



## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	4
<b>Статьи.....</b>	<b>5</b>
<i>Кузьмина Е.Н.</i> Адаптивные свойства героического эпоса народов Сибири .....	6
<i>Лиморенко Ю.В.</i> Несказочная проза эвенов Момского улуса Республики Саха: репертуар и степень сохранности (по итогам экспедиции 2007 года).....	13
<i>Ойноткинова Н.Р.</i> Отражение религиозных представлений в несказочной прозе теленгитов и алтай-кижи .....	23
<i>Гомбожапов А.Г.</i> Устойчивость и изменчивость традиционных шаманских призываний бурят .....	31
<i>Сагалаев К.А.</i> Медвежий праздник современных казымских хантов .....	41
<i>Юша Ж.М.</i> Свадебная обрядность тувинцев: традиции и инновации .....	52
<i>Арбачакова Л.Н., Рожнова С.П.</i> Русизмы в шорских фольклорных текстах .....	63
<i>Жимулева Е.И.</i> Частушки в интонационной культуре теленгитов Улаганского района Республики Алтай.....	70
<i>Солдатова Г.Е.</i> Заметки о современном состоянии музыкального фольклора обских угров.....	82
<span style="border: 1px solid black; padding: 2px;"><i>Назаренко Р.Б.</i></span> Напевы шаманских песен и шаманских сеансов.....	98
<b>Материалы по фольклору и обрядам шорцев, хантов, манси.....</b>	<b>104</b>
<i>Арбачакова Л.Н., Рожнова С.П.</i> Койлаба Ойла (шорская сказка) .....	105
<i>Солдатова Г.Е.</i> Материалы по фольклору обских угров .....	111
<i>Гомбожапов А.Г., Сагалаев К.А.</i> Материалы по повествовательному и обрядовому фольклору ваховских хантов.....	129



## ПРЕДИСЛОВИЕ

Проблема традиций и инноваций в фольклоре – не просто привлекательная тема для исследования трансформаций этнических культур в постсоветский период. В последние десятилетия происходят глубокие изменения жизненного уклада и духовной культуры народов, сохранивших живое бытование фольклора. К последним, безусловно, относятся коренные этносы Сибири, богатая и уникальная культура которых переживает своего рода ренессанс.

В настоящий сборник включены статьи и материалы по современному фольклору хантов, манси, шорцев, бурят, тувинцев, теленгитов, эвенов. Работа выполнена сотрудниками сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН в рамках проекта «Традиции и инновации в современном фольклоре народов Сибири» Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям».

В публикуемых статьях авторы используют новые материалы, собранные ими в экспедициях по Западной Сибири, Якутии, Бурятии, Туве, Алтаю. На основе этих материалов выявляется соотношение традиционного и инновационного в современном фольклоре сибирских народов. Для этого исследуется современная фольклорная ситуация, выявляются степень сохранности жанров, изменения в тематике, структуре и художественном языке произведений устного народного творчества, тем самым определяются способы адаптации фольклорной традиции, обеспечивающие ее жизнеспособность.

Авторы сборника обращаются к разным жанрам фольклора: статья Е.Н. Кузьминой посвящена героическому эпосу бурят, Ю.В. Лиморенко – несказочной прозе эвенов, Н.Р. Ойноткиной – мифологической прозе теленгитов и алтай-кижи, А.Г. Гомбожапова – шаманским призываниям бурят, К.А. Сагалаева – медвежьему празднику хантов, Ж.М. Юша – свадебной поэзии тувинцев. Проблема влияния русского языка на шорскую народную поэзию обсуждается в статье Л.Н. Арбачаковой и С.П. Рожновой. В сборник вошли также три статьи этномузыковедов: Е.И. Жимулевой о теленгитской частушке, Г.Е. Солдатовой – о современном состоянии народной музыки обских угров, Р.Б. Назаренко – о шаманских песнях хантов.

Кроме исследовательских статей, в сборнике публикуются материалы, характеризующие современное состояние фольклора и обрядов у шорцев (публикация Л.Н. Арбачаковой и С.П. Рожновой), манси и хантов (публикации Г.Е. Солдатовой, А.Г. Гомбожапова и К.А. Сагалаева).

К сборнику прилагается DVD-диск, на котором представлены видео-, аудиозаписи и фотоснимки, иллюстрирующие статьи сборника и демонстрирующие современное бытование фольклора у хантов, манси, эвенов, теленгитов, бурят, тувинцев.

*Г.Е. Солдатова*



## СТАТЪИ





*Е.Н. Кузьмина*

## **АДАПТИВНЫЕ СВОЙСТВА ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА НАРОДОВ СИБИРИ**

Известно, что устное поэтическое творчество, как и любое другое явление культуры, живет и развивается в определенных условиях. Зародившись в глубокой древности, в условиях отсутствия научных знаний и технических возможностей, которыми располагает современное человечество, фольклор явился единственным информационным каналом, по которому из поколения в поколение передавались наработанный опыт и знания об окружающей действительности.

В процессе длительного взаимодействия человека с природной и социальной средой складывался определенный тип культуры любого народа. Как верно пишет культуролог Н.В. Исакова, «Система ценностей этнической общности формировалась в течение многих столетий, проходила длительный путь отбора и отбраковки ненужного. В социальной памяти народа закрепились общезначимое, целесообразное, оптимальное. Этот отбор целесообразного опыта происходил не только путем социального наследования – преемственности поколений, но и осуществлялся на биологическом уровне – через накопление благоприобретенных в процессе проживания в конкретной природной среде признаков» [Исакова, 2001, с.114].

В основе культуры каждого народа устное поэтическое творчество является фундаментальной базой и бесценным капиталом, который образует традиционное духовное наследие любого этноса. Культура, создаваемая этносом, вбирает в себя его психологический, эмоциональный, интеллектуальный настрой и тем самым становится вечной ценностью, сохраняющей на протяжении тысячелетий нравственные искания, чаяния и надежды, веру и устремления народа, его общечеловеческие гуманистические идеи. Только в культуре заключено бессмертие народа, и только через нее можно понять народ.

Процесс освоения природы, осмысление различных сторон народной жизни нашли свое художественное отражение в фольклоре, как в его лаконичных афористических зарисовках, так и монументальных эпических повествованиях. Естественно, что каждому фольклорному жанру присущ свой способ отображения действительности. Если в героических сказаниях объектом описания становится жизнь народа во всей широте, а высокая героика – их основное качество, то в сказках, например, происходит ограничение рамок изображения, здесь используются уже другие средства изображения. Сказка интересуется какой-то отдельной стороной человеческого бытия, в ней обнаруживается приближенность к повседневности, она как бы наполняется дыханием живой жизни. В афористических жанрах еще более сужен круг показа, в них отсутствует действие, но более конкретно и четко дается народная оценка тому или иному явлению, следует чаще всего констатация факта и его осмысление, содержится назидание, поучительность и практическое руководство. В пословицах, поговорках, загадках обобщаются жизнь людей, их черты характера, поведения, а также окружающая природа во всех проявлениях.

Сибирский фольклор являет миру свои уникальные возможности. Здесь сохранились чуть ли не в первозданном виде многие жанры. Вплоть до середины XX в. можно было записать сказания о богатырях у ряда народов Сибири. Причем



героический эпос предстает во всех стадийных проявлениях. В нем прослеживаются наряду с архаическими мифологическими представлениями более поздние напластования. Если героические сказания бурят отнесены эпосоведами к архаическому эпосу, то эпос ряда тюркских народов (алтайцев, хакасов, якутов) несет признаки уже более позднего развития.

Таким образом, бытуя на протяжении тысячелетий, эпос сохранял свои исконные мотивы и в то же время вбирал новые веяния, осмысливал и отображал значимые моменты истории своего творца-народа. Героические сказания, являясь высшим поэтическим достижением, базировались на устойчивой эпической традиции. Она обеспечила эпосу жизнестойкость, сохранность и стабильность во времени. На протяжении длительного времени эпос успел сформировать в себе поэтическое сложное ядро, состоящее из переплетений мотивов, которые были значимы для своих создателей и представляли наибольшую духовную ценность для всей этнической общности. Эти мотивы облекались в определенные поэтико-стилистические формы. Передаваясь во времени из поколения в поколение, героические сказания каждый раз претерпевали влияние новых условий и новых представлений. Но благодаря устойчивости эпической традиции, сакральности исполнительства эпос сохранял свою основу, а проницаемость художественной ткани позволяла эпосу вбирать новые напластования и поэтические задачи, наиболее отвечающие народным запросам. Тем самым героический эпос проявлял свои адаптивные свойства, сохраняя в веках безусловные ценностные критерии. Вобрав в себя художественные достижения и приемы других фольклорных жанров, эпос аккумулировал в себе этнический культурный опыт и эстетическое народное понимание действительности. Поэтому, отражая в своем содержании эпохальные исторические явления, народный быт, эпос одновременно являлся мощным духовным источником, отвечающим этическим и эстетическим идеалам людей.

Структура богатырских сказаний сибирских народов так организована, что в центре повествования находится главный действующий персонаж, идеальный герой, образец для подражания, объект восхищения и воспевания. Все поступки и действия положительных персонажей эпоса направлены на реализацию основных идей произведений – создание семьи, защита рода и родовой территории, борьба со злом в любом проявлении, установление стабильности и равновесия в мире, где проживают эпические герои. Поэтому все предпринимаемые подвиги, решения героев эпоса, связанные с достижением этих конечных целей, воспринимаются как норма. Названные нами идеи в качестве главных (необходимость защиты рода, борьба за семью и сохранность своей земли) составляют генеральную линию эпоса сибирских народов, воплощение которой реализуется в сложных сюжетных коллизиях произведений. Надо сказать, что эти гуманистические идеи были актуальны во все времена, составляя безусловные ценности, включая и наши сегодняшние дни.

Помимо социальных, магических установок в исполнительстве героического эпоса в его жизнестойкости большую роль сыграли эстетические запросы людей. Если проследить современное бытование сказаний, то можно увидеть, что в наилучшем виде сохранился героический эпос у якутов, называемый *олонхо*, и у алтайцев – *кай чёрчэк*. Как верно характеризует *олонхо* этномузыколог Э.Е. Алексеев, оно «примечательно прежде всего как художественно неповторимое и органичное сочетание возвышенно-поэтической речи и выразительного разнохарактерного пения. <...> неповторимо как музыкально-



поэтическое явление, обладающее своим двуединым мелодико-стиховым языком, своей развитой и сложной и вместе с тем стройной и экономной системой средств словесной и музыкальной выразительности, особых приемов поэтической и мелодической импровизации, тесно связанных и гибко взаимодействующих друг с другом» [Якутский героический эпос, 1996, с. 44].

Удивительная драматургическая канва *олонхо*, когда каждый персонаж в своем монологе может передать интонацией, голосом, жестами свой характер, создает ту особую атмосферу театрального действия, которая привлекательна для всех, тяготеющих к искусству. Единение сказителя, мастера художественного слова, обладающего глубоким знанием народных обычаев, правил и запретов, со знающей и воспринимающей аудиторией превращало исполнение эпоса в «театр одного актера», который восполнял потребность людей в получении информации, удовлетворении эстетических чувств и получении большого положительного заряда.

Таким образом, героический эпос выполнял на протяжении длительного исторического времени многофункциональные задачи, направленные на передачу новым поколениям этнического культурного опыта, воспитание в людях патриотизма и готовности к совершению героических деяний на примере образов идеальных героев эпоса. Поэтому не случайно в трудные военные годы Великой отечественной войны в разных местах Сибири собирателями во множестве записывались героические сказания. Тому пример: в июне–июле 1941 г. Степан Константинович Дьяконов записал со слов сказителя из Усть-Алданского района Николая Петровича Бурнашева *олонхо* «Кыыс Дэбилийэ», ярко воплотившее в своем содержании необходимость защиты своей страны, искоренение зла на земле и установление благоденствия в Верхнем, Среднем и Нижнем мирах. Интересно, что в наши дни осуществлена постановка этого *олонхо* в Якутском драматическом театре, что еще раз свидетельствует об актуальности идей эпоса в современном мире, их незыблемости и общезначимости и, наконец, драматургичности художественной структуры эпоса.

По-видимому, эстетические чувства современных якутов настолько глубоко обращены к своему поэтическому наследию – *олонхо*, что эти запросы поддержаны на государственном уровне. В последние десятилетия Министерством культуры Республики Саха и научными учреждениями ведется активная работа по возрождению устной эпической традиции сказительства, аудио- и видеозаписей исполнения *олонхо*, передач по радио, различных постановок по мотивам сказаний и т.д. Все это поддерживает эпическую среду, интерес к своему национальному духовному источнику, оказавшему положительное влияние на поколения людей.

Совершенно уникальное явление представляет собой горловое исполнение героических сказаний у алтайцев. Как пишет исследовательница З.С. Казагачева: «У алтайцев *кайчи*, т.е. сказителем, принято считать не любого человека, который может передать целостные сюжеты эпических произведений ритмически организованной речью. Одним из главных условий признания сказителя как *кайчи* является его способность исполнять героическое сказание от начала до конца горловым пением под аккомпанемент двухструнного щипкового инструмента – *топиура*» [Алтайские героические сказания, 1997, с. 19]. Музыковеды едины в понимании *кая*  $\approx$  *хая*, определяя его как «горловую» форму эпической звукоподдачи» [Алтайские героические сказания, 1997, с. 50]. О различном воздействии *кая* на исполнителя и слушателей пишет сибирский музыковед





Ю.И. Шейкин: «Алтайский сказитель Акчабай Марков (по паспорту Александр Иванович Марков) рассказывал, что в наиболее сложные периоды своей жизни он начинал петь *каем*. Сказитель приводил примеры того, как *кай* помогал ему предвидеть неприятности на работе (ясновидение), а во время войны, сидя в окопе, Акчабай пел *каем* и это, по его мнению, спасало от бомб и пуль (оберег). Многие годы сказитель, не имея эпической аудитории, пел для себя и пение *каем* помогало ему справляться с тяжелыми ранениями и болезнью (врачевание) [Алтайские героические сказания, 1997, с. 54].

Можно констатировать, что героический эпос сохранился лучше там, где нашли оптимальное соотношение вербальный и музыкальный тексты. Иными словами, если исполнение эпоса было не только речитативным, а сопровождалось пением и игрой на музыкальных инструментах, тем полнее было его восприятие, и тем оно было привлекательнее для людей всех возрастов, ибо оно обращаясь к их уму и чувствам, услаждало и музыкальный слух. Т.е. можно здесь говорить о психофизиологическом факторе в процессе исполнения фольклорных произведений: чем больше включалось органов чувств слушателей в восприятие, тем эффективнее запоминалось произведение.

Сохранности фольклора сибирских народов во времени, в частности, такого уникального жанра как героический эпос, способствовал во многом, помимо объективных условий, особый менталитет этих народов, который проявился в первую очередь в характере людей. Большинство этих народов отличает некоторая созерцательность, неспешность в поступках, гармония с природой, которая сказывается в бережном отношении к ней, особое гостеприимство, глубокий интерес к своим этническим корням. Все это нашло непосредственное отражение в фольклорных произведениях и в быту.

По представлениям людей, нельзя варварски относиться к окружающей среде, добывать больше, чем это нужно для пропитания, зверей и дичь, уничтожать животных. Если нарушались запреты, связанные с охотой, то человеческий род должен был нести за это наказание, вплоть до полного исчезновения. Так, например, в мифе якутов повествуется о людях, называемых маятами. Они жили охотой на дикого оленя и никогда не знали голода. Однажды от сытости, ради забавы они содрали с живого оленя всю шкуру, не задевая кровеносных сосудов, и отпустили его оголенным. Они глядели ему вслед и покатывались от хохота, как он бежит. Другому оленю выкололи глаза и также отпустили. После этого им перестали попадаться олени. Наступил голод, и маяты все до одного умерли от голода [Якутские мифы, №52, с.245]. В другом мифе «Отплатить добром за добро» царь зверей в благодарность за то, что бедная женщина вынула из его лапы наконечник стрелы, высосала из раны весь яд и нежно погладила ему лапу, наградила за добро и ласку ее мужа-охотника шкурой черной лисицы [там же, №63, с. 253].

В героических сказаниях алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев хорошо просматривается сходная устойчивая модель поведения, которая отразилась в поэтико-стилевых средствах и мотивах эпоса и которая широко практикуется в современном народном быту. Как показал анализ структуры героических сказаний, в эпосе «общее место» составляют описания встреч богатыря с родителями после долгого его отсутствия, с суженой, с ее родителями, с разными встретившимися в пути другими персонажами, их взаимных приветствий, выражения почтения друг к другу, сопровождаемые пожатиями рук, а также описания угощения, беседы за столом, пиршественных застолий и т.д. Все



эти эпизоды несут в себе реальные моменты из жизни самих носителей фольклора. Нами эти места проиндексированы следующим образом: **II. Эпические персонажи. А. Человек** 8. Встреча (с родителями, женой и др.) а) приветствия-диалоги, представление себя б) поклон, выражение почтения, объятия, пожатие рук ... 13. Богатырская еда а) описание стола и угощения б) вкушение яств в) беседа ... 21. Пир (по случаю рождения, наречения, свадьбы, победы над врагом): подготовка пира, его продолжительность [см. Кузьмина, 2005, с. 8, 9]. Так при встрече, знакомясь, до сих пор принято у народов Сибири спрашивать друг у друга, из какого рода они, из каких земель. В древнем же эпосе эти описания выглядят следующим образом:

*Тастаракай кире ле конды.  
3585 Кийис бөрүгин ушта тартып,  
Каргандарла эзендежип,  
Улаазына отура түйүшти.  
3592 «Эзен, эзен, уул – деди. –  
Кажсы Алтайга бу ууланган,  
Кажсы јердег бу атанган  
3595 Тастаракай сен эдин?»*

*Тастаракай [в юрту] вошел.  
3585 Войлочную шапку сняв,  
Со стариками поздоровался,  
К очагу присел.  
3592 «Здорово, здорово, парень,  
В какую землю направляешься,  
Из какой земли выехал  
3595 Ты, Тастаракай?»*

**Алтайский II.A.8a.1**

*Тэрэ намганиин нураба:  
«Али омойн хубүүмиш?  
Ямар дайдада түрһү юүмиш?  
Ямар голдо гарһа юүмиш?»*

*Та старушка спросила:  
«Какого ты роду, племени?  
В какой стороне родился ты?  
В какой долине на свет появился?»*

**Бурятский II.A.8a.8**

*Кайыын келдиң  
2015 Кайы оран чедер кижии сен?  
Адаң адаан  
Адың кымыл?  
Иең адаан  
Шолаң кымыл?*

*Откуда приехал,  
2015 В какую землю едешь?  
2017 Как твое имя,  
2016 Данное отцом?  
2019 Как прозвище,  
2018 Данное матерью?*

**Тувинский II.A.8a.4**

*Хайдаг чирде чирлиг,  
Хайдаг сугда суглыгзар?  
Ада-ичеңер кем полган?  
Ады-солаңар ноо полчаң?*

*В каком краю Ваша земля,  
В какой реке Ваша вода?  
Кто были Ваши отец и мать?  
Как Ваше имя-прозвище?*

**Хакасский II.A.8a.5**

*Кайдиг қаанның чери полар?  
Кайдиг қаанның палазы  
Ады-солаң кайзы полар?*

*Какого хана эта земля будет?  
Какого хана дочью ты будешь?  
Какое у тебя имя-прозвище?*

**Шорский II.A.8a.4**

Описание стола изображается в гиперболизированном виде. Это непременно золотой или серебряный стол, который раздвигается в соответствии с габаритами богатырей, кушанья на него ставятся самые вкусные и сладкие. Ср.:





*Алтын стол тургус ийет,  
Аштын пажсын жылдырып жүрет,  
565 Алама-шикир ажын сал отурат,  
Койу ажын уруп отурат,  
Коројонын ур отурат,  
Амтанду ажын сал отурат,  
Ачу-корон арајанын ур отурат.*

*Золотой стол ставит,  
Лучшие из лучших яства придвигает,  
565 Вкусные-сладкие яства подает,  
Сытную еду разливает,  
Кородьон наливает,  
Вкусную еду раскладывает,  
Крепкий из крепких арадьан<sup>1</sup> наливает.*

**Алтайский П.А.13а.4**

*Татахада хуната  
Табихада агшаха*

*Улан мунгэн стоолдоо  
4730 Ундайн хатууе  
Улан боодхо,  
Эдээнэй амтатайе  
Шабай шүхэр  
Табилдажа байба ла.*

*На красно-серебряный стол,  
4727 Такой, что потянешь –  
раздвинется,  
4728 Отпустишь – сдвинется,  
4730 Из напитков самую крепкую,  
Красную водку,  
Из кушаний самые вкусные  
Яства-сладости  
Ставила она.*

**Бурятский П.А.13а.11**

*Алдын хоо-домбудан-даа  
Шайын-даа иже-ле берип,  
Алдын булла тавактан  
Аъжын-чемин  
Аштанып-чемненип,  
Ижип-чип олуруп-турлар эвеспе аан.*

*Сели они –  
Из золоченого сосуда-домбу  
Пили чай  
На золотых блюдах  
Пищу-еду  
Кушали-ели, оказывается.*

**Тувинский П.А.13а.10**

*Алтын столдың үстүне  
Ас пазы ас салганнар...*

*На золотой стол  
Лучшие из яств поставили...*

**Хакасский П.А.13а.15**

Подытоживая сказанное, необходимо отметить, что героический эпос сохранился в хорошем состоянии вплоть до последнего времени у ряда народов Сибири благодаря совпадению многих факторов. Основные из них – социальные и географические условия, психофизиологический склад, сказавшийся в особой ментальности и восприятии героических сказаний, ярко выраженная эстетическая направленность эпоса, сочетающая в себе вербальный и музыкальный компоненты, сохранение на протяжении длительного времени сакральности в исполнении эпоса. Все вместе взятое определили устойчивость эпической традиции, которая в свою очередь сказала на стабильности поэтико-стилевых средств. Адаптивные же свойства произведений героического эпоса проявились в проницаемости содержания произведений, способного к включению, впитыванию новых мотивов, актуальных и созвучных времени. Благодаря тому, что эпос вбирал эпохальные события и эстетически отражал эту историческую действительность, он был интересен и востребован всеми поколениями людей. В

<sup>1</sup> Здесь кородьон – молочная водка, для крепости перегнанная несколько раз из араки-арадьана; арадьан – водка, перегнанная из молока, заквашенного по-особому.



то же время героический эпос являлся глубоко патриотичным творением, обращенным к сокровенным чувствам людей, которые по природе своей остро воспринимали идеи о родной земле.

Создавая возвышенным языком с помощью поэтико-стилевых средств и приемов иной, отличный от обыденной жизни, увлекательный и фантастический мир богатырей, эпос обладал притягательной силой высокого искусства. Говоря иными словами, эпос не был чем-то застывшим, раз и навсегда созданным сакральным явлением. Эпос являлся живым художественным творением, чутко реагирующим на все изменения, происходящие в жизни этноса и полно отвечающим эстетическим чувствам людей.

---

### Литература

- Исакова Н.В.* Культура и человек в этническом пространстве: этнокультурологический подход к исследованию социальных процессов. – Новосибирск: Изд-во МОУ ГЦРО, 2001. – 344 с.
- [*Алексеев Н.А.*] Якутские мифы / Сост. Н.А. Алексеев. – Новосибирск: Наука, 2004. – 451 с.
- [*Илларионов В.В.*] Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох». – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 440 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 10).
- [*Казагачева З.С.*] Алтайские героические сказания: Очи-Бала. Кан-Алтын. – Новосибирск: Наука. Сибирское издательско-полиграфическое и книготорговое предприятие РАН, 1997. – 668 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 15).
- Кузьмина Е.Н.* Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов): Эксп. изд. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. – 1383 с.



Лиморенко Ю.В.

## НЕСКАЗОЧНАЯ ПРОЗА ЭВЕНОВ МОМСКОГО УЛУСА РЕСПУБЛИКИ САХА: РЕПЕРТУАР И СТЕПЕНЬ СОХРАННОСТИ (ПО ИТОГАМ ЭКСПЕДИЦИИ 2007 ГОДА)

С 5 по 12 июля 2007 г. комплексная фольклорно-этнографическая экспедиция, организованная Институтом филологии СО РАН (Новосибирск) при участии Института проблем малочисленных народов Севера СО РАН (Якутск), работала в Момском улусе Республики Саха (Якутия). Основной целью экспедиции был сбор материалов по словесному и музыкальному фольклору эвенов, проживающих в Момском улусе; записей эвенского фольклора из этого района Якутии очень мало, и требовалось исследовать современную ситуацию с сохранностью традиционного фольклора, сделать качественные записи образцов на современном оборудовании. Материалы, собранные участниками экспедиции, предназначены для включения в тома эвенского блока академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока».

Всего в ходе экспедиции было зафиксировано более 100 образцов фольклора разных жанров, исполненных на трех языках – эвенском, якутском и русском. Большая часть собранного материала – на эвенском языке, хотя в некоторых случаях исполнители в процессе рассказа переходили на более привычный им якутский язык (язык повседневного общения в селах Момского улуса), а иногда, окончив рассказ по-эвенски, пересказывали его содержание по-русски. Несколько текстов (предания, приметы и др.) записаны только по-русски.

Экспедиции удалось поработать в трех населенных пунктах улуса – в улусном центре Хонуу, в пос. Сасыр (Улахан-Чистай, центр Улахан-Чистайского наслега) и пос. Буор-Сасы (Индигирский), а также присутствовать на празднике *Ысыах* в пос. Сасыр, в котором принимали участие жители трех сел Улахан-Чистайского наслега.

Все информанты, с которыми работала экспедиция, – люди старшего и пожилого возраста (самому молодому из исполнителей 45 лет, самому старому – 83). Среди них как этнические эвены, так и потомки эвенов и якутов. Эвенская молодежь практически не владеет родным языком, в лучшем случае понимает его.

Записанные образцы представлены разнообразными жанрами: это песни, горлохрипение, подзывания оленей, сказки (о животных, волшебные, кумулятивные), мифы и мифологические рассказы, предания (в том числе топонимические предания, рассказы о шаманах, о «снежном человеке» – *хэеке*), случаи на охоте, приметы (охотничьи, оленеводческие и бытовые), а также несколько текстов, жанровая принадлежность которых спорна. Кроме этого, на видеокамеру было зафиксировано два обряда (лечение оленя и посвящение в оленеводы), а также три разных танца *хэдьэ*. Ниже мы постараемся охарактеризовать собранные материалы, относящиеся к жанрам сказочной прозы.

Среди известных исполнителям легенд наиболее популярны легенды о *хэеке*. Обычно слово *хэек* переводят как «снежный человек»; это дикое человекообразное существо, ведущее полузвериный образ жизни. Типичный сюжет рассказа о *хэеке* связан с тем, что *хэек* похищает или пытается похитить женщину; нередки рассказы о встречах людей с *хэеками*. Несколько жителей пос. Сасыр сообщили нам, что в конце 30-х гг. (до войны) женщина из их поселка



была похищена *хэekom*, и лишь через два года *хэек* сам вернул ее. Два из таких рассказов записаны от П.М. Громова и А.Е. Тарабукиной. П.М. Громов рассказал также, что сам, будучи на охоте, видел *хэека*. Исполнительница Е.С. Хабарова (пос. Хонуу) рассказывала, что *хэека* видел ее отец – охотник. В п. Буор-Сасы от М.Г. Корякиной записано предание о том, что недалеко от поселка много лет жил *хэек*. Участники геологических экспедиций в тот район неоднократно видели его; говорили, что этот *хэек* также однажды украл женщину, но ее братья вернули сестру. А.Е. Тарабукина рассказывала и о менее опасных проделках *хэеков*: ночами они кидали камни в палатки людей на оленьих пастбищах и связывали оленей за рога тальником. По-видимому, встречи с *хэekom* не считаются обычным явлением и привлекают к себе внимание, но все же достаточно часты.

В сюжете о похищении *хэekom* женщины иногда присутствует чудесный спаситель – медведь (в сказке, рассказанной Е.Е. Дьячковой) или шаман (в рассказе, записанном от У.В. Соркомовой). Точно определить жанр последнего текста сложно – исполнительница рассказывала об этом то как о легендарном, то как о действительно недавно бывшем событии.

Мифологические рассказы и предания о *хэеках* зафиксированы и у других групп эвенов и составляют значительный пласт несказочной прозы. Так, у эвенов Средней Колымы (пос. Березовка) также записан текст о похищении женщины *хэekom* и о попытке спасти ее [Фольклор эвенов Березовки, 2004, с. 388-389]. Женщина просит мужа отбить ее у *хэека*, но она уже не совсем человек. По-видимому, пожив с *хэekom*, женщина утрачивает обычные человеческие свойства (не может смотреть на огонь<sup>2</sup>) и сама становится похожей на *хэека*. Другой текст из этой книги [Фольклор эвенов Березовки, 2004, с. 425-431] подробно описывает, как *хэек* похитил девушку, и как она вернулась домой. Она также боялась огня, отвыкла от ножа и вареного мяса. Среди легенд, зафиксированных нами в Момском улусе, присутствует любопытный текст (записан от Е.Е. Дьячковой в оленеводческом стаде № 6 в местности Улындя), в котором рассказывается, как женщина отогнала лезущего в ее дом *хэека* с помощью огня. Тема похищения *хэеков* на женщин встречается и в сказках (см., например, сказку «Человек издалека» [Фольклор эвенов Березовки, 2004, с. 68-81]).

В текстах, записанных у эвенов, встреча человека с *хэekom* всегда представляет собой конфликт: *хэек* похищает женщину или опустошает силки, поставленные людьми, пугает и дразнит людей, люди прогоняют или убивают его.

Как можно заключить, записи, сделанные в Момском улусе, показывают широкую распространенность в этом регионе рассказов о взаимоотношениях «снежного человека» с людьми, общих для многих этносов севера и востока Сибири.

Спасение человека медведем – также весьма распространенный сюжет. В сборнике «Фольклор эвенов Березовки» приведен текст под названием «Сказка» [Фольклор эвенов Березовки, 2004, с. 399-401], в которой медведь спасает замерзающего и гибнущего от голода человека, когда он забрел в медвежью берлогу. Спасенный человек считал медведя таким же человеком, как он сам,

---

<sup>2</sup> В якутских легендах о *чучуна* – снежном человеке – нередко упоминается, что *чучуна* не знают ни железа, ни огня [Гурвич И.С. Таинственный чучуна]. Некоторые этнографы (например, Н.А. Алексеев) считают, что *чучуна* близок эвенскому *хэеку*. По-эвенски снежного человека также называют *хучина*.



поэтому, когда зверя убили другие охотники, захоронил его в соответствии с ритуалом – на лабазе, а его мяса не ел.

С рассказами о *хэеке*, живущем с женщиной, отчасти сходны аналогичные рассказы о медведе. Так, от Х.Н. Дьячкова записана «сказка» (как ее определил исполнитель; по жанру это мифологический рассказ) о том, как девушка родила ребенка от медведя. Сюжет о девушке-жене медведя и об их детях – один из широко распространенных мифологических сюжетов у тунгусо-маньчжурских народов. Так, у эвенков имеются мифологические рассказы о том, что медведь и человек – братья, рожденные одной матерью (человеком); исходя из этого, эвены считают медведей своими родственниками и даже в третьем лице почтительно называют их «бабушка» или «дедушка». В эвенском мифологическом рассказе «Как люди произошли от медведей» [Фольклор эвенков Березовки, 2004, с. 342-347] излагается другая версия мифа: первые люди родились от медведиц, и лишь потом произошло разделение двух племен – медведей и людей. Рассказы о женщине, ставшей женой медведя, зафиксированы у другого тунгусского народа – орочей [Орочские сказки и мифы, 1966, с. 184-189]. Любопытно, что наряду с мифами о женщине – жене медведя в том же издании приводятся мифы о женщине, ставшей женой кабана и волка [Там же, с. 189-192].

Сюжет о родстве человека и медведя известен не только тунгусо-маньчжурской традиции. Так, в томе «Фольклор юкагиров» сибирской фольклорной серии [Фольклор юкагиров, 2005] в разделе «Рассказы о древних людях» помещена легенда «Как появились Гусиные люди», где говорится, что юкагиры Гусиного рода произошли от потомка женщины и медведя [Фольклор юкагиров, 2005, с. 396-403]. В этом тексте медведь-прародитель предупреждает: «Увидев медведя, пусть его [*потомка медведя*. – Ю.Л.] дети говорят: “Я – твой родственник”. Тогда медведь будет их знать» [Фольклор юкагиров, 2005, с. 399]. Мифы хантов также содержат примеры сюжетов о происхождении людей (конкретно – хантов) от медведя; так, в мифе «Женщина Мось» [Мифы, предания и сказки хантов, с. 84-90] женщина Мось превращается в цветок, его съедает медведица, после чего у нее рождаются трое детей – два сына-медвежонка и дочь – хантыйская девочка. Этой девочке медведица завещает особым образом захоронить кости ее и сыновей, когда их убьют (то есть объясняет, как проводить захоронение на медвежьем празднике). У якутов также имеются мифы на сходный сюжет – например, текст, приведенный в книге «Якутские мифы» [Якутские мифы, 2004, с. 246, текст № 53]. Девушка из Юрюнгейского наслега, опасаясь, что из-за голода ее съедят родственники, убежала из дома и стала женой медведя, вся покрылась мехом, как зверь, а позже родила от него ребенка – получеловека-полумедведя. Люди из ее наслега поклоняются медведю, не едят медвежатину и не спят на медвежьей шкуре. Характерно, что другой миф о людях из этого наслега, поклоняющихся медведю [Якутские мифы, 2004, с. 246-247, текст № 54], по словам информатора, услышан им от «старика с Момы», то есть из того улуса, где работала наша экспедиция. Другой якутский миф, приведенный в том же издании [Якутские мифы, с. 247, текст № 55], сообщает, что в медведя превратилась незамужняя женщина, поэтому медведь, когда с него снимают шкуру, похож на женщину. В долганской легенде [Фольклор долган, 2000, с. 324-327] также говорится, что медведь спас заблудившуюся в лесу женщину с младенцем, и всю зиму они прожили в берлоге, потом женщина вернулась к людям. В этом варианте легенды нет указаний на то, что женщина родила ребенка от медведя, медведь выступает не прародителем человека, а просто спасителем





женщины. В мифах эвенов, якутов, юкагиров и долган повторяется любопытная деталь: зимой медведь кормит живущего с ним человека, давая ему пососать свою лапу. Как можно заключить, родство человека с медведем в представлении якутов, тунгусов, обских угров и юкагиров реализуется через женщину; на это указывает, в частности, сходство освежеванного медведя с обнаженной женщиной.

По словам наших информаторов, хотя у эвенов и не сохранилось особого «медвежьего праздника», как у обских угров, но обряды, сопутствующие поеданию медвежьего мяса и последующему захоронению медведя, хорошо известны и соблюдаются. Так, М.М. Громова и А.Е. Тарабукина подробно рассказали о порядке действий во время разделывания медведя, поедания мяса и захоронения медвежьих костей.

К легендам о хэеке и медведе, похищающих женщину, близко стоят рассказы о людоедах, которые также обманом уводят или крадут девушек. Сюжетная канва легенд обычно такова: людоеды под видом обычных людей приходят в стойбище и сватают или крадут девушку. По каким-либо причинам у родственников девушки возникают подозрения, что она в опасности, и ее отбивают у людоедов, истребляя их. Подобный текст в Момском улусе мы записали от У.В. Соркомовой: девушку похитили людоеды, она поняла, что ее собираются съесть, и сбежала от них, вернулась к людям.

Людоед – образ, часто встречающийся в преданиях и легендах сибирских этносов. Людоеды всегда воспринимаются как враги людей, злобные чудовища, традиции людей однозначно осуждают людоедство. Н.А. Алексеев считает, что в основе многочисленных рассказов о людоедах лежит реальный факт жизни арктических народов – вынужденное людоедство в условиях длительного голода, когда промысел не помогал обеспечить пищей весь род. В этом случае для питания самых сильных охотников–добытчиков убивали самых слабых членов рода, особенно детей, у которых не было шансов пережить голод. Однако в преданиях людоедство уже упоминается как обычай, внушающий отвращение и, как следствие, свойственный врагам людей. Так, среди эвенкийских преданий, собранных в книге «Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания» встречается текст, где человек из племени чангитов – постоянных врагов эвенков<sup>3</sup> – угрожает съесть эвенка:

«Чангит спросил человека:

- Ты за каким зверем охотишься?

Человек ответил:

- Я охочусь только за четвероногими зверями – свистящими, шипящими и зимой спящими.

Чангит сказал:

- Я таких зверей не признаю. Я нашел тебя. Сейчас я тебя съем»

[Исторический фольклор эвенков, 1966, с. 331]. В материалах к сборнику «Архаика тунгусского фольклора», который готовится Институтом филологии СО РАН (Новосибирск) и Институтом гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН (ИГИиПМНС СО РАН, Якутск),

---

<sup>3</sup> Слово *чангит* Г.М. Василевич комментирует так: «Чангиты – так названы <...> враги. Предания, в которых говорится о чангитах, распространены у эвенков, живущих от западной границы на восток до линии Алдан – Зея. Чангит (эвенк. *чан + гит*), по-видимому, название какого-то очень древнего племени племени *чан*, которое постоянно нападало на эвенков; поэтому слово стало синонимом врага...» [Исторический фольклор эвенков, с. 366, прим. к тексту № 23].



собраны несколько текстов эвенских сказок о людоедах. По содержанию эти сказки отчетливо делятся на две группы: в одних людоеды – отдельный народ, и их встречи с эвенками, как правило, заканчиваются попытками съесть кого-нибудь из людей. Нередко эвенки по незнанию выдают своих сестер или дочерей замуж за людоеда и, только случайно узнав о грозящей им опасности, спасают женщин; в одной сказке упоминается, что старуха-людоедка похитила мальчика, чтобы съесть, но ребенок, перехитрив ее, спасается. В других сказках (их несколько меньше) людоедство воспринимается как проклятие или помешательство, овладевающее обычными людьми. Так, в одной из сказок брат проклинает сестру, на которой женился, не зная об их родстве, после чего она становится людоедкой и съедает своих детей. В другой сказке старшая из пяти сестер, нарушив запрет, стала людоедкой и погубила всех сестер, кроме младшей. В обоих случаях, однако, людоедство однозначно осуждается, а людоеды воспринимаются скорее как чудовища, чем как люди.

Несмотря на большую популярность рассказов о людоедах у эвенков разных групп, в ходе экспедиции зафиксировано сравнительно мало таких текстов. Возможно, более глубокое изучение фольклорного репертуара жителей улуса дало бы больше материала на эту тему, так как и у эвенков, и у их соседей якутов рассказы о людоедах записывались часто.

В материалах экспедиции – восемь преданий разных тематических групп, топонимических и исторических.

Топонимических преданий зафиксировано четыре. Из них два – варианты предания о скале Ниниль. Характерно, что один из вариантов записан на русском языке, а другой – на якутском (русский вариант, очень краткий, записан от П.М. Громова, якутский, подробный – от В.П. Стрекаловского). Скала названа по имени старухи Ниниль, которая бросилась со скалы, не вынеся горя, – ее внук упал с этой скалы и разбился. По словам П.М. Громова, Ниниль – это не имя, а прозвище старухи, причем оно имеет якутское происхождение.

Два других топонимических предания также связаны с горами. Предание, записанное от Е.Н. Боковой, рассказывает о вулкане Балаган-Тас – горе с двумя вершинами. Эта гора находится в Улахан-Чистайском наслеге Момского улуса, на хребте Улахан-Чистай. Две вершины вулканов стали спорить, которая из них выше; одна из них так тянулась вверх, что взорвалась. В кратере образовалось озеро с серной водой, отчего эту вершину стали называть Протухшей Горой. Вторая гора – она тоже уменьшилась и так и не стала выше первой горы – носит название Сердечко. От М.Г. Корякиной записано предание о реке и скале, называемых Чималга. Они были названы по имени юноши-эвена, которого звали Чимадан (по словам информатора, это значит «смуглый»). Девушки насмеялись над его внешностью, и в конце концов, не вынеся их шуток, он прыгнул со скалы в реку. Как сообщила исполнительница, сначала и река, и скала назывались Чимадан, потом название «переделали» в Чималга. Почему изменился топоним, информант объяснить не смогла.

Предание о горе Буркат или Буркая (в записях экспедиции имеются два его варианта) представляет собой широко известный сюжет о превращении девушки в камень и о том, что у этой горы обязательно нужно оставлять приношения, иначе случится беда. Предание в варианте, записанном от М.Г. Корякиной, заканчивается на этом. Но любопытно то, что в исполнении Е.Н. Боковой у предания существует продолжение, где повествуется об относительно недавних временах. Когда археологическая экспедиция начала раскопки для извлечения



разных предметов, оставленных на горе в качестве подарков, вертолет, везший образцы, потерял высоту и упал. Из пассажиров и экипажа уцелел только шофер экспедиции, который по эвенскому обычаю оставил на горе подарок-приношение.

Местоположение горы Балаган-Тас исполнительница назвала достаточно точно. Что касается скалы Ниниль, то точное ее расположение не указано; можно предположить, что скала Ниниль расположена в Улахан-Чистайском наслеге, так как один из исполнителей, рассказывавших предание, – коренной житель Улахан-Чистая, а другой живет в этом наслеге пятнадцать лет. Гора Буркат (Буркая), по словам М.Г. Корякиной, находится примерно в двухстах километрах от пос. Буор-Сасы.

От П.М. Громова и С.П. Васильева записаны четыре исторических предания: о войнах эвенов (от П.М. Громова, на эвенском языке), о Черной скале и двух братьях и об эвенских родах Кукуюн и Дьяланкыр (от С.П. Васильева, на русском языке), о прадеде С.П. Васильева – А.И. Слепцове, «первом князе эвенов» по словам исполнителя (от С.П. Васильева, на якутском языке). Герой последнего предания – Афанасий Иванович Слепцов – был богатым человеком, прожил сто лет. Предания о двух эвенских родах и о Черной скале излагают два фрагмента истории улахан-чистайского эвенского рода Кукуюн. В первом тексте рассказывается, как породнились роды Кукуюн (исконные обитатели Улахан-Чистая) и Дьяланкыр (пришлые эвены). Два богатыря из разных родов устроили поединок, и богатырь рода Кукуюн убил противника; но его сын и дочь Дьяланкыра встретились, полюбили друг друга и поженились. Очень близкий к этому вариант предания о вражде двух родов опубликован в книге «Фольклор эвенов Березовки» (с. 419-423), но этот вариант оканчивается на том, что победитель отпускает жену убитого противника, и о дальнейшей судьбе этих двух семей больше ничего не говорится.

В предании о Черной скале рассказывается об эпизоде борьбы эвенов с иноплеменными обитателями Улахан-Чистая – якутами и юкагирами (по словам информанта, между разными народами происходили жестокие столкновения за территорию). Чтобы сплотить эвенов для борьбы, было решено выбрать вождей. Для этого претенденты должны были подняться на скалу и спуститься с нее, обогнав остальных. Быстрее всех это сделали братья Илинбэйкэн и Дюгэнхуркэн, эвены из рода Кукуюн. Многие из их соперников упали со скалы и разбились. От крови она стала сперва красной, а потом, когда высохла кровь, – черной, отсюда ее название. Местонахождения этой скалы информант не знает; по его словам, она находится где-то в Улахан-Чистайском наслеге, и многие пытались разыскать ее. У нее есть особая примета: на ее вершине должны стоять окаменевшие посохи двух братьев-вождей. На скале после того, как там погибли люди, появились духи, поэтому местные жители стали бояться ее и скрыли ее местоположение. Как сообщил исполнитель, имя одного из братьев якуты переименовали в Илин Бэргэн (по-якутски «Восточный стрелок»), а имя второго – в Дыгын Дархан; по мнению информанта, он и есть известный у якутов Тыгын-Дархан.

Предание о конфликте двух эвенских родов и их последующем примирении имеют большое сходство с якутскими и эвенкийскими преданиями о лучших воинах рода, защищавших его интересы в межродовых столкновениях. В якутском фольклоре их называют *хосунами*, в эвенкийском – *сонингами*. Многочисленные образцы якутских хосунных преданий опубликованы в сборнике Г.В. Ксенофонтова «Ураанхай-сахалар: Очерки по древней истории якутов»;



эвенкийские тексты о межродовых распрях и войнах, сходные по содержанию, собраны в книге «Исторический фольклор эвенков: сказания и предания».

Мифы и мифологические рассказы в экспедиции записаны в основном от Е.Н. Боковой и Е.Е. Дьячковой. Евдокия Николаевна Бокова – знаток эвенского фольклора, исполнитель эвенских народных песен и составитель хрестоматии «Эвэды фольклор» («Эвенский фольклор») для средних и старших классов эвенской национальной школы. Записанные от нее тексты представляют большой интерес, так как образцов мифологической прозы мы выявили и зафиксировали не очень много. Среди мифов особенно интересен рассказ о человеке и собаке. Человек искал себе друга и помощника среди зверей, но никто не хотел жить с человеком. Тогда он поймал собаку и привязал ее, чтобы приучить к человеческому жилью. Собака обиделась на других зверей за то, что они не спасли ее, и осталась с человеком. Она помогала ему охотиться, рассказывая, где какие звери прячутся, потому что вымещала на них свою обиду. В наказание творец Сэвки лишил собаку речи, и теперь она может только лаять.

Собака как мифологический персонаж часто встречается в мифах тунгусо-маньчжуров и играет в них очень существенную роль. Так, у эвенков и эвенов известен миф о том, что собака, которой Сэвки доверил охранять только что созданного человека, помогла *аринка* (оппоненту Сэвки) навредить человеку и сделать его слабее и греховнее (в разных вариантах мифа *аринка* плюет на человека, мажет его нечистотами и пр.). За это творец покарал собаку, подчинив ее человеку, заставив питаться помоями и лишив дара речи.

Вариант этого мифа записан нами от Е.Е. Дьячковой. В нем говорится, что Сатана (*аривки* или *аринка*), посулив собаке теплую шкуру, пробрался мимо нее к только что созданному человеку и нарисовал ему вены. По венам распространяются болезни, поэтому с тех пор человек подвержен болезням. За это Сэвки наказал собаку: она живет на привязи и человек кормит ее отбросами.

Удалось записать также несколько образцов этиологических мифов. Так, миф, который исполнительница Е.Е. Дьячкова назвала «сказкой», посвящен собаке. Когда-то собака ходила на охоту с ружьем, однажды она споткнулась о куст багульника и сломала ружье. С тех пор собака мочится на фиолетовый багульник, поэтому его называют «собачьим», а белый багульник – «человечьим». Этот миф, как и большинство исполненных ею текстов, Е.Е. Дьячкова узнала от матери, М.С. Слепцовой, которая, по ее словам, – прекрасная рассказчица и помнит много сказок и песен. От нее же узнал много текстов брат Е.Е. Дьячковой – И.Е. Слепцов. К сожалению, познакомиться с М.С. Слепцовой участникам экспедиции не удалось – она работала в другом оленеводческом стаде.

В другом этиологическом мифе, рассказанном М.М. Громовой (и записанном также в переводе А.Е. Тарабукиной на русский язык), говорится о том, почему кукушка бросает свои яйца и не заботится о птенцах. У одной женщины были трое детей; когда она заболела, дети не принесли ей воды, а целыми днями играли. Женщина превратилась в птицу – кукушку; так как она обижена на своих детей, то не высиживает яйца сама. Вариант этого мифа опубликован в сборнике «Фольклор эвенов Березовки» (с. 369-371). Сюжет о женщине, которой родственники (чаще всего – дети) не дали воды и которая вследствие этого превратилась в кукушку, известен в фольклоре многих народов: болгар, белорусов, украинцев, чеченцев, алтайцев, ненцев, хантов, манси, селькупов, кетов, нанайцев, сахаптин, нэ пэрсэ [Березкин].





Интересен миф (записан от Е.Н. Боковой), объясняющий, почему у эвенских детских шапочек сверху пришиты звериные ушки. Это было сделано в давние времена, чтобы обмануть злого духа – *аривки* (*аринка*). Вариантов этого мифа в изданных образцах эвенского фольклора нам найти не удалось.

Заметное место среди материалов экспедиции занимают рассказы о шаманах. Большая часть этих рассказов представляет собой воспоминания информантов о знакомых им шаманах (иногда – о собственных родственниках) и о происходивших с ними случаях. Только один рассказ на эту тему может быть отнесен к преданиям (о нем будет сказано ниже).

Все собранные рассказы о шаманах характеризуются тем, что описывают происходившие с ним странные, удивительные случаи. Нередко сами информанты были свидетелями или участниками событий, о которых рассказывают. Так, А.Е. Тарабукина рассказала, как шаман вылечил ее родную сестру и другую девочку из ее поселка, залечил сломанную ногу оленя на пастбище, о том, как шаман разгонял палкой тучи, чтобы улучшилась погода, о том, как визг собаки послужил причиной смерти шамана. Также исполнительница рассказала о случае, который произошел с ней самой и ее мужем во время охоты. Муж заблудился в тумане, рассказчица попросила помощи у знакомого шамана К.И. Чиркова – обратилась к его «шаманской книге», прося вывести мужа к палатке, и вскоре он действительно нашел дорогу. Относительно «шаманской книги» исполнительница не дает никаких комментариев, упоминает лишь, что сила этой «книги» действует триста лет. Из рассказа можно сделать вывод, что сила шамана действует и на расстоянии: у исполнительницы не было возможности обратиться к шаману лично, тем не менее, через его «шаманскую книгу» он оказал ей помощь.

М.Г. Корякина также упоминала о К.И. Чиркове как об очень сильном шамане. По ее словам, Чирков посвятил ее отца, который также был шаманом. Он дал молодому шаману несколько полезных советов-предсказаний: где искать дерево для бубна, кто должен делать бубен, куда ехать за невестой. Все предсказания, по словам исполнительницы, сбылись.

Большой интерес представляет рассказ Е.Н. Боковой о шамане Спиридоне Корякине. В поселке Хонуу нам довелось беседовать с дочерью этого шамана, но она отказалась рассказывать нам о своем отце, ссылаясь на страх перед его духом. Поскольку Е.Н. Бокова не была родственницей шаману и не опасалась преследования духа, она рассказала предание о могиле шамана. На могиле один охотник увидел черного глухаря и выстрелил в него. Гнев шамана выразился в том, что охотник заболел и начал от имени покойного шамана петь о том, что его дух обернулся глухарем, а его застрелили. Охотник так и не выздоровел и вскоре умер. По словам Е.Н. Боковой, а также других исполнителей, С. Корякин был знаменитым и грозным шаманом, причем, возможно, происходил из юкагиров, которых эвены считают более сильными шаманами, чем сами эвены. Этот рассказ, по-видимому, с некоторыми основаниями можно считать преданием, так как исполнительница пересказывала не собственные воспоминания о шамане (с которым она не была знакома), а то, что ей удалось услышать от других людей. Таким образом, налицо факт бытования рассказа о реально существовавшем человеке в памяти коллектива.

В результате краткого обзора записей несказочной прозы эвенов, сделанных в ходе работы экспедиции, можно заключить, что основные жанры несказочной прозы, распространенные и хорошо сохранившиеся в Момском





улусе, – это мифологические рассказы (в основном о *хэеке* и медведе), исторические и топонимические предания, а также рассказы и воспоминания о шаманах. Мифов и мифологических рассказов удалось зафиксировать сравнительно мало. Подробное и длительное полевое исследование фольклорного репертуара, сохранившегося в улусе, могло бы дать более точную картину современного бытования эвенского повествовательного фольклора в этом районе, в первую очередь в связи с возможностью обследования других наслегов. Эвенский фольклор в Момском улусе не собирался систематически, в отличие, например, от Среднеколымского улуса республики Саха и Магаданской области, поэтому такое исследование представляло бы большой научный и практический интерес.

---

### Литература

- [Аврорин В.] Ороческие сказки и мифы / Сост. В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева. – Новосибирск: Изд-во «Наука». Сиб. отд-ние, 1966. – 235 с.
- [Алексеев Н.] Якутские мифы. Саха өс-номохторо / Сост. Н.А. Алексеев. – Новосибирск: Наука, 2004. – 451 с.
- [Василевич Г.] Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания. / Сост. Г.М. Василевич. – М., Л.: Наука, 1966. – 399 с.
- [Ефремов П.] Фольклор долган / Сост. П.Е. Ефремов. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2000. – 448 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 19).
- [Курилов Г.] Фольклор юкагиров / Сост. Г.Н. Курилов. – М., Новосибирск: Наука, 2005. – 594 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 25).
- [Лукина Н.В.] Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост. Н.В. Лукина, под общей ред. Е.С. Новик. – М.: Наука, 1990. – 568 с.
- [Роббек В.] Фольклор эвенов Березовки (образцы шедевров) / Сост. Роббек В.А. – Якутск: Изд-во ЦНТИ ИПМНС СО РАН, 2004. – 406 с.
- Ксенофонтов Г.В. Ураанхай-сахалар: Очерки по древней истории якутов. – Иркутск, 1937. – 576 с.

### Интернет-ресурсы

- Гурвич И.С. Таинственный чучуна (история одного этнографического поиска). – М.: Мысль, 1975: [http://alamas.ru/rus/publicat/gurvich\\_book/Index.htm](http://alamas.ru/rus/publicat/gurvich_book/Index.htm) (дата обращения 04.08.2008).
- Березкин Ю.Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения 02.04.2008).

### Список информантов

- Бокова Евдокия Николаевна, 1933 г.р., род. в пос. Кысыл Балыктах Улахан-Чистайского наслега, эвенка, образование высшее, по профессии учитель, владеет эвенским, русским, якутским языками.
- Васильев Сергей Прокопьевич, 1957 г.р., род. в пос. Эселях Улахан-Чистайского наслега, эвен (отец эвен, мать якутка), образование 10 классов, по профессии оленевод, владеет якутским, русским языками, эвенский понимает, но не говорит.
- Громов Петр Михайлович, 1933 г.р., род. в местности Улындя Улахан-Чистайского наслега, эвен, образование 7 классов, по профессии оленевод, владеет эвенским, якутским, русским языками.
- Дьячков Христофор Николаевич, 1923 г.р., род. в пос. Эселях Улахан-Чистайского наслега, эвен, образования нет, по профессии охотник, владеет эвенским, якутским языками, русский знает очень плохо.
- Дьячкова (девичья фамилия Слепцова) Екатерина Егоровна, 1962 г.р., род. в с. Сасыр (Улахан-Чистай) Улахан-Чистайского наслега, эвенка, образование незаконченное высшее, по профессии оленевод, владеет эвенским, якутским, русским языками.



*Корякина* (девичья фамилия Слепцова) Мария Гаврильевна, 1949 г.р., род. в стаде в местности Арути Индигирского наслега, эвенка, образование среднее специальное, работала преподавателем музыкальной школы, владеет эвенским, русским, якутским языками.

*Соркомова* Ульяна Васильевна, 1942 г.р., эвенка, образование 9 классов, по профессии оленевод, владеет эвенским, якутским, русским языками.

*Слепцов* Иннокентий Егорович, 1938 г.р., род. в местности Ньючагай (верховья р. Момы) Момского улуса, образование среднее профессиональное, по профессии охотник, тракторист, владеет эвенским, якутским, русским языками.

*Стрекаловский* Владимир Петрович, 1954 г.р., род. в с. Дюпся Усть-Алданского наслега, якут, образование 10 классов, инструктор Момского природного парка, владеет якутским, русским языками.

*Тарабукина* (девичья фамилия Слепцова) Александра Егоровна, 1940 г.р., род. в пос. Сасыр (Улахан-Чистай) Улахан-Чистайского наслега, эвенка, образование высшее, по профессии оленевод-зоотехник, владеет эвенским, якутским, русским языками.

*Хабарова* Евдокия Степановна, 1940 г.р., род. в пос. Эселях Улахан-Чистайского наслега, эвенка, образование 10 классов, владеет эвенским, якутским, русским языками.



*Н.Р. Ойноткинова*

## **ОТРАЖЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В НЕСКАЗОЧНОЙ ПРОЗЕ ТЕЛЕНГИТОВ И АЛТАЙ-КИЖИ**

Алтайское язычество в XIX в. и в начале XX в. оказалось под влиянием двух разных религиозных систем: христианства и бурханизма. В исторической науке о православии и бурханизме в Горном Алтае существует достаточно большое количество литературы. Бурханизм как религия возникла в своей алтайской среде, а православие было привнесено пришлым населением с другой культурой. Процесс христианизации сопровождался ознакомлением местного населения с русской культурой. Ее влияние коснулось и материальной, и духовной сторон жизни коренного населения Алтая. Какое влияние эти религии оказали на фольклор и мировоззрение алтайцев? Цель настоящей статьи – проследить отражение религиозных представлений алтайцев на примере несказочной прозы по материалам экспедиций 2005-2008 гг. в Республику Алтай (Улаганский, Кош-Агачский, Онгудайский районы). Выбор устной повествовательной прозы в качестве материала анализа объясняется тем, что именно в ней отражается религиозное мировоззрение и исторический контекст. Кроме того, следует отметить, что жанры, относящиеся к несказочной прозе, оказываются наиболее распространенными в современном фольклоре теленгитов и алтай-кижи.

Как известно, теленгиты, несмотря на общие историко-этнические корни, имеют разные религиозные ориентации: в Улаганском районе – православное христианство, в Кош-Агачском районе – язычество и бурханизм. В конце XIX в. большинство теленгитов Улаганского района были христианизированы Алтайской духовной миссией. Современные жители долины реки Чолушман (села Балыктуюль, Улаган, Кара-Кудьур), почти полностью утратили шаманские культовые традиции и связанный с ними фольклор (здесь мы не имеем в виду обряды и верования, связанные с язычеством). Языческие представления и фольклорные образы сохранены достаточно хорошо. Несмотря на то, что большая часть населения этого района – православные христиане, реально здесь существует двоеверие. Люди посещают церковь, и в то же время в переднем углу их юрт вместе с иконами можно увидеть развешанные ленты-*дьайыки*, являющиеся атрибутами бурханистской веры. Они поклоняются природе, привязывают белые ленточки в святых местах, на перевалах, у источников-аржанов, верят в существование добрых и злых духов-хозяев гор.

Русская культура оказала заметное влияние на все стороны жизни коренного населения Саяно-Алтая. Русские, будучи по мировоззрению своему язычниками и христианами, столкнулись в Сибири с шаманством и анимистическим воззрением на природу и человека. Взаимодействие этих двух культур, по мнению исследователя Д.В. Арзютова, «носило характер диалога двух разностадиальных мировоззренческих систем: с одной стороны, христианства, возникшего на базе оседлой культуры, а с другой традиционного мировоззрения и шаманских практик, соответствовавших кочевому и охотничье-собираческому быту» [Арзютов, 2006, с. 24]. Современные исследования показывают, что православие в аборигенную среду внедрилось слабо, что объясняется социально-экономическими причинами – христианство как религия классового общества не



соответствовала уровню развития большинства автохтонных народов Сибири [Асочакова, 2006, с. 35].

Во время экспедиции в Улаганский район наши информанты, – бывшие охотники или пастухи, которые по роду занятий подолгу бывают в безлюдных местах, в горах, в лесу, – рассказывали нам необычные истории, произошедшие с ними, и связанные со сверхъестественными существами. С природой связана и от нее зависит вся жизнь сельского человека. В лес, в горы люди отправляются в разное время года, например, на охоту, пасти скот, заготовить сено, дрова, поэтому и встречи с различными духами (*кёрмёсом*, *тургаком*) происходят именно там. Дух-хозяин леса или горы может быть настроен к человеку либо доброжелательно, либо отрицательно в зависимости от отношения самого человека к окружающей его природе. Житель села Балыктуюль Токоёков Трифон Иванович рассказал нам о случае, который произошел с ним и с его односельчанином, когда они ездили в тайгу искать коня. По дороге они увидели белку, запрыгнувшую в дупло шаманской лиственницы с несколькими разветвлениями. Старый охотник посоветовал более молодому оставить ее в покое, не охотиться за ней. Его товарищ не послушался совета и полез на лиственницу, достал белку. В своем жестоком поступке этот парень раскаивался, не спал всю ночь<sup>4</sup>.

Отрицательные человеческие качества осуждаются в традиционном обществе, поэтому рассказ об этом случае с охотниками содержит опасение. Почему же запомнился этот случай его очевидцу? На наш взгляд, это связано с тем, что он верит в существование духа-хозяина горы, который видит все и весьма недоволен поступком этого человека. Кроме того, считается, что в шаманской лиственнице пребывает дух-хозяин местности. Такое дерево нельзя рубить, иначе он будет насылать несчастья на того, кто это сделает.

В другом рассказе человек, который использовал шаманскую лиственницу вместо дров, был наказан духом-хозяином: все его дети умерли от кори. *Человек по имени Токойок, когда пас табун, однажды ночевал в тайге. Когда он развел костер, шаманская лиственница свалилась сама по себе. Ее сухими ветками он разжег огонь. В 1952 году четверо его детей умерло от кори. Они умирали внезапно. В один день он похоронил сразу двух своих детей. Тогда откуда-то появилась эта болезнь. Говорят, прорицатель-дьярлык по имени Кёчкюнек сказал, что его дети умерли из-за того, что он сжег ветки шаманской лиственницы, сам же он ослепнет.*<sup>5</sup>

Там, где сожгли эту шаманскую лиственницу, в двух местах из-под земли пробился ручей. И это были слезы духа-хозяина местности Пакпалык: *В местности Пакпалык, там, где горела шаманская лиственница, треснула земля, и из-под земли пробился родник. Когда ручей дошел до долины, Кёчкюнек сказал: «Это слезы глаз духа-хозяина местности потекли. Там, где упала лиственница, нужно поставить крест. Теперь дух-хозяин этой местности может уйти».*

*Когда поставили крест, ручей перестал течь. Когда ручей перестал течь из-под земли, дух-хозяин успокоился. Теперь там пять лиственниц растут. Это*

---

<sup>4</sup> Рукописные материалы фольклорно-этнографической экспедиции в Улаганский район Республики Алтай 2008 г. Информант Токоёков Трифон Иванович, 1938 г.р., с. Балыктуюль, крещеный.

<sup>5</sup> Рукописные материалы фольклорно-этнографической экспедиции в Улаганский район Республики Алтай 2008 г. Информант Токоёков Трифон Иванович, 1938 г.р., с. Балыктуюль, крещеный.



лиственницы духа-хозяина местности, к одной лиственнице он сам привязывает свою лошадь, а к четырём другим привязывают своих лошадей его сыновья.<sup>6</sup>

Теленгиты, будучи крещеными, верят в защитную силу креста. И для того, чтобы успокоить духа-хозяина местности, с их точки зрения, нужно ставить крест. Землю, где растут пять лиственниц и пробился источник, местные жители считают священной, и поэтому особо почитают это место. В другом рассказе говорится, что люди, которые проезжали священное место на вершине горы Пакупалык, умерли. Один из них умер тем же летом, свалившись с лошади, другой умер в где-то тайге, потеряв свою лошадь. Рассказчик объясняет это тем, что они были схвачены злым духом местности – *кёрмёсом*.

У теленгитов и алтай-кижи широко распространены былички о случаях, когда лошадь останавливается в местах скопления духов-местности – *тургак*, которые якобы «стреноживают» лошадей проезжающих. В таких текстах всегда присутствует дидактический компонент: дается совет человеку, оказавшемуся в подобной ситуации. Например, в одной из быличек говорится, что человек, попавший в такое место, должен плюнуть три раза.

Существует поверье о том, что человек, побывавший на месте, где есть *тургак*, не живет долго, умирает. Информант Тойдонова Раиса Яковлевна, проживающая в селе Улаган, рассказала о том, как ее сын однажды ночью возвращался домой из села Кара-Кудьюр на мотоцикле. Когда он проезжал мимо кладбища, где захоронен его отец, мотоцикл вдруг заглох. Парень подумал, что это отец его остановил, и со страху упал на землю. Через год после того, как отслужил в армии, он умер. Причиной его смерти информант считает встречу с умершим отцом.<sup>7</sup>

По народным верованиям, на заходе солнца, а также в последнюю четверть лунной фазы невидимые духи активизируются и могут навредить человеку. Сам факт их существования, который на самом деле является вымышленным, оказывает большое психологическое воздействие на человека, наводит на него страх.

У теленгитов также встречаются мифологические былички о синем быке (*кёк бука*) – духе-хозяине местности. Его образ характерен для эпических сказаний тюркских народов Сибири – алтайцев, хакасов, шорцев. Мотив, связанный с этим персонажем, является одним их древних. В настоящее время он у алтайцев самостоятельно почти не бытует. Синий бык, как и *тургак* или *кёрмёс*, относится к категории злых духов. Считается, что человек, увидевший этих духов, должен умереть. Они как бы являются предвестниками его смерти. По утверждению информанта Т.И. Токоёкова, синего быка видели многие из его земляков. Из-за того, что он вредит людям, дух-хозяин Алтая держал его на привязи. Затем он, освободившись, снова гулял по Алтаю. После того как поставили крест в горах, синего быка удалось загнать в Телецкое озеро, там он и остался.

Еще одним сверхъестественным существом, в которое верят алтайцы, является *алмыс*, или оборотень, который живет в местах, где много глины. *Алмысы* живут семьями. Это существо выступает персонажем мифов-сказок, в которых он похищает детей, отрезает груди у женщин, изводит коня человека, соблазняет охотника и живет с ним, рождает человеку детей. По утверждению

<sup>6</sup> Текст записан от того же информанта.

<sup>7</sup> Рукописные материалы фольклорно-этнографической экспедиции в Улаганский район Республики Алтай 2008 г. Информант Тойдонова Раиса Яковлевна 1938 г.р., с. Улаган, крещеная.





нашего информанта, уроженца села Саратан Лазаря Васильевича Танзаева, в окрестности этого села есть место, где, по рассказам людей, вечером бывает очень шумно. Он сам лично бывал там, когда ездили бригадой на покос, и видел много красивых предметов, слепленных из глины: это посуда, ковши, ложки, ножи и пр. Однажды, когда ехали туда, они уничтожили всю эту утварь, но на обратном пути они увидели те же самые предметы. Позже это место люди перерыли трактором.<sup>8</sup>

Таким образом, несказочная проза современных теленгитов тесно связана с традиционными языческими представлениями и верованиями. Она не утрачена, и ее мировоззренческие основы сосуществуют с православной верой.

Жители других районов Горного Алтая, в частности алтай-кижи, в начале XX в. оказались в центре распространения новой религии – бурханизма (*ак жан* ‘белая вера’), в основу которой в основном легли анимистические, шаманские представления. Исследователь бурханизма А.Г. Данилин писал: «... в «белую веру» были включены многие элементы шаманизма, так как сила шаманских представлений среди алтайцев была еще весьма велика» [Данилин, 1993, с. 57]. В бурханизм из шаманской веры перешли некоторые ритуальные элементы, в частности, культовые березки, кропление молоком при молениях. Новшеством был запрет на кровавые жертвоприношения. С точки зрения ученого, распространение этой религии в Горном Алтае было неодинаково и по силе и по характеру в разных местах. Наиболее крепкие и устойчивые гнезда имелись в теперешних Усть-Канском и Онгудайском районах. В Кош-Агачском же районе в 1915 г. бурханизм вновь уступил место шаманству, особенно после эпидемии, сразившей много богачей – вожаков бурханистов [Данилин, 1993, с. 125].

У современных теленгитов Кош-Агачского района, в отличие от улаганских, достаточно хорошо сохранились шаманская традиция и фольклор, связанный с ней. До сих пор живы шаманские традиции в селах Кокаря, Теленгит-Сортогой. Люди охотно вспоминают о шаманах, живших в прошлом. Во время экспедиции 2005 г. нами зафиксировано несколько легенд и рассказов о шаманах. Рассказчиком одной из легенд является сын шамана Таберек Ерленбаев, который узнал о своем отце от дяди, брата отца, в 1956 г. В 1937 году, когда ему было пять лет, отца расстреляли в с. Кызыл-Озек, неподалеку от г. Горно-Алтайска. Рассказ о своем отце он начал с рассказа о своей семье:

*<Мой отец был шаманом. Он родился в 1894 г., на Чуе. Он был ребенком человека по имени Эрден, у которого было трое сыновей. Отец мой был третьим его сыном, его звали Ерленбаев Койот. Он занимался скотоводством. В 43 года его расстреляли, когда уничтожали всех шаманов. У него была врожденная способность быть шаманом (жозолу кам болгон)...><sup>9</sup>.*

В этой легенде подробно повествуется о получении шаманского дара. Она представляет собой своего рода «биографию» великого шамана, рассказ о его становлении, самых интересных деяниях, которые он совершал.

*<В 18 лет отец женился. После этого 3 года подряд болел. Никто не знал, от чего он заболел. В конце концов у этого человека остались четыре кости. В августе его родственники, оставшись без надежды, думали, что он умрет. Тогда в нашей стоянке было 3-4 войлочные юрты. Вечером люди доили своих овец-коз. Когда мать, подоив своих коз-овец, пришла, в юрте его не оказалось. Мать его*

<sup>8</sup> Рукописные материалы фольклорно-этнографической экспедиции в Улаганский район Республики Алтай 2008 г. Информант Танзаев Лазарь Васильевич, 1930 г.р., с. Улаган, крещеный.

<sup>9</sup> Рукописные материалы фольклорно-этнографической экспедиции в Кош-Агачский район Республики Алтай 2005 г. Информант Ерленбаев Таберек, 1934 г.р., с. Кокаря.



искала, оказывается. В зарослях колючих кустарников искала, в юртах искала. Человек, лежавший голым, встал и ушел. Три дня подряд искала, нет его. Куда ушел? Что случилось? В конце концов люди думали, что он утонул в реке, вода в реке все пребывала. Много людей, родственников его искало. В течение трех-четырёх дней, проискав, не нашли. Так люди вернулись домой...>

Получение шаманского дара начинается с того, что человек заболевает, теряет сознание и ориентир в пространстве. В этой легенде будущий шаман бесследно исчезает из дома на двадцать дней. Из содержания становится ясно, что человек, получающий шаманский дар, попадает в иное пространство, где духи «готовят» его в шаманы. В невидимый мир будущего шамана ведет какой-то голос. Он перемещается, летит:

*<Однажды, в конце августа, стало холодать. Мать моя вышла на улицу, вечером возле кустов колючек лаяла собака. В зарослях голова человека показалась. Этот человек крикнул: «Принеси мне одежду-обувь. Я не умер, вернулся». Мать испугалась, позвав своих соседей, сказала им: «Пойдемте вместе посмотрим». Принесли для него одежду-обувь... Тот пропавший человек в течение двадцати дней поправился. Вернувшись домой, стал рассказывать о том, что с ним случилось.*

*Когда мать его ушла доить овец, начался ветер. Человеческий голос шепнул: «Вставай, настало время идти». Что было дальше – не помню. Встал ли, пошел ли сам. Когда пришел в себя, я оказался на вершине горы. Какой-то голос давал наказ: «Вставай, пойдём», – дескать. Туман сгущался, я летал. Снова очнулся, подумал: «Как я оказался на вершине этой горы?». «Надо перелететь еще через большие горы и реки. Устанешь», – так говорил голос. Куда он вел меня, не знал.>*

Цель перемещения – очищение души и тела получающего шаманский дар. Духи «кормят» этого человека муравьями, червями, жуками, можжевельником, смывают с него всякую «грязь» в священном источнике-аржане:

*<Мы тебя по заданию привели сюда, чтобы очистить твоё тело-кровь, теперь мы тебя станем кормить, – так говорил, – ты станешь большим шаманом. Когда ты вернешься домой, будешь помогать людям. Ешь этих муравьев. Муравей тебе покажется с целую овцу». Затем привели его в то место, где рос можжевельник. Его все кормили можжевельником... «Мы очистили твоё тело-кровь, вылечили, покормив червями-жуками. Теперь вымойся в аржане. Смой с себя грязь». Когда исполнил все наказы, он сказал, чтобы я возвращался домой. Он снова потерял сознание. Когда очнулся, оказался возле аила. К аилу его подбросили, оказывается, наказав: «Если увидишь собаку, поймав её, держи возле себя. Когда появятся люди, они заметят тебя, подойдут к тебе».>*

Далее в легенде основное внимание уделено подробному описанию изготовления шаманского костюма и ритуальных атрибутов – бубна и колотушки. Эти вещи создаются по особому заданию духов. Для этого дела привлекаются определенные люди, которым предназначено быть сопричастными к становлению шамана из их поселения. Указываются материалы, из которых должны быть изготовлены эти вещи.

*<Поблуждав двадцать дней, он вернулся обвязанный вокруг тела черным бархатом. Ему наказали, чтобы из этой ткани он сшил двух черных змей. Все остальное сделает для него народ, мол. Одежда, которую надевает шаман, разная, бубен, колотушка – все имеет свои особенности. Когда он там блуждал,*



ему все было сказано, как что делать. Было сказано, что короткую меховую шубу сошьет женщина из рода кёбёк, штаны сошьет другая женщина из рода дьабак. Были указаны конкретные люди из поселения. Было сказано, что бубен должен был изготовить человек из рода кёбёк.

Вблизи Улагана есть местность под названием Токпок, Большой Токпок, Маленький Токпок. Вот там, у Маленького Токпока растут три осины. Человек, который должен был изготовить бубен, вместе со своим другом поехал туда и, срубив эти три осины, привез их сюда. Так сделан был его бубен. Теперь его нужно покрыть кожей. Нужна шкура. Нужна шкура горной козы. Он попросил принести копыта горной козы того человека, который должен был пойти на охоту. Чтобы изготовить шапку, попросил другого человека из рода таспа. Он наказал ему: «Есть местность под названием Кара-Кайа, когда ты туда приедешь, там будет сидеть сова. Ты пристрели ее и привези. Из ее перьев сделаем юльбирек<sup>10</sup>». Из перьев совы сделали шапку, юльбирек. Из того бархата сделали двух змей. Их повесили с двух сторон входной двери юрты. Когда приходит злой дух в аил, то эти змеи начинают шевелиться, ползти.

После того, как все было сделано, отец начал камлать. Обычный человек не может обращаться к невидимым духам. К ним может обращаться только шаман. Черные шаманы обращаются к божеству Нижнего мира – Эрлику, умершим предкам. По утверждению рассказчика, у его отца было семь духов-помощников – чалулар. У этих духов-помощников есть свои имена: Эрен, Сагалкам, Булут-кан, Караш (черный дух), Дьелбис – дух-хозяин земли, реки, Кыйак, Абы-кам. Они знали все: например, от чего заболел или умер человек, где находится пропавшая вещь или скот и т.д.

Часто шаманы больного человека обменивали на здорового (*толу эдер*). Это делается с помощью семи духов-помощников (*чалулар*). Сын этого шамана утверждает, что, когда его отцу духи дали шаманский дар, они наказали ему, что он за всю свою шаманскую практику не имеет права совершать более девяти обменов, дали ему разрешение только на девять. Это свидетельствует о существовании особых правил у шаманов, а также о том, что «черная» обрядность имела ограничения.

Некоторые шаманы враждовали между собой. В борьбе часто они применяли свои способности. Об этом свидетельствует другой рассказ:

*В Межелике жил шаман Метрей. Хоть он и был шаманом, но у него не хватало сил. У него заболел ребенок. Жил он зажиточно. Собрал он всех чуйских шаманов в свой аил. Кто его больного ребенка излечит. Опьяневшие шаманы устроили шум. Один хвалился: «Я вылечу!» – другой говорил: «Я!» Мой отец поссорился с шаманкой по имени Чанмак (она недавно умерла, у нее два сына). Эта шаманка в свой Ортолык (село) уехала, оба стали враждовать, делать все плохое.*

*Однажды, когда моя мать моя сидела в аиле, змеи у двери стали шевелиться. Начался ветер. Это пришел злой дух, которого отправила шаманка. Она же, не справляясь своими силами, вовлекла в это гиблое дело своих детей. Из-за того, что шаманка прокланала моего отца, ее дети умерли. Когда прошло несколько лет, та женщина сказала ему, оказывается, что она зря с ним враждовала и своих детей потеряла... И она была сильной шаманкой.<sup>11</sup>*

<sup>10</sup> Перья на головном уборе шамана.

<sup>11</sup> Рукописные материалы фольклорно-этнографической экспедиции в Кош-Агачский район Республики Алтай 2005 г. Информант Ерленбаев Таберек, 1934 г.р., с. Кокаря.



Шаманы до сих пор выполняют функцию лекарей. К ним люди обращаются в тех случаях, когда они заболевают неизлечимыми болезнями или болезнями, причину которых трудно выявить. Так, например, одна молодая женщина в с. Новый Бельтир рассказала нам историю из жизни своей матери:

*Моя мама, Параева Кендье Никитовна, 1931 г.р., умеет играть на икили, комусе. В детстве, когда она пасла овец, поиграв на комусе, заснула. На нее напал злой дух. После этого моя мама болела очень сильно. Два месяца лежала без сознания. И шаманов вызывали. Шаманы посоветовали ей не играть на комусе. Был шаман, он сказал ей, чтобы она перестала играть на комусе, на икили, иначе кёрмёсы уведут ее на тот свет. Когда играют на музыкальном инструменте, говорят, что из невидимого мира кёрмёсы приходят.*<sup>12</sup>

Издавна в народе существовали различные средства защиты от злых духов, в том числе и насылаемых шаманами. Эти предметы обычно подвешивают над входной дверью юрты или дома. В юртах теленгитов висят плетень, аркан, колючие ветки кустарника. У некоторых жителей с. Балыктуюль вместе с такими оберегами над дверьми нарисованы кресты. В домах некоторых теленгитов Кош-Агачского района мы видели защитные обереги, которые они называют Дьарык Дьайан (*Ярык Жайаан*). Их также вешают над входной дверью или у окна. Они выполняют защитную функцию. Если в доме заболел человек, то считается, что болезнь наслана этими духами-оберегами. Чтобы задобрить их, хозяева дома должны угощать их в последнюю лунную фазу. Вот что нам рассказала хозяйка дома, в котором висели такие обереги: *Ярык Жайаан служат детям и нам защитниками. Если к дому приближается нечто плохое, он должен схватить его и не впускать в дом. В последнюю фазу луны, 29 числа он пьет девять чашек воды. Его называют Эжикчи (Охранитель двери). Его нам изготовил шаман в восьмидесятые годы, когда наши дети в городе болели. Мы их бережем, угощаем водой или молоком, когда луна старая.*<sup>13</sup>

Служителями культа в белой вере являлись *дьарлыкчи* – люди, которые окуривали людей можжевельником, поклонялись Алтаю. В переднем углу юрты люди развешивали полоски белой материи с можжевельником (*дьайик*), которые служили атрибутами бурханистов. Бурханизм возник в борьбе, с одной стороны, против шаманства, с другой – против христианства. Особо сильное противостояние приверженцы белой веры оказывали шаманам. Деление людей на две разные веры, на белую и черную, влияло на их сознание и психику, что породило суеверие: люди белой веры не должны заходить в дом человека с черной верой, так как это приведет к чему-то плохому. Об этом повествуется в следующих рассказах:

*А) Жили две девушки – Ойынчи и Окчи. Одна вышла замуж за шамана, другая – за дьарлыкчи. Шаман был с черной верой, дьарлыкчи – с белой верой. Они не могли зайти друг к другу в гости. Нельзя было, говорят. Иначе в их семье будет утрата. Моя бабушка рассказывала, те две девушки, родившиеся от одной матери, замужем не видясь друг с другом, состарились, умерли. Имея разную веру, не заходили друг к другу, боясь, что они близких им людей потеряют.*<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Рукописные материалы фольклорно-этнографической экспедиции в Кош-Агачский район Республики Алтай 2005 г. Информант Параева М.И., с. Новый Бельтир.

<sup>13</sup> Рукописные материалы фольклорно-этнографической экспедиции в Кош-Агачский район Республики Алтай 2005 г. Информант Кудачинова Чындый 1936 г.р., с. Кокаря.

<sup>14</sup> Рукописные материалы фольклорно-этнографической экспедиции в Онгудайский район Республики Алтай 2004 г. Информант Савина Карангдуш, 1928 г.р., с. Ело.





Б) Бырыс и Чачыйак-дъарлык жили в местности Тоотой. (Чачыйак – отец сказителя Табара Чачиякова). Они поссорились, говорят. Поссорившись, он по какому-то делу забежал в аил сына по имени Бырыс. Его невестка сидела кормила грудью своего ребенка. Из рода кергил. Она, увидев его, вскрикнув, упала лицом вниз. Когда он, подойдя к ней, поднял ее, оказалось, что она мертва. Она никогда не болела, ничего с ней такого не было. Потом эта семья переехала в Коксу. Ее сын Дъакшыбай вырос, заходил к нам в гости. Говорят, это было в действительности.<sup>15</sup>

Для понимания идеологии бурханизма А.Г. Данилин особо обращал внимание на фольклор принявших «белую веру», в частности на молитвы-песнопения и историческую прозу. Бурханисты в своих молитвах обращались к духам великих богатырей, среди них встречаются имена исторических личностей джунгарского периода: Ойрот-каана, Шуну, Амыр-Санаа и т.д. С именем Шуну связано пророчество о том, что он вернется в критический момент для народа как мессия и спасет свой народ. В своем дневнике в 1879 г. священник деревни Мыота В.М. Постников писал: «В это время Чуйские инородцы увлекались ламаизмом. Отец Михаил Чевалков проповедует христианство и предостерегает новокрещенных, чтобы они не увлекались обманщиками, которые выдают себя за Ойрот-Хана...»<sup>16</sup>. Обращение алтайцев к идее мессианства в то тяжелое для них время нам понятно. Бурханизм оказался менее живучим, и в несказочной прозе алтайцев отсутствуют особые художественные образы, связанные с этой религией.

Таким образом, исследование фольклора в этих трех районах показывает, что несказочная проза сохраняется достаточно хорошо. Наиболее широко распространены мифологическая проза о сверхъестественных существах, легенды о шаманах. Языческие, шаманские, бурханистские и христианские представления в устной повествовательной традиции алтайцев отражены в неравной мере. В ней доминирующей является языческая картина мира. У православных теленгитов Улаганского района присутствует некоторое влияние христианских представлений на традиционные языческие.

---

## Литература

- Арзютов Д.В. История Кебезенского стана Алтайской духовной миссии // Макарьевские чтения: Материалы четвертой международной конференции (21-22 ноября 2006 г.) / Отв. ред. В.Г. Бабин. – Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2006. – С. 24-27.
- Асочакова В.Н. Приходские общины новокрещенных в Хакаско-Минусинском крае в XVIII в. // Макарьевские чтения: Материалы четвертой международной конференции (21-22 ноября 2006 г.) / Отв. ред. В.Г. Бабин. – Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2006. – С. 34-42.
- Данилин А.Г. Бурханизм (Из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае). – Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1993. – 208 с.

---

<sup>15</sup> Тот же информант.

<sup>16</sup> АМ 714 Института алтаистики РА. Дневник священника д. Мыота (1879-1882 гг). Тетр. 1, с. 7.





Гомбожапов А.Г.

## УСТОЙЧИВОСТЬ И ИЗМЕНЧИВОСТЬ ТРАДИЦИОННЫХ ШАМАНСКИХ ПРИЗЫВАНИЙ БУРЯТ

С изменением общественно-политической ситуации в стране в конце XX в. большую актуальность приобрели вопросы национального самосознания. В связи с этим религиозный фактор стал играть значительную роль в духовном и культурном возрождении бурятского народа. Активизировали свою работу буддийские дацаны, возобновилось проведение традиционных обрядов, в том числе обрядов посвящения в шаманы. Во время коллективных шаманских молений стали открыто исполняться призывания, тогда как в советский период это было запрещено.

Призывания не становились предметом специального исследования, они изучались в рамках обрядового фольклора или лишь упоминались в этнографических работах. В советское время было крайне трудно зафиксировать образцы шаманского фольклора, так как обряды проводились в глубокой тайне. Сбор полевых материалов и исследование шаманского фольклора считались неактуальными.

В данной статье сделана попытка изучения устойчивости и изменчивости шаманских призываний. Для написания статьи использованы архивные и опубликованные материалы Н.Н. Поппе, Ц.Ж. Жамцарано и других ученых. Образцы призываний были собраны Ц.Ж. Жамцарано в Иркутской губернии и Забайкальской области в 1908-1909 гг., Н.Н. Поппе – в 1930 г. во время экспедиции к хори-бурятам. В качестве современных материалов привлечены полевые записи автора данной статьи, собранные в 2000 и 2005 гг. во время экспедиционной работы у агинских бурят, которые также относятся к хори-бурятам.

Происхождение и формирование призываний как жанра уходит в глубокую древность. Люди, не прошедшие обряд посвящения в шаманы, не имели права произносить вслух тексты призываний. Исключением мог быть у агинских бурят лишь *тахилша* – жрец, призванный исполнять обряды родового и общинного культа божеств-покровителей. У аларских бурят в начале XX в. были *тайлгата бөө* – шаманы без посвящения, которые проводили *тайлган* – обряд поклонения духу-хозяину местности [Ксенофонов, 1929, с. 2]. Как правило, эти люди, предназначенные проводить обряды, выбирались из числа авторитетных и многоопытных стариков, которые были знатоками комплекса обрядов, традиций и правил, а также мифов, призываний и гимнов.

Призывания имеют свою определенную структуру и содержание. Они состоят из следующих частей: 1) зачина или вступления, обычно краткого, называющего место проведения обряда; 2) основной части, в которой описываются жизнь и деяния соответствующих божеств или духов, воздается хвала их силе и способностям; 3) просьбы к божествам. Призывания пелись, исполнялись речитативом и читались как поэмы, которые сопровождалась музыкой и ударами в бубен, бряцанием подвесок на костюме, мимикой, жестами [Михайлов, 1987, с. 126]. Завершаются призывания восклицанием «Сөөк!». По поводу значения этого восклицания есть разные мнения: его переводят как «воспрянь! вознесись!» (П.П. Баторов), «склонись!» (А. Михайлов), «принимай призыв!», «принимай жертву!» (И.А. Манжигеев) [Михайлов, 1980, с. 194].



Т.М. Михайлов считает, что первоначальный смысл слова утрачен [там же]. В отличие от них, Т.М. Садалова связывает восклицание «Чö=öк!» с магическим заклинанием, произносимым «для того, чтобы сказочнику и сказителю успокоить духов сказки=сказания, героев своего повествования, а шаману оторваться от тех мифологических персонажей, с которыми ему пришлось обращаться в процессе камлания» [Садалова, 2003, с. 30]. С этим не согласен Д.А. Функ, считающий, что в восклицание «чок» вкладывается смысл: «На! бери! ешь!» [там же].

В прошлом шаманы в призываниях давали описание места пребывания тэнгриев. Так, одного из тринадцати северных божеств – Хан Хото ноёна (ср. с якут. *хотой* ‘орел’ – букв.: Хан Орел-нойона) в начале 1930-х годов агинские буряты призывали следующим образом:

*...Шин шулуун хүмэтэй  
Шибээ шулуун хаалгатай,  
Шингэн сагаан далайе сэльелхэн  
Хотой Сагаан тэнгэрийн хүбүүн  
Хан Хотой ноен аба! ...*

*...Имеющий каменные хоромы  
С узкими каменными воротами,  
Волнующий священное море<sup>17</sup>  
Хотой, священного тэнгрия сын,  
Хан Хотой нойон-отец! ...*

[Поппе, 1932, с. 156-157, перевод наш – А.Г.]

По данным полевых исследований, это божество является хозяином шаманского посоха, и его призывают следующим образом:

*...хорьбол найхан хорьбыем доо  
Эзэлээ найхан эрьеэн доо  
Хотохон ноехон тэнгэри доо  
Наана найхан дууларай доо...*

*...Посоха красивого, посоха моего  
Хозяин красивый, его навещающий,  
Владыка Хотой нойон тэнгри,  
Внемлите, услышьте! ...*

[ПМА<sup>18</sup>, Ринчинов, перевод наш – А.Г.]

В первом тексте, согласно принятой традиции, дается описание жизни божества. Местом его пребывания, как представляется это шаманам, являются каменистые скалы. В бурятской мифологии Хотой нойон выступает как первый шаман на земле [Дондокова, 1999, с. 95].

Это божество остается одним из покровителей и у современных шаманов. По просьбе шамана оно навещает его во время проведения обряда. Во втором фрагменте, приведенном нами выше, отмечена функциональная роль божества Хотой нойон тэнгрия: это хозяин шаманского посоха, верхняя часть которого имеет форму головы лошади, и который используется шаманами как ездовое животное. С помощью этих конных тростей шаман путешествует по другим мирам.

В обоих отрывках божество упоминается и как сын тэнгрия – хан-нойона, и как сам тэнгри. Если в ранее зафиксированном варианте Орлиный хан-нойон причислялся к ханам, т.е. детям тэнгри, то в наши дни он уже представляется шаманам тэнгрием. Ханы или хаты являлись хозяевами крупных рек, озер, островов. Тэнгрии, как пишет Т.М. Михайлов, – это «привилегированный» слой, стоящий на самой верхней ступени бурятского пантеона. Их жизнь, по представлению бурят, похожа на жизнь богатых и властвующих на земле людей,

<sup>17</sup> Имеется в виду оз. Байкал

<sup>18</sup> ПМА – Полевые материалы автора



они имеют жен и детей, владеют многочисленными стадами скота и табунами лошадей [Михайлов, 1987, с. 13-14].

Во многих призываниях современного шамана можно встретить слово *бурхан* – бог. У бурят-шаманистов в прошлом божеством, управляющим всем миром, считалось *Хүхэ мүнхэ тэнгэри* – Вечное Синее Небо, но оно не было тождественно верховному богу в христианском понимании. Оно выступало в качестве абстрактной регулирующей силы, олицетворяющей разум, целесообразность и высшую справедливость; оно считалось мужским началом, дарующим жизнь, а земля – женским, дарующим форму предметам [Михайлов, 1987, с. 12]. В XIX – начале XX в. в роли верховного божества стал выступать *Эсэгэ Малаан тэнгэри* [там же, с. 26].

В наши дни у агинских бурят шаманы при проведении обряда посвящения в шаманы просят «приглашенных» на обряд небожителей – тэнгриев и духов – помочь в проведении обряда. Например, в призывании они говорят: «*Бурхан гарбалда дэгдээлсытэ!* – Бурхану поднять помогите!» [ПМА, Ринчинов]. Здесь имеется в виду «поднять» деревья шаманской рощи<sup>19</sup>.

В начале XX в. Ц.Ж. Жамцарано записал призывание у хори-бурят, в котором написано следующее: *Эзэн дээдэ гарбалда дэгдээлсытэ!* – Хозяину Верховному поднять помогите [Жамцарано – Ф.62, Оп.1, Д.15, с. 142]. Видимо, в последствии в результате длительного контакта шаманизма, буддизма и христианства понятие Хозяин Верховный было замещено другими понятиями: из буддизма – словом бурхан, из христианства – бог, Всевышний.

Помимо этого, некоторых особо почитаемых шаманских божеств, например, божество-покровителя рогатого скота *Гүжир тэнгэри*, буддийские монахи в так называемых «шаманских рукописях» начали отождествлять с Махакала (Mahākāla). В результате этого он стал именоваться Махакала Дархан Гүжир тэнгэри [Поппе, 1936, с. 156-157]. Соответственно, все его признаки и функции были перенесены на божество Махакала (санскр. Mahakala, тиб. nag ro chen po, букв. ‘Великий Чёрный’), которое в буддизме Ваджраяны является йидамом, и дхармапалой (охранителем и защитником Учения Будды) [<http://www.sunhome.ru>]. При этом социальные функции, основной смысл ритуальных действий и систем, связанных с его культом, верований, представлений подверглись минимальным изменениям. В наши дни покровителя рогатого скота шаманы называют *Гүжир тэнгэри*, и под этим именем он упоминается в призываниях. Это обусловлено тем значением, которое придается имени божества. Оно воспринималось как своего рода сгусток силы, выразивший и, следовательно, определявший самую сущность его носителя. Только зная имя божества, человек мог войти в контакт с ним или добиться определенного понимания или благосклонности [Зорин, 2006, с. 97]. Потому имена божеств и тэнгриев сохраняются в призываниях у современных шаманов в старом, традиционном варианте.

Под влиянием буддизма агинские буряты помимо принятых шаманских жертвоприношений стали возжигать буддийские лампадки, делать приношения в особых буддийских бронзовых чашках и чарках, что также получило отражение в призываниях шаманов. Например:

---

<sup>19</sup> Шаманская роща – «роща» из берез, срубленных в лесу с ветвями и листьями и вкопанных около юрты шамана, проводящего обряд.



*Зуунхан хүлтэй зуладаа доо  
Зурхай зургаан тахилдаа доо  
Хамба найхан бэлэгтэй доо  
Амалан найхан урибаб доо*

*На ста ножсках,  
К сокровенным шести подношениям,  
К наилучшим священным дарам  
Призывая мелодично, приглашаю!*

[ПМА, Ринчинов Б.Ц., перевод наш – А.Г.]

Среди архивных материалов Ц.Ж. Жамцарано по бурятскому шаманскому фольклору, записанных в начале XX в., есть призывание, произносимое во время посвящения в шаманы, где также упоминаются ритуальные буддийские предметы:

*Зуун хүлтэй зула,  
Зургаан хүлтэй тахил  
Хун халзан хонин шарууһан  
Эдээн дээрэ уринальби!*

*На ста ножсках,  
На шести ногах чаше [с дарами],  
К белоснежной жертвенной овце,  
К яствам приглашаю!*

[Жамцарано, Ф.62, Оп.1, Д.15, л.144, перевод наш – А.Г.]

Призывание, записанное нами во время полевых исследований, отличается от варианта Ц.Ж. Жамцарано тем, что преподносимое жертвоприношение в нашем варианте описывается общими словами, а в более ранней записи конкретно называется подношение божеству в виде белоснежной овцы. Это связано с тем, что в наши дни в обрядах, кроме большого жертвоприношения (*ехын хундэ*), баран не забивается. Здесь можно заметить, что в современном варианте появилось слово *зурхай* – сокровенный, заветный, таинственный (букв. ‘астрологический’), что, по-видимому, связано с влиянием буддизма. С поэтической точки зрения это слово поддерживает внутреннюю аллитерацию, построенную на звуке «з» – *зуунхан, зурхай, зургаан*. Оба фрагмента призываний шаманами использовались во время обряда посвящения.

Н.Н. Поппе удалось зафиксировать более развернутое описание преподносимых божествам жертвоприношений:

*Амта жэмэстые,  
Амтан хара архи,  
Агта улаан сай,  
Уураг саган эдээ,  
Амта улаан сайе  
Амталажа тоһоложо хүлэбэбди!  
Энэ зургаан хүлтэй тахилые  
Зорюлажа арюудхаббди!*

*Вкусные ягоды,  
Вкусную водку,  
Крепкий красный чай,  
Чистую молочную<sup>20</sup> пищу,  
Вкусный красный чай  
Смакуя, молоком побелили!  
Эту на шести ножсках чашу [с дарами]  
Подносим, очистив!*

[Поппе, 1936, с. 30, перевод наш – А.Г.]

Такие различия в текстах, на наш взгляд, обусловлены поэтическим мастерством шамана, его умением длинно и красиво говорить. Отметим, что в современном призывании шестиногая жертвенная чаша преобразовалась в шесть

<sup>20</sup> Т.е. приготовленную из молока пищу.





таинственных обрядовых приношений.

У бурят было распространено почитание Солнца и Луны. Им не посвящались специальные моления, но они призывались в качестве справедливых судей [Михайлов, 1987, с. 14], так же их упоминали в призываниях, читаемых во время посвящения в шаманы. Обычно солнце изображалось в виде восьми кругов с отходящими от внешнего круга восемью лучами, а луна – в виде девяти кругов, без лучей [Жамцарано, ф.б. оп.1, д. 47. л.5]. Например, к ним обращались следующим образом:

*Нара нара гарбални,  
Налхан Юурэн эхэ шэжэмни  
Дуулыта!*

*Солнце-Луна – прародители мои,  
Налхан Юрэн мать-вошебница,  
Внемлите!*

[Дугаров, 1996, с. 96]

В ходе наших полевых исследований среди агинских бурят было замечено, что сохранилась только лишь традиция изображения солнца и луны на ткани, вывешиваемой во время обряда посвящения в шаманы на деревья шаманской рощи.

Практически не фиксировались призывания, в которых описывались бы жизнь и поступки божеств. Лишь в некоторых случаях давались описания призываемых божеств и мест их пребывания. Видимо, это связано с тем, что современные шаманы считают себя менее сильными по сравнению с шаманами, жившими в прошлом, и, поскольку они имеют дело с сакральными обращениями, чтобы не вызвать гнев божеств неправильным описанием, они вовсе не упоминают этого в призываниях.

Исключением в строгой обрядности призываний были обращения к духам-хозяевам местности, которые воспринимались более близкими людям, чем небожители. К этим духам-хозяевам обращались за помощью менее сильные шаманы, прошедшие меньшее количество посвящений. Они избирали духов-хозяев в качестве посредников между ними и небожителями, чтобы духи-хозяева донесли до них просьбы шаманов, слова и жертвоприношения, например:

*1. Угайм ехэхэн гарбалхан доо  
Үндэрхэн Аргалиһаа доо  
Сагаан Хүтэл нуудалтай доо  
Хүһөө шулуун түшэлгэтэй доо  
5. Арын ноёдойл халагаашан доо  
Һуумган байһан хүбүүхэн доо  
Морхоо Сэдэб заарин доо  
Хату ехэхэн үедэл доо  
Шарын талаһаа тахюулһан доо  
10. Бабу Дугдам гүүлүүхэн доо...  
Сэдэб ехэхэн баабайхан доо  
Хүндэхэн хэрэгтэм эрьежэл  
Зоорихон найхан хэрэгым доо  
14. Зохоолсон найхан бугаарай доо!*

*1. Высокочтимый дух моего рода  
В верховьях Аргалея,  
Восседающий в местности Саган Хутэл,  
Восседающий на стоячих камнях,  
5. Северными нойонами отпращенный,  
Малоподвижный сын  
Морхо Сэдэб зарин<sup>21</sup>,  
В суровые великие времена  
Почитавшийся буддистами,  
10. Прозванный [ими] Бабу Дугдам!  
Сэдэб великий старец,  
В моем трудном обряде будьте рядом,  
Мои добрые устремления  
14. Направив, спуститесь!*

[ПМА, Ринчинов Б.Ц., здесь и далее разбивка на строки и перевод осуществлены нами – А.Г.]

<sup>21</sup> Заарин – шаман, имеющий девять посвящений.





Это призывание построено по традиционному канону. Первая строка призывания представляет собой вступление; со второй по четвертую строки описывается место пребывания духа-хозяина; с пятой по десятую строки – его жизнь; в конце содержится просьба, адресованная этому духу-хозяину. Следует отметить, что эти и другие призывания читаются без перерыва как одно целое. У стороннего слушателя может возникнуть впечатление, что все это – одно длинное призывание.

В наши дни шаманы обращаются к духам очень учтиво; например, духов-хозяев шаманского зеркала призывают следующим образом:

*...Хожомой хонгорхон хүбүүнтнэй  
Хэсын дууханаар дуудабал доо  
Зуунхан хүлтэй зуладаа доо  
Зурхай зургаан тахилдаа доо  
Хамба найхан бэлэгтэй доо  
Амалан найхан урибаб доо!*

*...Ваш поздний, добродушный потомок  
Под звуки бубна призвал!  
На ста ножках  
К сокровенным шести подношениям,  
К наилучшим священным дарам  
Призывая мелодично, приглашаю!  
[ПМА, Ринчинов, перевод наш – А.Г.]*

Раньше же шаманы при призывании духа-хозяина обращались к нему с требованием явиться. Таковы, например, призывания духа Абгалдая:

*1. Дурадхадам дуулыш!  
Ооголходом сэрыш!  
Хэбтээ байһайн бээйтнай  
Хээрын шэнээн  
5. Хэсэ дэлэдхэжэ  
Урин дууданальби!  
Орон байраһаа огшолжо,*

*1. Когда призываю – услышь!  
Когда зову – приди!  
Покоящееся Ваше тело,  
Размером со степь  
5. Бубен подготовив,  
Приглашаю, зову!  
Быстро встав с места [своего]  
пребывания,  
По небесным облакам  
Спуститесь, придите!  
10. Обряд завершить,  
Намерение исполнить помогите!*

*Огторгойн үүлээр  
Дугуйсан дамжажа!  
10. Хэрэг үйлым бүтээлсэжэ  
Зорилгыем зохоолсожо хайрлыта!*

[Жамцарано, Ф.62, оп.1, д.15, л.128-129, перевод наш – А.Г.]

В первом фрагменте призывают духа Абгалдая, который, по представлениям шаманов, является великим и могущественным, знающим все. Раньше при проведении ответственных обрядов шаманы обращались к нему за помощью, при этом шаман поэтически говорил, что призывает его, ударяя в бубен размером со степь. Призывая не менее могущественных духов (13 северных нойонов) в наши дни, шаман, видимо, боясь разгневать их, говорит, что он «поздний добродушный потомок». С другой стороны, такое отношение связано с тем, что за советский период многие буряты, которые имели в роду шаманов, не проводили обряды, поэтому были позабыты детали проведения самого обряда и тексты призываний. Слова «Ваш поздний, добродушный потомок», заранее оправдывают ошибки, которые, возможно, совершит шаман при подготовке жертвоприношений и проведении самого обряда или при чтении призывания.

Как и в прошлом, многие современные ритуальные предметы шамана оживляются путем вселения в них духов. Каждому из них предназначены свои призывания. Например, духов-хозяев шаманского бубна призывают следующим образом:



*Дайда дэлхэй бүрхөөнэн доо  
Дайдан хэсын эзэхэн доо  
Далай ехэхэн эзэхэн доо  
Далжар харахан ноёхон доо  
Наана найхан дууларай доо! ...*

*Земные просторы затмивший,  
Большого моего бубна хозяин,  
Моря Великий хозяин,  
Смуглый Далжар нойон,  
Внемлите, услышьте меня! ...*

[ПМА, Ринчинов, перевод наш – А.Г.]

Бубен символизирует коня, на котором шаман якобы ездит по земле, поднимается на небо и т.д. Прежде чем отправиться в путешествие, шаман должен призвать его. Этот момент и отражен в приведенном фрагменте призывания. При описании бубна современные шаманы ограничиваются словом «большой», несколько упрощая и снижая стиль, тогда как шаман прошлого в вышеприведенном примере (запись Ц. Жамцарано) прибегал к гиперболе: «Размером со степь бубен подготовив».

В результате влияния буддизма в призываниях начали упоминаться буддийские божества. Одним из хозяев шаманского облачения *амитай*<sup>22</sup> представлялся *Аюша*.

*Аюши Мэргэн  
Аянга буумал  
Ашта буурал аба*

*Меткий Аюши  
Гром и молния  
Благодетельный седовласый отец!*

[Ц. Жамцарано, 2006, с.15 перевод наш – А.Г.]

Аюша (в тиб. будд. Амитаюс ‘Неизмеримая жизнь’) является буддийским божеством долголетия. Его всегда изображают в облачении бодхисаттвы. По мнению верующих бурят, он является покровителем детей. В этом же призывании можно найти и следующие строки:

*Богдо хаанай үүдэндэ  
Бусалажил орохо,  
Буржин соохор Амитай!  
Дорлиг хаанай үүдэндэ  
Добтолжил орохо,  
Доихон соохор Амитай*

*В дверь Богдо хана,  
Горячась, входящий,  
Кудрявый пестрый Амитай!  
В дверь Дорлиг хана,  
Нападая, входящий,  
Своенравный пестрый Амитай!*

[Жамцарано, 2006, с.15, перевод наш – А.Г.]

В данном отрывке призывания упоминается Богдо хан, который есть не кто иной, как глава буддийской (ламаистской) церкви Монголии Богдо гэгэн (от монг. *богд* – святой, *гэгэн* – светлый) [Жуковская, 1977, с. 191]. Здесь же упоминается Дорлиг хан (Дамжан Дорлиг сахюусан – у буддийских лам). Он считается принадлежащим к разряду гневных божеств, принявшим буддийские обеты от Бадмасамбавы, когда тот распространял Учение в Тибете. Его изображают с очень гневным лицом, в головном уборе «жольбер» в виде железной шляпы, с кузнечным молотом в правой руке и кузнечными мехами, сделанным из человеческой кожи – в левой, восседающим на коричневом козле со скрученными

<sup>22</sup> *Амитай* включает следующие предметы: колокольчик на ремешке для надевания на шею, привязанные к нему жгуты из шелковой ткани, символизирующие змей, шелковый платок, *хадаг*, шелковые лоскутки, отлитое из меди *толи* – зеркало, а также нечто вроде колокольчика – возможно, *хэбэнэг* – звонарные чашки из бронзы [Юмсунов, с.60].



рогами, охваченным черным огнем. Божество Дамдин Дорлиг является исконно шаманским, ассимилированным буддизмом. Он изначально был покровителем кузнецов. В наши дни он почитается агинскими бурятами как дух–покровитель ювелиров.

Обряд, посвященный покровителю кузнецов, проводился в кузнице – как самим кузнецом, так и шаманом, имеющим кузнечное происхождение. Во время этого обряда брызгали на наковальню масло, лили на меха *архи*. Разжигали горнило, брызгали в него масло, кропили чаем, молоком, иногда архи, бросали кусочки саламата [Галданова, с.89].

В шаманском фольклоре получили отражение социально-политические процессы конкретных исторических периодов. По данным полевых исследований, к прибывшим во время проведения обрядов духам помощники шамана очень часто обращаются следующим образом:

*...Тугаар хаяабын тугалнуд,  
Мунөө хаяын мэнгээрхэнүүд<sup>23</sup>,  
Наян жэлдэ намнуулжа,  
Далан жэлдэ даруулжа,  
Бараалхые мэдэхэ үгы  
Бархирхые дуулаха үгы...*

*...Недавняя молодежь тугалнуун<sup>24</sup>,  
Нынешнее неокрепшее поколение,  
Восемьдесят лет притесняемые,  
Семьдесят лет угнетаемые,  
Почтения [как] оказать не ведают,  
Плача не слышат...*

[ПМА, Гармажапова, перевод наш – А.Г.]

Под упомянутыми годами (70-80 лет) подразумевается советский период, во время которого шаманизм подвергался гонениям со стороны государства. В связи с этим многие обряды не проводились, и потому прибывшие на обряд духи долгое время не почитались. Приведенными выше словами верующие как бы оправдываются перед этими духами.

Ритуальные тексты всегда содержат элементы повтора; повторяющиеся строки необходимы не только для подтверждения достоверности факта, но и для усиления эффекта [Дампилова, 2000, с.212]. Этот метод используется в призываниях белых шаманов, включающих зачины буддийских молитв:

*1. Ом-мани-падме-хум  
Зуун найман бодшие  
Бисалгажа бууһан  
Долоон донжуур маанияа  
5. Эрьюлжэ бууһан даа  
Сагаан эрхие  
Дашаруулжа бууһан  
Доихон мааниин хурдые  
Эрьюлжэ бууһан даа  
10. Далай сагаан даяаша!*

*1. Ом, ты сокровище в цветке лотоса,  
Сто восемь святынь  
Расплющив, спустившийся,  
Молитвы семи донжуров  
5. Перелистав, спустившийся,  
Белыми четками  
Позванивая, спустившийся,  
Неукротимое молитвенное колесо  
Вращая, спустившийся,  
10. Белое море созерцай!*

[ПМА, Рабданова, перевод наш – А.Г.]

Очевидно, это призывание белого шамана является обработанным приверженцами буддизма. В нем присутствуют буддийские слова: сто восемь святынь, донжур, четки, молитвенное колесо, внутрь которого помещаются книги

<sup>23</sup> *мэнгээрхэнүүд* – букв. хрящи.

<sup>24</sup> *тугалнуун* – букв. телята.



с буддийскими молитвами, и каждое его вращение приравнивается к прочтению этих книг. Для сравнения приведем призывание черного шамана:

1. *Ахай ёохой мини гөө*  
*Аяду баядуу мини гөө*  
*Эрхынгээ ехэдэ*  
*Эмниг хоер шаргые*

5. *Эмээлгүйгоор зайдалжа*  
*Эзэн тэнгэрийн үүдэндэ*  
*Эршэнэгэжэ бууһан даа*  
8. *Хатуу шара Манжалай!*

1. *Чуть ниже солнца,*<sup>25</sup>  
*Чуть выше облаков*  
*Из-за большого каприза*  
*На необъезженных двух соловых*  
*[лошадях],*

5. *Сев верхом без седла,*  
*К порогу Хозяина-небожителя,*  
*Кружась, прибывший,*  
8. *Необузданный рыжий Манжалай!*

[ПМА, Рабданова, перевод наш – А.Г.]

Если в традиционных призываниях говорится о том, что шаманский дух спускается, кружась, верхом без седла, на необъезженных лошадях, то в результате влияния буддизма на текст он спускается, перелистывая священную буддийскую книгу донжур и перебирая ритуальные буддийские четки.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать вывод, что шаманский фольклор, являясь частью традиционной культуры, подвергся воздействию различных, в том числе общественно-политических и религиозных факторов. Тем не менее, трансформируясь и видоизменяясь, он продолжает бытовать. На сегодняшний день в шаманских призываниях наблюдаются следующие изменения:

– употребление слов, обозначающих буддийские ритуальные предметы, обусловленное влиянием буддизма на обрядовый фольклор;

– включение в тексты извинений за несоблюдение обрядов в связи с общественно-политической ситуацией (гонения на шаманизм, преследование отправителей шаманских обрядов);

– исполнение призываний только шаманами, хотя раньше это было необязательно: согласно архивным материалам, это могли делать и так называемые жрецы (*тахилша*) и шаманы без посвящений (*тайлгата бөө*), и знатоки из числа авторитетных стариков;

– упрощение и сокращение призываний современными шаманами, которые зачастую считают себя не совсем компетентными и не хотят своим незнанием разгневать духов и божеств (то есть на структуру призываний влияет и личность шамана).

Несмотря на вышеперечисленные процессы, выявленные на материале призываний, в шаманском фольклоре бурят сохраняется преемственность устной обрядовой традиции. Сохранение пласта шаманского фольклора обусловлено несколькими причинами. Это рост этнического самосознания, родовой самоидентификации, потребность социума в исполнителях обрядов – шаманах. Немаловажным фактором является и то, что для менее опытных шаманов свойственно неукоснительное проведение обряда и чтение связанных с ним призываний, в то время как более опытные шаманы могут импровизировать, хотя и незначительно. В целом можно сказать, что, несмотря на некоторые изменения в шаманских текстах, проведение обрядов, их суть и предназначение остаются прежними.

<sup>25</sup> См. [Гомбожапов, с.138].



## Литература

- Гомбожапов А.Г.* Традиционные семейно-родовые обряды агинских бурят в конце XIX-XX в.: истоки и инновации. – Новосибирск: Наука, 2006. – 184 с.
- Дампилова Л.С.* Поэтика шаманских песнопений. // Проблема истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии: Материалы международной научной конференции. Языки. Фольклор. Литература. – Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 2000. – Т.3. - С.208-213.
- Дондокова Л.Ю.* К вопросу о первых служителях культа бурят // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона: Материалы научно-практической конференции. – Улан-Удэ, 1999. – С. 94-96.
- Дугаров Б.С.* Солярный культ в эпосе бурят // Сто лет гуннской археологии. Номадизм: прошлое, настоящее в глобальном. – Улан-Удэ, 1996. – С.93-96.
- Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии. – Москва: Наука, 1977. – 102 с.
- Зорин А.В.* Культурное значение индо-тибетских буддийских гимнов // Религиоведение. – 2006. – №3. – С.96-102.
- Ксенофонтов Г.В.* Моление духу умершего шамана у аларских бурят // Хрестес, шаманизм и христианство: факты и выводы. – Иркутск, 1929. – С.1-8.
- Михайлов Т.М.* Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. – Новосибирск: Наука, 1987. – 320 с.
- Михайлов Т.М.* Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII В.). – Новосибирск: Наука, 1980. – 320 с.
- Поппе Н.Н.* Бурят-монгольский фольклорный и диалектологический сборник. – М.,Л.: Изд-во АН СССР, 1936.
- Поппе Н.Н.* Описание монгольских «шаманских» рукописей. // Записки Института востоковедения Академии наук. – Ленинград, 1932. – Том 1. – С.156-157.
- Садалова Т.М.* Алтайская народная сказка: этнофольклорный контекст и связи с другими жанрами. – Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2003. – 177 с.
- Юмсунов В.* История происхождения одиннадцати хоринских родов. О шаманских верованиях // Бурятские летописи / Сост. Ш.Б. Чимитдоржиев, Ц.П. Ванчикова (Пурбуева). – Улан-Удэ, 1995. – 198 с.
- Галданова Г.Р. Доламаистские верования. – Новосибирск: Наука, 1987. – 116 с.

## Архивные материалы

- Жамцарано Ц.Ж.* Хэрэг абгалдай // Хори-бурятское шаманство. Материалы 1908-1909 гг. Архив Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН. – Ф.62, оп.1, д.15. – Л.142.
- Жамцарано Ц.Ж.* Шанар – бөөгэй мүргэл // Хори-бурятское шаманство. Материалы 1908-1909 гг. Архив Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН. – Ф.62, оп.1, д.15. – Л.144.
- Жамцарано Ц.Ж.* Шаманство агинских бурят // Отдел письменных памятников Востока Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. – Ф.6. оп.1, д. 47. – Л.5.

## Интернет-ресурсы

<http://www.sunhome.ru>

## Список информантов

- Гармажапова Б.*, 1967 г.р., с. Зуткулей Дульдургинского района Читинской области.
- Рабданова Ц.Ц.*, 1950 г.р., п. Агинское Агинского района Читинской области.
- Ринчинов Б.Ц.* 1954 г.р., род улаалзай хубдүүд, подрод батэ, с. Челутай Агинского района Читинской области.





*Сагалаев К.А.*

## **МЕДВЕЖИЙ ПРАЗДНИК СОВРЕМЕННЫХ КАЗЫМСКИХ ХАНТОВ**

Сквозь все богатство и разнообразие традиционных культур народов, населяющих Северную Евразию и Северную Америку, красной нитью проходит «медвежья» тема, явившаяся основой для целого пласта в фольклоре и мировоззрении каждого из них. Культ медведя – явление универсальное; следы его до сих пор встречаются в самых разнообразных сферах жизни этносов, в той или иной мере сохранивших фольклор, жизненный уклад и обычаи. По данным Б.А. Васильева, ареал распространения культа медведя «охватывал Скандинавию и Кольский полуостров, Северо-Восточную Европу, всю таежную Сибирь, Амурский край и таежную зону Северной Америки. Следы культа медведя были обнаружены в Швейцарии, а в античную эпоху также во Фракии, в различных странах Малой Азии и в Тавриде» [Васильев, 1948, с. 78]. Корни этого явления уходят в глубину тысячелетий; по археологическим данным, уже в мустьерскую эпоху (т.е. в среднем палеолите) медвежий культ уже существовал в той или иной форме. В доказательство этого Б.А. Рыбаков приводит мустьерские пещеры в Альпах, Северном Причерноморье и на Кавказе; оговариваясь, правда, что ряд исследователей «отрицает культовое отношение мустьерцев к медведю, основываясь на том, что часть костей была раздроблена при добывании мозга, а это противоречило бы ритуальной табуации» [Рыбаков, 1994, с. 100]. Исследователь также ссылается на находки, сделанные Д.А. Крайневым и относящиеся к фатьяновской культуре, т.е. бронзовому веку – «ритуальные захоронения медведей на фатьяновских могильниках и амулеты из медвежьих когтей» [там же, с. 102]. П.А. Косинцев приводит сведения, согласно которым «в Восточной Европе святилища с костями медведя известны начиная с раннего железного века» [Косинцев, 2000, с. 6]. Даже при отсутствии единой точки зрения на возраст данного явления, ясно одно – история феномена, известного как «культ медведя», насчитывает многие тысячелетия.

Наиболее многогранным, многослойным и ярким воплощением культа медведя, его квинтэссенцией, явился медвежий праздник (в терминологии некоторых исследователей – медвежья игра). З.П. Соколова выделяет три типа медвежьего праздника: во-первых, «общесибирский, или палеосибирский – как проявление древнего промыслового культа»; во-вторых – «обско-угорский, фратриальный», в-третьих – «амуро-сахалинский, приуроченный к поминкам родственников» [Соколова, 2005, с. 167]. Она же перечисляет семь основных отличительных черт медвежьего праздника у хантов и манси: «периодичность и календарность праздника; укладывание шкуры медведя в так называемой жертвенной позе; народный театр (сценки...); общественный дом для проведения периодических праздников; большая роль культа медведя в мировоззрении; многочисленные обряды очищения водой, снегом, землей, мхом, огнем; фигурки из теста как жертвы медведю» [там же, с. 168].

Как отмечает А. Каннисто, «вряд ли где еще медведь стал объектом такого большого и опасливого почитания, как у обско-угорских народов, у остяков и вогулов» [Каннисто, 2007, с. 74]. Обско-угорский медвежий праздник – это многодневное действо, красочное полотно, «сплетенное» из множества разных жанров и сконцентрировавшее в себе мифологическую картину мира целого



народа, его представления о своем месте во Вселенной и взаимоотношениях человека с *иными*, сверхъестественными существами.

Вряд ли можно в одной фразе кратко и однозначно сформулировать идею медвежьего праздника, весь тот смысл, который до сих пор вкладывает в него сохранившая этот фрагмент своей исторической памяти часть народа хантов. Несомненна его связь с культом умирающего – воскресающего зверя, а также важность момента примирения зверя с убившим его человеком. Само отношение «человек – зверь» в рамках медвежьего праздника (и у обских угров в том числе) далеко не однозначно: «сущность мифологических воззрений на медведя именно и заключалась в признании того, что медведь одновременно является и зверем, и существом внешнего порядка. Именно это внутренне противоречивое, антиномическое воззрение лежит в основе медвежьего мифа и осмысляет также всю обрядовую сторону медвежьего праздника» [Васильев, 1948, с. 82]. В частности, для хантов медведь является, во-первых, убитым зверем, и тогда смысл медвежьего праздника как раз в оправдании охотников перед медведем, примирении с ним; но, во-вторых, в их представлениях медведь – это умерший родственник, пришедший навестить «своих», и, следовательно, является равным среди присутствующих на обряде людей. Однако «подобное противоречие в отношении к убитому зверю снималось тем, что отдельные его части выступали в разных ролях» [Кулемзин, Лукина, 1977, с. 171]. С одной стороны, медвежья шкура с лапами и головой – это пришедший в гости человек, с другой стороны, сама медвежья туша – это просто запас мяса (хотя существовал и, быть может, существует до сих пор некий «регламент» на употребление мужчинами и женщинами мяса с разных частей медвежьей туши). С точки зрения встречи «пришедшего в гости родственника» рассматривает медвежий праздник и А.В. Головнев: «все действие медвежьего праздника строится на идее гостевания, общения родственных душ. Удачливый охотник-медвежатник считается многократно породненным с лесом» [Головнев, 1995, с. 267].

Медвежьим праздникам посвящена обширная научная литература. «Согласно существующим концепциям, изначально они были связаны с сезонными ритуалами охотников и рыболовов северной тайги. Эти традиции вплоть до современности сохранялись у различных групп обских угров, коррелируя с социальными и космогоническими структурами дуального типа» [Молодин, Октябрьская, Чемякина, 2000, с. 23]. Медвежий праздник хантов и манси описывали и исследовали такие ученые, как К.Ф. Карьялайнен, А. Каннисто, М.Б. Шатилов, В.Н. Чернецов, З.П. Соколова, В.М. Кулемзин, Н.А. Лукина, Т.А. Молданов и многие другие. Он неоднократно подвергался анализу с позиций этнографии, этномузыковедения, текстологии, и к настоящему времени наукой уже накоплена обширная литература на эту тему. По данным Б.А. Васильева, уже к 1948 г. библиография на тему медвежьего праздника Северной Евразии насчитывала более ста названий [Васильев, 1948, с. 78]. Значит ли это, что феномен медвежьего праздника уже полностью описан и изучен и более не представляет такого интереса для исследователей, какой был раньше? Разумеется, нет. Вместе с так или иначе развивающейся (в современном мире – все быстрее и быстрее) материальной культурой этноса развивается, изменяется и его духовная культура, и не в последнюю очередь ее обрядовая сфера. Описания медвежьего праздника, сделанные этнографами в советское время (40-е – 80-е гг. XX в.), отличаются от описаний аналогичных обрядов, зафиксированных в XIX – начале XX вв. Также и обряды, имевшие место в 1990-х – 2000-х гг., отражают



новые реалии в жизни народа, наложившие свой отпечаток в том числе и на структуру, и на конкретные детали проведения медвежьего праздника. В данной статье мы видим своей целью описать структуру конкретного виденного и зафиксированного нами медвежьего праздника, показав современное состояние этого обряда. Описываемый нами медвежий праздник был проведен в декабре 2002 г. в поселке Казым Белоярского района Ханты-Мансийского автономного округа; для фиксации обряда была командирована группа сотрудников Института филологии СО РАН: Н.А. Алексеев (начальник отряда), Г.Е. Солдатова и Г.Б. Сыченко (аудиозапись), К.А. Сагалаев и А.С. Кузьминых (видеосъемка).

Медвежий праздник обских ургов может быть как периодическим, так и спорадическим. Периодический медвежий праздник устраивался только представителями фратрии *Пор*, посвящался мифическому зверю – предку этой фратрии и проходил в конкретном месте – с. Вежакоры. Спорадический же праздник посвящался конкретному убитому зверю, не имел привязки к календарю и месту проведения и проводился не обязательно членами фратрии *Пор*. Записанный нами обряд относится ко второму, спорадическому, типу медвежьего праздника.

Следует сказать, что рамки того, что мы называем медвежьим праздником, могут быть различными. Строго говоря, медвежий праздник начинается уже тогда, когда охотник убил медведя. Более того, сборы на охоту, окуривание охотничьих принадлежностей, использование в речи особого, «медвежьего», языка – это уже начало ритуала. Снятие шкуры с медведя, доставка его домой – также составляющая часть обряда в широком его понимании. Согласно традиции, охотник, добывший медведя и в доме которого теперь находится зверь, должен каждое утро исполнять для медведя пробуждающую песню – *аланг ар* и каждый вечер – усыпляющую *ул'ты ар*, что тоже вписывается в «широкие» рамки ритуала. В нашей статье мы будем использовать более узкую трактовку термина «медвежий праздник», понимая под ним собственно «праздник», продолжающийся от трех до семи ночей в зависимости от места проведения и пола добытого зверя.

Для обозначения наименования структурной единицы обряда мы будем использовать термин «эпизод». Подробнее об этом см. нашу статью [Сагалаев, 2006]. В записанном нами варианте праздника мы выявили около ста различных эпизодов, включающих как священные песни, песни духов *миш* и *менк*, танцы, сценки и т.д., так и те, жанровую принадлежность которых точно определить нам не удалось.

В начале первого дня праздника медведь (вернее, его шкура в праздничном убранстве, с головой и скрещенными лапами, т.е. в так называемой жертвенной позе) был доставлен из дома охотника, добывшего зверя, к месту проведения обряда. В это время помещение, в котором проводился праздник, уже окуривали дымом чаги, имеющим очистительную силу. Внесенный в дом зверь был установлен в переднем углу зала, и все пришедшие на праздник местные жители, подходя по очереди, «здоровались» с ним. Перед этим мальчик осыпал всех присутствующих и занявшего надлежащее место медведя снегом. Подобные «микрообряды» упоминаются у многих исследователей и так же, как и окуривание дымом, несут очищающую нагрузку [Чернецов, 2001, с. 6].

Первой из песен, как того и требовал ход ритуала, стала короткая «пробуждающая песня» *Ал'анг ар*. В данном случае исполнитель всего один; он неподвижно сидит перед зверем. После нее медведь считается «разбуженным»,



уже бодрствующим, и теперь перед его мордой постоянно должна стоять чашка с дымящейся чагой [Молданов, 2002, с. 8]. Об окуривании зверя дымом чаги говорит и Б.А. Васильев, ссылаясь на записи И.И. Авдеева: «Когда убитый медведь прибывает в поселок, женщины, обычно старухи, обходят вокруг него с тлеющей березовой чагой в руках. То же самое несколько раз ежедневно проделывается и в период праздника» [Васильев, 1948, с. 85]. Правда, в нашем случае чага дымилась не всегда, а только время от времени.

Далее последовал обряд гадания – *мул'ты*: исполнитель приподнимает голову лежащего на столе зверя, задавая при этом какой-либо вопрос. Внезапно потяжелевшая голова служит знаком утвердительного ответа. После того, как все ответы были получены, пришел черед «медвежьих песен».

Медвежьи песни – *Вой ар* – составляют совершенно особый пласт в ходе медвежьего праздника, как по манере и времени исполнения, так и по своему содержанию. По своей сути это – мифы; в них слушатели узнают (в очередной раз) о происхождении медведя (о том, как он был спущен с неба), «о том, как медведь живет на земле», а также «о наказании человека или медведя за нарушение обычаев» [Молданов, 1999, с. 20]. По мнению А.А. Люцидарской, «медвежьи песни более, чем какой-либо иной вид священных преданий сибирских угров, служат неотъемлемой частью ритуала» [Люцидарская, 2000, с. 79]. Применительно к медвежьим песням манси она же отмечает, что в них «отчетливо слышны отзвуки древних воззрений на то, каким должен быть мансийский космос в противовес чуждому, пугающему хаосу. Здесь соблюдены все принципы мифомышления и мифотворчества» [Там же, с. 78]. Медвежьи песни выделяются на общем полотне обряда и своей продолжительностью: одна песня может продолжаться до нескольких часов. В нашем случае главный исполнитель – П.И. Сенгепов – исполнял «усеченный» вариант песен (то есть опустив многочисленные объемные повторы), поэтому длительность их составила в среднем «всего лишь» час-полтора. Были исполнены подряд три песни: *Торум щир ёх ар* – «Песня людей Торум щир», *Ил'ы вухал'ты ар* – «Песня о спуске медведя» и *Тал' ул'ум вой* – «Зиму проспавший зверь». Параллельно с исполнением «Песни о спуске медведя» происходило подношение угощения медведю (оленина, хлеб, пряники и т.д.), а один из исполнителей, сидя на оленьей шкуре рядом с медведем, играл на *нарс-юхе*<sup>26</sup>. Количество исполнителей варьировалось от трех до семи, но всегда составляло нечетное число. При этом для исполнения одной из песен для достижения нужного количества был взят местный мальчик, который текста песен не знал, зато получил возможность напрямую приобщиться к этому пласту родной культуры. Процесс передачи знаний от старшего поколения к младшему – еще один повод надеяться, что эта традиция не угаснет в ближайшее время. Во всех случаях исполнители стояли небольшим полукругом, сцепившись мизинцами и синхронно поднимая обе руки.

Отдельно следует сказать об одежде, использованной участниками при проведении праздника. Собственно, одежда – один из важных атрибутов ритуала; по мнению О.В. Мазур, в числе прочего она выполняет и функции оберега [Мазур, 1997, с. 77]. Она передается из поколения в поколения, хранится в сундуке и является собственностью всего племени [Чернецов, 2001, с. 7]. Как отмечает Т.А. Молданов, «в настоящее время ритуальная одежда имеется в

<sup>26</sup> Хантыйское название *нарс-юх* применимо к музыкальным инструментам, на которых играли во время данного обряда, лишь условно, поскольку это образцы современного творчества и конструктивно имеют признаки и хантыйской, и мансийской цитры. – Прим. ред.





каждой семье. При необходимости изготавливается недостающая атрибутика» [Молданов, 2002, с. 7]. Однако в описываемом нами обряде халаты, надеваемые исполнителями медвежьих и священных песен, песен духов-*миш* и духов-*менк*, т.е. почти всей сакральной части праздника, были явно новыми, сшитыми специально для этого праздника и производили впечатление чего-то модного, современного и блестящего. В отличие от них, одежда, используемая в профанной части, например, в сценках, – суконный *гусь* – вполне соответствовала описаниям традиционного медвежьего праздника [Чернецов, 2001, с. 12].

Переходом от сакральной части к профанной (а по сути говоря, уже ее началом) стали танцы – два мужских и один женский – под аккомпанемент *нарс-юха*. Во всех случаях танцоры сначала кланяются зверю, затем начинают танец, двигаясь по небольшому кругу. В первом из двух мужских танцев исполнителей сначала трое, но затем двое уходят, и заканчивает танец только один. Во втором, напротив, начинает один танцор, а затем к нему присоединяются еще четыре. Женский танец, естественно, отличается от мужского плавностью и «женственностью» движений, но схема все та же – поклон медведю, затем движение по кругу. По данным О.В. Мазур, «движения этих танцев символически вырисовывают хантыйские орнаменты, наносимые мастерицами на одежду (например, «Корни кедра»)» [Мазур, 1997, с. 9]. Вообще, женский танец – это единственная для женщины возможность «показать себя» на медвежьем празднике, в остальных случаях ее функции сводятся к подготовке помещения и одежды, выпечке ритуального хлеба в виде фигурок зверей, накрыванию стола для заключительной трапезы и т.д., а на самых сакральных эпизодах праздника – священных песнях, жертвоприношении на священном месте – женщина вообще не имеет права присутствовать.

Карнавальное, юмористическое начало несут в себе сценки – *л'унгал'туп*. По мнению А.В. Головнева, «Медвежий «карнавал» выворачивал жизненный мир наизнанку, подобно мухоморной песне раскрывал чужие пороки и тайны через смеховое действие» [Головнев, 1997, с. 88]. Актеры, выступающие в этих сценках, одеты в суконный *гусь* и берестяную маску; в руке – палка *sow jux*, которая, в зависимости от «сценария», может играть роль чего угодно – посоха, хорея, ружья. Сценки эти имеют в основном сатирический характер, и высмеивают как общечеловеческие пороки – трусость, жадность, глупость, лень – так и конкретных людей из данного социума. Причем объект такой «адресной» сатиры, даже если он узнал себя среди персонажей сценки, обижаться и таить злобу не имеет права, иначе медведь рано или поздно накажет его за это. Сценки могут отражать взаимоотношения «человек – медведь», «человек – человек» и «человек – природа», а также могут являться «представлением» слуг духов-покровителей [Молданов, 2002, с. 9]. Из всех жанров, составляющих медвежьи игрища, пожалуй, именно сценки более всего подвержены трансформации под влиянием изменяющихся условий жизни этноса, так как направлены прежде всего на «земное», «повседневное». Характерным примером такой трансформации служит возникшая в советское время сценка «Красный комиссар», где главным персонажем является человек с деревянным маузером, упоминаемая В.М. Кулемзиным [Кулемзин, 2000, с. 76]. Характерной чертой профанной части обско-угорских медвежьих игрищ является непосредственное участие в происходящем зрителей, наряду с «основными» исполнителями: «К особенностям вогульского театра относится также тесный контакт между актерами и публикой. Когда актер входит в помещение, он обычно приветствует публику как





путешественник и завязывает разговор с присутствующими. Также и во время представления он часто осведомляется о чем-нибудь, просит совета или еще что-то в этом роде» [Каннисто, 2007, с. 80]. По мнению З.П. Соколовой, сценки в своем изначальном виде (т.е. пантомимическое изображение медведя и других зверей) генетически восходят к ритуальным тотемическим пляскам. «Позже сложилась традиция изображать зоантропоморфных предков. А со временем ритуал дополнился бытовыми и сатирическими сценками» [Соколова, 2000, с. 126]. Всего за первый день (вернее, ночь) было исполнено шестнадцать сценок. Они оказались разбиты на четыре блока, между которыми были исполнены песни *духов-менк* и *духов-миш*. Так, после сценки *Пал'ты ёх* (Боящиеся люди) и песни *Печар ёх юхатты ар* (Песни людей, пришедших с Печоры), тоже относящейся к сценкам, последовала песня *духа-менк Вор вошанг ики ар* (Песня покровителя Вор вош (Юильска)). Затем были сыграны еще шесть сценок, сменившиеся песней *духа-миш Кунават ики миш ар* (Песней покровителя Кунавата).

Следующий «блок» составили еще пять сценок, в том числе сценка *Ай л'анги* – «Мышка», основной целью которой было обучение старшим поколением младшего особой, табуированной лексике – «медвежьему языку». По данным Н.В. Лукиной, этот язык «насчитывал около пятисот слов, из которых сто тридцать два – подставные названия медведя» [Лукина, 1990, с. 44]. Подобное обучение является одним из назначений этого жанра в медвежьем празднике.

После этого были исполнены две песни *духа-миш* (*Касум ими мойл'аты янгты ар* (Казымская богиня едет в гости к дочери), *Мув анги ар* (Песня Земли-матери)) и песня *духа-менк Явун ики ар* (Песня покровителя р. Юган). Финалом профанной части медвежьего праздника в первую ночь стали три последние сценки, за которыми последовала вечерняя песня – *Етн ар*, имеющая своей целью «усыпление» медведя, точно так же, как и песня *Ал'анг ар* его «пробуждала». Естественным завершением ночи, как это традиционно и должно происходить, стало поочередное «прощание» – поцелуй – всех присутствующих зрителей и участников с медведем. Теперь зверь снова спит, теперь его разбудит лишь очередная «пробуждающая песня» завтра.

Вторая ночь медвежьего праздника в общих чертах явилась повторением первой, а точнее сказать – естественной серединой между началом и концом, так как уже не было эпизодов, связанных с «прибытием» зверя, и еще не было заключительной части праздника, отправки его души в Верхний мир. Медвежьи песни – *Кайёянг ар* – снова заняли значительную часть этого этапа обряда; всего в эту ночь их было представлено пять; каждая продолжительностью около часа. По составу исполнителей и устойчивой манере исполнения эти песни ничем не отличались от аналогичных, имевших место накануне – нечетное количество участников, одновременные взмахи рук со сцепленными мизинцами. Как и в первую ночь, медвежьи песни составили отдельный, значительный пласт праздника. Переходом от сферы сакрального к сфере профанного опять послужил танец, на этот раз – детский. Впрочем, мальчики (а это был как раз их танец) старались по возможности полно сымитировать движения взрослых, танцевавших накануне. То, что мы уже отметили по поводу передачи культурной традиции от поколения к поколению, несомненно, имеет прямое отношение и к этому эпизоду праздника.

Сценок – *л'унгал'туп* – во вторую ночь нами было зафиксировано двенадцать. В этот раз череда сценок прерывалась дважды: сначала мальчики собирали деньги у зрителей, обходя зал по периметру, а потом подносили их



медведю в качестве дара; во втором случае была исполнена песня духа-*миши Торум ай моц хо*, исполнитель которой двигался по небольшому полукругу напротив медведя, в заключение был исполнен короткий танец по кругу. Среди сценок, исполненных в эту ночь, следует выделить сценку *Хаюн* («Кулик»), в ходе которой исполнители берут со стола ритуальные фигурки зверей, выпеченные из теста – *нянь вой*, что означает «хлебный зверь», – разбивают их, а кусочки затем раздают зрителям. Смысл данного действия заключается в том числе в том, что оно имитирует жертвоприношение. Описывая обряд, проведенный в 1991 г., О.В. Мазур отмечает, что «эти действия совершает актер, изображающий шамана; он же пародирует произнесение молитвы и проводит процедуру «вознесения» души хлебных зверей. В первую ночь фигурки лепятся из теста, замешенного на воде; в последнюю ночь в такое тесто добавляется кровь жертвенных оленей» [Мазур, 1997, с. 79]. Правда, в нашем случае «шаманский» компонент в сценке отсутствовал. Таким образом, «история повторяется в виде фарса»: все то, что было и будет представлено в сакральном пласте медвежьего праздника, в его профанной части предстает перед зрителем в нарочито искаженном, «карнавальном», вывернутом наизнанку виде. Кроме того, подобные действия имеют отношение и к магии: В.И. Молодин, И.В. Октябрьская и М.А. Чемякина сообщают, что «казымские ханты делали из теста фигурки зверей с целью воздействовать на медведя, чтобы он послал удачу на охоте и обеспечил хороший приплод оленей тому охотнику, который хорошо почтил его на медвежьем празднике... Вотивные фигурки являлись жертвой медведю и одновременно имели магику-продуцирующий характер» [Молодин, Октябрьская, Чемякина, 2000, с. 33]. Б.А. Васильев, говоря о медвежьем празднике манси (очень близком, а во многом идентичном хантыйскому), делает предположение, что часть сценок «генетически связана с древними охотничьими магическими обрядами, направленными на получение благоприятных результатов охоты» [Васильев, 1948, с. 82]. В то же время, возможно, это еще и подготовка зрителей и участников к настоящему – кровавому – жертвоприношению, которое будет иметь место уже на следующий день. Данная же ночь заканчивается песней духа-*миши Мосум ими*: певец стоит с посохом в руках напротив медведя; движения его составляют небольшой полукруг. На этом вторая ночь заканчивается, медведь снова усыпляется – на этот раз безо всякой «усыпляющей песни»: П.И. Сенгепов просто накрыл его платком, что означало, что «зверь уснул без песни».<sup>27</sup>

Началом третьей ночи (вернее, дня, т.к. происходило это в светлое время суток) стало жертвоприношение двух оленей. Действо это происходит всегда на культовом месте, однако в нашем случае местом проведения жертвоприношения стал музей под открытым небом неподалеку от поселка Казым. Сам обряд прошел по стандартной схеме – сначала главный исполнитель читает молитву, в это время все остальные участники стоят неподвижно. Затем обоих жертвенных оленей окуривают дымом чаги, после чего забивают, а потом поворачивают вокруг оси по ходу солнца. Также кругом, по ходу солнца, поворачиваются и исполнители, когда жертва принесена и прочитана еще одна полагающаяся молитва. После этого происходит ритуальная трапеза, опять-таки предваряемая молитвой. В целом структура этого обряда соответствует описаниям аналогичных ритуалов в этнографической литературе [Мазур, 1997, с. 83].

«Песенная» часть третьей ночи началась, как и полагается, с *Кайёянг ар* – медвежьих песен, которых прозвучало три подряд. Манера исполнения и состав

<sup>27</sup> Дневник участника экспедиции Г.Е. Солдатовой, с.41.



исполнителей ничем не отличались от уже виденных нами в предыдущие две ночи. Последовавшая вслед за этим одна из наиболее священных песен, *Пул'унг ики ар* (Песня Пелымского духа) – обязательная составляющая обряда. По своей сути это – «священный миф о земном происхождении медведя и становлении медвежьих игрищ – один из самых сложных для перевода на русский язык. В нем много специальных терминов – это так называемый *лонх ясан*, «язык духов», который не употребляется в бытовой речи» [Молданов, 1999, с. 21]. Согласно традиции, песня эта требует обязательно семь исполнителей (в описываемом случае традиция была соблюдена за счет двух мальчиков, привлеченных к исполнению песни в качестве «статистов» (подобная ситуация уже была описана нами применительно к первой ночи)). Продолжительность исполнения этой песни составляет примерно шесть часов; здесь же, как уже указывалось ранее, исполнитель П.И. Сенгепов исполнил «редуцированный» вариант этой песни – менее двух часов, сократив его опять-таки за счет опущенных повторов (а они в общем объеме текста занимали значительное место).

«Танцевальный» пласт третьей ночи составили танец мальчиков и танец девочек. В отличие от первой и второй ночей, где танцы маркировали конец сакрального пласта и начало профанного, на этот раз за ними последовали две песни духов-миш – *Амня ики ар* и *Сорум ики ар*, и лишь после этого были исполнены три сценки, затем – еще одна песня духа-миш *Муцанг ики ар* («Песня Музямского старика») и еще шесть сенок. В числе последних по эмоциональности и живости взаимодействия со зрителем выделяется сценка *Йипыг арех* («Песня о филине»), в которой филин ищет себе жену. Сценка носит ярко выраженный эротический характер; в роли полового органа в данном случае с успехом выступает обыкновенный веник. Зрители принимают самое живое участие в этом действе, вовремя уклоняясь от «притязаний» назойливой птицы. По мнению В.Н. Чернецова, «этот сексуальный элемент отнюдь не следует рассматривать как случайность или позднее явление. Не будет ошибкой утверждение, что здесь речь идет об отражении магического акта, который должен был способствовать увеличению количества рыбы, зверя, съедобных растений и, наконец, членов общества» [Чернецов, 2001, с. 44]. Можно сказать, что эротическая составляющая в подобных обрядах никогда не была случайной и являлась одним из способов воздействия на окружающий мир, что и было неоднократно описано в научной литературе: «эротическая направленность универсально доминировала в сезонных обрядах, связанных с возрождением природы. Медвежий праздник не был исключением: его цель заключалась в воспроизводстве всего живого через приобщение к предку-медведю, представляющему в диалоге с людским сообществом сообщество природное. В драматургическую канву игрищ вплетались сюжеты, обыгрывающие идею кровной близости человека и зверя» [Молодин, Октябрьская, Чемякина, 2000, С. 33].

После этого на сцену опять вышли духи-миш: были исполнены песни *Вошанг ики ар* и *Вэнт л'энгх нэ ханты хо вэнта тол'*. Их сменили две сценки, сюжетом одной из которых снова явилось жертвоприношение. Вероятно, это «жертвоприношение понарошку» также имеет прямое отношение к финальному, завершающему медвежий праздник, обряду. После еще двух песен духов-миш была представлена последняя сценка, завершение профанного пласта медвежьего праздника – *Ворнгат именган-икенган* («Муж и жена – Вороны»).



Завершающая часть третьей ночи содержала пять песен духов-*миш*, манера исполнения которых была идентичной – исполнитель стоит в центре зала, перед медведем, и как бы переминается с ноги на ногу. В конце обязательно исполняется танец – три круга по ходу солнца в центре помещения. В песне *Кунават Миш нэ ар* несколько раз на «сцене» появлялось женское божество реки Куноват.

Отдельного упоминания заслуживает тот факт, что, будучи одним из обязательных «пунктов программы», так и не была исполнена песня *Калтац анки* – главного женского божества хантов. Причиной этого явилось то, что в 1998 г. Д.Н. Тарлин, исполняя в рамках аналогичного обряда эту песню, вдруг увидел, по его словам, «горе в углах». Он все же допел песню, правда, с большим трудом; однако в скором времени его семью и правда постигли несчастья в виде пожаров и смертей близких людей<sup>28</sup>. Поэтому на данном обряде было решено эту песню не исполнять вообще.

В заключительный блок вошли девять священных песен. В конце песен *Ем эватты ар* и *Л'орен хул'ы сэвти вэрт* исполнитель трижды обходит зал по солнцу, а во втором случае делает еще один круг, посыпая зрителей снегом. Кульминацией обряда становится песня-молитва *Торум хэхан ёх* – «Торума поднимающие люди», под которую происходит поднятие души медведя в Верхний мир, т.е. то, на что, главным образом, и направлен весь обряд. По свидетельству Т.А. Молданова, она «обращена к семи сыновьям Торума, которые приходят за душой медведя, чтобы вернуть ее на небо» [Молданов, 1999, с. 41]. Примерно в середине песни появляется исполнитель священного танца, одетый в шапку из черно-бурой лисы и халат. В его руках – деревянная рама, на которой семь кукол, колокольчики, кусочки ткани; сам он оказывается внутри этой рамы. Исполнитель движется к медведю и сразу же – от него, как бы наскокивая на зверя и отскокивая обратно. Остановившись напротив медведя, он трясет рамой с колокольчиками над ним, затем следует круговой танец по ходу солнца, обязательно в семь кругов. После этого душа медведя покидает Средний мир и направляется в Верхний. Однако на этом обряд не закончился: все присутствующие, которые остались на празднике до утра (последняя ночь всегда самая длинная), по очереди подходят и прощаются с медведем; подобно тому, как здоровались и прощались с ним в предыдущие ночи.

После трапезы настала очередь одного из последних эпизодов медвежьего праздника – еще одного жертвоприношения. На этот раз оно состоялось утром в нескольких километрах от пос. Казым, на священном месте в тайге. Священным это место считается из-за двух берез, растущих из одного корня. Круг присутствующих на жертвоприношении был ограничен – женщинам запрещается присутствовать на подобного рода мероприятиях. В целом структура этого обряда была аналогичной записанному сутками ранее. Тем не менее, жертвенного оленя (на этот раз он был один) не окуривали дымом чаги. После прочитанной П.И. Сенгеповым молитвы все участники обряда повернулись вокруг своей оси по солнцу. Затем оленя, убранного должным образом – с куском белой ткани на рогах – забивают, после чего снова следует молитва, и участники опять поворачиваются по солнцу, на этот раз с громкими выкриками. После трапезы, «главным блюдом» в которой было мясо только что забитого жертвенного оленя, шкура последнего была привязана к верхушке священного дерева. Здесь она и будет находиться отныне, на этом обряд жертвоприношения был завершен.

<sup>28</sup> Дневник участника экспедиции Г.Е. Солдатовой, с.14.





О самом последнем эпизоде медвежьего праздника нам стало известно от Т.А. Молданова – исследователя и в то же время носителя этого пласта хантыйской культуры. По возвращении с жертвоприношения «главного виновника» всего обряда – медведя – вернули в дом охотника, добывшего зверя. После этого перед медведем была исполнена *Ант-рахты ар* – «Запретная песня», в которой человек обращается к зверю: «ты извини, если что-то было не так, не обижайся, если что-то мы сделали неправильно...». Название песни – «Запретная» – судя по всему, означает закрытость, недоступность ее исполнения (и заодно – всего этого эпизода обряда) в отношении посторонних, *непосвященных*. После исполнения песни в помещении был потушен свет, и в наступившей темноте исполнитель свернул зверя (вернее, шкуру с головой и лапами) в некое подобие рулона. Возле головы зверя все это время стояла тарелка с мукой. Только после того, как медвежья шкура была свернута, свет вновь был зажжен. По сообщению Т.А. Молданова, «когда зажгли свет, в тарелке с мукой увидели ясный отпечаток медвежьей лапы...». Это явилось доказательством того, что душа медведя действительно отправилась в Верхний мир, и сама цель медвежьего праздника оказалась достигнутой.

Такова в общих чертах структура увиденного, зафиксированного и описанного нами обряда. Не претендуя на окончательную оценку современного состояния этой части хантыйской обрядовой культуры, тем не менее, подведем некоторые итоги. Итак, как мы видим, трансформация коснулась как сакральной, так и профанной составляющих медвежьего праздника.

Из двух последних именно сфера сакрального наиболее устойчива к разного рода изменениям, поскольку опирается на **традиционные** мировоззренческие установки, существующие в данном этносе и уходящие корнями в глубину веков. Эти установки, в свою очередь, происходят из мифологии, и, как свидетельствует М. Элиадэ, «мифологическое мышление может оставить позади свои прежние формы, может адаптироваться к новым культурным модам. Но оно не может исчезнуть окончательно» [Элиадэ, 1995, с. 8].

Изменения на уровне сакрального текста – например, медвежьих песен, – как правило, минимальны; и это неудивительно, поскольку большинство исследователей эти песни напрямую относят к мифам: «подавляющее большинство медвежьих песен хантов и манси можно отнести к мифам, которые своей семантической системой сохраняют ориентацию на прошлое народа» [Люцидарская, 2000, с. 83]. Изменения, если они имеют место, касаются скорее «внешних» вещей, нежели «внутренних». Это значит, что в данном обряде трансформация имела главным образом **количественное**, а не **качественное** выражение. Примером этого могут служить сокращение длительности праздника с пяти ночей до трех – несмотря на то, что убитый медведь был взрослым самцом, а число ночей соотносится с количеством душ у мужчины и у женщины (у мужчины – пять душ, у женщины – три), исполнение «редуцированных» вариантов медвежьих песен вместо полных (но за счет опущенных повторов, в то время как основная смысловая составляющая осталась нетронутой). Что касается так и не исполненной в ходе обряда одной из главных, обязательных песен – песни *Калтац Анки* – то вряд ли стоит говорить о снижении роли этой богини как в структуре медвежьего праздника, так и тем более в хантыйской картине мира, поскольку факт этот носит окказиональный характер.





Говоря о современном влиянии, стоит обратить внимание и на место проведения обрядов (новый, недавно отремонтированный клуб и музей под открытым небом), и на изготовленный на фабрике инвентарь (костюмы исполнителей). С этой точки зрения обряд явился реконструкцией, устроенной по заданию «сверху» и на средства районной администрации (главных участников праздника собирал по стойбищам специально арендованный для этого вертолет). С другой стороны, участвовавшие в обряде исполнители медвежьих песен, сенок и прочих составляющих ритуала действительно являлись знатоками своего фольклора и конкретно – его «медвежьего» пласта, они участвовали в проведении игрищ на протяжении десятилетий, обеспечив, таким образом, преемственность традиции. А ведь именно это – обучение молодых – является одной из функций медвежьего праздника. Этот факт дает нам некоторую надежду на продолжение традиции в будущем в том или ином виде. Соотношение традиционных и инновационных элементов в конкретном описываемом нами ритуале позволяет говорить скорее о развитии этой сферы духовной культуры хантов, нежели о ее угасании или перерождении в нечто совсем другое.

---

### Литература

- Васильев Б.А.* Медвежий праздник // Советская этнография, 1948. – №4. – С. 78-104.
- Головнев А.В.* Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. – Екатеринбург, 1995. – 606 с.
- Головнев А.В.* Числовые символы хантов (от 1 до 7) // Народы Сибири. История и культура. Новосибирск, 1997. – С. 86-90.
- Каннисто А.* О медвежьих обрядах вогулов // Поэтика жанров фольклора народов Сибири: Миф. Эпос. Ритуал. – Новосибирск, 2007. – С. 74-87.
- Косинцев П.А.* Человек и медведь в голоцене Северной Евразии (по археозоологическим данным) // Народы Сибири: история и культура. Медведь в древних и современных культурах Сибири. – Новосибирск, 2000. – С. 4-9.
- Кулемзин В.М., Лукина Н.В.* Васюганско-ваховские ханты. – Томск, 1977. – 226 с.
- Кулемзин В.М.* Культ медведя и шаманизм обских угров // Народы Сибири: история и культура. Медведь в древних и современных культурах Сибири. – Новосибирск, 2000. – С. 72-77.
- Лукина Н.В.* Предисловие // Мифы, предания, сказки хантов и манси. – М., 1990. – 568 с.
- Люцидарская А.А.* Медвежьи песни как феномен культуры сибирских угров // Народы Сибири: история и культура. Медведь в древних и современных культурах Сибири. – Новосибирск, 2000. – С. 78-83.
- Мазур О.В.* Медвежий праздник казымских хантов как жанрово-стилевая система: Дисс. ... канд. искусствоведения (рукопись). – Новосибирск, 1997.
- Молданов Т.А.* Картина мира в медвежьих игрищах северных хантов (XIX – XXI вв.) // Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Томск, 2002. – 27 с.
- Молданов Т.А.* Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. – Томск, 1999. – 141 с.
- Молданов Т.А.* Структура медвежьих игрищ // Материалы V Югорских чтений «Медведь в культуре обско-угорских народов». – Ханты-Мансийск, 2002. – С. 3-13.
- Молодин В.И., Октябрьская И.В., Чемякина М.А.* Образ медведя в пластике западносибирских аборигенов эпохи неолита и бронзы // Народы Сибири: история и культура. Медведь в древних и современных культурах Сибири. – Новосибирск, 2000. – С. 23-36.
- Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. – М., 1994. – 608 с.
- Сагалаев К.А.* Медвежьи игрища северных хантов: опыт визуальной фиксации современного праздника // Народная культура Сибири: материалы XV научного семинара-симпозиума Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. – Омск, 2006. – С.63-67.
- Соколова З.П.* Культ медведя // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2000. – № 2.
- Соколова З.П.* Медвежий праздник как феномен обско-угорской культуры, или о межпоколенном диалоге в этнографии // В поисках себя. Народы Севера и Сибири в постсоветских трансформациях. – М., 2005. – С. 121-130.
- Чернецов В.А.* Медвежий праздник у обских угров. – Томск, 2001. – 50 с.
- Элиадэ М.* Аспекты мифа. – М., 1995. – 240 с.



Ж.М. Юша

## СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ТУВИНЦЕВ: ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ

Цель статьи – рассмотрение традиционной свадебной обрядности, определение роли и места вербального компонента в структуре данных ритуалов, а также анализ их функционирования на современном этапе.

В конце XIX и начале XX вв. у тувинцев наиболее распространенным был брак через сватовство. В традиционном обряде сватовства исследователи выделяют три основных этапа: первый – испрашивание согласия у родителей невесты («*айтырар*»), включающее цикл церемониальных обменов, именованный «преподнесение плитки чая» («*шай бузары*» букв. «разламывание чая»); второй – «закрепление» («*дүгдээр*»); третий – наделение собственностью («*өнчүлээр*»), который начинается с «принятия девушки» («*уругну алыры*») [Потапов, 1969, с. 240]. И только после завершения обряда сватовства «...стороны жениха и невесты назначали проведение свадьбы на определенный день, предварительно посоветовавшись с буддийским ламой [Монгуш, 2001, с. 162] или шаманом.

В настоящее время обряд сватовства у тувинцев включает следующие этапы: знакомство родителей невесты и жениха (*таныжары*); испрашивание согласия у родителей невесты (*келин айтырары*), определение даты свадьбы с помощью советов ламы или шамана; проведение свадебного пира (*дой*).

Раньше в указанный день празднично одетая невеста в свадебном головном уборе *думаалай* в сопровождении родителей и родственников отправлялась в *аал* жениха [Потапов, 1969, с. 241]. Лошадь невесты обязательно должна была быть белой масти. На половине пути свадебную процессию встречали гонцы жениха. По дороге останавливались на перевалах и священных местах, делали жертвоприношения духам-хозяевам. Подъехав к *аалу*, свадебный кортеж невесты трижды объезжал юрту жениха по солнцу. В этом ритуальном действии, видимо, сохранились отголоски поклонения солнцу. Собравшиеся с почетом встречали гостей. Прибывшей невесте и ее родителям мать жениха подавала на ритуальном шелковом платке *хадаке* пиалы с молоком.

В наши дни свадебная процессия по дороге к месту проведения свадьбы (если родители молодых живут в разных селах или городах) тоже останавливается у священных мест: все поклоняются духам-хозяевам, проводят обряды кропления и приносят в дар различные продукты. Сохраняется до сих пор и встреча свадебной процессии – *уктууру*. Среди встречающих со стороны жениха должны быть уважаемые и красноречивые люди. На сегодняшний день трехкратный объезд свадебной процессии по солнцу вокруг жилища уже не практикуется. Однако мать жениха на *хадаке* подает пиалы с молоком невесте и ее родителям.

После встречи невесты и ее родственников начиналась традиционная тувинская свадьба (*куда*), которая длилась три-четыре дня, знаменуя собой начало семейной жизни молодых. Как и в свадебных обрядах многих народов, день свадьбы у тувинцев составлял кульминационный момент всего обряда. На свадебном пиру и связанных с ним обрядах – благословении новой юрты молодоженов (*өг йөрээри*), благословении невесты (*келин алгаары*), – произносились благопожелания-*йөрээлдер*, которые являлись основным вербальным компонентом ритуалов.



Главным действующим лицом свадьбы обычно являлась невеста. Как и в повседневной жизни, именно ей, хранительнице семейного очага, хозяйке и будущей матери, отводилось центральное место в текстах *йөрээлов*. Благословителями могли выступать люди среднего и пожилого возраста. И это вполне понятно, так как, по традиционным представлениям тувинцев, человек, имеющий собственный жизненный опыт, произнося благословение, направлял молодых на правильный путь, ориентировал нравственные принципы общества. Подобная же традиция была распространена и у хакасов: «...алгысы имел право выразить только зрелый человек, перешагнувший 40-летний возраст» [Бутанаев, 1996, с. 189].

Во многих традиционных свадебных благопожеланиях основными признаками благополучия выступают многодетность семьи, наличие большого поголовья скота. Обязательное пожелание иметь много скота, можно объяснить тем, что у тувинцев издавна источником существования и мерилем богатства был скот. Многодетность также рассматривалась как залог счастья и богатства в семейной жизни. Остаться без потомства значило прервать свой род. Недаром в тувинском фольклоре есть поговорка: «*Ажы-төлдүг кижиге – бай*» – «Богат тот человек, у кого есть дети». Эти две темы всегда соседствуют в неразрывном единстве, так как они составляют «счастье». Невесте посвящали, например, следующее благопожелание:

*Торга дег каас болзун,  
Торлаа дег өнер болзун,*

*Алаңгы эдээн  
Ажы-төлү чаза базар болзун!  
Артыкы эдээн  
Анай-хураганы чаза базар болзун!*

*Пусть нарядной, как дятел, будет,  
Пусть многодетной, как куропатка,  
будет,*

*Пусть переднюю полу  
Дети топчут!  
Пусть заднюю полу  
Козлята-ягнята топчут!*

[РФ ТИГИ, т.124, д. 869]<sup>29</sup>

Эта тема также выступает на первый план и в обрядовом фольклоре других тюрко-монгольских народов. Аналогичное благопожелание присутствует в алтайском свадебном фольклоре:

*Алын эдегине бала бассын,  
Кийин эдегине мал бассын.*

*Пусть на передний подол дети  
наступают,  
Пусть на задний подол скот  
наступает.*

[Тадина, 1995, с. 130]

Одним из важных атрибутов хозяйственной жизни скотовода была привязь для телят и ягнят – *челе*. Длинная привязь для молодняка указывала на то, что у хозяев много скота, и его численность увеличивается с каждым годом. Поэтому благопожелание, адресованное невесте, звучит так:

*Челип четпес  
Челелиг болзун.*

*Пусть нескончаемой  
Привязь для скота будет!*

<sup>29</sup> Здесь и далее переводы архивных материалов Рукописного фонда Тувинского Института гуманитарных исследований (РФ ТИГИ) выполнены автором.



*Шаап четпес  
Коданныг болзун!*

*Пусть скота будет так много,  
Что не объехать и на коне!*  
[РФ ТИГИ, т.244, д.993]

Молодым желали быть хозяевами разных видов скота, иметь искусную дочь и сына-охотника:

*Хову сынмас хойлуг болзун,  
Хоор ала чылгылыг болзун!  
Угулзалыг идик даараар  
Уран-шевер кыстыг болзун.  
Эдскилеп аңнар адар,*

*Эрес аңчы оолдуг болзун!*

*Пусть овцы в степи не помещаются,  
Пусть табуны кауро-пегих имеют!  
Узорную обувь шьющую,  
Искусно-умелую дочь пусть имеют!  
С помощью манка охотящегося на  
зверей,  
Удалого охотника-сына пусть  
имеют!*

[РФ ТИГИ, т.62, д.277]

В тувинском обществе как одно из лучших человеческих качеств ценилось гостеприимство. Поэтому в свадебном фольклоре сохранилось много благопожеланий на эту тему, например:

*Өгге киргенин –  
Өрү олуртсун.*

*Вошедшего в юрту –  
[Уважая], на почетное место пусть  
посадят.*

[РФ ТИГИ, т.184, д.729]

В юрте место напротив входной двери считалось самым почетным. Хозяева юрты обычно усаживали на это место уважаемых гостей. В приведенном благопожелании имеется в виду, что молодые должны быть радушными, гостеприимными хозяевами, каждого заглянувшего к ним гостя встречая приветливо.

Другой пример:

*Кирген кижги  
Куруг үндүрбе, уруум.*

*Вошедшего гостя  
Не отпускай с пустыми руками, дочь  
моя.*

[РФ ТИГИ, т.193, д.775]

Дорогих гостей хозяева обычно не отпускали без подарков. Если они ничем не могли одарить своего гостя, то должны были хотя бы дать ему еду на дорогу. Для кочевников-тувинцев это было неписанным законом.

Не случайно имеется и такое благопожелание невесте:

*Аалыңга кээр  
Аалчылыг бол, уруум.*

*Приходящего в юрту  
Гостя имей, дочь моя.*

[РФ ТИГИ, т.214, д.866]





В благопожеланиях молодым нередко особое место отводилось их будущему жилищу:

*Чүшкүрер оттуг,*

*Оттулар ыяштыг,  
Ээнзирел билбес,  
Ээлиг өглүг болзун!*

Или:

*Долганьп четпес,  
Докулчак ак өглүг болзун!*

*Пусть имеют огонь, который можно мешать,*

*Пусть имеют дрова, чтобы топить,  
Не пустующую,  
Пусть с хозяином юрту имеют!*

[РФ ТИГИ, т.247, д.1004]

*Вокруг неохватную,  
Круглую белую юрту пусть имеют!*

[РФ ТИГИ, т.189, д.757]

Для традиционных свадебных *йөрээлов* характерен назидательный характер. Имеются благопожелания невесте, в которых содержатся наставления-запреты. Например, обращались с таким благопожеланием-наставлением:

*Хараганныг хову кежир кылаштава,  
Кокай кончуг эвеспе уруум.  
Ажынгаиштың арт ажыр кылаштава,  
Адыг кончуг эвеспе, уруум.*

*Не переходи степь, покрытую  
караганниками,  
Волк опасен, дочь моя.  
Рассердившись, не переходи за перевал,  
Медведь опасен, дочь моя.*

[РФ ТИГИ, т.193, д.775]

Аналогичный назидательный мотив имеется и в фольклоре бурят:

*Хайшая хан байса бу хаяарай,  
Хадам эхээ ян байса бу уурлаарай.*

*Ножницы звонко не бросай,  
Свекровь громко не ругай.*

[Бардаханова, 1982, с.167]

И в то же время имелись благопожелания невесте, кажущиеся на первый взгляд противоречащими гигиеническим и этическим нормам:

*Оолдарың көвей болзун  
Одуң кыдыы чүдек болзун!*

*Пусть сыновей много будет,  
Пусть возле очага грязно будет!*

[РФ ТИГИ, т.178, д.703]

Это пожелание носит иносказательный характер. Здесь имеется в виду, что будущая жена всегда должна готовить пищу, поддерживать огонь в очаге, постоянно принимать и угощать непрерывно приходящих гостей, т.е. быть гостеприимной и щедрой хозяйкой. Об этом же и следующее благопожелание:

*Сускаан кижси сурап кээрге,  
Сускун-суггат белен болзун!  
Аштаан кижси айтырып кээрге,  
Ажсы-чеми арбын турзун!*

*Если жаждущий, распрашивая,  
придет,  
Пусть питье-вода готовой будет!  
Если голодный просить придет,  
Пусть пища-еда обильной будет!*

[РФ ТИГИ, т.178, д. 703]



Известно, что мясная пища составляла основной рацион тувинских скотоводов-кочевников. Поэтому интересно отметить и такие благопожелания молодоженам, в которых благословитель желает, чтобы для них сарана-кандык и ягоды были не основной пищей, а лишь дополнением к мясной. Исходя из этого, можно сделать вывод, что идея подобных благопожеланий – богатая жизнь, обладание большим поголовьем скота.

*Черниң кат-чимизи  
Үзүм –чигири болзун!  
Черниң ай-бези  
Сонуургаар чеми болзун!*

*Пусть ягоды-плоды земли  
Изюмом-сахаром будут!  
Пусть сарана-кандык земли  
Приправой к пище будут!*

[РФ ТИГИ, т.147, д. 579]

Новобрачным нередко также желали иметь достаток в хозяйственной утвари для приготовления молочных угощений:

*Шары кежи көгээрлиг болзун,  
Шал хадың бышкылыг болзун!*

*Из шкуры быка кожаную фляжку  
пусть имеют,  
Из молодой березы мешалку  
пусть имеют!*

[РФ ТИГИ, т.57, д.253]

Из данного текста видим, что благословители желали молодоженам иметь домашнюю утварь, приспособленную к кочевому образу жизни скотоводов. Она должна была отличаться прочностью, легкостью и малыми габаритами для удобства транспортировки.

Подобное же благопожелание находим и в обрядовой поэзии алтайцев:

*Улу кайын бышкылу болзун,  
Уй терези аркыту болзын.*

*Пусть имеют (для кожаного сосуда)  
мешалку из большой березы,  
Пусть имеют аркыт (сосуд) из шкуры  
коровы.*

[Тадина, 1995, с. 132]

В цикле традиционной свадебной обрядности одним из наиболее интересных являлся и обряд благословения новой юрты молодоженов.

По народным воззрениям считалось, что молодожены, как и все новое, неокрепшее и молодое, больше подвержены влияниям злых сил. Поэтому, чтобы оградить их от возможных несчастий, а также чтобы благословить первое жилье молодых, произносились специальные благословения в честь новой юрты. Видимо, в народном представлении основным семантическим назначением юрты было обеспечение здоровья, плодовитости, благополучия ее обитателей.

Важное значение в данном обряде отводилось благопожеланиям о семейном благополучии. *Йөрээл* произносил почтенный старик, называя и смазывая куском вареного курдюка самые значимые для жизни места юрты:

*Аъш-чемни болдуруп турар,  
От бурганны мыйлааңар!  
Дээр-биле дөмейлеп кылган,*

*Создающего пищу-еду,  
Огонь-божество благословите!  
С небом сходно сделанный*



*Тоонаны мыйлааңар!  
Чыраа ыяш-биле чазаан,  
Дугурук-дөрбелчин хананы мыйлааңар!*

*Тон-хеп чыгган чуьктү мыйлааңар!*

*Эт-бараан шыгжаар,  
Аптараны мыйлааңар!  
Арага-хымыс белеткээр,  
Доскаарны мыйлааңар!  
Аъш-чем белеткээр,  
Паш-хымыш салыр,  
Үлгүүрнү мыйлааңар!  
Үнер-кирерин  
Айтып берип турар эжикти,  
Хой дүгү-биле ээргеи,  
Хураган дүгү-биле чурагайлаан,  
Дээвишрни мыйлааңар!*

*Остов [юрты] благословите!  
Из ивы выструганную  
Кругло-квадратную стену  
благословите!  
Вьюк, сложенный из одежды,  
благословите!  
Где вещь-товар хранятся,  
Сундук благословите!  
Где араку-кумыс готовят,  
Бочку благословите!  
Где пищу-еду готовят,  
Чашу-кови ставят,  
Посудную полку благословите!  
Вход-выход  
Указывающую дверь,  
Из овечьей шерсти скрученную,  
Шерстью ягненка орнаментированную,  
Кровлю юрты благословите!*

[РФ ТИГИ, т.175, д. 315]

Как видим, с помощью продуцирующей магии, путем выполнения таких обрядовых действий, как смазывание жиром всех основных частей юрты и благословение предметов быта, в ней находящихся, обеспечивались достаток и благополучие будущих хозяев. В тексте употребляется архаичное слово *мыйлааңар* в значении 'помилуйте, благословите', характерное для юго-восточного диалекта.

В наши дни, в связи с современными условиями жизни, вышеописанный обряд благословения новой юрты не проводят. Однако истоки данного ритуала до сих пор сохраняются: в современных квартирах или домах проводят обряды освящения нового жилища. Данный обряд проводит либо уважаемый, знающий традиции человек из числа родственников молодых, либо служитель культа – шаман или лама. Тем не менее, обрядовые поэтические тексты, произносимые при проведении этого ритуала, нам записать не удалось.

В прошлом завершением свадьбы считалось проведение специального обряда «алгыш», или «уруг алгаары» (благословение невесты), который представлял собой драматизированное действие. В ходе этого обряда невеста приобщалась к семейному очагу рода жениха [РФ ТИГИ, т.57, д.250], а также «знакомилась с родственниками мужа [Курбатский, 2001, с. 202]. Невеста в свадебном головном уборе *думаалай* должна была идти, неся на вытянутых руках пиалу молока, с «хромой» старухой *аксак-кадай*, которая нарочно прихрамывала, опираясь на топор. Они останавливались возле юрты, где невесту встречали родственники жениха. Невеста подавала пиалу с молоком подходившему родственнику мужа. Тот, отпив сначала глоток молока, держа в руках пиалу, начинал благословлять молодую:

*Баштаңгызы маңнык болзун!*

*Бастырганы чыраа болзун!*

*Пусть свадебная накидка из шелка  
будет!*

*Пусть у верхового коня будет ход –  
иноходь!*



*Эдилээни алдын болзун!  
Эзертээни чыраа болзун!*

*Пусть украшение из золота будет!  
Пусть у оседланного коня будет ход –  
иноходь!*

[РФ ТИГИ, т.82, д.340]

И только после произнесения добрых пожеланий *йөрээлчи* подносил пиалу невесте. Невеста, в свою очередь, три раза обходила очаг и «угощала» огонь, т.е. поклонялась огню. Совершая обряд поклонения домашнему очагу, невеста там самым просила божество огня принять ее под свое покровительство как нового члена семьи и рода. Смысл этого обычая Л.П. Потапов видит в том, «чтобы снять запрет общения невестки со свекром и старшими родственниками мужа. После этого она могла с ними разговаривать, находиться с ними в одном помещении, передавать что-либо из рук в руки, хотя по имени называть своего свекра или свекровь она не должна была и после этого обряда» [Потапов, 1969, с. 126]. В недавних экспедициях выявлено, что южные тувинцы, проживающие в с. Нарын, до настоящего времени проводят данный обряд. Они рассказали, что во время свадьбы невеста должна поклониться огню, «про себя» проговорить заклинание, обращенное к духу-хозяину домашнего очага, и сварить традиционный чай с молоком и солью [ПМА]<sup>30</sup>. Видимо, раньше тувинцы, как и другие тюрко-монгольские народы, при совершении обряда поклонения огню читали заклинание его духу-хозяину. Однако тексты таких заклинаний в памяти современных носителей традиции, даже старшего поколения, не сохранились. В настоящее время этот обряд проводят не все молодожены, живущие в сельской местности, многие тувинцы молодого поколения даже не знают о существовании такого ритуала. Идентичные обряды приобщения к роду жениха в свадебном ритуале, по описаниям этнографов, соблюдались и другими народами Сибири, в частности, алтайцами, хакасами, якутами и бурятами [Басаева, 1991; Слепцов, 1989; Шатинова, 1981; Тадина, 1995].

Раньше в ходе свадебного обряда каждый человек должен был произнести благословение молодым. Того, кто этого не сделал, нередко наказывали разными способами. Например, у такого человека на виду у всех подол халата подвешивали к поясу. Или его обрызгивали водой, мазали лицо сажей. Если это был мужчина, заставляли произносить вслух имя своей жены, женщину – имя мужа [РФ ТИГИ, т.57, д.250], а это было недопустимо, так как в традиционном обществе супругам предписывалось избегать называть друг друга по имени. Таким образом, люди высмеивали человека, у которого не было в запасе добрых слов, и заставляли силой произносить доброе пожелание. Подобный обряд назывался *эдек азындырары* – подвешивание подола халата к талии. Проведение этого обряда в начале XX века еще раз свидетельствует о роли и значении благопожеланий, о доброй магии слова в обрядовом действии. К сожалению, в наши дни данный обряд также полностью предан забвению. Теперь некоторые люди в адрес молодоженов не произносят благопожелания из-за незнания обрядовых поэтических текстов.

Интересно заметить, что в тувинской свадебной обрядности существовали запретные благопожелания – *хоруглуг алгыштар*. По свидетельству информантов, сваты (родители, родственники невесты) огорчались и обижались, если в адрес невесты слышали, например, такое благопожелание:

<sup>30</sup> Зап. в с. Нарын Эрзинского кожууна в июне 2008 г. от Яндан Е.А., 1953 г.р., и Каваа В.Б., 1956 г.р.





*Харам болба,  
Хаяа көрүнме.  
Хыныыр болба,  
Хымышка паштанма.*

*Не будь скупой,  
Не отворачивайся,  
Не будь расчетливой,  
В ковше не стряпай.*

[т.243, д.993]

Другой вариант этого же благопожелания:

*Хая көрнүп ченненме.  
Казандыкка паштанма.*

*Не ешь, отвернувшись.  
В [маленьком] казане не готовь [пищу].*

[т.243, д.1042]

Это было оскорблением для будущей хозяйки. Считалось, что скупой человек обычно ел, отвернувшись от людей, поэтому наказывают невесте остерегаться подобных поступков. Еду варили не только для членов семьи, но и для возможных гостей. Поэтому запрещено было произносить благопожелания такого содержания [там же].

Согласно новым полевым материалам, в наши дни, когда жених со своими родственниками приезжает за невестой, ее подруги, сестры часто проводят его испытание, которое носит шуточный, смеховой характер. Например, могут задавать загадки, попросить спеть песню о любимой, сочинить стихи про тестя *каты* и тещу *кат-иези*, заставляют выпить три литра молока и т.д.

Теперь после регистрации брака в ЗАГСе жених и невеста в компании друзей посещают местные достопримечательности. Так, в г. Кызыле можно назвать ряд объектов, которые часто посещают молодожены: обелиск «Центр Азии», символизирующий географический центр этой части света; скульптура «Косуля с детенышем», находящаяся в девяти километрах от города, с отчетливой семантикой мотива плодородия; буддийский храм «Цеченглиг». Д.В.Громов в своей работе отмечает, что посещение достопримечательностей как часть современного свадебного обряда возник в России (в то время в СССР) сравнительно недавно – во второй половине 1960-х годов, когда появилась потребность в ритуальном наполнении действий перехода. Он также подчеркивает, что к концу 70-х годов обрядовые посещения достопримечательностей стали привычным явлением во многих регионах [Громов, 2008, с. 28]. Молодожены, которые проводят свадьбы в сельской местности, обычно посещают природные объекты или священные места. После этой поездки все направляются к свадебному застолью, которое в городе обычно проводится в кафе или ресторане, а в сельской местности – во дворе дома жениха или на летнем стойбище.

На пиру ведущий по своему сценарию организывает игры, конкурсы, танцы, развлекает гостей. В сельской местности в игровую часть свадьбы помимо различных игр, конкурсов, как и в прошлом, обязательно включается и проведение национальной борьбы (*хүреш*). Но если раньше борцами-соперниками выступали представители того и другого рода, то теперь участвуют все желающие, независимо от принадлежности к роду невесты или жениха. На свадебном пиру первое слово предоставляется родителям жениха, второе – родителям невесты. После них в порядке старшинства дается слово для



поздравлений всем родственникам молодоженов, при этом желательно произносить благопожелания.

В наши дни в большинстве случаев преобладают краткие варианты благопожеланий. В них, в основном, сохраняются традиционные формы, но имеются и современные *йөрээлы*, в которых находят отражение приметы времени:

*Саазын тутканы –  
Бижээчи болзун,  
Самбың тутканы –  
Санакчы болзун!*

*Кто держит в руках бумагу –  
Пусть будет писарем!  
Кто держит на руках счеты –  
Пусть будет счетоводом!*

[РФ ТИГИ, т. 75, д.317]

Или:

*Арагага хандываңар!  
Аас-дылга киришипеңер!*

*Не пристраститесь к алкоголю!  
Не вступайте в ссоры-перебранки!*

[ПИМА]<sup>31</sup>

Другой пример:

*Ханазынга хевис ассын.  
Гаражынга машина турзун.*

*На стене ковер пусть вешают.  
В гараже пусть машина стоит.*

[ПИМА]<sup>32</sup>

Если раньше свадебные благопожелания в основном адресовались невесте, то теперь есть и посвященные обоим молодоженам:

*Сеткилиңер аян-хөөнү –  
Сергек ырга дөмей болзун!  
Үнген-кирген чонуңарның –*

*Пусть настроение ваших душ  
Похожим на бодрюю песню будет!  
Пусть у входящего-выходящего  
вашего народа*

*Үүлө-херээ бүдөр болзун!  
Эжи-өөрү көвей болзун,  
Эптиг-ээлдек чурттап чорзун!*

*Замыслы исполняются!  
Пусть друзей будет много,  
Дружно-любезно живите!*

[РФ ТИГИ, т. 82, д. 340]

Или:

*Адаларны хүндүлеңер,  
Аваларга ынакшыңар.  
Өгбелерниң адын сактып,  
Өөр-өнер өскүлеңер.*

*Уважайте отцов,  
Любите матерей.  
Вспоминая имена предков,  
Обрастайте многочисленным  
потомством.*

[РФ ТИГИ, т. 243, д. 993]

Как и в прошлом, родителям, а также почетным гостям со стороны невесты родственники жениха в знак уважения и признательности преподносили сваренные курдюки (*ужа*), количество которых предварительно согласовывали во время обряда сватовства. Здесь же родители жениха преподносят невесте традиционный тувинский халат тон, который шьется, несмотря на изменившиеся

<sup>31</sup> Зап. от Чамзырына М.Ч., 1949 г.р. в 2007 году в г. Кызыле.

<sup>32</sup> Зап.от Самбу И.Т., 1959 г.р. в 2007 г. в с. Самагалтай Тес-Хемского кожууна.



условия жизни. В качестве подарков приглашенные гости в основном дарят деньги, а также живность (*аазаар*, букв. «обещают») – корову, коня, овцу, ягненка. На наш взгляд, дарение живности – это и есть наделение собственностью (*өнчүлээри*), но уже в трансформированном виде, так как этот ритуал раньше проводился только во время обряда сватовства. За подаренным скотом молодые приезжают с подарками по истечении некоторого времени после свадьбы (*аалдаар*).

Необходимо отметить, что для того, чтобы придать праздничную обстановку, на стенах, где проходит торжество, обычно вывешивают плакаты с текстами традиционных благопожеланий, пословиц и поговорок (*Ажы-төлү мэнди турзун / Азыраан малы көвей болзун* – Пусть дети будут здоровыми / Пусть скот будет многочисленным; *Ада корбээнин – оглу көөр / Ие көрбээнин – кызы көөр* – То, что не увидел отец – увидит сын / То, что не увидела мать – увидит дочь; *Ажы-төлү көвей болзун / Ажы-чеми амдангы болзун* – Детей пусть много будет / Еда-пища пусть вкусной будет). Также приглашения для гостей могут быть оформлены в виде традиционных благопожеланий. В то же время, можно отметить, что в городах и даже моноэтничных селах есть плакаты на русском языке следующего содержания: «Совет да любовь!», «Два сапога – пара», «Не имей сто рублей, а имей сто друзей», что говорит о несомненном влиянии советской праздничной культуры на тувинскую.

Во время игр и конкурсов ведущий может вручать шуточные «дипломы» жениху и невесте, тем самым подчеркивая новый жизненный статус молодых. Кроме этого, в последние годы есть случаи, когда на свадебном пиру друзья невесты могут организовывать кражу невесты, требуя выкуп от жениха. Обычно жених «откупается» алкогольными напитками, сладостями. Жениха могут «испытать» еще и таким образом: наливают в невестину тувельку шампанское и заставляют выпить на виду у всех.

Таким образом, несмотря на этнокультурные контакты и современные условия жизни тувинцы сохраняют в современной свадебной обрядности многие мифологические представления, традиционные ритуалы и обычаи. К ним относятся: испрашивание согласия у родителей невесты (*келин айтырары*); определение благоприятной даты для проведения свадьбы у шамана или ламы (*хүн көргүзери*); встреча свадебной процессии (*уктууру*); поклонение духам-хозяевам священных мест; использование белого *хадака* в знак уважения и почтения как обязательного атрибута. В несколько трансформированном виде сохраняются: благословение жилища молодых и наделение собственностью. Однако некоторые обряды, такие как: благословение невесты (*келин алгаары*); подвешивание подола халата к талии (*эдек азындырары*) в настоящее время полностью утрачены. Обряд поклонения невесты родовому огню жениха в наши дни сохраняется только у южных тувинцев. Новациями в свадебной обрядности являются: испытание жениха, как заимствованный элемент из свадебной традиции славянских этносов, посещение местных достопримечательностей и природных объектов, как новое обрядовое действие, возникшее и развившееся в советское время в разных регионах страны, кража невесты и выкуп, вручение шуточных «дипломов».

Если в традиционной культуре благопожелания были одним из основных словесных компонентов, сопровождающих все этапы свадебного ритуала, то теперь они в основном произносятся на свадебном пиру. Канва, каноническая структура текстов сохраняется. Однако в них отчетливо проявляется и



вариативность – тексты могут быть короткими и длинными в зависимости от мастерства исполнителя. Благословителями чаще выступают люди среднего и пожилого возраста, как и принято по традиции. Как и в прошлом, в благопожеланиях главными критериями счастья выступают многодетность, наличие большого поголовья скота. Сейчас создаются и новые благопожелания, в которых отражены приметы нынешнего времени. До сих пор сохраняется и вера в то, что магия доброго слова в ходе свадебного ритуала обеспечивает благополучие адресату. Это еще раз подтверждает, что, несмотря на изменения и новации в свадебной обрядности, в памяти народа сохраняются важнейшие ее элементы, в основе которых лежат архаические мифологические представления, ценности семейной жизни.

---

### Литература

- Бардаханова С.С.* Малые жанры бурятского фольклора (пословицы, загадки, благопожелания). – Улан-Удэ, 1982. – 238 с.
- Басаева К.Д.* Семья и брак у бурят (втор.пол.ХІХ-ХХ вв.). – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1991. – 192 с.
- Бутанаев В.Я.* Традиционная культура и быт хакасов. – Абакан, 1996.
- Громов Д.В.* Посещение достопримечательностей как часть современного свадебного обряда // Традиционная культура, №2, 2008. – С. 28-39.
- Курбатский Г.Н.* Тувинцы в своем фольклоре. – Кызыл, 2001. – 462 с.
- Монгуш М.В.* Буддизм в Туве. – Новосибирск: Наука, 2001. – 198 с.
- Потапов Л.П.* Очерки народного быта тувинцев. – Москва: Наука, 1969. – 400 с.
- Слепцов П.А.* Традиционная семья и обрядность у якутов (ХІХ- нач.ХХ вв. ). – Якутск, 1989. – 157 с.
- Тадина Н.А.* Алтайская свадебная обрядность ХІХ-ХХ вв. – Горно-Алтайск, 1995. – 214 с.
- Шатинова Н.И.* Семья у алтайцев. – Горно-Алтайск: Алтайское книжное издательство, 1981. – 184 с.





Л.Н. Арбачакова, С.П. Рожнова

## РУСИЗМЫ В ШОРСКИХ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТАХ

Лексическое взаимопроникновение – закономерный процесс двусторонних этнолингвистических контактов, которые сложились между шорцами и русскими вследствие особых социально-исторических условий.

Существование разных языковых систем в одном географическом регионе неизбежно ведет к билингвизму: то есть способности членов межэтнического сообщества переключаться во время речевого общения с родного языка на неродной, что характерно для национально-русского типа двуязычия в Сибири.

При одностороннем доминировании во всех сферах жизни русского языка именно он стал использоваться коренным населением для коммуникативных связей, для освоения новых реалий и понятий.

В результате длительного прямого заимствования русизмы вошли в бытовую речь, закрепились в языковом сознании, начали проникать в устную народную культуру шорцев. Это подтверждают фольклорные тексты, записанные с 1995 по 2007 гг. от современных шорских исполнителей для издания тома «Фольклор шорцев» в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» (рукопись тома находится в редподготовке).

Образцы фольклорных жанров, включенных в том (героическое сказание, сказки, мифы, легенды, предания, заклинания, шаманское песнопение, песни и плачи), – это подлинные записи, соответствующие устной речевой природе исполнения с сохранением их лексических, фонетических и синтаксических особенностей. Информантами были не только знатоки фольклора – их уже почти не осталось, но и те, кто слышал и мог рассказать запомнившиеся произведения. Отбирались художественно полноценные тексты.

Наблюдения показали, что характер изложения рассказчиком того или иного произведения зависит не только от его памяти, таланта, но и от самого жанра. Так, героические сказания *алыптыг ныбак* – наиболее древний фольклорный жанр, характеризующийся традиционностью и устойчивостью. При его исполнении сказители не отходили от принятых канонов, так как в случае ошибок или оговорок духи *кая*, считали они, могли строго их наказать. В рукописи тома «Фольклор шорцев» есть рассказ с подобным сюжетом: *кайчи* поплатился жизнью за то, что неправильно назвал имя богатыря.

*Анаң көргени қара кижси киркелтир.  
– Сен, Қай Чывашқа, ол Өкүс Оолақна  
Мөкүс Оолақтың пир чердиң  
нандылырыбыстың – тептир. – Анаң  
артын мен сени қылба шабарға кирдим, –  
тептир. – Қылба шабыссам үш күнүн  
пажында өлериң, – тептир.*

*Потом видит: черный человек вошел.  
– Ты, Кай Чывашка, в «Окус Олаке  
и Мокус Олаке» в одном месте  
ошибся, – сказал. – Поэтому я тебя  
вожжами ударить пришел, – сказал.  
– После того, как вожжами ударю,  
через три дня ты умрешь! – сказал.  
[Кай Чывашка]<sup>33</sup>*

<sup>33</sup> Здесь и далее в квадратных скобках после примеров даются ссылки на текст рукописи тома «Фольклор шорцев».



В героическом сказании «Ак Кан» в исполнении современного кайчи В.Е. Таннагашева русские заимствования встречаются редко, и только в шорской огласовке: *põtölöke* (потолок), *карманга* (карман), *столдың* (стол).

Надо заметить, что слово *устол* / стол давно вошло в фольклорный язык. Его можно найти в текстах, опубликованных Н.П. Дыренковой [Шорский фольклор, 1940] и А.И. Чудояковым [Шорские героические сказания, 1998], а также в фольклорных материалах рукописи «Фольклор шорцев»: *Ам пылар вот столга кел* / Теперь *вот*<sup>34</sup> когда эти *к столу* подошли [Канза Пег]; *Усталде толдура аш-табақ үгүлпартыр* / На *столу* полно питья-еды наставлено [Охотник Панюгеш]. Шорское наименование стола – *терги* – в речи рассказчиков не встречается.

Самый распространенный жанр несказочной прозы *пурунгу чооктар* (букв.: ‘древние, старинные рассказы’), а также сказки исполнялись В.Е. Таннагашевым, как и другими информантами, в свободной манере и насыщены русизмами.

Русские слова омонимически и семантически вписались в шорский контекст, пополнив состав его лексических средств. Многие из них адаптировались в новом языке соответственно его фонетико-грамматическим правилам: русский корень + шорские аффиксы падежа, числа, принадлежности; фонемная переогласовка. Так, в тексте «Охотник Панюгеш» архаичный русизм «заплот» несколько раз употреблен сказочником в разных грамматических формах: *саплоттарың, саплотқа, саплотке*.

Так же встраиваются в речь сказителей и другие русские существительные: *Канюшныйга кирибисти* / *В конюшню* они вбежали; *замоқта ады шапкел* / *замок* взломали; *айдаңна гороқ чайылтарды* / везде *горох* рассыпался [О сыне старика]; *анда парата* / там *ворота* [Канза Пег]; *Самоварым қайнапча* / *самовар мой* кипит.

Русские глаголы в шорском языке переоформляются по исконной модели составных глаголов: инфинитив + вспомогательный глагол *этча*:

*Карча нанганда, кижилер удивляться этчатырлар* / Когда назад вернулся, люди *удивляются* [Хозяйка горы и охотник]; *адазы-парий қыс палазы ... командовать этче* / прекрасная девушка ... *командует*; *Эмде мешать эдерим* / Дома *мешать* буду [Канза Пег].

Вместе с тем встречается и неадаптированная русская глагольная форма: *ылардың пала получился* / у них ребенок *получился* [Рожденный от медведя Ай Кулак].

Прилагательные могут быть образованы от русских существительных и грамматически видоизменяться. Например, в предании Канза Пег: *оно крес абазы ол полча* / так *крестным* отцом он становится; *Адын ноога крезинге паглапсалды, – тедир, – церкванаң* / Коня своего привяжи к *кресту*, – сказал, – *церковному*.

Русские прилагательные, причастия, местоимения не согласуются с определяемыми словами в числе и падеже, что свойственно шорскому языку: *всякий полча* / *по-всякому* себя ведет [Женщина и медведь]; *иирде готовый полар* / вечером *готово* будет; *ноо, рыжый қыс палазы киртир* / *ну, рыжая* девушка вошла; *ол апшый тезаң согнутый одурча* / тот старик *согнувшись* сидел [Охотник и шаман].

Несочетаемость морфологических систем в случаях подчинения русских глаголов и прилагательных грамматико-синтаксической норме шорского

<sup>34</sup> В примерах данной статьи заимствования показаны подчеркиванием.



словоупотребления ведет к интерференции – нарушению нормативности обоих языков.

Без шорской огласовки и аффиксации вошли в фольклорные тексты русские терминологические обозначения: купец первой гильдии, *архирей* / архирей, сельсовет, наводнение, срок, метр.

*Ийги метр алтында қузуқ кӱйген* / На два метра вниз кедр горел [Пожар, потоп]; *Үш ле күн мага срок перди* / Три только дня мне сроку дал [Кай Чывашка]; *ол наводнение сооның* / После того наводнения [Потоп]; *Архирей кептиг кан полтур.* / В одежде архирея шаман был, оказывается [Шаманы].

Вместе с предметами, пришедшими извне, транслитерировались из русского в шорский язык те слова и понятия, которых не было в родном языке – общеупотребительная лексика, не требовавшая строгой речевой нормативности. В фольклорных текстах часто встречаются вариативные формы русских слов: *анбар* – *анмар* – *албыр* (амбар); *тверыг* – *тверег* – *тыбрак* (творог); *сүртүк* – *сюртук* (сюртук).

У некоторых аналогичных шорских реалий имелись в языке собственные названия. К примеру: рабочий (*иштечи*), сумка (*нанда*), бочка (*шапчат*), петух (*танақ*), но семантическое содержание привнесенных слов не всегда оказывалось адекватным уже имеющимся, да и сами они в иноязычной речевой среде приобретали дополнительный смысл. Так, русизм «целковый» трансформировался в «салковый» – рубль, «казак» стал синонимом слова «русский». Это первые заимствования со времени прихода казачьих войск в Сибирь. Лексема «казак» используется сказителями в качестве существительного и прилагательного, а в словосочетаниях определяет «русскую» принадлежность предмета: *қазақ арага* / русская арага (вино); *қазақ тобар* / русская материя; *қазақтар пери четкеннер оиқаиш* / русские, похоже, сюда не дошли; *қазақ солдаттары по кел шықтылар* / эти русские солдаты поднялись [Канза Пег].

Практически во всех текстах встречается русское слово хозяин (*қочайын*), которое приобрело в языке шорцев новое понятийное значение. В народном мировосприятии *ээзи* (хозяин) означал духа местности, покровителя дома, очага.

В фольклоре и в быту шорцев начала XX века русизм *хозяин* определяет скупщика, торговца, богача. Зачастую в шорских сказках подобный персонаж играет отрицательную роль алчного обманщика, которого следует опасаться: *По қочайын абазы-оолды сыга сүрүбүсти* / Этот хозяин отца и парня прогнал [О сыне старика]; *Ам пайлап пардым, қочайын полуппаргам* / Теперь разбогател и хозяином сделался [Охотник Панюгеш].

В преданиях это слово уже употребляется в бытовом значении – хозяин дома: *Анаң хозиянға айттыр* / Потом хозяину сказала [О шаманах]. В заклинании, произнесенном современной исполнительницей, оно даже заменило исконное *ээзи* – духа-хозяина в том жанре, где это формульный термин: *Кебеге хозиян эмни қадарзын* / Пусть хозяин печки дом охраняет [Мать огня, имеющая тридцать сухожилий].

Так как язык фольклора складывается на основе обыденной речи, говоров, диалектизмов, индивидуальной манеры произношения, первоначальные формы заимствования и их национальная принадлежность постепенно размываются.

В шорских текстах, записанных в последнее время, русизмы настолько ассимилировались, что некоторыми носителями языка уже не воспринимаются как чужие: *педре* (ведро), *парата* (ворота), *тубан* (туман), *тавно* (давно), *скабреге* (сковорода), *небелер* (мебель, вещь), *можса* (вожжи), *қаролчүк*



(караульщик, это слово находим даже в шаманском тексте), *пес* (все), *пор* (вор), *кирлес* (крыльцо).

Слово *пор* может встречаться в текстах в разных вариантах, причем его синонимическое значение стало более многообразным: безобразник, плут, обманщик. В легенде «Хозяйка горы и охотник» рассказчица употребила его в значении «хитрый». В сказке «Какпырын–старик» находим: *ол пор Муқалай / этот негодяй Николай*. Его словарное значение – хулиган.

В шорском языке у русизма *пор* есть национальный адекват *чулгуш* (вор), но именно это русское понятие закрепилось в речевом обороте и дало новое словообразование. Шорский словарь фиксирует лексему *поракий* (воробей), в основе которой сохранена русская народная этимология: воробей (вора+бей) – *поракий* (*пора+кий*; *кий*, *қый* – ‘режь’).

Пришедшее в шорский из русского *кõшке* – кот, *кõшкечек* – котик, кошечка (по-шорски кот – *пызрақ*) вошло в фольклор: *кõшкеке õтчең қоолақ қазып сала пердилер / чтобы коту пролезть дыру прорыли [Охотник Панюгеш]; Панюгеш паштап кõшкечекти сыйбап / Панюгеш погладил котика, приласкал [Охотник Панюгеш]*. По форме и семантике русского слова в речи зафиксирован шорский вариант: *машке*, *машкечек*.

Займствуются в фольклорные тексты и просторечия, воспринятые из русскоязычной среды: *стряпка*, *чёсанка-катанка* (валенки), *чё-то не то, ничё, нормально*, и даже русские фразеологизмы: *в чем дело?*; *аж глаза вытаращили*, – причем этот оборот включен в текст предания о шаманах, слово же караульщик (*қоролчук*) встречается в шаманском камлании.

Очень разнообразна орфоэпика русских имен: *Мукалай / Николай; Қойла, Ойла / Коля, Оля [Коля и Оля]; Панюгеш / Ванюша, Панке / Ванька, Панючек / Ванечка [Охотник Панюгеш]; Кастинка Палыч, Костинька Палыч / Константин Павлович; Метрей / Дмитрий; Паслей / Василий [Канза Пег]; Педор / Федор [Шаманы]*.

Иногда в процессе сказывания происходит взаимозамещение шорских и русских слов, исполнители одно и то же слово могут произнести по-русски и по-шорски: *сал, кõпчег / плот, ковчег, алып / богатырь, тооза / всё*.

Употребление шорских и русских словосочетаний в речи сказителя может играть роль стилистического повтора:

*Келбен қалғанда, анаң ичези проқляла, қарғантыр на / Когда тот не пришел, мать прокляла, прокляла ведь [Паук]*.

*Настоящий богатырь полар, – тедир, – по алып тугбалдың / Настоящий богатырь будет, – сказал, – это алына ты родила [Канза Пег]; По черде ровно тус полтур / эта земля ровной, ровной была) [Пожар, потоп]*.

Русские союзы, предлоги, частицы, междометия, модальные слова (*и, а, но, однако, как так, значит, прямо, тоже, ну, вот, еще, опять, потом*) почти автоматически вторгаются в речь сказителя. Они подчеркивают изустную природу фольклорного текста, помогают заполнить паузу, эмоционально отреагировать на события, но уже по-иному речевому канону, который побуждает информанта переходить к формулированию по-русски целых синтаксических конструкций:

*Вот пир қыс / вот одна девушка; А ол чоқ кижі / А у того бедного человека; ну ладно, рабочийлер шықкел / ну ладно, рабочие вышли; как так ээде? / как так получилось?; оолағашка уже где-то сегіс чаи / мальчику уже где-то восемь лет.*





*А қызы вот өлче, ... но ниче сделать не может / А дочь вот умирает ... но ничё [он] сделать не может [Шаманы].*

*Мага нельзя, – теп айттыр. – Если я возьму, то сила теряется. / Мне нельзя, – сказала. – Если я возьму, то сила теряется [Шаманы].*

В сознании билингвов оба языка не изолированы друг от друга, они вступают между собой во взаимодействие на системном уровне. Двуязычие позволяет исполнителям фольклора переключаться с одного словесного кода на другой, что создает характерный для стиля современных фольклорных текстов лексико-синтаксический симбиоз. В результате нарушается сочетаемость слов в предложении, их соответствие смысловым требованиям контекста.

Современному шорцу, погруженному в речевое пространство русского языка, трудно воспринимать народную культуру, поскольку и шорские, и русские слова фольклорного контекста подвергаются интерференции – искажению. Такое шорско-русское смешение делает порой повествование «закрытым», недоступным для восприятия. В этом же причина разрушения национально-художественных стереотипов, замены их просторечными формами.

О влиянии билингвизма на сохранность фольклорных текстов можно судить, обратившись к анализу богатырской сказки «Кара Меке», которая включена в раздел «Дополнения» тома «Фольклор шорцев». Она явно показывает обеднение эпической фольклорной традиции.

Сюжет этой сказки передан рассказчицей сбивчиво, нарушена последовательность событий, не прояснена мотивировка поступков персонажей, их взаимоотношения. Сохранились лишь фрагменты эпической формульности, которая не соответствует речевой обыденности сказывания. Проникновение в текст русизмов прослеживается по всем параметрам, которые были уже отмечены. Встречаются переогласованные на фонемном уровне заимствованные русские существительные (*педир* / ведро, *тубан* / туман, *истени* / стена, *женик* / жених), грамматически встраивающиеся в шорский контекст.

При использовании глаголов и прилагательных наблюдается интерференция:

*А постарының жениктери андоқ. Малосильныйлер алыптар полпартыр. / А их женихи там же. Малосильными алынами были, оказывается.*

*Мында ноолары сватать эткен алыптар тоже қадарчар. / Здесь эти посватавшиеся алыны тоже ждут.*

Присутствуют в тексте служебные русские слова: а, тоже, должны, неужели, только, посмотрим.

*Посмотрим, – тедир Кара Мөке / Посмотрим, – сказал Кара Меке.*

Самый наглядный пример шорско-русского взаимопроникновения дает начальная характеристика богатыря, в которой эпическая формула «пеший алып» заменена обычной разговорной фразой. *Кара Мөке – алып. Только ол атпа чөрбенча. / Кара Меке – алып. Только он на коне не ездит.*

Богатырь обут в валенки – русские «*чосанқа қатынқабә*» / чёсанки-катанки.

В параллельных формульных повторах описания внешнего вида *алыпа* Кара Меке используются взаимозаменяемые шорское и русское слова:

*Тоғузон қойдын терезинин, тон<sup>35</sup> тиктирбалган / Из шкур девяноста овец шубу сшил.*

<sup>35</sup> Тон – шорское наименование шубы.



*Тогузон қойдын терезинин ыстрырган шубалағ / В шубе из шкур девяноста овец отправила.*

Ремарки сказительницы по ходу действия с использованием русизмов близки разговорной речи:

*Пирси стала, ноо, андығ простой, ноо, полбалды / Другая стала, ну, такой простой, ну, стала. Эй, мен аны пропустила! / Эй, я это пропустила!*

В тексте сказки угадываются и русские фразеологизмы, оформленные по-шорски:

*Қыс паллары – қыс паллары / Девушки есть девушки.*

*По Қара Қаан мени чиш парчөр! – тедир. / Этот Кара Кан меня скоро совсем съест! – сказала.*

При переводе мы сочли возможным дать в комментарии сравнение с русским фразеологизмом: «Этот Кара Кан меня поедом ест», – сказала.

В некоторых шорских сказках подобные образные русские выражения переведены самим сказителем в шорскую речевую форму:

*Күл столба чилеп тура парды / пыль столбом стоит;*

*Кере тогулуп, турбустулар / Как вкопанные, встали [Охотник Панюгеш]*

Традиционные зачины и концовки сказок, стилистические приемы оформления речи близки русским. *В общем, Қанза Пег – пистиң тадар қааны полған / В общем, Қанза Пег наш шорский хан был; Ылар, аша, амда чатчалар / Они, может, до сих пор живут; Всё!*

*Пир чыл полубуста – пир муң толой. Ийги чыл полубысты – ийги муң түгенде. Ыш муң полусқаны – ыш муң толой. / Год прошел – одна тысяча долой. Два года прошло – две тысячи утекло. Третий год наступил – три тысячи долой [Шаманы].*

Приведенные примеры дают основание сделать вывод о том, что под влиянием иноязычной устно-поэтической системы, элементы которой все глубже проникают в фольклор, идет русификация сказительской традиции шорцев.

Как правило, информанты готовы вступать в контакт с записывающим, рассуждать по ходу действия, комментировать события. Эти «авторские отступления» сказителя тоже введены в текст. Нужно учитывать, что рассказчик хочет соответствовать ожиданиям собирателя и включить в свою речь больше русских слов. Однако во всех подобных случаях также наблюдается смешение языковых кодов, что свойственно современным шорцам, носителям языка, при общении. *В любой эмге кирзаң, сени всегда пустят. А пашқа чердиң индиг чоқ, через сельсовет./ В любой дом зайдешь, тебя всегда пустят. А в другом месте такого нет, через сельсовет. [Шаманы].*

Вкрапление речевых элементов одного языка в другой отвечает потребности взаимодополнительности, способствует межэтнической интеграции, но одностороннее вторжение русизмов в речь шорцев, в произведения устной народной культуры может привести к разрушению самой системы языка, о чем уже предупреждают этнолингвисты.

Поэтому публикация образцов фольклора позволяет сохранить их во времени, зафиксировать живое движение фольклорной традиции, которая, видоизменяясь под натиском ассимиляционных процессов, еще жива у народов Сибири и Дальнего Востока.



---

## Литература

- [Дыренкова Н.] Шорский фольклор / Зап., пер., вступ. ст., примеч. Н.П. Дыренковой. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1940. – 448 с.
- [Коган М.] Проблемы двуязычия в многонациональной среде / Музей антропологии и этнографии РАН (Кунсткамера). / Отв. ред. М.Э. Коган. – Спб, 1995. – 104 с.
- [Пивнева Е., Функ Д.] Народы Севера и Сибири в постсоветских трансформациях. / Отв. редакторы Е.А. Пивнева, Д.А. Функ. – М.: Наука, 2005. – 215 с.
- [Чудояков А.] Шорские героические сказания. Кан-Перген. Алтын-Сырык / Вступ. ст., подгот. поэтического текста, пер., коммент. А.И. Чудоякова; музыковедческая ст. и подгот. нотного текста Р.Б. Назаренко. – Москва, Новосибирск: Наука, 1998. – 463 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока, Т. 17)
- Майоров А.П. Социальные аспекты взаимодействия языков в билингвистическом коммуникативном пространстве. – Уфа, 1997. – 137 с.
- Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Перевод с нем. и доп. О.Н. Трубачева. – М.: Прогресс, 1986. – Т. II. – 671 с.



*Е.И. Жимулёва*

## **ЧАСТУШКИ В ИНТОНАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ТЕЛЕНГИТОВ УЛАГАНСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ**

Интонационная культура теленгитов – этноса, входящего в южноалтайскую общность, неоднородна по своему жанровому составу<sup>36</sup>. Помимо основных, репрезентирующих данную традицию жанровых пластов или страт, в интонационной культуре теленгитов присутствует страта, включающая ассимилированные жанры. Среди них русские частушки, подражания тувинскому пению и казахским колыбельным [Кондратьева, Мазепус, Сыченко, 1999, с. 223]. Составляемая ими данная страта также занимает определенное место в исполнительском репертуаре носителей указанной традиции.

Целью настоящей статьи является описание функционирования частушек в интонационной культуре теленгитов, рассмотрение их содержательного и музыкального аспектов. Работа основана на материалах, записанных в 2008 г. ее автором и старшим научным сотрудником сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН Н.Р. Ойроткиновой у теленгитов Улаганского района Республики Алтай. Было зафиксировано более 50 образцов этого жанра от восьми исполнительниц.

Соприкосновение русской и теленгитской культур произошло достаточно поздно, в конце XIX – начале XX вв., поскольку территория Улаганского района расположена в отдаленной и труднодоступной горной местности. Можно предположить, что частушки стали известными и популярными среди теленгитов лишь в 30-е–40-е гг. XX в., в период коллективизации, Великой Отечественной войны и послевоенное время. Об этом свидетельствуют многочисленные комментарии исполнителей и, отчасти, содержание текстов самих частушек. Так, например, О.М. Енчинова рассказывала о том, что частушки «пели, когда приехали с войны. Пели их в компании, люди радовались...». Вероятно также, что частушки были выучены теленгитами благодаря знакомству с транслировавшимися по радио выступлениями Сибирского народного хора, в 1950-е–60-е гг. часто исполнявшего частушки в многоголосной обработке<sup>37</sup>. Вместе с частушками в музыкальный обиход южных алтайцев проникают аккомпанирующие инструменты: гармонь, балалайка и гитара.

Возможно, частушки воспринимались поколениями алтайцев, родившихся в 20-е–30-е гг. XX в. и воспитанных уже при советской власти (т.е. основными носителями этой традиции в настоящее время) позитивно, как символ чего-то нового, прогрессивного. Об этом косвенно свидетельствует их чрезвычайная популярность, большая распространенность и хорошая сохранность в начале XXI века.

Частушки пелись на собраниях молодежи и гуляньях в клубе. Одна из исполнительниц частушек, балалаечница Г.К. Белеева так рассказывает об этом: «В то время кафе-то нету, ничего-то нету, только клуб, такой маленький клуб. Там мы и веселимся. У кого гитара, у кого балалайка есть. Там играли,

---

<sup>36</sup> Автор настоящей статьи опирается на концепцию интонационной культуры этноса, изложенную в статье Н.М. Кондратьевой, В.В. Мазепуса, Г.Б. Сыченко [1999].

<sup>37</sup> Эта представляющаяся нам верной идея была высказана Н.В. Леоновой в устной беседе с автором статьи, за что мы выражаем ей благодарность.





веселились, пели, танцевали, плясали». Г.К. Белеева утверждает также, что «русских мало в клубе было, все алтайцы».

Частушки хорошо идентифицируются исполнителями именно с этим жанровым обозначением – *частушка* – и противопоставляются собственно алтайским песням – *кожон*. В подавляющем большинстве случаев частушки звучат на родном языке носителей традиции, хотя исполнители, как правило, осознают русское происхождение этого жанра.

Содержание теленгитских частушек, так же, как и их русских аналогов, удивительно разнообразно<sup>38</sup>. Это лирико-философские размышления о жизни, о друзьях, родных и близких.

*Элик бычкак өдүгим элей барза, эт албай.*  
*Эне төрөөл ол јерим санай борза, санарбай.*

*Если моя обувь, шитая из шкуры косули, изнашивается, то я ее зашью.*  
*Если я соскучусь, затоскую по родине-матери, то буду ее вспоминать.*

(Г.К. Белеева)

*Камду бөрким берейин, кайра тутпай кийип јүр.*  
*Кару сөзим айдайын, качан бирде санан јүр.*

*Соболью шапку дам, не выворачивая, носи ее.*  
*Доброе слово свое скажу, когда-нибудь вспомни его.*

(М.И. Коньшева)

*Буурыл тайдынг колонгын бура тарткан јогыс па?*  
*Бу Алтайдынг ичине кожо өскөн јогыс па?*

*Стремя чалого жеребенка накрепко натянули, не правда ли?*  
*На этом Алтае вместе росли, не правда ли?*

(А.М. Сандяева)

Встречаются тексты, сложившиеся предположительно в ситуации молодежных собраний и игр:

*Ойнобосто не келген? От аларга келген-бе?*  
*Јыргабайта не келген јылынарга келген-бе?*

*Если не собираешься играть, то зачем явился? Огня попросить пришел ты?*  
*Если не собираешься веселиться, то зачем пришел ты? Погреться пришел ты?*

(Р.Я. Тайдонова)

*Тошту сууды кечерге менинг адым тайкылбас.*  
*Топиур согуп ойнорго менинг колым чылабас.*  
*Ташту сууды кечерге менинг адым тайкылбас.*  
*Гармошко тартып ойнорго менинг колым чылабас.*

*Чтобы заледеневшую реку перейти, моя лошадь не споткнется.*  
*Чтобы играть на топиуре, моя рука не устанет.*  
*Чтобы каменистую реку перейти, моя лошадь не споткнется.*  
*Чтобы на гармошке играть, моя рука не устанет.*

(С.И. Сартакова)

<sup>38</sup> Расшифровки и переводы текстов выполнены Н.Р. Ойноткиновой.



Во многих частушечных текстах присутствует мотив ожидания. По словам исполнителей, эти частушки пелись во время напряженного ожидания родных, ушедших на фронт:

*Ак чечектинг бажына адару качан  
конгой не?*

*Адай барган төрөөндөр айланып ойто  
келгей не?*

*На кончик белого цветка когда-нибудь  
пчела сядет ли?*

*Родные люди, с которыми не виделись,  
еще увидимся ли?*

(П.О. Танзаева)

В некоторых частушках передана радость от встречи с долгожданными, вернувшимися с войны близкими:

*Чапкан өлөң чалынду, кургак өлөң ол  
кайтсын?*

*Јуудан арткан јыргалду, ырыстузы ол  
кайтсын?*

*Скошенная трава свертывается в кучу,  
с сухой травой что случится?*

*Оставшиеся после войны с весельем, с  
счастливыми что случится?*

(О.М. Енчинова)

Нередко в текстах проявляется свойственная частушкам импровизационность, вероятно, некоторые из них появились как отклик исполнителя на неожиданно возникший интерес к этому жанру у приезжих «ученых из Новосибирска». Об этом, возможно, свидетельствует содержание второй половины текста одной из частушек:

*Өлөң чай, өлөң чай өткүре кайнап  
калбазын.*

*Өскө јердинг улузы мени өчөп барбазын.*

*Травяной чай, травяной чай как бы  
не выкипел.*

*Люди из другой земли как бы меня  
не высмеяли.*

(П.О. Танзаева)

Удивительно, но с частушечными напевами могут звучать тексты свадебных *кожон*, поющиеся во время традиционного алтайского обряда сватовства:

*Мөштөң ойгон айагым күннен сүрлү  
көрүнзин.*

*Ичинде урган арајан мөдтөң татту  
амзалзын.*

*Кара беениг сүдиненгичип ийзен,  
кудагай,*

*Јаандап келген баланды кысканбай  
берзен, кудагай.*

*Чашка, выстроганная из кедра,  
пусть ярче солнца смотрится.*

*Арадьан, налитый в чашку, пусть  
слаще меда будет испробован.*

*Из молока черной кобылы испей,  
сватья моя.*

*Повзрослевшего своего ребенка,  
не жалея, отдай, сватья моя.*

(С.С. Тадышева)

Тексты некоторых частушек в то же время могут служить поэтической основой для алтайских *кожон*. Так, например, ранее приведенный текст, начинающийся со слов «Ойнобосто не келген?», звучащий с частушечным напевом и идентифицируемый исполнителями как частушка, бытует и в качестве



кожон [Сыченко, 1998, с. 64, 65]. На наш взгляд, алтайские народные тексты в совокупности с частушечной интонационностью демонстрируют особенно яркий пример прочного закрепления заимствованных напевов в фольклорной традиции теленгитов.

Можно заметить, что практически во всех приведенных текстах, как в традиционных алтайских, так и в собственно частушечных, появившихся уже в XX веке как отклик на события современности, присутствует свойственный также и русским частушкам образный и синтаксический параллелизм. Однако образная система теленгитских частушек значительно отличается от таковой в русских текстах. В частушках, звучащих на теленгитском языке, в сравнительных оборотах присутствуют образы, характерные для алтайской народной поэзии: шкура косули, соболя шапка, молоко черной кобылы, стремя жеребенка, чашка, выстроганная из кедра и т.п. Подобное образно-смысловое наполнение текстов также свидетельствует о принятии этого жанра в фольклорную традицию теленгитов.

В основе мелодики теленгитских частушек лежат частушечные напевы общерусского бытования. В большинстве случаев это варианты широко распространенной по всей России «Подгорной» («Русского»). Из известных нам вариантов этого напева наиболее близким по отношению к теленгитским частушкам является напев «Подгорной» из репертуара Сибирского народного хора, записанный в Барнауле и обработанный А.П. Новиковым для женского хора [Русские частушки, 1956, с. 282, 283]. Этот напев представляет собой двустрочную четырехфразовую структуру, фразы которой соотносятся между собой как *aa|bc*. В мелодии частушечного напева преобладает нисходящее движение в объеме кварты, а также интонации опевания<sup>39</sup>.

Пример 1

Ты По - дго - рна, ты По - дго - рна, ши - ро - ка - я у - ли - ца,  
По - че - му, ска - жи, По - дго - рна, се - рдце так во - лну - е - тся?

Ритмическая организация «Подгорной» базируется на универсальной для многих частушечных и плясовых напевов ритмоформуле: чередование восьми- и семисложника (восемь кратких длительностей и шесть кратких и один долгий звук соответственно). Известно, что мелодическая линия частушечного напева тесно связана со звучанием инструментального сопровождения, она формируется «как речитация на верхних нотах гармонического наигрыша» [Гиппиус, 1936, с. 102], и далее: «интонация тонико-доминантового каданса была воспринята прежде всего как мелодическая последовательность ряда верхних нот, т.е. как верхний контур гармонической схемы» [там же, с. 108]. В напеве «Подгорной»

<sup>39</sup> Не располагая напевом, записанным А.П. Новиковым непосредственно от народных исполнителей, мы все же можем предположить, что мелодия второй строки в народно-песенной практике исполнялась на октаву ниже, в отличие от приведенного в нотах образца. Начинаясь со звука, на котором закончилась первая строка, второе построение звучит более естественно, чем с октавным скачком между строками.



ясно ощущается присутствие аккордов STDT (т.н. «общерусская частушечная формула») [Бойко, 2002, с. 217].

Приведенная мелодия – один из множества вариантов частушечного напева. Бытование частушечных напевов в большом количестве мелодических реализаций характерно как для русской [Гиппиус, 1936, с. 111], так и для теленгитской интонационной культуры. Точное воспроизведение общерусского частушечного напева среди записанных нами теленгитских частушек отсутствует. Напев «Подгорной» всегда звучит в измененном, порой, значительно трансформированном виде, при этом, как правило, оставаясь узнаваемым на слух. Каждая носительница традиции поет известные ей частушечные тексты со своим индивидуальным, сложившимся в ее исполнительской практике вариантом напева. Рассмотрим эти варианты в зависимости от принадлежности к репертуару той или иной исполнительницы.

Достаточно явственно присутствует напев «Подгорной» в частушках, записанных от А.М. Сандьяевой. В мелодических линиях восьми спетых ею образцов присутствуют нисходящее движение в диапазоне кварты, в точности сохраняется ритмика и «квадратная» структура напева (*Пример 2*). В первой фразе поступенное движение заменено повторяющейся малосекундовой интонацией, мелодические контуры второй и, особенно, четвертой фраз несколько упростились в результате исчезновения интонаций опевания; в них преобладает речитация на звуках  $d^1$  и  $c^1$ . Указанные мелодические изменения привели к тому, что композиция напева приобрела следующий вид:  $abcb_1$ . Подобная структура является также очень характерной для образцов, записанных от других исполнителей.

### Пример 2

Ка - ра - та - йдын ко - ло - нын ка - тай та - рткан жо - гыс па?  
Ка - ра - Ку - дьур ко - лхо - зко Ка - ру о - скон - жо - гыс па?

Стремя вороного жеребенка вместе натянули, так ведь?  
В колхозе Кара-Кудьур родными росли, так ведь?

Легко узнаваема «Подгорная» и в частушках, исполняемых С.С. Тадышевой. В этих образцах при практически точном сохранении ритмической основы, в мелодике присутствуют небольшие отклонения от известного нам напева. Если в приведенном опубликованном образце «Подгорной» мелодия дважды спускается от  $g^1$  к  $d^1$  на протяжении первой строки, то в мелодической линии рассматриваемого примера однократное движение в объеме кварты в результате речитации на звуке  $g^1$  «растягивается» на всю строку. В заключительной строке отсутствуют интонации опевания с вводным тоном, к опорному тону приводит нисходящее движение мелодии. Структура напева при этом становится подобной описанной выше:  $abcb$ .





Пример 3

Жен је - ни - стен ту - ду - жьп, је - р(е) ге - ле - жип о - йно - йлык,  
Кол - ко - лы - стан ту - ду - жьп та, ко - лты - кта - жьп о - йно - лык.

За рукава друг друга держа, давайте дружно играть.

За руки и за подмышки друг друга держа, давайте играть.

В мелодике частушек, записанных от С.И. Сартаковой, можно обнаружить действие терцового параллелизма тонов [Харлап, 1972, с. 258]. Так, в конце первой фразы появляются звуки  $d^1$  и  $cis^1$ , возникшие, вероятно, как терцовые замены звуков  $h$  и  $a$  (Пример 4). Таким образом возникла новая интонация – поступенное движение вниз и вверх в объеме малой терции, что внесло элемент развития в мелодию первой строки. Кроме того, в моноритмическое движение мелодии проникает пунктирный ритм (фраза  $a$ ). Родство с напевом «Подгорной» наиболее отчетливо проявляется во второй строке, в которой за исключением нескольких звуков почти точно повторяется напев опубликованного образца.

Пример 4

То - шту суу - ды - ке - че - рге ме - нин а - дым та - йкы - лбас.  
То - пшур со - гуп о - йно - рго ме - нин ко - лым чы - ла - бас.

Чтобы заледеневшую реку перейти, моя лошадь не споткнется,  
Чтобы играть на топшуре, моя рука не устанет.

Пунктирный ритм встречается и в многочисленных частушках, записанных от О.М. Енчиновой. Мелодика частушек, исполняемых ею, достаточно своеобразна, прототип напева зачастую можно обнаружить лишь путем аналитических процедур. Возможно, особенности звуковысотной линии этих образцов явились результатом не всегда уверенного и устойчивого интонирования, что особенно заметно в каденционном построении с его неожиданным и неустойчивым окончанием.



Пример 5

Музыкальный пример 5. Две строки нотной записи в ключе D major. Первая строка имеет темп  $\text{♩} = 68$  и динамические обозначения *a* и *b*. Вторая строка имеет динамические обозначения *a* и *c*. Под нотами даны русские тексты.

Музыкальный пример 5. Две строки нотной записи в ключе D major. Первая строка имеет темп  $\text{♩} = 68$  и динамические обозначения *a* и *b*. Вторая строка имеет динамические обозначения *a* и *c*. Под нотами даны русские тексты.

Собранная трава сворачивается в кучу, с сухой травой что может случиться?  
Оставшиеся после войны с весельем, с счастливыми что может случиться?

Мелодия первой строки ряда образцов, записанных от М.И. Коньшевой, строится сходным образом с описанной выше мелодической линией частушек, исполненных С.И. Сартаковой (ср. фразы *a* и *a*<sub>1</sub> в примерах 4 и 6). Своеобразно выглядит мелодический рисунок третьей фразы: он представляет собой нестрогую инверсию третьей фразы напева «Подгорной», зафиксированного в нотах (ср. фразы *b* в примерах 1 и 6). Конечная опора напева так же, как и в ряде других образцов, достигается в результате нисходящего движения к ней и закрепляется с помощью повтора.

Пример 6

Музыкальный пример 6. Две строки нотной записи в ключе B minor. Первая строка имеет темп  $\text{♩} = 100$  и динамические обозначения *a* и *a*. Вторая строка имеет динамические обозначения *b* и *c*. Под нотами даны русские тексты.

Листья березы опадут, на снег опадут, куда же еще им деваться?  
Черными глазами сверкая, назад вернешься, куда же еще тебе деваться?

В образцах, исполненных П.О. Танзаевой, частушечный напев присутствует достаточно явно (особенно в третьей и четвертой фразах), однако яркая индивидуальная исполнительская манера, присущая этой носительнице традиции, накладывает свой отпечаток на мелодическую основу частушки. Изначально моторно-плясовая природа напева заметно изменяется в результате воздействия сдержанного темпа звучания, внетрических сокращений и расширений длительностей, восходящих и нисходящих скольжений-глицсандо, трансформируясь в сторону большей песенности (Пример 7). Особую остроту и своеобразие звучанию придает пунктирный ритм (особенно обратный пунктир в заключительных квинтовых мотивах второй и четвертой фраз).



Пример 7

У - зе - ни уч ка - - - у - - зу - - лбе - зин - ка - ча - - нда. - -

У - з(у)ги - жок мен ко - жо - ны мды у - нду - ба - гар ка - ча - нда.

На стремени три ремня пусть не порвутся никогда.  
Непрерывную мою песню не забудьте никогда.

Напев «Подгорной» – основной, но не единственный среди частушечных мелодий, бытующих в репертуаре теленгитских песенниц. С.С. Тадышева так же исполняет частушки с другим общерусским частушечным мотивом, известным со словами «Милка чё, да милка чё?». С этим напевом преимущественно звучат упоминаемые выше тексты свадебных песен. Частушечный напев в данном случае воспроизводится очень близко к первоисточнику, за исключением ритмического дробления сильной доли, возникающим в связи с бóльшим количеством слогов в теленгитских текстах.

Пример 8

Ка-йы-ннын э - ткен а - йа - гым ку - н - нен су - рлу ко - ру - нзин,

А - лып ке - лген ка - ла - жым а - ла - ма - ши - кир а - мза - лзын.

Чашка моя, сделанная из бересты, пусть ярче солнца кажется.  
Хлеб мой, принесенный мной, пусть сладостью покажется.

Еще один напев, озвучивающий частушки, зафиксирован от П.О. Танзаевой. Хотя его прямой первоисточник нам неизвестен, по своему характеру и структурно-ритмической организации напев, лежащий в основе этой группы образцов, очень близок частушечному. Мелодика этого напева представляет собой моноритмичное нисходящее движение по звукам аккордов ( $T_{5/3}$ ,  $D_6$ ), затем в ней появляется нисходящий квинтовый скачок с заполнением (Пример 9). Возможно, с описанным напевом исполнительница познакомилась, слушая радио, или же он появился в ее репертуаре под влиянием сельской художественной самодеятельности. Однако П.О. Танзаева уверена в его народном происхождении.



Пример 9



Со - йлон чай да, со - йлон чай да соо - ло ка - йнап ка - лба - зын.



Со - лун је - рдин ба - лда - ры да ме - ни шоо - дын а - йтпа - зын.

Зеленый чай, зеленый чай как бы не выкипел.

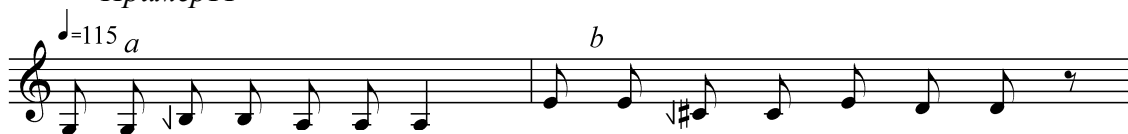
Ребята из незнакомых земель как бы не высмеяли меня.

В мелодике частушек, исполняемых Г.К. Белеевой, можно обнаружить контуры заключительного фрагмента напева «Цыганочки»: в нечетных фразах напева частушки эта связь особенно очевидна (Ср. *пример 10* и *пример 11*). Мелодические линии описываемой группы частушек представляют собой импровизации по звукам аккордов STDT, содержащихся в балалаечном аккомпанементе. Своеобразное звучание этих образцов возникает благодаря неопределенности их ладового колорита (нечто среднее между мажором и минором), что проявляется как звуковысотной линии, так и в аккомпанементе. Сопоставление «полумажорной» субдоминанты с минорной тоникой придает этим образцам «дорийский» оттенок.

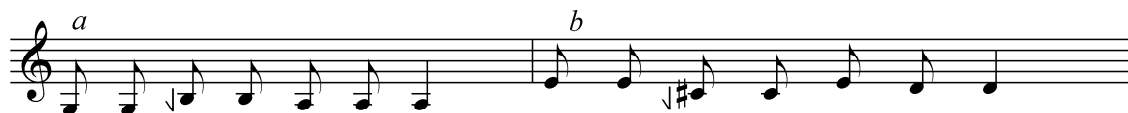
Пример 10



Пример 11



Ка - ра - га - йла ка - йынг-нынг ка - йсы би - йик кем би - лер?



Ка - йрак ју - рттынг ба - лда - рын ка - най ју - рген кем би - лер?



Что выше, сосна или береза, кто знает?

Как живут наши родные, кто знает?





Рассмотренные нами ассимилированные из русской музыкальной культуры напевы, и, прежде всего «Подгорная», реализуются в интонационной культуре теленгитов в виде широкого спектра вариантов. Встречающиеся в них расхождения с опубликованным частушечным напевом в основном проявляются в сфере мелодики. При этом заключительная опора напева является результатом нисходящего мелодического движения и закрепляется с помощью повторения; вводнотоновость, характерная для русского частушечного напева, в большинстве случаев отсутствует. Изменения отчасти затрагивают ритмику (в ряде образцов встречается пунктирный ритм), однако основная семи-восьмисложная ритмоформула, как правило, сохраняется. Наиболее стабильно выдерживается строфическая структура частушки, оставаясь практически неизменной. Появление разнообразных вариантов, подчас довольно далеко отступающих от русских частушечных напевов, вероятно, связано с отсутствием тонально-гармонических представлений в сознании теленгитских исполнителей, с опорой именно на линейность как на основную закономерность музыкального мышления носителей традиционной культуры.

Показательно, что самые значительные отклонения от основного частушечного напева присутствуют в образцах, записанных от ярких песенниц, выдающихся носительниц фольклорной традиции (М.И. Коньшевой, П.О. Танзаевой и др.). Очевидно, обладая незаурядным песенным даром, эти исполнительницы способны наиболее активно и изобретательно трансформировать инородные для их культуры фольклорные явления. Следует также заметить, что специфическая тембровая организация, являющаяся столь значимой для многих жанров интонационной культуры южных алтайцев [Мазепус, Сыченко, 1992], мало проявляется в пении частушек. Это обстоятельство, на наш взгляд, объясняется тем, что частушки включаются в фольклорную традицию теленгитов в поздний период ее существования, по сути, на стадии ее постепенного разрушения.

Полевые материалы начала XXI в. отражают факт достаточно прочного закрепления напевов русских частушек в интонационной культуре улаганских теленгитов. Помимо их широкой распространенности, это подтверждают также мнения исполнительниц об этнической принадлежности частушечных мелодий. Как правило, носительницы традиции склонялись к мысли, что напевы частушек в равной степени принадлежат и к русской, и к алтайской народной музыке (С.С. Тадышева, Г.К. Белеева, Р.Я. Тайдонова, О.М. Енчинова и др.). В русском происхождении напева уверенной оказалась лишь одна из опрошенных нами исполнительниц – М.И. Коньшева.

Каковы же причины столь прочного внедрения инокультурного напева в интонационную культуру южноалтайского этноса? Вместе с широкой популярностью жанра частушки в русской фольклорной традиции XX века, воздействующей на культуру коренных сибирских народов, существуют также предпосылки тому, связанные с имманентными свойствами напева «Подгорной»: в этом частушечном напеве присутствует ряд закономерностей, характерных и для напевов *кожон*. Прежде всего, это ритмоформула семисложника (шесть кратких и одна долгая длительность). На ее основе строится и временная организация частушечного напева. Эта же ритмоформула присутствует и в *кожон* (первый ритмический модус по терминологии Г.Б. Сыченко [Сыченко, 1993, с. 72]). Сходство проявляется также в звукорядах напевов частушек и *кожон*. Звукоряд теленгитских *кожон* представляет собой тетраход с субтоном



[Кондратьева, Сыченко, 1997, с. 245], напев «Подгорной» также в основном (за исключением единично встречающихся субтонов) укладывается в диапазон чистой кварты. При этом народные исполнители, развивая частушечный напев, расширяют его диапазон до сексты и септимы. Наконец, почвой для усвоения теленгитской фольклорной традицией чужеродного для нее жанра служит структурная четкость и краткость, поэтико-музыкальная афористичность частушки, свойственная и *кожон*.

Заемствованный и переосмысленный жанр частушки вместе с другими ассимилированными жанрами представляет собой особую страту в интонационной культуре теленгитов. Эту страту можно обозначить как страту ассимилятов или страту заимствований. Страта заимствований вбирает в себя и переосмысляет инонациональные явления и тем самым «обеспечивает выживаемость собственной культуры» [Кондратьева, Мазепус, Сыченко, 1999, с. 223]. Ее существование, на наш взгляд, свидетельствует о способности интонационной культуры теленгитов к трансформации инокультурных влияний, и, следовательно, о ее внутреннем потенциале и жизнестойкости в условиях современного общества.

---

## Литература

- [Котикова Н.] Русские частушки, страдания, припевки / Составитель Н. Котикова. – М.: Гос. муз. изд., 1956.
- Бойко Ю. Соотношение текста и напева в русской частушке // Искусство устной традиции: Историческая морфология. – СПб., 2002. – С.216–225.
- Гиппиус Е.В. Интонационные элементы русской частушки // Советский фольклор. Сб. статей и материалов. – М., Л.: Издательство АН СССР, 1936. – № 4–5. – С.97–142.
- Кондратьева Н.М., Мазепус В.В., Сыченко Г.Б. К теории интонационных культур: интонационная культура теленгитов // Вопросы музыковедения: Сб. ст. / Новосиб. гос. консерватория им. М.И. Глинки. – Новосибирск, 1999. – С.212–225.
- Кондратьева Н.М., Сыченко Г.Б. Алтайцы: Алтай-кижи, теленгиты, телёсы, телеуты, тубалары, чалканцы, кумандинцы // Музыкальная культура Сибири: В 3 т. Традиционная музыкальная культура народов Сибири. Кн. 1. Традиционная культура коренных народов Сибири / Ком. по культуре Администрации Новосиб. обл.; Новосиб. гос. консерватория им М.И. Глинки. – Новосибирск, 1997. – Т. 1. – С. 209–283.
- Мазепус В.В., Сыченко Г.Б. Тембровые особенности теленгитских кожон // Сибирские чтения. – СПб., 1992. – С.84–86.
- Сыченко Г.Б. Системное изучение традиции «кожон» как способ ее включения в современное образование и культуру // Экологические проблемы, культура и образование: Тез. и материалы Сибирской научно-практ. конф. – Новосибирск, 1993. – С. 70–73.
- Сыченко Г.Б. Традиционная песенная культура алтайцев / Дисс. ... канд. искусствоведения. – Новосибирск, 1998. – 291 с.
- Харлап М.Г. Народно-русская музыкальная система и проблемы происхождения музыки // Ранние формы искусства. – М.: Искусство, 1972. – С.221–273.

## Список информантов

- Белеева (Челекова) Галина Кирилловна, род Кёбёк, теленгитка. Родилась в 1938 г. в с. Улаган Улаганского района, проживает там же.
- Енчинова (Адхаева) Ольга Митрофановна, род Кёбёк, теленгитка. Родилась в 1927 г. р., в с. Балыктуюль Улаганского района, в настоящее время проживает в с. Улаган Улаганского района.
- Конышева Мария Ивановна, род Алмат, теленгитка. Родилась в 1932 г. в д. Кара-Кудьур Улаганского района, проживает там же.
- Сандьяева (Санина) Анастасия Моисеевна, теленгитка. Родилась в 1937 г. в д. Кара-Кудьур Улаганского района, проживает там же.



*Сартакова* (Белешева) Сара Ивановна, род Алмат, теленгитка. Родилась в 1930 г. в с. Улаган Улаганского района, проживает там же.

*Тадышева* (Чугулова) Саломея Савватъевна, род Тёлёс, теленгитка. Родилась в 1937 г. в с. Тужар Улаганского района, проживает в с. Балыктуюль Улаганского района.

*Тайдонова* (Ахчина) Раиса Яковлевна, род Чиртас, теленгитка. Родилась в 1938 г. в д. Саратан Улаганского района, проживает в с. Улаган.

*Танзаева* (Маралова) Прасковья Оруспаевна, род Алмат, теленгитка. Родилась в 1930 г. в д. Курай Кош-Агачского района, проживает в с. Улаган Улаганского района.



*Г.Е. Солдатова*

## **ЗАМЕТКИ О СОВРЕМЕННОМ СОСТОЯНИИ МУЗЫКАЛЬНОГО ФОЛЬКЛОРА ОБСКИХ УГРОВ**

Последние два десятилетия XX–го и начало XXI–го веков стали периодом не только серьезных изменений в общественно-политическом, экономическом устройстве нашего государства, но и глубоких преобразований в мировоззрении и культурной деятельности народов, населяющих Россию. Особенно это касается северных этносов, остро ощущающих территориальное и финансовое влияние компаний, осваивающих по соседству природные сырьевые ресурсы.

На обско-угорском севере, хранилище нефтяных и газовых запасов, разработка месторождений сопровождала изменению традиционных мест расселения хантов и манси, трансформации общественного и хозяйственного уклада жизни аборигенов.

Переселение в более крупные поселки, смена рода занятий, необходимость коммуникации на русском языке создали условия для вытеснения родного языка как необходимого средства общения у людей среднего и молодого возраста. Со знанием языка напрямую связано владение фольклорными знаниями.

Степень сохранности традиционной культуры на территории расселения хантов и манси заметно варьирует: она усиливается к северу, а также к верховьям рек, – в местах труднодоступных и соответственно меньше подверженных инокультурным проникновениям. Тем не менее, на сегодняшний день даже в самых цивилизованных поселках, где коренное население мало чем отличается от прочих жителей, можно записывать образцы устного народного творчества обских угров.

Не ставя задачи полного описания сегодняшних явлений в музыкальной культуре хантов и манси, попытаемся дать характеристику лишь некоторых из них. Основным источником этой работы служат исследования фольклора обских угров в экспедициях 1987–2008 гг. с участием автора статьи<sup>40</sup>. В экспедициях, организованных с целью сбора музыкального фольклора или фольклорно-этнографических сведений, не ставилась задача записи материалов, отражающих инновационные процессы в музыкальном фольклоре. Напротив, основное внимание уделялось традиционной, в частности, обрядовой культуре, – наиболее быстро исчезающему пласту духовного наследия хантов и манси. Записи, касающиеся современного творчества, нововведений в музыкальной практике, велись попутно, между делом. Тем не менее, накопившийся за это время материал

---

<sup>40</sup> Перечень экспедиций. материалы которых используются в статье: сентябрь 1987 г., с. Щекурья Березовского р-на Тюменской обл. (экспедиция Новосибирской консерватории: Сайнахова Д.С., Солдатова Г.Е., Шейкина О.А.); сентябрь 1988г., сс. Кимкьясуй, Верхненильдино Березовского р-на Тюменской обл. (экспедиция Новосибирской консерватории: Лопсан Н.А., Солдатова Г.Е.); октябрь 1989г., с. Верхненильдино Березовского р-на Тюменской обл. (экспедиция Новосибирской консерватории: Мазур О.В., Солдатова Г.Е.); июль 1991 г., с. Ломбовож Березовского р-на Тюменской обл. (экспедиция Новосибирской консерватории: Солдатова Г.Е.); июль-август 1999г., сс. Ясунт, Щекурья, Саранпауль, Хошлог, Хурумпауль Березовского района Тюменской области (Приполярный этнографический отряд Института археологии и этнографии СО РАН: Бауло А.В., Солдатова Г.Е.); июль-август 2000 г., сс. Ванзетур, Новинские Березовского района Тюменской области (Приполярный этнографический отряд Института археологии и этнографии СО РАН: Бауло А.В., Солдатова Г.Е.).



дает возможность высказать некоторые соображения по поводу современного состояния музыкального фольклора обских угров.

Не претендуя на полноту и систематичность изложения, остановимся на самых ярких и относительно хорошо сохранившихся феноменах обско-угорской народной музыки – необрядовой песне и инструментальном исполнительстве.

\*\*\*

**Песня.** Наиболее устойчивым компонентом жанровой системы фольклора обских угров является песня. Она бытует достаточно широко, в связи с самыми разными поводами, и потому известна и понятна разным группам населения. Чтобы осознать, насколько трансформировалась традиционная песня в данной культуре, необходимо обозначить суть этого феномена и определить его место в музыкальном фольклоре обских угров.

Песня в культуре хантов и манси (хант. *ар*, *арэх*, вост.-хант. *лулпыны*, манс. *эрыг*, *эрий*) представляет собой вокальное произведение с преимущественно устойчивым сочетанием текста и напева. Это однако не исключает возможности функционирования некоторых ритуальных напевов как политекстовых, а отдельных необрядовых напевов – как самостоятельных мелодий.

К сфере личных (или индивидуальных) песен обских угров относятся истории жизни и сватовства автора песни, описания каких-либо событий, а также похвальные песни и песни-жалобы, где объектами могут выступать автор, любимый человек, родственник, животное, местность [Шмидт, 1984]. Песни могут создаваться в любом возрасте, многие ханты и манси это делают в период взросления или в предчувствии смерти [Богданов, 1981], поэтому раньше практически каждый человек имел свою личную песню, а также знал песни, сочиненные родными и знакомыми<sup>41</sup>.

Песни, созданные и исполненные в традиционной среде, легко запоминаются подготовленными слушателями и затем воспроизводятся ими. При каждом новом звучании возможны некоторые изменения в тексте и мелодии, тем не менее, эти изменения происходят в определенных рамках, и песня остается узнаваемой для слушателей. Мастерство певца проявляется в искусстве гармоничного сочетания канона и импровизации, стабильности и вариативности – и на поэтическом уровне, и на уровне музыкального языка. В результате при каждом исполнении рождается новый, но все же укладывающийся в рамки установленных «правил», вариант. Повествование ведется от первого лица, но если песня принадлежит кому-то другому, об этом сообщается в начальных или заключительных строках. С такой целью часто используются традиционные словесные формулы: «я пою песню моего отца (снохи, брата и т.д.)», «песню такой-то женщины из такого-то села я напеваю» [Солдатова, 2005].

При создании индивидуальных песен авторы пользуются традиционными для данной культуры художественными средствами. В их числе такие поэтические приемы, как многочисленные повторы слов и словосочетаний, украшающие и определяющие эпитеты, уменьшительные и ласкательные формы слов, параллелизмы [Куприянова, Ромбандеева, 1960].

По музыкальной стилистике обско-угорские песни неоднородны. Самостоятельную, разветвленную систему представляют собой обрядовые

---

<sup>41</sup> Ситуации, в которых или по поводу которых создаются песни в традиционном обско-угорском обществе, описаны в фольклористической литературе [Мункачи; Богданов, 1981; Шмидт, 1984; Солдатова, 2005].





напевы, о чем мы здесь говорить не будем, поскольку они наиболее консервативны, мало подвержены изменениям<sup>42</sup>, и потому не относятся к предмету настоящей статьи.

Среди необрядовых песенных мелодий явно выделяются два пласта. Первый содержит образцы с узким объемом лада (терция, кварта), нерегулярной ритмикой, интенсивным «раскачиванием» на двух-трех ступенях. Такова личная песня А.К. Гындыбиной.<sup>43</sup>

### Пример 1

se mle no wi tu po te pj tar te mo  
ak pal pa lij ow ti kwe  
ne li sup ta ra jo ti kwel

Второй пласт – песни строфической формы, с широким диапазоном мелодий, где верхний регистр соответствует началу строфы, нижний – заключению, преобладает регулярная ритмика. Очевидно, это песни более позднего происхождения. К ним относится, например, «Песня дяди Семена» Г.К. Алгадьевой.<sup>44</sup>

### Пример 2

laj e la no ma ta ler lih laj  
pun ken ke ru pi ta e'i ja  
laj ne law ne jo lul' la te ya  
laj xum law ne jo lul' po tar

<sup>42</sup> См. об этом: Шмидт, 1984; Солдатова, 1998; Мазур, 2001.

<sup>43</sup> Записано в октябре 1989г. в с. Верхненильдино Березовского района Тюменской области.

<sup>44</sup> Записано в июле 1991 г. в с. Ломбовож Березовского района Тюменской области. В примере приведена вторая строфа.



Чрезвычайно важным для канонического исполнения личной песни является использование тембро-артикуляционных приемов, которыми владеют сейчас только знатоки фольклора, представители старшего поколения, и которые трудно передать вне естественно-фольклорной среды. Можно разучить песню, точно скопировать слова, мелодию, но без воссоздания ее традиционного тембрового облика звучание будет восприниматься как чуждое, не свойственное данной культуре.

Большой значимостью для традиционной песни обладает также певческое дыхание. Оно берется обычно в конце построения, но редко совпадает с его границей. Пауза образует словообрыв, а после вдоха пение возобновляется, при этом прерванный слог, как правило, повторяется. Такой прием позволяет певцу создавать ощущение непрерывности, текучести поющего текста.

\*\*\*

Каковы же ситуации создания и исполнения песен теперь, как они функционируют? Какие изменения, отступления от традиционного облика обско-угорской песни наблюдаются в современном фольклоре? По какому пути развивается песенная мелодика?

Существовавшие прежде условия бытования песни, такие, как пение во время шитья, выделывания шкур, другой монотонной работы, во время длительных поездок, – сохранились до сих пор, но только у тех людей, которые ведут традиционный образ жизни. Сегодня привычной и естественной формой бытования музыкального фольклора у хантов и манси, как и других народов Севера, является его жизнь на сцене. На этнографических концертах можно услышать песни из разных регионов Югры. Концертно-фестивальное бытование песни так прочно вошло в культурную жизнь современных обских угров, что влечет за собой изменения и в механизме песнетворчества, и в особенностях исполнения песен.

Новой традицией, сложившейся к концу XX века, стало сочинение песен специально для будущего выступления на сцене. Например, известную песенницу приглашают принять участие в концерте или фестивале, который проходит далеко от дома: в окружном центре или даже за границей. По дороге, готовясь к этому событию, она сочиняет новую песню. Так, Марина Михайловна Мелентьева из с. Ванзетур рассказывала, что сложила песню «про небо, звезды и северное сияние», когда поехала на фестиваль в райцентр Березово в 1994 г. Теперь эта песня вошла в репертуар исполнительницы.<sup>45</sup>

Другая типичная ситуация, в которой песня востребована – исполнение ее по просьбе собирателей фольклора. Сейчас приезд в деревню ученых никого не удивляет, и местные бабушки-песенницы с готовностью поют в микрофон свой обычный «накатанный» репертуар, подобно тому, как они делают это на концерте в клубе. Ритуальные песни, кроме того, могут звучать в реконструированных обрядах и праздниках, на которые съезжаются обычно представители разных локальных групп и даже разных этносов. В «своей» компании ханты и манси теперь поют чаще во время застолий, когда просто хочется что-нибудь спеть. И тогда годятся не только свои, теперь уже подзабытые песни, но и те, что на слуху, – пусть даже русские (такие как «Подмосковные вечера» или «Ой, мороз, мороз...»).

<sup>45</sup> Материалы экспедиции 2000 г. Дневник Г.Е. Солдатовой, с. 41.



Песни, которые исполняются сегодня, развивают преимущественно второй – позднего сложения – тип мелодики (см. выше). Видимо, их широкий диапазон и регулярная метрика не противоречат мелодиям, звучащим в эфире, и потому «работают» на выживание и распространение такого рода напевов.

Этнограф А.А. Богордаева<sup>46</sup> записала две хантыйские песни от А.Д. Глуховой из с. Октябрьское. По словам собирателя, Анна Дмитриевна знает много хантыйских песен и любит выступать на праздниках в клубе. В данном случае песни записаны во время встречи участников экспедиции и исполнительницы песен в местном краеведческом музее.

Первая песня – «Матронушка Гавриловна». Как считает исполнительница, эта песня принадлежит группе обских хантов, проживавших в п. Большой Атлым.<sup>47</sup>

На слух этот напев очень напоминает распространенную у сосьвинских манси песню «Сума мезыг» – Шоминская излучина<sup>48</sup>. Напев «Сума мезыг» (назовем его «сосьвинский напев») укоренился в сознании местных жителей настолько, что неосознанно используется ими в собственном творчестве. Нами записана, например, песня «К 20-летию округа», сочиненная А.Л. Лыткиной,<sup>49</sup> и в этом образце совсем другой текст, но мелодия является вариантом сосьвинского напева. Почему в песнях, бытующих у разных этносов, на достаточно отдаленных друг от друга территориях, совершенно разные слова и очень сходная мелодия? Легко предположить, что у них общий источник. Мелодия явно позднего сложения, она близка напевам второго типа традиционных личных песен и отличается еще более четкой синтаксической структурой, периодичностью ритма, широкими ходами. Такая мелодия вполне могла звучать в послевоенные годы по радио или на концерте художественной самодеятельности или, еще раньше, в 1930-1940-е – «завезена» культлодкой.

### Пример 3

Музыкальный пример 3 представляет собой нотную запись песни «Матронушка Гавриловна». Запись включает нотный стан с мелодией и русскими транслитерациями текста. В начале нотного стана указано темпо-метро обозначение  $\text{♩} = 170$ . Музыкальный текст состоит из 12 тактов, пронумерованных в левом поле нотного стана (8, 8, 8, 8, 8, 8, 8, 8, 8, 8, 8, 8). В конце каждого такта в левом поле указаны номера тактов: 92, 93, 93, 95, 96, 92, 94. Текст песни на хантском языке и его русская транслитерация:

8 ma tɯo nu ʃka ja gaw'ri low na ja ʃim ʃar no to pi ja kat poʃ mik na ja  
8 ʃim ʃar no to pi ja kat poʃ mik na ja iw tam ja ki ja a mim ʃi i ja  
8 ma tɯo nu ʃka ja gaw'ri low na ja pi ti up ti ja pi ti so i ja  
8 ʃim ʃar no to pi ja kat poʃ mik na ja iw tam ja ki ja a mim ʃi i ja  
8 ʃim ʃar no to pi ja kat poʃ mik na ja iw tam ja ki ja a mim ʃi i ja  
8 ma tɯo nu ʃka ja gaw'ri low na ja ʃim ʃar no to pi ja kat poʃ mik na ja  
8 ʃim ʃar no to pi ja kat poʃ mik na ja iw tam ja ki ja a mim ʃi i ja

<sup>46</sup> Автор выражает глубокую благодарность А.А. Богордаевой за предоставленные ею материалы и возможность их публикации.

<sup>47</sup> Записано А.А. Богордаевой в р.ц. Октябрьский в ноябре 2006 г.

<sup>48</sup> Шоминская излучина – место на р. Северная Сосьва, где расположен поселок Сосьва. На противоположном берегу находится нежилое село Шомы, там сосьвинские жители косят сено.

<sup>49</sup> Записано в 1988 г. в с. Кимкъясуй на р. Сев. Сосьва (Сосьвинский сельсовет).





Варианты мелодии обнаруживаются в единственной нотной публикации того времени – сборнике хантыйских и мансийских песен В. Мурова [Муров, 1959]. В этом сборнике находим три (!) образца с явно родственной мелодикой: 1) «Культбаза магыс эрыг» – ‘Песня о Культбазе’ (на мансийском языке). Культбазой раньше называлось с. Сосьва. Несмотря на то, что текст опубликованной песни отличается от того, что пели на Сосьве в 1980-е годы, в нем, тем не менее, упоминается Шоминская излучина. В сборнике указано, что слова принадлежат М. Паланзеевой, музыка – народная. 2) «Колхоз ёх ари» – ‘Песня колхозников’ (на хантыйском языке), автор А. Ангашупов. 3) «Энл’ пырысь еем» – ‘Старший брат’ (на хантыйском языке), слова и музыка народные. Два хантыйских примера даны в одной тональности, причем их первые строки совпадают полностью! Поэтому указание на разных авторов музыки здесь неверно: либо автор А. Ангашупов, либо «музыка народная». Мансийский пример записан по-другому – иначе расставлены тактовые черты, а долгие распевы преподносят эту песню как протяжную, напевную (темпы в сборнике не указаны). Тем не менее, родство напевов очевидно.

Для удобства сопоставления приведем схемы всех обсуждаемых напевов в тональности *g*. Снятые распевы и единообразно расставленные такты обнажают интонационную структуру мелодий и свидетельствуют о том, что все это – варианты одного напева.

#### Пример 4



1 – «Матронушка Гавриловна» (А.Д. Глухова); 2 – «Сума месыг» (А.Л. Лыткина); 3 – «К 20-летию округа» (А.Л. Лыткина); 4 – «Культбаза магыс эрыг» [Муров, 1959]; 5 – «Колхоз ёх ари» [Муров, 1959]; 6 – «Энл’ пырысь еем» [Муров, 1959].

Вряд ли сейчас можно установить подлинного автора этой мелодии. Возможно, в сборник попали песни, записанные от хантов и манси (и имя одного из них дано как имя автора) кем-то из собирателей-энтузиастов в разных районах округа, и тогда это говорит о широком распространении напева уже в 1950-е гг. Первоисточник по-прежнему неясен. Не исключено также, что песня имеет действительно авторское, нефольклорное происхождение: будучи сочинена кем-



то одним (например, культработником), она быстро распространилась среди хантов и манси, легко «легла» на слух за счет мелодичности и некоторого сходства с традиционной песенностью (нисходящее направление мелодии, многократный повтор основного тона в конце строки). Как бы то ни было, возможность распространения мелодии-прототипа по территории округа благодаря упомянутой публикации – налицо. На экземпляре сборника, который мне удалось найти в библиотеке Окружного дома творчества народов Севера, много рукописных пометок – «следы» трудов какого-то музыкального руководителя, подбиравшего репертуар для своего творческого коллектива. Судя по всему, этот сборник был популярен в среде культурно-досуговых работников и наверняка внес свою лепту в расширение песенного репертуара фольклорных исполнителей – особенно тех, кто живо впитывает все новое, любит петь для широкого круга слушателей.

Вторая запись от А.Д. Глухой – песня, услышанная ею во сне от женщины-ненки<sup>50</sup>. Хантыйская исполнительница считает, что ведет свое происхождение от ненцев. Она уверена, что ненцем был ее отец, так как его младенцем нашли в тундре ханты-оленеводы и взяли к себе на воспитание<sup>51</sup>. Со своим ненецким происхождением информант связывает увиденное во сне: «Эту я песню видела во сне <...> Небольшая черная женщина поет <...> Она спела, я встала и сразу записала это, слова, что запомнила. А после и стала петь – на сцене, пою, когда мне надо...» (из расшифровки фонограммы).

Текст в песне хантыйский, в нем многократно повторяются слова: «ненецкая девушка, маленькая девушка». Мелодия песни легко распознается как угорская.

### Пример 5

Музыкальный пример 5. Мелодия песни хантыйской исполнительницы. Текст песни хантыйский, в нем многократно повторяются слова: «ненецкая девушка, маленькая девушка». Мелодия песни легко распознается как угорская.

<sup>50</sup> Записано А.А. Богордаевой в р.ц. Октябрьский в ноябре 2006 г.

<sup>51</sup> Данные взяты из письма А.А. Богордаевой автору.





В напеве пентатонический звукоряд (тон-тон-полутон-тон) с мажорной терцией, опора на нижней ступени; строфическая структура – чередование строк А и В, повторяющихся почти без изменений; в основе ритмики напева – ячейка ε θ θ с первым кратким слоготонем. Песни с такими признаками встречаются и у хантов, и у манси. Возможно, что хантыйской женщине «приснилась» песня, услышанная в детстве и осевшая где-то в глубине памяти.

Известная мансийская песенница Мария Сергеевна Мерова из села Хошлог Березовского района сочинила песню о своей поездке в Венгрию. Конечно, для женщины из северной глубинки поездка за границу была событием очень значительным, и поэтому не могла не найти отражения в ее песнетворчестве. В подобных случаях в качестве канвы для словесной импровизации мастера песни используют мелодии, уже имеющиеся в их репертуаре, или же сотворяют их заново.

Мелодия песни о поездке в Венгрию<sup>52</sup> по типу и направлению движения сходна с сосвинским напевом. Однако исполнительница настолько усложнила осто́в мелодии в интонационном плане, что он воспринимается чуть ли не как пьеса ориентального характера.

### Пример 6

n'a ra ma kwet n'a ra ma kwet e  
ta xa la sun sir a li ket na laj  
ke r na la wa ri naj ter ver ta lo tax  
ja ta ro ne wi x a la ma kwe e laj  
la piw xo ta laj xu ni kwe et  
lop us mal us man xu ni kw e laj  
ja ta ro la pir la ne ro kie ti e  
xaj no ri nax oj ka ax si rin pa wil ke na laj

Напев изобилует полутонами (отсюда гармонический минор), микроальтерированными звуками, трех-пятизвучными распевами; он имеет

<sup>52</sup> Записано в 1999 г. в с. Хошлог Березовского района Тюменской области.



строфическую структуру: строки А и В строго чередуются друг с другом. Из традиционных для лирической песни свойств сохранены также повторы основного тона в конце строки, прерывания слов для взятия дыхания с последующим повторением «брошенного» слога. Это типичный пример индивидуального творчества на основе хорошего знания песенной традиции.

Надежда Андреевна Тынзянова, манси из д. Новинские, сочинила песню о берестяном коробе для рукоделия «Тотап эри» («Песня о *totane*») – обязательной принадлежности любой мансийской девушки. Как пояснила информант, мелодию она «слышала раньше», а слова сочинила сама<sup>53</sup>. Теперь эта песня – готовый концертный номер<sup>54</sup>.

### Пример 7

♩ ≈ 92

wo ré na mi ne rum wo ré na ja le rum xa riq sa sul lé ji rum xa riq sas té rum  
to tap to tap pokar fun tîr la lé rum to tap to tap to tap jun'te la lo rum  
man'ne so wêl ku ni lom sowt ne so wêl ku ni lom to tap to tap to tap jun'te la lo rum  
in jun'tîr ku ni rum anki xo tî laj li woj xo tî ko ni lom mojtâ ko na su ri  
to tap to tap to tap jun'te la lé rum to tap to tap to tap wa riq la lo rum  
man' mi na mi ne rum sos ne jo mi ne rum to tap to tap to tap jun'te la lo rum

В основе мелодии этой песни также лежит сосвинский напев, хотя и значительно измененный. Мелодия имеет широкий диапазон (малая децима), движение в основном длительно нисходящее, и даже октавный скачок вверх на слове «*totan*» компенсируется движением вниз к тонике. Композиция представляет собой нерегулярное чередование строф А и В, где строфа В может быть повторена: АВ(В). Ритмика регулярная, тяготеет к стопе анапеста. Периодичность ритма легко воспринимает публика во время концерта и радостно поддерживает песенницу аплодисментами в такт песне.

На концерте в Ханты-Мансийске 17 ноября 2004 г. прозвучала песня «Уринэква эрыг» («Песня вороны») в исполнении молодого музыканта Александра Викторовича Сайнахова. Песня поразила традиционностью тембровой краски и – своей похожестью на ту, что пела известная мансийская народная певица Татьяна Романовна Садомина из с. Сосьва. В кулуарах Александр признался, что выучил песню с кассеты, на которой она звучала в исполнении Т.Р. Садоминой. Несомненный талант молодого исполнителя позволил ему не просто разучить слова и мелодию обрядовой песни, но уловить и передать специфическую звукоподачу, с чувством меры варьировать напев. К

<sup>53</sup> Материалы экспедиции 2000 г., дневник Г.Е. Солдатовой, с. 47.

<sup>54</sup> Записано в 2000 г. в с. Новинские Березовского района Тюменской области.



тому же у него хорошее «фольклорное» произношение, которое особо ощутимо на слух в пении<sup>55</sup>. По-видимому, оно сформировалось в детстве: Александр – сын Матрены Константиновны Сайнаховой, прекрасного знатока мансийской песни из с. Щекурья<sup>56</sup>. Различия во владении традиционной манерой исполнения, которые могут быть у разных певцов, хорошо слышны в песенном диалоге «Пантякве», прозвучавшем на том же концерте (А. Сайнахов – М. Самсонова, см. Диск).

При сравнении двух вариантов напева «Уринэква эрыг», записанных от А.В. Сайнахова (пример 8)<sup>57</sup> и Т.Р. Садоминой (пример 9)<sup>58</sup>, обнаруживается практически полное совпадение ладовой организации. В варианте Сайнахова добавлен лишь верхний октавный тон к главной опоре: он появляется в изменившемся начале напева. Вторая, побочная опора сохраняется, как и распределение тонов по попевкам. В структуре обоих вариантов напева – три элемента: *a, в, с*. Последние два элемента сходны между собой, но, учитывая их регулярное сопоставление, следует говорить о двух разных единицах формы. У Садоминой они образуют последовательность *а в с (с...)*: иными словами, *с* может повторяться 1–2 раза. В целом здесь есть тенденция к формированию строф. У Сайнахова форма еще более свободная: *а (а) в с (с...)*, то есть повторяются уже два элемента – *а* и *с*. Интуитивно Александр уловил большую значимость мелких сегментов (а так в действительности обстоит дело с ритуальными напевами у манси) и построил композицию напева, основываясь именно на них.

#### Пример 8

<sup>55</sup> Специфика фольклорного произношения у обских угров, – в частности, при артикуляции поющего текста, – пока никем не описана. Тем не менее, даже небольшой опыт слушателя аутентичной песни позволит выделить удачное в этом плане исполнение среди многих других.

<sup>56</sup> Нам доводилось записывать от нее личные песни в 1987 г.

<sup>57</sup> Записано Г.Е. Солдатовой в г. Ханты-Мансийске 17 ноября 2004 г. на этнографическом концерте в рамках семинара-практикума по песням обско-угорских народов.

<sup>58</sup> Записано в экспедиции 1992 г. в с. Ломбовож Березовского района Тюменской области.





### Пример 9

u rin e kwa r a kwij e kwa mor tim xum pa xu m'ij ma nil  
man' to wil ram pi nil  
uj ta ji š'ij ta ne ti uj ta ram pi ta ne ti  
sank'li pi liij sat jay kil ma  
num ta ne na ta pa ti ma  
man' to wil ram pi nil xo sa ma te ta xus ji  
wa ti ma te ta xus ji

Важная новация, которую можно наблюдать сейчас на концертах и фестивалях – это исполнение традиционных песен и инструментальных наигрышей сразу несколькими музыкантами. Коллективное пение у обских угров присутствовало ранее только в обрядовой ситуации, когда медвежьи песни исполнялись несколькими мужчинами одновременно: один при этом поет громко и четко, другие – тихо вторят; в результате образуется многовариантное изложение одной и той же мелодии – гетерофония. Ансамблевое пение в других ситуациях прежде отсутствовало. Теперь пение дуэтом, трио и даже квартетом – не редкость. Например, на упомянутом этнографическом концерте Мария Двинянинова и Надежда Яковлева из с. Хулимсунт исполнили дуэтом песню, созданную М. Двиняниновой. Есть ли в этом пении вдвоем многоголосие? Нет, здесь отсутствует даже терцовое удвоение: певицы стараются петь в унисон, и только лишь некоторая интонационная «неровность» создает в ряде моментов гетерофоническое звучание (см. Диск).

На том же концерте в исполнении молодежного мужского квартета (В. Меров, В. Сайнахов, М. Сайнахов, П. Анямов) прозвучала песня «Куккук эрыг» ('Песня кукушки') на слова мансийского поэта Ювана Шесталова. Как и упомянутый женский дуэт, исполнители поют функциональное одноголосие. Разнозвучие получается лишь благодаря естественной неоднородности тембров каждого из голосов и не всегда безупречному интонированию (см. Диск).

\*\*\*

Аутентичная обско-угорская песня звучит сейчас нечасто, в то время как распространенными являются ее **трансформации** на уровне текста, напева и функционирования.

- Напев может в точности повторять некогда услышанный исполнителем и не содержать никаких элементов импровизации. Обычно такая мелодия по внешним признакам близка аутентичной, но исполняется как бы «оголенной», без



специальных приемов звукоизвлечения. Так могут петь люди, оторванные от естественной среды, которые не прошли фольклорной певческой школы. В результате при сочетании хантыйской мелодии с хантыйским же текстом получается не хантыйская по сути песня.

- Используется заимствованный русский (ненецкий, украинский и т.п.) напев, на который накладывается на хантыйский мансийский текст. Возникает это тогда, когда для «своей» песни используются знакомые «мотивы», которые были услышаны по радио, телевидению, от русских, живущих по соседству и т.п. В таких случаях чужая мелодия служит «транспортным средством» для текста.
- Русская песня целиком (и слова, и музыка) «переводится» на хантыйский/мансийский язык. Осознанно исполнителем переводится только текст, неосознанно – музыкальные интонации. Русская/европейская мелодия в исполнении хантыйского/мансийского певца немного меняется – интонационно и ритмически, что позволяет ощутить некий «акцент» в ее звучании.
- Крайний вариант: русская (украинская и т.п.) песня исполняется хантами/манси на языке оригинала. Это случается в основном, когда родная песенная культура уже утрачена или же знания своих песен явно недостаточно<sup>59</sup>.

Почему в современном обско-угорском фольклоре бытуют адаптированные к современным условиям варианты звучания песен, вплоть до инонациональных фольклорных (и не фольклорных) образцов? Потому что есть потребность в исполнении песни. И от того, насколько человек привязан или, наоборот, оторван от родной культуры, насколько знает соседнюю (чаще – русскую) культуру, зависит, какой будет песня в его исполнении. Адаптационные формы – результат выживания песни как жанра: функционально она существует, но в очень разных видах. «Исходный» канонический вариант можно услышать от исполнителей старшего и иногда среднего поколения. Теперь он редко звучит как живой, передаваемый другим; чаще всего исполняется по просьбе исследователей.

\*\*\*

**О личностях исполнителей народной песни.** В том случае, когда песня традиционна, сложена по законам жанра (и по тексту, и по мелодии), исполнитель – как правило, очень хороший знаток фольклора, который *закрыт* для чужих, но легко открывается перед своими родными, близкими, соседями. Его аудитория понимает все тонкости песни, она знает не только язык, но и ситуацию, в какой та или иная песня сложена, историю, положенную в основу песенной истории. Иногда исследователю удается найти таких людей и записать от них образец аутентичной песни.

К сожалению, такая песня быстро уходит из исполнительской практики, и как раз в измененном виде мы слышим ее чаще.

Второй тип – человек *открытый*, он не только делится песней со своими, но у него есть большая потребность в том, чтобы его творчество было воспринято многими людьми. Он готов выступить на концерте, у него есть открытость, динамичность, артистизм. При соответствующих условиях (их нередко обеспечивают местные администрации, департамент по вопросам Коренных малочисленных народов Севера, учреждения культуры) он раскрывается как

---

<sup>59</sup> В сентябре 2008 г. мы посетили современный праздник «День села» в национальном поселке Ларьяк, надеясь записать хантыйский фольклор. Вопреки ожиданиям, коренное население, весело приплясывая, подпевало раздававшимся из динамика эстрадным песням («На высоком берегу» Ю. Антонова и др.).





артист. Это почти профессионал устной традиции, и поэтому песню он исполняет не только, когда «душа просит», но и когда запланирован фестиваль или концерт.

Еще один вид исполнителя – человек *понимающий* традиционную песню, знающий как она создается, в каких ситуациях исполняется, хорошо владеющий родным языком. Он способен слушать и адекватно реагировать, глубоко воспринимать такие фольклорные образцы. Чаще всего это представители хантыйской (мансийской) интеллигенции: учителя, культработники и т.п., которые являются детьми или внуками носителей фольклора – тех, кто условно составляет категорию знатоков. К этой группе относятся люди, которые обычно безмолвствуют как исполнители, но выступают в роли информантов, переводчиков, комментаторов текстов. Многие из таких людей в состоянии воспроизводить песни как готовые образцы. Среди наших информантов: заведующая детским садом С.С. Тыликова (с. Овгорт), учительница М.А. Прасина (с. Ларьяк), студентка Т.В. Лонгортова (с. Мувгорт на р. Сыне), журналист В.Е. Енов (г. Ханты-Мансийск) и др. Возможно, некоторые из них по достижении «фольклорного» возраста (примерно 60 лет) раскроются и начнут сами транслировать то, что знали с детства. Понимание культуры, которое у них есть практически с рождения и дремало годами, воплотится в творчестве, возникнет потребность не просто копировать, но воссоздавать, творить по законам, которые слышали, уловили, усвоили в детстве от своих отцов, дедов и старших родственников.

Любопытный пример фольклорного творчества интеллигенции – Т.А. Молданов, известный хантыйский этнограф, в совершенстве знающий казымскую традицию медвежьих игрищ. Участвуя многократно в организации и проведении возрожденного праздника, общаясь со стариками-певцами, он стал постепенно сам выступать как исполнитель сценок-представлений, а затем и медвежьих, в том числе священных песен.

\*\*\*

**О музыкальных инструментах.** Инновации особенно заметны в материальной составляющей музыкального народного творчества – производстве инструментов. Как собственно музыкальные инструменты, так и шумовые (ритуальные, хозяйственно-промысловые) известны у обских угров в большом количестве. Важно отметить, что собственно обрядовые, строго ритуальные инструменты, такие как бубен, которые не используются с сугубо эстетической функцией, практически законсервированы, не подвержены изменениям. Другая же категория инструментов, к которой относятся угорские арфа и цитра, имеющие художественно-эстетическую функцию и соответственно более широкое применение в культуре, – вынуждены приспособляться к изменениям окружающей культурной среды. Мастера, имея в своем распоряжении более современные материалы, пытаются усовершенствовать звучание инструмента, его акустические свойства. К примерам стремления улучшить акустику цитры можно отнести использование вместо оленьих жил более прочных и упругих, а значит, более звонких, рыболовной лески и гитарных струн. Эти материалы дают более громкое звучание, и, кроме того, реже повреждаются. Также вместо самодельных деревянных гвоздей теперь используются металлические, купленные в магазине.

Раньше инструменты окрашивались природными красителями в красно-коричневые тона, других украшений не имели. Такие инструменты во множестве обнаруживаются на старых святилищах (см., например, [Гемуев, Бауло, 1999]).



Орнаментирование инструментов доступными способами пришло на смену отсутствию каких бы то ни было украшений. Так, на *сангквылтап* А.В. Бахтеярова, хранящийся в школьном музее с. Сосьва, наклеен орнамент из белой плотной бумаги<sup>60</sup>, а на деку инструмента Н.В. Анямова из с. Тресколье цветными фломастерами нанесено изображение всадника, после чего дека залакирована (см. Диск).<sup>61</sup>

Известный мансийский мастер Григорий Николаевич Сайнахов (1915-1997)<sup>62</sup> положил начало традиции изготовления белых, неокрашенных инструментов. Отсутствие окраски и нанесение лака на белую деревянную поверхность деки придает инструменту нарядный вид. Поскольку Сайнахов был человеком коммуникабельным, доброжелательным, щедро делился секретами своего мастерства, к нему время от времени приезжали молодые манси и ханты, и даже русские (например, Д.Г. Агеев – глава современной школы инструменталистов), ставшие впоследствии знатоками или мастерами в изготовлении музыкальных инструментов. Они усваивали азы инструментального мастерства – и традиционные приемы, и инновации, введенные самим Григорием Николаевичем. Теперь практически все инструменты в Ханты-Мансийском автономном округе делаются по технологии Сайнахова. Самым важным его новшеством, на наш взгляд, является особое оформление колковой части инструмента. В цитре мастеров-предшественников обязательно была развилка – два выступающих рожка с перекладной, к которой крепились колки. Обычно они привязывались с помощью жил, в другой версии, очевидно, более поздней – врезались в перекладину. Теперь колки врезаны непосредственно в деку и корпус, насквозь. Эта форма инструмента воспроизводится по округу повсеместно, она стала традиционной даже для сувениров.

Еще один обско-угорский инструмент для музицирования – лютя *нэрънэ-йив*. Инструменты из музейных коллекций и опубликованных источников имеют грифы без разметок и одну струну. Г.Н. Сайнахов – для того, чтобы играть было легче, – сделал на грифе металлические ладки, наподобие тех, что используются в балалайках и домрах. Он также рассказывал нам, что когда-то делал инструмент с тремя струнами, натянутыми одинаково. Это было сделано для усиления звучания, то есть для изменения динамических возможностей инструмента.

В отношении музыкального репертуара инструменталистов интересным примером является творчество Николая Егоровича Тасманова. В 1987 г. мы встретились с ним в с. Щекурья как раз в гостях у Г.Н. Сайнахова. Экспедиция новосибирской консерватории стремилась записать как можно больше мелодий от известного мастера, молодой музыкант – поучиться у него играть на *сангквылтапе*. Попутно мы сделали несколько записей и от Н. Тасманова. Наигрыш, названный «Мелодия сосьвинских рыбаков», по словам Николая, появился в такой ситуации: «Однажды на рыбалке в невод поймалась большая щука. Когда ее вытаскивали, она трепыхалась. Когда я ехал домой, то вспоминал, и родилась эта мелодия»<sup>63</sup>. Описанные обстоятельства – типичные для создания мелодии. Однако на самом деле данная мелодия не является вновь созданной: она представляет собой близкий вариант наигрыша Г.Н. Сайнахова «*Совыр-союм*» («Заячий ручей»),

<sup>60</sup> Материалы экспедиции 1989 г., дневник Г.Е. Солдатовой, с. 20.

<sup>61</sup> Материалы экспедиции 1992 г. (с. Тресколье Ивдельского района Свердловской области).

<sup>62</sup> Все сведения о творчестве Г.Н. Сайнахова почерпнуты из бесед с ним во время экспедиций 1987 и 1992 гг.

<sup>63</sup> Материалы экспедиции 1987 г. Дневник Г.Е. Солдатовой, с. 66.



видимо, неосознанно взятый за основу. В варианте Н.Е. Тасманова мелодия изобилует терцовыми удвоениями. Вероятно, для молодого музыканта, получившего специальное образование (он учился в культпросветучилище в г. Салехарде), дублирующая терция могла давать ощущение полноты звучания, лиричности своей пьесы (см. Диск.)<sup>64</sup>.

Усиление эстетического функционирования и восприятия обско-угорской цитры связано, видимо, и с широким распространением гитары. Это неслучайно, ведь на гитаре играют примерно в той же позиции, что и на нарс-юхе или сангквылтапе, и приемы звукоизвлечения на этих инструментах сходны (бряцанием, щипком). Ее влияние ощущается даже в фольклорном мышлении: два строя сангквылтапа, по звучанию приближенных к минору и мажору, названы соответственно «гитарным» и «балалаечным». Эта терминология, также «запущенная» Г.Н. Сайнаховым, пустила корни и легко прижилась на ханты-мансийской территории.

Фоноинструменты хозяйственно-промыслового назначения также претерпевают изменения. Например, у сынских хантов мне приходилось видеть ботало для оленя, изготовленное из алюминиевой формы для выпечки хлеба. Раньше ботала были деревянными или костяными. Алюминий же звучит более ярко, звонко (И.Е. Лонгортов, с. Хорьер<sup>65</sup>). Для усиления звука в ботале используются также готовые железные крючки. Поскольку инструмент этот утилитарный, мастера – они же оленеводы – зачастую используют какие-то ненужные в хозяйстве предметы. Например, зачем выбрасывать сломанную лыжу, если из нее можно быстро сделать ботало? Тогда не нужно специально выстругивать дощечку, к которой прикрепляются деревянные или костяные погремушки-колокольчики, достаточно просто просверлить в лыже отверстия.

В охотничьей практике теперь используют не только традиционные манки – перьевые или берестяные пищалки, – но и купленные в магазине, или же делают их из пустой гильзы, подтачивая ее края. Сезонному, быстро, но ненадолго изготавливаемому инструменту, приходит на смену прочный и долговечный.

\*\*\*

И в песне, и в инструментальной музыке обских угров сегодня происходят неизбежные изменения. Они касаются и бытования жанров народной музыки (прежде всего – звучание на сцене, во время фестивалей, концертов), и создания новых образцов (не только в обычных для этого ситуациях, но и специально к выступлению), и особенностей исполнения (исчезновение характерной тембровой подачи в пении, появление вокальных и инструментальных ансамблей), и самого мелодического строя напевов и наигрышей (утрачивание их национально-характерных черт под влиянием мелодий, услышанных по радио, на концерте и т.д. вплоть до полных заимствований), и практики изготовления фоноинструментов (современные материалы, конструктивные новшества). Разносторонние преобразования в обско-угорском музыкальном фольклоре говорят о способности данной культуры приспосабливаться к условиям меняющегося мира, о возможностях ее самосохранения и даже развития в новых, адаптированных формах.

---

<sup>64</sup> Наигрыш «Мелодия сосьвинских рыбаков» записан в 1987 г. в с.Щекурья Березовского района Тюменской области (фонограмма 36).

<sup>65</sup> Материалы экспедиции 2000 г. Дневник Г.Е. Солдатовой, с.33.



## Литература

- [Муров В.] Сборник хантыйских и мансийских песен и танцев / Сост. В. Муров. – Ханты-Мансийск: б.и., 1959. – 73 с.
- Богданов И.А. Хантыйская и мансийская музыка // Муз. энциклопедия. – М., 1981. – Т.5. – Стб. 1025-1028.
- Гемуев И.Н., Бауло А.В. Святилища манси верховьев Северной Сосьвы. – Новосибирск: изд-во Ин-та археологии и этнографии СОРАН, 1999. – 240 с.
- Куприянова З.Н., Ромбандеева Е.И. Мансийская лирическая песня // Уч. зап. Лен. гос. пед. ин-та им. А.И. Герцена. – Л., 1960. – Т.167. – С. 295-320.
- Мазур О.В. О связи мифоритуальной традиции и музыкально-танцевальной составляющей в медвежьих игрищах казымских хантов // Музыка и танец в культуре обско-угорских народов. – Томск: ТГУ, 2001 – С.24-31.
- Мазур О.В., Солдатова Г.Е. Обские угры // Музыкальная культура Сибири. – Т.1. – Кн.1 – Новосибирск, 1997. – С. 17 – 61.
- Солдатова Г.Е. Личная песня в музыкальной культуре обских угров // Личные песни – песни судьбы. М-лы окружного семинара-практикума по песням обско-угорских народов. – Ханты-Мансийск, 2005. – С.5-13.
- Солдатова Г.Е. Музыкально-фольклорный ряд медвежьего праздника манси: события и жанровый состав // Сибирь в панораме тысячелетий: М-лы междунар. симпозиума. – Новосибирск, 1998. – Т. 2. – С. 450-457.
- Шмидт Е. Проблемы современного фольклора северных обских угров // Искусство и фольклор народов Западной Сибири. – Томск: Изд-во ТГУ, 1984. – С. 95–108.

## Список информантов

- Алгадьева (девичья фамилия Самбиндалова) Галина Константиновна, 1943 г.р., манси, работала звероводом, образование 7 классов, живет в с. Хулимсунт.
- Глухова (девичья фамилия Ерныхова) Анна Дмитриевна, 1933 г. р., ханты, живет в с. Октябрьское. Родители казымские. Училась в школе-интернате п. Большой Атлым, затем в торговом училище в г. Ханты-Мансийске, работала товароведом. Имеет пятерых детей.
- Гындыбина Анна Кузьмовна (1922-1995), манси, охотница, неграмотная, жила в с. Верхненильдино.
- Лонгортов Илья Ефимович, 1927 г.р., ханты, оленевод, кочевал на Урале, на пенсии переехал в с. Хорьер.
- Лыткина Аксинья Лукьяновна, 1932 г.р., манси, образование 3 класса. Имеет 10 детей. Живет в с. Кимкьясуй.
- Мелентьева (девичья фамилия Сергушкина) Марина Михайловна, 1939 г.р., манси, образование 7 классов, работала на молкомбинате. Имеет 7 детей.
- Мерова (девичья фамилия Хатанева) Мария Сергеевна, манси, 1938 г.р., род. в с. Ясунт (Саранпаульский сельсовет) Березовского района Тюменской области. Жила в с. Ломбовож, после замужества – в с. Хошлог. Образование 4 класса. Имеет 10 детей.
- Садомина (девичья фамилия Кугина) Татьяна Романовна (1929-1994), манси, рыбачила, охотилась, работала оленеводом, образование класса, жила в с. Сосьва
- Сайнахов Александр Викторович, живет в г. Сургуте. Других данных нет.
- Сайнахов Григорий Николаевич (1915-1997), манси, рыбак, охотник, строитель, малограмотный, жил в с. Щекурья.
- Тасманов Николай Егорович, 1965 г.р., манси, окончил культпросветучилище в г. Салехарде.
- Тынзянова Надежда Андреевна, 1935 г.р., манси, образование – 7 классов. Работала 20 лет продавцом, пекарем. Мать – ханты из с. Мулигорт. Жила в с. Новинские, последнее время – в г. Ханты-Мансийске.





Р.Б. Назаренко

## НАПЕВЫ ШАМАНСКИХ ПЕСЕН И ШАМАНСКИХ СЕАНСОВ<sup>66</sup>

В основе данной публикации лежат полевые материалы экспедиций к восточным хантам 1986 г. (Р.Б. Назаренко, Ю.И. Шейкин, Е.Д. Айпин) – аганские ханты, 1987 г. (Р.Б. Назаренко, Е.Д. Айпин) и 1989 г. (Р.Б. Назаренко, Н.Б. Кошкарева, О.Э. Добжанская) годов – юрты Сопочина (*woʃj rāp jāyən* ‘река лисьего яра’<sup>67</sup>). Оригиналы записей хранятся в Архиве традиционной музыки Новосибирской государственной консерватории имени М. И. Глинки.

В ходе полевых исследований собран уникальный материал по шаманизму восточных хантов, который может стать источником изучения данной традиции не только для этномузыковедов, но и для этнографов и в большей степени – для лингвистов. До настоящего времени тексты фонограмм не расшифрованы, поскольку даже знатоки сургутского диалекта не владеют архаической лексикой, которой насыщены шаманские тексты. Поэтому столь ценный в научном отношении материал не получил соответствующей всесторонней исследовательской интерпретации.

В ходе работы с информаторами удалось зафиксировать комплекс шаманских напевов, вербальные тексты о шаманах, сведения о шаманских атрибутах и обычаях, связанных с ними, полностью записать два шаманских сеанса и обряд отпевания оленя. Необходимо заметить, что конец 80-х годов, когда были записаны все названные материалы, – это тот период в истории хантов, когда исполнение шаманского репертуара и сведения о данной традиции не сулило информантам, по их мнению, ничего хорошего, поскольку в их памяти были еще живы впечатления от репрессивных мер, применяемых к шаманам. Поэтому при работе с исполнителями долго и с большим трудом преодолевался барьер недоверия, прежде чем они делились сведениями о столь значимом для них культурном феномене. Именно поэтому можно предположить, что записанный материал имеет высокую степень достоверности и независим от конъюнктурных тенденций и меркантильных интересов.

Шаманские напевы или шаманские песни – многострочные вокальные композиции, исполняемые без бубна. Большая часть из записанных песен носит имитационный характер, поскольку исполнялись они вне ритуала. Впервые шаманские песни были записаны от Евдокии Архиповны Покачевой (1914 г.р.) в юртах Ю. Вэллы в 1986 г. Она спела три шаманские песни (К-46; №№ 34, 36, 37), принадлежащие ее двум покойным мужьям-шаманам.

По сведениям Евдокии Архиповны, шаманская песня – *t’artəŋ ʃo arəy* – использовалась для всех случаев шаманства: на удачную охоту или рыбалку, в лечебных целях, при отпевании оленя. Мелодическая формула песни была неизменна, независимо от функции шаманского ритуала. Содержание шаманских

<sup>66</sup> Эта работа была подготовлена Р.Б. Назаренко (1959–2000) в 1999 г. для конференции «Shamanhood: The endangered language of ritual» (июнь 1999 г., Norwegian Academy of Science and Letters, Center for Advanced Study, Осло, Норвегия). Ее перевод на английский язык был опубликован в материалах конференции: Regina Nazarenko. Tunes of Shamanic Singing and Séances // Shamanhood: an Endangered Language. Novus forlag – Oslo 2005. P. 173–178. К сожалению, в процессе подготовки статьи к изданию нотные примеры были утрачены. В данном сборнике публикуется авторский вариант статьи на русском языке с нотными примерами. – Прим. ред.

<sup>67</sup> В авторском варианте хантыйские слова даны в латинском написании, здесь же они приведены в финно-угорской транскрипции, которую выполнила Н.Б. Кошкарева. – Прим. ред.



песен, исходя из комментария исполнительницы, связано с призыванием духов-помощников шамана. Так, в *t'artəŋ ʒo arəy* 34 (шаманская песня Г. Покачева, звучит 4 мин. 55 сек.) содержится призывание семиголовой змеи. Змея приходит к шаману и начинает водить его по земным и небесным тропам.

Напев песни (пример 1) имеет дитоновый диапазон *C–b* с явным функциональным преимуществом тона *C*. В отличие от субтона, в зоне *C* наблюдается неоднородность высотных параметров: исходящее скольжение (сегмент *a* напева), мордентное, вибрирующее и входящее скольжение (сегмент *b* напева), которые переданы соответствующими знаками в нотировке.



Двухчастная структура напева проявляется в противопоставлении ровных длительностей сегмента *a* и синкопированной ритмической формулы сегмента *b*; в устойчивом закреплении за сегментом *a* звуко-символических слов, а за сегментом *b* – поэтического текста, которое подтверждается последующими вариантами песенной строки.

При определении типа шаманской песни Е.Г. Покачева (36) у исполнительницы возникли затруднения. Первоначально она определила песню как *paŋʒ arəy* ‘мухоморная песня’, поскольку в тексте говорится о семи железных мухоморах – духах-помощниках, с которыми общается шаман. Но затем Евдокия Архиповна сказала, что перед этой песней шаман не употреблял мухоморы и поэтому ее следует отнести к *t'artəŋ ʒo arəy*. И в подтверждение своих слов исполнительница спела *paŋʒ arəy* ‘мухоморную песню’ этого же шамана. Мелодические формулы этих песен существенно различаются. В напеве 36 мелодическая формула предельно лаконична и выражена тремя тонами *C*, соответствующими трем слогам текста, с предельно «размытой» высотной зоной третьего тона, тяготеющего к субтону (пример 2). Мелодическая формула напева *t'artəŋ ʒo arəy* (37, пример 3) основана на звукоряде *as–a* с добавлением в процессе развития *ais*.



В отличие от предыдущего примера, в ней преобладает тенденция постепенного восходящего мелодического движения посредством «микроскопических» высотных изменений. Поэтому при ограниченности звукорядной схемы напев не создает ощущения статики. Можно было бы предположить, что предельно ограниченное число ступеней звукоряда – следствие некоторой скованности исполнительницы, которая считала исполнение шаманских песен женщинами грубым нарушением существующего табу. Но в 1987 году И. С. Сопочин исполнил шаманскую песню Н. Лейкова (А–47, №155), которая по типу звукоряда (*gis–a*) близка напевам Е.А. Покачевой (пример 4).



В шаманских песнях, исполненных И. С. Сопочиным, продемонстрированы напевы 17 шаманов, в том числе и ненецких, которых он встречал на протяжении своей жизни. Некоторые песни сопровождались следующими за ними словесными комментариями или рассказами о шаманах. К сожалению, только свой и Д. Айпина шаманский музыкальный комплекс он представил двумя разновидностями напевов. В остальных случаях пелся напев либо *t'artj arəy*, либо *paŋk arəy* (что, может быть, соответствовало специализации шамана). На основании комментариев к песенным текстам удалось установить, что жанровое определение *paŋk arəy* закреплено за всеми напевами или песнями, в которых речь идет о мухоморах – духах-помощниках, проводниках в верхний мир. Так, в песне Д. Айпина (123) мухоморы приходят к шаману через потолочное отверстие чума, приносят книгу, в которую записывают все просьбы шамана, а затем несут эту книгу верховному богу. В комментариях к напевам *t'artj arəy* упоминания о мухоморах не встречаются. Таким образом, можно предположить, что существование в шаманской традиции двух типов песен обусловлено содержательным контекстом, а не обязательным употреблением мухоморов перед исполнением *paŋk arəy* (по крайней мере, так обстоит дело на современном этапе исследования традиции). Значимость музыкальных характеристик (вне связи с текстовыми символами) для распознавания типа напева пока установить не удалось. Опрос информаторов по этому поводу не проводился, а для установления классификационных признаков песен по звуковысотным и метrorитмическим параметрам записанного материала явно не хватает. В качестве примера двух типов шаманских песен Д. Айпина (в исполнении И. С. Сопочина) можно привести нотировки напевов *t'artj arəy* (122, пример 5) и *paŋk arəy* (123, пример 6)<sup>68</sup>.



При сравнении нотаций очевидно различие в типах мелодического движения, которое в напеве 122 имеет практически оstinатный характер с незначительными микроколебаниями внутри основного тона *C* (функциональность звуков *f* и *g* явно периферийного типа), а в напеве 123 – постепенно-нисходящий, с колебаниями внутри высотной зоны каждого тона. Общим для обоих напевов является периодичность ритмических сегментов и наличие формулы  $3/8+2/8$ .

Большой простор для музыковедческого анализа содержится в записанных шаманских напевах И. С. Сопочина. Его *t'artj arəy* зафиксированы в нескольких

<sup>68</sup> Вероятно, в рукописи допущена техническая ошибка: строка, обозначенная как пример 5, явно родственна следующей, под номером 6. По-видимому, обе строки относятся к примеру 6, а пример 5 пропущен. – Прим. ред.



версиях: демонстрационной (112), обряд отпевания оленя (176) и шаманские сеансы (174, 175). Следует сразу отметить, что предварительный анализ музыкальных текстов выявил предельное сходство вариантов 112, 176 и трансформацию напева в 174, 175. Прежде чем указать на характер различий при исполнении напева, мне хотелось бы дать характеристику основных компонентов шаманского сеанса.

В отличие от других форм ритуального поведения, сопровождаемых исполнением *t'artj arəy*, в шаманском сеансе пение сопровождается игрой на бубне. Шаманский бубен сургутских хантов – *kijər* – имеет такие характерные признаки: круглая форма мембраны диаметром 400-500 мм; «двойной» обод (на обечайке из березы – *n'ol* – крепятся резонаторные столбики – *lari*<sup>69</sup>, «толщиной с палец», поверх которых проходит черемуховый прут – *sūt*), обтянутый кожей трехгодовалой важеньки; подвижная рукоятка в виде развилки, к которой подвешиваются монеты (в форме трезубца рукоятка делается только в том случае, когда шаман может пройти к Торуму – верховному богу); отсутствие рисунков на внешней и внутренней стороне мембраны; с внутренней стороны обечайки вырезается лик бога – «бог смотрит внутрь бубна», и поэтому во время игры на бубне запрещено стучать колотушкой по ободу (все сведения о бубне записаны от мастера А. А. Казынкина, 1916 г.р.). Во время сеанса лексема *kijər* не употребляется. И. С. Сопочин, например, прибегает к эвфемизмам типа «девочке жизнь продляющее дерево, мальчику жизнь продляющее дерево».

Два шаманских сеанса записаны в 1987 г. от И. С. Сопочина. Они носили не демонстрационный характер, а были направлены на оказание целебного действия. В ритуале, исполненном по моей просьбе, шаман произвел корректировку сновидений, имевшую впоследствии положительный результат. А в 1989 г. И. С. Сопочин подробно прокомментировал весь ход того ритуала. Для описания сеанса (147) необходимо перечислить всех участников: Шаман – *Sh*, Помощник Шамана – *A*, инициатор – *I*, присутствующие мужчины – *M*. Следуя его комментариям, весь шаманский сеанс делится на части, между которыми, по мере необходимости, *Sh* вступает в диалог с *I* для получения какой-либо информации.

Введение: *A* нагревает бубен сначала с внутренней стороны, затем с внешней, одновременно постукивая колотушкой по мембране с целью установления необходимого тембра звучания. К рукоятке бубна прикрепляются несколько монет. Затем *A* передает *Sh* бубен особым способом – поворачивая его слева направо («по солнцу»).

I и II части: звучит только бубен. *Sh* прислушивается к бубну («хочет ли он петь»), настраивает себя, приглашает духов-помощников.

III часть: пение с бубном. «Бубен ведет *Sh*». *Sh* обращается к верховному богу Торуму и Матери-земле.

IV часть. Перед началом пения *Sh* поворачивает бубен по часовой стрелке. Это действие означает, что открылась дорога, по которой пойдет *Sh*, и он пойдет по тропе, приготовленной его предками, находя их следы.

V часть. Мысль *Sh* «отделяется»; он направляет ее и своих духов-помощников – 7 журавлей с узором на шее – в город, где живет *I*.

---

<sup>69</sup> Слова *n'ol*, *lari* отсутствуют в словаре Н.И. Терешкина [Терешкин Н.И. Словарь восточно-хантыйских диалектов. – Л.: Наука, 1981. – 542 с.], они оставлены в авторском написании. – Прим. ред.





VI часть. *Sh* вспоминает свою мать, ее состояние, когда она шаманила. Помощник матери – олень – стал теперь помощником *Sh*.

VII часть. *Sh* размышляет про разные народы, различные языки, пытается выяснить причину недуга *I*.

VIII часть. *Sh* обращается к Огню, просит разрешения воздействовать на *I*. Если Огонь щелкнет 3 раза, то воздействовать нельзя.

XIX часть. *Sh* получает разрешение от Огня.

X часть. *Sh* размышляет о шаманстве, а в последующем речевом диалоге с *I* указывает на причину недуга.

XI часть. *Sh* подтверждает причину недуга.

XII часть. *Sh* встает, приближается к огню, одновременно продолжая играть на бубне и петь; обращается к Торуму, перечисляя его титулы. Около огня начинается пляска *Sh* – он идет по следу своей мысли. Ритуальные возгласы *M* должны подгонять мысль *Sh*. Пляска заканчивается тогда, когда мысль возвращается к *Sh*.

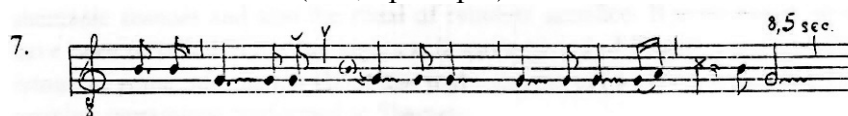
XIII часть. *Sh* вспоминает про те места, куда «ходила мысль»; обращается к Огню с просьбой заняться состоянием *I*.

После этого *Sh* так же, как и в начале сеанса, передает бубен обратно *A*, он же в свою очередь – *M*, которые по традиции должны постучать в бубен.

Шаманский сеанс включает в себя следующие формы интонирования: инструментальное, вокальное, возгласное и различные виды их сочетания. Инструментальное интонирование – игра на бубне – присутствует практически во всех частях. Исполнитель максимально использует ограниченные возможности инструмента. Кроме основного способа звукоизвлечения – удара колотушкой по мембране, И. С. Сопочин использует и такие приемы, как встряхивание бубна непосредственно после удара, в результате чего происходит соударение идиофонных погремушек, изменение расположения плоскости бубна относительно туловища, равномерное движение бубна вверх, вниз и из стороны в сторону. Немаловажную роль играет и динамический фактор. Исполнитель использует широкий спектр динамических оттенков – от внезапной смены динамики до постепенного нарастания или угасания звука. Тембровые параметры бубна периодически меняются в процессе исполнения и зависят от степени подогрева мембраны. На фонограмме отчетливо слышен особо гулкий тембр бубна, возникающий всякий раз непосредственно после нагревания бубна на огне.

Пение шамана практически постоянно сопровождается бубном (за исключением вокального соло в XI-й части). В основе вокальной партии сеанса лежат два напева: основной – *t'artj arəy* И. С. Сопочина (его варианты зафиксированы в фонограммах 112 и 176) и производный. Основной напев звучит в частях 3-5, 12-15, а производный впервые появляется в 6-й части, когда шаман говорит, что получил от матери помощника-оленя и ее шаманскую песню; затем – в 7-11 частях и в 16-й части.

Для сравнения различных вариантов *t'artj arəy* приведем две нотации: начало ритуала отпевания оленя (176, пение без бубна, пример 7) и начало 3 эпизода шаманского сеанса (174, пример 8).





8.

voc.

dr.

8,3 sec.

При сравнении двух нотаций мелодической формулы *t'artj arəγ* очевидна различная tessitura звучания. По всей вероятности, более высокий регистр в 174 связан с высокой степенью напряжения голосового аппарата, возникшей под воздействием общей эмоциональной атмосферы сеанса. Ритмическая пульсация задается партией бубна и определяет темп напева, более быстрый, чем в 176.

Звуковысотная линия напева 174 отличается большей насыщенностью. Присутствующий в напеве полутоновый ход  $d^1-cis^1$ , которого нет в мелодической формуле 176, усиливают экспрессивный характер его звучания.

Самые значительные различия вариантов напева заключены в темброво-артикуляционной сфере. Как уже говорилось ранее, для традиции *t'artj arəγ* характерны «размытые» высотные зоны, отраженные по мере возможности в нотациях. Данное свойство высотных зон проистекает из способа интонирования тона и типа его соединения с соседними звуками. Анализ музыкального текста позволил на данном этапе исследования установить следующие темброво-артикуляционные параметры, присутствующие во всех *t'artj arəγ*, в том числе и в 174:

- а) микроинтонирование – отклонение от темперированной высоты на интервал менее полутона;
- в) *glissando* в начальной и конечной стадиях звука;
- с) однократная и многократная вибрация – *Pitch vibrato*;
- д) *Sprechstimme*.

Важнейший артикуляционный прием, обнаруженный только в шаманском сеансе (174), может быть обозначен как спираторное вибрато (термин Г. Б. Сыченко<sup>70</sup>), он заключается в прерывании воздушной струи на выдохе. Тем самым создается тембровый эффект *tracing tone*<sup>71</sup>. Данный аспект шаманского исполнительства требует дальнейшей детальной разработки, которую возможно осуществить только при использовании точных методов исследования.

<sup>70</sup> Термин был введен Г.Б. Сыченко для обозначения базового артикуляционного механизма, характерного для чалканского шаманского пения [Сыченко Г.Б. Особенности пения североалтайских шаманов // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: Тезисы докладов Международной научной конференции. – Якутск: Изд-во ЯГУ, 1992. – С. 55-56.]. – *Прим. ред.*

<sup>71</sup> Что имелось в виду автором, непонятно – сноски к статье не сохранились. – *Прим. ред.*



**МАТЕРИАЛЫ ПО ФОЛЬКЛОРУ И ОБРЯДАМ ШОРЦЕВ, ХАНТОВ,  
МАНСИ**





Л.Н. Арбачакова, С.П. Рожнова

## КОЙЛАБА ОЙЛА (ШОРСКАЯ СКАЗКА)

Рассказала в 1998 году А.А. Сербегешева. Аудиозапись, расшифровка и перевод текста Л.Н. Арбачаковой, редакция перевода С.П. Рожновой.

Сербегешева (девичья фамилия Чиспиякова) Анна Алексеевна (1920–2001) родилась в поселке Косой Порог, г. Междуреченск. После окончания педучилища работала учительницей начальных классов. Проработав более 30 лет в школе, она вышла на пенсию. Жила в г. Мыски. Там же была произведена запись сказки. Умерла исполнительница в 2001 году.

Первый вариант сказки «Койлаба Ойла» был зафиксирован в 30-40-х годах XX века писателем Ф.С. Чиспияковым и опубликован на шорском языке в книге «Улгер» [Кемерово, 1995, с. 7–9]. В 2002 году сказку в записи Ф.С. Чиспиякова перевел на русский язык ученый-лингвист Г.В. Косточаков, поместив ее в сборник «Шорские сказки, легенды». [А.И. Чудояков. Кемерово, 2002, с. 110–113].

Еще одна запись сказки «Койлаба Ойла» от А.А. Сербегешевой осуществлена Н. Сербегешевой и Н. Уртегешевым в 1999 году в г. Мыски.

Во время нашей записи 1998 года сказочница была нездорова и лежала в постели. Исполняя сказку, она уставала и часто прерывалась. Поэтому в тексте встречаются упущения отдельных фрагментов повествования, которые нами добавлены по записи 1999 г., расшифрованной Л.Н. Арбачаковой в 2001 году. Они набраны курсивом и заключены в круглые скобки. Речь исполнительницы насыщена просторечиями, русизмами, диалектными словами, которые поясняются в сносках.

\* \* \*

1. Қойла айтча:

– Ойла, мен қазнемди полбаан үөр полдум. Мен аалап паркелей ба?

– Парзаң Қойла, парзаң. Ичем сени қадарчитқан полар на, парзаң!

Парысты. Абуғ, қазнези маттап үдре қапты. Маттап улуғ улуғлады.

– Ойла келбеди ба?

– Ойла келбеди.

Ок, сыйлады! Қонду. Наннарында, чиеш пыжырған чиештер маттап сукперди.

Қабычакка толдура сукперди. Парыбыста. Узатсалды ырақ аппаратды, узатсалды.

2. Анаң келгени – Ойла эмди чоғул. Ол кендир иирчен. Кендир иирча. Анда арғыш қатқа парып, анда одур, анда иирче.

Ок, эледи үөр полғанда, Ойлазы четти:

– О-о Қойла, келебертизиң но!

– Эзе, келебербен.

– Қайде үдүрледи ба, чакша?

– Чакша үдүрледи.

– Ам саға небе перген полар, маға ақкеле перерге.

Эзе, перди, перген, а мен чиипсалғам, – тедир, – чолдоқ парчын.

– Або, Қойла, анда эзе чиіғаноқ поларзың?

– Чиизе че, мен еше чиидим.

Сен қайдығ андығ кижизиң, ақтеп кижі сөзүн ұқпас. Ақкелип, скабреге салғлапкелип<sup>72</sup>, чағ пар оңнапчаң. Кайақ салкелип, кебеги суғқалар пол, ам

<sup>72</sup> Салғлапкелип – салкелип.





ийгели чиир эдибис.

– Че, Ойла, – тедир, – мен парамок,<sup>73</sup> – тедир, – ам акелзем, ээде иштерим, – тедир, – мен.

3. Анаң парғаны, олоқ күн парды.

Анаң парғаны, маттап үдүре капты ээдоқ:

– О-о, Қоля, күзези келди!

Анаң қонуоқ келди. Анаң маттап сыйлеп аара пер, маттап сыйлап, сыйлап, кондурбалды. Кондурбоқ наңдырча.

– Ам мен саға ноо перем? – тедир. – Қастың өлгенди ноо, қалған сүртүк,<sup>74</sup> мен аны саға сыйлап, перем сен кезерзиң.

– Чарар! – тедир.

Ноо, чичең небі пербеди. Узатсалды. Наныбысты Қоля.

4. Анаң келгени, Ойлазы эмди чоғулоқ. Ам по оол, ол сүртүкта аладийлер, перегеш чүннер небелер, маттап кес, кес, кескелип, скабреге<sup>75</sup> узуқ салкелип, чағ уркелип, кебеги суқсалды:

– Ойла келзе, чиир! – тедир.

Ұўр полбады, Ойла по четти:

– О-о, Қойла, келебертирзиң но!

– Келеберзе че, пирда небе пербеди, – тедир, – чиичең. Пир небе перген: абан өлгенди, сүртүк қалтыр, – тедир. Ол аны маға сыйлап перген, – тедир. Маға сыйлап пергенди, мен эмге келгеним, сен чоғулзуң. Мен ол сүртүкта кескелепкелип, скабреге чағ уркелип, салкелип, кебеги суқсалғам. Чиизең, – тедир, – аны!

5. – Ой, Қоля ақтап алығ полтурзың на! Сен ол кесчең небени, ноо ол кесчиң небени нөөдерге кесклебискензиң?<sup>76</sup> Сен аны өре ассалар қерек полған, – тедир. – И кирген кижегі да көргүзер ээдиң, қастығым сүртүгүн қазнем сыйлап перген. А сен тезе кесклебистиң аны!

– Не ээди айтсалғанда, салсалғам. Ам парамок Ойла, – тедир. Ам акелзем ассалам ээди, – тедир, – өре.

– Че, парзаңок! – тедир.

Иштинде сананча: «Абуғ, ээде қада, қада чөрче!»

6. Парыбысты. Анаң парғаны ол чен<sup>77</sup> үдүрлебеди, ноо чакша ээдоқ азрапча аны маттап. «Қайрақан тоспас қарын!». Ам пир қонмалды. Пир қонмалып, наннарға этчитқанда, ам:

– Қойла, – тедир, – мен саға ноо перейин? Мен саға перейин, – тедир, – кой палазы. Кой палазы аппарат. Ойла эмди чоғул ба?

– Эзе, кече парғаным эмди чоғул. Пүүң эмди қалды, – тедир. Парысқан.

7. Анаң келгени, эмди чоғулоқ. Ойла айтқан стене ассаларға позуға. По кой палазын соғубусту, сойубусту. Терезин сойбалып, стенең асалды. Анаң тың үўр полбады, Ойла чеде салды:

– О-о, келепертирзиң!

– Келебербен эзе, сен чилеп, эмди одурбанча теп пе?. Келзем эмди чоксың чолтақ қат!

– Анаң ноо перди – тедир, – ичем?

<sup>73</sup> Парамок – парарымоқ.

<sup>74</sup> Сүртүк – рус. сюртук.

<sup>75</sup> Скабреге – рус. сковородка.

<sup>76</sup> Кесклебискензиң – кезибескезиң.

<sup>77</sup> Чен – индивидуальное произношение сказочницы (вместо ‘шен’).



– Ичең ноо перзин, – тедир. – Перчитса саа,<sup>78</sup> кой палазы пердир саа.

– Кой палазы! Кайда ол кой пала?

– Кайде ползун? Мен аны сойкелип, мен аны ассалғам өре. Сен кече ээде айтқаның өре азар полған керек..

8. – Абуғ, Қойла, сен ақтап кижі эбес полтурзың. По қанче небелерди педи чок этсалдың!

– Эзе, эмди чоксың! Эмге чөок одурбанчаң?

Ол кой палазын қайа иштеченин оңнабанчаң ма? Шулонға ашығып, пиченек сала перерге керек полған, азарға!

– Ам паза парзам, ээде иштерим. Мен пүүн парарғок<sup>79</sup>.

– Че, пар, парок!

Пардок.

9. Анаң парғаны, казнези тың үдүрлебеди, (*сый пербеди, Муқалайба тирге келди. Анаң четкеннери, Ойла эмди чоғулоқ. Муқалай казнезин*) күштүйді ашықкелип, шулонға ашығып, пичен сала перди. Ұр полбады Ойла келеперди:

– Абуғ, Қойла келепертирзиң но!

– Эзе, келебербен!

(– *Ичем ноо ысты? – сурады Ойла.*

– *Пирда небе ыспады, позу келген.*

– *Або, Муқалай, ичем қайда?*

– *Қайда ползун? Сен айтқанзың шулонға ашығып, пиченек сала перерге. Мен ээде иштедим)*

– Сен ээде иштидің ма, Қоля? Ол кижиге пичен сала перчитқан. Меең мамам сени парғанзайа сийлеп нандырза, сен пичен сала пертирзиң аға. Пар, ақкир! – тедир.

10. Қойла анаң шыққаны – куртуй чоғул.

– Қайда ичем?

– Қайда, қайа парзын, нанпартыр, эзе!

– Эзе, сеең пичениң чиирге теп! Ұр полбада сенде, а сен парғанзайа, сени сыйлапча.

– Ам келзи, сыйларым. Мен пүүноқ парамок!

– Че пар, пар.

Анаң: «Йетпес шырайы, күнүн сайа парча!»

Позу айтча: «Ээде иштеп, ээде иштеп».

– Ам келзе, мен аны ээде иштерим, аны сыйларым мен.

Абуғ, парок қалды.

11. Анаң парғаны, ээдоқ үдүрүледі, ээдоқ үдре қапты. Күзе кижини қайдерге!

Парал қалды<sup>80</sup>, ээдоқ үдүрүледі. Наннарында:

– Ам, Қойла, – тедир, – ноо перем мен саға?

– Паза ноо перерзиң?

Парыбысты. Узатсалды, ашықсалды:

– Қудайба нан!

Шошқа палазы пергени, шошқа палазы ақкелди.

12. Анаң келгенди, Ойлазы чоғулоқ. Анаң келгени, шошқа палазы чүктенмал, Ойлазы эмди чоғулоқ: «По қайрақанын!» Қатының арағы пар полтур но. Анаң көргени: арағы пар. Стол алтын толукта көргени, қалаштар турча. Араға албалды, шошқа палачағын одуртупкелип, стол кеқсинге, ақсын маттап ыра тартыпкелип,

<sup>78</sup> Саа – саға.

<sup>79</sup> Парарғок – парарымоқ.

<sup>80</sup> Парал қалды – парок қалды.



аара урубусту.

13. Анаң көргени, шошқа палазы чабал қарағын көркелип, Қойла төөбе маттап көрди, столдың аттыбысты, келтүшти. Эжик чанға парып, ноо қырыынға позаға қырыынға чатсалған. Ойла келоқ салды:

– О-о келепертир, ам ноо пертир?

– Ам ноо перзин? Шошқа палазын перген! Аны чүктепкелип ноолзам, сен айтқан арағабы сыйларға. Мен аны араға сыйлап, маға төбе чабал көрип, ноо поза қырыынға пар, өлпартыр.

– Або, Қойла қанче небе қоратсалдың!

– А сен, алығ қат, эмге одуар керек!

### Коля и Оля

1. Коля говорит [Оле]:

– Оля, с тех пор, как я у тещи не был, много [времени] прошло. Я пойду, погощу?

– Иди Коля, иди. Мама, наверно, тебя дожидается, иди!

Пошел. Ой, теща, навстречу [выбежав], его хватает. Очень достойно привечала.

– Оля не пришла?

– Оля не пришла.

Ох угощала! Ночевал. Когда пришло [время] возвращаться, еды вареной очень много натолкав, дала. Полный мешок натолкав, дала. Ушел. Проводила, далеко проводила.

2. Потом, когда пришел, – Оли дома нет. Она лен пряла. Лен прядет. К подруге пошла, там сидит, там прядет.

Ох, когда довольно много времени прошло, Оля пришла:

– О-о, Коля, вернулся, оказывается!

– Да, конечно вернулся.

– Как встретила, хорошо?

– Хорошо встретила.

– Тебе, наверно, что-нибудь дала, чтобы мне принес.

– Да, дала, дала, а я съел, – сказал, – еще по дороге, когда шел.

– Ну, Коля, там, конечно, тоже ел?

– Ну и что, что ел, я еще поел.

– Что ты за человек, вообще меня не слушаешься. Надо было принести, на сковородку положить, жир есть, ты знаешь. Масло положив, в печку поставил бы, теперь вместе поели бы.

– Ладно, Оля, я снова пойду, – сказал, – теперь, если принесу, так я и сделаю! – сказал.

3. Потом пошел, в тот же день пошел.

Затем, когда пришел, [теща] опять навстречу выбежала, схватила так же:

– О-о, Коля-зять пришел!

Опять с ночевкой пришел. Затем хорошо угощала, араги дала, потом, хорошо угостив, угостив его, оставила ночевать. Когда переночевали, провожает:

– Теперь что я тебе дам? – сказала. – Когда твой тесть умер, остался после него сюртук, я его тебе подарю, ты будешь носить.

– Годится! – сказал.

Ну, еды не стала давать. Проводила. Отправился Коля.

4. Затем, когда вернулся, Оли ведь дома нет. Теперь этот парень тот сюртук на



куски, похожие на оладушки, пирожки, как следует порезал-порезал, порезав, на сковородку положил, жира налил, в печь засунул:

– Когда Оля вернется, поест! – сказал.

Через некоторое время вот Оля подошла:

– О-о, Коля, вернулся, оказывается!

– Да, хоть и вернулся, ничего не дала, – сказал, – поесть. Одну вещь дала: когда твой отец умер, от него сюртук остался, – сказал. – Вот это мне подарила, – сказал. – Когда подарила, я пришел домой, тебя нет. Я этот сюртук разрезал, в сковородку жир налил, [все] положив, в печку засунул. Ешь, – сказал, – это!

5. – Ой, Коля, ты совсем глупый, оказывается! Ты вещь, которую нужно носить, ту вещь, что носят, зачем разрезал? Тебе это наверх повесить надо было, – сказала. – И проходящим людям показывал бы [говоря], что это сюртук тестя, теща подарила. А ты его разрезал!

– Ну, как наказывала, так и положил. Теперь опять пойду, Оля, – сказал. Теперь, если принесу, так и повешу, – сказал, – наверх!

– Да, иди! – сказала.

Про себя думает: «Ой, снова и снова так ходит!».

6. Ушел. Потом, когда пришел, та [теща], как прежде, не встречает, ну, так же очень хорошо кормит. [Думает]: «Какой ненасытный живот!» Теперь одну ночь ночевал. Когда одну ночь переночевав, собрался вернуться, теперь [теща]:

– Коля, – сказала, – что же я тебе дам? Я тебе дам, – сказала, – ягненка. Унеси ягненка. Оли дома нет ли?

– Да, вчера пришел – дома нет. Сегодня дома осталась, – сказал. Ушел.

7. Потом пришел, [Оли] дома ведь нет. Оля говорила на стену повесить, на гвоздь. Этого ягненка забил, ободрал. Шкуру сняв, ободрав, на стену повесил. Потом через какое-то время и Оля подошла:

– О-о, вернулся!

– Да, вернулся, думаешь, как ты, дома не сижу? Приду – тебя дома нет, гулёна-женщина!

– Что теперь дала, – сказала, – моя мама?

– Твоя мать что даст, – сказал. – Дала ягненка, чтоб тебе передал.

– Ягненка! Где тот ягненок?

– Где же будет? Я его ободрал, я его повесил наверх. Ты вчера мне так сказала, что надо было наверх повесить.

8. – Ой, Коля, ты вообще не человек, оказывается. Это сколько вещей так испортил!

– Да, тебя ведь нет дома! Почему дома не сидишь?

– С этим ягненком разве не знаешь, что нужно было сделать? Вывести в стайку, дать сенца, накормить.

– Теперь, когда пойду, так и сделаю. Я сегодня пойду!

– Ладно, иди, иди!

Ушел.

9. Потом, когда пришел, теща не сильно привечала... (Подарка не дала, с Николаем вместе пошла. Затем, когда подошли, – Оли ведь нет дома. Николай тещу...)

Насильно вывел, в стайку завел, сена дал.

Через какое-то время Оля пришла:

– Ой, Коля пришел, оказывается!

– Да, пришел!





- (– Моя мать что послала? – спрашивает Оля.  
– Ничего не послала, сама пришла.  
– Да-а, мать моя где?  
– Где ей быть? Ты сказала в стайку завести, сенца дать. Я так и сделал.)  
– Ты так сделал, Коля? Тому человеку сена дал! Моя мама, если ты идешь, тебя угощает, провожает, ты же ей сена дал. Ступай, приведи! – сказала.  
10. Коля затем вышел – старухи нет.  
– Где мать?  
– Где? Куда ей деться, вернулась, да.  
– Да, ты думал, твое сено есть будет! Недолго у тебя была, а если ты [к ней] пойдешь, тебя угощает!  
– Теперь, когда придет, угощу. Я сегодня же пойду!  
– Ладно, иди, иди.  
Затем [про себя]: «Бессовестный, каждый день ходит!»  
Сама говорит:  
– Так и так сделай.  
– Теперь, когда придет, я так и сделаю, я ее угощу!  
Ой, опять ушел.  
11. Потом, когда пришел, [теща] так же встречала, так же, навстречу [выбежав], схватила. Зять как никак! Когда пришел, так же привечала. Когда собрался уходить:  
– Теперь, Коля, – сказала, – что же я тебе дам?  
– Что еще дашь?  
Пошел. Проводила, вывела:  
– С богом возвращайся!  
Дала поросенка, поросенка принес.  
12. Потом, когда пришел, Оли ведь нет. Вот когда пришел, поросенка навьючив, Оли опять же не было дома, [подумал]: «Вот бестолковая!». У жены, оказывается, арага была. Потом видит: арага есть. Видит: в углу хлеб лежит. Взял арагу, поросенка за стол усадил, в пасть ему, сильно ее разодрав, арагу влил.  
13. Потом видит: поросенок дурными глазами смотрит. В сторону Коли взглянув, со стола свалился, упал. К двери подошел, лег у порога. Оля прибежала:  
– О-о, пришел, теперь что дала?  
– Теперь что даст? Поросенка дала! Когда навьючив на себя, [принес], – как ты говорила, – я его арагой угостил. Вот когда угостил арагой, он на меня нехорошо взглянул, ну, у порога лег и умер.  
– Ну, Коля, сколько вещей извел!  
– А ты, глупая женщина, должна дома сидеть!



Г.Е. Солдатова

## МАТЕРИАЛЫ ПО ФОЛЬКЛОРУ ОБСКИХ УГРОВ

### МАНСИ

Публикуемые здесь фольклорные тексты записаны в 1999 г. Г.Е. Солдатовой во время работы в Приполярном этнографическом отряде Института археологии и этнографии СО РАН (А.В. Бауло, Г.Е. Солдатова) в с. Щекурья и с. Хурумпауль Березовского района Тюменской области. Записи сделаны на мансийском и русском языках. Ниже приведена расшифровка русскоязычного варианта, выполненная с фонограммы. Текст дан без исправлений, стиль речи информантов сохранен. Необходимые пояснения, добавленные автором публикации, даны в квадратных скобках.

Информанты:

Вьюткин Николай Васильевич, 1929 г.р. – тексты 1–5

Вьюткина (Анямова) Агафья Кирилловна, 1929 г.р., родом из с. Межы, супруга Н.В. Вьюткина (с. Щекурья) – тексты 6–8

Мерова Аксинья Степановна, 1932 г.р., род. на р. Ятри (с. Хурумпауль) – тексты 9–13

#### 1. [Как лесной народ научил человека устраивать медвежий праздник]

Три брата пошли в лес на охоту. Они ходили-ходили, охотились в лесу, и один брат потерялся. Совсем ушел куда-то. Ищут, ищут – не найдут где он. Потом два брата стали охотничать – не нашли брата-то. А одного [третьего брата] куда-то увезли [лесные люди мис махум]. А там в лесу [у лесного народа] женщины, мужчины, ребята тоже там. Медведя голову танцуют они. Дом тоже такой [для медвежьих танцев] есть. Они у него спрашивают: «Вы тоже так делаете?» «Нет, мы так не делаем, не знаем как». «А теперь будете делать, как брата [медведя] найдете, голову медвежью танцевать. Если не видел, хорошо смотри, мы сами тебя обратно увезем, как сюда привезли. И там будешь руководить, как танцевать медвежью голову, играть на сангквылтапе<sup>81</sup>». Неделю он там жил. Потом берлогу нашли. Стали снегом кидаться, пори<sup>82</sup> сделали, потом стали танцевать. Здесь раньше никто не танцевал, вот один брат потерялся, и его лесной народ научил медведя танцевать.

#### 2. [Как медведи появились на земле]

Медведь жил на небе у Бога. Он<sup>83</sup> попросился у отца [вниз, на землю]. Вниз посмотрел – там все очень красивое, светится разным светом [цветом?]. «Папа, отпусти меня на землю». Отец говорит: «Ты будешь там мучиться». «Нет, там очень красиво и хорошо,пусти меня вниз». Отец его спустил вниз. Внизу он там ягоды берет, черемуху, орехи. Есть что покушать. В лес пошел, там иголки руки царапают. Думает: «Вот как плохо мне!». Снег упал. Он все ходит, ходит. Замерз. Стал искать толстые сучки, палки. «Берлогу надо мне делать». Нашел толстые

<sup>81</sup> Струнный музыкальный инструмент.

<sup>82</sup> Жертвоприношение.

<sup>83</sup> Далее по тексту обнаруживается, что медведь женского пола.



деревья. Стал копать берлогу вниз. В земле – там холодно. На улицу вышел, сучки поломал, мох набрал, на обе стороны [положил]. Как на подушку сделал и стал спать. Лежит. Отец ему говорил: «Ты восемь месяцев будешь лежать. Что будешь делать?» «Нет, там хорошо, красиво». Думает: «Отец-то правильно мне сказал, вот я и мучусь здесь». Лежит-лежит. Четыре месяца прошло. Лапу взял, полизал, повернулся на другой бок. Через четыре месяца другую лапу полизал. Опять лежал. На улице светло стало. Весна пришла. Вышел на улицу. Берлогу делал из деревьев. На деревьях серу искал, кушал. У него задница слиплась<sup>84</sup> – больше кушать не надо. Стал искать муравьев, мусор всякий, кушал – и сера вышла из задницы. В мае месяце два медвежонка она нашла (родила – комментарий Вьюткиной А.К.), вместе ходили, кормила все лето. Год спали вместе, в одной берлоге втроем. На следующую весну вышли на улицу. Одна девочка и один мальчик. Мать набила [их]<sup>85</sup> и пошла в одну сторону, дети – в другую. [Потом они] вместе загуляли, сделали берлогу, опять оттуда медведи пошли<sup>86</sup>.

### 3. [Эква-Пыгрись и слепой менкв<sup>87</sup>]

Жили-были бабушка с маленьким сыночком<sup>88</sup>. У них ничего не было. На улицу пойдет мальчик, лук и стрелы бабушка сделает – он ничего не умеет. Потом птички и кулики стреляет, это и варят. Так и жили. Мальчик немного подрос. Бабушка говорит: «Ты далеко не ходи, есть здесь плохие люди, большие». «Ладно». Еще подрос. Думает: «Почему меня бабушка не отпускает ходить далеко? Хороший день, я выйду на улицу и пойду, побегаю». Нашел маленькую избушку. Чувал<sup>89</sup> там есть, двери. Зашел внутрь. Там лежит большой лесной человек. Слепой совсем. Встает [тот человек]: «У меня время [пришло] кушать, варить что-нибудь надо». У него был сангквылтап. Взял в руки, просит [духа]: пусть дикого оленя привезет<sup>90</sup>. Играет на сангквылтапе. И сразу, только за чувал зашел – там дикий олень, уже мертвый. Ножик взял, зарезал, перечистил все. Котел поставил в чувал варить. Мясо убирал, костер делал. А Эква-Пыгрись тычку<sup>91</sup> из палки сделал. Мясо жирное все достал, в маленький мешочек положил, домой пошел. Пришел домой, мясо отдал бабушке и сказал: «Ты, бабушка, вари, а я снова туда сбегая». Прибежал – у менква котел готов. Он слышит: «Что-то я жирное мясо ставил, а жира-то нету, простое мясо. Эква-Пыгрись приходил, он, наверное, украл». «Я сейчас-то их сделаю!» – думает. Мальчик быстро-быстро домой побежал. Там котел был большой, чугунный. Эква-Пыгрись туда сел, сидит ждет. И видит оттуда: слепой менкв чувал вниз опустил, тычку поставил. А чугун тычку не забирал [?], он оттуда прыгнул и котел взял. Слепой менкв думает: «Наверное, бабушку тоже надо [вызвать] сангквылтапом. Пусть сюда привезут [ее

<sup>84</sup> После зимней спячки медведя мучает запор; чтобы от него избавиться, он начинает есть муравьев (муравьиная кислота обладает послабляющим действием). Информация Т.А. Молданова.

<sup>85</sup> Видимо, чтобы не бежали за ней.

<sup>86</sup> Т.е. медвежий род продолжился от инцестуального брака сестры и брата. Происхождение первых медвежат в тексте опущено.

<sup>87</sup> Обычно в сказках: лесной великан, не очень умный.

<sup>88</sup> Как и в предыдущем тексте, имя персонажа (Эква-Пыгрись) называется лишь в середине текста. Сначала он называется «сыночком».

<sup>89</sup> Чувал – печь, открытый очаг.

<sup>90</sup> В мансийском тексте звучит: «Кыр-кыр-кыр!»

<sup>91</sup> Тычка – от рус. ‘тыкать’ – длинная заостренная палка. Комментарий Т.А. Молданова.



духи]». Он сангквылтап взял, играть стал<sup>92</sup>. Эква-Пыгрись домой побежал. Там была большая плитка, камень был, он к бабушке [его] привязал и обратно туда пошел. Немного подождал. Слепой менкв опять стал играть. Бабушку туда привез. Тычек много было, камни все раскидывали. Бабушка взяла ножом веревку перерезала, в сторону дернула, камень тоже. <...> Они с бабушкой домой пошли. Он говорит: «Ты иди, немножко одна поживи, а я опять туда сбегаю». Туда пришел, смотрит: слепой менкв лежит, ничего не знает. Сверху тихонько подошел, сангквылтап своровал. Домой пришел, что есть тычкой [т.е. все тычки?] сверху поставил в чувал. « Попрошу-ка я слепого человека», и стал на сангквылтапе играть. Сразу в чувал зашел слепой человек, весь раскалился. Его похоронили. Сколько у него богатства было, у них все стало. И сейчас живут где-то, играют.

#### 4. [Котиль-Пыгрись и менкв]

На Малой Сосьве жили тридцать мужиков. В лес пошли, никто домой не вернулся. Один – его зовут Котиль-Пыгрись – там остался. Пошел искать товарищей. Отец и братья его тоже домой не пришли. Стал искать. К одной избушке пришел – никого нету, ко второй – даже не было никого. К третьей пришел – там жил кто-то. Там лиственницу увидел. <...> Думает: «Смерть [если] – на смерть пойду, [все равно] все люди у меня потерялись. Что будет – то и сделаю! Все ножи, тычки, стрелы приготовил и пошел. Вышел к большому болоту. Ветер сильный там. Лиственницу не видит. Там где-то видно: большой кустарник, лес. Зашел в него – там большие палки. Устал. Посидел, покушал – у него с собой сухое мясо, рыба были – и дальше пошел. Видит – может [вроде] что-нибудь светит, [а] дома не видно. Подумал: «Значит, потихоньку ехать надо». Поближе стал [подходить]: то поплывет, то подойдет. Где снег тонкий, там вверху поплывет. Подошел ближе – там чум сделан. Не лезет [в него] даже стрела, только если дверь откроет, так только можешь зайти. Он там посмотрел. Недолго там лежал. Потом [менкв?] крикнул: «Котиль-Пыгрись, ты что там делаешь? Иди сюда». «Наверное, меня обманывает [– подумал Котиль-Пыгрись]». Еще полежал немного – ничего не говорит, не кричит больше. Еще полежал. Потом [менкв?] собаку послал: «Иди, там Котиль-Пыгрись пришел, нас скоро застрелит». Собака побежала, через него проскочила, обратно пришла, хвост опустила – никого не нашла. Еще ближе подошел: лесной человек там котел варит<sup>93</sup> на большом огне. Котел взял, мясо забрал. Кушать стал. Котел забрал – жарко стало: у него железные одежды были, лахыр<sup>94</sup>. Стал [менкв] кушать. Хорошо сел на двери [у двери]. Котиль-Пыгрись оттуда идет, стрела готова. Поближе подошел, стрелу пустил. Он [менкв] сразу навалился [свалился]: в лоб две стрелы попали, а не раскололись. Подошел [Котиль-Пыгрись] ближе. [Менкв говорит:] «Давай убирай стрелы, Котиль-Пыгрись!» «Нет, не беру. У меня тридцать человек ты взял, куда дел?». Взял другую, толстую стрелу. Как потянул – в голову дал, и она разлетелась. Оттуда пошел [Котиль-Пыгрись и видит:] там тридцать баб и детей. Сколько пушнины у него было – все этим бабам раздал. Они еще где-то живут.

<sup>92</sup> В мансийском тексте звучит: «Кыр-кыр-кыр!»

<sup>93</sup> Готовит пищу.

<sup>94</sup> Кольчуга.



## 5. Усынг-Отыр-Ойка<sup>95</sup> и русский человек

Жил-был Усынг-Отыр-Ойка. Пришел к нему русский человек. Жили вместе, работали немножко [некоторое время]. Русский просит у него землю: «Дай мне землю, хоть картошку посадить, место мне надо, может, дом построим, дай место хоть как шкуру теленка. Хоть одно ведро картошки посажу». «Ну ладно, дам». Русский разрезал шкуру теленка, как нитки, тонко и тянул вокруг земли. Сказал: «Вот это моя земля будет. А ты на своем месте оставайся». Потом в Березове взяли все русские. А он остался один как на острове. Усынг-Отыр-Ойка куда [-то] пошел, а Березов остался.

## 6. Тан-Варп-Эква

В Ломбовоже одну невесту привезли. Свои спать легли, а она не ложится, оленьи жилы выделяет. [Вдруг] слышит, на улице собака пищит. Тан-Варп-Эква зашла, а в тазике еще жилы шевелятся. Давай, говорит, вместе делать: кто первый кончит, тот живой будет. Немножко поделали, [женщина] смотрит – она [Тан-Варп-Эква] быстро делает. Она вышла, невеста-то, зажгла березку, туда сбегала, зашла и говорит: «У тебя дом горит, ребятишки твои плачут». Она [Тан-Варп-Эква] даже тазик<sup>96</sup> забыла и убежала. Она [женщина] успела, спать легла [и] всем, которые спали, лица маслом намазала, чтобы [Тан-Варп-Эква] знала, что вспотели [т.е. давно спят]. Потом [Тан-Варп-Эква] пришла обратно, ищет, где эта невеста. [Пощупает, – ] эта давно легла, уже вспотела. К ней [невесте] подошла, она чуть-чуть не смеется, щекочет [ее Тан-Варп-Эква]. Так и не догадалась. Потом Пупыг-Ойка<sup>97</sup> ее на улицу вытолкнул. Чашка-то до сих пор осталась. Там, где пупыга держат, говорят, есть.

## 7. Тан-Варп-Эква

Тан-Варп-Эква услышала, что в Межах медвежьи танцы делают, пляшут и туда ушла. Раньше больниц не было. Рожать [были] маленькие домики. Вот женщина родила, еще трехлетний мальчик у нее. А муж ушел туда, где медвежьи танцы делают (тулыглап варегыт). Одна пришла, дверь открыла, говорит: «Мальчишку отец попросил, дай-ка я его туда отнесу». Она дала. После слышит [чувствует], что пальцы у ней нечеловеческие были, плохие и сразу догадалась, пошла туда. Мужа спрашивает: «Мальчишку тебе принесли?». Он говорит: «Нет». «А зачем просил?» «Я не просил». Перестали танцевать. Шаман начал шаманить, сказали [духу-покровителю], что мальчик [потерялся]. Месыг-Пупыг<sup>98</sup> узнал и догонять стал. Около Ломбовожа догнал: мальчика несет [Тан-Варп-Эква]. Там пупыг [ее] держал, начал бить ее, и озеро там стало<sup>99</sup>. Мальчишку обратно Пупыг унес. Три дня только прошло, и мальчик умер.

<sup>95</sup> Усынг-Отыр-Ойка – букв. ‘Городской богатырь-старик’ – популярный персонаж мансийского фольклора, иногда антипод медведя.

<sup>96</sup> В мансийском тексте *ани* ‘чашка’.

<sup>97</sup> Пупыг-Ойка – ‘дух-покровитель’. Здесь, очевидно, подразумевается Лопмус-Павлынг-Ойка, Ломбовожский покровитель.

<sup>98</sup> Месыг-Пупыг – покровитель с. Межы.

<sup>99</sup> Озеро образовалось оттого, что Тан-Варп-Эква со страху описалась.





## 8. Тан-Варп-Эква и старик

Тан-Варп-Эква сильно воровала. Один старик рыбачить ходил с собачьей нартой. Рыбы наловил много. Обрато идет, тащит. Что нарта такая тяжелая стала? Обрато смотрит: она [Тан-Варп-Эква] села на мешок с рыбой, друг на друга<sup>100</sup> кидает. Он как возьмет ее за волосы, так волосы остались (в руках одни эти...) <sup>101</sup>. Она убежала, так ворует. И мужик не мог удержать ее, рыбу всю скидала. Потом, наверно, [Тан-Варп-Эква] собирает после.

## 9. [Сын Бога послушался отца]

Сын Бога говорит отцу: «Отец, я спускаюсь на землю». Отец ему говорит: «Ты хорошо оделся?». «Зачем мне одеваться? Такая хорошая погода, я так, легко одетый пойду». «А если я задумаю и такую плохую погоду сделаю, что ты живым не останешься?» «Да, отец, я не верю. Такая хорошая погода, зачем одеваться?». Легко одетый пошел. А Бог такой злой стал на сына, что не слушается отца. Так сделал: и ветер, и дождь. Своего сына убил и сказал: «Пусть человеческая эра начнется, и ребенок хоть какой пусть отца с матерью слушается».

## 10. [Сын Тан-Варп-Эквы]

Здесь, в этой деревне жили богатые оленеводы. У них маленький ребенок. Поехали в Ломбовож ночью. Они сами зашли домой, а ребенка оставили в нартах. Они сами чай пили, сидели, разговаривали. Потом опомнились. Жена говорит: «У меня ребенок же на улице». А местные говорят: «Зачем ребенка ты ночью оставила?». Побежали. А ребенок сидит развязанный, – тоже мальчишка, [но] не тот ребенок, не свой. Занесли, соску [сосок?] дает мать, – аж чуть не ест, сосет, [как] настоящий ребенок, мальчишка, но не такой. Но у них один ребенок, единственный. Так и вырастили, бедные. Потом вырос – они раз богатые хурumpaульские оленеводы, – так и рос, так и жил. Вырос, так и оленеводом работал<sup>102</sup>, поет [пел] еще про Хулгу, как оленей водит, пел. Говорят, высокий. Так и жил.

## 11. [Товлынг Пастыр]

В Мункесе жила женщина без мужа. Родила ребенка, сына. Сын растет, под мышками [у него] что-то мешается. Растет, она всем показывает: «У моего ребенка что-то под мышками появляется». Он растет, крылья растут, крылатый стал. При людях он не летал. Куда-нибудь сам пойдет – летит. Он все летал в Березово. А из Березово хлеб привезет, – пар еще идет, – к матери. А потом мать нашла отчима, с отчимом стали жить. У матери спрашивает: «Мама, мы с отчимом лося гнать пойдем. У лося шесть ног», – Товлынг Пастыр<sup>103</sup> говорит. Зачем лося шесть ног? Как человек догонит?» Потом с отчимом пошли. Ходили два [года] или несколько лет. Лося догнали. Саблей сразу две ноги снял, четыре

<sup>100</sup> Одну за другой.

<sup>101</sup> Исполнительница забыло русское слово; в манс. тексте: *ховт нюси* 'еловый лишайник'.

<sup>102</sup> Исполнительница пыталась вспомнить имя героя, вспомнила позже: Пиркунь < рус. Спиридон.

<sup>103</sup> Товлынг-Пастыр – 'Крылатый Пастыр'. Имя героя, как и в других текстах, называется не в начале, а по ходу повествования, когда он уже приобрел мифологические свойства.



ноги стало. Говорит: «Человеческая жизнь [когда] начнется, пусть у лося четыре ноги будет, а то кто же за шестью гнаться будет?» Отчим где[-то] остался. Он [Товлынг Пастыр] домой пришел. Мать спрашивает: «Сыночек, где отчим?» «Не знаю, где остался». Без отчима стали жить. Она всякий [хлам]: от варежек пряжа останется, – чтобы он тяжелый стал, она [на него навешивает]. Через реку, он ночь ночует. На реке лёд тонкий, он переходил. Так возьмет и пойдет через реку. Все удивляются, что [он так может]. Ну, люди смотрят – он возьмет, пойдет. Потом мать стала злиться на сына, что отчима нет. Она всякий грязь намешала [навешала?], он тяжелый стал. Думает реку перейти. Реку чуть не перешел, утонул. И мать говорит: «Пусть человеческая жизнь начнется, пусть люди смотрят, что тут Товлынг Пастыр сидит, [который] утонул».

## 12. [Паланзеевы]

Жили тут Паланзеевы, в этой деревне, три брата. Были двое с семьей, один – без. В старом доме, который от отца, от матери остался, жил. Все лежит, да не работает. Средний брат зашел, – что-то вкусным пахнет, сос, лалвой<sup>104</sup> пахнет. Посмотрел на чувал: чувал топится, кипит. Спрашивает брата: «Что ты варишь?» «Ничего не варю, лежу». Ладно, брат вышел. Пришел к старшему брату: «Знаешь, брат, я к братишке зашел – вкусным в доме пахнет, сос, лалвой». «Как? Не ври, я не верю». Сам пошел. Зашел – и правда: вкусным пахнет. Пошел к брату [среднему]: «Ладно, братишке новый дом построим [раз Миснэ приходит]». Собрались, все собрали, построили дом новый. А миснэ, смотрят, уже живет [там], приходит<sup>105</sup>. Долго жили, коротко жили, болеть хозяин стал. Миснэ надо уходить тоже в лес. Вот что-то дом гореть начал, схватил он [?], пошел на чердак, – мис нёхыс [на чердаке] был, – того забрать. Так мис нёхыс там сгорел – где дом был, остался. Миснэ ушла в лес. Так и один остался на всю жизнь.

## 13. Яныг-Колынг-Отыр-Пыг – ‘Сын Богатыря (покровителя) Из Большого Дома’<sup>106</sup>

Стоит девушка, смотрит вверх: едет человек на коне. Он пустил яичко в ладони девушке. Она съела это яичко, потом родила сына. Ребенок стал Отыр-Пыг [‘Сын богатыря’]. Вырос. Все стали ходить молиться в дом, где он живет. Каждый месяц, в новолуние все съезжаются из разных селений на оленях в этот дом. (Комментарий исполнительницы: Приносили в жертву оленя. Молились. Перед забоем оленя покрывали ярмак сахи [‘шелковый халат’]. У него были яныг тотап, мань тотап [‘большой сундук, малый сундук’]).

<sup>104</sup> *Сос* – чага, ей окуривали помещение, варили чай. *Лалва* – бобровая струя, ее поджигали и очищались женщины после родов и менструаций (комментарий Т.А. Молдановой). По-видимому, здесь запах *лалвы* в доме означает присутствие женщины.

<sup>105</sup> Здесь пропущен фрагмент, который исполнительница рассказала нам ранее: младший брат не хотел жить с Миснэ, прятал поварешки, чтобы она не готовила пищу, но она все равно варила – без поварешки, руками.

<sup>106</sup> *Яныг кол* – общественный дом для молений, обрядов. По словам А.С. Меровой, такой дом существовал в с. Хурумпауль. Он был жилым, разделен на две части, за занавеской находился Яныг-Колынг-Отыр-Пыг – дух-покровитель, который «жил» в этом доме. (Дневник, с.16-17)



## ХАНТЫ

Публикуемые здесь фольклорные тексты записаны в 2008 г. Г.Е. Солдатовой во время работы Фольклорно-этнографической экспедиции к ваховским хантам Института филологии СО РАН (К.А. Сагалаев, А.Г. Гомбожапов, Г.Е. Солдатов) в с. Охтеурье и с. Ларьяк Нижневартовского района Тюменской области. Записи сделаны на хантыйском и русском языках. Хантыйский текст и его научно-фольклористический перевод на русский язык планируется опубликовать в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Ниже приведен русский пересказ хантыйских текстов, записанный от самих исполнителей. Расшифровка выполнена с фонограммы. Текст дан без исправлений, стиль речи информантов сохранен. Необходимые пояснения, добавленные автором публикации, приведены в квадратных скобках.

Информанты в с. Охтеурье:

Сигильетова (Прасина) Валентина Нестеровна, 1952 г.р. – тексты 1–4

Хохлянкина Анастасия (Наталья) Викторовна, 1966 г.р. – тексты 5–8

Хохлянкина Ульяна Тимофеевна, 1958 г.р. – тексты 9–12

Информанты в с. Ларьяк:

Прасина (Камина) Марина Александровна, 1966 г.р. – тексты 13–19

Астахова (Прасина) Аграфена Ивановна, 1940г.р. – тексты 20–21

### 1. Сэвс-Ики<sup>107</sup>

Жили два брата, собрались на охоту. Старший говорит (у него жена и двое маленьких детей, у младшего – жена и ребенок только родился), говорит жене: «Мы идем на охоту, ты детей не балуй, чтобы они вечерами не смеялись, не плакали, ведите себя тихо». Младший просто сказал: «Слушай, что старший говорит». Ушли. Старшая жена не слушала [думает]: «Что нам будет?». Младшая как-то под вечер вышла, смотрит – через Вах идет большой, наподобие медведя, он речку даже переходит вброд. Заходит домой, говорит [снохе]: «Вот, досмеялась...» Только стала вещи собирать, как заходит этот дух. Сел поперек двери. «Долго я терпел, не выдержал». Младшая говорит: «Дедушка, выпусти, мне надо всякий хлам крестного<sup>108</sup> выбросить. Он пропустил. Она схватила ребенка и убежала в другое селение. Пока бежала, слышит только писк<sup>109</sup>. Весной братья вернулись, старший говорит: «Смотри, мои меня встречают, а твоих не видать». Близко подошли [и видят] – головы на кольях. Старший плачет. Младший говорит: «Не плачь, я пойду искать жену и ребенка». Стенания услышал [этот] дух. Говорит дочери: «Я погубил его семью, ты будешь ему вместо жены. Но молчи год, будешь в облике женщины». Жили они, жили. Вот старший брат опрокинул на нее горячий котелок (то ли проверял?), она закричала. Дух услышал и говорит: «Я тебя пожалел, дал тебе свою дочь, а ты ее кипятком

<sup>107</sup> Сэвс-Ики ‘Сэвс-мужчина (старик)’ самими информантами часто связывается с образом медведя, хотя и не отождествляется с ним. В близких по сюжету текстах встречаются то Сэвс-Ики, то Злой дух, то Медведь.

<sup>108</sup> «Крестный» – тот, кто обрезал ребенку пуповину (*пук ими, пуки ку* – ‘пупочная женщина’, ‘пупочный мужчина’). Героиня назвала Сэвс-Ики «крестным», потому что испугалась (комментарий В.Н. Сигильетовой).

<sup>109</sup> Сэвс-Ики убивает оставшуюся семью.



облил!» Старший брат опять остался один и решил пойти искать младшего брата, к людям жить.

## 2. [Откуда комары пошли]

Лиса и медведь ходят друг к другу в гости. Медведь пришел, нора у лисы узкая, думает, как залезть. Решил полезть задом. Лиса посмотрела: «Что ж это такое? В гости задом залазит!» Взяла что-то острое (может палочка для жарки рыбы – йивысь). И как ткнула мишке в задницу! А он как пукнет, а оттуда как полетели комары. Лиса стала ругаться на медведя. А он как с испугу выскочил и убежал.

## 3. [Откуда у бурундука полоски на спине]

Ходили по лесу медведь и бурундучок, шишки, ягоды собирали. И так медведю бурундучок понравился: что ни скажет, все тот делает. Взял он и погладил его по спине. У него полоски и остались.

## 4. Быль. [как женщина выдала хантов врагам звуком своего монисто]

Жили два рода. Пришли люди с чужих земель. Под землей [ханты] сделали проход и большой общий земляной дом. Туда и дров, и воды натаскали. Прятались. Однажды женщина собралась по воду. Бабушка ее предупредила: не надевай монисто, они брякают, ты нас выдашь, по этому звуку нас найдут. Так и вышло. Пошли по звуку монисто, враги услышали, нашли девушку и пошли по этому подземелью. Нашли людей, всех поймали. Мужчин поубивали, а женщин, девушек забрали с собой<sup>110</sup>.

## 5. Сказка. Соломинка и ягодка

Поспорили Соломинка и Ягодка: кто раньше встанет. Решили: давай спать ляжем. Легли спать. Утром рано проснулась Соломинка, тихонько слезла, пошла топить печь. Соломы наложила, и сама тут. Пока печку растопила, и загорелась, сгорела. А Ягодка от шороха и возни проснулась, смотрит – Соломинка горит. Она от хохота и лопнула.

## 6. Сказка

Ночь начинается, вылазят черви. Эти черви съедают людей. Люди говорят: сейчас черви начнут нас есть, что делать? Смотрят – вылазят. Первого увидели – давай убегать. Огромные. Бегут за ними. Одного человека догнали, съели. Остался один скелет. Съели – еще больше размножились. Они так быстро бегают. Еще съели, потом еще. И вот остался один человек. Он говорит: «Что же мне делать?». Убегает. Вот решил – прыгнул в воду. Прыгнул, и черви за ним. Он нырнул – а они всплывают, не могут нырнуть. Он подождал, а они от воды задохнулись. Выбрался на берег. «Как хорошо, [думает,] я один только остался, выжил».

---

<sup>110</sup> На наш вопрос, что это были за враги, исполнительница ответила: «Татары. Ляляхсты ях – воинственный народ, мама называла».



## 7. Сказка. Лебедь и глухарь

Жили лебедь и глухарь. Спорили, кто полетит на юг, а кто на север. Потом говорят: «Что нам спорить, давай жить вместе, вместе полетим на юг, вместе полетим в Сибирь». Вот наступает весна. Лебедь говорит глухарю: «Мне надо лететь на север». Глухарь: «А мне зачем на север, я и так на севере живу. Лети». Лебедь улетел. (А глухарь и зимой живет, и лето, и осень, и весну. Не боится ни жары, ни холода. ) Прилетел обратно осенью, летит на юг. Встретились, глухарь лебедю говорит: «Ну, как там на севере?» «Летом ничего, но к осени холодает, на юг надо лететь, холодно больно. Хорошо тебе здесь, не холодно, не жарко». (По-моему, неправильно рассказываю, забыла, наверно)<sup>111</sup>. Вот прилетел с юга лебедь: «Ну, как там на севере?» «Летом тепло, осенью холодно. Пришлось опять лететь на юг». Глухарь говорит: «Попробую я на юг слетать». Полетел глухарь на юг, побыл там, прилетел обратно. Опять встретились. Лебедь говорит: «Ну, как на юге?» «Ой, так жарко... (По-моему, неправильно, забыла) Мне ни холодно, ни жарко, без разницы». (Забыла.) «Ну, тебе хорошо. Что же теперь делать будем: мы как-то привыкли друг к другу», – лебедь говорит. «Я на юге, и ты вместе со мной [будешь]». «Нет, я, наверное, на севере буду. Там я могу от холода в снег спрятаться, а от жары – в кусты спрятаться». Глухарь говорит: «Полетели вместе на север!» Лебедь: «Я не полечу, потому что я замерзну, там очень холодно». Уговаривал-уговаривал глухарь, но лебедь все равно не полетел. «Придется мне одному полететь, мне одному скучно». Так лебедь остался на юге. Он на север полетел. Со слезами полетел. (Но глаза у него не поэтому красные, это уже другая сказка).

## 8. [О ненцах]

Я слышала от людей, что раньше с ненцами воевали. Они людоеды были, человеческое мясо ели, даже кровь пили. Говорят, что здоровый человек – здоровый дух. Кровь пили для того, чтоб не болеть. ...Оленьё мясо также едят, кровь пьют. А у нас такого нет, у хантов. Мясо едят, а кровь – нет.

## 9. [Как старик обманул врагов]<sup>112</sup>

Я хотела бы рассказать историю, которую рассказывала мне бабушка. В старину жил один старик, у него была сноха. Однажды сын ушел на охоту на подволоках<sup>113</sup>, а отец со снохой остались дома. Сидит старик на улице, сноха рыбу дома жарит. Выходит, по дороге, видит, нарты едут. Гости к ним наведались<sup>114</sup>. Встретил старик гостей, говорит снохе: «Заводи гостей [в дом], чаем напои, рыбы жареной им принеси, накорми их с дороги». Гости спрашивают: «Ты старик, сам заходи?» «Да не, я сейчас зайду». Расспрашивают старика гости: «Где твой сын?» «Сына нету уже у меня, сына давно уже убили. Заходите, чай пейте». Сноха завела. Старик тем временем на крышу забрался. Гости тем временем разогрелись, разделись, пьют чай горячий. Старик тем

<sup>111</sup> Рассказчица плохо помнит текст и по ходу, вспоминая, выстраивает сказку заново.

<sup>112</sup> Близкие по сюжету тексты бытуют у кетов и селькупов.

<sup>113</sup> Подволоки – охотничьи лыжи, подбитые оленьим мехом.

<sup>114</sup> Враги пришли.





временем на крыше открыл окно<sup>115</sup>, бросил туда огонь. Снохе до этого приказал: «Ты смотри, все на крышу поглядывай и выскочишь, как только я открою [окно]». И как только дед открыл [окно], она выскочила, а дед огонь бросил. Вот и сгорели все гости в огне. Сам со снохой своей пошел, сели на нарты и поехали туда, на дорогу. Там увидели нарты, целый караван оленей. Забрали их, переехали в другое место.

## 10. Военная быль

Раньше ханты прятались под землей. Выкопали подземный ход. Избушка, что ли? И чтоб на улицу совсем не выходить, на потолках на крыше делали, – как бы лед замораживали, – делали окно, освещало их жилище. Вблизи реки обычно такие делали. Под землей тоже ход рыли и до реки. Чтоб за водой ходить. Как враги их вычисляли? Что орехи щелкали! Они находили окно их. Смотрят, что вроде блестит лед. Прислушивались и так вычисляли, где люди живут. И вот однажды семья одна, муж с женой, выехали – в гости решили поехать со своего стойбища. Вылезли, надо же как-то [питаться]... Дед снял с ловушек дичь. Решили – надо же сварить кушать себе. Котлов как таковых не было, они варили на малом огне, берестяные делали куженьки<sup>116</sup>, в них варили мясо. Вот жена наклонилась, – а находили такое место, чтобы был овраг, чтобы навес был как бы. Обычно когда дерево валится, навес получается. Под таким вот [деревом] огонь развели и сидят. Только начали варить, мясо закипело, – жена полезла накипь убрать, да мясо посмотреть. Смотрит – человеческое лицо нарисовалось. Это, оказывается, сверху уже их увидели враги. Война, наверное, была, поэтому всего боялись. Быстренько котел с мясом – сами даже не поели – вывалили, сели на облас и уехали.

## 11. [Обычай]

Бабушка говорит. На берегу, на Вахе жила семья. Ханты [тогда] между собой воевали. До того, чтоб никто в живых не оставался. Если какая-то семья побеждает, обязательно убивали до конца, чтоб дальше не враждовать. Вот бабушка с дедушкой остались в семье, а в другой семье один ребеночек – подросток. И вот этот подросток сел однажды на облас, поехал и этих стариков убил<sup>117</sup>.

## 12. [Собачье озеро]

Была избушка у хантов. Оленеводы, наверное, были. Оленеводы же кочуют. Переехали, а сучонка была беременная. Они зимой уехали, весной приезжают, через месяца два или три (сучонка беременная осталась, должна была вот-вот щениться, а ее куда возьмешь со щенками? Таскаться с ней.) Приезжают – а с ней там целый выводок щенков, и сама она, и щенки встречают в избушке. Поэтому в честь этой сучонки назвали озеро эл'кесам эмтор.<sup>118</sup>

<sup>115</sup> Раньше в хантыйских жилищах были потолочные окна. Через них, например, вносили убитого медведя.

<sup>116</sup> *Куженька* – кузовок, чашка из бересты.

<sup>117</sup> Автор: «Это когда было?» Информант: «Неизвестно». «Как его звали?» «Не знаю, неизвестно».

<sup>118</sup> У этого озера «жила» женщина – дух-покровитель, на ней символически «женили» отца информанта. Идолу приносили подарки: полотенца, новый платочек, лоскуток ткани.



### 13. Брат и сестра – трясогузки<sup>119</sup>

Жили-были трясогузки<sup>120</sup>, брат и сестра. Жили вместе, рыбачили, охотились. Однажды брат пошел проверять запор и поймал огромную щуку. Вытащил кое-как на берег, на деревянные нарты. Немного отъехал – нарты сломались. Он отправил сестру, говорит: «Сходи, сестра, за другими нартами». Сестра принесла другие нарты. Немножко отъехали, проехали какое-то время – нарты снова сломались. Он опять сестру отправляет: «Принеси, сестра, железные нарты». Та сходила, принесла ему железные нарты, довели они кое-как эту щуку домой. Брат устал, говорит сестре: «Пока я сплю, щуку разделай, свари, а мне самые вкусные места оставь: голову, хвост и жирные кишки». Сам лег, уснул. Пока спал, сестра сготовила рыбу и сама не заметила, как съела. А брату оставила кишки, кости. Думает: «Чем же мне брата накормить? Надо, чтобы больше было». Взяла и смешала все с собачьим пометом, в тарелку положила и все это ему подает. Брат посмотрел, отодвинул тарелку, обиделся на сестру и превратился в птичку, и вылетел через верхнее отверстие чума на улицу. Вылетел и дразнит сестру: «Тыв, тыв, тыв, я от тебя полечу». А сестра заплакала: «Не улетай братишка, не улетай, я тебе красивые нырики<sup>121</sup> сошью». Дразнит ее, дразнит – то на одну ветку сядет, [то] перелетит. А сестра все за ним бежит: «Не улетай, братишка, красивые варежки с орнаментами сошью». А он обиделся и полетел дальше. Вот он летит-летит, прилетает на место, где когда-то люди дрова рубили – пеньки остались срубленные. Сел на пенечек, отдохнул и дальше летит. Вот долетает до того места, где в прошлом году дрова рубил, опять до того места полетел. Летит-летит, видит – стоит чум большой-большой. Видит, посреди чума висит большой-большой котел. Он сел на верхушку чума, отдохнул. И, – тепло поднимается, – он уснул и свалился вниз. А в котле был жир. Он жиром весь измазался, кое-как вылез оттуда и лететь-то не может. Он отполз в уголочек и уснул. Вдруг, слышит – Сэвс-ики идет (А Сэвс-ики – это злой дух): тягыр-пуч-пуч, тягыр-пуч-пуч<sup>122</sup>. Сэвс-ики заходит в дом (а когда зимой заходишь в дом, темно же сразу глазам становится) и щупает, где спички – огонь-то развести. Рука на что-то мягкое такое [наткнулась]. Он схватил: это что такое? Быстро огонь разжег. «А, это ты, птичка? Ну, сейчас я тебя и съем!» – он его решил пожарить. Палочку воткнул, костер разжег, жарит. Жир с птички топится и капает. Птичка ему говорит: «Ой, дедушка, переверни меня на другой бок, жарко стало, горячо». Тот его перевернет – опять с этой стороны жир капает. Он: «Ой, давай переверни меня». Он его перевернул. Потом он думает: «Сейчас я сжарюсь, меня съедят». [Говорит:] «Может ты меня не будешь кушать? Лучше я тебе в жены свою сестру отдам». Тот обрадовался: «А вдруг ты меня обманешь?» Он говорит: «Нет, я тебя не обману». «А как я тебя найду? Где ты живешь?» «Я когда полечу домой, – то одним крылом снег задену, то другим крылом чиркну, ты по этим следам ко мне и придешь». Вот Сэвс-ики его отпустил, обрадовался: «Мой зять, мой зять». На следующий день Птичка домой полетел. Летит, то одним крылом снег чиркнет, то

<sup>119</sup> Вариант текста опубликован: Лукина, 1990, №95. См. также вариант этой сказки в данном сборнике (текст на с. 129).

<sup>120</sup> Трясогузка – это образ Альвы (Комментарий информанта).

<sup>121</sup> Нырики – род обуви.

<sup>122</sup> Звукоподражание, это медведь идет по снегу (комментарий информанта).



другим. Долетел домой, опять сел на верхушку дома, на вершину чума своего и вниз смотрит: чем там сестра занимается? Смотрит – сестра плачет. Ему жалко стало сестру, он спустился. «Не плачь, сестра, я тебя замуж отдал, жениха нашел тебе хорошего. Я за Сэвс-ики тебя отдал». Сестра еще пуще заревела: «Что ты наделал? Он же нас съест!». Он посидел-подумал. «Я придумал! Давай сделаем вот что. Хватит плакать! Давай дверь нашу уменьшим, а возле порога при входе яму выроем, заделаем ее». Так они и сделали: дверь уменьшили, яму вырыли, заделали ее, брат ходил, пещню принес, в костре накалил ее. Слышат – Сэвс-ики идет: тягыр-пуч-пуч, тягыр-пуч-пуч. Сэвс-ики пришел, войти в дом не может. «Ой, как же к вам заходить-то?» «А у нас гости дорогие заходят задом наперед, надо задом повернуться». Только Сэвс-ики задом повернулся, они эту раскаленную пещню ему втыкают. Сэвс-ики как заорал! Сестра с братом аж сознание потеряли от его крика. Они когда очнулись, Сэвс-ики в эту яму провалился и лежит там. И тогда Птичка вместе с сестрой его сожгли. Когда пепел от Сэвс-ики полетел, пепел «пылых!» – в комаров стал превращаться: с головы – в озера превратился, волосы – в леса может превратились, пепел от рук-ног – реки наши появились. А комары-мошки когда появились, голый Сэвс-ики проговорил: «Как люди мою кровь пили, так эти твари, мошки и комары, пусть едят кровь всего живого». И вот по сей день комары и мошки пьют мою<sup>123</sup> кровь.

#### 14. Сказка о двух огнях<sup>124</sup>

Жили две женщины. У каждой были дети. Одна женщина за своими детьми следила, воспитывала их, чтобы они не лезли к огню, огонь зря не тыкали, мусор в огонь не бросали. А у другой женщины все было наоборот. Дети ее каждый раз в огонь лезли, мусор бросали, палочками к огню лезли. Однажды первая женщина днем прилегла и уснула. И видит сон, как будто бы встретились два огня и ведут меж собой разговор. Одна говорит: «У меня такая хорошая хозяйка, за мной так ухаживает, песочек мне всегда меняется, в огонь мусор никогда не бросят, палками никогда в меня не тычут». А другая говорит: «А у меня наоборот! Посмотри на мое платье, всю меня истыкали, всю оплевали, мусор в меня бросают. Я, наверное, накажу их». Другая говорит: «Да ну, зачем». «Нет!» Проснулась эта женщина, значения не придавала своему сну, свои дела делает. Наступил вечер, все легли спать. А утром проснулась она оттого, что пахнет дымом. Она выскочила на улицу и видит: от дома соседки ничего не осталось. То есть дом сгорел. И тут она вспомнила про свой инструмент, что она соседке давала. «Я же ей отдала, наверное, тоже сгорел». Пошла на это пепелище и видит: ее инструмент лежал в ямочке, и как он лежал, целый и невредимый, ничего с ним не случилось. (Эта сказка учит детей, чтобы они бережно относились к огню, потому что огонь почитается).

<sup>123</sup> Оговорка, должно быть «нашу».

<sup>124</sup> Вариант текста опубликован: Лукина, 1990, №54.



## 15. [Злой дух]<sup>125</sup>

Жили два брата. Один старший, другой младший. У старшего брата была семья побольше: жена, несколько детей – двое, может трое. А у другого только родился маленький ребенок. Однажды братья собрались на охоту и своим женам наказывают: «Мы поехали надолго на охоту. (Может, зима была, может осень – не знаю, может на рыбалку). Вы не балуйтесь, не шумите, потому что недалеко злой дух живет, услышит – придет, съест вас». И ушли. Только братья ушли, жена старшего со своими детьми начала в шумные игры играть. Дети балуются, шумят, кричат, а младшая успокаивает ее: «Братья же наказали – не шумите. Вдруг злой дух придет и съест нас?» Те не слушают ее, продолжают играть. Старшая сноха вытасила свои груди, детям показывает, трясет перед своими детьми: Тютти лавэс пол’и лавэс<sup>126</sup>. Младшая опять ее успокаивает, те не слушаются. Она тихонечко вошла в свой чум, ребенка своего завернула, вдруг слышит, что кто-то по воде идет (слышно, когда идут по воде, вода журчит, бурлит). Вышла на улицу – злой дух идет, лунх. Голова прутьями перевязана черемуховыми, потому что от шума голова разболелась. Она тут же зашла домой. А Сэвс-ики<sup>127</sup> в это время у порога сел, никого не выпускает. Она когда зашла в дом, своего ребенка в подол платья завернула и говорит: «Дедушка, отодвинься, я мусор вынесу». Он говорит: «Что, раньше нельзя было мусор вынести? Вот я пришел и тебе надо мусор вынести!» Но все-таки отодвинулся, выпустил ее. И эта младшая сноха убежала в другое стойбище. А он съел эту семью, а головы жены и детей повесил у дороги на колышки, откуда должны были братья возвращаться. Вот рано утром братья возвращаются с охоты, старший увидел свою семью, говорит: «Смотри, семья моя меня встречает, а твоих что-то я не вижу». Младший промолчал, ничего не сказал. Когда близко подошли, хотел обнять жену – голова отвалилась, детей пошел обнимать – опять отвалилась. Расплакался он, что делать. Когда домой зашли – что делать, никого нет, младшего брата жены тоже нет с ребенком. Он говорит: «Я пойду в соседнее стойбище, там поищу, может туда ушли». А старший брат остался. Младший ушел, нашел там свою семью, остался там жить. А старший жил один, ходил на охоту, на рыбалку. Однажды возвращается с охоты, видит – из трубы дым идет. Обрадовался, думал, брат пришел в гости. Видит – сидит незнакомая женщина. Он думает: «Откуда взялась?». Она молча подошла, разула, обувь отряхнула, сушить повесила. Все молча делает. Накрыла на стол, кушать села. С того времени эта женщина и старший брат стали жить вместе. Но она все время молчит, не разговаривает с ним. И он думает: «Ну, как бы мне ее заставить, чтобы она заговорила?». Однажды вечером она уху варит, он думает: «Дай-ка, спрячу поварешку». Взял и спрятал. Она туда-сюда глядит – нигде не может найти. Взяла и рукой залезла в кипящий котел. И как закричит, что муж сознание потерял. И когда он очнулся, видит – дома никого нет и огромные следы ведут в ту сторону, где злой дух живет. Он стал на лыжи, пошел, видит, – стоит огромный

<sup>125</sup> Данный текст является развернутым вариантом сказки, рассказанной В.Н. Сигильевой (№1). Близкий вариант этого текста опубликован: Лукина 1990, № 81. В нем объясняется происхождение названия речки. Данный вариант более развернутый, но без этиологического финала. Вариант также опубликован: Кулемзин, Лукина, 1978.

<sup>126</sup> Звукоподражание, имитирует игру с грудью.

<sup>127</sup> Оговорка, должно быть «злой дух».





чум. Нет, чтобы войти ему, а он побоялся, залез на верхушку чума, оттуда вниз смотрит, видит – его жена сидит и лунх. Он догадался: злому духу жалко его стало, и он отправил ему в жены свою дочь, но строго-настрого наказал, чтобы она молчала. Злой дух говорит: «Если кто пришел – пусть войдет!» Тот все равно испугался, боится войти, вдруг злой дух его съест. Слушает: «Если не войдет тот, кто пришел, то пойдет в соседнее стойбище, там его начнут угощать. Один кусочек проглотит, второй, а третьим куском подавится и умрет». Еще больше испугался, скатился с этого чума и бегом побежал в соседнее стойбище. Прибежал – там младший брат. Тот обрадовался, стал угощать: «Садись, [поешь]». Стол накрыли. «Нет, я есть не буду, меня злой дух проклял». «Да ну, брось, садись кушать». Вот он сел, уговорил его [брат]. Вот один кусочек проглотил, второй проглотил, а третьим куском подавился и умер.

## 16. Сэвс-Ики и Альвы<sup>128</sup>

Живут бабушка<sup>129</sup> со своим внуком Альвы. Однажды Альвы говорит: «Я на ту сторону схожу на охоту». Бабушка ему запретила: «Не ходи, в ту сторону твой дед ходил, отец ходил и никто не вернулся». Альвы решил не слушать свою бабушку и все равно пошел на ту сторону. Идет, видит – утка сидит. Он вытащил свои стрелы, пустил стрелу, стрела попала в утку, но утка даже не шевельнулась. Он пошел вытаскивать свою стрелу: втаскивал, вытаскивал, [так] что и руки, и ноги у него прилипли к этой утке. И сидит он, попался в капкан. Слышит – Сэвс-Ики идет: тягыр-пуч-пуч-пуч. Увидел Сэвс-Ики, что в его капкан попался Альвали<sup>130</sup>. «А, внучек, это ты?». Он снял его со своего капкана и принес домой. Привязал – как вот собак привязывают на колышек. У Сэвс-Ики дочери есть, две дочери. Он говорит: «Вот, я вам еду принес, но надо его сначала откормить как следует. Я пойду, схожу за большим котлом» (У них был маленький котел, Альвали не помещается). Ну, Сэвс-Ики ушел за большим котлом, а дочери говорят: «Давай проткнем Альвали щеки!» Взяли, проткнули ему щеки, и у него щеки вздулись. Дочери рассуждают между собой: «Вот отец-то придет, скажет: «У-у, какой жирный Альвали стал!»». А Альвали им говорит: «Давайте, я вам сделаю ложки, [а то] как вы меня будете кушать? Только вы меня развяжите». Дочери в доме сидят. Они его развязали, и он пошел делать ложки. Взял топорик, идет по лесу: то одно дерево стукнет, то другое, как будто ложку делает. Приходит к дверям, одну из сестер вызывает: «Выходи, я ложку тебе сделал». Та вышла, он ее – раз! – топориком по голове. Потом пошел опять: по одному дереву стукнет, по другому. Подошел к дверям, другую сестру вызывает: «Выходи, я ложку тебе сделал. Та вышла. Он опять ее топориком – раз! – стукнул. Пока Сэвс-Ики ходил за котлом, он этих сестер убил, сварил. И котел стоит. А сам залез на большое, высокое дерево, а в сапоги свои насыпал песок, опилки и ждет Сэвс-Ики. Вот Сэвс-Ики. возвращается, заходит в свой дом, видит – котел стоит, и Альвы нету, и дочерей его нету. А Альвы до этого, прежде чем залезть на дерево, поймал двух ворон, запустил их в полог, и эти вороны в пологе галдят, кричат, а Сэвс-Ики подумал – это его дочери. И вот он заходит в свой дом, видит – котел стоит, зачерпнул, хотел поесть из котла, думает: «У-у, какие у него дочери: пока он ходил, они уже еду ему приготовили!». Зачерпнул – вытаскивает серьгу

<sup>128</sup> Опубликованные варианты: Лукина, 1990, №33; Кулемзин, Лукина, 1978, №34.

<sup>129</sup> Сначала исполнительница ошиблась: «Живут Сэвс-Ики, ой, не Сэвс-Ики! – бабушка...»

<sup>130</sup> Имена героя: Альвы, Альвали употребляются как синонимы.





старшей дочери, снова полез в котел – вытаскивает серьгу второй, младшей дочери. И тут он догадался, что это его дочери, схватил полог – эти две вороны вылетели, и он разозлился, схватил топор, давай все деревья рубить. И вот добрался до этого большого дерева, на котором сидел Альвы. Но Альвы видит, что если сейчас Сэвс-Ики срубит дерево, он упадет и погибнет. И он Сэвс-Ики говорит: «Дедушка, ты не руби дерево, ты такой старый, ты подумай, если я упаду, и от меня ничего не останется!» Сэвс-Ики остановился рубить дерево: «Что мне тогда делать?» Альвы говорит: «А ты возьми палочки, глаза свои растопырь, в рот поставь палочку, а слезу к тебе с дерева и прямо к тебе в рот прыгну». Сэвс-Ики так и сделал: нашел палочки, глаза себе растопырил, рот себе растянул, чтоб Альвы прыгнул к нему в рот. Вот Альвы стал спускаться, лезет потихонечку с дерева, а сам сыпет, что у него с собой было. Сэвс-Ики говорит: «Ой, Альвы, что это такое сыпется?» Он: «Дедушка, это кора дерева сыпется. Лезет-лезет, потом опять высыпет ему на глаза и в рот». Вот, пока он лез с дерева, у Сэвс-Ики глаза мусором наполнились, рот все забило. Он прыгнул с дерева, схватил рядом лежащий топор и разрубил Сэвс-Ики на мелкие кусочки, потом сжег его тело. Из пепла Сэвс-Ики появились комары и мошки.

### 17. [Собака]<sup>131</sup>

Жили на земле люди и жила с ними собака. И она, как человек, жила в доме, ела то, что люди ели. Однажды у людей человек умер. Они думали-думали, что делать и решили отправить собаку к Богу. Пришла собака к Богу и говорит: «Вот, люди меня отправили за советом, что делать, человек умер, как его оживить». Бог ему говорит: «К ногам положите камень, а к голове гнилушку». И пока домой шел, повстречался ему лунх. Лунх ему говорит: «Куда ходила, собака?» «Да вот, иду, люди меня отправляли, как человека оживить». «Ну и что тебе Бог сказал?» Так он сказал: «К ногам камень, а к голове – гнилушку». «Он тебе неправильно сказал: сделай наоборот, камень к голове, а гнилушку к ногам». Пришел он [собака] к людям и так и объяснил: надо положить к ногам гнилушку, а к голове камень. Люди так и сделали. Когда человек стал вставать, гнилушка под его ногами рассыпалась, и он упал и ударился о камень и умер – уже совсем. Тогда Бог рассердился на собаку и сказал: «Люди тебя будут звать собака, весь ты будешь покрыт шерстью и будешь питаться объедками». С того времени люди стали умирать.<sup>132</sup>

### 18. [Почему люди устраивают медвежьи игрища]

Раньше ханты охотились на медведя. Вот однажды медведь решил пойти к Богу и пожаловаться – почему это его люди убивают и убивают. Вот он отправился к Богу и Бог ему говорит: «Чтобы люди тебя не убивали, ты когда придешь на землю, спрячься и на человека напади, убей его». Он спустился на землю, на тропе, откуда охотник ходит на охоту, [в]стал, спрятался за дерево и охотника поджидает. Видит – человек с охоты идет, нарты катит за собой, ручные, видимо. И когда человек отошел от него, решил на него напасть. Мужчина-охотник услышал, что снег-то сзади скрипит, быстро из-за пазухи схватил топор и ударил медведя. И умер медведь. Другой медведь все это видел и решил тоже

<sup>131</sup> Вариант: Лукина, 1990, №14.

<sup>132</sup> Собиратель: «А до этого собака какая была, как человек?». Информант: «Видимо. Я не знаю».



отправиться к Богу. Говорит: «Вот, так и так, человек-то все равно убивает нас». Бог второму медведю говорит: «Я сказал, чтоб он убил человека. Раз не убил он человека, теперь люди будут постоянно вас убивать. Но когда он убьет вас, он будет устраивать в честь тебя праздник». С того времени люди как охотились, так и охотятся на медведя, но когда убивают медведя, в честь него устраивают игрища.

### 19. [Альвы и купец]

Альвы со своей бабушкой живут. А напротив них, на том берегу, жил богатый купец.<sup>133</sup> Может русский – откуда я знаю. Богатый купец постоянно послов к Альвы посылал, чтоб узнать, чем Альвы занимается. И вот однажды Альвы своей бабушке говорит... Сначала они зарезали корову, кишки наполнили кровью, он свою бабушку обмотал, поверх надели платье на нее, и говорит: «Сейчас придут посланцы купцов, я сделаю вид, что ножом тебя ударил, ты притворись, что ты умерла, а потом снова садись, когда я скажу, как будто ты ожила». Приходят посланцы к Альвы. Он бабушку кишками обмотал, на нее платье надел. При этих послах он хватает ножик, бабушку этим ножом ударил, кровь во все стороны брызжет, бабушка падает на бок – умерла. Тут он опять этот ножик – а раньше, когда кострище делают возле чума или избушки, оно бревнышками обкладывается со всех сторон, – этот ножичек хватает и об эти бревнышки [тыкает] и говорит: «Кого убил, того оживи! Кого убил, того оживи!». Бабушка – раз! – села, ожила. Посланцы быстренько соскочили, побежали к своему купцу и рассказывают: «Ты знаешь, у Альвы-то волшебный ножичек есть. Бабушку убил, потыкал об это бревнышко, и бабка ожила». Купцу захотелось этот ножичек поиметь: «За любые деньги куплю!» Альвы сперва не соглашается: «Не, нож не продается, не продам». Потом согласился. А к купцу приехали еще какие-то друзья-богачи. И он давай этим ножом, то одного ткнет-убьет, [то] другого убил. За это бревнышко, говорит: «Кого убил, того оживи!» – люди у него не оживают. «Все! Альвы меня обманул!». Опять купцов отправляет. Ах, ты какой! – надо его поймать, связать. Альвы они поймали, связали. Решили его утопить. В коровью шкуру его завернули, завязали. Рано утром на рассвете они его хотели куда-то в колодец или в речку бросить. Вот лежит на берегу и видит: богачи едут со своим товаром к этому богатому купцу. И он из этой шкуры кричит: «Отпустите меня, отпустите!» Людям интересно стало: кто же там завернут? «Да вот, в воду нырял», – а когда его посланцы схватили, он успел еще полтарелки с собой взять, – «у меня тут богатство есть, вот только тарелку успел вытащить, там полно всего». Люди поверили и отпустили его. А он вместо себя кого-то положил из богатых и скинул в речку. Сам обратно домой пришел. Печку растопил. Дым идет. Купец это увидел [и думает]: «Как это он домой-то попал? Его же в речку бросили». И он еще забрал все, этот товар, что купцы бросили и лежит себе полеживает – ткани серебряные или позолоченные, – это все забрал) на дорогах этих вещах. Посланцы опять приходят, увидели это все и приходят, все это купцу рассказали. Купец пришел – опять ему захотелось узнать, откуда у него богатство, – они Альвы пригласили, позвали к себе. Тот говорит: «Вы же меня в воду кидали, я оттуда все вытащил и разбогател». И богатый купец тоже захотел это богатство. Купец когда услышал и жена его услышала, с женой его сердечный приступ случился, она заболела. И он приглашает Альвы, чтобы тот вылечил

<sup>133</sup> В хантыйском тексте: Кан-Ики 'Царь'.



его<sup>134</sup>. Альвы приходит, и начал шаманить. Шаманил-шаманил, и жена у него [у купца] умирает. И Альвы плачет: день плачет, два плачет, третий плачет. А купец говорит: «Да ладно, Альвы, успокойся, не плачь, давай я тебе в жены отдам одну из своих дочерей». А он все плачет и плачет. «Да ладно, не плачь, я тебе и вторую дочку в жены отдам, не плачь только». Он все плачет. «Да ладно, Альвы, успокойся, не плачь, давай я тебе и третью дочь в жены отдам». Он все плачет. «Да ладно, успокойся, я тебе все богатство отдам, что у меня есть». Тогда Альвы перестал плакать, у него три жены, и все богатство заимел этого купца.<sup>135</sup>

## 20. [Ягодка]

Жил мужчина с сыновьями, жили без матери, в лесу, где-то на отшибе, возле них никого не было, никого они не видели, никого не слышали. Однажды отец говорит, – надоело им одним жить, там надо ведь, чтоб женская рука была – говорит сыновьям: «Я пойду-ка мать вам искать». И пошел. Нарты свои приготовил, собак. Ну и пошел. Сколько рек перешел, лес и устал. Однажды присел где-то возле пня, и дым пошел. Думает: «Откуда это дым пошел? Дверей нигде не видать». Ходил-ходил, искал двери, двери нашел, потом зашел. Там внутри никого нету. Слышит – внутри что-то пищит: «Помогите!». А она [Ягодка] узнала, что кто-то в гости пришел, хотела, чтобы угостить. «Помогите!» – оказывается, она котел не может поднять. Он подошел и помог ей. Потом второй раз она опять где-то пищит, опять кричит Ягодка, не может. (Она маленькая как я же!) Котел не может поднять, а котел вроде как с головы<sup>136</sup> белки, меньше даже. И Ягодка не может опять. Мужчина подошел и помог. Ужин приготовили. Потом ему понравилось, там остался. Он забыл даже про своих сыновей. Пожил маленько и говорит: «Ой, надо уже ехать домой, меня, наверное, там дома ждут». Ну, собрался, нарты свои приготовил, собак своих. Вот эта Ягодка собралась с ним ехать. Он посадил [ее] на нарты, под шубу и они поехали домой. Приехали домой, он говорит своим сыновьям: «Ягодке помогите слезти с нарты». Сыновья не видят – а где она?! А она сидит под шубой (там оленья шкура или что). Ну и младший сын пришел, хотел помочь, а Ягодка уже скатилась, – а сыновья пошли (мужчина тоже пошел, охотник) в сторону чума, где они живут. Ну, младший последний пошел. Ягодка пока катилась, и этот младший сын, шел-шел, пока они к чуму шли, он наступил на Ягодку, Ягодка лопнула. Мужчина маленько попереживал, ну что сделаешь? Есть такие люди, которые живут и ничего не умеют делать. Вот и сказке конец.

## 21. Сказка про хлеб<sup>137</sup>

Жили-были дед и бабка. Деда звали Ики, бабку звали Ими<sup>138</sup>. Жили в лесу, дед все время ходил на охоту, на рыбалку и долго его не бывало. На зиму заготовку делал

<sup>134</sup> Должно быть: ее.

<sup>135</sup> По словам информанта, это сказка объясняет, как род Альвы, т.е. ханты, богатым стал.

<sup>136</sup> То есть размером с голову белки.

<sup>137</sup> Сказка позднего происхождения, отчасти напоминает «Колобок». Возможно, продукт индивидуального творчества.

<sup>138</sup> *Ики* ‘мужчина, старик’, *Ими* ‘женщина, старуха’.



– мясо, рыбу. Приготовит – приносит домой. Бабка одна дома остается. Он привезет домой – бабка Ими жарит, заготовку на зиму [делает], домашними делами занимается, дров заготовливает, одежду шьет, чтоб дедушке ходить на охоту. Ики уедет, бабка Ими опять дома остается. А у них муки не было, совсем мало было. В основном питались мясом, рыбой. Однажды бабка Ими говорит: «Так хочу хлебушка, постряпать что ли?» Решила все, что осталось, [взять,] березовая кадка, и там [замесить]. Намесила тесто. Дед был добренький, всех людей уважал, с кем встречался, а бабушка Ии была злая, жадная такая. Ну, хлеб постряпала и грубо с хлебом обращалась. Хлеб не любит, когда с ним обращаются грубо. Постряпала, и сделался хлеб у ней как камень. И бросила с таким злым настроением на сковородку. Начала мешать когда, какую-то палочку острием сделала и тыкала хлеб. А Хлебу тем более стало больно. И Хлеб начал поворачиваться туда-сюда. Бабушка Ими торопила Хлеб: «Давай пекись, я хочу хлеба, кушать хочу!». Но Хлеб старался, хоть бы скорей испекся, и бабушка хочет Ими скорее кушать Хлеб. Вытащила со сковородки, только хотела этой острой палочкой взять Хлеб, – Хлеб прыг на стол, бабушка за ним, Хлеб повалился на пол и смеется, бегаёт от бабушки, туда-сюда скачет. А наверху полки. Сначала на одну полку прыгнул Хлеб – бабушка за ним, никак не может поймать, потом – там какая-то полка повыше была, где божественные там<sup>139</sup>, чтобы эту полку не надо трогать, – и она забыла, что эта полка, и туда полезла. Хлеб оттуда спрыгнул опять каким-то образом на пол и пошел к дверям. К дверям пошел, открыл двери, и выскочил Хлеб на улицу. На улицу – бабка Ими за ним. Хлеб на улицу вышел, побежал, на улице собаки залаяли, и собаки за Хлебом [погнались]. Чтоб бежать – собаки мешают, – Хлеб оторвал от себя кусок и им бросил, чтобы собаки [его] не съели. Ну, вот таким путем отвлек собак. А бабушка кричит: «Ешьте, ешьте хлеб!» А Хлеб – собаки отвлеклись – убежал в лес. В темный лес. Идет-идет по лесу Хлеб. Подошел к такому месту – тайга, уже вечером, дым идет. Хлеб остановился – там дед, как устал. Он сидит и мясо варит. А сам думает: «Вот бы хлеб был, я бы сейчас наелся». Хлеб услышал это и подошел к костру дедушки Ики. Дед Ики был добрый, он его погладил – вот эти раненные места, что бабушка палочкой острой тыкала, и дырочки у него везде, – погладил, рядышком посадил. А Хлеб так и думает: «Вот бы он меня съел». Дед поговорил с ним, а потом подумал: «Так хочу хлеба!» Сидят возле костра, нарумянился еще... И дед съел этот Хлеб. И в руках у него сила появилась, в ногах сила появилась, руки сильные стали. А Хлеб не достался злому человеку, который плохо с ним обращается.

---

<sup>139</sup> В каждом традиционном жилище хантов есть полка для хранения священных вещей (идолов духов-покровителей, прикладов им и т.п.), к которым не должна прикасаться женщина.



*А.Г. Гомбожапов, К.А. Сагалаев*

## **МАТЕРИАЛЫ ПО ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНОМУ И ОБРЯДОВОМУ ФОЛЬКЛОРУ ВАХОВСКИХ ХАНТОВ**

Публикуемые материалы записаны в ходе комплексной фольклорно-этнографической экспедиции к ваховским хантам в пос. Корлики Нижневартовского района Ханты-Мансийского автономного округа в сентябре 2008 г. Информант – Светлана Федоровна Прасина, 1969 г.р. Образование – высшее (Нижневартовский гуманитарный университет), выросла в семье оленевода. Тексты были записаны в двух вариантах: сначала на хантыйском языке, затем по нашей просьбе – в пересказе на русский. Приведенные ниже материалы представляют собой второй вариант и разделены на два блока. В первый вошли произведения, относящиеся к повествовательным жанрам – сказкам и быличкам. Во втором блоке информант отвечает на вопросы авторов, касающиеся традиционной обрядности ваховских хантов. Следует особо отметить, что информант является представителем среднего поколения и тем не менее проявляет некоторую осведомленность касательно обрядовой практики и традиционных мировоззренческих представлений своей этнической группы, а также демонстрирует знание родного языка и фольклора. Для жителей пос. Корлики вообще характерна более высокая по сравнению с другими поселками на р. Вах степень знания родного языка и культуры. Таким образом, публикуемый материал отражает общую картину состояния фольклора и традиционной культуры данной группы хантов.

### **I**

#### **Ягодка и пучок сена (детская хантыйская сказка<sup>140</sup>)**

В лесу жили пучок сена и ягодка. Каждое утро пучок сена вставал и разжигал огонь. Однажды утром, проснувшись, он говорит ягодке: «Ягодка, давай-ка ты сегодня утром разожги огонь!» – «Нет, я не хочу, я мерзну. Сам разжигай». Подумал-подумал пучок сена и стал разжигать огонь. Дует-дует – никак огонь не разгорится. Вдруг резко подул ветер. Огонь разгорелся, и от язычка пламени пучок сена загорелся. Ягодка увидела и стала смеяться. Смеется, смеется, хохочет. А пучок сена говорит: «Ягодка, полей меня водой!». А ягодке не до этого, ее пробирает смех. И пучок сена сгорел, а ягодка от смеха лопнула.

#### **Брат и сестра – птички<sup>141</sup>**

Жили в лесу птички – младшая сестра и старший брат с ней. Жили дружно, питались тем, что добывали рыбу. Построили запор и каждый день проверяли, добывали рыбу. И вот однажды приходят они, смотрят – а там одна огромная рыба. Щука. Еле-еле они вытащили ее, выволокли на берег, и брат сестре говорит: «Сестра, сходи домой, принеси нарты, сделанные из сосны». Пошла сестра, принесла. Стали они щуку грузить на нарты. Нарты сломались. Что делать? Брат опять говорит сестре: «Сходи домой, принеси нарты, сделанные из березы».

<sup>140</sup> Определение исполнителя.

<sup>141</sup> Услышана от Каткалевой Нины Владимировны – снохи отца исполнительницы.





Пошла сестра, принесла нарты, и стали они опять грузить щуку огромную на нарты. Опять сломались нарты. Что же делать? В третий раз посылает братишка сестру уже за железными нартами. Сходила сестра, принесла. Погрузили щуку они на нарты. Привезли домой.

От усталости старший брат собирается лечь спать-отдыхать. И наказывает сестре: «Смотри, сварись щуку – оставь мне жирные кишки и мясо, а остальное съешь сама». Брат уснул, сестра сварила уху и сделала все наоборот: все вкусное съела сама, а брату оставила одни косточки. Проснулся братишка и говорит: «Ну, сестра, подавай ужин». Она поставила перед ним кости. Братец заплакал, плачет. Заплакал и вылетел в проем, где в чуме [наверху] вот это пространство, туда вылетел. Сел рядом на сосну и начал сестру дразнить от обиды.

Она осознала то, что она поступила плохо, и говорит: «Ну ладно, возвращайся домой, я сошью тебе красивые нырики». А он говорит: «Не надо мне нырики». Она: «Ну возвращайся, пожалуйста» – напевает ему песенку, – «я сошью тебе красивые рукавички». – «Не надо мне рукавички, ты обидела меня». И полетел он прочь от чума.

Летит, летит, видит – стоит огромный чум. Залетел. Чувствует запах вкусного. А в чуме темно. На ощупь [нашел] какой-то предмет. Съел и видит – каша в котле. Ел, ел... До того наелся, что не может взлететь. Кое-как прыгнул на землю, пошел и среди травы сел, спрятался и лежит. Слышит: кто-то возвращается в чум. Зашел кто-то в чум, сел на постель, на сено, и разувается. И нечаянно на птичку сел.

Птичку схватил, говорит: «А это кто такой?» – «А это я». А это, оказывается, птичка прилетела в дом Сэвс-ики, это сказочный герой отрицательный. Ну как бы его описать-то... Черт – не черт, а... Ну вроде как бы черт. Такой сказочный герой. И он говорит... Разжег костер и говорит: «Ну все, я тебя съем!». Сделал, заострил палочку, птичку туда нанизал и стал поджаривать. А птичка кричит: «Ой-ей-ей, горю! Поверни в другую сторону! Ой-ей-ей, горю! Поверни в другую сторону!»

А потом говорит: «Не ешь меня, не ешь! Я за тебя замуж сестру свою старшую отдам».

Сэвс-ики снял с палочки птичку и говорит: «Ладно, договорились!». Птичка говорит: «Я полечу, а ты за мной шагай». Вот они пошли. Птичка прилетела домой первой. Опередела Сэвс-ики, прилетела и сообщает старшей сестре: «Я тебя замуж отдал за Сэвс-ики!». Горько заплакала старшая сестра и просит его: «Не отдавай меня за него замуж! Я больше обижать тебя не буду». Жаль ему стало сестру, пожалел он ее. Но как же избавиться от Сэвс-ики? Думали-думали – и решили: быстренько развели огонь, положили в огонь огромный нож – пальму, с которой охотятся на медведя, накалили и ждут Сэвс-ики. Вдруг слышат шаги. Подходит к дому Сэвс-ики. А братец-птичка подбежал к двери и говорит: «Сэвс-ики! Кто к нам в гости приходит, тот заходит в дом задом наперед». Развернулся Сэвс-ики задом наперед и стал задом заходить в дом. В то время брат с сестрой схватили этот огромный нож и воткнули ему... Как бы это сказать... Прямо в задницу. Взревел Сэвс-ики и побежал. Брат с сестрой побежали за ним. Сэвс-ики бежал, бежал – и упал. Быстренько они собрали вокруг него хворост и подожгли. Сэвс-ики начал гореть и говорит: «Пусть мой пепел превратится в комаров и мошек, чтобы комары и мошки кусали весь хантыйский род, чтоб не было ему покоя». Сказке конец<sup>142</sup>.

<sup>142</sup> См. также вариант этой сказки – текст 13 на с. 121. – Прим. ред.



## **О том, почему нельзя ночевать в лабазе и под ним**

[Там хранится] череп медведя... поэтому ханты запрещают ночевать в лабазе. Вот это такое место, где кроме... может быть, божества, что ли, присутствует и нечистая сила. Однажды двое мужчин шли с охоты, возвращались с охоты. Недалеко по дороге, в сторонке, было кладбище. И один мужчина говорит, что у него умерла молодая жена. «Может быть, мы зайдем по пути? Я посижу у могилки». Вот они зашли на кладбище. Пока молодой человек сидел возле могилки, оплакивал жену, наступил вечер. И второй охотник говорит, что тут недалеко есть стоянка летняя. «Там есть лабаз, там и переночуем». Второй говорит: «Если хочешь, ночуй там, а я переночую возле могилки, возле жены». Так они и договорились. Один ушел ночевать в лабазе, а второй остался возле могилки. Второй переночевал, и вот, наступает утро. И он просыпается оттого, что... через сон он слышит разговор, кто-то с кем-то разговаривает. И обрывки разговора он слышит. «Да подожди, не спеши, я соберу все свои косточки или доглодаю». Так ему показалось... И он понял, что нечистая сила его друга... В общем то, что черти его друга ночью съели. Он, не оглядываясь, соскочил, быстренько встал и побежал. Не стал оглядываться – кто там разговаривает. Так и убежал. С тех пор... Он, придя домой, рассказал, что несчастье случилось с его приятелем. С тех пор ханты не ночуют ни в лабазе, ни под лабазом. Это рассказывают все. Уже став взрослой, я от старых людей... услышала.

## **II**

### **О похоронах, о священных местах**

**Когда умирал человек, сколько времени держали его в доме?**

Покойника тоже три дня в доме держали...

**А когда ребенок умирал, маленький совсем?**

Когда новорожденный ребенок умирал, делали так: так как это ребенок совсем еще маленький, у него нет ни зубов, ничего, его заворачивали и на дерево подвешивали. И даже у нашего поселка есть недалеко здесь кедрач. И этот кедрач называют... прбклятым – не прбклятым, но в старые времена, когда у женщины был выкидыш, или рождался ребенок мертвым, в этот кедрач уносили точно так же и подвешивали.

**Сейчас там осталось что-нибудь, в этом кедраче?**

Не знаю. Мы, простые люди, туда не ходим. Нельзя этого делать.

**А кому можно ходить?**

Это делают старые, пожилые женщины

**В поселке есть такая женщина, которая может рассказать об этом?**

Вообще у нас в селе пожилых людей очень мало. По пальцам можно посчитать. Я из среднего поколения... Даже не могу сказать.

**Когда вы жили на стойбище, было ли у вас какое-нибудь свое, семейное священное место?**

Конечно, как и у всех... У нас было свое место, куда родители ходили, когда нужно было, допустим, попросить о здравии, или благополучии на охоте... Когда не везло на охоте. Бывает, что не каждый год урожайный. Бывает, что мужчина уходит на месяц, два, три на охоту – и приходит без добычи. И женщина, не



говоря об этом ничего мужу, берет что-то – например, материю, и идет к священному месту. Повязывает платок на березу... или на березу, или на сосну – смотря какое дерево у этой семьи является священным, с просьбами различными повязывает эту тряпку.

**А сейчас в Корликах есть такое место?**

[Да, есть лиственница. Была у нас в поселке одна старая женщина]. Вот она посадила это дерево. И это дерево даже горбатое. Верхушка его вот так тоже согнулось как у той бабушки. Сейчас многие подходят к этому дереву. Я не знаю, но в селе его называют священным. Она в ограде Кунина Гавриила Захаровича, растет эта лиственница. К нему, правда, подходят... материю не вешают, а просто копейки кидают этому дереву.

**В каких случаях?**

Точно так же, как в остальных случаях тоже с различной просьбой или еще что-то.

**Исполняются потом?**

У кого как. Бывает... К нам приезжали года два назад, точно не могу сказать... Японка, она изучает хантыйский язык, из Финляндии [тоже] приезжали. Вот мы все рассказывали, на Белую гору ездили. Обряд проводили...

**А места, где хранятся семейные духи... Ну, куклы с их изображением...**

Это было в старину, а сейчас у нас этого нету. С приходом... Когда русские пришли, они насильно стали коренных жителей тайги в православную веру крестить. Мы же долго не принимали эту веру, у нас своя вера была, языческая. Были у нас куклы из дерева, тоже повязывали ей платочки или что-то такое, и в трудные минуты, когда нужно было, доставали, гладили.

**Вы сами видели их?**

Я не видела. Сама лично не видела.

**А, например, какие-то амулеты, талисманы были?**

У нас, когда мама умерла, у нас отец, чтобы все дети были живы, здоровы... потому что маленькие же были, отрастил себе на затылке косу длинную и никогда ее не обрезал. То есть это или как амулет, или как что... Длинная такая коса была, лет тридцать она у него была. Он ее заплетал, и когда стригся, он ее никогда [не трогал]. Вот он умер, она у него длинная была.

## О шаманах

**Были ли когда-нибудь шаманы в ваших краях?**

[Я была маленькая, здесь жил шаман, звали его Турт-ики. Он был манси.] И вот, этот Турт-ики проводил какие-то обряды, сейчас можно сказать сеансы.

У меня средняя сестра сильно-сильно заболела. Мы были очень далеко от Корликов, на материке.<sup>143</sup> У нас не было возможности приехать. У нее была высокая температура. Она болела несколько дней. Не было никакой надежды, что она выживет. Мы даже не знали, что у нее болит, что с ней случилось. И никто не мог с ней ничего сделать. И вот, [кто-то] предложил съездить в деревню к манси. К деду, который вылечит все болезни. В общем, вся семья собралась, и мы и поехали туда. Когда мы приехали туда она – Рая была уже как бы в бессознательном состоянии. И вот это, наверное, был шаман. Шаман весь вечер до изнеможения кружил над ней: песни пел, в бубен стучал. И вот, когда он

<sup>143</sup> Материком жители отдаленных северных селений обычно называют райцентры города, где плотность населения больше и нет проблем с транспортом.



прекратил этот сеанс, ей как бы полегчало. А утром она себя чувствовала уже себя хорошо. Вот этот Турт-ики жил с нами долго. И у нас есть такой обычай: когда рождается ребенок, будь то мальчик или девочка, ему – ребенку – выбирают мужа или жену из взрослых. Мне выбрали этого Турт-ики, т.е. моим мужем назначили вот этого Турт-ики. А потом он исчез куда то, уехал, наверное. Я даже не знаю куда. Может, уехал к себе. У него не было семьи. Он был манси и жил с нами.

**Но он был манси, а своих, хантыйских, шаманов разве не было у вас?**

Об этом мы не говорим, потому что для нас это сакральное, запретное. Мы стараемся не рассказывать.

### **О почитании медведя**

Когда убивали медведя, проводили обряды. [Я такой обряд] видела. Я сама проводила обряд. Это получилось, когда я была в декретном отпуске и жила на стойбище с мужем. Мы осенью на вертолете закинулись в лес. Когда наступила зима, в ноябре. Нам нужно было переезжать на речку Милая. Там у нас стояла избушка. Возле нее мужчины поставили забор. И вот наступил день переезда. С нами ехал средний брат Аркаши<sup>144</sup>. Мы собрались и наконец-то поехали. Александр ехал впереди, а Аркаша вслед за ним, ну и потом я за ним. У меня были женские нарты. Значит, у меня завернута была дочка. Когда мы едем, детей заворачиваем в одеяло, чтобы они не замерзли. У Аркаши был сын, ну вот мы едем. Собаки просто бежали рядом. И вдруг мы слышим лай собак. Едем и я вижу – Аркаша завернул куда-то. Ну и я вслед за ним поехала. Он ехал невдалеке, и вдруг он завернул и помчался, а я еду, у меня же женские нарты, побольше величиной. Я была в малице, мне же было неудобно, и потому я не успела развернуться. Вдруг я вижу вот такой бугорок, и собаки лают, прямо подскочат и отскочат, подскочат и отскочат. Ну, я догадалась, что это медвежья берлога. Я развернулась, помчалась прочь от этой кочки. Отъехали немножко и остановились. Мужчины достали подволоки и подвязали оленей, собак и вернулись к этой берлоге. Видать, посмотрели. Пришли и говорят, что это медвежья берлога, нужно добыть медведя. Они решили, что Александр вернется за старшим братом, а мы все-таки доедем до речки и поставим палатку. Я останусь там, и они вернутся... Александр приедет туда со старшим братом. Мы приехали и раскинули палатку и все такое... Потом к ночи – к двенадцати часам, наверное, – мужчины приехали и уже в темноте попили чай и поехали, и приехали обратно под утро. Медведя добыли. Это, оказывается, был годовалый медвежонок, и поэтому из берлоги не выскочил. Нам повезло, а если бы это был взрослый медведь, он бы выскочил. Не знаю, что было бы с нами. Ну и вот, этого медвежонка мы разделали, оставили только череп и лапки на шкуре. Мы занесли его в дом, поставили на самое почетное место. Так как это была медведица, подвязали платок. Старший брат подсказывал, ну я сама знала, как и что делать, так как видела в детстве этот обряд. Как положено, мы... Медведь для нас священное животное. Мы уважительно относимся к нему. У хантов есть такое поверье, что не зря мужчина добывает медведя, и что к нему приходит в облике медведя умерший родственник. Вот! В течение дня я тоже ставила ему, этому

---

<sup>144</sup> Аркадий Прасин – муж исполнительницы. В 1999 г. в Корликах они сыграли традиционную хантыйскую свадьбу, организовала которую Татьяна Федоровна Каткалева. В 2008 г. в Корликах также состоялся хантыйский свадебный обряд.



медведю, стол. Мы сидели в тишине, потом этот стол я убирала. Вот это мы делали три дня. Потом на третий день мы его вынесли. Дмитрий поднимал его и спросил: «Кто это?» Да, да, перед выходом, как мы покойника поднимаем, так и медвежью голову поднимали. И оказалось, что это была сестра ихнего брата. У меня есть родовое древо. Конкурс у нас в школе был. У меня дочь нарисовала родовое древо рода Прасиных. Вот на этом древе можно четко увидеть, кто это была в облике медведицы, приходила. В детстве мне тоже приходилось... Видела этот обряд раньше... как проводили.

**А какие-нибудь исполняли песни, сценки, танцы?**

Нет! Потому что... Когда собираются несколько семей вместе, вот тогда, возможно, люди вечером и поют какие-то легенды, песни, легенды рассказывают, но когда это действие происходит в одной семье, просто соблюдаем тишину, не разговариваем громко, мама запрещает детям шуметь или еще что-то. Мужчин в это время нету дома, она одна хлопочет по дому. Ведь все мужчины находятся на охоте. Ведь медведя добывают зимой или весной. В это время все мужчины на охоте, все заняты делами. Летом стараются не добывать, потому что нет нужды в этом.

**Если медведь выйдет навстречу человеку?**

Когда все это происходит неожиданно и случилось так, что нужно убить медведя или застрелить, вот тогда и стреляют его или убивают. Когда нет нужды, его не трогают.

**Что еще делают со шкурой и с черепом медведя?**

По-хантыйски не могу вспомнить слово. Я дополнительно еще сказала, что потом отделяют голову и лапы от шкуры. Нанизывают лапы на палочку и хранят в лабазе. Череп медведя тоже хранят в лабазе. Когда, допустим, человек хочет наказать, или хочет узнать, кто-то и что-то у него украл или еще что-то такое. Он приносит домой это череп, ставит и раскалывает его топором с просьбой, чтобы он наказал воруемого или накажет того, кто его обидел.

**А на самой шкуре не клялись никогда?**

Я не слышала такого. Возможно, было такое. Я сама это не слышала.

**Может быть, какие-то сказки или легенды про медведя или про ворону рассказывали?**

Когда-то, давным-давно, медведь жил на небе, а Торум был его отцом. Медведь был непослушным сыном. И вот однажды в очередной раз ослушался отца Торума... В гневе отец его наказал и отправил его на землю. При этом он сказал: «Не место тебе среди нас». И когда медведь оказался на земле, все было ему чуждо. Ханты, увидев его, нарекли его священным животным. Потому что они знали: это сын высшего божества Торума. Это я тоже слышала от Нины Владимировны [Каткалевой].