласно которому "дороги" сказания понимаются не как статика, а именно как дороги, ведущие к цели. Как и шаману, сказителю важно знать цель "маршрута" и основные вехи на пути к достижению этой цели. Как путь шамана-жреца в каждом конкретном *случае больших камланий-жертвоприношений* должен пройти по привычной (заранее известной; в данном случае шаману даже не требуется заранее узнавать у созываемых им для "путешествия" духов о том, к кому и как он должен идти) для него и зрителей-участников дороге с преодолением обязательного набора препятствий (зовущие утопленники, жилище узютов, колодки-прессы и т.п.), так и путь сказителя, примостившегося на крупе боевого коня своего героя, должен в каждом сказании пройти по устоявшемуся маршруту. Но путь этот – не "догма".

Хорошо известно, что сказитель может одно и то же сказание рассказать по-разному, короче и длиннее, опуская некие эпизоды или, наоборот, вводя их. "Длина песни определяется ... слушате-

лями", как писал об этом А.Б. Лорд[69]. И шорские материалы хорошо это подтверждают.

А.П. Напазаков, с которым мы познакомились еще в 1982 г., однажды, рассказывая сказание "Кыдат-Кан", минут через 20 после начала спохватился и произнес: "Покороче надо делать, а то длинное сказание становится!" (*Кыскара эдерге керек, а то узун ныбак полтур!*). Впрочем, эта оговорка не помешала тогда сказителю продолжать сказывание еще в течение трёх часов. Об активном вмешательстве в текст В.М. Карачакова – одного из выдающихся мастеров слова в 1980-е годы (ярким образным языком он мог исполнять одно сказание в течение 5–6 часов![70]) – мне рассказывали многие его односельчане приблизительно в одних и тех же словах: "Никогда одну и ту же сказку одинаково не расскажет!". Следует отметить, что в обоих случаях речь идет о талантливых сказителях-импровизаторах.

В подтверждение того, что дороги сказания и часто даже имена персонажей в "одних и тех же сказаниях" могут до известных пределов варьироваться не только в рамках одной сказительской школы, но даже у одного сказителя, можно сослаться на анализ примеров повторных записей текстов. Очевидно, что до сих пор ни одному фольклористу не удалось записать – и это типичная ситуация для живого эпического творчества вообще – от одного и того же сказителя (не говоря о разных сказителях, перенявших тот или иной текст от одного "учителя" или же и вовсе о сказителях из разных сказительских "школ") хотя бы дважды один и тот же текст, который бы не имел каких-либо более или менее серьезных изменений.

К сожалению, отечественное эпосоведение в Сибири не может похвастаться столь же серьезной работой, каковая была в свое время, в 1934–1935 гг. проделана Милмэном Пэрри: на его счету более 70 экспериментов по повторной записи текстов от сказителей в Югославии[71].

На южносибирском материале такого рода работа целенаправленно никогда не велась, во всяком случае, о большей части известных мне повторных записей можно сказать, что они делались достаточно случайно.

Нечто подобное было осуществлено В.Е. Майногашевой на примере двух вариантов хакасских сказаний "Алтын-Арыг" в исполнении С.П. Кадышева и П.В. Курбижекова[72] и трех вариантов сказания "Ай-Хуучин" в исполнении П.Ф. Ульчугачева и двух названных выше сказителей[73], но в данном случае – очевидно – это не повторные записи от одного и того же сказителя.

Несмотря на неакцентирование внимания читателей на такого рода выводе, вариативность удалось прекрасно показать на алтайском материале З.С. Казагачевой. В монографии «Алтайские героические сказания "Очи-Бала", "Кан-Алтын"» исследовательницей был осуществлен текстологический анализ шести вариантов сказания "Очи-Бала" (все шесть были записаны от А.Г. Калкина!) и семи вариантов сказания "Кан-Алтын"[74].

Предварительный анализ записанных мною текстов позволяет пока говорить не только о принципиальной верности всех вариантов единому сюжету (в данном случае это, действительно, "варианты", если не "вариации"; впрочем, пользуясь терминологией А. Лорда, все они могут быть названы самостоятельными произведениями), но и о вариативности порождаемых текстов на уровне отдельных мотивов и эпизодов[75].

Говоря о декларировании неизменяемости текста и, одновременно, о праве сказителей на ошибку (на материале по тюркам Южной Сибири), обязательно следует учитывать, что мы имеем здесь дело с проблемой так называемого психоментального комплекса[76]. Кратко суть этой проблемы может быть сформулирована примерно так: *проблема запрета на искажение является таковой только в том случае, если осознается исполнителем.*

Оставляя в стороне возможные примеры со слабыми сказителями (над ними – я не хочу называть имена этих людей – смеялись и, вспоминая о них, смеются до сих пор, хотя периодически и их тоже ходили послушать), укажу лишь на случай с одним из самых ярких шорских сказителей-кайчы 1940–1960-х годов Прокопием Никаноровичем Амзоровым. Сказитель исполнял эпос практически до самой смерти (1971), но каждый раз в его текстах становилось все больше и больше неточностей, сказитель путал имена богатырей, *сам того не замечая.* Слушатели же – это были те, кто сам перенял большую часть его эпического репертуара и считали его своим великим учителем – молчали, лишь про себя отмечая неточности или же обмениваясь многозначительными взглядами с теми, кто, как и они, хорошо помнил эти тексты[77].

СЧАСТЛИВАЯ ДОРОГА... С ТРАГИЧЕСКИМ ФИНАЛОМ

И, наконец, последнее замечание относительно счастливых дорог сказаний, дорог, ведущих к обязательно счастливому концу, что, якобы, может быть использовано шаманом для обеспечения удачного исхода камлания.

Во-первых, следует особо подчеркнуть, что сказание о богатырях – во всяком случае, на Саяно-Алтае – само по себе еще не означает того, что оно завершится счастливо (это не сказка!). Да, разумеется, тексты, заканчивающиеся гибелью главного богатыря, практически неизвестны, их известно несравнимо меньше, чем тех, где все заканчивается наступлением мирной жизни. И все же...

Вот, например, как пишет о типовой модели хакасских богатырских сказаний (*алтыптыг нымах*) известная исследовательница хакасского фольклора В.Е. Майногашева:

Исходная ситуация: мирная жизнь в чурте (т.е. владении героя). – Нарушение исходной ситуации: разрушительные действия приехавшего чужака-грабителя, гибель защитника, угон народа в плен, грабеж скота. Скитания беспомощного младенца-сына или дочери погибшего хозяина чурта. – Помощь внешних добрых сил. – Борьба с врагами и их уничтожение. – Восстановление мирной жизни (возвращение из плена угнанного народа, героическое сватовство и богатырский той (свадьба) или замужество).

Остальные разновидности моделей основаны на приведенном типе, но как бы "разбавлены" новыми звеньями повествования – введением новых персонажей, героев, новых путей-дорог, новых встреч и взаимодействий, новых эпизодов героического сватовства и т.д. Но при этом композиционно-рамочное обрамление алыптых нымаха неизбежно сохраняется во всех других моделях. *И только как исключение может иметь место гибель богатыря в конце повествования. Но такой алыптых нымах не подлежит широкому озвучиванию, тем более записи* (курсивом выделено мною. – *Д.Ф.*)[78].

В той же статье автор прямо указывала: "Нельзя петь алыптых нымахи с трагическим концом. Исключение составляет сказитель, не имеющий семью – иначе вымрет семья"[79].

Абсолютно идентичной хакасской в этом плане является и шорская эпическая традиция, где сказания с трагическим концом исполняли лишь одинокие сказители (такие тексты были, например, в репертуаре *ныбакчы* В.М. Карачакова из д. Тоз). Публикаций же, действительно, практически нет. Насколько мне известно, до сих пор было издано – причем не полностью, а в кратком пересказе – лишь одно шорское сказание "Ак Өлеӈме Кыр Өлеӈ" с относительно трагическим финалом: старшего брата убивает железная стрела, упавшая с неба; конь приносит живую траву; младший брат оживляет старшего, но тот сходит с ума и уносится в неизвестность на своем скакуне; младший брат возвращается в свое стойбище и "живет счастливо"[80].

Два сказания с трагическим концом слышал и шорский сказитель В.Е. Таннагашев. К сожалению, названия их он не смог припомнить (наш разговор об этом состоялся, когда Владимиру Егоровичу уже исполнился 71 год). В одном из этих произведений все

богатыри погибают, "...никого не остается у них". В другом же – оно называлось по имени богатыря, лежавшего в медном амбаре с семью дверями, где его караулили 9 богатырей "тогус Кан-Мерген", и в голове у которого от долгого лежания были сплошные вши (*коспа кӱйе*), как копна – спасся лишь малолетний мальчик, которому наш богатырь велел садиться на коня и бежать – "быстрей беги отсюда, иначе наш род весь кончится"; все остальные, его дети, потом внуки, потом девять богатырей Тоӈ-Кезер, пытавшиеся спасти нашего богатыря (они по одному, по двое заезжали, порознь, а девять Кан-Мергенов все вместе на этих богатырей нападали и уничтожали), в этом сказании погибли. Впрочем, это сказание заканчивается бегством мальчика, оставляя тем самым слушателям некую надежду...

Во-вторых, и это, пожалуй, самое важное в контексте рассуждений на данную тему, у шорцев сказания, состоящие из "одной дороги", чрезвычайно редки, их буквально единицы: например, "Свет-оолак", "Ӱш кулактыг ак-корат", где богатырь или его волшебный помощник выполняет некую задачу и сказание на этом завершается. Как правило, дорог в одном сказании бывает несколько и потому *гибель главного героя – это* скорее *норма*, чем исключение. После гибели героя на смену ему приходят дети, которые тоже иногда погибают, а их, в свою очередь, сменяет третье поколение "главных героев"...

[1] Текст в оригинале: "The difference between the shamanic journey and the journey along the unseen tale road is following. *Dyorgil* is a road, where a shaman is walking along. (Performing a ceremony) he/she sees it not as a whole, but just that its part, where he/she is now. He cannot guess what is waiting him/her later, after the next turning, so he/she asks his/her spirits to go ahead and find it out. But tale is a different matter. The teller can see the whole road, from its beginning to the end. He/she knows it beforehand, because he/she has walked along it many times" (*Boulgakova T.* Nanai Tale as a Road Where a Shaman Must Win // The 6th Conference of the International Society for Shamanistic Research. Viljandi, Estonia. August 11th–17th, 2001. Abstracts. Viljandi, 2001. P. 10).

[2] *Boulgakova T.* Nanai Tale as a Road... P. 11.

[3] *Харитонова В.И.* Магия прерванного повествования // Матер. междунар. конгресса "Шаманизм и иные традиционные верования и практики". Москва, Россия, 7–12 июня 1999. М., 1999. С. 212. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5. Ч. 1.)

[4] Шорский фольклор. Записи, перевод, вступительная статья и примечания Н.П. Дыренковой. М.; Л., 1940. С. 71. Перевод уточнен; в соответствии с шорским оригиналом всюду в тех случаях, где это было необходимо, в квадратных скобках дополнительно введено местоимение "я".

[5] *Дыренкова Н.П.* Шорская героическая сказка "Каткан Чула, имеющий старшую сестру Алтын Коок" (публикация Д.А. Функа) // Народы Российского Севера и Сибири. Сибирский этнографич. сб. М., 1999. Вып. 9. С. 140.

[6] *Торбоков С.С.* Алтын-Куш // Архив ХакНИИЯЛИ.

[7] См.: *Турушпанов Д.К.* “Мерет-оолак”. Текст шорского эпического сказания на языке оригинала // Информационный бюллетень координационного Центра комплексных исследований эпической традиции. 2003. № 3. С. 6–19 (http://www.iea.ras.ru/periodika/bullet). Перевод мой. – *Д.Ф.*

[8] Переводы в оригинале “ехать ему долго, мне рассказывать коротко” (ст. 1916–1917) и “ехать ему долго, мне говорить коротко” (ст. 2343–2344) точны по смыслу, но не буквально. Исходя из шорского текста, может быть предложен следующий перевод:

1916	По парарға ыраақ полча,	Этому ехать далеко,
1917	Маарға айдарға табрақ полча.	Мне говорить быстро.
2343	Аарға парарға керим полду,	Ему ехать долго было,
2344	Маарға айдарға табырақ полду.	Мне говорить быстро было.

[9] См.: Шорские героические сказания / Вступ. ст., подготовка поэтического текста, перевод, коммент. А.И. Чудоякова; музыковедческая статья и подготовка нотного текста Р.Б. Назаренко. М.; Новосибирск, 1998. С. 411, 429, 435 и 415.

[10] Шорский фольклор. С. 70, 71. Разбивка шорского текста на стихи моя. – *Д.Ф.* Судя по указанию на место записи – улус Осинники в низовьях Кондомы и на родовую принадлежность сказителя – “род Таяш”, текст был записан от И.К. Тельбезекова, одного из известнейших кайчы того времени. Это предположение позже удалось окончательно подтвердить: об этом С.С. Торбоков, учившийся у Тельбезекова, рассказал хакасской исследовательнице Т.Г. Тачеевой. См. подробнее в Главе 1 второй части книги.

[11] Имеется в виду “переступаю”, так как на порог наступать нельзя.

[12] Записано автором от А.П. Напазакова в 1985 г. Аудиозапись и расшифровка текста хранятся в личном архиве. Перевод мой. – *Д.Ф.*

[13] В оригинале было неточно: *colu-ba*.

[14] Шорский фольклор. С. XXXVII.

[15] Там же. С. 441.

[16] Из интервью со сказителем, 23 июля 2002 г., г. Мыски.

[17] *Садалова Т.М.* Понятие о трех мирах в алтайском фольклоре (Из выступления на Международном симпозиуме “Сибирь в панораме тысячелетий”, посв. 90-летию А.П. Окладникова) // Кан-Алтай. 1999. № 18. С. 11.

[18] Из интервью со сказителем, 24 июля 2002 г., г. Мыски.

[19] Из сказания “Кара-Кан”. Зап. автором в 2002 г. от кайчы В.Е. Таннагашева. Расшифровка текста и перевод мои. – *Д.Ф.*

[20] Надеюсь, что соответствующие эксперименты в ближайшее время удастся организовать в рамках практической работы Центра по изучению шаманизма, работающего в Институте этнологии и антропологии РАН под руководством В.И. Харитоновой.

[21] *Пушкарева Е.Т.* Психотерапевтическое воздействие фольклора (на примере ненецкого сюдбабцарка ярабц “Недко Нохой”) // Матер. междунар. интердисциплинарного научно-практич. симпозиума “Экология и традиционные религиозно-магические знания”. Москва-Абакан-Кызыл, 9–21 июля 2001 г. М., 2001. С. 4 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 7. Ч. 1). Аналогично *ярабц* и *сюдбабц*, исполнялись

у ненцев и эпические песни-*хынабц* (см.: *Пушкарева Е.Т.* Ненецкие песни-хынабцы. М., 2000. С. 9), т.е. все разновидности ненецких эпических песен.

[22] *Чудояков А.И.* Традиции шорского эпоса и сказания Павла Кыдыякова. С. 29–30.

[23] Аудиозапись 11 декабря 2003 г. в квартире у В.Е. Таннагашева. Расшифровка песни и перевод мои. – *Д.Ф.*

[24] Из интервью со сказителем, 24 июля 2002 г., г. Мыски.

[25] *Van Deusen, K.* The Shamanic Gift and the Performing Arts in Siberia // Шаманский дар. М., 2000. P. 231.

[26] *Путилов Б.Н.* О структуре сюжетообразования в былинах и юнацких песнях // Македонски фолклор (Скопје), 1970. Бр. 5–6. С. 9.

[27] *Потанин Г.Н.* Восточные мотивы...

[28] Основные точки зрения на понимание "сюжета" изложены также в учебных пособиях. См., например: *Селиванов Ф.М.* Русский эпос. М., 1988. С. 34–36.

[29] Копия архивного текста хранится в личном архиве автора. Редакция шорского текста и перевод мои. – *Д.Ф.*

[30] Шорский фольклор, С. 90, 91. Разбивка на стихи моя. – *Д.Ф.*

[31] *Путилов Б.Н.* Героический эпос черногорцев. Л., 1982. С. 215.

[32] Текст из архива МАЭ. Ф. 3. Оп. 1. № 70. Л. 325 (копия текста была снята в 1987 г.). Орфография оригинала сохранена. Перевод мой. – *Д.Ф.*

[33] Рукопись сказания "Чабыс-Чапан" в самозаписи В.Е. Таннагашева, Л. 16–16об. Шорский текст отредактирован, перевод мой. – *Д.Ф.*

[34] Там же. Л. 25об.–26. Шорский текст отредактирован, перевод мой. – *Д.Ф.*

[35] Данный сюжет записан от кайчы В.Е. Таннагашева 23.07.2002 г. Сказитель забыл один из эпизодов сказания и потому не рассказывает его теперь. Это сказание было в репертуаре другого современного сказителя, А.П. Напазакова, который, в свою очередь, считал перенятым его от своего дяди.

[36] Из текста письма сказителя от 7.10.2002 г. Архив автора.

[37] Важно подчеркнуть, что речь идет именно о сакрализованной эпической поэзии, принципиально отличной от сказочной прозы. В случае со сказками несложно обнаружить сюжеты, построенные целиком на идее прерывания повествования. Например, в восточнославянской традиции хорошо известны "анекдоты о супругах", в которых сказочник или же солдат-рассказчик специально так рассказывает сказку, чтобы процесс был прерван: в наказание либо муж бьет непослушную жену, прервавшую сказителя, либо солдат заставляет рассказывать сказку тех, кто его прервал (сюжеты 1376 А* и 1376В*: см.: Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг и др. Л., 1979. С. 291). Прерывание процесса сказывания здесь не ведет к наказанию сказителя (хотя момент наказания все же присутствует – наказываются те, кто мешает процессу рассказывания).

[38] Эпическая традиция знает множество фактов безболезненного *временного* прерывания повествования. Так, еще недавно у хороших сказителей нормой считалось сказание, начатое в одну ночь и рассказанное до конца (или продолженное) на следующую, или на следующие ночи. Здесь, очевидно, говорить о "прерванном повествовании" нельзя. Есть и более сложные варианты, когда недорассказанное в одном селении сказание вполне может быть дорассказано – через несколько дней, в другом месте и в другой аудитории, т.е. также все-таки доведено до конца. Как и в первом случае, этот вариант, по-видимому, также не может быть сочтен примером "прерванного повествования".

[39] Записано в 1984 г. от сказительницы М.Е. Токмагашевой, п. Казас.

[40] Это свидетельство можно отнести к разряду "общих мест", поскольку

ровно то же самое мне рассказывали информаторы о кайчы Якубе и о кайчы Ак-кооке (П.Н. Амзорове).

[41] Сообщение сказителя В.Е. Таннагашева со слов кайчы П.Н. Амзорова, лично знавшего кайчы Пашке (сказитель неточно называл его "Кай Чывашке"; см. подробнее Главу 2 второй части работы). Записано в июле 2001 г., аудиозаписи 23–24 июля 2002 г., г. Мыски.

Вариант этого же сообщения со ссылкой на В.Е. Таннагашева был опубликован несколько лет назад Л.Н. Арбачаковой («Однажды Кай Чывашка, решил рассказать сказание, в котором нельзя было ошибаться, иначе, как считали кайчы, дух кайа (сказания) может наказать. Во время сказывания он неправильно назвал имя богатыря и вдруг увидел молодого человека. Он был невысокого роста, плечист, а в руке держал (кыл паг) волосяную веревку. Мужчина сказал: "Тебе осталось жить три дня и ударил его этой веревкой"...»). См.: *Арбачакова Л.Н.* О некоторых проблемах современной эпической традиции в Горной Шории // Подготовка современного специалиста в соответствии с государственным образовательным стандартом. Матер. работы научно-практич. конф. Часть 8. Тюркология. Новокузнецк, 1996. С. 71.

[42] Из текста письма сказителя от 7.10.2002 г. Архив автора.

[43] *Лорд А.Б.* Сказитель. М., 1994. С. 39–40.

[44] См., например, алтайский материал в статьях: *Шинжин И.Б.* Элементы нарушения запрета и табу в героическом эпосе алтайцев // Археологические и фольклорные источники по истории Алтая: Сб. ст. Горно-Алтайск, 1994. С. 155–169; *Он же.* Сказитель-кайчи в мифах и легендах алтайцев // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М., 1996. С. 188–199.

[45] *Taube E.* Warum erzählen Erzähler manchmal nicht? Vom Erzählen und seiner Beziehung zum Numinosen // Historical and linguistic interaction between Inner-Asia and Europe. Proceedings of the 39th Permanent International Altaistic Conference (PIAC). Szeged, 1997. P. 355.

[46] Ibidem. P. 360, 361.

[47] По отношению к алтайским сказаниям "Очы-бала" и "Кан-Алтын" такое разделение было прослежено недавно З.С. Казагачевой. См.: *Казагачева З.С.* Алтайские героические сказания "Очи-бала", "Кан-Алтын" (Аспекты текстологии и перевода). Горно-Алтайск, 2002. С. 265–282.

[48] Из сказания "Кӱннӱ көрген Кӱн-Көөк" в самозаписи В.Е. Таннагашева. Рукопись в общей тетради. С. 2. Перевод мой. – *Д.Ф.*

[49] "Оң алыптың ымайнаң чайалган Кан-Кичей". Сюжет излагается на основе двух пересказов В.Е. Таннагашева 23 июля 2002 г. и 8 декабря 2003 г. Сказание было перенято от кайчы П.Н. Амзорова.

[50] К сожалению, в сказании подробности акта сотворения богатыря особо не оговариваются. Я специально расспрашивал об этом сказителя.

[51] Так назвал ее В.Е. Таннагашев в 2002 г. Полтора года спустя при пересказе сюжета сказания ему пришлось уже вспоминать имя этой богатырши, и в итоге он назвал ее так – "по-моему, Кан-Каразы-кыс".

[52] Записан 23 июля 2002 г. от В.Е. Таннагашева. См. также в Главе 3 второй части.

[53] Из сказания "Кара-Кан", записанного от В.Е. Таннагашева в 2002 г. Ст. 78–81. Запись и перевод мои. – *Д.Ф.*

[54] Записано 24 июля 2002 г.

[55] Важная деталь в характеристике образа Кан-Мергена. Кстати, у Н.П. Дыренковой эпитет *qarγanyŋ qany* переведен неправильно как "царь воронов" (см.: Шорский фольклор. С. 82 и 83).

[56] Шорский фольклор. С. 86–87.

[57] Аналитическая форма глагола. *Сунуш,* взаимно-совместный залог, букв. "протянув друг другу". Словарь в данном случае дает основную форму глагола *суна-*, хотя и с тем же значением. См.: ШРС. С. 49.

[58] Из сказания "Кök-Торчук" в самозаписи В.Е. Таннагашева. Архив автора. Шорский текст отредактирован, перевод мой. – *Д.Ф.*

[59] См.: Образцы народной литературы якутов, собранные С.В. Ястремским. Л., 1929. С. 1 / Предисловие С.Е. Малова; Алтайский эпос "Когутей". Сказитель М. Ютканаков / Пер. Г. Токмашова. Коммент. Н. Дмитриева. М.; Л., 1935. С. 22.

[60] См.: *Пухов И.В.* Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия // Типология народного эпоса. М., 1975. С. 12–63.

Впрочем, в отношении "измельчания" следует особо сказать, что это "наблюдение", очевидно, делалось на публикациях того времени, не отражавших реального богатства национальных эпических традиций саяно-алтайских тюрков, где, как это сейчас известно, сказания длиною в несколько десятков тысяч строк – если и не норма, то, во всяком случае, не такая уж большая редкость.

[61] *Харитонова В.И.* Магия прерванного повествования ...

[62] *Сагалаев А.М., Октябрьская И.В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990. С. 179.

[63] *Ямаева Е.Е.* Современные алтайские сказители // Как слово наше отзовется ... Горно-Алтайск, 1998. С. 111.

[64] *Потанин Г.Н.* Очерки северо-западной Монголии. СПб., 1883. Вып. IV. С. 583.

[65] При том, что текст считается перенятым от П.Н. Амзорова, сказитель называет его также "хакасским". Очевидно, именно поэтому в присланной мне позднее самозаписи сказания на первом листе В.Е. Таннагашев написал так: "Слышал от хакасского кайчи-сказителя Подачакова Опима, рус. имя не знаю".

[66] Из беседы со сказителем 24.07.2002 г.

[67] Вплоть до нашей последней встречи со сказителем я полагал, что эта одобрительно-восхищенная оценка принадлежала "слушателям вообще" или даже самому Таннагашеву. Лишь в декабре 2003 г. стало понятно, что это были реальные слова, принадлежавшие Киму Николаевичу Бекреневу, жителю д. Чувашка, который сам был хорошим сказителем. Случай этот произошел довольно давно (Бекренев умер в 1984 г.). Несколько мужчин собрались как-то в одном из домов в д. Чувашка и упросили Таннагашева рассказать "сказку". Тот долго отнекивался, ссылаясь на то, что он-де плохо умеет, но в конце концов все же исполнил "Ат кезиги öктемеш сараттыҥ эр кезиги Öктемеш-Мöке", после чего и воспоследовала оценка его мастерства со стороны К.Н. Бекренева.

[68] Шорский текст отредактирован, перевод мой. – *Д.Ф.*

[69] *Лорд А.Б.* Сказитель. М., 1994. С. 29.

[70] Хотя обычно он укладывался в 3 часа, поскольку говорил очень быстро (зап. 25.06.1982 г., п. Тоз).

[71] *Лорд А.Б.* Сказитель. М., 1994. С. 307. Примеч. 6.

[72] *Майногашева В.Е.* О вариантах эпоса "Алтын-Арыг" и его сказителях // Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос. М., 1988. С. 557–576.

[73] *Майногашева В.Е.* Описание вариантов сказания "Ай-Хуучин" // Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин. Новосибирск, 1997. С. 461–469.

[74] Подробно см.: *Казагачева З.С.* Алтайские героические сказания "Очи-Бала", "Кан-Алтын". Аспекты текстологии и перевода. Горно-Алтайск, 2002.

[75] Попутно можно обратить внимание эпосоведов, специалистов-текстологов и лингвистов на возможность проведения такого рода исследований на шорском материале, поскольку известно несколько как повторных записей от одного и того же сказителя, так и записей "одного и того же" сказания от учителя и от его ученика.

[76] Термин С.М. Широкогорова.

[77] Мне рассказывали об этом два известных шорских сказителя.

[78] *Майногашева В.Е.* Хакасское сказительство: художественно-магическое творение духовной экологии // Матер. междунар. интердисциплинарного научно-практич. симпозиума "Экология и традиционные религиозно-магические знания". М., 2001. С. 252 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 7, Ч. 2).

[79] *Майногашева В.Е.* Хакасское сказительство ... С. 251.

[80] См.: Шорский фольклор. С. 154,156 (шорский оригинал) и 155,157 (перевод на русский язык).

Глава 5

"МАТЕРИАЛИЗАЦИЯ" ОБРАЗОВ: *КАЙ-КОМУС*

Поиск специфики феномена сказительства (на шорском материале) позволил выявить некую корреляцию между снами-посвящениями сказителей и обретением ими музыкального инструмента, кай-комуса.

О самом кай-комусе, причем не только по шорским материалам, написано уже довольно много. Но нас в данном случае будет интересовать чудесное обретение сказителями своего инструмента. Именно в такого рода "обретении" скрыта одна из наиболее интересных сакральных сторон исполнительской практики шорских сказителей, находящая прямые параллели в снах-видениях шаманов-неофитов, получающих указания, из какого дерева (растущего на такой-то горе, такой-то породы, которое следует срубить в такое-то время суток и т.п.) ему должны сделать бубен.

Несколько слов о самом инструменте. Собственно говоря, таковых инструментов у шорских сказителей было два.

Наиболее распространен был деревянный *комус/комыс* или *кай-комус:* он встречался практически по всей территории расселения шорцев и использовался при исполнении эпоса сказителями-*кайчы* и песен певцами-*сарынчы.* Комус делали из тальника или из кедра. Он состоял из овального полого корпуса и длинной шейки, общая длина инструмента достигала 80 см[1]. Мембрана (резонатор) – обычно также деревянная, хотя более архаичным вариантом, вероятно, была кожаная. Н.П. Дыренкова писала, в частности, что "шорцы, живущие в Хакасии, часто обтягивают комыс кожей"[2]. Струн всего две, традиционно их делают из конского волоса (*кыл*): нижняя свивалась из 4–6, верхняя – из 6–7 волос[3] (по А.В. Анохину[4], из 4–5 и из 6–7, соответственно).

Известен и иной термин для обозначения этого же музыкального инструмента. По записям А.В. Анохина 1913 г., комус у шорцев мог называться также *шертпэ-комыс*[5]. Аналогичный инструмент с таким же названием был известен телеутам (В.В. Радлов называет его *чертме* (от *черт-* – 'играть, ударяя пальцами'))[6] и – под названием *чартыкобус* – тофаларам[7]; трехструнный музыкальный инструмент *шертер* известен казахам. Любопытно

отметить, что у всех перечисленных инструментов с названием *чертме // шертыг // шертер // чарты* мембрана была кожаной.

В качестве варианта кай-комуса – в XX в. – могла быть использована обычная русская трехструнная балалайка; этот инструмент был, например, у нижнекондомских сказителей С.С. Торбокова и у его ученика Т.С. Камзычакова.

У шорцев в верховьях Томи и (изредка) в низовьях р. Мрас встречался и иной по форме инструмент, называвшийся *чадыган-комус* или просто *чадыган*[8]. Инструмент относится к виду дощечных цитр с резонаторным ящиком (цитра с плоской поверхностью, в отличие, например, от цитр с круглой поверхностью – для игры смычком, известных в Японии, Китае, Корее, Вьетнаме и других странах Азиатского региона). По форме *чадыган* напоминает продолговатый ящик длиною в среднем около 1,5 метров; ширина его – до 20 см, высота – около 10 см. Количество струн – 6–7, иногда больше. Возможно, появление чадыгана у шорцев было связано с близким соседством и культурным влиянием хакасов, для которых именно этот инструмент (как и для соседних тувинцев) является традиционным. Из известных мне шорских сказителей на чадыгане играл кайчы Д.К. Турушпанов из пос. Корай в верховьях р. Томи. По воспоминаниям нижнемрасских старожилов, чадыган был известен и здесь. Кайчы В.Е. Таннагашев (1932 г.р.) называл мне некоего "деда Николая" из пос. Чувашка, который, по его словам, "хорошо играл на чадыгане и скрипке".

Любопытно отметить, что у тувинцев "вплоть до начала XX в. встречались чадаганы ... с кожаной декой ..."[9].

Очевидно, что в случае с кожаным резонатором, будь то комус или же чадыган, мы имеем все основания говорить о принципиальном конструктивном единстве шаманского бубна и данных музыкальных инструментов. Будучи обтянутым кожей некоего животного, такой инструмент – как и бубен – должен был стать "живым"...

Наиболее яркий рассказ о чудесном обретении кай-комуса был записан мною в 1989 г. от кайчы М.К. Каучакова. Во время регулярного общения с ним в 1987–1989 г. я не слышал от сказителя о способе получения им сказительского дара. Бывший шахтер шахты имени Ленина в Междуреченске был уверен, что этот дар перешел к нему от знаменитого дяди – кайчы Морошке (Н.А. Напазакова) и не видел ничего особенного в том, что стал "кайларить" лет с 50-ти, после выхода на пенсию. Но вот в

1989 г., во время нашей очередной встречи на одной из конференций в г. Таштаголе, после того, как все участники разместились в интернате и получили возможность передохнуть перед началом заседаний, Михаил Кириллович достал свой кай-комус и ... с этого собственно все и началось. "Смотри, новый сделал", – не без гордости сказал он. Действительно, это был уже не прежний "стандартный" кай-комус, сделанный по его просьбе кайчы А.В. Рыжкиным из улуса Шана-гол (на полдороги между г. Мыски и г. Междуреченск). Раскрашенный яркими цветами и покрытый лаком, кай-комус имел еще и необычную форму: тулово его состояло как бы из двух обычных, отдаленно напоминая плавные изгибы гитары или скрипки.

Михаил Кириллович рассказал, что он услышал во сне голос, который повелел ему подняться и идти в тайгу. Это требование было выполнено. Кайчы шел долго, пока не увидел вдруг одиноко стоявшую деревянную избу. Немного поколебавшись, он прошел внутрь. Там на лавках, традиционно стоявших вдоль стен, спиной к нему сидело много людей, "много шорцев", как выразился сказитель. Хозяева молчали. Михаил Кириллович прошел в центр комнаты. Вдруг навстречу ему вышел высокий худой старик с длинной седою бородой, который держал в руках кай-комус необычной формы. "Отныне ты будешь рассказывать о подвигах богатырей с этим кай-комусом", – сказал старец и подал инструмент сказителю. М.К. Каучаков протянул руку за кай-комусом ... и в этот момент его разбудила жена. Впрочем, он успел-таки рассмотреть форму инструмента.

Сразу же после того, как ему приснился сон, сказитель начал подбирать необходимые материалы для будущего кай-комуса и уже примерно через полгода в его распоряжении появился необычный музыкальный инструмент, существенно модернизированный и адаптированный к концертным выступлениям (в частности, струны из конского волоса для усиления звука были заменены обычными гитарными, корпус раскрашен и т.п.), но, тем не менее, по представлениям кайчы, "настоящий", традиционный "шорский кай-комус". К последствиям сна сказитель отнес и перемены в своем голосе: "Раньше один кай был, а сейчас и горловой и грудной, да не порознь, а одновременно: так в Новосибирске после прослушиваний сказали".

Любопытно отметить здесь очевидную вписанность сна в традиционные, в том числе и мифологически-шаманские представления таежных групп саяно-алтайских тюрков. Так, сказитель, несмотря на то, что он и до волшебного сна и после него

воспевал подвиги степных богатырей, которые сражаются с противником за возврат угнанных многочисленных табунов и стад, идет в лес, в "черневую" тайгу. В этом мире все не так, как в обычном. Не случайно в рассказе упоминается о сидящих спиной к сказителю людях. Белобородый же старик выводит нас на традиционные представления о высших небесных, или во всяком случае, с чистыми помыслами божествах, которые в сказаниях часто нарекают имя будущему герою, в преданиях и легендах служат посланниками небесных божеств, провозвестниками, например, новых религиозных учений (ср. идеи мессианства в бурханизме).

В тюркской традиции известны случаи получения музыкального инструмента даже тогда, когда избранник духов не имел сказителей среди своих предков. В.Н. Басилов писал, например, об одном узбекском музыканте: "Музыкантов в роду у Аллашукура не было, и сам он на музыкальных инструментах не играл. Но *пари* дали ему во сне музыкальные инструменты и тем самым предписали ему впредь играть на них. После выздоровления Аллашукур сам сделал себе скрипку из арчовой палки и жестяной коробки для краски..."[10].

Зная о возможности чудесного получения комуса, мы можем продолжить начатый чуть ранее разговор о комусе/чадыгане с кожаным резонатором и поставить вполне резонные вопросы: например, считался ли комус "живым", проводился ли обряд его "оживления", как это было в случае с бубнами шаманов?

Собственно шорские материалы по этому поводу довольно фрагментарны.

Мне неоднократно приходилось слышать о знаменитых сказителях-кайчы, у которых, если они несколько дней не брали комус в руки, он сам начинал играть, как бы требуя от сказителя, чтобы тот начал играть на нем и исполнять сказания о богатырях. Так говорили, например, о кайчы Павле Петровиче Токмагашеве из улуса Чувашенского[11].

О "живом кай-комусе" рассказывается и в предании о великом шорском кайчы Пашке из улуса Сибиргинского, наказанном "хозяином сказания" (*нывак-ээзи*) за ошибку в сказании "Човаш-оолак и Ökÿс-оолак" (см. также главу 4). После того, как убитый горем кайчы Пашке сказал своим домашним, что через 3 дня ему суждено умереть, он –

на третий день – говорит: "Дайте мне комус сюда". Он настроил. "Если душа че-

ловека есть, [– говорит, –] комус будет играть, а если нет, то не верьте". Он настроил и поставил на печь. Комус заиграл и три дня до похорон играл. И Акока [кайчы Прокопий Никанорович Амзоров] там же присутствовал. Вот он много про это рассказывал. Тиховато [негромко звенели струны комуса] и не совсем мотив [получался], есть [мотив], но не как у живого человека.

Этого сказителя звали Кай Чывашке [кайчы Пашке]. ... Против него таких сказителей не было и нет. Так Прокопий Никанорович говорил[12].

Некомфортно без комуса чувствовал себя и сам сказитель. Шаман-кайчы Ачибаев рассказывал:

Qomus čoqta men eštenmēnčam,	Когда нет комыса, я скучаю.
parčynda qomuzum pelen čātča.	Всегда комыс наготове у меня лежит[13].

Как шаман начинает свое путешествие с обращения к своим духам, духу-хозяину бубна и духам жилища, откуда он отправляется в путь, так и сказители на Саяно-Алтае, как правило, начинали "ритуал" сказывания с обращения к духам. У алтайских, как и у хакасских сказителей было принято сначала обращаться к своему музыкальному инструменту (топшуру, чадыгану). Наиболее ритуализованное начало процесса сказывания было зафиксировано у хакасов-сагайцев: "...перед началом обязательно – как шаманское, там похоже очень – огонь покормили, потом у *ээзи хая* просят разрешение, вот это сказание будем сказывать. Он *хайлит,* разрешение просит; там зачин такой бывал, всегда один и тот же зачин – и вот он играет, просит разрешения. "Конечно, разрешит, почему не разрешить?" Это за него отвечали, за *хая.* И его кормили. Окропление делали. И вот нарост бывает на березе, он твердый, черные чаши (*из него*) делали. В черной чаше ставили то ли айран, то ли молоко... Наверное, айран: вот, мол, пусть угостится. Только потом начинали. А когда заканчивали – тоже обязательно призывали, что вот мы все закончили"[14].

С обращения к своему "священному" топшуру (*пай топчур*) и духам-покровителям начинал исполнение сказаний известный алтайский (теленгитский) кайчы А.Г. Калкин. Образец такого рода зачина (длиною в 38 стихов) был недавно опубликован в 15-м томе серии "Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока"[15]. Трудно сказать, насколько эти обращения были характерны в целом для эпических традиций алтайских тюрков. По свидетельству З.С. Казагачевой, этот "компонент алтайской эпики" сохранялся лишь А.Г. Калкиным и ушел вместе с его смертью[16]. Возможно, обращение к музыкальному инструменту и духам-покровителям в начале сказания именно у А.Г. Калкина

было связано с тем, что сказитель – это общеизвестно на Алтае – был еще и шаманом[17].

Несмотря на специальные расспросы и ознакомление с архивными текстами и ранними публикациями, у шорцев такого рода обрядности выявить не удалось, хотя у некоторых сказителей, например, у С.С. Торбокова отмечается обращение к своему музыкальному инструменту как по ходу исполнения эпоса, так и в финальной части сказаний. Так, сказитель завершает текст сказания "Ай-Кан" такими словами:

Азыра колума тудунуп шерткен	Раздвоенными руками моими удерживаемый, звучал
Ийги кыллыг агаш комузум,	Двухструнный деревянный комус мой,
Адамада шечелеп шертилган!	Очень хорошо поиграл!
Менең артык кижи тудунуп шертип калзан.	Если более умелый, чем я, человек, взяв (комус) заиграет,
Мынаң артык шечелеп турзун,	Лучше этого (тогда) пусть сыграет.
Айлыг күннүг черинге эс полуп калзан!	Лунно-солнечной земле пусть на пользу пойдет![18]

Что же касается "оживления" музыкального инструмента (как это часто происходило у народов Саяно-Алтая в случае с шаманским бубном; исключение здесь по ряду причин составляет лишь шаманская традиция у бачатских телеутов, о чем говорилось ранее), то в шорской традиции мне не удалось это проследить. Хотя на Саяно-Алтае такой материал имеется. Идея "оживления" инструмента абсолютно отчетливо представлена, например, в тувинской сказительской традиции.

Корпус с натянутыми струнами, которые постоянно подкручивали, и с подставками, выставляли снаружи на юрту для сушки. Через некоторое время, когда при небольших дуновениях ветра начинали потихоньку звучать струны, считалось, что инструмент готов. Его настраивали и начинали играть.

Считается, что небесные божества с легким дуновением ветерка вдохнули в него "душу" и теперь можно с ним (с чадаганом) общаться, т.е. он в состоянии "говорить" или приобрел "голос"[19].

"Оживление" предметов или людей с дуновением ветерка широко известно на Саяно-Алтае. В представлениях телеутских заклинателей ветер определенно связан с духами. Он считается разносчиком всего дурного, и потому благожелательных божеств и духов просят:

Йел йаманын кактырбагар,	Плохому ветру виться не давайте,
Йек йаманын таптырбагар,	Плохому йеку найти не давайте[20].

В обряде *чымыр* заклинатель вопрошает у злого духа:

Куйун полып куйбур келдиң ба?	Как вихрь, вертясь, пришел ли?
Йел полып т'елбир келдиң ба?	Как ветер, вея, пришел ли?

Но одновременно с ветром и шаман и заклинатель получают свою силу. Заклинатель устрашает злого духа, восклицая:

Уузым ползо, йелдӱ!	Во рту моем – ветер!

ясно давая понять, что он обладает сакральной силой jel / jelbik / jelbi.[21]

Будучи "оживленным", музыкальный инструмент, по аналогии с шаманским бубном, мог восприниматься не просто как нечто живое, но, скорее всего как вполне определенное ездовое животное, что помогает сказителю передвигаться по мирам эпической вселенной. Не случайно, видимо, традиционная манера исполнения эпоса под аккомпанемент кай-комуса у шорцев, также, кстати, как и у хакасов, называется "конной" (*аттыг*), в то время как рецитация – "пешей" (*чазаг*).

Попутно можно заметить, что в отличие от шаманского бубна, который практически всегда после смерти шамана подвешивался на дереве подле шаманского захоронения, по отношению к кай-комусу устойчивых предписаний – что с ним требуется сделать – не выявлено. В семье остался комус не только после кайчы Пашке. Хранился он, например, и в семье В.П. Улагашева из улуса Пара-таг (Бородино), причем хранился не только у детей, но перешел и к внукам[22].

Но отмечены и иные случаи. Бывший шорский шаман Ачибаев из улуса Сыркаш, ставший сказителем, говорил Н.П. Дыренковой:

Qačen men ölzem, qomuzum mēŋ-me pirɣoq parar.	Когда я умру, мой комыс вместе со мной пойдет.
Qačen ölzem, qomuzum čўjanymɣa sałarłar.	Когда я умру, мой комыс со мной в гроб положат[23].

Свидетелем аналогичного обряда (?) был в XVIII в. и П.С. Паллас. Он отмечал, что у бельтиров (одна из этнических групп, вошедших в состав современных хакасов) в могилу сказителю клали *чатхан* или *хомыс*[24].

Комусу (музыкальному инструменту вообще), игре на нем и собственно процессу исполнения сказаний о богатырях в традиции многих народов приписывалась врачевательная способность. У казахов, например, комус (кобыз) обладал особой живительной силой, если в ходе камлания его брал в руки шаман[25]. У хантов среди нескольких категорий знающих людей В.М. Кулемзи-

ным выделялись, например, *моньче-ко* или *мантьё-ко,* основной задачей/функцией которых было лечение с помощью сказок и *арэхта-ку*, которые исполняли песню и проводили лечебный сеанс с помощью музыкального инструмента[26].

В шорской, хакасской и тувинской традициях сказителя всегда звали в дом, где есть умерший (об этом вкратце уже упоминалось в начале Главы 2 второй части книги). Трудно сказать, насколько это было изначально связано с верой в чудодейственную силу кая (горлового пения или исполнения эпоса) или музыки, или же с выполнением сказителем-кайчы собственно шаманской функции т.н. "проводов души умершего в загробный мир". В одном из рассказов, записанных Н.П. Дыренковой в улусе Акколь в низовьях р. Мрас, говорится:

> Когда взрослый человек умрет, его *сӱрӱне* (одно из воплощений нематериального двойника человека. – *Д.Ф.*) в течение нескольких дней, вокруг своего дома ходит, не силах отделиться (от него). После того, как человек умрет, в том (=его) доме в течение семи дней ночью огонь горит. Иногда старые люди, собравшись, заставляют кайчы кайларить. Когда родственники умершего днем и ночью, сожалея (о нем), ведут разговоры – *сӱрӱне* те разговоры все слышит. Иногда ночью, когда в доме горит огонь, в окно заглядывая, дверной крючок шевелит. Одежду (шубу-обувь), которую носил, трясет (качает)[27].

Обычай приглашения сказителя сохранялся в Шории до самого недавнего времени. Кайчы Т.С. Камзычаков из п. Тайлеп рассказывал мне, что, хотя он уже не исполняет сами сказания, односельчане все же зовут его на похороны с тем, чтобы он хотя бы поиграл им мелодии из эпических сказаний (ПМА. 1983). Современный же кайчы В.Е. Таннагашев, сетуя на редкость исполнительской практики, говорит, что сейчас его даже на похороны не всегда зовут (ПМА: 2001, 2003). В некоторых этнических традициях, как, например, в тувинской, такого рода исполнение эпоса у гроба с телом покойного было достаточно строго регламентировано. «Для сказывания во время похоронных обрядов лишь некоторые произведения эпоса считались подходящими. Известный сказитель Баазанай Тюлюш рассказывал эпос "Ара-Малчын-хан с тремя ханшами" и "Чадан-Ноян-хан", а сказитель Сурунчап Тюлюш – эпос "Владеющая тремя мирами Саган-Дарийги"»[28]. О случаях фиксации эпоса непосредственно во время таких ночных бдений мне не известно[29].

Ритуальная сущность исполнения эпоса у гроба с телом покойного ко времени моих полевых работ у шорцев уже была представлена лишь рационалистическими объяснениями типа "чтобы люди

не спали, чтобы им ночью у гроба сидеть легче было" (ПМА). Более правдоподобно выглядят объяснения, которые удалось записать исследователям у хакасов: сказитель поет у гроба, чтобы доставить удовольствие "душе умершего"[30]. В том же, что сказитель "видит" – сомневаться не приходится, об этом свидетельствуют многочисленные рассказы и о периоде получения им сказительского дара, и о встречах его с горными и прочими духами, и о ритуальном сказывании для духов на охоте, и о выполнении сказителем шаманских функций, о чем уже говорилось ранее.

[1] Подробное описание см.: *Благодатов Г.И.* Музыкальные инструменты народов Сибири // СМАЭ. 1958. Т. 18. С. 192–196.

[2] Шорский фольклор. Записи, перевод, вступительная статья и примечания Н.П. Дыренковой. М.; Л., 1940. С. XV.

[3] По сообщению кайчы А.В. Рыжкина (1924 г.р.), мастера по изготовлению кай-комусов. Полевые материалы автора, записи 16.07.1988 г.

[4] Архив МАЭ. Ф. 11, Оп. 1, № 196. Л. 142).

[5] Там же. № 52, Л. 32.

[6] *Radloff W.* Aus Sibirien. Bd.1. Leipzig, 1884. S. 337; это же название дано и в словаре В. Вербицкого: Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка / Сост. протоиерей В. Вербицкий. Казань, 1884. С. 428.

[7] *Благодатов Г.И.* Музыкальные инструменты народов Сибири. С. 192.

[8] В книге "Шорский фольклор", составленной Н.П. Дыренковой, этот инструмент упомянут не был.

[9] *Сузукей В.Ю.* Чадаган в традиционной культуре тувинцев // Чатхан: история и современность. Матер. I Междунар. симпозиума 25–28 июня 1996 г. Абакан, 1996. С. 37.

[10] *Басилов В.Н.* Посвящение во сне (Рассказ узбекского музыканта) // Шаманизм и ранние религиозные представления. М., 1995. С. 43.

[11] Сообщено Ф.Я. Апонькиным. Полевые материалы автора 1990 г.

[12] Из интервью с кайчы В.Е. Таннагашевым. Зап. 23.07.2002 г.

[13] Шорский фольклор, С. 441. Перевод отредактирован.

[14] Избранничество и дар творчества: судьбы хама, хайджы, тахпахчи... (с председателем правления союза писателей Хакасии Галиной Григорьевной Казачиновой беседует В.И. Харитонова; из хакасских материалов летней экспедиции 2000 г.) // Шаманский дар. М., 2000. С. 100.

[15] Алтайские героические сказания: Очи-Бала. Кан-Алтын. Новосибирск, 1997. С.82(83)–84(85).

[16] *Казагачева З.С.* Алтайские героические сказания "Очи-Бала", "Кан-Алтын". Аспекты текстологии и перевода. Горно-Алтайск, 2002. С. 219. Кстати сказать, последнее утверждение об исчезновении у алтайцев традиции обращения к топшуру весьма спорно. См., например, новые полевые материалы Е.Е. Ямаевой: *Ямаева Е.Е.* Современные алтайские сказители // Как слово наше отзовется ... Горно-Алтайск, 1998.

[17] Как утверждают некоторые информаторы, он был "кара кам", т.е. 'черный шаман'. Полевые материалы автора, г. Горно-Алтайск, 2002 г.

[18] *Торбоков С.С.* Ай-Кан // Архив ХакНИИЯЛИ. Т. 59. Ф. 571. Л. 123. В оригинале текст выглядел следующим образом (текст и перевод не совпадают):

Азыра колума тудунуп шерткен	На руках держа играющая двух струнный
Ийги кылыг агаш комузум	Деревянная музыка моя, благо дарен я им
Адама шечелеп шертилган	Очень хорошо поиграла, если лучший меня
Мененъ артык кижи тудунуп шертип калзан	человек играя запоет
Мынанъ арты шечелеп турзун	Еще лучше тогда разыгрывайся
Айлыг кунуге эс полуп калзан.	

[19] *Сузукей В.Ю.* Чадаган в традиционной культуре тувинцев. С. 37–38.

[20] См. полный текст обращения к духам в Главе 3 первой части работы.

[21] См.: *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. М., 1991. С. 67–69, 76–82.

[22] В 1987 г. я купил его для музея Кемеровского университета. В настоящее время он зарегистрирован в описи университетского музея археологии и этнографии под № 18/24, как собранный в 1980–1990-е годы В.М. Кимеевым. См.: Шорцы. Каталог этнографических коллекций музеев России. Кемерово, 1999. Ч. 5. Духовная культура. С. 124.

[23] Шорский фольклор, С. 441. Перевод отредактирован.

[24] *Унгвицкая М.А., Майногашева В.Е.* Хакасское народное поэтическое творчество. Абакан, 1972, с. 49 со ссылкой на наблюдения П.С. Палласа.

[25] *Жирмунский В.М.* Огузский героический эпос и "Книга Коркута" // Книга моего деда Коркута. М.; Л., 1962. С. 145–174.

[26] *Кулемзин В.М.* Из истории шаманства. Шаманство васюганско-ваховских хантов. Томск, 1976. См. также некоторые дополнительные материалы к характеристике указанных категорий знающих людей, полученные у современных сургутских хантов: *Кережи А.* Особенности получения шаманского дара у сургутских хантов // Матер. междунар. интердисциплинарного научно-практич. симпозиума "Экология и традиционные религиозно-магические знания". М., 2001. Ч. 2. С. 8–17.

[27] Здесь мною предложен свой перевод текста, поскольку вариант Н.П. Дыренковой в ряде случаев оказался недостаточно точным.

[28] *Орус-оол С.М.* Тувинские героические сказания // Тувинские героические сказания / Сост. С.М. Орус-оол. Новосибирск, 1997. С.16.

[29] Из практики фольклористов Хакасии даже в начале 1980-х годов известно, что если во время записи сказания под диктовку в какой-либо соседней деревне умирал человек и сказителя приглашали в дом к усопшему, то ... собиратель **не** ехал вместе с ним, а на время отсутствия сказителя просто оставался без работы, терпеливо дожидаясь возвращения объекта своего "исследования" (см.: *Майногашева В.Е.* Отчет о фольклорных экспедициях ХакНИИЯЛИ 1979 и 1981 годов // Проблемы хакасского фольклора. Абакан, 1982. С. 158).

[30] *Van Deusen K.* The Shamanic Gift... P. 230.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Очевидно, что шаманская и эпическая традиции тюрков юга Западной Сибири имеют множество точек соприкосновения. Это выражается в общности и даже нерасчлененности значительной части представлений о мире, о природе шаманского и сказительского дара, в общности многих образов. Но при этом обе эти традиции у рассматривавшихся нами этнических групп, по крайней мере, в последние полтора столетия, нельзя считать полностью тождественными. Каждая из них занимала особое место в жизни аборигенных сообществ, при этом во многом пересекаясь, взаимодополняя и взаимообусловливая друг друга, что делало возможным синхронное существование самых различных взглядов людей на, казалось бы, один и тот же мир.

Столь же очевидно, что многие стороны шаманской и эпической традиций тюрков региона нуждаются в интердисциплинарных исследованиях. Это без сомнений может быть отнесено, например, к оценке состояния сознания сказителя во время исполнения эпических сказаний. Для специалистов в области текстологии открываются широкие перспективы в изучении языка эпических сказаний и шаманских/жреческих текстов камланий на выявленном массовом материале и с использованием современных компьютерных технологий. Что же касается социальной антропологии, то здесь, во всяком случае на сибирском материале, все еще остается абсолютно неизученной роль сказителей и шаманов в современном обществе.

Надеюсь, что эта книга хоть в какой-то мере будет способствовать дальнейшим исследованиям культур саяно-алтайских тюрков.

СОКРАЩЕНИЯ

алт. яз.	алтайский язык
ДТС	Древнетюркский словарь. Л., 1969.
ИЭ ВАН	Институт этнологии Венгерской Академии наук
ИСС	измененное состояние сознания
ИЭА РАН	Институт этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая РАН
НИИ	научно-исследовательский институт
КЦКИЭТ	Координационный центр комплексных исследований эпической традиции (при отделе Севера ИЭА РАН)
МАЭ	Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого РАН
ННИО	Немецкое научно-исследовательское общество (DFG)
НСС	необычное состояние сознания
ОРС	Ойротско-русский словарь / Сост. Н.А. Баскаков и Т.М. Тощакова. М., 1947
РАН	Российская Академия наук
РГНФ	Российский гуманитарный научный фонд
РФФИ	Российский фонд фундаментальных исследований
СМАЭ	Сборник МАЭ
СЭ	Советская этнография (журнал)
ТГОИАМ	Томский государственный объединенный историко-архитектурный музей
тел. яз.	телеутский язык
ТС	Тюркологический сборник. М.
ХакНИИЯЛИ	Хакасский НИИ языка, литературы и истории
шор. яз.	шорский язык
ШРС	*Курпешко-Таннагашева Н.Н., Апонькин Ф.Я.* Шор казак пазок казак-шор ӱргедиг сӧстӱк. Кемерово, 1993.
ШСС	шаманское состояние сознания
ЭО	Этнографическое обозрение (журнал)
ЭСТЯ. 1978	Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1978.
ЭСТЯ. 1989	Этимологический словарь тюркских языков. М., 1989.
DFG	Deutsche Forschungsgemeinschaft

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

ШОРСКИЕ ЭПИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ, ХРАНЯЩИЕСЯ В АРХИВЕ Н.П. ДЫРЕНКОВОЙ В МАЭ

От кайчы А.И. Абакаева были записаны:

1. *Кыр Өленг Ак Өленг* (№ 89. Л. 1–41 – чистовик*; Л. 43–55 об., 56 об.–65 об. – полевые записи)
2. *Алтын Тайчы* (№ 79. Л. 1–31 – чистовик; Л. 33–50 об., 51 – полевые записи)
3. *Алып Ай Көөк* (№ 80, Л. 1–68 – чистовик; Л. 70–93 об., 94, 95 об. – 117 – полевые записи)
4. *Кара одангнынг иштинде Кара Олак* (№ 81, Л. 27–34 об., 35; полевые записи)
5. *Казыр Тоо* (№ 81. Л. 1–19 – чистовик; Л. 20–25 об. – наброски перевода части текста; Л. 36–45 об., 46 – полевые записи)
6. *Талашка туган Алтын Торго* (№ 82, Л. 1–41 – чистовик; Л. 43–63 об.,64 об.–65 об., 66 – полевые записи)
7. *Алтын Кушка абазы, Кургун Тайчы палазы* (№ 83. Л. 1–28 – чистовик; Л. 30–49 об., 50 – полевые записи)
8. *Ак Каан-мыла Кара Каан* (№ 84. Л. 2–7 об.; полевые записи)
9. *Ойан Сарыг* (№ 85. Л. 2–8об.; полевые записи)
10. *Кыдатканнынг палазы Алтын Кес* (№ 85. Л. 9–14 об., № 86, Л. 1об.–15об., 16; полевые записи)
11. *Кырык эмчектүг Кудай Арыг* (№ 87. Л. 1–20 – чистовик; Л. 21–35 об., 36 – полевые записи; копия была снята шорским фольклористом А.И. Чудояковым)
12. *Алтын Толай* (№ 87. Л. 37–44 об., № 88, Л. 1 об.–5 об., 6; полевые записи)
13. *Үш каттыг Ак Кан* (№ 88. Л. 7–12 об.; полевые записи)
14. *"Уш кулактыг кара кулаттыг Каралчы Мерген"* (№ 91, Л. 2–10 об., 11; фрагмент полевых записей; текст без названия)

От кайчы Н.А. Напазакова:

1. *Кыр Өленг Ак Өленг ме* (Ф. 3, Оп. 1. № 76. Л. 17–28 об., № 77, Л. 1–7 об., 8; полевые записи; № 78. Л. 1–37 – чистовик "Кыр Өленг-ме Ак Өленг")
2. *Алтын Тайчы* (№ 73. Л. 31–38 об., 39; полевые записи)
3. *Өленг кулаттыг Өленг Тайчы* (№ 75. Л. 11–14 об., № 76. Л. 1,2–7 об.; полевые записи)
4. *Сарыг Салгын* (№ 74. Л. 9 об.–14 об., № 75. Л. 1–10 об.; полевые записи)
5. *Алтын Тонгус* (№ 73. Л. 1–29 – чистовой вариант; Л. 31–38 об., 39 и № 74, Л. 1–8 об., 9 – полевые записи)
6. *Ат чабызы чаш караттыг Ай Мангыс* (№ 76. Л. 8–14 об., и Л. 15–16 об. в другой тетради; полевые записи)
7. *Ак кул'аттыг Алтын Тоолай* (№ 77. Л. 9–14; полевые записи)

---

* Здесь и далее, если особо не оговаривается, записи латиницей. Названия сказаний для данного перечня переведены в упрощенную кириллицу мною. – *Д.Ф.*

От Г.Н. Кастаракова:

1. *Кара Кан* (№ 93. Л. 2–15 об.,16 об. –30 об.,31; полевые записи)

2. *Кан Арго печелиг Кан Мерген* (№ 94. Л. 2–19об; полевые записи; № 69. Л. 1–30, кириллица, на шор. и рус. яз.; Л. 31–68 об. – черновик перевода на рус. яз.; зап. в 1936 г.)

3. *Козинке* (№ 92. Л. 2–10 об.; полевые записи)

От К.П. Апонаева: *Кара Кан* (№ 102. Л. 1–42 –чистовик. Л. 44–66 об. – полевые записи)

От кайчы П.Н. Амзорова:

1. *Казан Салтой(аг)* (№ 91)

2. *Алтын камчы ба Ок Салгын* (№ 97. Л. 32–47 об., 48 – полевые записи. Л. 100–126 – чистовик)

3. *Чабал Кан Мерген* (№ 95. Л. 2–29 об., 30; полевые записи)

4. *Салгын четпес сарыг сар'аттыг Сарыг Каан* (№ 96. Л. 2–25 об., 27–40 об., 41; полевые записи)

5. *Чаш Тайга* (№ 97. Л. 1–30 об., 31 – полевые записи; Л. 50–99 – чистовик)

От И.П. Амзорова:

1. *Алтын Коок печелиг Каткан Чула* (№ 105, 106, 107; копия была снята, минимум, дважды: А.И. Чудояковым и, в 1982 г., мною)

2. Без названия, "Алтын Чеппе" (№ 99. Л. 2–9 об., 10)

3. Без названия, "Ай Мангыс" (№ 99. Л. 10 об.–13)

От кайчы А.Т. Тортабаева: *Алтын Кан* (№ 61. Л. 1–6)

От П.А. Тодышева (15 лет): *Оленг–Тайчи* (№ 70. Л. 7–33 об., 34; кириллица; на л. 7–13 об. имеются наброски перевода на рус. яз.)

От кайчы Тотышева из улуса Косой Порог: *"Чес кулатын Чес–Картыга"* (№ 70. Л. 2–4; латиница; записано А.Д. Кусургашевой 1.09.1932)

***От Вани Напазакова* (11 лет):** Без названия (№ 123. Л. 1–3 об.; латиница; зап. 4 сентября, год не указан)

От шамана и сказителя Азры:

1. *Ай Эргек* (№ 64. Л. 1–13 об.; полевые записи)

2. *Кызарка Перген* (зап. в Кубансу, возможно от того же Азры; 24 с. полевых записей)

От Г.Ф. Токмашева: *Каны сугу курбас ала кул'аттыг Ак Көбелек* (№ 103. Л. 1–40 – чистовик; Л. 41–79 – рабочий вариант; Л. 81–102 об., 103 – полевые записи; в 1988 г. рукописная копия с чистовика этого интересного, с четкой стихотворной формой сказания была с моей помощью снята фольклористом А.И. Чудояковым, предполагавшим перевести и издать этот текст)

От кайчы И.К. Тельбезекова (автограф неустановленного лица, вероятнее всего – С.С. Торбокова):

1. *Алтын Тайчы* (№ 106. Л. 1–101 об.; кириллица)
2. *Эр чабысы Кан Мерген* (№ 107. Л. 1–104 об., 105; сказитель не назван; кириллица; почерк аналогичен почерку в деле № 106)
3. *"Сары каракгык Сара Чайсанг"* (№ 108. Л. 1–62 об., 63; сказитель не назван; кириллица; почерк аналогичен почерку в деле № 106 и 107)

Записи от неизвестных сказителей:

1. *Кара Кан* (№ 129. Л. 1–2 об., 3; записано корреспондентом Дыренковой – Василием Б. 4 авг. 1925 г.; зап. кириллицей с набросками перевода)
2. *"Кок поратык Кок Кан"* (№ 122. Л. 7–9 об., 10; Л. 7 записан кириллицей)
3. *Алтын Картыга* (вариант названия "Алтын–Кылыш") (№ 235. Л. 1,2–5 об., 6,7–8 об., 9 – черновик введения. Л. 10–72 об. – черновик текста сказания на русском языке; № 236. 139 с., машинопись; сказание записано в 1932 г.; копия была снята А.И. Чудояковым)
4. *Алтын Арыг* (№ 129)
5. *"Кан Перген"* (№ 63. Л. 4–5; на русском языке; автограф неустановленного лица)
6. "Ныбак – сказка" – зачин (№ 70. Л. 1–1 об.; зап. в г. Мыски; кириллица с подстрочным переводом на рус. яз.).

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

ШОРСКИЕ СКАЗИТЕЛИ XIX–XXI в.

Фамилия, имя, отчество	Сӧӧк	Годы жизни	Место жительства	Дополнительные сведения
1	2	3	4	5
Абакаев Алексей Иванович	Шыӊай	1856–1937	Сибирга	Кайчы Ак-Мёт
Азры	Кый/Кой	Конец XIX – нач. XX вв.	Кубансу	Кайчы и кам
Акуляков Н.М.	Челей (Чедвер?)	XX в.	Мыски	Кайчы (?)
Акушаков Николай Васильевич	Телеӊет	1880–1967	Род. в Красном Яре, умер в Челису-Анзасе	Кайчы
Амзоров Иван Прокопьевич	Шобан	1 пол. XX в.	Сибирга	
Амзоров Прокопий Никанорович	Шобан	1898–1971	Курья, г. Мыски	Кайчы Ак-кооке
Апонаев Константин Павлович	Челей	Конец XIX – 1 пол. XX вв.	Томазак (Мыски), Бородино	Кайчы Кароол
Апонаев Михаил Л.	Челей	1890-е–1960-е гг.	Томазак (Мыски)	
Арбачаков Яков	Кызай	1850?–1929	Красный Яр	Кайчы Якуб
Арбачаков Григорий Петрович	Кызай	1 пол. XX в.	Усть-Кабырза	
Арлинеков Сарыгбаш В.	Тогул	2 пол. XIX – 1 четв. XX в.	Верх-Кинерка	Кайчы

Приложение 2 (продолжение)

1	2	3	4	5
Атконова Наталья Петровна	?	1 пол. XX в.	Кинерки	
Атконов К.М.	?	2 пол. XIX – 1 пол. XX вв.	Кинерки	Кайчы
Атконов А.М.	?	2 пол.XIX – 1 пол.XX	Кинерки	Кайчы
Ачёлов Семен С.	Чорал	1 пол. XX в.	Челису-Анзас	
Ачёлов Охран Степанович	Чорал	1 пол. XX в.	Белка	
Ачибаев (Очубаев) Михаил	Тарткын	Конец XIX – нач. XX вв.	Сыркаши	Кайчы и кам
Ачулаков Алексей Захарович	Челей	1 пол. XX в.	Верх-Таймет	
Ачулаков Поликарп Иванович	Челей	1 пол. XX в.	Верх-Кочура	
Бабушкин Илья	?	2 пол. XIX – нач. XX вв.	Казас	Слепой
Байлагашев Семен Яковлевич	Таеш	1903–1970-е	Анзас, Белка	
Барбачаков Сергей Савельевич	Шалган-ныг	1932 г.р.	Верх-Кочура	
Бекренёв Ким Николаевич	Челей	1932–1984	Чувашка	
Бекренёв Ким Тимофеевич	Челей	1932 г.р.	Чувашка	Кайчы (не сказитель!)
Борискин Василий Леонтьевич	?	1 пол. XX в.	Курья	
Изыгашев Григорий	Таяш	1 пол. XX в.	Осинники	Кайчы
Казагашев	?	Ум. пожилым в сер. 1960-х гг.	Кельчезас	Кайчы
Камзараков Михей Ананьевич	Челей	1 пол. XX в.	Калтарак	

Камзычаков Гавриил	Кадын	2 пол. XIX – нач. XX вв.	Тайлеп	Кайчы Каберле
Камзычакова Вера	Кадын	1 пол. XX в.	Калары	Кайчы
Камзычаков Терентий Сергеевич	Кадын? (свой сёок не знает)	1929 г.р.	Тайлеп	Кайчы[1]
Карачаков Василий Матвеевич	Карга	1926–1992	Тоз	Пропал без вести
Кастараков Григорий Николаевич	Тарткын	Конец XIX – 1 пол. XX вв.	Сибирга, Тоз (?)	
Каучаков Андрей Семенович	Аба	1 пол. XX в.	Осинники	
Каучаков Алексей Васильевич	Аба	1924 г.р.	Абагур	Кайчы
Каучаков Василий Васильевич	Аба	XX в.	Абагур	Кайчы
Каучаков Михаил Кириллович	Аба	1934 г.р.	Междуреченск	Кайчы[2]
Кирсанов Яков	Карга	1 пол. XX в.	Усть-Анзас	
Кискоров Никита Михайлович	Челей	1907–1983	Парушка	
Кискоров Владимир Александрович	Челей	1905 г.р.	Парушка, Шерегеш	
Киштебей (?)	?	2 пол. XIX – 1920-е гг.	Красный Яр	Кайчы Киштебей
Кузьмин Павел Тихонович	?	1830–1920-е гг.	Сибирга	Кайчы Пашке[3]
Кульбизеков В.М.	?	1 пол. XX в. ?	Мыски	
Купегешев Иван	?	1 пол. XX в.	Мыски	
Курдаков Павел	Карга	1 пол. XX в.	Калтарак	

vk.com/ethnograph

Приложение 2 (продолжение)

1	2	3	4	5
Куртигешев Иван Алексеевич	Себи	1 пол. XX в.	Усть-Кезес	
Куспеков Алексей Иванович	Таеш	XX в.	Мрас-су	
Кусургашев Яков Афанасьевич	Чедвер	1860–1957	Бородино	
Кусургашев В.Я.	Чедвер	1 пол. XX в.	Бородино	
Кушаков Тимофей Николаевич	Кызай	1890-е–1970-е гг. (?)	Мрас-су	
Куюков Егор П.	Чедвер	1901–1979	Корай	Кайчы
Кыдыяков Павел Иванович	?	1908–1970	Красный Яр	Кайчы
Кыдымаев Павел Николаевич	Карга	1910-е–1970-е гг.	Усть-Анзас	
Кыдымаев Федор Иванович	Карга	1903–1980-е (?) гг.	Трёхречье	
Майтаков Аверьян	Челей	XX в.	Сыркаши	
Михаил (?)	?	1 пол. XX в.	Осинники	
Мижаков Прокопий Алексеевич	Челей	1880–1980-е гг.	Тоз, Чуазас	
Муколай (?)	?	Конец XIX – нач. XX в.	Бородино, Ак-Коль	
Намышкин Михаил	?	1 пол. XX в.	Чувашка, Большой Плас	
Напазаков Тӱӱнек	Уста	1820-е–1910-е гг.	Тоз	Кайчы
Напазаков Николай Александрович	Уста	1870–1942	Чувашка	Кайчы Морошке

Напазаков Фёдор Дмитриевич	Уста	1893–1973	Чувашка	
Напазаков Иван	Уста	1 пол. XX в.	Усть-Кабырза	
Напазаков Прокопий	Уста	1 пол. XX в.	Чувашка	
Напазаков Анатолий Прокопьевич	Не знал	1935–2004	Чувашка	
Отургашев Николай Павлович	Карга	1 пол. XX в.	Усть-Анзас	
Ошкачаков Кароол	Калар	1 пол. XX в.	Калары	
Паучинов Д.С.	?	1913–1986	Низовья Кондомы	
Пилин Тимофей	Челей	1 пол. XX в.	Верховья р. Кондомы	
Подочаков Опим	хакас, Пилтир (?)	XX в.	г. Мыски	Кайчы Опим-апший
Рыжкин Иван Михайлович	?	Конец XIX – 1 пол. XX в.	Косой Порог	Кайчы Пакке
Рыжкин Афанасий Васильевич	Не знал	1924-2003	Улус	Кайчы
Салагин Семен	Тогул	Родился в 1920-х гг.	Красный Калтан	
Сапогов Иван Васильевич	?	1 пол. XX в.	Низовья р. Кондомы	Кайчы
Сербегешев Кароол	Чедвер	XX в.	Ак-коль	нывакчы
Серегешев К.П.	Сарыг-шор	XX в.	Верховья р.Кондомы	
Сулеков Михей Ананьевич	Челей	1 пол. XX в.	Калтарак	
Табоков Андрей	?	Конец XIX – 1 пол. XX в.	Казас	

Приложение 2 (продолжение)

1	2	3	4	5
Тайбичаков С.Т.	?	2 пол.XIX – 1 пол.XX	Кинерки	Кайчы
Таннагашев Владимир Егорович	не знает	1932 г.р.	Курья, живет в г. Мыски	Кайчы
Таптанова Вера Николаевна	?	1902–1980-е гг.	Кельчезас	
Тельбезеков Иван Константинович	Таяш	1864(?)–1944	Тайлеп, Осинники	Кайчы Кӱштай Иваначы
Тенешев К.Н.	Чорал	XX в.	Таштагол. р-н	
Тодышев (?)	Чедвер	Конец XIX – нач. XX в.	Косой Порог	
Тодышев П.А.	Чедвер	1 пол. XX в.	Томазак/Мыски	
Токмашев Виктор Иванович	Шор	1 пол. XX в.	Тагтагаал	Кайчы
Токмашев Г.Ф.	Шор	1 пол. XX в.	Березовая Грива	
Токмашев Поликарп	Шор	1 пол. XX в.	Верх-Кочура	
Токмагашев Павел Петрович	?	1906–1979	Казас, Чувашка	Кайчы
Токмагашева Мария Ермолаевна	не знала	1912–1991(?)	Казас	
Толтаев Дмитрий Назарович	Чедвер	1897–1970	Чульжан, Корай	
Толтаев Михаил Петрович	Чедвер	Род. в 1920-х гг.	Верховья р.Томи	
Топаков Азамаш	Карга	1 пол. XX в.	Ближний Кезек	
Топаков Марк Павлович	Карга	1923–1973	Усть-Анзас	
Топаков Аркадий Николаевич	Карга	1941 г.р.	Парушка	
Торбоков Степан Семенович	Сарыг-Сеп	1900–1980	Осинники, Тайлеп	Кайчы

Торбокова Пелагея Васильевна	?	1911–1984	Тайлеп	
Торботаев/Гортабаев Александр Тимофеевич	Тарткын	1864–1920-е (?) гг.	Усть-Мрас	Кайчы
Тортобаев Никифор Дмитриевич	Тарткын	1906(9)–1984	Усть-Мрас	Кайчы в 1950-70-х гг.
Тортумашев Яков	Челей	Конец XIX–XX в.	Шор-Тайга	
Тортумашев Иван Яковлевич	Челей	1915 г.р.	Шор-Тайга	
Тортумашев Роман Григорьевич	Челей	2 пол. XIX – 1 пол. XX в.	Кельчезас	Кам и кайчы Капрол
Торчаков Ефрем	Челей	1 пол. XX в.	Учас	
Тудегешев Иван Семенович	Таеш	2 пол. XIX – нач. XX в.	Челису-Анзас	Кайчы (?)
Тунеков Такка	Ак-Шор	2 пол. XIX – нач. XX в.	Ганово	Кайчы (?)
Тунеков Матвей	Ак-Шор	1 пол. XX в.	Ганово	
Тунеков Поликарп	Ак-Шор	1 пол. XX в.	Сокушта	
Тупегешев Потап Ананьевич	?	1880–1970-е гг.	Асман, Тайлеп	
Турушпанов Дмитрий Константинович	Челей	1917–1983	Корай	Кайчы
Туштугашева Татьяна Григорьевна	?	1 пол. XX в.	Низовья р.Кондомы	

Приложение 2 (окончание)

1	2	3	4	5
Улагашев Алексей	Аба/Чедвер (?)	1 пол. XX в.	Мыски	
Улагашев Василий Павлович	Аба/Чедвер (?)	1876-1961	Бородино	Поп и кайчы
Улагашев Самёк	Аба/Чедвер (?)	Конец XIX – 1 пол. XX в.	Мыски	Кайчы (?)
Улагашев Яков Николаевич	Аба/Чедвер (?)	1915?–1982	Абагур	Кайчы
Челбогашев Варлам	Челей	1 пол. XX в.	Чулеш	
Чистобаев Павел	?	1900-е–1977/78 гг.	Карлык	Кайчы и кам
Чудоимов Даниил Николаевич	Челей	1914–199?	Мыски	Кайчы; прекратил сказывание в 1980-х гг.
Чульжанов Пётр	Челей	1 пол. XX в.	Балбынь	
Шалбыгашев С.В.	?	XX в.	Кинерки	
Шагрыбанов Алексей	Шот (?)	Конец XIX – 1940-е (?) гг.	Тоз	Кайчы
Шагрыбанов Анатолий[4]	?	1935–1968	Тоз	Кайчы
Шелбогашев Афанасий Андреевич	?	1906–1980-е гг.	Тайлеп	
Шелбогашева Агния	?	Конец XIX – 1 пол. XX в.	Нижние Кинерки	Кайчы

Шипеев Н(иколай?)	Кечин	1 пол. XX в.	Усть-Кабырза	
Шипеев Тихон Константинович	Кечин	1 пол. XX в.	Мазус	
Шмаркин Гавриил Иванович	?	2 пол. XIX в.– 1955 г.	Бородино	Кайчы и кам Кичиг-оол
Шулбаев Григорий Иванович	Кобый	1 пол. XX в.	Парлагол	
Шуренков (?)	?	XX в.	Чёрный Калтан	Кайчы
Эптегешев Петр	Таеш	2 пол. XIX – 1 пол.XX в.	Верховья Мрас	Кайчы

[1] Прекратил исполнительскую практику в начале 1980-х годов.

[2] М.К. Каучаков прекратил сказывание в 1990-е годы в связи с вступлением в секту свидетелей Иеговы.

[3] Кайчы Пашке – один из самых знаменитых шорских сказителей в низовьях р. Мрас во второй половине XIX – начале XX в. В 1861 г. именно от него, тогда еще молодого кайчы, производил запись текстов Вильгельм Радлов. К нему как к первому исполнителю возводят некоторые современные (в 1980-х годах) сказители те или иные эпические сказания. С ним связаны различного рода легендарные рассказы.

Надо заметить, что сейчас – у людей, не знавших его лично – это имя трансформировалось и приобрело более поэтическую форму "Кай Чывашке" (в воспоминаниях кайчы В.Е. Таннагашева) и именно в таком виде (Кай Чувашка) уже попало на страницы научных изданий (см.: *Арбачакова Л.Н.* О некоторых проблемах современной эпической традиции в Горной Шории // Подготовка современного специалиста в соответствии с государственным образовательным стандартом. Матер. работы научно-практич. конф. Ч. 8. Тюркология. Новокузнецк, 1996. С. 70–73).

Встречается и иное написание этого имени, например, у фольклориста А.И. Чудоякова он был назван "кайчи Паске" (*Чудояков А.И.* Кай и "кай-ээзи" в представлениях тюрков Саяно-Алтая. С. 28), что, очевидно, связано с диалектными особенностями языка самого исследователя.

[4] По сообщению знавшего его В.Е. Таннагашева, выдающимися сказителями-кайчы были отец, дед и прадед Анатолия Шагрыбанова. Анатолий, умерший очень молодым, неоднократно звал Владимира Егоровича Таннагашева "на сказку", но по различным причинам это так и не удалось осуществить (устное сообщение, 2003 г.). Со смертью Анатолия Шагрыбанова школа сказителей Шагрыбановых исчезла, не оставив после себя практически никаких даже самых общих сведений, не говоря уже о записях текстов.

ПРИЛОЖЕНИЕ 3

РЕПЕРТУАР ШОРСКИХ СКАЗИТЕЛЕЙ[1]

Прокопий Никанорович Амзоров (кайчы Ак-кооке):

1. “Ай-Караган”,
2. “Ай-Мечик”, это сказание было записано в 1967 г. А.И. Чудояковым,
3. “Ай поразы Кан”,
4. “Ай-Толай”,
5. “Айас-Кан”,
6. “Ак-Өлеӊма Кок-Өлеӊ”,
7. “Ак-Өлеӊма Кыр-Өлеӊ”,
8. “Ак-Кан”,
9. “Алтын-Билек”,
10. “Алтын-Кан”,
11. “Алтын-Костаба Кӳмӳш-Коста”,
12. “Алтын-Огус”,
13. “Алтын-Пурба”,
14. “Алтын-Эргек”,
15. “Алып Ай-Кӧк”,
16. “Алып Карачын”,
17. “Кӳмӳш-Кылыш”,
18. “Оӊ алыптың ымайнаӊ чайалган Кан-Кичей”,
19. “Кан-Эргек”,
20. “Карагы чок Сас-Кара, чодагы чок Чол-Кара”,
21. “Кара-Кан”,
22. “Кара-Сырык”,
23. “Кара-Такычык, Сарыг-Такычык”,
24. “Караджы Мерген Кара-Кат”,
25. “Кок кулун ат”,.
26. “Кырган-Тойчы” (это произведение было перенято Амзоровым от сказителя Ильи Бабушкина),
27. “Кырык эмчектиг Кыдай-Арыг“ (“Чеппе сараттыг Чеппе-Салгын”),
28. “Салгын четпес сарыг сар аттыг Сарыг-Кан”, в 1930-х годах это сказание было записано под диктовку Н.П. Дыренковой,
29. “Талашка чӧрген Алтын-Торгу”,
30. “Улуг-кичиг ак сарат”,
31. “Чабал Кан-Мерген”, в 1930-х годах этот текст был записан под диктовку Н.П. Дыренковой,
32. “Чаш-Салгын”,
33. “Чылан-Тоочы”,
34. “Эмчыл-тайга, Эмчыл Кан”, по утверждению М.Е. Токмагашевой, это сказание было перенято Амзоровым в детские годы от великого кайчы Пашке, с которым когда-то работал еще Вильгельм Радлов!

Следует заметить, что из 5 сказаний, записанных от него в 1930-е годы Н.П. Дыренковой, три – “Казан-Салтой”, “Алтын Камчы ба Ок-Салгын” и “Чаш-Тайга” – здесь не названы, что свидетельствует как о возможности дополнения собранных мною материалов, так и о своеобразном избирательном пути сохранения эпической традиции, когда одни тексты закрепляются в репертуаре

следующих поколений сказителей, а другие безвозвратно (?) исчезают из народной памяти. Так, например, о сказании "Алтын Камчы ба Ок-Салгын" современный кайчы В.Е. Таннагашев, слышавший в своей жизни более 120 сказаний, сказал мне, что такого он вообще не слышал.

Михаил Апонаев: "Алтын Коожу".

Яков Арбачаков (кайчы Якуб): "Алтын Тайчы".

Кайчы Сарыгбаш В. Арлинеков: "Алтын Шаппа", по словам Т.С. Камзычакова, исполнял сказание в течение трех суток.

Константин Савельевич Ачёлов: "Ай Могыс".

Илья Бабушкин:
1. "Алтын Көөк печелиг Каткан Чула",
2. "Кырган Тойчы".

Ким Николаевич Бекренёв:
1. "Ай Толай", перенял от Н.А. Напазакова,
2. "Ак Өлең, Кыр Өлең", перенял от А.И. Абакаева,
3. "Ай Маңыс", это и все нижеперечисленные сказания перенял от П.П. Токмагашева,
4. "Алтын Мас, Күмүш Мас",
5. "Алып позу, ат позу ак сарат",
6. "Кара сагыштыг Кара Кан",
7. "Улуг-кичиг ак сарат".

Василий Леонтьевич Борискин: "Көк-Торчук",

Кайчы Терентий Сергеевич Камзычаков (все тексты переняты от кайчы Сарыг-баша, С.С. Торбокова, В.И. Токмашева и А. Шелбогашевой):
1. "Алтын Шаппа",
2. "Ак Салгын",
3. "Алтын Сабак",
4. "Кодыр Көөк",
5. "Көк Адай",
6. "Кан Чайзаң, Пий Чайзаң".

Василий Матвеевич Карачаков (все тексты переняты от кайчы Ах-мёта и Морошке):
1. "Ак Өлең, Кыр Өлең",
2. "Алтын Арыг",
3. "Алтын Доолый", по словам сказителя, это сказание было записано А.И. Чудояковым; об этом тексте сказитель вспомнил в ответ на мой вопрос о том, а знает ли он сказание "Ай-Толай", и выразился примерно так: «Нет такого сказания. Путают, наверное. Есть "Алтын-Доолый"» (зап. в 1982 г.),
4. "Аттаң чабыс кан черген аттыг каннаң чабыс Кан-Мерген",
5. "Казыр Кан Мерген",
6. "Камчы шаппас кан корат Кан Кес" (по утверждению сказителя, записано А.И. Чудояковым),

7. “Палазы чок Ак Кан”,
8. “Сарыг Кан”.

Григорий Николаевич Кастараков:
1. “Ӱш кулактыӈ ак кор’ат”,
2. “Алтын-Танаба Ай-Мечик”,
3. “Кӱреӈ-Кылыш”,
4. “Кан-Мерген” (обо всех этих сказаниях из репертуара “старика Григория Кастаракова” мне рассказывал В.Е. Таннагашев; последнее сказание он сам уже подзабыл и, вспоминая о нем, сказал, что там речь шла о Кан-Мергене, который был младшим братом “какого-то богатыря”; возможно, это то же самое сказание, что и “Кан Арго печелиг Кан Мерген” [Кан-Мерген и его старшая сестра Кан-Арго], записанное от Кастаракова Н.П. Дыренковой)

Кайчы Михаил Кириллович Каучаков (здесь названы примерно две трети текстов, которые он исполнял):
1. “Ай-Толай”,
2. “Алтын-Кылыш”,
3. “Алтын-Салгын”, зап. в 1980-х в Новосибирской консерватории,
4. “Алтын-Тайчы”,
5. “Алтын-Таш”,
6. “Алтын-Эргек”, зап. в 1987 г. И.К. Травиной и также в 1980-х в Новосибирской консерватории,
7. “Кан-Эргек”, зап. Д.А. Функом 16–17.07.1988 г., аудиозапись хранится в музее-заповеднике “Томская писаница”, г. Кемерово, копия части аудиозаписи и несколько оригинальных записей фрагментов этого же сказания – в архиве КЦКИЭТ и в личном архиве Д.А. Функа,
8. “Кара-Кан”,
9. “Кара-Молатпа Алтын-Молат”, зап. в 1980-х гг. в Новосибирской консерватории,
10. “Мерет-оолак”, это сказание он знал не полностью.

Яков Кирсанов:
1. “Ак Кан”,
2. “Алтын Кан”,
3. “Кызыл Кан”,
4. “Сарыг Кан”.

Владимир Александрович Кискоров:
1. “Алтын-Кӱдрӱ”,
2. “Алтын-Кылыш”,
3. “Алтын-Пӧрӱк”.

Павел Тихонович Кузьмин (кайчы Пашке):
1. “Кыдыт-Кан”,
2. “Эмчыл Тайка, Эмчыл-Кан”,
3. “Чываш-оолакпа Окӱс-оолак”.

Кайчы Павел Иванович Кыдыяков:
1. “Палазы чок Ак-Кан”,

2. “Кускун кар’аттыҥ Алып-Кускун”,
3. “Алып Кырдас”,
4. “Алтын-Кан”,
5. “Алтын-Коста”,
6. “Алтын-Сырык”,
7. “Кан-Перген”,
8. “Көк-Салгын”,
9. “Кыдат-Кан”,
10. “Талай-Пуркан”,
11. “Чаш-Салгын”,
12. “Алтын-Чылтыспа Күмүш-Чылтыс” (это и следующее сказание – по сообщению В.Е. Таннагашева, который точно не помнит, от кого он их слышал, от П.И. Кыдыякова или от П.П. Токмагашева),
13. “Керче ай кар’ат”,
14. “Ак Кан”.

Алексей Иванович Куспеков:
1. “Чес-Шмелдей”.

Тимофей Николаевич Кушаков:
1. “Алтын-Көөк”, в 1965 г. зап. А.И. Чудояковым.

Михаил ? из улуса Осинниковского: “Чекатый алып”.

Мукалиш (апший Мукалиш): “Ак-Пилек”.

Михаил Намышкин: “Алтын-Кырыш”.

Анатолий Прокопьевич Напазаков (репертуар был выявлен не полностью):
1. “Кан-Мерген”, перенял от Ф.Д. Напазакова,
2. “Алтын-Кыйгылык”, перенял от Ф.Д. Напазакова,
3. “Ай-Маҥыс”, этот и все нижеследующие тексты перенял от П.П. Токмагашева,
4. “Ай-Толай”,
5. “Ак-Кан”, зап. Л.Н. Арбачаковой в 1996 г.; объем расшифрованного шорского текста – 65 м/п страниц,
6. “Ак-Кан” (2-й вариант),
7. “Алтын-Арыг”, зап. в 1992 г. А.И. Чудояковым и Л.Г. Анпилоговой; местонахождение аудиозаписи неизвестно,
8. “Алтын-Кылыш, Алтын-Коожу”,
9. “Алтын-Мас, Күмүш-Мас”, знал не до конца,
10. “Алып Ай-Көк”,
11. “Каады-Кан”,
12. “Кара сагыштыг Кара-Кан”,
13. “Колазы-Кан”,
14. “Кыдат-Кан”, зап. Д.А. Функом в 1985 г.; аудиозапись и расшифровка шорского текста хранятся в архиве КЦКИЭТ, копии – в личном архиве; объем расшифрованного стихотворного шорского текста – 105 м/п страниц,
15. “Сарыг-Кан”,

16. “Ӌываш-оолакпа Өкӱс-оолак”,
17. “Ӱш крестиг Пий-Тайка”.

Прокопий Напазаков:
1. “Ай-Мечик”.

Фёдор Дмитриевич Напазаков:
1. “Алтын-Кыйгылык”,
2. “Алтын-Салгын”,
3. “Кан-Мерген”,
4. “Мерет-оолак”.

Кайчы Афанасий Васильевич Рыжкин:
1. “Ак-Кан”,
2. “Ак-Салгын”, вариант исполнения без слов был записан в 1987 г. И.К. Травиной,
3. “Алтын-Кан”,
4. “Алтын-Эргек”, вариант Рыжкина был длиной “на две ночи” и ко времени моих работ был, пожалуй, одним из самых больших эпических текстов в репертуаре шорских сказителей – кайчы,
5. “Кан-Кылыш”,
6. “Эргек пажы Кан-Эргек”, записано Л.Н. Арбачаковой в 1996 г.,
7. “Кара-Кан”,
8. “Кара-Пурба”,
9. “Алтын-Салгын”, перенял от М.К. Каучакова.

Андрей Табоков: “Алтын-Кириш”.

Кайчы Владимир Егорович Таннагашев (репертуар – по состоянию на 2001–2004 гг. – выявлен не полностью; здесь перечислено около двух третей от того, что сказитель еще неплохо помнит[2], или – чуть более трети от того, что он слышал):
1. “Ӱш кулактыҥ ак кор’ат”, перенято от Г.Н. Кастаракова; вариант исполнения каем записан 12.12.2003 г. Д.А. Функом на минидисковый рекордер и видеокамеру, оригиналы хранятся в архиве КЦКИЭТ, копии – в личном архиве, в архиве сказителя и в архиве Endangered Language Fund Йельского университета,
2. “Ак-Кан”, перенял от П.И. Кыдыякова,
3. “Ак-Өлеӈма Кок-Өлеӈ”, перенял от П.Н. Амзорова,
4. “Ак-Пилек”, перенял от сказителя, которого все звали просто “апший Мукалиш”, старик Мукалиш,
5. “Алты кулаш сынныҥ Куба-Чылан”, перенял от П.П. Токмагашева, отдельные эпизоды сказания забыл,
6. “Алты чаштыг Кан-Мерген”,
7. “Алтын-Арыҥ”,
8. “Алтын-Кан”, перенял от П.П. Токмагашева, отдельные эпизоды сказания забыты, Д.А. Функом дважды записано изложение сюжета в 2002 и 2003 гг.,
9. “Алтын-Коста”, перенял от П.И. Кыдыякова; есть самозапись сказителя, оригинал передан М.В. Сербегешевой,
10. “Алтын-Кыйгылык”, перенял от А.П. Напазакова, Д.А. Функом записано изложение сюжета в 2002 г.,
11. “Алтын-Салгын”,

12. “Алтын-Тайчы”, Д.А. Функом записано изложение сюжета в 2002 г.,

13. “Алтын-Танаба Ай-Мечик”, слышал от Г.Н. Кастаракова,

14. “Алтын-Чылтыспа Кӱмӱш-Чылтыс”, перенято от П.И. Кыдыякова или от П.П. Токмагашева – В.Е. Таннагашев точно не помнит,

15. “Алып Ай-Кӧк” (отдельные эпизоды сказания забыты),

16. “Алып-Карачын”, перенято от П.Н. Амзорова, записано в 2003 г. Д.А. Функом на минидисковый рекордер, оригинал хранится в архиве КЦКИЭТ, копии – в личном архиве и в архиве Endangered Language Fund Йельского университета,

17. “Кускун кар’аттыҥ Алып-Кускун”, перенято от П.И. Кыдыякова, самозапись 2004 г., 84 рукоп. стр. в трех тетрадях, оригинал хранится в архиве КЦКИЭТ, копия – в личном архиве,

18. “Ат кезиги öктемеш сараттыг, эр кезиги Öктемеш-Мöке”, слышал от хакасского сказителя Опима Подочакова; сказание известно не полностью; в 2000 г., по словам сказителя, записано Л.Н. Арбачаковой; в 2002 и 2003 гг. записано Д.А. Функом (отрывки продолжительностью 30 и 46 минут); в апреле 2004 г. прислана самозапись сказания (150 рукоп. страниц в пяти тетрадях), оригинал хранится в архиве КЦКИЭТ, копия – в личном архиве,

19. “Аттаҥ чабыс кан черген аттыҥ каннаҥ чабыс Кан-Мерген”, перенято от В.М. Карачакова, записано в 2003 г. Д.А. Функом на минидисковый рекордер, оригинал аудиозаписи хранится в архиве КЦКИЭТ, копии – в личном архиве и в архиве Endangered Language Fund Йельского университета,

20. “Аттаҥ чабыс кан черген аттыҥ эрдеҥ чабыс Кан-Мерген”, слышал от хакасского сказителя по имени Опим-апший (Подачаков),

21. “Ачазы кулатпа туҥмазы кулат” (отдельные эпизоды сказания забыты),

22. “Кӧк-Торчук”, перенял от В.Л. Борискина; есть самозапись сказителя 1999 г.; 32 рукоп. страницы с разбивкой на стихи; оригинал хранится у сказителя, копии – в архиве КЦКИЭТ и личном архиве Д.А. Функа,

23. “Кӱнну көрген Кӱн-Кӧӧк”, записано Л.Н. Арбачаковой, объем рукоп. текста 26 с., этот текст заявлен к изданию в Интернете на сайте http://shoriya.ngpi.rdtc.ru; расшифрованный текст и перевод хранятся также у к.ф.н. А.В. Есиповой (г. Новокузнецк), руководительницы проекта “Шорика”; есть также самозапись сказителя 1999 г.: 22 рукоп. страницы сплошного текста без разбивки на стихи, оригинал хранится у сказителя, копии этой самозаписи хранятся в архиве КЦКИЭТ и личном архиве Д.А. Функа; возможно, о копии этой же самозаписи упоминается и в отчете о проекте “Шорика” (объем текста – 15 с.): см. *Есипова А.В., Невская И.А.* Проект “Шорика” // Героический эпос. Информационный бюллетень координационного Центра комплексных исследований эпической традиции. 2003. № 2,

24. “Кӱреҥ-Кылыш”, перенял от Г.Н. Кастаракова,

25. “Казыр пор’аттыҥ Казыр-Салғынма кара пор’аттыҥ Кара-Салғын”, перенято от П.П. Токмагашева, самозапись 2004 г., 45 рукоп. стр. в двух тетрадях; архив КЦКИЭТ и личный архив Д.А. Функа,

26. “Казыр-Тоо”, записано Л.Н. Арбачаковой; объем текста 27 с.; подготовлено к публикации в издательстве Otto Harrassowitz в Германии, начальные 98 стихов текста с подробным грамматическим разбором размещены на свободном доступе в Интернете на сайте http://shoriya.ngpi.rdtc.ru,

27. “Кан-Эргек”, во время общения со сказителем в 2002–2003 гг. утверждал, что отдельные эпизоды сказания – некогда одного из его самых любимых – он забыл,

28. “Карагы чок Сас-Кара, чодағы чок Чол-Кара”, многие эпизоды сказания забылись, слышал от П.Н. Амзорова,

29. “Кара-Кан”, перенял от П.Н. Амзорова; есть самозаписи сказителя 1999 [29 рукописных страниц с разбивкой на стихи] и 2002 гг. [47 рукоп. страниц в двух школьных тетрадях]; прозаический/поэтический вариант эпоса записан Д.А. Функом на мини–диски и видеокамеру (в формате miniDV)[3] в 2002 г.; все варианты записей хранятся в архиве КЦКИЭТ и личном архиве Д.А. Функа, по словам сказителя “с названием Кара-Кан – их много. Я сам лично с именем Кара–Канов несколько сказок знаю” (из письма от 14.11.2002 г.),

30. “Кара-Молат” (отдельные эпизоды сказания забыты),

31. “Керче ай кар’ат” (“Кара-Кан”), перенято от П.И. Кыдыякова или от П.П. Токмагашева; записано в 2003 г. Д.А. Функом на минидисковый рекордер; отрывок исполнения (ок. 10 мин.) отснят также на видео; оригиналы хранятся в архиве КЦКИЭТ, копии – в личном архиве и в архиве Endangered Language Fund Йельского университета,

32. “Кырык эмчектиг Кыдай-Арыг“, перенято от П.Н. Амзорова; самозапись 2003 г., 75 рукоп. стр. в двух тетрадях, оригинал; зап. 10.12.2003 г. Д.А. Функом на мини-дисковый рекордер и (первые 50 минут исполнения) на цифровую видеокамеру; оригиналы хранятся в архиве КЦКИЭТ, копии – в личном архиве, в архиве сказителя и в архиве Endangered Language Fund Йельского университета; ранее, во второй половине 1990-х гг., под названием “Чеппе сараттыг Чепе-Салгын” это же сказание было записано Л.Н. Арбачаковой, объем рукописного текста 27 страниц, текст заявлен к изданию в Интернете на сайте http://shoriya.ngpi.rdtc.ru; расшифрованный текст и перевод хранятся также у к.ф.н. А.В. Есиповой (г. Новокузнецк), руководительницы проекта “Шорика”,

33. “Оң алыптың ымайнаң чайалган Кан-Кичей” (перенял от П.Н. Амзорова), Д.А. Функом записано изложение сюжета в 2002 и 2003 гг.,

34. “Палазы чок Ак-Кан”, это было первое из записанных самим сказителем на бумаге сказаний; запись исчезла; отдельные эпизоды сказания забыты,

35. “Салгын четпес сарыг сараттыг Сарыг-Кан”, перенял от П.Н. Амзорова; оригинал самозаписи 2003 г., 96 рукоп. стр. в трех тетрадях, хранится в архиве КЦКИЭТ, копия – в личном архиве Д.А. Функа,

36. “Свет-оолак”, перенял от И.В. Токмагашева; по словам сказителя, вариант исполнения каем – около 2–2,5 часов – был записан в апреле 2002 г. на видеокамеру Л.Н. Арбачаковой,

37. “Талашка чӧрген Алтын-Торгу”, перенял от П.Н. Амзорова; как написал мне сам сказитель, “я ее знаю, только имя сына Ак-Кана забыл”,

38. “Улуг-кичиг ак сар’ат”, перенято от П.Н. Амзорова, записано в 2003 г. Д.А. Функом на минидисковый рекордер, оригинал аудиозаписи хранится в архиве КЦКИЭТ, копии – в личном архиве и в архиве Endangered Language Fund Йельского университета,

39. “Чабал Кан-Мерген”, перенял от П.Н. Амзорова; самозапись 2003 г., 108 рукоп. стр. в четырех тетрадях, оригинал хранится в архиве КЦКИЭТ, копия – в личном архиве Д.А. Функа,

40. “Чабыс-Чапан”, перенял от П.Н. Амзорова; есть самозапись сказителя; 59 рукописных страниц в школьной тетради; копии хранятся в архиве КЦКИЭТ и личном архиве Д.А. Функа,

41. “Чаш кулаттыг Чаш-Кылыш”, перенял от П.Н. Амзорова; самозапись 2003 г., 99 рукоп. стр. в трех тетрадях, оригинал хранится в архиве КЦКИЭТ, копия – в личном архиве Д.А. Функа,

42. “Чаш-Салгын” (перенял от П.Н. Амзорова),

43. “Четти пум сы кобырғай иштинге чӧрчиған Сыр-Өлең кыс”, В.Е. Таннагашев не помнит имени сказителя, от которого однажды слышал это сказание,

44. “Чылан-Тоочы”, перенято от П.Н. Амзорова, записано в 2003 г. Д.А. Функом на минидисковый рекордер, оригинал аудиозаписи хранится в архиве КЦКИЭТ, копии – в личном архиве и в архиве Endangered Language Fund Йельского университета.

Илларион Владимирович Токмагашев (не сказитель, в молодости знал лишь одно сказание): “Свет-оолак”.

Кайчы Павел Петрович Токмагашев:

1. “Ай-Толай”,
2. “Ай-Маңыс”,
3. “Ак-Кан”,
4. “Ак-Кан” (2-й вариант),
5. “Ак-оол”,
6. “Алты кулаш сынның Куба-Чылан”,
7. “Алтын-Арыг“,
8. “Алтын-Кан”,
9. “Алтын-Кылыш, Алтын-Коожу”,
10. “Алтын-Мас, Кӱмӱш-Мас”,
11. “Алып позу, ат позу ак сарат”,
12. “Каады-Кан”,
13. “Казыр пор’аттың Казыр-Салғынма кара пор’аттың Кара-Салғын”,
14. “Кара сагыштыг Кара-Кан”,
15. “Колазы-Кан”,
16. “Алты кулаш сынның Куба-Чылан”,
17. “Кыдат-Кан”,
18. “Мерет-оолак”,
19. “Сарыг-Кан”,
20. “Улуг-кичиг ак сарат”,
21. “Ӱш крестиг Пий-Тайка”.

Мария Ермолаевна Токмагашева:

1. “Ай-Караган”, это и следующие сказания были переняты от П.Н. Амзорова,

2. “Ай поразы Кан”, зап. Д.А. Функом 1.02.1983 г., оригинал аудиозаписи хранится в архиве КЦКИЭТ, копия – в личном архиве Д.А. Функа,

3. “Ай-Толай”,

4. “Ак-Кан”,

5. “Ак-Өлеңме Кыр-Өлең”,

6. “Алтын-Эргек”, зап. Д.А. Функом в 1985 г., оригинал аудиозаписи хранится в архиве КЦКИЭТ, копия – в личном архиве Д.А. Функа,

7. “Алтын-Кан”,

8. “Алтын-Огус”, зап. Д.А. Функом 2.02.1983 г., оригинал аудиозаписи хранится в архиве КЦКИЭТ, копия – в личном архиве Д.А. Функа,

9. “Алтын-Билек”,

10. “Алтын-Костаба Кӱмӱш-Коста”, зап. Д.А. Функом 2.02.1983 г., оригинал аудиозаписи хранится в архиве КЦКИЭТ, копия – в личном архиве Д.А. Функа,

11. “Алтын-Пурба”,
12. “Алып Ай-Кök”,
13. “Айас-Кан”,
14. “Кан-Эргек”, зап. Д.А. Функом 15.08.1985 г., оригинал аудиозаписи хранится в музее-заповеднике “Томская писаница”, копия – в личном архиве Д.А. Функа,
15. “Карачы Мерген Кара-Кат”,
16. “Кара-Сырык”, по мнению сказительницы – “самая старая сказка”; зап. Д.А. Функом 13.08.1985 г., оригинал аудиозаписи хранится в музее-заповеднике “Томская писаница”,
17. “Кок кулун ат”,
18. “Кӳмӳш-Кылыш”,
19. “Сарыг-Кан”,
20. “Улуг-кичиг ак сарат”,
21. “Кара-Такычык, Сарыг-Такычык”,
22. “Кырган-Тойчы”,
23. “Эмчыл-тайгаба Эмчыл-Кан”,
24. “Алтын-Салгын”, перенято от Ф.Д. Напазакова,
25. “Мерет-оолак”, перенято от Ф.Д. Напазакова,
26. “Ай-Мечик”, перенято от П. Напазакова,
27. “Алтын-Кырыш”, перенято от М. Намышкина,
28. “Чекатый-алып”, перенято от Михаила из Осинников, фамилию сказителя М.Е. Токмагашева забыла; зап. Д.А. Функом 2.02.1983 г., оригинал аудиозаписи хранится в музее-заповеднике “Томская писаница”, копия – в личном архиве Д.А. Функа
29. “Алтын-Тайчы”, перенято от Я. Арбачакова,
30. “Алтын-Кириш”, перенято от А. Табокова,
31. “Алтын-Кан”, этот и следующие три текста переняты от П.И. Кыдыякова,
32. “Алып-Кырдас”, зап. Д.А. Функом 12.08.1985 г., оригинал аудиозаписи хранится в музее-заповеднике “Томская писаница”, копия – в личном архиве Д.А. Функа,
33. “Кан-Перген”,
34. “Талай-Пуркан”.

Кайчы Виктор Иванович Токмашев: “Ай-Мечик”.

Аркадий Николаевич Топаков:
1. “Ак-Кан”, сказания № 1–4 переняты от Я. Кирсанова,
2. “Алтын-Кан”,
3. “Кызыл-Кан”,
4. “Сарыг-Кан”,
5. “Золотой Кӳдрӳ”, сказания № 5–7 переняты от В.А. Кискорова; зап. Д.А. Функом 13.07.1983 г., аудиозапись неполная, оригинал хранится в архиве КЦКИЭТ, копия – в личном архиве Д.А. Функа,
6. “Алтын-Кылыш”,
7. “Алтын-Пӧрӳк”, .
8. “Кара-Кан”, переняты от Е. Торчакова,
9. “Кök-Кан”.

Марк Павлович Топаков: "Тогус азыра тайак".

Кайчы Степан Семёнович Торбоков:
1. "Ак-Кан",
2. "Ак-Салгын",
3. "Алтын-Кылыш",
4. "Алтын-Сабак",
5. "Алтын-Тайчы",
6. "Алтын-Эргек",
7. "Аттаң чабыс кан черген аттыг каннаң чабыс Кан-Мерген",
8. "Каан-Чайзаң, Пий-Чайзаң",
9. "Кара-Салгын",
10. "Кодыр-Кök",
11. "Кök-Адай",
12. "Эркен-Тайчы",
13. "Эр чабысы Кан-Мерген".

Пелагея Васильевна Торбокова:
1. "Ак Кан" (сказания 1–3 переняты от С.С. Торбокова),
2. "Алтын Тайчы",
3. "Алтын Эргек",
4. "Ай Мечик" (перенято от В.И. Токмашева),
5. "Пеке Салгын" (перенято от А. Шелбогашевой).

Евгений Торчаков:
1. "Кара-Кан",
2. "Кök-Кан".

Кайчы Дмитрий Константинович Турушпанов:
1. "Мерет-олак", первая запись – в 1968 г. Г.Ф. Турдинаковой, текст хранился в личном архиве А.И. Чудоякова; вторая аудиозапись – в 1982 г. С.К. Павлючиком; расшифровка и смысловой перевод И.Я. Арбачакова, копия передана Д.А. Функу; в 2003 г. оригинал шорского текста (вторая запись), а также часть текста в отредактированном виде и в переводе на русский язык были размещены на сайте http://www.iea.ras.ru/periodika/bullet/bullet_3 в форматах *.html и *.pdf).

Алексей Улагашев:
1. "Чабыс-Кара, Мöңӱс-Кара" (в 1949 г. исполнил это сказание за 3 вечера, рассказывая по 5–6 часов за вечер).

Кайчы Даниил Николаевич Чудоимов:
Мне довелось поговорить с ним лишь однажды, в 1985 г., когда сказитель отказался не только исполнять, но даже назвать свои сказания, сославшись на давнее прекращение сказительской практики. Д.Н. Чудоимов ограничился указанием на то, что перенимал эпические сказания от кайчы Капрола (Тортумашева), П.Н. Амзорова (ему он делал на заказ кай–комус), П.И. Кыдыякова и Д.К. Турушпанова. По словам знавших его сказителей, он считался хорошим кайчы.

Афанасий Андреевич Шелбогашев:
1. "Алтын-Кылыш", все тексты были переняты от С.С. Торбокова,
2. "Алтын-Эргек",

3. “Кара-Салгын”,
4. “Эркен-Тайчы”.

Кайчы Агния Шелбогашева: “Пеке-Салгын”.

***Кайчы Гавриил Иванович Шмаркин*:** “Алтын-Кылыш”.

[1] Все данные в отношении всех сорока двух сказителей приводятся исключительно на основе полевых материалов автора 1981–1985, 1987–1994, 2001–2004 гг.

[2] Следует заметить, что еще в октябре 2002 г., когда я заканчивал текст диссертации, в аналогичном приложении было названо лишь 21 произведение из репертуара этого сказителя. К настоящему времени число названных им сказаний увеличилось более чем вдвое.

[3] Оператор Ульрика Перссон–Фишиер (университет г. Упсала, Швеция).

Научное издание

Функ Дмитрий Анатольевич

МИРЫ ШАМАНОВ И СКАЗИТЕЛЕЙ

Комплексное исследование телеутских и шорских материалов

Утверждено к печати
Ученым советом Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

Зав. редакцией *Е.Ю. Жолудь*
Редактор *А.В. Бездидько*
Художник *В.Ю. Яковлев*
Художественный редактор *Т.В. Болотина*
Технический редактор *М.К. Зарайская*
Корректор *Т.И. Шеповалова*

vk.com/ethnograph

Подписано к печати 31.03.2005
Формат 60 × 90 $^{1}/_{16}$. Гарнитура Таймс
Печать офсетная
Усл.печ.л. 25,0 +1,0 вкл. Усл.кр.-отт. 26,5. Уч.-изд.л. 25,5
Тираж 400 экз. Тип. зак. 4001

Издательство "Наука"
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90
E-mail: secret@naukaran.ru
Internet: www.naukaran.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГУП "Типография "Наука"
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

vk.com/ethnograph

05-41317

2004117050

Д. А. ФУНК

МИРЫ ШАМАНОВ И СКАЗИТЕЛЕЙ

ISBN 5-02-033252-6

9 785020 332522

НАУКА