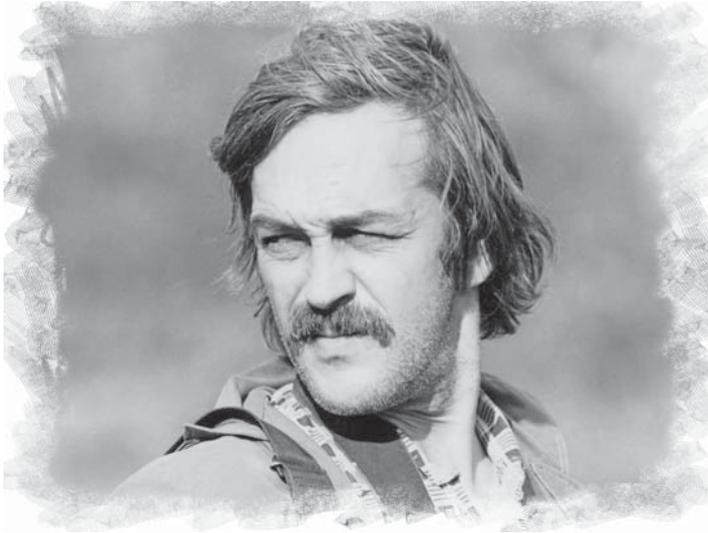


ЗЕРКАЛА КУЛЬТУР

Памяти А.М. Сагалаева





РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

ЗЕРКАЛА КУЛЬТУР

Памяти А.М. Сагалаева

Ответственные редакторы
академик РАН *А.П. Деревянко*
доктор исторических наук *А.Х. Элерт*

НОВОСИБИРСК
ИЗДАТЕЛЬСТВО ИАЭТ СО РАН
2019

УДК 930(571)(092)
ББК Т1(2)7–8Сагалаев А.М.+Т52(251)+Ч213(2Р5)
З-574

Рецензенты

доктор филологических наук *И.В. Силантьев*
доктор исторических наук *А.И. Соловьев*

Зеркала культур: Памяти А.М. Сагалаева / сост.,
З-574 предисл. К.А. Сагалаев; отв. ред. А.П. Деревянко,
А.Х. Элерт; Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние, Ин-т археоло-
логии и этнографии. — Новосибирск: Изд-во ИАЭТ
СО РАН, 2019. — 488 с.

Сборник посвящен памяти Андрея Марковича Сагалаева (1953–2002) — выдающегося российского этнографа, антрополога, педагога, общественного деятеля. В книгу вошли научные статьи на созвучные его исследованиям темы — этнография, мифология и фольклор народов Сибири и Дальнего Востока. Впервые на русском языке публикуются архивные материалы А. Каннисто и К. Папай, а также полевые материалы авторов.

Кроме научной части, сборник содержит воспоминания людей, знавших Андрея Марковича, его письма семье, друзьям, коллегам, избранные публицистические работы. В издание также включены биография А.М. Сагалаева, полный список его работ и фотографии, относящиеся к разным периодам жизни.

Книга адресована этнографам, антропологам, фольклористам и всем, кто знал и помнит А.М. Сагалаева.

*Утверждено к печати Ученым советом
Института археологии и этнографии СО РАН*

- © Сагалаев К.А., сост.,
предисл., 2019
- © Коллектив авторов, 2019
- © Институт археологии
и этнографии СО РАН,
2019

ISBN 978-5-7803-0297-1

ЭХО ПАМЯТИ (Вместо предисловия)

...Мы имеем дело с настоящим духовным миром, который, хотя и отличается от нашего, является таким же целостным и интересным. Осмелимся думать, что знакомство с ним необходимо каждому настоящему гуманисту.

Мирча Элиаде

В прошлом, 2018, году ему бы исполнилось шестьдесят пять. «Еще» или «уже» — это зависит от точки отсчета и угла зрения. Думается, что сам он скорее бы воспринял — по-битловски — как свой настоящий юбилей предыдущий, шестьдесят четвертый год («will you still need me, will you still feed me, when I'm sixty-four?»). Но вот уже и шестьдесят шесть.

С годами наша память (уж так она устроена) превращает прожитое, прочувствованное и увиденное в образы, не всегда передаваемые словами. Выйди эта книга пятнадцать лет назад («по свежим следам»), она была бы иной — и по эмоциям, и по содержанию. Многие из тех, кто хотел и мог бы вспомнить добрым словом Андрея Марковича, сами ушли из жизни вслед за ним — друзья, учителя, коллеги. Но вышло так, как вышло, и спасибо всем тем, кто согласился поделиться частичкой своих воспоминаний о человеке, оставившем след в их жизни.

Составляя первую часть сборника, мы старались придерживаться сферы научных интересов Андрея Марковича, благо простора хватало — южносибирские тюрки и обские угры, шаманизм и дошаманские верования, мифология и фольклор... Большая часть материалов была собрана в экспедициях. Когда этнограф приезжает «в поле», он неизбежно оставляет невидимый, но осязаемый отпечаток в жизни тех, с кем работал. И сейчас, уже в собственных экспедициях по Сибири и Дальнему Востоку, я время от времени натываюсь на эти осколки памяти. Одна женщина на Алтае, узнав мою фамилию, заявила прямо: «А что это ты меня все расспрашиваешь? Вот отцовскую книгу возьми, там все лучше написано, чем я тебе тут расскажу!».

Другой его ипостасью, и не менее важной, был Сагалаев-преподаватель. Мне, к сожалению, не довелось побывать на его лекциях, но все, кто рассказывал мне о них как в Новосибирске, так и в Томске, запомнили их как какую-то особенную часть своей бурной студенческой биографии. «Sagalaev Good and Cool!» — гордо гласила чья-то анонимная надпись на обшарпанной двери кафедры всеобщей истории (по его выражению, «Истории Ваще») в аварийном на тот момент факультетском здании на Герцена. С гордостью же эта надпись была мне им и показана: это действительно была настоящая оценка того, что он делал — более важная, чем официальное признание.

Письма близким мы включили в книгу не случайно: эпистолярный жанр ныне так же мертв, как и рок-н-ролл. Андрей Маркович не дожил совсем чуть-чуть до повсеместно доступных сотовых телефонов, мессенджеров и социальных сетей. Но что-то не позволяет представить в его исполнении сообщений, на добрую половину состоящих из «новояза», а на недобрую — и вовсе из смайлов. Наверное, поэтому же хочется перечитать и переиздавать многое из его газетной публицистики — жанра, казалось бы, сиюминутного и не предполагающего особо долгой жизни написанного...

«За бортом» книги осталось многое — экспедиции на Алтай, Хакасию и на Север, создание и деятельность Алтайского международного центра, лишь намеченная попытка завершить свои исследования шаманизма монографией (точно ставшей бы востребованной, а со временем и классической). Эта неизбежная недосказанность позволяет надеяться на то, что более полная оценка личности и научного наследия Андрея Марковича — дело будущего.

Еще раз спасибо всем — авторам, редакторам, фотографам, читателям.

К.А. Сагалаев

I. *НАУЧНЫЕ СТАТЬИ*



В.И. Молодин, Н.С. Ефремова

**КУЛЬТОВЫЕ СООРУЖЕНИЯ КЫШТОВСКОЙ
КУЛЬТУРЫ – ОТ ЭПОХИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ
ДО НОВОГО ВРЕМЕНИ***

Андрей Маркович Сагалаев — крупный отечественный этнограф, замечательный человек и ученый — прожил короткую, но яркую жизнь. Главной его любовью, конечно же, был Алтай. Проблемам, связанным с народами этого региона Сибири, посвящено немало статей и монографий ученого. Отметим его произведения, по праву вошедшие в золотой фонд отечественной алтаистики. Речь идет о монографиях Андрея Марковича «Мифология и верования алтайцев: Центрально-азиатские влияния» [1984], «Алтай в зеркале мифа» [1992]; «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал» [1990] в соавторстве с И.В. Октябрьской. Эти и другие работы исследователя остаются широко востребованными специалистами, свидетельством чему является недавно переизданная в Турции монография «Ural-Altay Mitolojisinde. Arketipler ve Semboller» [2017].

По своей натуре Андрей был увлекающимся человеком. Его интересовала археология, и он не раз бывал в составе экспедиции одного из авторов, когда мы только начинали исследовать голоценовые культурные слои Денисовой пещеры.

Особой вехой в его биографии были, конечно же, этнографические экспедиции на север Западной Сибири, куда он ездил со своим другом и единомышленником Измаилом Нуховичем Гемуевым, также очень рано от нас ушедшим. Замечательным итогом этих совместных работ стала их монография «Религия народа манси» [1986], написанная удивительно быстро и талантливо. Одному из авторов этих строк посчастливилось участвовать в осмыслении реалий, полученных этнографами в западносибирской тайге. Это была очень интересная творческая работа, завершившаяся написанием совместной статьи [Гемуев, Молодин, Сагалаев 1984].

Работы, проводимые на стыке этнографии и археологии, были излюбленными у Андрея Марковича. Не случайно его

* Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ № 18-09-40028.

работы отличаются глубоким пониманием сложнейших сюжетов, корнями своими уходящими в глубокую древность. Предлагаемое исследование посвящено материалам, самым непосредственным образом связанным с Северо-Западной Сибирью, с этнографией населяющих ее коренных народов.

Мы посвящаем наш скромный труд светлой памяти Андрея Марковича.

Археологические исследования последнего десятилетия отличаются повышенным вниманием к мультидисциплинарным методам. Комплексный подход обеспечивает не только максимум получаемой информации об объекте исследования, но и разностороннюю обоснованность предлагаемых выводов. Исследование святилищ — как для археологов, так и для этнографов — процесс своего рода уникальный, обладающий определенной спецификой. Изучение объекта, связанного с духовной сферой, с идеологической составляющей мировоззрения коллектива, требует от исследователя не только тщательности в сборе информации, но и максимальной осторожности в интерпретации полученных сведений. В данном случае особую ценность для археологии имеют этнографические материалы, поскольку именно на них с большей степенью достоверности может основываться применяемый здесь ретроспективный метод. Согласно методу аналогий, со сходными типами предметов связаны и сходные представления [Колпаков 1980: 26]. Соответственно, этносы, существующие в идентичных ландшафтно-климатических условиях и имеющие одни и те же доминирующие методы хозяйства, могут иметь и сходные идеологические представления, актуальные как для древних народов, так и для современного аборигенного населения северных областей Евразии.

На территории Западной Сибири подобные объекты обнаружены в материалах кыштовской культуры, локализованной в подтаежной и лесостепной зонах Прииртышья, датируемые XI–XVIII вв. Носители культуры отождествляются одним из авторов с угорским населением территории современного Прииртышья, при этом подчеркивается выраженная устойчивость в ритуальной (погребальной) практике кыштовцев на протяжении всего периода существования культуры [Молодин 2017].

Культовые комплексы кыштовской культуры обнаружены и полностью исследованы на площади разновременного памятника Сопка-2 в Венгеровском районе Новосибирской области, ряд аналогичных построек выявлен на близлежащих территориях [Молодин 1990; Молодин, Соболев, Соловьев 1990; Молодин, Соловьев 2007а, б]. На площади памятника выявлено 21 сооружение, особенности конструкции которых позволили разработать типологию, включающую три их разновидности [Молодин 1990: 132]. До раскопок комплексы представляли собой небольшие земляные насыпи, не отличавшиеся от курганов. Первый тип, наиболее часто встречающийся на памятнике, представлял собой подкурганые деревянные обгоревшие сооружения в виде четырехугольной рамы, внутри которой располагался инвентарь — сосуды, наконечники стрел, украшения, а также в ряде случаев деревянные идолы. Второй тип — скопление предметов без деревянных конструкций, как правило, представленный перевернутым сосудом и вещевым комплексом, а также прокалами, скоплениями углей и фрагментами обгоревших плашек.

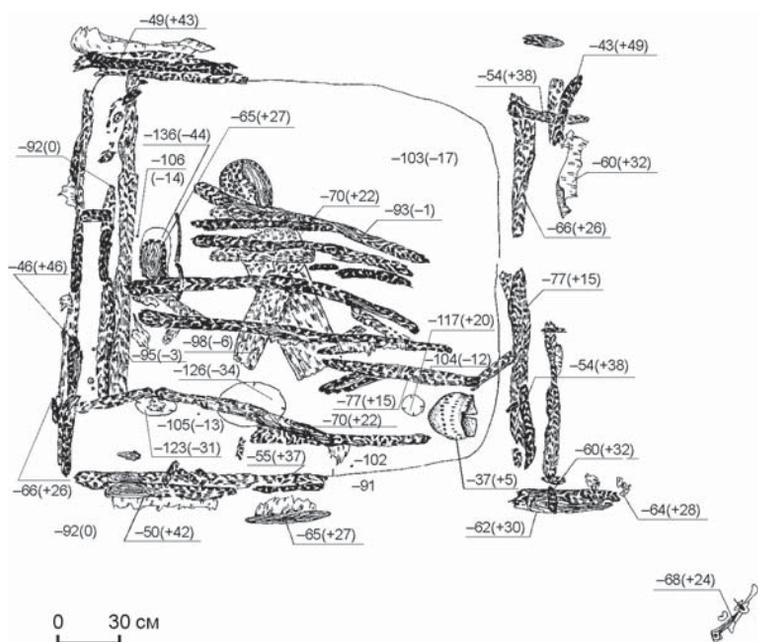


Рис. 1. Сопка-2. Культурный комплекс № 20

В двух случаях вещевой инвентарь был помещен в ямки, насыпь над ними не возводилась (третий тип). Возможно, часть комплексов имела худшую сохранность в результате более продолжительного воздействия огня.

Большинство культовых комплексов ориентировано углами по сторонам света. Конструкции сооружены из бревнышек, сложенных в 2–3 венца, и состоят, как правило, из стен, представленных фрагментарно. Часто внутри срубов располагались мелкие фрагменты бревен (вероятно, следы обвалившегося перекрытия). Обязательным элементом при сооружении последнего являлась береста. Ее многочисленные фрагменты зафиксированы как на стенках конструкций, так и на фрагментах бревен внутри срубов. В ряде случаев береста была уложена на древний дерн, и на ней впоследствии возводилось деревянное сооружение. Конструктивной особенностью нескольких комплексов являлось также наличие столбовых ямок, т. е. дополнительных элементов в виде вертикально стоявших столбов. На основании приведенных материалов была сделана попытка реконструкции сооружений до и после предполагаемого обряда. Можно сказать, что на древнем дерне сооружался сруб в 2–3 венца, внутрь которого помещался инвентарь, причем



*Рис. 2. Амбарчик на священном месте северных хантов.
Вытвозжорт, 2014 г. (по: [Бауло 2016: рис. 35])*

сосуды ставились вверх дном, преимущественно по углам комплекса. Сруб перекрывался продольными редкими плашками, сверху сооружение накрывалось берестой и поджигалось. После непродолжительного воздействия огня конструкция закладывалась дерном таким образом, чтобы процесс горения не прекращался. Степень сохранности комплексов говорит о том, что он был сходен с процессом пережигания угля в ямах. Деревянные плашки в подобных условиях не прогорали дотла, а обугливались и закреплялись. Этой же причиной объясняются и находки обгоревших деревянных орнаментированных изделий и идолов. При возведении земляной насыпи процесс горения через непродолжительное время прекращался. Конструктивные особенности и приведенная реконструкция обнаруживают связь культовых комплексов кыштовской культуры как с культовыми амбарчиками со священных мест сибирских народов, до настоящего времени известных по этнографическим данным [Бауло 2016; Гемуев, Сагалаев, Соловьев 1989], так и с надмогильными сооружениями.

Почитаемые культовые объекты на территории Сибири известны с эпохи неолита [Мартынова, Мартынов 1987: 190], некоторые из них — в силу значимости отправлявшихся на них культов — имели довольно длительное бытование, от нескольких десятилетий до десятков веков. В разные исторические эпохи сибирские культовые практики включали политеизм, культы размножения и промысла, почитание родовых духов-покровителей и духов-богатырей [Чиндина 1987: 210–212]. По этнографическим материалам священные места угорских народов известны достаточно широко, насчитывая несколько видов — родовые, семейные, личные, мужские и т. д. Описания подобных святилищ присутствуют у многих путешественников XVIII–XIX вв.: «Да с левой стороны Иртыша юрт Остяцкий... А вера-де у них сказывают — есть-де мечати, а в мечатях вырезаны болваны серебряные, и медные, и деревянные, и всякие. И молятся стоя мызжут да пляшут» [Спафарий 1882: 35]. «Около Березова есть капища идольские остяцкие» [Там же: 70]. Наиболее характерной чертой угорских святилищ является наличие деревянного сооружения — культового амбарчика. У селькупов, хантов, манси подобные строения использова-

лись для хранения изображений почитаемых духов — «предков», «хозяев», а также жертвоприношений и связанных с отправлениями культов атрибутов.

Близкие аналогии таким сооружениям обнаружены в сибирских жертвенных комплексах, широко представленных на памятниках Прииртышья и в пограничных регионах. Ряд подобных памятников описан Б.А. Кониковым. Так, один из Усть-Ишимских курганов содержал два комплекса, отличающихся скоплением артефактов (наборный пояс, украшения, железные стремяна, стоящий вверх дном глиняный сосуд) и остеологическими остатками. В насыпи встречались локальные скопления углей. Объект датирован X–XI вв. и отнесен к обским уграм [Коников 1984: 93]. В кургане у дер. Кип под слоями обожженной глины и земли с остатками угля находилось берестяное полотнище, под ним — инвентарь: керамический сосуд в углу, наборный пояс, сломанные костяные наконечники стрел, подвески и др. На земле выкладывалось из плах погребальное ложе, куда помещали инвентарь, сооружение перекрывалось берестой, затем досками (жердями), после чего разводился костер. Когда пламя охватывало перекрытие, объект засыпали землей [Коников 1987: 188]. Подобные комплексы с аналогичным набором артефактов найдены у дер. Малая Тебендя: керамические сосуды здесь также располагались вверх дном, у сосудов, жертвенных комплексов и погребений сосредотачивались скопления углей. Костры разводились над могилами, отличаясь мощностью и временем горения: большая часть костров горела непродолжительное время [Там же: 190–191].

Одна из находок, позволяющих расширить функциональную направленность рассматриваемых культовых комплексов, сделана в Нижнем Притоболье, где обнаружены остатки святилища, существовавшего до XIV в. н.э. и связанного с культом особо почитаемого местного богатыря. Аналогичное культовое место обнаружено этнографами на р. Малый Салым близ юрт Савкуниных. В XVIII в. здесь функционировало святилище Айега-ики («Маленькой речки мужика»), также почитавшегося в качестве богатыря. Этнографически зафиксировано постепенное угасание почитания святилища, представлявшего со-

бой остатки трех больших амбаров с деревянными скульптурными изображениями и прикладов в виде стрел и атрибутов для проведения обрядов [Адамов 2011]. При этом священный амбар мог заменяться раз в столетие, в том числе и из-за повреждения в результате пожара, а количество стрел напрямую связывалось с численностью мужского населения юрт Савкуниных в течение последних веков [Визгалов, Кардаш 2010]. Уникальными в данном случае для нас являются особенности конструкции священных амбаров, расположенных на земле, тогда как большинство известных на данный момент подобных культовых построек размещено на сваях или высоких пнях, размеры их при этом не превышают 2 × 2 м. Подобные помещения использовались для хранения изображений духов-покровителей и жертвенных приношений. Деревянная скульптура и в настоящее время широко известна у обских угров и других коренных сибирских народов [Там же: 26–27]. И хотя в настоящее время отношение к традиционным верованиям у северных народов может меняться, священные места продолжают бытовать и выполнять свои функции. Так, по данным последних десятилетий, только на территории одного района в Ямало-Ненецком автономном округе на карту нанесено 263 ненецких святилища, дифференцированных по виду и функциональной направленности на 10 групп [Лар, Харючи, Окоэтто 2004: 59]. В Корякском автономном округе в результате опроса населения в трех селах выявлено и описано 84 культовых места [Яилгина, Хамидулина 2004: 98].

Что же касается интерпретации деревянных конструкций как надмогильных сооружений, то у северных народов Сибири подобные строения распространены практически повсеместно. Л.Н. Гондатти описывает данные конструкции как «крышку» над могилой, «состоящую из ряда тонких бревен, расположенных продольно и покрытых сверху и снизу слоями бересты. Вершков на 6–8 от земли возвышается еще крыша, устроенная совершенно подобно предыдущей» [1888: 42]. В.В. Бартенев приводит описание надмогильных сооружений, сделанное в конце XIX в. у обдорских хантов: «Могила не копают, а ставят гроб прямо на землю. Над ним устраивают досчатый амбарчик... Прочие вещи: котлы, горшки, лук, колокольчики кладут-

ся возле амбарчика на землю. При этом все вещи насекаются или пробиваются, чтобы сделать их негодными к употреблению... Амбарчики не более аршина вышиной. Узнать остяцкое кладбище легко по этим амбарчикам и по множеству пробитых заржавевших котлов...» [1895: 490]. Кроме того, здесь же встречается упоминание об изготовлении *иттерма* — куклы умершего, имевшее место и при обычных, рядовых похоронах: «На память о покойном делают куклу. Ее делают женщины до выноса гроба из дому из прутьев, вместо головы берется пуговица. Величина куклы не более четверти аршина... Каждое утро куклу одевают... дают ей чашку чая, пищи... По истечении этого срока (2,5 года для мужчин, 2 года для женщин — прим. авт.) куклу бросают под амбарчик, где тело покойного» [Там же: 491]. У сынских хантов наряду с *иттерма* могли изготавливать другого рода изображение — *ура*, если человек умер неестественной смертью. По истечении траура такое изображение отвозилось в пристанище для душ погибших, состоящее из дощатых амбарчиков, в которых и хранились куклы-*ура*. Во время поминок-жертвоприношения духов *ура* «угощали» свежей кровью и мясом жертвенного животного [Сынские ханты 2005: 93–98]. Среди мансийских изображений *иттерма*, по данным И.Н. Гемуева, неоднократно попадались экземпляры, на одежде которых были следы крови жертвенных животных. Даже если жертвы приносились не во имя *иттерма*, к ним при жертвоприношении относились так же, как и к тем духам, для которых совершались эти действия [1990: 211].

В этнографических материалах есть сведения о сожжении *иттерма* по окончании срока хранения. Так, селькупы заворачивали куклу в бересту и подвешивали в тайге на дерево, а спустя некоторое время сжигали [Пелих 1972: 73]. В Березовском и Микоянском уездах изображение умершего выносили на окраину селения, где для него строился небольшой шалаш. Строем вместе с куклой сжигали [Чернецов 1959: 151].

Совокупность конструктивных особенностей и специфического набора инвентаря, а также присутствие в ряде случаев антропоморфных изображений делает наиболее приемлемым вариантом интерпретации рассматриваемых сооружений именно захоронение *иттерма*. Возможно, что отдельные

культовые комплексы воздвигались в честь *иттерма* социально значимых лиц, поскольку по материалам сооружений четко прослеживается дифференциация в наборе инвентаря. Открытым на настоящий момент остается вопрос: почему изображения умерших не сжигались дотла, что соответствовало бы их уничтожению без возврата, а после непродолжительного воздействия огня захоранивались под насыпью кургана.

Учитывая уникальность рассматриваемых культовых комплексов кыштовской культуры, детальная интерпретация данного феномена является проблематичной и может быть выполнена с помощью привлечения широкого круга этнографически зафиксированных на настоящий момент близких аналогий. В любом случае, налицо наглядная преемственность между археологическими и этнографическими святилищами угорского населения таежной и предтаежной зоны Западной Сибири.

Список литературы

Адамов А.А. Новые данные о культовых местах в Нижнем Притоболье // Тобольск научный — 2011: материалы VIII Всерос. науч.-практ. конф. Тобольск, 2011. С. 108–109.

Бартенев В.В. Погребальные обычаи обдорских остяков // Живая старина. СПб.: [Тип. С.Н. Худекова], 1895. Вып. I–IV. С. 487–492.

Бауло А.В. Священные места и атрибуты северных хантов в начале XXI века: Этнографический альбом. Ханты-Мансийск: б/и, 2016. 300 с.

Визгалов Г.П., Кардаш О.В. Святилище Ай-орт-ики на реке Малый Салым: Историко-этнологическое исследование. Нефтеюганск: ООО «НПО “Северная археология”»; Екатеринбург: Изд-во АМБ, 2010. 216 с.

Гемуев И.Н. Мироззрение манси: Дом и космос. Новосибирск: Наука, 1990. 232 с.

Гемуев И.Н., Молодин В.И., Сагалаев А.М. Древняя бронза в обрядности манси // Проблемы реконструкции в этнографии. Новосибирск: б/и, 1984. С. 62–80.

Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси: Культовые места (XIX — начало XXв.). Новосибирск: Наука, 1986. 191 с.

Гемуев И.Н., Сагалаев А.М., Соловьев А.И. Легенды и были таежного края. Новосибирск: Наука, 1989. 176 с.

Гондатти Н.Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М.: [Тип. Е.Г. Потапова], 1888. 91 с.

Колпаков Е.М. О методах реконструкции идеологии по археологическим данным (к анализу литературы) // Идеологические представления древних обществ: тез. докл. М., 1980. С. 25–27.

Коников Б.А. Усть-Ишимские курганы и некоторые вопросы раннесредневековой истории Прииртышья // Западная Сибирь в эпоху средневековья. Томск: Изд-во ТГУ, 1984. С. 88–98.

Коников Б.А. О некоторых сторонах верований и искусства таежного Прииртышья эпохи средневековья // Проблемы происхождения и этнической истории тюркских народов Сибири. Томск: Изд-во ТГУ, 1987. С. 185–202.

Лар Л., Харючи Г., Окотэто М. Описание священных мест // Значение охраны священных мест Арктики: исследование коренных народов Севера России. М.: АКМНСС и ДВ РФ, 2004. С. 59–67.

Мартынова Г.С., Мартынов А.И. К вопросу о культовых центрах и святилищах в археологии Сибири // Религиозные представления в первобытном обществе. М.: ИНИОН АН СССР, 1987. С. 190–191.

Молодин В.И. Культовые памятники угорского населения лесостепного Обь-Иртышья (по данным археологии) // Мировоззрение финно-угорских народов / под ред. И.Н. Гемуева. Новосибирск: Наука, 1990. С. 128–140.

Молодин В.И. Кыштовская культура — южный анклав угров в эпоху средневековья (Иртышское правобережье) // Археология Арктики: тез. докл. I Междунар. конф. Салехард, 2017. С. 94–97.

Молодин В.И., Соболев В.И., Соловьев А.И. Бараба в эпоху позднего средневековья. Новосибирск: Наука, 1990. 262 с.

Молодин В.И., Соловьев А.И. Новый тип археологических памятников лесостепного Обь-Иртышского междуречья // Средневековая археология евразийских степей: материалы Учред. съезда Междунар. конгр. Казань: Ин-т истории АН РТ, 2007а. Т. 1. С. 148–152.

Молодин В.И., Соловьев А.И. Типология культовых комплексов эпохи средневековья Обь-Иртышской лесостепи и

некоторые аспекты их семантики // Археология, этнография, антропология Евразии. 2007б. № 3 (31). С. 144–152.

Пелих Г.И. Происхождение селькупов. Томск: Изд-во ТГУ, 1972. 424 с.

Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев: Центрально-азиатские влияния. Новосибирск: Наука, 1984. 120 с.

Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск: Наука, 1992. 175 с.

Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 1990. 209 с.

Спафарий Н.Г. Путешествие через Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая в 1675 году: дорожный дневник Спафария / введ., примеч. Ю.В. Арсеньева // Записки Имп. РГО по отделению этнографии. СПб., 1882. Т. 10, вып. 1. 214 с.

Сынские ханты / Г.А. Аксянова, А.В. Бауло, Е.В. Перевалова, Э. Руткай-Миклиан, З.П. Соколова, Г.Е. Солдатова, Н.М. Талигина, Е.И. Тыликова, Н.В. Федорова. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2005. 325 с.

Чернецов В.Н. Представление о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. Труды ин-та этнографии. Нов. серия. М., 1959. Т. 51. С. 114–156.

Чиндина Л.А. О древних западносибирских святилищах // Религиозные представления в первобытном обществе. М.: ИНИОН АН СССР, 1987. С. 209–212.

Яилгина А., Хамидулина Л. Описание священных мест // Значение охраны священных мест Арктики: исследование коренных народов Севера России. М.: АКМНСС и ДВ РФ, 2004. С. 98–103.

Sagalayev A.M. Ural-Altay Mitolojisininde. Arketipler ve Semboller. Istanbul, 2017. 176 p.

Г.Б. Сыченко

**ЗАЙСАНЫ И ШАМАНЫ:
ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА ЧАЛКАНЦЕВ
В КОНЦЕ XX СТОЛЕТИЯ**

1992 год... Только что распался СССР и начался период «дикого капитализма», или, по-научному, период первоначально накопления капитала. Тяжелые времена переживали все, и Новосибирская консерватория не была исключением. Отсутствие по полгода зарплаты, прекращение финансирования экспедиций, внутренний кризис в нашем этномузыкалогическом подразделении... Было о чем задуматься. Многие в этот период эмигрировали или ушли в бизнес. Гуманитарная наука, как всегда в такие моменты, казалась никому не нужной. Именно тогда состоялось знакомство с удивительными людьми, благодаря которым, возможно, не произошло малодушного и неправомерного бегства.

Точная дата этого визита не зафиксирована, но было это примерно в июне 1992 г. Мы втроем — В.В. Мазепус («Владимирович»), Наталья Кондратьева и я — вступили под своды вестибюля Института археологии и этнографии СО РАН, где входящих встречали носороги, овцебыки и, конечно же, король северной тундры мамонт. Проследовав по коридорам первого этажа, попали в каморку, где нас душевно приняли, напоили чаем и выслушали. Сейчас все это воспринимается с некоторым сказочно-мифологическим флером, напоминая традиционные встречи героя в русских сказках, разве что героев (точнее — героинь) было двое (Владимирович выступал, скорее, в роли медиатора/посредника), а Баба-Яга, до которой они «дела пытали», была представлена не менее мифологической для недавних студенток фигурой А.М. Сагалаева. П.П. Лабетский в этой встрече играл роль радушного хозяина, организатора чаепития и доброго советчика.

Андрей Маркович, ученый с мировой известностью, автор классических монографий по культуре, мифологии, мировоззрению тюрков и угров Сибири, которые сильно отличались от типичных этнографических работ того периода и которыми буквально зачитывались молодые и не очень ученые, — в мо-

мент нашего повествования был директором организованного им Алтайского Международного центра биосферных и гуманитарных исследований. Мы же, несмотря на «юный» (по академическим меркам) возраст, уже имели за плечами довольно приличный опыт полевой работы в разных районах Горного Алтая. Проблема наша заключалась в том, что по упомянутым в начале очерка причинам экспедиционная деятельность оказалась под большим вопросом. Мы не знали, где взять деньги, а ехать было надо.

Не прошло и часа, как мы обо всем договорились. Андрей Маркович сказал, что Центр профинансирует наши поездки, а мы за это должны будем написать две статьи для журнала «Altaica», который издавал Центр. Журнал выходил в русскоязычной и англоязычной версиях. Никаких денег — ни за публикацию, ни за перевод — журнал не брал. (До сих пор остается загадкой, как в такое время удавалось находить деньги на издание журнала.)

Ну а дальше — экспедиции были успешно проведены, одна из запланированных статей опубликована [Кондратьева, Мазепус 1993]. Вторая готовилась к публикации, но не вышла. В 1993 г. Андрей Маркович уехал в Томск, и вскоре Центр и, соответственно, журнал закрылись.

Данная публикация — возвращение к тому сложному, но прекрасному времени, выполнение взятого тогда, но оставшегося невыполненным обязательства, и, конечно же — дань памяти выдающегося исследователя сакральных миров аборигенов Сибири.

Первый курултай чалканского народа (наблюдения этномузыковеда)

Итак, я прибыла в Горно-Алтайск, и утром 25 июня на вертолете в составе большой группы отправилась на северо-восток, в с. Курмач-Байгол Турочакского района Республики Алтай. Это был спецрейс, организованный при непосредственном участии Я.А. Пустогачева, тогдашнего директора Горно-Алтайского научно-исследовательского института общественных наук (ранее — истории, языка и литературы). Спецрейсом летели гости, приглашенные на весьма незаурядное событие — Первый курултай чалканского народа.

В тот период, как это обычно бывает в переломные моменты истории, шли бурные процессы в общественной жизни, в частности — самоопределение малых народов России. Многие из них начали стремиться получить официальный статус коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, в результате чего в списке народов Российской Федерации в 2000 г. появилось сразу несколько «новых» этнонимов, среди которых были и чалканцы¹. Этот небольшой этнос устойчиво сохранялся на протяжении по меньшей мере трех последних столетий, несмотря на административные переустройства, социальные потрясения, политику укрупнения, ассимиляции, создания титульных наций и т. п. В советский период чалканцы исчезли из официальных документов, но не с лица земли. В 1980-е гг. во время наших музыкально-этнографических и комплексных фольклорных экспедиций мы неоднократно убеждались, что такие общности, как чалканцы, кумандинцы, тубалары, теленгиты, алтай-кижи и телеуты, никуда не делись, принадлежащие к ним субъекты четко осознавали свою этничность как отдельную от других и не желали сливаться в единый алтайский народ.

Однако вернемся к курултаю. Одним из основных вопросов в его повестке был выбор *зайсана* чалканского народа. Само это слово звучало какой-то музыкой. Вспоминались В.В. Радлов и его поездки по Алтаю, описания тогдашних *зайсанов* и *паштыков*... [Радлов 1989]. К этому моменту в исторической памяти чалканцев была полностью восстановлена традиционная фамильно-родовая структура. В музее курмач-байгольской школы (тогда еще одноэтажной деревянной) находились не только этнографические предметы с подписями, но и большая таблица полной родовой структуры чалканского этноса, в которой указывались распределение родов по двум подразделениям, а также по родам современных фамилий.

¹ В научной литературе существует два варианта написания данного этнонима. Лингвистами и музыковедами, а также этнофорами используется вариант чалканцы, этнографами — челканцы (именно он является «официальным» наименованием этого народа). Челканцы/чалканцы, в отличие от кумандинцев, теленгитов (теленгетов) и телеутов, отсутствовали в списке народов наиболее ранней советской переписи 1926 г. [Всесоюзная перепись... 1928].

Съехавшиеся на праздник чалканцы, проживающие в населенных пунктах Турочакского района, Горно-Алтайске и более далеких местах, группировались по *сеокам*, радостно и охотно приветствуя сородичей. Поскольку у меня был фотоаппарат, меня просили делать групповые фото, что я исполняла с большим удовольствием².

В этой поездке меня более всего интересовала возможность работы с двумя сестрами-шаманками, А.К. Кандараковой и А.К. Абашевой³. Впервые мы с Н. Кондратьевой⁴ встретили их в январе 1985 г. во время экспедиции в Турочакский район. Младшую Казакоповну (Абашеву) я увидела сразу же — она прибыла на праздник со своим мужем В.Д. Афониним, с которым они были неразлучны, старшая же осталась дома в Суранаше.

Гостей праздника поселили в школе, где в классах поставили кровати. Я немного задержалась в этой импровизированной гостинице. Неожиданно кто-то прибежал и сказал, что Александра Казакоповна начала шаманить. Я бросила камеру, схва-

² Эту ценнейшую черно-белую пленку, на которой были сделанные позже в с. Суранаш фотографии чалканских шаманок, а также кумандинских исполнителей из предыдущей экспедиции, проведенной совместно с Ф.А. Сатлаевым в марте месяце, я по просьбе Якова Андреевича отдала в институт для проявки и печати фотографий. Пленка была проявлена, фотографии напечатаны Александром Коноевым, который тогда был заведующим фотолабораторией института и научным сотрудником, я их видела и держала в руках. Но по какой-то причине у меня этих фотографий нет, пленка же таинственным образом пропала (после смерти Якова Андреевича о ее судьбе никто ничего сказать не мог). Остается надеяться, что в рукописном архиве института сохранился хотя бы один комплект этих фотографий...

³ Об этих удивительных женщинах уже много написано [Сыченко 2000; Бойко, Литвина 2005; Sytchenko 2009; и др.], записанные от них шаманские тексты изучались с самых разных сторон [Сыченко 2004, 2005; Горбачева 2017; и др.]. Сохраняемая ими шаманская семейно-родовая традиция вошла в реестр нематериального культурного наследия народов России (см. Интернет-ресурсы [Сыченко 2013а–в]). Опубликованы аудиозаписи мифов творения мира в их исполнении (см. Дискография [Несказочная проза алтайцев, 2011: Треки 1, 2]).

⁴ Тогда студентки второго курса теоретико-композиторского факультета Новосибирской консерватории и при этом старшие лаборанты научного проекта — хоздоговора с ГАНИИИЯЛ.

тила магнитофон и побежала записывать. Было около 11 часов утра.

На большой поляне возле школы я увидела что-то вроде трибуны, на которой находились наиболее важные гости, в тени берез — основную часть публики, и в центре — А.К. Абашеву, проводящую ритуал. Шаманку попросили произнести *алгыш* — благопожелание присутствующим участникам и мероприятию в целом. Однако вместо простого *алгыша* она начала камлать. В руке она держала пиалу с водкой, которую разбрызгивала ложкой, угощая духов.

Все это длилось не более 10 минут, однако шаманка успела войти в транс. В моем полевом дневнике зафиксировано следующее.

«В конце камлания ударила себя по спине, груди, как бы что-то стряхнула с рук. Когда уже закончила, как бы охала, вздыхала. Немного выпила водки и мне подала “*үлүш*” (≈ “*чөөчөй*”). Затем Якову Андреевичу»⁵ [ПДС 1992: 59].

Термин *үлүш/үлөш* в чалканском языке означает ‘доля’ [Баскаков 1985: 218]. Делая глоток из пиалы с водкой, находившиеся вблизи шаманки люди как бы получали часть испрашиваемого блага. Более точно о характере проведенного ритуала можно будет сказать лишь после расшифровки вербального текста.

После официальной церемонии открытия, приветственных речей и поздравлений был объявлен перерыв на обед. В 15 часов состоялся небольшой концерт. Первым выступил почетный гость — научный сотрудник сектора фольклора ГАНИИОН, поэт и исполнитель традиционной алтайской музыки И.Б. Шинжин. Его выступление включало отрывок из сказания «*Өскүс-Уул*» (восхваление *топшуура* и вступительный эпизод) и наигрыш на *комусе* (алтайском варгане). Знаток чалканского фольклора А.М. Дагызова⁶ исполнила *каем* (эпи-

⁵ В приводимых цитатах сохранена стилистика оригинала, в уточненном виде даются лишь национальные термины. В круглых скобках в конце цитаты, когда это необходимо, указываются информанты: К. — Кандаракова А.К., А. — Абашева А.К.

⁶ Родная сестра филолога, заслуженного учителя, знатока фольклора А.М. Пустогачевой, дочь сказителя М.Б. Пустогачева, жила в то время в с. Тулой, откуда приехала на праздник в свое родное село.

ческим типом пения) песню зайчика из детского репертуара отца. Эта традиция в настоящее время уже исчезла из обихода, поэтому каждая запись таких реликтовых образцов имеет большую научную и культурную ценность. Наконец, несколько *сарыннар* — песен — исполнила А.К. Абашева.

Александра Казакоповна очень любила петь. Она исполняла песни на присущий только ей, индивидуализированный вариант типового напева чалканцев, как правило, довольно долго, не ограничиваясь одним-двумя куплетами. Контекст исполнения мог быть различным — застолье, беседа (любое интервью с ней обязательно включало песни). Типичным было исполнение песен после проведения шаманских обрядов — возможно, это был своего рода переход от сакрального к обыденному, а также эмоциональная разрядка.

На следующий день культурная программа праздника продолжилась. На открытом воздухе было организовано выступление всех желающих, которое приобрело характер песенного состязания *айтыш*. Трудно сказать, было ли это задумано или же произошло стихийно, но этот момент мог бы служить иллюстрацией того, как в прошлом происходило общение чалканцев. Таежный этнос занимал территории правобережья среднего течения р. Бии (бассейны р. Лебедь и впадающих в нее Байгола и других речек). Небольшие поселения чалканцев были разбросаны по всей тайге, локализуясь в устьях рек и других удобных для жизни местах. По случаю важных событий — родовых праздников, жертвоприношения коня, свадеб и др. — они съезжались в определенные места, где и происходили общение, обмен новостями, а также песнями, поскольку именно песни были наиболее массовым и популярным жанром. Уже в дореволюционный период на территории проживания чалканцев существовали поселения, куда приезжало и русскоязычное население, вероятнее всего — торговать или обмениваться продуктами и товарами. Параллельно шел обмен культурными ценностями. На фотографиях, сделанных финским и шведским путешественниками Й. Гранё и К. Хильденом в начале XX в., запечатлены камлающие чалканские шаманы [Хильден 2000: 101–112; Гранё 2012: 182–187]. Действие явно происходит во время большого скопления людей, среди кото-

рых немало русских, мужчин и женщин. Наблюдая за современным песенным состязанием, я невольно представляла, как проходили аналогичные собрания в прошлом.

После песенного состязания публике была показана театрализованная инсценировка обряда *куда* — сватовства. Сценку приготовили и разыграли представители старшего поколения — А.М. Дагызова, И.Я. Пустогачев, Е.П. Кандаракова, А.М. Пустогачева. Сценка была принята публикой с большим энтузиазмом. После нее состоялось выступление вокального трио с участием Е.П. Кандараковой. И сценка, и трио были сняты на видеокамеру.

Позже в гостинице от А.М. Дагызовой и жительницы села М.С. Сумачаковой мною было записано на магнитофон несколько образцов традиционного чалканского и тубаларского фольклора.

Вечером А.К. Абашева провела обряд проводов души в доме местного жителя по имени Тъаракé, у которого весной умерла жена. Мне побывать на этом обряде не удалось, но позже, уже в Суранаше, Александра Казакоповна пояснила некоторые детали этого обряда.

«Освящала дом просто. Это может делать только шаман. Неважно, на какой день, главное — на старом месте. Есть специальное место: *таш* — камень, в камне — дыра. Сквозь дыру надо ее [душу] провести, там их земля, там все души умерших людей. По-русски двойник, по-чалкански *кут*. — А *жула*? — Это одинаково. *Жула* и *кут* — одно и то же» [ПДС 1992: 63].

Узнав, что суранашцы прибыли на праздник на лошадях, я решила в обратный путь отправиться вместе с ними, однако Александра Казакоповна мне это отсоветовала категорически. Она сказала, что будет лучше, если я прилечу в Суранаш на вертолете из Турочака. Спорить было бессмысленно, и на следующий день, 27 июня, погрузившись в автобус, битком набитый людьми, после долгой дороги, с остановками, купанием в реке и перекусами, я прибыла в районный центр Турочак. Высадилась на въезде в село и поселилась в гостинице при аэропорту.

Шаманский космос суранашских чалканцев*

По расписанию рейс вертолета должен был быть 29-го числа в пятницу, однако к обеду стало ясно, что в этот день его не будет. Неожиданно прилетел вертолет с милиционерами, которые направлялись в Курмач-Байгол забрать преступника. Я сбивчиво объяснила, что мне нужно в Суранаш, и мне было велено ждать. Не помню, сколько времени я сидела на поле, боясь упустить свою удачу. И вот — я на месте! Меня закинули туда, сделав небольшую петлю минут за 15.

Суранашцы вернулись в село не намного раньше меня, хотя расстояние по прямой между Курмач-Байголом и Суранашем всего около 20 км. На обратном пути они надолго задержались на пасеке, где жил знакомый... Тетя Шура знала, о чем говорила, когда отправляла меня кружным путем.

Я поселилась у них в доме.

«Вечером тетя Шура... уложила меня спать и перекрестила окна, затем сама. Спросила, крещусь ли я перед сном. Узнав, что я некрещеная, сказала, что надо креститься. Сама могла бы меня крестить, если бы был крест. “У меня две веры, наша, шаманская, и русская”. Сообщила, что старшая А.К. тоже недавно крестилась в Г[орно]-Алтайске» [ПДС 1992: 63].

Назавтра мы начали работать.

В общей сложности я провела в Суранаше больше недели, записав подробный материал о семейно-родовой традиции Барбачаковых. В ночь с 4 на 5 июля А.К. Абашева провела для своей соседки А.О. Сарбадаковой обряд поиска и ловли души⁷. Заряда батареи видеокамеры хватило на запись только первой части, аудиозапись была сделана полностью.

Далее излагаются систематизированные сведения об устройстве шаманского космоса, в котором разворачивалась ритуальная деятельность сестер-шаманок. Мне уже прихо-

* Эта часть статьи подготовлена в рамках проекта «Типология обрядового фольклора алтайцев: слово, музыка, действие» (руководитель проекта Н.Р. Ойноткинова, грант РФФИ 17-04-00314-ОГН).

⁷ Обряд был нотирован и проанализирован моей аспиранткой Ю.С. Горбачевой (Поповой), с которой мы позже дважды (в 2005 и 2007 гг.) побывали у А.К. Абашевой и В.Д. Афонина, в то время переселившихся в Турочак [Попова 2005; Сыченко, Попова 2005; Попова 2009].

дилось писать о разграничении ролей между ними [Сыченко 2000]. Старшая из сестер из-за возраста (она была 1913 г.р.), а также в силу того, что она практически всю свою жизнь прожила в с. Суранаш, крайне редко покидая родные места, обладала большим знанием деталей семейной шаманской традиции. Поэтому основная информация была получена от нее, а не от младшей сестры, действующей шаманки.

Впервые вопрос о шаманской картине мира чалканцев изучался Н.М. Кондратьевой и мною во время второй экспедиции в Суранаш в июле 1985 г. Разумеется, в нашем сознании прочно сидела трехчленная модель Вселенной, «обязательная» для шаманской картины мира. В принципе, никто ее не отрицал. Однако в ходе более подробного знакомства с традицией обнаружили весьма любопытные детали, требующие своего осмысления.

По первоначальной версии А.К. Кандараковой мир делится на Небо, которое населяют боги (в разных вариантах ответов ею указывались Тъжин и Кыргыс или же два Кыргыса — мужчина и женщина), Землю, где находятся люди, хозяева гор, хозяева воды, хозяин огня, хозяин всей Земли в образе огромного змея Тъылан, и Подземный мир, населенный Эрликом и «шайтанами» (злыми духами) [ПДС 1985: 79–81]. Очень схожий вариант мироздания дал суранашский шаман Т.П. Крачнаков. Его космос также включает Небо с небожителями, Землю с людьми и «хозяевами» и Подземный мир с Эрликом и его помощниками [ПДК 1985: 36–40]. Кроме того, в вертикально-восходящем направлении мир имеет слоистую структуру.

«Во время камлания шаман вверх поднимается по ступеням: сначала маленькие, а потом больше, еще больше. И на каждой ступени встречаются разные духи» [Там же: 41].

В обоих вариантах обращает на себя внимание, что трехчленная схема Космоса, столь привычная для исследователей шаманского мировоззрения (верхний — средний — нижний миры), предстает в размытом виде. Для суранашских чалканцев «верх» — это не какой-то абстрактный Верхний мир (такого понятия просто нет), а *Тегри* 'Небо'.

«Кто такие “тегрилер”? — *Тегрилер* — это боги. — От *тегри* — небо? — Да (К.)» [ПДС 1992: 66].

Небо конкретно, слоисто, довольно густо населено. Все его обитатели — божества разного ранга — в целом благожелательны к человеку, хотя, рассердившись, могут наказать, вплоть до истребления всего рода. К ним шаман обращается с просьбами во время камлания, куда он отправляется во время путешествия.

«При камлании можно обращаться к Пайна⁸. Он скажет, какой шайтан *кут* забрал. Обращаются сначала к Тьяжину, потом к Кыргызу, потом к Пайна. Они живут на разной высоте. Выше всех Тьяжин, Кыргыз — ниже. Пайна где человек живет [тут неопределенность — может, и на небе]. Увай тоже вместе с детьми — парнишкой, девчонкой — ходит. И Пайна вместе с человеком ходит. А где живет — неизвестно... — А где Пайна ходит? — То ли сзади, то ли спереди, то ли выше. Как летучая мышь. Кто его видел? Никто не видел. Наверное, выше. Ниже не должно быть (К.)» [Там же: 69].

Охранители человека, имеющие статус божеств, живут, тем не менее, не на небе, а рядом с человеком (ребенком), находясь всегда немного выше («как летучая мышь»). Подчеркнутая в полевом дневнике фраза уже тогда мне показалась весьма значительной. Выходит, что вертикальное измерение пространства, по сути, начинает исчисляться непосредственно от самого человека (шамана, ребенка — неважно). Некоторые божества, кроме того, живут вовсе не на небе. Замечу, что специально выяснялся вопрос о статусе *от ээзи* — хозяина огня, который был причислен к группе божеств, а не хозяев, хотя живет на земле и связан с материальным телом.

Чалканские шаманы конца XX в. камлали без бубна [Сыченко 1990]. Т.П. Крачнаков проводил сеансы с *орбо* (колотушкой) [Функ 2005], А.К. Абашева использовала *шырба́* — пучок березовых веток и ритуальную деревянную ложку *чачка́* (произносилась *щацка́*). Подобного рода инструменты, существовавшие в традиции (их, как правило, использовали начинающие шаманы [Алексеев 1984]), в эпоху гонений заменили шаманский бубен. Отсутствие бубна не только понижало статус шамана, но и не давало возможности общения с верховным божеством

⁸ Пайна и Увай принадлежат к разряду личных охранителей человека.

(Тьяжином или Ульгеном⁹) и проведения *тайылга* — обряда жертвоприношения лошади¹⁰. Без бубна возможность подниматься вверх по небесным ступеням резко ограничивались.

«Только с бубном можно до Тьяжина дойти. До Поктана [бог, живет ниже Тьяжина] — с *орбо* можно. У него можно дождь, ведро просить. К Тьяжину пойдешь — сначала к Поктану зайдешь. Отец ходил, я видел, когда *тайылга* делал (К.)» [ПДС 1992: 81].

А.К. Абашева, у которой не было и *орбо*, перемещалась в основном в горизонтальном направлении. Ее «транспортным средством» был стосуставный гусь, на котором она летала во время камлания.

«— Кто каркает во время камлания? — Стосуставный гусь у шамана есть. Он живет на горе Алтын-Таг, около Би. Шаман на нем лететь может. На гусе здесь близко лететь можно [во время камлания 4/5 июля летала на гусе в Байгол] (А.)» [Там же: 73]. «Я иногда вихрем летаю... Не сама, а душа летает, она легонькая. — А видит, где летит? — Видит. Когда в Байголе¹¹ камлала, духи сказали, что скоро кто-то умрет. И в Майском женщина умерла (в это воскресенье) (А.)» [Там же].

В подытоживающем разделе полевого дневника приводится следующая информация о передвижении шаманки во время камлания.

«Шаман летит на 100-суставном гусе. А.А.К. сравнивает с полетом на вертолете... Гусь может летать горизонтально, вверх, вниз, и шаман вместе с ним. Скорость полета чувствуется, но не сильно. “Не сильно быстро летит” (А.)» [Там же: 87].

Тем не менее основным направлением путешествия шаманки является горизонтальное. Не исключено, что помимо отсутствия бубна на это влияет пол шаманки.

«Я раньше слыхала, женщина-шаман не поднимается к богам. Отец говорил: Не положено, не попадет. Так ходить может, а вверх — нет (К.)» [Там же: 82].

⁹ Тьяжин считался верховным божеством у суранашских чалканцев, Ульгень — у байгольских.

¹⁰ Это был наиболее важный и значительный ритуал, проводившийся раз в три года. Последний раз Казакоп Барбачаков, отец информанток, проводил его в 1924 г. [ПДС 1992: 66].

¹¹ Во время праздника, см. выше.

Что же еще расположено в той зоне, которую обычно определяют как Средний мир?

Разумеется, здесь живут люди: женщины, мужчины, старики, дети, шаманы, сказители, охотники, кузнецы. Наряду с ними этот локус является местом обитания «невидимых», которые лишь иногда показываются людям¹². Из благожелательных персонажей выделяются *таг ээзилер* (хозяева гор) и *суу ээзилер* (хозяева воды), *чурт ээзилер* (охранители жилища), персональные охранители человека, о которых речь шла выше, несколько служебных персонажей, *от ээзи* (хозяин огня) и другие. Сведения о едином хозяине земли в образе змея в экспедиции 1992 г. не подтвердились, однако подобная «забывчивость» характерна для традиционного мировоззрения. Как писал А.М. Сагалаев, «складывается впечатление, что носители архаичного мироощущения довольствовались тем, что достраивали с и т у а т и в н о фрагменты картины мира, актуальные для них в конкретной ситуации, но не обременяли себя осознанием целостной мифоритуальной картины мира» [Сагалаев 1991: 17].

В 1992 г., когда была получена относительно полная информация об именах хозяев гор, в этой категории фигурировал *Тьллан-ээзи Кан-Ийык-таг* 'Змей хозяин Кан-Ийык-таг'. Это «страшная гора, на ней много змей. К ней обращаются, когда человека змея укусит или напугает — значит, двойник у этой горы, надо его выручать. Я сама не шаманила, слышала, как Манакоп камлал этой горе (А.)» [ПДС 1992: 82].

На вопрос о часто встречающейся в литературе общей категории, описывающей земной мир, был получен отрицательный ответ: «*тьер-суу* — нету здесь (К.)» [Там же: 66].

Хозяева гор являются наиболее важной, активной и деятельной категорией среди всех шаманских помощников. Они участвуют в путешествии шамана, помогают ловить пропавшую душу и т. п. Их имена отражают как внешний вид, так и реальное местоположение в пространстве. Большинство из них находится на собственно чалканской территории (правобережье верхнего течения р. Бии, бассейны рек Лебедь и впадаю-

¹² В отличие от богов, которых, по-видимому, могли видеть только сильные шаманы, камлавшие с бубнами.

щего в нее Байгол), наиболее удаленные горы располагались в верховьях Катуня, Абакана, на Телецком озере. Стосуставный гусь живет на горе Алтын-Таг возле Бии (эта гора в список шаманских помощников не входит). Большое значение для ритуальной деятельности имеет размер горы.

«Какие хозяева сильнее? Ближние или дальние? — Больших гор самые сильные. Ближко, далеко — неважно. Маленькой горы хозяин *кут* поймать не может (К.)» [Там же: 69].

Важным является осознание связи этой категории с небесными божествами.

«Хозяева гор тоже богу подчиняются. Бог горы создал и хозяев им дал (К.)» [Там же: 66].

Сакральная оронимия прямо указывает на небесное происхождение гор. Так, родовая гора Солоп, которая находится вблизи Турочака (в устье р. Лебедь), в камлании именуется *Ўлгенъ тўшкен ўщ кўндўль, ўщ щўрвўщтўг Ава-Солог* 'Спустившийся от Ульгеня, трижды почитаемый с тремя косами Ава-Солог'. Аналогичное определение встречается в полном названии горы Тьалвачак: *Ўлгенъ тўшкен ўщ кўндўль, ўстўнъ башту Кан-Тьалвачак* 'Спустившийся от Ульгеня, трижды почитаемый с высокой вершиной Кан-Тьалвачак'. Идея отделения от божества и последующего спуска на землю может быть выражена как эксплицитно, так и имплицитно (*Алтын-Кўльнын бажына, Пўле тўшкен Кан-Товлок* 'В верховьях Алтын-Кёля, Отделившийся-спустившийся Кан-Товлок'). Связь с божеством выражается также через родство (*Ўлгўн кызы Ала Щонгма* 'Дочь Ульгеня Ала Щонгма'). В любом случае представляется довольно-таки ясной идея эманации божественности с небес (небо) на землю (горы).

Хозяева (точнее, хозяйки) воды связаны с тремя наиболее крупными реками, протекающими через территорию расселения основного ядра чалканского этноса: Бией, Лебедью и Байголом. В отличие от предыдущей категории, их роль в шаманской практике более пассивна. О происхождении рек и их хозяек практически ничего не известно, но ясно, что они независимы от небесных божеств. Некоторую зацепку для понимания местоположения водных хозяек в структуре космоса дает использование во всех трех титулах понятия «мать»: *Эвень*

ташту Эне-куу ‘С мелкими камнями Мать-Лебедь’, *Эс тьарлу Эне-Пий* ‘С крутыми берегами Мать-Бия’, *Толвыр ташту Эне-Полго* ‘С плоскими камнями Мать-Байгол’. Хозяйка Лебеди показывается в виде женщины с золотыми волосами и золотым гребнем.

«Я ее сама видела. Купаюсь, посматриваю — сидит женщина. Думала, из экспедиции женщина захотела на камне расчиститься. Потом смотрю — нет нигде (А.)» [Там же: 65].

Гендерная определенность хозяек воды позволяет предположить, что они изначально связаны с земной, материнской зоной. Именно речная сеть определяет родовую, материнскую территорию разных групп чалканцев в ее горизонтальном измерении.

Помимо хозяев гор и рек в земной зоне обитают уже упоминавшиеся выше личные охранители человека, а также охранители его жилища *чурт ээзи*. По-русски они были названы «изба-хозяин», но понятно, что речь идет о хозяевах жилища в целом. Две эти категории расположены ближе к центру космоса — собственно человеку. Этот же локус (жилище) маркирует стоящий особняком хозяин огня *от ээзи*, кормление которого входит в любой ритуал и устойчиво сохраняется в повседневной человеческой жизни.

Однако в земной зоне находятся не только благоволящие человеку существа. Здесь обитают персонажи, которые случайно или преднамеренно наносят ему вред. К первым относятся умершие (*үзүт*’ы ‘покойники’). По объяснениям информантов «*үзүт* — это “душа” умершего, покойника (К.)» [Там же: 68]; «покойник — *олькан киж*, *олькантеп тит* — “умерший”] *үзүт* — это двойник (К.)» [Там же: 75].

Забравшись внутрь человека, *үзүт* вызывает болезни желудка¹³.

Происхождение *үзүт*’ов не вполне ясно. Двойник живого человека — *кут* (или *јула*) — после смерти хозяина (т.е. человека) должен отправляться в страну мертвых. Вероятно, те души, которые не были туда доставлены, попадают в катего-

¹³ У телеутов существует отдельный обрядовый жанр заклинания *чымыр*, направленного на изгнание *үзүт*’а из организма человека, а также особый ритуальный специалист *чымырчы* [Функ 1997].

рию *jʒum*'ов и становятся вредоносными сущностями. Таким образом, местообитание душ умерших людей имеет разную локализацию в пространстве. Во-первых, существуют места реальных захоронений, которые не рекомендуется посещать, поскольку именно там обитают *jʒum*'ы. Такие места считались непригодными для жизни и забрасывались.

«Я Виктору¹⁴ камлала. Он убежал в Лебедской. Там все его предки похоронены. Ночевал в старой избушке. Испугался. Приехал. Спим вместе — он вздрагивает. Пришлось ему камлать, искать двойника. Видно, его предки хотели себе забрать (А.)» [Там же: 63].

Сами по себе покойники тоже небезопасны.

«Может вихрь прийти, двойника забрать. Он может с могилы подняться, умершего. Раньше мужчина был. Никого не боялся. Но ножик с собой носил. Поспорил, что ночью на могилы пойдет. Ходил-ходил. Надо было что-нибудь в доказательство принести — крест или еще что-нибудь. Только хотел крест взять — могила открылась. Кто-то его схватил. Он ножом отрезал свои брюки. Приходит. Его ждут — что принес? Он говорит: так и так. Днем пошли, раскопали эту могилу — а там у покойника кусок брюк в руке зажат (А.)» [Там же: 73].

Наряду с местами реальных захоронений, которые должны избегаться, существует специальная земля мертвых, локализуемая уже в сакральном космосе. Выше приведено типичное описание маршрута в эту землю, проходящего через дыру в камне. Это позволяет предположить, что данный локус связан с горным ландшафтом и находится за невидимой границей, отделяющей мир людей от иномирья. Не было приведено никаких свидетельств о том, что эта земля находится в некоем «нижнем мире». Напротив, складывается ощущение, что она находится либо в той же плоскости, либо даже имеет вертикально-восходящее местоположение. Часто сбивающаяся на «современную» образно-категориальную систему А.К. Абашева сначала сообщила, что «у обычного человека душа отправляется на небо, на другую планету» [Там же: 63], а затем дала более традиционную версию об отверстии в камне. В какой-то

¹⁴ В.Д. Афонину.

мере противоречие двух версий мнимое, если вспомнить о небесном происхождении гор и их хозяев.

Горизонтальный вектор определяет также бытие посмертных душ шаманов.

«Провожают ли душу умершего шамана? — Тоже провожают. Другой шаман провожать должен. — А если не проводить? — Так ходить будет. — А вредить людям будет? — Нет, не будет (К.)» [Там же: 73].

Перечисляя своих шаманских предков, А.К. Абашева сказала: «Это “души”, “хозяин” которых (т.е. человек) умер. Они расходятся и, как конь без узды, ходят, по горам, полям, лесам» [Там же: 63].

Таким образом, умершим отводятся разные космические локусы («плохие» или амбивалентные места в реальном пространстве и не очень четко представляющаяся страна мертвых, лишенная негативных характеристик и располагающаяся в горно-небесной части пространства сакрального).

В категорию определено враждебных человеку персонажей относятся Эрлик и его свита *азелер*. Их единственное назначение — вредить человеку, забирать его *кут*, и даже съедать его.

«А/эзе — шайтаны. Их не зовут... Их редко кто видит. Они Эрлику подчиняются. Он у них самый старший... Может душу забрать, съесть. Шаман отберет — заживет человек, нет — съедят. Откуда они берутся — не знаю (К.)» [Там же: 66].

При этом «Эрлик и бог Тяжин — братьевья, младший — старший. Если старший бог разрешит, то Эрлик может душу забрать, если нет — то не сможет. Он богу подчиняется (К.)» [Там же].

Обычно место обитания этой категории мифологических персонажей принято соотносить с подземным миром (и первоначальная версия А.К. Кандараковой была именно такова). Однако в ходе наших долгих бесед выяснилось следующее:

«Живут на земле, наверное... Он [Эрлик — Г.С.] живет там, где плохое озеро. Где нехорошее, болото, плохое место (К.)» [Там же].

Вновь, как и с умершими, мы встречаемся с концептом «нехорошей» земли. Интересно, что в данном случае негатив-

ные свойства пространства соотносятся с идеей стоячей воды (озеро, болото), которая явно противопоставлена проточной (= чистой) речной воде, связанной с хозяйками рек.

Следует отметить, что идея о существовании подземного мира в общей картине все-таки присутствовала. Так, было отмечено, что шаману нельзя спускаться в подполье. Манакоп Кандараков, второй муж старшей из сестер, умер после того как нарушил запрет и спустился в погреб. Но это, пожалуй, единственное косвенное упоминание о подземном мире, которое напрямую не связывалось с Эрликом и его подчиненными. Скорее здесь можно было бы увидеть связь с миром мертвых.

По сути, здесь, как и во многих других случаях, «мы, пожалуй, видим сохранившиеся следы горизонтального членения мира, системы, в которой доминирует восприятие пространства... Сочетание горизонтальной и вертикальной моделей весьма характерно для народов Сибири» [Сагалаев 1991: 41].

В картине мира наших информанток даже небожители перемещаются в горизонтальной плоскости.

«Тьяжын и Кыргыс — муж и жена. Зимуют не здесь. Либо у дочери, в стороне Турочака, либо у сына, в стороне Тел[ецкого] озера. Откуда первый гром приходит — по этому определяют, у кого из детей зимовали. В этом году, однако, у сына зимовали. С той стороны гром гремел (К.)» [ПДС 1992: 76].

Таким образом, в рассматриваемой традиции присутствует вертикально-горизонтальная модель космоса, которая не совсем вписывается в традиционную для этнографической литературы трехчленную строго вертикальную модель. Наибольшей разработанностью отличается привычная человеку земная зона, состоящая из разных локусов: места проживания человека, места обитания благожелательных духов (горы и проточные воды) и места обитания опасных и враждебных персонажей (кладбища, стоячая вода). Горная часть пространства связывается со слоистым небесным миром, водная же система целиком принадлежит миру земному.

Сложность устройства вселенной и разнокачественность земного мира отмечалась также и в шаманском космосе телеутов. Так, Д.А. Функ выявил здесь 5-членную структуру, в которой

слоистым небу и подземному мирам (вертикальное измерение) противостоит несколько разных земных миров (горизонтальное измерение). Известную трехчленную модель исследователь называет «расхожим научным мифом» [Функ 1997: 100].

Нам представляется, что каждый из шаманов в процессе своей практической деятельности создавал свойственную только ему виртуальную вселенную. Она, разумеется, во многих чертах совпадала у представителей одной этнической группы, а в чем-то совпадала и у группы родственных этносов. Подобные модели включают также более древние «символы и архетипы», свойственные широкому кругу народов.

Список литературы

Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск: Наука, 1984. 233 с.

Баскаков Н.А. Диалект лебединских татар-чалканцев (куу-кижи). Грамматический очерк, тексты, переводы, словарь. М., 1985. 231 с.

Бойко И.В., Литвина Н.В. Чулеш и Килинск, XXI век: Межкультурная коммуникация староверов-беспоповцев, челканцев и шорцев: Полевые материалы 2001–2005 гг. М., 2005. 178 с.

Всесоюзная перепись населения 17 декабря 1926 г.: краткие сводки. М.: Центр. стат. упр. СССР. Отд. Переписи, 1928. Вып. 4: Народность и родной язык населения СССР. 142 с.

Горбачева Ю.С. Шаманское интонирование чалканцев: проблемы типологии и структурной организации: дис. ... канд. искусствоведения. Новосибирск, 2017. 199 с.

Гранё Й.Г. Алтай: Увиденное и пережитое в годы странствий / пер. Э.Г. Рахимовой, Т.И. Медведевой, А.С. Урюпиной; отв. ред. Л. Харвилахти. М.: Индрик, 2012. 608 с.

Кондратьева Н.М., Мазепус В.В. Скотоводческие заговоры в культуре алтайцев // Altaica. 1993. № 3. С. 41–52.

Попова Ю.С. Современное состояние интонационной культуры чалканцев и тубаларов // Языки коренных народов Сибири. Новосибирск: ИФЛ ОИИФФ СО РАН, 2005. Вып. 17: Чалканский сборник / отв. ред. Н.Н. Широбокова. С. 128–135.

Попова Ю.С. Поездка к чалканцам в Турочакский район Республики Алтай 2007 года // Сибирская этномузыкологии-

ческая экспедиция: Сравнительное изучение процессов трансформации в интонационных культурах народов Сибири и Непала / ред. Н.В. Леонова, Г.Б. Сыченко (отв. сост.). Новосибирск: НГК, 2009. С. 35–40.

Радлов В.В. Из Сибири: Страницы дневника / пер. с нем. К.Д. Цивиной, Б.Е. Чистовой; отв. ред., прим. и послесл. С.И. Вайнштейна. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1989. 749 с. (Этнографическая библиотека).

Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск: Наука, 1991. 156 с.

Сыченко Г.Б. Ульгень, Тъажин, Кыргыз и другие... (заметки о чалканском шаманстве) // Челканцы в исследованиях и материалах XX века / отв. ред. Д.А. Функ. М.: ИЭА РАН, 2000. С. 114–127. (Алтаистические исследования; Т. 3).

Сыченко Г.Б. Поэтика и структура чалканского шаманского текста // Языки коренных народов Сибири. Новосибирск: ИФЛ ОИИФФ СО РАН, 2004. Вып. 15: Чалканский сборник / отв. ред. Н.Н. Широбокова. С. 73–101.

Сыченко Г.Б. Стиховая структура чалканского шаманского текста // Языки коренных народов Сибири. Новосибирск: ИФЛ ОИИФФ СО РАН, 2005. Вып. 17: Чалканский сборник / отв. ред. Н.Н. Широбокова. С. 119–127.

Сыченко Г.Б., Попова Ю.С. Современное бытование шаманской традиции чалканцев // Народная культура Сибири: материалы XIV науч. сем. Сиб. рег. вуз. центра по фольклору / отв. ред. Т.Г. Леонова. Омск: Академия, 2005. С. 8–11.

Сыченко Г.Б. Комплекс шаманских мифологических представлений у чалканцев с. Суранаш Турочакского района Республики Алтай [Электронный ресурс] // России Культура. РФ: Портал культурного наследия / Министерство культуры РФ. 2013а. URL: <http://www.culture.ru/objects/414> (дата обращения: 07.12.2018).

Сыченко Г.Б. Шаманская семейно-родовая традиция чалканцев Барбачаковых [Электронный ресурс] // России Культура. РФ: Портал культурного наследия / Министерство культуры РФ. 2013б. URL: <http://www.culture.ru/objects/530> (дата обращения: 07.12.2018).

Сыченко Г.Б. Шаманский обряд ловли души у чалканцев [Электронный ресурс] // России Культура. РФ: Портал культурного наследия / Министерство культуры РФ. 2013в. URL: <http://www.culture.ru/objects/529> (дата обращения: 07.12.2018).

Функ Д.А. Телеутское шаманство: Традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности. М.: ИЭА РАН, 1997. 269 с. (Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам; Т. 2).

Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М., 2005. 398 с.

Хильден К. О шаманизме на Алтае, в частности среди татар-лебединцев // Челканцы в исследованиях и материалах XX века / отв. ред. Д.А. Функ. М.: ИЭА РАН, 2000. С. 74–113. (Алтаистические исследования; Т. 3).

Sytchenko G.B. Shamanic Cosmology and its Reflection in Shamanic Texts: The Chalkan Shamanesses' Case Study // J. of Ethnography and Folklore. New Series. 2008. N 1/2. Bucarest: Editura Academiei Româno, 2009. P. 25–40.

Список источников

ПДК 1985 — Полевой дневник Н.М. Кондратьевой, 1985. Архив собирателя.

ПДС 1985 — Полевой дневник Г.Б. Сыченко, 1985 г. Архив автора.

ПДС 1992 — Полевой дневник Г.Б. Сыченко, 1992 г. Архив автора.

Сыченко Г.Б. Некоторые особенности интонирования алтайских шаманов. Новосибирск, 1990. АТМ НГК, рукопись. 89 с.

Дискография

Несказочная проза алтайцев: электрон. опт. диск (CD-ROM) / сост. Г.Б. Сыченко // Несказочная проза алтайцев. Новосибирск: Наука, 2011. 565 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 30).

Н.Р. Ойноткинова

**О НЕКОТОРЫХ АРХЕТИПАХ
МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ
В ШАМАНСКОЙ МИФОЛОГИИ АЛТАЙЦЕВ***

Шаманский пантеон тюрков Южной Сибири больше изучался в этнографическом аспекте, чем в лингвистическом. Семантика некоторых его теонимов рассматривалась в исследованиях А.В. Анохина [1924], Л.Э. Каруновской [1935], А.М. Сагалаева [1984, 1991], Л.П. Потапова [1991], Д.А. Функа [1995, 2005] и др.

А.М. Сагалаев, рассуждая о системности представлений о мире у народов Сибири, отмечал: «Обращаясь к картине мира населения урало-алтайского региона, мы видим, что она “распылена” и фрагментарна, восстанавливается по косвенным свидетельствам, с большими лакунами и допущениями» [Сагалаев 1991: 17]. Фрагментарность и размытость наблюдается и в шаманском пантеоне, который включал, кроме имен верховных божеств, Улгена и Эрлика, имена семи или девяти божеств, условно названных шаманами их «сыновьями и дочерьями». А.М. Сагалаев считал, что «попытки составления всеобъемлющей схемы пантеона обских угров или тюрков Алтая обречены на неудачу, и не только потому, что имеющиеся материалы фрагментарны. Каждая локальная группа разрабатывает свои варианты преданий и мифов» [Там же: 32]. Справедливо также и то, что «локальные мировоззренческие схемы вряд ли можно считать “осколками” былого идеологического единства» [Там же: 32]. В своих лекциях по этнографии тюркских народов Сибири, которые он читал тюркологам в Новосибирском государственном университете, ученый также подчеркивал необходимость исследования языка мифов, поскольку важная информация кроется во внутренней семантике этнографических терминов и понятий. Соглашаясь с мнением А.М. Сагалаева, проведем исследование в данном направлении.

* Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ «Типология обрядового фольклора алтайцев: слово, музыка, действие», № 17-04-00314-ОГН.

Настоящая статья посвящена семантике имен божеств нижнего пантеона алтайских шаманов: Падыш-Керей, Падыш-Бёкё, Шынай-Каан, Пий Дьабаш. Семантизация этих имен позволит понять, каким образом происходило словообразование данных онимов. Материалом нашего исследования послужили архивные шаманские тексты, записанные в начале XX в. этномузыковедом А.В. Анохиным у алтайских шаманов: «Молитва кама Таштан» (18 июля 1910 г., с. Чичке-Чаргы), «Мистерия кама Чодур» (долина речки Тунди) и текст камлания кумандинского (алтыгы куманды) *кама* по имени Јабанак, записанный 9 августа 1911 г.

В книге А.В. Анохина «Материалы по шаманству алтайцев» перечислены семь имен подземных божеств: Маатыр (или Баі Паатыр), Караш, Керей-Каан, Учар-Каан, Јабаш-Каан, Көмүр-Каан, Шеедей-Каан [Анохин 1994: 4]. В архивных записях, в частности в мистерии шамана Чодура, у Эрлика девять сыновей: Караш, Маатыр (или Баі Паатыр), Керей, Көмүр-Каан, Падыш-Бёкё, Шынай-Каан, Падыш-Керей, Бий-Јабаш, Кан-Темир. Среди этих имен перечислены обожествленные правители-ханы, имена предков-шаманов, а также архаичные мифологические образы титанов, духов подземного мира.

Символика числа 9 связана с представлениями об устройстве Верхнего и Нижнего миров, имеющих по девять сфер, слоев или ступеней. Количеству слоев ада соответствует и количество подземных божеств: их семь или девять. Шаманы приносили жертву и дары семи или девяти подземным божествам. О «соперничестве» сакральных чисел 7 и 9, выстраивающих модель вселенной и устанавливающих мировой порядок, в ряде традиций, в частности в алтайской и древнеиранской, писал В.Н. Топоров [2004: 236, 262]. Роль числа 7 может отражать космологический образ вселенной, года, мирового древа ($7 = 4 + 3$, т. е. 4 — стороны света, 3 — число, связанное с вертикальной структурой) [Там же: 235].

Миф в языковом сознании проявляет себя через лексические единицы языка и культуры — **мифонимы** и **теонимы**. Теонимика является важной частью языка и культуры, актуализирующей религиозные идеи и понятия этноса, показателем состояния народно-религиозного и религиозно-поэтического

сознания. В лингвистическом плане теонимы представляют собой сложные языковые знаки, хранящие историческую и культурную информацию, поэтому при изучении семантики перечисленных имен собственных нами применялся **этно-лингвистический** подход: имена рассматриваются в связи с фактами культуры, с категориями народного сознания. Для выявления культурной семантики приведенных теонимов следует обращаться к самим текстам, поскольку информацию об этих божествах, их внешнем виде и функциях можно обнаружить во внутренней форме имени и в тексте, в котором они реализуются. Культурный смысл, лежащий в основе имени, раскрывается анализом этимологии, внутренней формы и контекста. Как правило, семантические признаки, заложенные во внутренней форме и образной характеристике имени, мотивируют его культурную семантику.

Внутреннюю форму фольклорных заимствований выявить гораздо сложнее, так как, «поступая в распоряжение языка-приемника, вновь введенные слова претерпевают, как правило, более или менее существенные *трансформации* по сравнению с их прежним обликом и лингвистическим статусом, присущим им в языке-источнике. Характер этих трансформаций частично определяется спецификой дающего и принимающего языков, безотносительно к тому, какие лексические единицы при этом заимствуются, частично зависит от времени заимствования, потому что в наши дни многое происходит не так, как в прошлом» [Суперанская 2007: 132]. Кроме того, семантика имени «не может быть постоянной, навсегда заданной, так как сами составляющие этой семантики динамичны... Имя может перестроиться до неузнаваемости, а потому его изначальная семантика и его семантика спустя века — вещи весьма разные...» [Суперанская и др. 2007: 107].

Теонимы, или собственные имена божеств, встречающиеся в шаманских текстах алтайцев, можно условно подразделить на два типа: теонимы с прозрачной внутренней формой и теонимы с затемненной внутренней формой; первые сохраняют мотивационную связь с производящим апеллятивом.

Каждому божеству присуща определенная символическая функция, обусловленная мотивом обращения шаманов к нему.

Шаманские ритуалы, посвященные божествам подземного мира, совершались с целью задобрить их, чтобы они не насылали болезни, падеж скота, различные природные стихии и катастрофы. Физической особенностью обитателей подземного мира являются такие признаки, как, например, неуязвимость, уродливый внешний вид, титаническая сила, вызывающая стихийные бедствия. Следует также отметить, что не ко всем божествам шаманы обращались во время ритуала. Комментарии к их именам единичны (в нашем распоряжении всего три текста), поэтому лингвистический анализ этих имен дается с большим трудом. Это подтверждается мнением А.М. Сагалаева, что «представители иного мира наделены лишь именем-знаком, напоминающим об их существовании, обозначающем функцию и т. д. Большая часть таких персонажей не является объектом поклонения, не фигурирует в мифологических текстах» [Сагалаев 1991: 34]. Итак, рассмотрим эти имена.

Первая часть имени одного из девяти сыновей Эрлика, Падыш-Керей (букв. Падишах Керей), представляет собой заимствованное слово *падишах*, обозначающее титул мусульманских государей. Основная функция Падыш-Керея — перевозить души умерших через подземную реку на лодке без весел: «*Кайгы јок кыр кеме / Канады јок кува сал / Падыш-Керей*» [МАЭ, ф. 11, оп. 1, д. 17]. ‘Без весел отесанная лодка, / Без крыла серая лодка, / Падыш-Керей’ (Здесь и далее пер. наш — Н.О.). Схожий персонаж встречается в шумеро-вавилонской и древнегреческой мифологиях. Древние шумеры и вавилоняне считали, что в подземное царство Кур можно попасть, лишь переправившись через реку на лодке с помощью перевозчика — проводника душ на тот свет [Крамер 1965: 180]. Образ лодочника напоминает и образ сурового старого Харона, перевозчика душ в подземное царство Аида в древнегреческой мифологии [Кун 1992: 19]. В результате устной трансляции фольклора и утраты мифологической конкретики у заимствованного образа божества сохранилась лишь его функция, которая затем была перенесена на теоним, возникший в результате **трансонимизации**, или перехода имени личного в разряд теонимов. К имени Керей, исторической личности, добавлена символическая функция известного мифологического персонажа.

Имя божества подземного мира Падыш-Бёкё упоминается лишь в описании подземного мира, шаманы не обращались к нему. Это имя также образовано на основе заимствования Падыш 'Падишах', вторая часть — Бёкё 'Силач' — имя собственное, часто встречающееся в эпосе и сказках сибирских тюрков. Образ Падыш-Бёкё, глотающего жернова, ассоциируется с подземным титаном из древнегреческой мифологии. «*Паспак пазар Падыш-Бёкё / Күлер тарткы жер таркы / Паспак жүдар Падыш-бий*» [МАЭ, ф. 11, оп. 1, д. 17]. 'Перетирающий (ручной) жернов Падыш-Бёкё, / Чугунный скобель, земляной скобель, / Глотающий жернова Падыш-господин'. Символика адских жерновов связана с наказанием, тяжелой ношей, дроблением, твердостью, мученичеством. Мельница для молотбы зернового хлеба, используемая в быту, считается очень древним изобретением. Частые упоминания о жерновах содержатся в Священном Писании [Библейская энциклопедия... 1891]. Божество по имени Шынай-хан, поднимающее стихийные бедствия, также напоминает подземных: «*Абыралу көл Чаик, / Айланышкан Шынай-хан*» [МАЭ, ф. 11, оп. 1, д. 17]. 'Озеро Чаик (букв. 'Потоп') с [чудовищем] Абыра, / Крутящийся (волнующийся) Шинай-Хан'. По представлениям тюркских шаманов, различные стихийные бедствия и катастрофы вызваны титанами подземного мира.

Другой сын Эрлика — Бий-Жабаш (букв. 'Господин-Дьябаш'), изображенный с гривой, напоминает кентавра, у которого голова и туловище человека на теле лошади: «*Айгыр жалду Бий-Жабаш*» [Там же]. 'Бий-Дьябаш с гривой жеребца'. О внутренней форме этого теонима приходится лишь догадываться: возможно, она связана со словом *жабага* 'жеребенок'. У кумандинского рода *юре куманды* был *азе* (злой дух, демон — уточнено Н.О.) Чабаш. От него болела голова, грудь, спина. На него камлали при помощи одного *сай* (берестяной сосуд для жертвенной браги) и еще маленького туюска¹. К этому подземному божеству шаманы обращались при различных болезнях, судорогах и лихорадке [МАЭ, ф. 11, оп. 1, д. 42].

¹ Полевые материалы экспедиции, собранные в 1964 г. В. Диосеги и Ф.А. Сатлаевым. Текст № 72.

Количество дочерей Эрлика — семь или девять, как и его сыновей. Их называют собирательно — *јети тўнгей сары кыс* ‘семь одинаковых рыжих, или желтых, дев’, или *јети тўнгей кара кыс* ‘семь одинаковых черных дев’. Шаманы изображали дочерей Эрлика препятствием в одном из слоев ада. Они, пытаясь сбить шамана с пути, требуют откуп. Если он не дает откуп, то девицы ведут его в свои покои. Соблазвившиеся шаманы умирают в объятиях дев: «Толугу јок толгоштор, / Шалбыры јок шалтандар, / Јелим кара кептўлер, / Јелтек кара чачтулар, / Беш оролгон тулгунду / Јети тўнгей сары кыс» [МАЭ, ф. 11, оп. 1, д. 17]. ‘Бестолковые развратницы, / Неопрятные, без штанов, / Липкие, как клей, чернавки, / С распущенными черными волосами, / С косами, опутанными пять раз [вокруг головы], / Семь одинаковых желтых дев’. Сильный шаман, отдав им откуп, преодолевает препятствие.

Не все дочери Эрлика имеют собственные имена. Имя Киштей происходит от глагола *киште* ‘ржать’, ‘шипеть’. У этого персонажа восемь глаз: «Сегис кўстў Киштей-эне» [Анохин 1994: 8]. ‘Восьмиглазая Киштей-мать’. Многоглазость, как и многоголовость, — характерная черта чудовищ. Данный признак, детализирующий образ этого мифического персонажа, позволяет нам сравнивать образ Киштей с одной из трех древнегреческих Горгон — Медузой, которая отличались не только ужасным видом (у нее вместо волос были змеи), но и способностью своим взором все живое превращать в камень. Имя другой дочери Эрлика — Эрке Солтон (букв. ‘Милая Султанша’), оно образовано на основе заимствования — *султан*. Это имя, кроме признака *кара* ‘черный’, не имеет других контекстуальных характеристик: «Эрке Солтон — кара кыс» [МАЭ, ф. 11, оп. 1, д. 10]. ‘Эрке Солтон — черная девица’.

Участие таких заимствованных слов, как *падишах* или *султан*, обозначающих титулы мусульманских правителей, в образовании мифонимов нижнего мира в алтайском языке можно объяснить разноплеменным составом тюркских этносов Южной Сибири и их культурно-историческими контактами с другими народами в давнем прошлом. О синкретизме религиозных взглядов у алтайцев ученые говорят давно. А.М. Сагалаев считал, что этнические предки алтайцев помимо буддизма

контактировали с рядом других религий, распространявшихся в Центральной Азии с древности: зороастризмом, манихейством, несторианством [Сагалаев 1984: 4]. Обнаружение семантических параллелей из мифологий других народов (древнегреческой или шумеро-вавилонской) свидетельствует об этнокультурных контактах южносибирских тюрков с другими народами в прошлом. Общие мифологические представления об устройстве ада, присутствующие в религиозных традициях разных народов, давно стали архетипами сознания. Как утверждал К.Г. Юнг, укоренившиеся глубоко в психике и культуре «первообразы», или архетипы, определенные мотивы и их комбинации, сюжеты способны повторяться и варьироваться на протяжении всей истории культуры [Юнг 1991]. В. Тэрнер, один из представителей символической антропологии, выделял доминантные символы, которые «создают фиксированные точки всей системы и повторяются во многих из составляющих систему ритуалов» [Тэрнер 1983: 36]. К сожалению, нам неизвестно, как возникли эти архетипы мифологических персонажей в шаманской мифологии алтайских тюрков и мифологии древних культур: греков, шумеров или вавилонян.

Шаманские тексты, будучи трансляторами архаичных мифов, сохранили до наших дней древние архетипы и символы, связанные с представлениями об устройстве мира, о жизни на земле и потустороннем мире. Несомненно, религиозно-мифологическая система, концептуальный язык традиционной культуры современных алтайцев были сформированы из разновременных явлений и понятий. Некоторые из них настолько архаичны, что верификация устанавливаемых фактов маловероятна. Наличие лишь небольшого количества характеристик у этих персонажей показывает их неустойчивость в культурной традиции алтайцев.

Таким образом, этнолингвистический анализ имен божеств нижнего пантеона алтайских шаманов (Падыш-Керей, Падыш-Бёкё, Шынай-Каан, Пий Дьябаш) позволяет сделать вывод о том, что эти теонимы могли возникнуть на основе архетипов мифологических персонажей, существовавших в мифологиях древних народов. Формирование образов и имен рассмотренных мифологических персонажей происходило на основе

доминантных признаков заимствований, сохранившихся в памяти исполнителей. Их прототипами могли быть мифологические персонажи, существовавшие в древних мифологиях, в частности, в древнегреческой и шумеро-вавилонской. Сравнимые факты свидетельствуют и об архаичности шаманских образов мифологии алтайцев.

Образ Падыш-Керея «в лодке без весел» ассоциируется со старым Хароном, перевозчиком душ в подземном царстве Аида. Образ Бий-Дьабаша с гривой жеребца находит параллель с кентавром, а образы Шынай-хана, поднимающего потоп, и Падыш-Бёкё, проглатывающего жернова, ассоциируются с подземными титанами, вызывающими различные природные стихии. Образ Киштей можно сравнить с Медузой, с одной из трех древнегреческих Горгон. Естественные и непреднамеренные искажения имен при заимствовании и в результате их устной передачи неизбежны.

Появление заимствованных элементов в шаманской мифологии алтайцев, безусловно, объясняется культурно-историческими контактами предков алтайцев с другими народами, разноплеменным составом тюркских этносов Южной Сибири. Все эти выводы подтверждают синкретичный характер архаичного фольклора.

Список литературы

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1994. Репринтное издание. 152 с.

Библейская энциклопедия арх. Никифора. 1891. [Электронный ресурс]. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/biblerus/66080> (дата обращения: 28.05.2018).

Каруновская Л.Э. Представления алтайцев о Вселенной: Материалы к алтайскому шаманству // Сов. этнография. 1935. № 4/5. С. 160–183.

Крамер С.Н. История начинается в Шумере. М.: Наука, 1965. 256 с.

Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1992. 320 с.

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1991. 320 с.

Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев: Центрально-азиатские влияния. Новосибирск: Наука, 1984. 121 с.

Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. 156 с.

Суперанская А.В. Общая теория имени собственного. М.: Изд-во ЛКИ, 2007. 366 с.

Суперанская А.В., Сталтмане В.Э., Подольская Н.В., Султанов А.Х. Теория и методика ономастических исследований. 2-е изд. / отв. ред. А.П. Непокупный. М.: Изд-во ЛКИ, 2007. 256 с.

Тернер В. Символ и ритуал. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1983. 277 с.

Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. М.: Языки славян. культуры, 2004. Т. 1: Теория и некоторые частные ее приложения. 816 с.

Функ Д.А. Материалы А.В. Анохина по шорскому шаманизму // Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова: сб. статей. М.: ТОО «ГЕО-ТЭК», 1995. С. 180–206. (Этнологические исследования по шаманизму и иным ранним верованиям и практикам; Т. 1).

Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей: Комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М.: Наука, 2005. 400 с.

Юнг К.Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. 304 с.

Список источников

Архив Музея археологии и этнографии (МАЭ) РАН. Ф. 11, оп. 1, д. 10, 17, 42.

Полевые материалы экспедиции, собранные в 1964 г. В. Дiosoги и Ф.А. Сатлаевым. Текст № 72.

Д.Г. Коровушкин

ОХОТА В ГОРНОМ АЛТАЕ: ОТ ТРАДИЦИЙ К «ВЫСОКИМ» ТЕХНОЛОГИЯМ

Алтае-Саянская горная страна — средоточие культур и центр притяжения народов, бурлящий котел цивилизаций и тихая гавань для тех, кто осел в ее «медвежьих углах». Традиционные верования и мировые религии, стремительность кочевого хозяйства и созерцательность промысла таежных охотников — все это Алтай, столь любовно, с нежностью и болью описанный А.М. Сагалаевым [1984, 1992].

Человек в своем (нередко вынужденном) единении с природой опирался на ее ресурсы, потребляя необходимый, зачастую всего лишь физиологически обусловленный минимум. Охота, бывшая одной из основ хозяйства таежных этносов Горного Алтая — кумандинцев, теленгитов, тубаларов, челканцев (лебединцев), южных шорцев [Потапов 1949, 1953, 2001], — формировала их мировоззрение и привычки, не поощрявшие излишеств и хищнической добычи, охоты и убийства животных ради удовольствия. Элементарный здравый смысл не допускал этого, чему в немалой степени способствовала закапсулированность бытия оседлого населения южной горной тайги.

На протяжении столетий основу таежного промысла составляла пассивная охота, основанная на использовании ловушек — разнообразных и чрезвычайно изобретательных: если не технически (в конструктивном и кинематическом аспектах), то по использованию зоопсихологических особенностей ее объектов. При этом в силу первоочередного удовлетворения витальных потребностей самих же охотников основной целью были относительно крупные животные, служившие источником мяса и шкур. Появление русских в Сибири, пришедших за «мягкой рухлядью», трансформировало охотничьи предпочтения, выдвинув на первый план добычу пушного зверя — с точки зрения традиционного хозяйства нонсенс: усилий много, меха мало, употребление в пищу, мягко говоря, удовольствия не доставляет. Но эти изменения, коснувшиеся приемов охоты, материального обеспечения промысла, его целеполагания, не привели к изменению психологии самого охотника, при-

нужденного вести размеренную жизнь, в которой охотничья страсть, если она и была, не выступала на первый план. Безусловным было и превалирование у таежных охотников-промысловиков охоты пассивной, ловушечной. Конечно, применялись и луки, и зверовые копыя, но не они определяли сам дух охоты.

Огнестрельное оружие, принесенное в Сибирь русскими казаками, столетиями не входило в сферу охоты, оставаясь дорогой, недоступной, ненадежной и неоправданной вещью иного бытия. «Огнестрел», как и многое иное, изменившее вещное и общественное бытие сибирских «насельников», стал распространяться среди населения Алтая — автохтонного и русского — лишь в пору великих пореформенных изменений, а именно — в конце XIX в. Активные инфраструктурные и хозяйственные изменения в ранее «дремавших» районах юга Сибири вызвали подъем платежеспособного товарного спроса, включение все большего количества «инородцев» в экономические отношения, давшие рост не только спросу, но и предложению, частью которого стало огнестрельное оружие гражданского назначения. «Берданки», не столь хрестоматийные переделки Крнка, простенькие охотничьи образцы русских оружейных мануфактур и самоделки местных «самородков» — все они вошли в охотничий быт и изменяющуюся промысловую культуру. Появилась и любительская охота — для «души», пока еще не для развлечения. Следует заметить, что законодательство Российской империи той поры было весьма лояльно к обороту гражданского огнестрельного оружия и его использованию в охоте [Правила... 1895; Холостов 1958], что вызывало все более широкое его распространение.

Первая мировая война, революции и последовавшее гражданское противостояние изломали эту пастораль, стремительно, не только по историческим меркам, меняя картину охоты аборигенных этносов Южной (и не только) Сибири. Падение спроса на пушнину, концентрация усилий охотников на жизнеобеспечивающих объектах добычи, вмешательство отстраиваемой новой властью административной системы, стремящейся контролировать и регулировать все и вся — и возник новый мир, насыщенный железом капканов и «жестью» спускаемых

«сверху» заданий, нормативов, планов, с навязываемыми умозрительными представлениями «энтузиастов» и забвением выверенного веками опыта.

В моих поездках в Горную Шорию и Горный Алтай в 1980–1990-х гг. еще жившие престарелые охотники вспоминали, как в 1930-х гг. черканами растапливали печурки в зимовьях («Хорошо горят: сухие! Да нам они зачем? — возни много, вот капкан железный...»). Так уходила не только материальная культура, сложившаяся веками, уходил сам дух традиционной культуры, исполненный созерцательности и неторопливого единения с окружающим миром. При этом железо, как его не вываривай, не давало той уловистости, которой славились ловушки из природных материалов, повергая охотников-промысловиков в еще большую зависимость от внешнего контроля и управления, — капкан далеко не каждый кузнец способен изготовить, да и где же в тайге кузни?

Метания советской власти в области охоты и охотничьего хозяйства заслуживают отдельного обсуждения, здесь же необходимо отметить последствия их, и в целом государственно-экономических трансформаций, для традиционной охоты на Алтае: распад традиционной системы хозяйственно-экономических отношений; изменение орудийного набора промысла и приемов его проведения; отток молодежи на объекты индустриализации и последовавший за ним разрыв межпоколенной передачи культурной традиции, усугубившийся в годы Великой Отечественной войны. Следует добавить к этому и влияние, особенно в Горной Шории, сети учреждений и лагерных пунктов Сиблага НКВД, деформировавших промысловое пространство, систему межличностных и экономических отношений, традиционную материальную и духовную культуру автотонных этносов.

Видимым результатом послеоктябрьских изменений стало значительное уменьшение числа и доли охотников в среде таежных этносов Горного Алтая, резкая смена орудийного набора и приемов промысла, перекройка привычных охотничьих участков и маршрутов, забвение и утрата этнически значимой информации, основанной на этой области хозяйства и формируемой ею системы общественных отношений. В итоге это

привело и к заметным изменениям в этнопсихологии: ранее фиксировавшаяся естественная настороженность к чужакам превратилась в подозрительность и нередкое доносительство; частая сеть учреждений лагерной инфраструктуры и сопутствующие ей межэтнические контакты несомненно в большей степени распространили среди коренного населения фабричный алкоголь, нежели это происходило при регулярных, но нечастых наездах дореволюционных купцов и скупщиков пушнины. Это, в свою очередь, значительно снизило продуктивность промысла: разящий алкоголем охотник пугает животное больше, чем запах железного капкана; пьющий промысловик теряет многие навыки; алкоголь притупляет чувства; падает мотивация и работоспособность.

Послевоенная история тоже не способствовала развитию и возрождению традиционного охотничьего промысла. «Заорганизованность» трудоспособного населения, жесткое администрирование оборота гражданского оружия, не позволявшее зачастую даже настойчивому человеку оформить все разрешения и легально приобрести ружье, отдаленность районных и региональных центров от мест проживания — факторы, отнюдь не благоприятствовавшие широкому распространению ружейной охоты как промысла и, тем более, как увлечения. В этой ситуации все большее значение приобретает браконьерская охота петлями, к чему толкало широкое распространение фабричных веревок и тросов, а также нелегальный оборот огнестрельного оружия.

Петли и силки используются до сего дня повсеместно (в лесах, конечно), чему немало способствует невозможность идентификации человека, их установившего. Простота и эффективность этих «орудий» вполне оправдывается при их массовой установке в малолюдных местностях, наиболее опустошительное действие производя на душу охотника: человек априори знает, что он действует не по правилам и вне закона.

Второй аспект — нелегальное оружие — многогранен и культурно и технически, являясь, с одной стороны, индикатором деградации социума, а с другой — показателем изобретательности и технической смекалки конкретных его членов. Нарушители (в этой ситуации), безусловно, преступают зако-

ны общества, но каково само общество, вынуждающее граждан нарушать закон? Еще одним, малораспространенным, конечно, явлением стало кустарное изготовление огнестрельного оружия на основе армейских образцов и их частей. По свидетельствам информаторов, такая практика имела место на протяжении 1960–1980-х гг., но наибольшее распространение она получила в 1990-е гг., во время распада советской государственной и социальной структур, когда в оборот вошли, в частности, сменные стволы к армейским пулеметам. Виденные автором экземпляры (как правило, однозарядные), предназначенные для горной охоты, поражали своей эффективностью и уровнем воплощения. В силу понятных причин это явление не было частым и с развитием российского рынка гражданского оружия практически сошло на «нет».

Развитие гражданского оружейного оборота в 2000-х гг., казалось бы, должно было расширить охотничье сообщество, в том числе в сельских (и особенно таежных) местностях. Но фактически имущественное и социальное расслоение, особенности правового регулирования и правоохранительного надзора резко сузили и без того коллапсирующую сферу, все более сдвигая ее в сторону элитарности. Итогом стало: общее сокращение количества зарегистрированных владельцев оружия, подавляющая часть которых имеет одну единицу такового; значительное и резкое удорожание и усложнение процедур, предшествующих его регистрации (перерегистрации); ужесточение надзора и учета в сфере его оборота и хранения.

На этом фоне выявилась новация: «modus vivendi» и «modus operandi» тех, кто может позволить себе невозбранно игнорировать общеустановленные правовые нормы. И тогда «всплывают» факты, крайне негативно воздействующие на общественное сознание рядового охотника: охоты с вертолетов на краснокнижных животных [Полпред... 2009; Калинина 2010], охоты в заказниках и заповедниках [Охотничий скандал... 2017]. Подобная практика (там, где она приобрела огласку) вызвала, в итоге, законодательные изменения, призванные ее изжить. В частности, Постановлением Пленума Верховного Суда РФ подобные действия с 2017 г. однозначно отнесены к компетенции уголовного суда [Постановление... 2017].

Следует констатировать, что за весьма небольшой исторический период длиною в столетие в охоте и охотничьем промысле Горного Алтая произошли колоссальные и, видимо, необратимые изменения. Резко сузилась хозяйственно-культурная основа промысловой охоты — одной из основных частей традиционного хозяйства горно-таежных этносов в прошлом. На фоне вынужденных, по сути, миграций первой половины XX в. произошло резкое снижение численности автохтонных этносов в традиционных ареалах их обитания. Ввиду «схлопывания» сферы применения произошла редукция (по сути, деградация) приемов и навыков охоты, а также разрыв трансмиссии культурной традиции внутри этносов и составляющих их семейных структур. Социальные, социокультурные и юридические трансформации, особенно постсоветские, фактически перевели промысловую охоту в Горном Алтае из *культурной традиции* в *культурный реликт*, заменив ее на нечто совершенно противоположное — охоту ради развлечения. Противопоставляя эти явления, автор не имеет целью осуждения, речь идет именно о сущностном их различии: охота как *средство получения средств к существованию* и охота как весьма затратное *средство получения удовольствия* (сразу оговорюсь — не от страданий животного, а от собственного умения, удачливости, фарта).

И у того, и у другого *культурного явления* есть сторонники и противники, но вспоминаются слова А.М. Сагалаева (не любившего охоту и с настороженностью относившегося к оружию), сказанные в одной из наших дискуссий в начале 1990-х: «Культура многогранна и приходится вникать в то, что неприемлемо лично для исследователя».

Список литературы

Калинина Ю. Три дня в аду // Московский комсомолец. 2010. № 25384, 25 июня.

Охотничий скандал на Алтае: главы поселений перестреляли стадо козорогов [Электронный ресурс] // regnum.ru, 2 октября 2017. URL: <https://regnum.ru/news/2328869.html> (дата обращения: 09.02.2018).

Полпред президента погиб в катастрофе Ми-8 [Электронный ресурс] // vesti.ru, 11 января 2009. URL: <https://www.vesti.ru/doc.html?id=240894&tid=64853> (дата обращения: 09.02.2018).

Постановление Пленума Верховного Суда Российской Федерации от 31 октября 2017 г. № 41, г. Москва «О внесении изменений в некоторые постановления Пленума Верховного Суда Российской Федерации» // Рос. газета. 2017. № 7419 (253), 9 ноября.

Потапов Л.П. Охотничий промысел алтайцев: отражение древнетюркской культуры в традиционном охотничьем промысле алтайцев. СПб.: МАЭ РАН, 2001. 167 с.

Потапов Л.П. Черты первобытно-общинного строя в охоте у северных алтайцев // Сборник Музея антропологии и этнографии: [науч. статьи]. М.; Л., 1949. Т. 11. С. 5–41.

Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953. 444 с.

Правила об охоте, 1892 г. // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Третье. СПб., 1895. Т. 12. С. 81–85.

Рачева Е. Улики в горах не найти // Новая газета. 2009. № 6, 23 января.

Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев: Центрально-азиатские влияния. Новосибирск: Наука, 1984. 121 с.

Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск: Наука, 1992. 176 с.

Холостов В. Законоположения об охоте // Охота и охотничье хозяйство. 1958. № 3. С. 5–8.

Н.О. Тадышева

**РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ТЮРКОВ САЯНО-АЛТАЯ:
«ОГОНЬ – МОЛОКО – ДЕРЕВО»***

В современных условиях глобализации процессы трансформации традиционной культуры составляют основное содержание этнокультурных изменений, которые представляют собой, с одной стороны, унификацию этнических культур, а с другой — сохранение традиционных ценностей, следствием которого является усиление этнической идентификации и актуализация традиционной культуры. Заслуживает внимания устойчивость религиозно-мифологической картины мира алтайцев, тувинцев и хакасов в условиях трансформации традиционной культуры.

Очаг, по определению А.М. Сагалаева, — чрезвычайно емкий мифопоэтический символ. Будучи постоянным центром жилища, он определял статус освоенного пространства и являлся тем организующим началом, вокруг которого группировалось культурное окружение [Львова и др. 1988: 136–137].

В героическом эпосе разрушение очага, потухший огонь означают несчастье в семье, в роду:

*Очокто оды сооп калган,
Орыны болзо жемирилип калган.
Ончо немени кубал баскан,
Темир өргөдөзи ээн калтыр.*

Огонь его в очаге потух,
Кровать его разрушена была.
Все, что было, покрылось пеплом,
Железный дворец его опустел.
[Эр-Самыр 2018: 32–33].

*Ол тужунда Ыскүс-Уул
Ончозын жартап айдып берди:
«Өчтөс оды өчүп калган,
Өлбөс бойы өлүп калган,
Өлбөн-Магай өббөгөннин
Ыскүс уулы мен эдим».*

Тогда Ыскүс-Уул
Все подробно и ясно ему рассказал:
«У которого огонь, не угасающий, угас,
Скоропостижно умершего
Елбён-Магай-старика
Осиротевший сын я ведь».
[Ыскүс-Уул 2018: 774–775].

Во время экспедиции информант поделилась с нами: «*Бис слерден життерден көпти сурабай жадыс. Янысла отты ла*

* Статья подготовлена в рамках проекта «История и культура Великой Степи», № Ф.0832/ПФЦ.

сүтти байлазын деп». «Мы у вас, у молодежи, многого не просим. Только по-особому относиться к огню и молоку». Информант, понимая, что времена изменились, у молодого поколения другие интересы, все же акцентирует внимание на особых нормах поведения по отношению к огню *от* и молоку *сүт*: это вера в то, что сакрализация последних сохранит мир и покой и принесет благополучие.

При исследовании **культы огня** прослеживается его значительное место в алтайской культуре и сегодня. Есть мнение, что душу ребенку дает Кудай. Поэтому сначала душа ребенка (*суузы*) букв. «падает в огонь-очаг, золу» (*от-очокко, кўлге тўжер*) — т. е. душа приходит через огонь. В связи с этим огонь считается сакральным, его держат чистым, мусор не кладут¹. И в *алкышах* (благопожеланиях) встречаем функцию огня как создателя²:

*Куўлер казан кайнаткан,
Кўркўреген От-Энем!
Аскан казан кайнаткан,
Ар јыланду От-Энем!
Кызыл тынным бычаган,
Кылду бажым јайаган,
От-Энеге баш болзын!*

В бронзовом казане [пищу] варившая,
Гудящая *От-Эне* моя!
В поставленном казане [пищу] варившая,
С чистым пламенем *От-Эне* моя!
Красную душу мою сотворившая,
Голову мою с волосами создавшая,
От-Эне голову преклоняю!

В свадебной обрядности также отражается значительная роль культуры огня. По объяснению одного из информантов, слово *кудалаш* ‘сватовство’ происходит от *кут ал*, это означает, что вместе с девушкой ее душа *кут* входит в семью жениха *от-очогына кийдирилет* ‘в огонь-очаг заводят’³. Возглавляющий процессию произносит: «*Ак јайыгардан, от-очоктон, ада-энезинен, уурэткен улус эдис, кудалап келгенис*» ‘От семейных

¹ Научный архив Научно-исследовательского института алтаистики им. С.С. Суразакова. Материалы научных экспедиций (далее — НА НИИА. МНЭ), дело № 119, дневниковая запись 2017 г. Майхиева (Чичинова) Лилия Мамыевна, *сагал*, 1969 г.р., место рождения и проживания с. Кокоря Кош-Агачского района Республики Алтай, запись Н.О. Тадышевой.

² НА НИИА. МНЭ, дело № 127, дневниковая запись 2012 г. Тоедов Эчиш Нокорович, *очы*, 1933 г.р., место рождения и проживания с. Келей Усть-Канского района Республики Алтай, запись Н.О. Тадышевой, пер. А.А. Коцунова.

³ НА НИИА. МНЭ, дело № 119, дневниковая запись 2017 г. Майхиева (Чичинова) Лилия Мамыевна, *сагал*, 1969 г.р., место рождения и проживания с. Кокоря Кош-Агачского района Республики Алтай, запись Н.О. Тадышевой.

божеств, из дома, от родителей совершившие воровство, приехали сватать’.

На алтайской свадьбе во время обряда заплетения косы *таайы* (дядя по материнской линии) жениха начинает проводить обряд *башпаады* (‘голова пошла’). Во время свадебной церемонии гостям по очереди дается право говорить *алкыш* — благопожелания новой семье, поздравления, пожелания счастья, здоровья, множества детей, обилия скота. Считается, что *башпаады* несет сакральное значение, поэтому даже ради шутки, забавы плохие пожелания говорить нельзя. Сначала *таайы* привязывает на треножник *кыйра* ‘жертвенные ленточки’ и *казы* или *карын жу* ‘внутреннее сало лошади или овечки’, возжигает огонь, кладет в него веточки *арчын* ‘можжевельника’. Когда родственники говорят благопожелания, благословляя молодых, жених с *таайы* ходят вокруг очага, и жених льет топленое масло в огонь. После каждого благопожелания родственники произносят: *Айтканар жетсин, айтканар болзын* ‘Сказанное пусть дойдет, сказанное пусть сбудется’. Считается, что если пламя от масла доходит до дымохода *тунюке*, то в будущем молодая семья будет жить счастливо. Если огонь *кирелу* (букв. ‘посредственно, слабо’) горит, то и молодые так же жить будут. Если огонь начинается искриться, это означает, что семья разбежится⁴.

Приведем пример благопожелания огню⁵:

*Ак сары атту Ару жалкын,
Алтын тонду От-Эне!
Тонду болзо эргискен,
Чийди болзо быжырган.
Таи очогын тайанган,*

С соловым конем чистая молния,
С золотой шубой *От-Эне!*
Мерзлое оттаивающая,
Сырое варящая.
На каменный очаг свой опирающаяся,

⁴ НА НИИА. МНЭ, дело № 119, аудиозапись 2017 г. Кокшинова Галина Типыровна, *көбөк*, 1947 г.р., место рождения и проживания с. Верх-Ануй Усть-Канского района Республики Алтай, запись Н.О. Тадышевой; НА НИИА. МНЭ, дело № 117, аудиозапись 2018 г. Чилбакова Евгения Емельяновна, *көбөк*, 1964 г.р., место рождения с. Паспарта Улаганского района, место проживания с. Беш-Озок Шебалинского района Республики Алтай, запись Н.О. Тадышевой.

⁵ НА НИИА. МНЭ, дело № 127, дневниковая запись 2012 г. Соросева Унчукпас Бапаевна, 1930 г.р., *көбөк*, место рождения урочище Марчата (Верх-Мута) Усть-Канского района Республики Алтай, запись Н.О. Тадышевой, пер. А.А. Конунова.

Талкан-күлин төжөнгөн,
Ўзү чоғын жайылткан.
Ўч очогы бек турсын!
Ўч сыраны бек турсын!

Талкан-золу свою под себя подстелившая,
Горячие лучи свои распространившая.
Три [ножки] очага крепко пусть стоят!
Три подвески [его] крепко пусть стоят!

По отношению к огню придерживаются особых норм поведения — нельзя размешивать огонь, направлять в него острые предметы, не следует трогать огонь, окроплять его спиртным (водкой, красным вином, можно использовать только *аракы* ‘молочное вино’), класть в огонь мусор, ходить между очагом и *чакы* (столб, установленный за очагом, на небольшом удалении), где, по представлениям алтайцев, находится голова огня *оттын баажы*. В новолуние при встрече гостей с гостинцами угощают огонь: отщипывают маленькие кусочки продуктов и кладут в пламя.

Следующие запреты зафиксированы у хакасов: нельзя ворошить огонь ничем острым — можно поранить его, выколоть глаза. Это представление хорошо иллюстрируется записанным мифом: «Две старушки разговаривают между собой. У одной из них нет глаза, а у второй зуба. Одноглазая старушка говорит: “Мой хозяин открыл дверцу печки и ножом проткнул мой глаз”. А вторая говорит: “А меня хозяйка проткнула ножницами и выбила мне зуб”. Поэтому у хакасов не принято острыми предметами касаться огня. Вообще к огню надо относиться очень аккуратно и с почтением» [Бурнаков 2009].

У тувинцев в огонь нельзя бросать мусор, потому что это может разгневать хозяина очага, убирается также место вокруг него [Донгак 2017].

Огонь свидетельствует о жизни и самостоятельности семьи. Его также называют защитником народа. Огонь воспринимается как дар с неба, неразрывно связанный с землей через пуповину-очаг, к тому же таган также представляется его жилищем. Огонь, очаг у алтайцев почитается всегда, и не только свой, но и соседей, как знакомых, так и незнакомых людей. Духом-хозяйкой огня (*ээзи*) считается женщина или молодая девушка [Енчинов 2013: 55].

В традиционном понимании хакасов богиня огня От-ине давала тепло и свет, постоянно охраняла домашний очаг и семью от злых сил, очищала пространство, приносила удачу и богат-

ство хозяйину, жила заботами главы дома. Поэтому ее называли *чурттын-ээзи* ‘хозяйка жилища’, *чурттын-хадарчизы* ‘хранительница жилища’, *кизинин-хулгы* ‘оберег человека’, *хадарганын-халхазы* ‘щит пасущегося скота’ и т. д.

У хакасов дух огня (*От инези* ‘мать огня’) имел антропоморфный облик. Чаще это была женщина. Пожилые хакасы про нее говорят: «От ине — это белая красивая, обнаженная женщина. Она разговаривает, издает звуки». По другим сведениям, хозяйка огня показывалась в образе полной женщины в пестром платье и платке, хотя иногда ее видят одетой во все черное. Нередко хакасы про нее говорят: «Хозяйка огня — это седовласая старушка» [Бурнаков 2009].

У тувинцев огонь коротко определялся так: *от-чаякчы* ‘огонь-создатель’. От этого емкого определения и зависело отношение к домашнему очагу. Считалось, что у домашнего очага есть хозяин, которого надо было угощать, что делала каждая хозяйка юрты — при каждом приготовлении еды первые куски она сначала клала в огонь, при этом приговаривая: *Одумга кагдым* ‘кладу в огонь’. В почитании огня имелся также и устрашающий, но вместе с тем справедливый оттенок: *Өлден артар, өрттен артнас* ‘От воды [можно] спастись, от огня — нет’ [Донгак 2017].

Исследователи объясняют антропоморфический образ огня в виде девушки аналогией с ритуальной чистотой и непорочностью. Образ женщины, скорее всего, вытекает из того, что она по большей части находится у очага, выполняя жизненно важную функцию по сбережению огня. Образ хозяйки очага можно встретить практически у всех народов Сибири и Дальнего Востока [Енчинов 2013: 55–56]. Женский образ, олицетворяющий дух огня, в традиционном понимании алтайцев укрепился не случайно, так как именно женщина рождает детей, заботится о своем доме и т. д., т. е. продолжает и оберегает как жизнь семьи, рода, так и жизнь всего этноса в целом. Хозяйке огня От-Эне отводится, по представлениям алтайцев, примерно такая же роль. Она дает тепло и свет, постоянно охраняет домашний очаг и семью от злых сил, очищает пространство, приносит удачу и богатство хозяевам, живет заботами всех членов семьи [Посконная 2016: 49].

Особая роль молока и молочных продуктов прослеживается в традиционной алтайской культуре, в этой связи интересными являются представления хакасов и тувинцев о молоке, о его месте в ритуальной практике и в традиционном мировоззрении коренных народов Саяно-Алтая.

Архаические признаки магического свойства, анимистические представления наблюдаются в алтайских загадках, где используется сравнение молока и молочных продуктов с золотом, богатством во всех отношениях или с божеством:

*Бастым, бастым, тарак таптым,
Таракты көлгө салдым,
Көлдөң көбүк алдым,
Көбүктен алтын алдым.*

Шел, шел, гребешок нашел,
Гребешок в озеро опустил,
С озера пену достал,
С пены золото достал.
(Молоко, сливки, масло)

[Алтайские загадки 1981: 9].

*Алтын тайагы жалтылдайт,
Ак кудаы күркүрейт.*

Золотой посох сверкает,
Белое божество грохочет.
(Взбалтывание мешалкой чегеня
в кадке)

[Там же: 97].

Интересной является и ассоциация светил с молочными продуктами: *Айылдын үстине ак куруттын жарымын кыстап койдым* 'Над аилом воткнул половину белого сырчика' (луна).

А в алтайском героическом сказании «Алтай-Буучай» молоко представляется как имеющее живительную силу:

*Эркемелдин үйе-сөөгин
Ончо эбине жазап ийди,
Арчулыла жангып ийди,
Ак сүттен чачып ийди.
Эркемел деп уулчак
Эди-каны толо берди
Үзүк сөөги тудужа берди.*

Все суставы-кости Эркемел
На свои места приладила,
Платком махнула,
Белым молоком окропила.
У мальчика Эркемел
Тело-кровь ожили,
Сломанные кости срослись.

[Алтай Буучай 2013: 76–77].

Для ритуального кропления *төстөр* (семейно-родовые фетиши) у хакасов применялась никем не пробованная молочная водка *арака* или молоко белой коровы, надоенное непорочной девушкой, проводили «кормление» весной и осенью. Во время жертвоприношения огню *от тайи* руководитель моления окроплял молоком, надоенным непорочной девушкой от бе-

лой коровы *чалбах-тös* (фетиш, посвященный духу-хозяину огня), окуривал его богородской травой и читал молитвы. Также *чалбах-тösю* совершали ритуал каждое утро и на девятый день новолуния, брызгая вареным молоком [Бутанаев, Монгуш 2005: 61, 71, 87].

У тувинцев *чажыг* (обряд жертвоприношения) проводится иногда в виде разбрызгивания молока или чая солнцу, луне, вершинам гор, лесу, вокруг юрты. Также для *чажыг* огню используют *аржаан* (для его приготовления варят можжевельник в воде и разводят молоком). Если вершины гор шумят или в обычный день послышался звон бубна (есть народное мнение, что когда неожиданно издаются звуки, похожие на крик, стук по бубну — это к несчастью), разбрызгивают молоко, принося, таким образом, жертву [Кенин-Лопсан 2002: 37, 174, 329, 335].

Большое место в традиционной обрядности алтайцев занимает сакрализация молока. Во время обрядов поклонений *Алтайдын ээзи* (Хозяину Алтая), огню, семейному божеству *жайыку* обязательно *сүт үрүстен жат* ‘молоком окропляют’.

В современной алтайской свадебной обрядности проводится ритуал заплетения косы. За *көжөгö* ‘свадебный занавес’ справа от невесты становится невестка со стороны жениха, слева — со стороны невесты. Они разделяют волосы девушки четко посередине головы на две косы. Их заплетают, намазывая молоком и топленым маслом [Тадышева 2011: 119]. Невесте после того, как открыли *көжөгö*, дают выпить молоко. При сватовстве к родителям невесты обязательно заходят с молоком и молочным вином *аракы*. Сговорив алтайскую невесту, ее привозят в аил жениха. Мать жениха угощает ее молоком. Как считают исследователи, тем самым свекровь выражала свое признание будущей невестки [Тадина 1995: 85]. У тувинцев после того, как невеста переступает порог юрты мужа или родителей мужа, ей также дают выпить молоко. По-видимому, в данном случае это не просто жест одобрения — в данном ритуале на первый план выходит сакральность молока, представление о нем как об обереге.

Первоначально невеста *келин* предстает в качестве «чужой». Слово *келин* произошло от слова *kel* — приходить [Древнетюркский словарь 1969: 295], т. е. невеста — это «при-

шедшая». Ее «опасное» воздействие сильно по отношению к новым родственникам и против нее принимаются меры магически-религиозной защиты. В результате совершения обрядов происходит «отделение» ее от семьи родителей, от прежнего домашнего культа и постепенное включение в новую среду. Немаловажен факт того, что ритуальное действие совершается при входе в юрту, где порог — это граница между миром «своих» и «чужих». Войдя в аил, невеста начинает приобщаться к новому дому, роду, семье, и молоко может символизировать обряд очищения, который проводят для того, чтобы обезвредить опасность, которая вместе с невестой может прийти из чужого пространства.

Молоку приписываются и охранительные, магические свойства — хакасы и тувинцы считают удоков приносящими несчастье, так как они являются слугами кукушки. В случаях, когда удоды садились на забор ограды или залетали в дом, двор, дом окропляют айраном [Бутанаев, Монгуш 2005: 70].

У алтайцев и тувинцев, когда змея заползает в дом или *айыл*, ее выносят наружу, а потом разбрызгивают молоко. Считается, что, жертвуя молоко, тем самым отводишь несчастье [Кенин-Лопсан 2002: 6, 496].

Существуют и запретные нормы поведения. Так, алтайцы, пока пуповина новорожденного ребенка не заживет, из дома ничего не давали, особенно молоко. При старой луне, ночью, из дома, где умер человек, не выносили молоко. Без необходимости запрещается возить данный продукт на большие расстояния. У тувинцев существует представление о связи молока с душой: если кто-то сознательно прольет молоко, то считается, что от него уйдет *кут* 'душа'. Все самое хорошее и лучшее сравнивают с молоком [Там же: 412]. У хакасов при кипячении молока также остерегались пролить его в огонь. В этом случае у коровы заболит вымя и исчезнет молоко [Бутанаев, Монгуш 2005: 84].

Отличительным от алтайцев является применение у хакасов и тувинцев молока в похоронно-поминальной обрядности. Во время похорон совершали магический обход вокруг покойника с предохранительными целями, для защиты живых от умершего. Вдова, налив молоко или чай с молоком в деревянную ча-

шечку, закрыв белой материей, держа ее в руке, обходила три раза вокруг телеги, приговаривая: «Хурай, хурай! (Отведи от нас беду!) Не оглядывайся назад! Пусть твое счастье останется дома! Пусть твои дети останутся здоровыми!». Иногда не обходили гроб, а три раза против часовой стрелки обводили чашечкой с молоком над умершим, потом молоко давали пригубить семье покойного или, прикрыв материей, ставили на стол. Там чашка стояла три дня, потом молоко давали выпить собаке или выливали в очаг [Там же: 169–170].

В тувинском похоронном обряде сразу после выноса умершего родственница, подняв тарелку с молочной пищей, делала три круга у юрты и три раза произносила «хурай» [Там же]. Также при возвращении с кладбища все участники похорон очищались — окуривали себя можжевельником и совершали омовение рук и лица водой, смешанной с молоком и раскрошенным сухим можжевельником. Традиционная поминальная трапеза состоит из соленого чая с молоком, молока, вареной баранины, сыра, топленого масла [Кисель 2009: 90–91].

В алтайской похоронно-поминальной обрядности, на которую, видимо, оказал влияние бурханизм, возникший и распространившийся в Горном Алтае в начале XX в., запрещается использование молока и молочных продуктов. Считается, что применение их во время обрядов перехода умершего в «мир предков» оскверняет молоко, т. е. не допускается контакт сакрального молока с миром умерших. Необходимо отметить, что алтайцы — приверженцы бурханизма — называли свою веру *ак жан, сүт жан* «белой верой, молочной верой», при которой отказывались от кровавых жертвоприношений, заменив их на архаичные возлияния и окропления молоком, араками и маслом. И в культовой практике бурханистов особая сакрализация молока превращает его в своеобразный «символ веры» [Шерстова 2010: 208, 215].

Как отмечают исследователи, в традиционной культуре тюрков Южной Сибири особое место занимает маркер рода — **дерево** [Сагалаев, Октябрьская 1990: 43].

Полевые материалы, этнографические записи, фольклорные тексты исследователей свидетельствуют, что в настоящее время достаточно полными остаются знания о родовом характере

почитания деревьев, что является реминисценцией представлений о деревьях-тотемах, трансформировавшихся в почитаемые священные деревья. Согласно сообщениям информантов, каждый алтайский род (*сöök*) считал определенную породу деревьев священной, а род имел тотемное дерево. Еще в XIX в. исследователями Горного Алтая зафиксировано, что каждый из алтайских родов ведет свою генеалогию от определенных пород деревьев: «Иркит происходит от дерева “ргай — ыргай” (жимо-лость). Другие говорят: у иркитов отец — “ргай”, мать — береза... Иркит и Сойон два брата (отец — “ргай”, мать — береза)» [Потанин 1883: 7]. Алтайское предание гласит: «Очень давно на Алтае жили люди. Это они оставили курганы. Их звали торгоуты. Но однажды появилось новое дерево — лиственница, и торгоуты решили, что все меняется, что приходит новое время. И тогда они исчезли, уступив место другому народу» [Шерстова 2010: 41–42]. Видимо, появление нового дерева, лиственницы, обозначает «конец», «опасность» народу торгоутов и символизирует приход нового народа со своим тотемным деревом. Знания сохраняются в этногенетических легендах, которые повествуют, что при сложных обстоятельствах тот или иной вид дерева помогал сохранить жизнь человеку из определенного рода. Так, про род *очы* говорят: «Найденыш под березой, пусть будет березовый очы» [Алтайцы... 2005: 87] или «Когда была война, одна молодая женщина, своего ребенка в колыбель уложив, сделал так, чтобы березовый сок капал прямо ему в рот, сама сбежала. Один человек нашел его. “Пусть он будет из рода *кайын-очы*” — сказал он» [Несказочная проза... 2011: 259].

Другое предание гласит: «На нашем Алтае когда-то была очень жестокая война, говорят. Когда враг уже достигал бежавших людей, одна женщина положила своего ребенка, наклонив к нему куст таволожника, так, чтобы его сок по капле стекал в рот ребенку. На Алтае единственным оставшимся в живых из модоров был этот мальчик. Раньше невестки этого рода не проносили название этого дерева, не рубили его» [Там же: 269].

Считается, что род ара произошел от сосны [Алтайцы... 2005: 141]. Почитаемое дерево рода *кöböк* — *арчын* ‘можжевельник’ [Там же: 121]. Первый представитель рода *кыпчак* найден был под таволгой [Там же: 96].

В устном народном творчестве алтайцев спасение главного героя иллюстрируется таким же способом. В героическом сказании «Маадай-Кара» при нашествии злого, враждебного Кара-Кула каана Маадай-Кара спасает своего сына Когудей-Мергена:

*Атту-чуулу Маадай-Кара
Тогус јерде бу үйелү
Кара тайга бу бажына келбей
кайтты.*

*Төбө кайа ол бажында
Төрт кайынын бу алтына
Батыр уулын кабайлады.
«Кара тайга бу болгозын,
Адан болгой балам — деди,*

*Төрт төр кайын бу эмдиле
Энен болгой, балам» — деди.*

Знаменитый Маадай-Кара
На вершину девятиступенчатой
Черной горы поднялся,

На высокую скалу теперь взобрался,
Под четырьмя березами
Люльку с сыном-богатырем подвесил.

«Черная эта гора
Пусть отцом тебе будет, дите мое, —
сказал, —
Четыре березки эти
Пусть матерью тебе будут, дитя мое», —
сказал.

[Маадай-Кара 1973: 87, 272].

У хакасов также зафиксировано отношение к деревьям как родовым тотемам. В работе Н.Ф. Катанова «Образцы народной литературы тюркских племен» приводится рассказ: «Старуха говорит невесте: “Не называй по имени этого неба! Земли этой не называй, потому что небо и земля — твои свекры! Овца — тоже твоя свекровь! Волк — тоже твой свекор! Растущие тальники тоже твои свекры! Ты не называй их по имени!”» [Образцы... 1907: 303]. Свекровь объясняет невестке нормы поведения по отношению к родовым божествам семьи мужа. *Кайындаш* (обычай избегания) направлен на защиту родителей мужа, родственников мужа от невесты, которая, в первую очередь, является представителем другого рода и, даже вступив в брак, не утрачивает этой «чуждой» принадлежности. Сохраняется представление о магическом значении слова, которое при произношении «чужим», в данном случае, чужеродной *келин* может быть опасным для мужа и его родственников и способно причинить им вред. Отсюда запрет прямого обращения к ним.

Деревья в хакасской культуре являлись хранителями родовых душ: «Дерево — это дом человеческой души», гласит поверье. Каждый род имел свою породу деревьев, которые назывались *сёек чулазы* ‘родовая душа’ или *агас сёёги* ‘древесный род’.

Как отмечают исследователи, у *сеока сайын* и черных *бельтыров* родовым деревом была лиственница, у *сеока хобый* — кедр, у *сеока туран* и белых *бельтыров* — береза, у *сарыгларов* — желтый тальник [Бутанаев 2014: 112].

Информанты-алтайцы подчеркивали, что человек не должен рубить дерево своего рода, а для всех хозяйственных нужд использовались другие породы деревьев. В случае крайней необходимости просил представителя иного рода срубить дерево, почитавшееся его родом. Как правило, рубка сопровождалась извинительными и умиловительными речами. Срубали только необходимое количество деревьев, причем запрещалось рубить молодые деревья. Пожилые люди говорили, что они, как и дети людей, должны вырасти и возмужать. Они должны жить. Существовали самые различные запреты и приметы, требовавшие от человека благопристойного поведения в лесу или тайге [Кыпчакова 2006: 134–135].

По верованиям тувинцев, запрещено было рубить священные деревья: кедр, ель, пихту и сосну, а также священные кустарники — можжевельник и вереск. Нельзя было рубить священное дерево, чтобы не остаться без души [Кенин-Лопсан 2002: 417]. Тувинский миф «Живая вода и вечнозеленые деревья» рассказывает, что Божество-творец Бурган-башкы своим священным жезлом разрубил Ара-Хоо, злого духа, заглатывающего Луну и Солнце по пояснице. Нижняя часть поясницы упала на землю и вытекающая из туловища Ара-Хоо живая вода задела кедр, ель, можжевельник туркестанский, можжевельник сибирский, пихту, сосну [Мифы... 2010: 49]. Живая вода, попавшая благодаря божеству и его священному жезлу на деревья, сделала их сакральными.

В тувинской культуре также встречается мнение, что «нельзя рубить старую лиственницу на стоянке, потому что старейшина того племени может умереть» [Кенин-Лопсан 2002: 418] или «Когда ломается старое дерево, умирает человек преклонного возраста. Если ломается молодое дерево, умирает младенец» [Там же: 421].

У хакасов есть представление, что в старом дереве сохраняется душа старого человека, а в молодом — молодого. Если свалить тонкое деревце с листьями, то потеряет душу ребенок.

Увидеть во сне падающее дерево означало смерть одного из членов определенного рода: если дерево было молодым, то умрет юноша, если старое — старик, если ветвистое — многодетный [Бутанаев 2014: 113].

Связь дерева с жизнью, судьбой человека прослеживается и в устном народном творчестве алтайцев. Так, в героическом сказании «Маадай-Кара» через образ родового священного дерева «Вечного тополя» раскрывается величие и богатство страны Алтая — родины героя-баатыра:

<i>Јетен айры көк талайдын белтиринде,</i>	Там, где сливаются семьдесят рек,
<i>Јети јаан көө тайгадын колтыгында</i>	В долине между семью большими горами-крепостями
<i>Јүс будакту мөнкү терек Айга-күнге бу чагылган,</i>	Стоствольный вечный тополь, Под лучами луны и солнца,
<i>Алтын сүрлү турбай кайтты.</i>	Как золото сверкая, стоит.

[Маадай-Кара 1973: 252].

Сакрализованный образ дерева имеет фитоморфный облик, и по анимистическим представлениям жизнь дерева отождествляется с человеческой.

Архаические традиции отражены и в мировосприятии о магической силе священного дерева. Этнографические материалы свидетельствуют, что у минусинских татар по верховьям рек колотушка для бубна шамана делается из таволожника, у минусинских татар степного района — из цельной березы. В западных районах Тувы колотушку делали из корня сосны или можжевельника, иногда из корня кедра [Кенин-Лопсан 1993: 30–31].

И у алтайцев, и у тувинцев встречается мнение об отпугивании злых духов кнутом, состоящим из деревянной рукояти из таволожника (*табылгы*) и ременной части. Алтайцы, чтобы закрепить две части кнута, дерево не прожигают, так как при этом можно умертвить живую силу *камчы* и он уже не сможет защищать от злых духов⁶. Тувинцы считают, что ночью «темное, тяжелое» место может проехать только всадник, у которого в руке кнут из красной таволги, потому что только такого всадника страшно бояться черти [Кенин-Лопсан 2002: 331].

⁶ НА НИИА. МНЭ, дело № 127, дневниковая запись 2012 г. Тоедов Эчиш Нокорович, *очы*, 1933 г.р., место рождения и проживания с. Келей Усть-Канского района Республики Алтай, запись Н.О. Тадышевой.

Своеобразным оберегом служили и колючие кустарники, острые деревянные предметы. У алтайцев считается, что злые духи бессильны в своих действиях против колючих кустарников — шиповника, верблюжьей колючки. Веточки колючек укрепляли с обеих сторон входной двери, чтобы дом был защищен от злых духов. В большинстве случаев использовали данную защиту после похорон, когда домочадцам не покойно.

У хакасов после смерти человека с внешней стороны юрты под порог клали черемуховые ветки, а с внутренней стороны — топор или лезвие. Этим предохранялись от злых духов. В *аале*, где умер человек, до 40 дней двери всех юрт подпирались березовой палкой [Бутанаев 1988: 111]. Видимо, из-за внешних характеристик острое и колючее становилось оберегом-защитой, а его месторасположение порог является границей между «своим» и «чужим».

Представление о березе как о мировом или шаманском дереве встречается у многих народов. Образ березы как священного дерева изображали на шаманских бубнах, упоминали в шаманских мистериях [Анохин 1994: 56]. С березовой ветвью в руках шаманы (иногда и просто старики) обращались к богествам и духам при жертвоприношениях. В системе религиозных представлений алтайцев существовало представление о небесной *Бай-кайын* 'Сакральной березе'. От нее, по представлению шаманистов, люди получают зародыши *сус* на детей, скот и зверей. Для этого устраивалось специальное камлание с целью испрашивания *сус*. Во время обряда, когда люди просят *сус* на детей, к березкам подвешивали маленькую берестяную колыбель [Дыренкова 1928: 136].

В бурханизме значение березы как символа нового верования усилилось. Свежесрубленные ветви березы считались необходимым атрибутом свадебных церемоний, и вместе с *арчыном* и *кыйрой* (жертвенные ленточки) входили в бурханистский *жайык*, их наделяли очистительными и охранительными свойствами [Шерстова 2010: 208–211].

Бурханисты подчеркивали избранность своей религии: светлое, чистое, созданное Верхними божевами — это все вошло в их культовую практику. А все, что связано с кровавыми жертвоприношениями, шаманами, Нижним божевом, отвер-

галось. Это коснулось и деревьев. Почитаемые деревья, исходя из внешних признаков, можно подразделить на две основные категории: «светлый» лес — береза, лиственница, тополь, осина; «темный» лес — кедр, сосна, ель, пихта. «Темные» деревья нельзя высаживать около дома: считается, что они предвестники несчастий, так как связаны с Нижним миром.

Религиозные воззрения повлияли и на семейную обрядность алтайского населения Республики Алтай. Утром в день свадьбы дядя по материнской линии (*таайы*) жениха отправлялся для рубки двух молодых берез, с собой он брал молоко (никем не испробованное), *кыйра* белого цвета, *курут* (сырчик), лепешки. Березки нужно было брать именно с восточной стороны. Здесь он привязывал *кыйра* и *таайы*, произнося *алкыш*, окропив молоком в сторону восхода солнца и оставив принесенные продукты, срубал две березки. Березки должны быть двух-трех метров с неразвоенной макушкой. К ним привязывали *көжөгө* — свадебный занавес [Тадышева 2011: 117]. Ветки березы, которые принесли вместе с двумя березками для *көжөгө*, связав вместе лентой из белой материи, помещают снаружи, наверху, рядом с дымовым отверстием в аиле, веточки никогда не убирала. Они находились там до тех пор, пока полностью не приходили в ветхость.

Так и *арчын* стал своеобразным «паролем», символом принадлежности к «белой вере». *Арчыну* приписывают охранительные и очистительные свойства, по отношению к нему придерживаются особых норм поведения. Прежде всего, не каждый мог при желании набрать веточек *арчына*. Мужчина, юноша должен быть чистым перед духом — хозяином Алтая, хозяином местности: среди членов его семьи и родственников в течение года не должно было быть покойников. Вначале повязывали на кустарник с восточной стороны *кыйра*, окропляли молоком, просили у хозяина местности разрешения и только после этой церемонии набирали *арчын*. Нельзя рвать *арчын* вечером или брать больше 12 веток сразу [Шерстова 2010: 120].

Арчын является необходимым компонентом во всех без исключения алтайских обрядах (кроме похоронно-поминальных). Во время сватовства к родителям невесты приезжают с *арчыном*, во время проведения обряда «*башнаады*» кладут его в огонь, *таайы* им может открыть *көжөгө* [Тадышева 2011: 119].

Также и тувинцы придают большое значение можжевельнику. Так, чтобы выздороветь, больному необходимо помыться святой водой *аржаан*. Приготовление святой воды проходит обычно следующим образом: в тарелку с водой наливают молока и добавляют в нее горсть толченого можжевельника. Так получается трехсоставной *аржаан*. Запрещается проливать святую воду на землю [Кенин-Лопсан 1999: 48].

Арчын присутствует в похоронно-поминальной обрядности у тувинцев и хакасов. Хакасы людям, обмывшим тело покойного, ополаскивали руки, окуривали *ирбеном* (чабрецом) или *арчином* (можжевельником) и дарили им мыло и полотенце [Бурнаков 2009: 129].

У тувинцев присутствует обязательное окуривание могилы можжевельником. Глеющими ветками растения обводят вокруг памятника, а крошками обсыпают могильный холм [Кисель 2009: 81]. В подношениях, выкладываемых на могилу, часто присутствует сухой можжевельник [Там же: 89]. По возвращении с кладбища все участники похорон окуривают себя глеющими ветками можжевельника и совершают очистительное омовение рук и лица водой, смешанной с молоком и раскрошенным сухим можжевельником [Там же: 90].

В похоронно-поминальной обрядности алтайцев также можно проследить особое значение, придаваемое культуре дерева. По археологическим материалам можно сделать вывод, что захоронение под деревом — древняя тюрко-монгольская традиция. В поминальных комплексах древних тюрков Алтая встречаются остатки вкопанных там стволов лиственниц с корневищами [Кубарев 1978: 94].

Также *арчын* и лиственница были найдены в памятниках пазырыкской культуры, они были обнаружены в конском захоронении Пазырыкского кургана-2. Трупы коней были уложены на подстилке из веток *арчына* и лиственницы [Ачимова 2012: 6]. Сегодня алтайцы не применяют *арчын* в похоронно-поминальных действиях, так как он считается чистым, сакральным и использование его в данной обрядности приведет к его осквернению. В настоящее время особых норм поведения придерживаются члены семьи умершего, к примеру, в течение года близкие родственники *ага-ташлаурушпас* (букв. 'с дере-

вом-камнем не связываются', т. е. не должны ничего строить, ремонтировать).

Рассмотрение религиозно-обрядовой культуры саяно-алтайских тюрков, которая является отражением традиционного мировоззрения, позволяет выявить комплекс ритуальных, бытовых, поведенческих, этических, мировоззренческих аспектов.

Сакрализация огня, молока и молочных продуктов (ритуальное «кормление», почитание и представление о них как об обереге) показывает этнокультурную общность саяно-алтайских тюрков, представляющую собой синтез архаических верований и шаманизма. В основе культа деревьев также сохраняются архаические анимистические представления. Наряду с обычными простыми деревьями существовали особые, сакральные родовые деревья, шаманские и бурханистские. Видимо, культ деревьев имел место еще в эпоху родового строя. Тотемистические представления, развиваясь, трансформируясь под влиянием изменений в религиозных воззрениях населения, сохранились в современное время как представления о священных деревьях.

Одинаковые сюжеты в мировоззрении тюрков Саяно-Алтая — алтайцев, тувинцев и хакасов — объясняются общей древней историей, вследствие чего и сохранилось близкое культурное наследие. Мировоззренческие универсалии определяются природным и историческим опытом народов, который позволяет переживать, оценивать и осмысливать мир одинаково, но каждый этнос формирует собственный образ мира, выражающий присущую только ему картину мира. Локальные особенности можно объяснить у тувинцев влиянием буддизма, у алтайцев — бурханизма, у хакасов — православного христианства. Таким образом, трансформируясь, традиционное мировоззрение развивает традиционную культуру тюрков Саяно-Алтая. И, видимо, с помощью применения в современной ритуальной практике культурная память сохраняет традиционные знания для последующих поколений. Устные памятники — эпос, легенды, загадки, предания — отражают ценностные ориентиры, представления о природе, о человеке и об этнической принадлежности. Рассмотренный материал показывает и влияние культов огня, молока и дерева на семейную

обрядность. Сохранение его в одной из самых консервативных сфер традиционной культуры народа говорит об их устойчивости в современной традиционной картине мира тюркского населения Саяно-Алтая.

Список литературы

Алтай Буучай // Алтай баатырлар / Алтайские богатыри. Алтайский героический эпос. Горно-Алтайск: ОАО «Горно-Алтайская типография», 2013. С. 22–93.

Алтай баатырлар (Алтайские богатыри) / подгот., пер. текстов, прим. к алтайским текстам, коммент. к русским переводам, сост. словаря М.А. Демчиновой, З.С. Казагачевой, А.А. Конунова, К.В. Ядановой; предисл. М.А. Демчиновой. Горно-Алтайск: Науч.-иссл. ин-т алтаистики им. С.С. Суразакова, 2018. Т. 3. С. 750–821. (Памятники эпического наследия Алтая).

Алтайские загадки. Горно-Алтайск: Горно-Алт. отд-ние Алт. кн. изд-ва, 1981. 176 с.

Алтайцы (Материалы по этнической истории) / сост. Н.В. Екеев. Горно-Алтайск: ИП А. Орехов, 2005. 176 с.

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1994. 152 с.

Ачимова А.А. Растения Горного Алтая в обычаях и традициях алтайцев. Барнаул: [ООО «Печатная компания “Артрика”»], 2012. 100 с.

Бурнаков В.А. К вопросу о похоронной обрядности у хакасов // Сибирский сборник — 1. Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. СПб.: МАЭ РАН, 2009. Кн. 2: [сборник результатов научных исследований, изложенных на VII Сибирских чтениях, посвященных памяти Г.Н. Грачевой, прошедших 23–24 октября 2007 г. в МАЭ РАН / отв. ред. Л.Р. Павлинская]. С. 126–136.

Бурнаков В.А. Дух огня в религиозно-мифологической системе хакасов [Электронный ресурс] // Тюркологические публикации. 2009. URL: <https://turkology.tk/library/31> (дата обращения: 10.05.2018).

Бутанаев В.Я. Погребально-поминальные обряды хакасов в XIX — начале XX в. // Историко-культурные связи народов Южной Сибири. Абакан, 1988. С. 107–132.

Бутанаев В.Я. Будни и праздники Хонгорая. Абакан: ООО «Журналист», 2014. 316 с.

Бутанаев В.Я., Монгуш Ч.В. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан: Изд-во ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2005. 200 с.

Донгак С.Ч. Традиционное воспитание детей у тувинцев в семье [Электронный ресурс] // Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований. 2017. URL: <http://tigpi.ru/index.php/glavnaya/263-123> (дата обращения 09.08.2017).

Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1969. 676 с.

Дыренкова Н.П. Умай в культе турецких племен // Культура и письменность Востока. Баку, 1928. Кн. 3. С. 134–139.

Енчинов Э.В. Семейные ценности алтайцев: трансформация обычного права в современной культуре. Горно-Алтайск: ИП Высоцкая Г.Г., 2013. 226 с.

Кенин-Лопсан М.Б. Магия тувинских шаманов. Кызыл: Новости Тувы, 1993. 160 с.

Кенин-Лопсан М.Б. Тувинские шаманы. М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1999. 236 с.

Кенин-Лопсан М.Б. Мифы тувинских шаманов. Кызыл: Новости Тувы, 2002. 544 с.

Кенин-Лопсан М.Б. Традиционная культура тувинцев. Кызыл: Тув. кн. изд-во, 2006. 232 с.

Кисель В.А. Поездка за красной солью: Погребальные обряды Тувы. XVIII–XXI вв. СПб.: Наука, 2009. 142 с.

Кубарев В.Д. Древнетюркский поминальный комплекс на Дьер-Тебе // Древние культуры Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 86–98.

Кыпчакова Л.В. К вопросу о культе деревьев у алтайцев // Сиб. пед. журнал. 2006. Вып. 3. С. 130–136.

Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1988. 225 с.

Маадай-Кара: Алтайский героический эпос. М.: Наука, 1973. 474 с.

Мифы, легенды, предания тувинцев / сост. Н.А. Алексеев, Д.С. Куулар, З.Б. Самдан, Ж.М. Юша. Новосибирск: Наука,

2010. 372 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 28).

Несказочная проза алтайцев / сост. Н.Р. Ойноткинова, И.Б. Шинжин, К.В. Яданова, Е.Е. Ямаева. Новосибирск: Наука, 2011. 576 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 30).

Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Ч. IX: Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: Тексты, собранные и переведенные Н.Ф. Катановым. СПб., 1907. 658 с.

Өскүс уул. Ёскүс уул // Алтай баатырлар (Алтайские богатыри) / подгот., пер. текстов, прим. к алт. текстам, коммент. к рус. пер., сост. словаря М.А. Демчиновой, З.С. Казагачевой, А.А. Конунова, К.В. Ядановой; предисл. М.А. Демчиновой. Горно-Алтайск: Науч.-иссл. ин-т алтаистики им. С.С. Суразакова, 2018. Т. 3. С. 750–821. (Памятники эпического наследия Алтая).

Посконная Ж.В. Традиционное мировоззрение алтайцев: культ огня и феномен жизни // Вестн. Кем. гос. ун-та культуры и искусств. 2016. № 35. С. 49–59.

Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883. Вып. 4. 1026 с.

Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. 209 с.

Тадина Н.А. Алтайская свадебная обрядность (XIX–XX вв.). Горно-Алтайск: Юч-Сюмер, 1995. 207 с.

Тадьшева Н.О. Влияние христианизации на семейную обрядность коренного населения Горного Алтая. Горно-Алтайск: [Горно-Алт. тип.], 2011. 176 с.

Шерстова Л.И. Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск: Изд-во ТГУ, 2010. 288 с.

Эр-Самыр // Алтай баатырлар (Алтайские богатыри) / подгот., пер. текстов, прим. к алт. текстам, коммент. к рус. пер., сост. словаря М.А. Демчиновой, З.С. Казагачевой, А.А. Конунова, К.В. Ядановой; предисл. М.А. Демчиновой. Горно-Алтайск: Науч.-иссл. ин-т алтаистики им. С.С. Суразакова, 2018. Т. 3. С. 10–153. (Памятники эпического наследия Алтая).

КУЛЬТ ГОР В АЛТАЙСКОМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ

Культе гор — весьма древнее и распространенное явление: в качестве примера можно привести культ горы Олимп в Греции, Синая — у палестинских евреев, Гималаев — в Индии. Поклонение священным горам было известно с давних времен и у народов восточной части Центральной Азии. Например, у древних тюрков гора Бодын-инли, упоминаемая в «Сокровенном сказании» монголов, знаменитая гора Бурхан-халдун, которая спасла от врагов самого Чингисхана.

К культу гор также следует отнести сохранившийся до наших дней в Монголии, Тибете и на Алтае древнейший обычай сооружать на вершинах гор, на горных перевалах и переходах каменные насыпи в честь их хозяев, т. е. горных духов, путем бросания камня каждым прохожим. Такие каменные насыпи известны под названием *обоо*. У алтайцев каждый проходящий или проезжавший мимо *обоо* обязательно бросал камень в общую кучу или, если при себе не оказывалось ритуальной ленточки *жалама*, вырывал из гривы лошади пучок волос и привязывал его к кустику, деревцу, находящемуся около *обоо*. Чтобы не растревожить хозяина горы, на горных перевалах запрещается кричать, даже громко разговаривать, петь песни и т. д. Практически на каждом перевале, возле переправ через реки, возле целебных родников имеются такие деревья или каменные насыпи *обоо*, у которых останавливаются путники. Характерной чертой культа гор у алтайцев является почитание родом-*сёоком*, селом, районом или всеми алтайцами какой-либо определенной горы. Почитаемая гора — это место пребывания божества, духа-предка, которому приносятся жертвы, к которому обращаются за помощью с просьбами о покровительстве и защите.

Материальное воплощение культа гор — это освященные деревья на Семинском перевале, Чике-Тамане и других перевалах, обустроенных для остановки и отдыха путников. На эти деревья повязываются жертвенные ленточки (*кыйра* или *дьалама*) с просьбой о даровании легкого пути. Обряд повязывания жертвенных ленточек на перевалах проводится большей

частью алтайцами, придерживающимися традиций. Ленточки (чаще всего это просто полоски новой ткани светлых тонов шириной 2–3 см и длиной от 50 см до 1 м) или волоски из лошадиной гривы необходимо привязывать к стройным, развесистым деревьям.

Духи-хозяева гор — популярные герои волшебных сказок алтайцев. В фольклоре тюркоязычных народов Сибири во всей полноте описывается облик, характер, образ жизни хозяев гор. Согласно мифологической традиции этих народов, дух-хозяин тайги имеет семью — жену, детей, владеет скотом — теми животными, что населяют данную местность. Он имеет также свое ездовое животное — лося или оленя; как и человек, оберегает свой скот. Основной мотив большинства сюжетов — удачная охота наутро после ночного исполнения сказок или героического сказания (*кай*) как вознаграждение «скотом», принадлежащим хозяевам гор. Охотничья добыча дается в знак благодарности от невидимых слушателей — духов-хозяев гор и тайги. Как правило, среди охотников находится *кёспёкчи* ‘ясновидящий’, наблюдающий за ночными слушателями и наутро рассказывающий об этом остальным охотникам.

По традиции культовые действия, связанные с почитанием горы, проводил, как правило, шаман. Простейшие обряды совершали в основном мужчины-охотники, сложные же моления родовым горам производил шаман, который выступал в качестве представителя рода. В верованиях многих тюркоязычных народов почитаемая гора является почетным членом рода и отождествляется с его покровителем, защитником, предводителем. Для определенной родовой горы специально совершали моление при обряде поклонения почитаемому духу — хозяину. Внешний облик хозяев гор рисуется алтайцами довольно подробно. Об этом говорят многочисленные охотничьи легенды, в которых хозяева гор обретают человеческий вид — мужчин и женщин, старых и молодых. В алтайском героическом эпосе вся природа также одушевлена. Горы, реки, озера, деревья имеют свою душу, вернее, в них обитает особый дух — божество, говорящее на человеческом языке.

Куль гор является неизменным устойчивым мотивом в эпических произведениях многих южно-сибирских народов, в том

числе алтайцев. В алтайских героических сказаниях «в плане символической насыщенности в особенности надо отметить гору. Так, многие богатыри произошли от духа горы или отец у них — гора, а мать — озеро» [Ойношев 2006: 144] или река (*талай*). Например:

<i>Кара тайка[ны] атам теген,</i>	Черную тайгу отцом называя,
<i>Кату жарды энем теген...</i>	Отвесную скалу матерью называя...
	[Алтайские героические сказания... 1997: 86–87].

В сказании «Кан-Алтын» Т.А. Чачиякова и С. Савдина происхождение богатыря также навеяно мифологическими представлениями:

<i>Пүткен-чыккан алтайы —</i>	Его алтаем, где он появился-родился.
<i>Алтын талалу</i>	Была с шестью сторонами
<i>Ак Сүмер тайка адалу полтыр.</i>	Ак-Сюмер-гора — его отец,
<i>Алты коолду</i>	Было с шестью заливами
<i>Ак Сүт-көл энелү эмтир.</i>	Ак-Сют-озеро — мать его.
	[Алтайские героические сказания... 1997: 300–301].

В сказании А.Г. Калкина «Маадай-Кара» герои свое происхождение ведут от духов-хозяев гор.

<i>Ай алтына арта түшкен</i>	Под лунной дугой протянувшуюся
<i>Ала тайга адам деген,</i>	Пегую гору отцом называет,
<i>Күн алдына томро түшкен</i>	Под солнцем [вдоль долины] стоящую
<i>Куренг тайга энем деген.</i>	Бурую гору матерью называет.
[Маадай-Кара... 1973: стк. 36–39].	[Маадай-Кара... 1973: стк. 2207–2208].

То, что происхождение многих героев в эпосе связывается с горой-прародительницей, видимо, есть результат эпической трансформации культа гор. Испокон веков, живя в горной стране, изобилующей отвесными скалами, пещерами, гротами, алтайские сказители, как и творцы алтайского фольклора в целом, естественно, не могли не отразить столь характерные черты окружающей их природы.

В алтайских героических сказаниях у богатыря-каана имеется своя родовая гора, где он охотится, за ее границей — чужая земля. В героическом сказании «Кан-Кюлер» богатырь выезжает на охоту к своей родовой горе Дьес Межелик-тайга:

Тайгаазына жууктап келип
Бөрүгизин чечип ийди,
Тайгаазына бажыр ийди.
Анан ары тайгаазынын
Эдегизин эки эбирди,
Эш-неме таппады.
Аргаа-кобызын ажып ийди,
Алар неме таппады.
Эмди көрүп турар болзо
Кандый да каан
Тайгаазынын аңы кужын кыра
ла Јүре бертир.

Ближе подъехав к горе,
Шапку снял,
Поклонился горе,
Затем дважды
Объехал гору —
Ничего не нашел.
Хребты и ложбины перевалил —
Ничего, чтобы взять, не нашел.
Теперь только увидел он,
Что какой-то другой хан,
Всех птиц и зверей перестреляв,
уехал.

[Баскаков 1965: 156, стк. 180–190].

После чего между двумя *каанами* начинается военный конфликт из-за нарушения границ территории. Так эпос художественно отражает реально существовавшую общинно-родовую собственность на территорию. Родовая собственность на охотничью территорию являлась основой экономической связи членов рода, которая настолько сильно пропитывала их сознание, что род свое существование неразрывно связывал с определенными родовыми горами, отождествляя их с мифическими предками.

В сказании «Кан-Алтын» С. Савдина интересен эпизод игры Кан-Алтына на *шоре* (дудка из борщевика) во время пребывания на родовой горе: богатырь сначала поднимается на вершину невысокой горы и там играет на медном *шоре*, звуки которого раздаются во владениях семидесяти *каанов* и в нижнем мире. Богатырь оглядывает свой *алтай*, убеждается, что его народ благоденствует, скот мирно пасется. Затем он поднимается на вершину высокой горы, играет на золотом *шоре*, звуки которого раздаются в шести сторонах Алтая, на землях шестидесяти *каанов* и в нижнем мире. Богатырь оглядывает свой *алтай* — народ его благоденствует, скот мирно пасется. В этом сказании все содержание сосредоточено на основном конфликте: борьбе за обладание чудесными музыкальными инструментами — «золотым *шором* с шестью суставами и медным *шором* с семью суставами» [Казагачева 2002: 109]. Здесь *шор* выполняет охранительную функцию по отношению к Кан-Алтыну. «В тексте у этого сказителя конкретизированы сверхъестественные свойства и функциональная сущность *шоров*: воскресить давно

умершего человека, оживить погибших зверей и птиц. Кроме того — говорится в сказании — эти *шоры* могут уничтожать тех, от кого исходит зло» [Там же: 111]. Здесь мы видим тесную связь чудесных музыкальных инструментов с родовой горой. Кан-Алтын играет на *шорах* только на родовых горах, и их сверхъестественные свойства проявляются только там.

В ряде героических сказаний алтайцев в родовой горе хранятся доспехи, оружие и конское снаряжение богатырей, ждущие своего часа внутри горы. Новое поколение богатырей может найти вход в это хранилище в горе только по достижении физической и социальной зрелости. В сказании «Кан-Тутай» Н. Улагашева юноша находит такой вход:

*Сүмер-Улан тайганы үч
айландыра жортуп келзе,
Кайа таитын тѳзінде эжик
айаанду неме билдирет,
Оны теер туруп ачып ийзе,
Онын ичи айыл ошкуш эмтир:*

*Мызылдап турат бастыра,
Эр кижининг не ле кийими,
Кандый ла үлди-жыда, аттын
јепсели —
Ончо бүткүл бар эмтир.*

Когда Сюмер-Улан гору трижды
объехал,
На основании скалы увидел место
наподобие двери,
Когда, ногами пиная, открыл,
Внутри скалы, оказывается, как
внутри юрты:
Все блестит-сверкает,
Всякая мужская одежда [доспехи],
Любого вида пики-мечи, конская
сбруя —
Все в целом есть, оказывается.
[ФМ, № 129: 5].

По словам И.Л. Кызласова, «изменение представления о благосостоянии, в которых идея обеспеченности пищей перестает главенствовать безраздельно, вероятно, приводит к восприятию священной горы и как средоточия всего принадлежащего роду имущества. Таким образом, родовая гора предстает средоточием и биологических, и экономических потенциалов коллектива» [Кызласов 1982: 90].

Интересен и другой сюжет, получивший самостоятельное развитие, — на родовой горе в пещере прячутся от опасности и вырастают дети богатырей. В героическом сказании Н. Улагашева «Бойдон-Кѳкшин» Ак-Каан в пещере прячет своего сына и дочь от прожорливого Дьелбегена:

*Эки балазын кучактады,
Ак-тайганын ары јанында
Кара куйга алып келди...*

Двоих своих детей на руки взял,
На ту сторону Белой горы
В черную пещеру унес...

*...Мындый сөстөр айдын турды:
«Амыр болзо мында жадын,
Эмеш жаанайла чыгыгар».*

...Такие слова им говорил:
«Если все будет спокойно, здесь живя,
Немного подросши, выходите».
[Баскаков 1965: 105, стк. 39–41,
45–47].

Здесь связь пещеры (родовой горы) с идеей сохранения рода очевидна. Также в ряде сказаний в скале прячут погибшего богатыря, пока не найдут оживляющее снадобье. Например, в сказании «Алтай-Буучай» А.Г. Калкина интересна сцена оживления сына богатыря небесной девой: Алтын-Дюстук поднимается на родовую гору, подходит к скале, принявшей мальчика, и заклинает:

*Жарт кайам, жарыл бер,
Жангыс балам алайын!
Кыпту кайам, кыпталып бер,

Кызыл тынын алайын!*

Открывающаяся моя скала, откройся,
Единственного сына возьму!
Раздвигающаяся моя скала,
раздвинься,
Душу его спасу!
[Суразаков 1985: 129].

Скала раздвигается, и мальчик скатывается к Алтын-Дюстук. Она оживляет и его.

Распространенной темой алтайского эпоса является изображение «пещерной жизни» героя в родовой горе. В сказании Н. Улагашева «Ак-Тайчы» подземный владыка Эрлик выступает выкрадывателем душ детей богатыря Ак-Бёкё, отчего у богатыря постоянно умирали дети. Когда родился последний сын, он поехал на охоту. На него нападает Белый Волк (Ак Бөрү) и принуждает согласиться отдать ему младенца. Белый Волк уносит младенца в пещеру и воспитывает. «Такие сюжеты, повествующие о роли пещеры в сохранении погибающего рода, тесно связаны с идеей о горé-покровительнице рода. Эта связь с пещерой в родовой горе и с волком неслучайна. Насколько известно, сюжет спасения детей волчицей обычно объясняется как пережиток тотемических взглядов той или иной группы народов, в которых волк играл роль первопредка» [Кызласов 1982: 91]. В данном сказании ярко проявляется тесная связь одного из персонажей алтайского героического эпоса, символизирующего хозяина родовой горы и покровителя богатырского рода в образе волка.

Встречи с хозяевами горы могут быть и неприятны, но обычно заканчиваются благодеянием для главного героя. В любом случае герой приглашается в жилище внутри горы, всегда находит и получает там богатство или волшебные предметы, приносящие удачу и достаток. Иной раз находит там и суженую. Например, в сказании Н. Улагашева «Өскүс-Уул» сирота попадает в пещеру на высокой горе, где живут волки, уведшие его единственного коня. Они предлагают ему за коня богатые дары, но сирота, по совету чудесной помощницы-птички, просит подарить щенка. Дома щенок оборачивается красавицей и становится его женой. С ней приходит и богатство.

Таким образом, имеющиеся в героическом эпосе алтайцев мотивы о горах позволяют сказать, что древние предки алтайцев имели развитые и очень сложные представления о родовой горе как источнике происхождения рода, центре, концентрирующем в себе все его биологические и экономические потенциалы. Культ гор является и остается одним из центральных элементов в алтайском героическом эпосе.

Список литературы

Казагачева З.С. Алтайские героические сказания «Очи-Бала», «Кан-Алтын»: Аспекты текстологии и перевода. Горно-Алтайск, 2002. 350 с.

Кызласов И.Л. Гора-прародительница в фольклоре хакасов // Сов. этнография. 1982. № 2. С. 83–92.

Ойношев В.П. Система мифологических символов в алтайском героическом эпосе. Горно-Алтайск, 2006. 163 с.

Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. М.: Наука, 1985. 255 с.

Список источников

Алтайские героические сказания: Очи-Бала, Кан-Алтын / сказители А. Калкин, Т. Чачияков, С. Савдин; сост. З.С. Казагачева, С.М. Каташев; пер. З.С. Казагачевой, вступ. ст. С.М. Каташева. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1997. С. 11–46. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 15).

Баскаков Н.А. Северные диалекты алтайского (ойротского) языка: Диалект черневых татар (туба кижин): тексты и переводы. М.: Наука, 1965. 340 с.

Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. М.: Наука, 1973. 465 с.; ил. (Эпос народов СССР).

Фольклорные материалы (ФМ), папка № 129, архив НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова (сказ. «Кан-Тутай»). Горно-Алтайск.

Э.В. Енчинов

АРЧЫН КАК ПРЕДЧУВСТВИЕ: В ПОИСКАХ МОЖЖЕВЕЛЬНИКА

Растения всегда играли большую роль в религиозной и обрядовой жизни алтайцев. Обозначения тех или иных растений, кустарников, деревьев практически всегда встречается при упоминании «сакрального набора» *сеока*. Так, например, при знакомстве представитель рода *тодош* обязательно после указания своего имени, фамилии, отчества и имени родителей (особенно если он младше по возрасту со знакомящимся) упомянет, что его священным животным является *койон* 'заяц', а священным деревом *кайын* 'береза'.

На территории Горного Алтая остатки растений часто находят при археологических изысканиях, так, в памятниках пазырыкской культуры были найдены остатки можжевельника. Растение было обнаружено в конском захоронении второго Пазырыкского кургана. Трупы коней были уложены на подстилки из веток можжевельника и лиственницы [Руденко 1953: 38].

Многое для понимания обычаев, связанных с можжевельником в алтайской культуре, было сделано такими исследователями, как В.А. Муйтуева, М.П. Чочкина, Е.П. Кандаракова, С.П. Тюхтенева, Е.Е. Ямаева, А.А. Ачимова и др. Опираясь на их труды, можно хорошо представить роль и значение можжевельника в религиозной и обрядовой жизни коренных народов Алтая.

Арчын 'можжевельник', можно сказать, является самым важным и священным растением алтайцев, он одинаково почитается у всех *сеоков* и используется во всей обрядовой практике, будь это обычаи календарного, жизненного или трудового цикла. Практически все обряды начинаются с воскуривания можжевельника или завершаются им. В разных районах Республики Алтай можжевельник называют по-разному: в Улаганском и Кош-Агачском районах, местах компактного проживания теленгитов, его называют *артыш*, *жыйра*, *аршын*; казахи, также компактно проживающие в Кош-Агачском районе, — *арчы*, *арша*; туба, челканцы Чойского и Турочакского

районов — *арцын*, *арачан*; алтай-кижи Усть-Канского и Онгудайского районов — *арцын*.

Можжевельник — хвойное, вечнозеленое древесное растение из семейства кипарисовых (Cupressaceae), растет преимущественно на склонах, сухих летом и достаточно защищенных глубоким снегом от морозов зимой [Федосеенко 2003: 154].

Во флоре Горного Алтая род можжевельника представлен тремя видами: 1) можжевельник ложноказацкий (*Juniperus pseudosabina* Fisch. et C.A. Mey.), 2) можжевельник казацкий (*Juniperus sabina* L.), 3) можжевельник сибирский (*Juniperus sibirica* Burgsd.).

В отправлении култов используется только *арцын* ‘можжевельник ложноказацкий’, в медицинских целях также используется *кырцын* ‘можжевельник казацкий’. По внешнему строению они очень похожи друг на друга. Это стелящиеся кустарники до одного метра в высоту, встретить их можно помимо каменистой местности еще и в редколесье. Основное их отличие связано со строением листьев. У можжевельника казацкого листья эллиптические, заостренные, у можжевельника ложноказацкого — широкояйцевидные, тупые, прижатые к стволу [Ачимова 2012: 6]. В своих фармакологических свойствах можжевельник казацкий, в отличие от ложноказацкого, — это ядовитое растение, яд содержат стебель, листья, ягоды. Как отмечает информант Любовь Солуновна Акулова, можжевельник казацкий коренным населением используется только в малых количествах и только для изготовления настоек, вытяжек, которые применяются в лечебных целях [ПМА-1].

Используемый в религиозной практике можжевельник ложноказацкий, по сообщению информантов, «различается по названиям как *кой-арцын* ‘овечий можжевельник’ и *ат-арцын* ‘лошадиный можжевельник’» [ПМА-2]. Основная разница между ними в размерах и местах произрастания: *кой-арцын* меньше по размеру и произрастает в местах относительно легкодоступных, обычно на летних высокогорных пастбищах, *ат-арцын* больше по размеру и по форме напоминает голову лошади и произрастает в труднодоступных горных ущельях.

Несмотря на то, что можжевельник обладает хорошими антисептическими свойствами, основным его значением у местного населения является ритуальное:

- освящение обрядов восхваления Алтая, возжигание на молебнах, в том числе и на обрядах календарного цикла;
- ритуальное очищение человека и неодушевленных объектов от ритуальной скверны.

По традиционным представлениям, можжевельник — живое, одухотворенное растение и является даром бога людям.

Особое место в жизни алтайцев занимают календарные обряды, которые совершаются по таким важным пограничным промежуткам времен года, как смена холодного сезона теплым и наоборот: зимой праздник встречи Нового года *Чагаа байрам*, весной *Дьылгайак* (локальный вариант Нового года и проводов зимы), на исходе весны *Дьажыл бюр* 'Весеннее моление', осенью *Сары бюр* 'Осеннее моление'. На всех упомянутых праздниках обряды начинаются с возжигания можжевельника, кропления молоком огню, жертвенникам, небу, солнцу, ритуальным очищением пространства и присутствующих дымом горящих веток можжевельника [Ачимова 2012: 7]. Также отметим, что участники обрядовых действий приходят на моление непременно со своими подношениями и можжевельником.

В целях ритуального очищения человека и принадлежащих ему предметов можжевельник используется круглый год, но основным условием соблюдения обряда является новая фаза луны. Так, можжевельник используется в повседневности для снятия наговора, сглаза, влияния вредоносных духов. Подготовленный можжевельник сопровождает алтайца в пути; перед тем как отправиться в дальнюю дорогу, обычно берут с собой небольшой сверток с можжевельником или небольшой кулек с его листьями, который хранят в нагрудном кармане.

Также можжевельник необходимо брать с собой, если человек хочет посетить *неме билер киж* 'знающего человека' с целью узнать возможный исход своих планов или внести коррекцию в свою судьбу. Согласно традиционным представлениям, *неме билер киж* может заглянуть в будущее человека и дать советы, как избежать тех или иных ошибок. Сами «знающие люди» отмечают, что такую возможность им отчасти

предоставляет именно можжевельник, который «впитывает» информацию о судьбе и жизни человека (просителя) и может в дальнейшем «рассказывать» *неме билер киж* о возможном ходе событий [ПМА-1].

Священное растение в жизни алтайца присутствует от рождения (это окуривание ребенка в колыбели с целью не допустить до ребенка вредоносных духов) и до кончины человека (окуривание жилища и присутствующих в нем от влияния уже *кормос* 'духа' усопшего).

Традиционно можжевельник хранился в верхнем дальнем углу *айыла*, слева от входа, т. е. в мужской части жилища, которая, согласно представлениям, считается сакрально чистой и является почетной частью жилища. В этом же углу традиционно располагают *жайык* 'ритуальный образ'. Наличие священных предметов и объектов в дальнем левом углу *айыла* алтайцев сохраняется и на начало XXI в.

Как отмечают информанты, желательно, чтобы можжевельник не оставался один в *айыле* в зимнее время, так как вместе с ним в нежилом помещении остается сакральная защита семьи. Его лучше забрать в дом и положить в укромном месте в зале или кухне и по возможности сохраняя расположение в мужской части комнаты. С этой целью на комнату в доме или квартире, по аналогии, проецируется расположение вещей, как бы это выглядело в *айыле*, вычисляя таким образом место, где лучше всего разместить можжевельник. Также указывается, что «из нежилого *айыла* недоброжелатель может забрать удачу вместе с можжевельником, нанеся тем самым ритуальный вред хозяевам» [ПМА-2].

В обрядах жизненного цикла можжевельником окуривают колыбель, младенца и мать, если роды были трудными или они часто болеют без видимых на то причин, считая, что они подверглись сглазу или стали жертвой «злых языков». Настояем можжевельника омывают младенца, если он чего-то испугался, плохо и беспокойно спит.

На свадьбе молодую семью также окуривают можжевельником, при этом все старшие уважаемые люди стараются их благословить. При церемонии заплетания кос невесте с одной стороны сноха со стороны отца жениха, с другой сноха со сто-

роны отца невесты, заплетая косы, обязательно смазывают свои руки и волосы невесты свежим, парным, никем не испробованным молоком с добавлением в него можжевельника. По словам информантов, таким образом происходит установление родственных отношений между семьями новобрачных посредством триады «огонь–молоко–можжевельник», которая, собственно, и доносит до духов весть о создании новой семьи.

В алтайской культуре практически полностью запрещено выносить огонь из очага, огонь воспринимается как живое одухотворенное божество, которое необходимо почитать и беречь. Но при создании семьи родители могут вынести тлеющую головешку из очага для разведения огня в очаге своего сына. Другим случаем выноса огня из очага является окуривание можжевельником, которое совершается строго на новую луну и строго в ритуальных целях и только посредством можжевельника. При окуривании можжевельником совершенно не допускается возжигать его от спички, бумаги или зажигалки, так как в этом случае желаемого эффекта проситель не получит. Возжигание допускается только от горящего, живого огня, так как считается, что дух огня и священное растение только во взаимосвязи могут усилить сакральную защиту человека и снять влияние вредоносных духов, если таковое имеется.

В похоронно-поминальной обрядности можжевельник используется в ритуально-охранительных целях. После того, как человек предан земле, вся процессия, которая сопровождала покойника, должна обязательно вернуться к дому усопшего и пройти обряд очищения можжевельником и только после этого имеет право войти в дом и отведать поминальное угощение. Обряд очищения обязательно проводят хорошо горящим можжевельником, для того чтобы сгорела связь с миром усопших, так как считается, что на могиле человек соприкасается с миром мертвых.

Из беглого описания роли и значения можжевельника в жизни алтайского общества видно, что его присутствие весьма широко и разнообразно. Учитывая, что можжевельник с древних времен использовался в обрядовой практике и считается даром высших сил людям, естественно, что его сбор подвергается определенному осмыслению и нормативному регулиро-

ванию посредством обычая, который в свою очередь вводил систему правил, запретов, ограничений и санкций за их несоблюдение.

Так, процесс сбора можжевельника должен соответствовать ряду требований: это фаза новой луны и ритуальная чистота местности, где растет можжевельник, также определенные требования предъявляются к человеку, производящему сбор. Первое условие сбора можжевельника — это растущая фаза луны: как отмечают информанты, за можжевельником можно идти начиная с третьего дня новолуния [ПМА-3]. Новолуние — обязательное условие в этом вопросе, так как человек при сборе можжевельника будет обращаться с молитвами к духам Алтая, тайги, местности, совершать обряд кормления духа огня, что, по представлениям алтайцев, возможно исключительно на новую луну.

Место, где производится сбор, также должно быть ритуально чистым, т.е. на этой местности не должно было быть убийств или каких-либо трагедий, несчастий. Считается, что оскверненные места притягивают несчастья, и все, что произрастает на этой местности, изначально несет в себе скверну, и если взять оттуда что-либо домой, то можно навлечь на себя и своих близких несчастья и болезни. Также не рекомендуется брать можжевельник с территорий, на которых осуществляется активный выпас скота, близ дороги, рядом с населенными пунктами. Информанты отмечают, что у такого можжевельника нет силы, но если совсем нет можжевельника, то можно использовать и такой [ПМА-1].

Также необходимо подготовить подношения духам Алтая, тайги, местности в виде продуктов, изготовленных дома (лепешки, *борсок* 'жареные пончики', молоко), допускаются продукты, купленные в магазине, но желательно, чтобы они содержали мало соли или вовсе были без нее.

Требования к человеку, который собирается за можжевельником, состоят из ряда запретов и ограничений:

- сборщик должен быть ритуально чистым, т.е. в его семье, роду не должно быть смертей в течение года. Считается, что смерть близкого человека делает его душу уязвимой и одновременно связанной с миром мертвых, он не только

может осквернить место произрастания можжевельника, но и навредить другим людям, окуривая их священным растением;

- строго запрещается добывать можжевельник женщинам во время естественного физического недомогания, так как в таком случае можжевельник потеряет свою защитную, лечебную силу. Некоторые информанты отмечают, что женщинам вообще, согласно традиционному алтайскому мировоззрению, нельзя срывать можжевельник, так как женщина изначально является ритуально нечистой; в крайних случаях можжевельник разрешается брать у природы девочкам, не достигшим двенадцати лет (один круг жизни по восточному календарю, считается, что до двенадцати лет все дети сакрально чисты);
- тому, кто едет за можжевельником, не следует ехать рысью на лошади, нельзя рвать по дороге цветы, дергать растения с корнями, ломать ветки с деревьев;
- нельзя собирать можжевельник с ружьем за плечами [Кандаракова 1993: 17], так как человек берет у духов тайги живое и священное растение, в противном случае от можжевельника не будет пользы, а ружье может стать несчастливим.

Традиционно можжевельник добывали в высокогорьях в теплое время года, преимущественно с июля по сентябрь, на май-июнь приходится пора его цветения, обычно в это время его не срывали. Обычаи, связанные с добычей можжевельника, на первые десятилетия XXI в. все еще имеют хорошую сохранность и соблюдаются коренным населением.

По этому поводу приведем один из примеров добычи можжевельника, который состоялся 29–30 июля 2017 г. в Усть-Канском районе Республики Алтай в местечке Таркаты приблизительно в 25–30 км от с. Усть-Кан. В обряде участвовали Келюев Сумер Викторович, 1983 г.р., *сеок толос*, и Енчинов Эркин Валериевич, 1980 г.р., *сеок тодош*, автор данной статьи.

С наступлением растущей фазы луны на моем семейном совете было решено, что необходимо подняться в высокогорье за можжевельником, так как имевшийся в доме можжевельник уже закончился. Созволившись с моим другом С. Келюевым, я

пояснил, что скоро приеду в село, так как возникла некая необходимость; на это он ответил, что уже несколько дней ждет моего звонка, объяснив свое ожидание неким предчувствием. Интересный момент заключается в том, что мы оба знали причину и цель нашего разговора, но никак в разговоре не упомянули, что собираемся в поход в высокогорье за можжевельником.

Перед выездом я подготовил набор пищи и ритуальных предметов, необходимых для подношения духам. В него вошли несоленое печенье, лепешки, чай, *курут* 'кислый сырчик' и *дьялама* 'ритуальные ленты', при этом все подготовленные продукты должны, согласно традиционным представлениям, «переночевать» хотя бы раз в доме просителя.

Около шести часов вечера мы выдвинулись в наш поход, но вскоре были остановлены полицейскими, которые поинтересовались, куда и зачем мы с рюкзаками направляемся в вечернее время. Мы ответили: «*Бистин билелеристе байлу агаш тугенди*» 'В наших семьях закончилось священное дерево'. Такой ответ полностью их удовлетворил, они сразу же нас отпустили и пожелали удачи в пути.

Пройдя за остаток светового дня более половины пути, почти что ночью мы разбили лагерь для ночевки близ перевала. Рано утром мы продолжили свой поход, и, преодолев по пути не один десяток ручьев, к полудню взойшли на *боочы* 'перевал'. Конечная точка нашего маршрута, урочище Таркаты, располагается на высоте около 2000 м над уровнем моря. Сумер отметил: «Именно здесь произрастает можжевельник "сакрально чистый", так как здесь практически не бывает людей и не пасется мелкий рогатый скот, а лошади и коровы не топчут можжевельник, следовательно, он сохраняет свою первозданность» [ПМА-2].

Прибыв на намеченное место, мы разожгли костер и провели обряд кормления духа огня принесенными для этой цели продуктами: от лепешек, печенья, *курута* отламывается четное количество кусочков (обычно четыре). Окропив огонь молоком, каждый проговорил цель своего визита в высокогорье, после поставили чай, неспешно отдавая принесенные нами продукты, обсудили, где и как будем брать ветки можжевельника. Строго запрещается собирать можжевельник второпях, вся процедура должна быть размеренной и обдуманной.

После отдыха, подойдя к зарослям можжевельника, каждый повязал по две *дьялама* белого цвета. Ритуальные ленты

должны быть непременно из новой материи, в ширину обычно 5–6 см, в длину от 80 см до 1 м. Повязывают обычно с восточной части зарослей можжевельника. Во время подвязывания необходимо вслух проговорить молитву, в которой указывается причина и цель прихода за можжевельником, просится благословление у духов Алтая и тайги. Приведем пример такой молитвы:

*Шоктоп алып јаткан эмезим,
Ойноп алып јаткан эмезим,
Эрик јок.*

Ачал-јоболдын бажында,

Арга-јокко алып јадым.

Алтай-Кудайдын алдынан,

Алкыжын берзин деп сурап турум.

[Муйтуева, Чочкина 1996: 34].

Не для глумления беру,

Не для игры беру,

От безысходности.

От сложностей и болезней,

Не находя другого выхода беру.

От бога прошу,

Благословление дайте, прошу.

[Пер. наш. — Э.Е.].

После привязывания ритуальных лент и молитвы можно постепенно приступать к сбору можжевельника. С одного куста разрешается брать не более двух веточек, для этого веточку наклоняют на восток (иногда на юг). Нельзя кусты можжевельника обламывать догола, надо ломать ветки равномерно, на разных участках площади, ходить между кустами осторожно и брать столько, сколько необходимо на год [Кандаракова 1993: 16], но не больше двенадцати. Также во время сбора можжевельника нельзя применять нож, ветки ломают только руками, считается, что нож может обескровить можжевельник и на этом кусте уже будет меньше ветвей.

Собрав двенадцать веточек можжевельника, каждый из нас завернул их в новую белую материю. Заворачивают по принципу пеленки: один угол подминают под ветки, другим концом оборачивают вокруг веток, оставляя изголовье можжевельника открытым; как отмечают информанты, «ни в коем случае нельзя можжевельник закрывать полностью, изголовье всегда должно быть открытым» [ПМА-3].

Поблагодарив духов Алтая, тайги, местности, мы отправились в обратный путь и преодолели весь маршрут за 10 часов пешего хода. Когда под утро мы уже подходили к селу, Сумер заметил: «Все что мы задумали, свершили и, видимо, все ритуалы и правила выполнили правильно, поэтому наш поход увенчался успехом. Когда мы выходили из села, у меня было предчувствие, что именно эти ветви можжевельника будут нашими и в голове появилась мысль: “Арчын как предчувствие”» [ПМА-2].

Подмеченная Сумером мысль, как мне кажется, наиболее полно отражает суть похода за можжевельником. Поэтому именно она стала названием данной статьи.

Необходимость в можжевельнике сплачивает людей, мобилизует знания, передаваемые из поколения в поколения, сохраняет сетку обычаев и ритуалов, прямо и косвенно связанных с его сбором, хранением и применением. Приведенный пример похода за можжевельником — один из многих, но даже из него видно, что люди готовы преодолевать большие расстояния, тратить время и силы, так как испытывают в можжевельнике и в обычаях, в которых он участвует, культурную потребность. Добывая можжевельник, алтайцы сами себе и окружающим демонстрируют и подтверждают свою этническую идентичность, ощущая при этом свою причастность к сохранению нити народных традиций.

Список литературы

Ачимова А.А. Растения Горного Алтая в обычаях и традициях алтайцев. Барнаул [ООО «Печатная компания “Артрика”»], 2012. 100 с.

Кандаракова Е.П. Алтайские благопожелания и обряды их исполнения. Горно-Алтайск, 1993. 20 с.

Муйтуева В.А., Чочкина М.П. Алтай. Жан. Горно-Алтайск, 1996. 208 с. (на алт. яз.).

Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953. 402 с.

Федосеев В.М. Новая энциклопедия растений: мифы, целебные свойства, гороскопы, растительный календарь. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 2003. 736 с.

Список источников

ПМА-1. Акулова Любовь Солуновна, 1961 г.р., *сеок тодош*. Шебалинский район Республики Алтай, с. Мариинск, запись 2017 г.

ПМА-2. Келюев Сумер Викторович, 1983 г.р., *сеок толос*. Усть-Канский район Республики Алтай, с. Усть-Кан, запись 2017 г.

ПМА-3. Енчинова (Юкубалина) Раиса Трофимовна, 1956 г.р., *сеок ара*. Шебалинский район Республики Алтай, с. Шебалино, запись 2017 г.

Д.Ю. Доронин

КОНСТРУИРУЯ ШАМАНИЗМ: НОВЫЕ ЗНАЧЕНИЯ ДЛЯ АЛТАЙСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ*

Шаманизм, или шаманство, каким мы его знаем по научным публикациям и популярным образам, представляет собой сложный неоднородный конструкт, к созданию которого в разное время оказались причастны путешественники, этнографы, отцы-миссионеры, психиатры, атеистические работники и религиоведы, журналисты и эзотерики, психотерапевты и (нео)-шаманы, работники культуры и национальные лидеры.

В недавних шамановедческих работах более всего был исследован «низовой уровень» этого конструирования в среде «носителей» — (нео)шаманов, шаманистов, нацидиров, «этнических предпринимателей» и психотерапевтов, практикующих «шаманские практики» [Функ, Харитоновна 1999: 6–7; Харитоновна, 2006, 2013; Амоголонова 2013; Доронин 2013а]. Конструированию шаманизма учеными посвящены вводные страницы в обзорных и теоретических публикациях [Ревуненкова 1981: 159–160; Басилов 1984: 5–9, 171–174; Потапов 1991: 3–12; Жеребина 2009: 7–11; Шаманизм... 2011: 3; Алтайцы... 2014: 331]; зачастую в них, особенно в работах советского времени, сначала критически разбираются чужие концепции, а затем «как правильный вариант» предъясняется свой конструкт. Так, например, Л.П. Потапов подробно критикует М. Элиаде и И.С. Вдовина с тем, чтобы затем втиснуть свой полевой материал в еще более жесткий концепт шаманизма как религии [Потапов 1991: 7–12].

Идеология и эволюционизм. «Жесткий конструктивизм» в советском религиоведении и шамановедении (который внутри советской научной традиции, как правило, таким не воспринимался) был связан с приматом идеологизированного эволюционизма — формационным подходом. Увлечение эволюционными моделями было свойственно и зарубежному шамановедению, на что указывает в своем исследовании

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Современные сакральные практики освоения социальных ландшафтов на Южном Алтае», № 18-09-00744.

У. Йохансен, определяя такие модели как «части идеологических систем» [Йохансен 1999: 26]. Уже в первом предложении своей статьи с характерным названием «К истории шаманизма» она пишет не о шаманизме как явлении, а о большой популярности концепции шаманизма [Там же: 25]. Стало быть, история шаманизма — это и история его концепций. Историческим исследованиям шаманизма (анализ археологических, письменных, этнографических источников) Улла Йохансен противопоставляет спекулятивные эволюционные работы, которые «реконструируют его развитие на основе размышлений об этапах, предвещающих его современные формы» [Там же: 26]. В качестве наиболее типичных примеров таких построений автор рассматривает: гипотезу М. Элиаде «о всеобщем для праисторического времени человечества архаическом шаманизме»; идею П.В. Шмидта о «позднем, развивающемся только в аграрных культурах настоящем шаманизме»; тезис А.Ф. Анисимова и С.А. Токарева «о возникновении шаманизма при переходе от матриархально-тотемистической формации к патриархальной»; представления Х. Кирхнера, А. Фридриха, Х. Нахтигала, А. Ломмеля о возникновении шаманизма в эпоху палеолитических охотников и собирателей [Там же: 26–28].

Концепт шаманизма как религии — как правило, признак идеологизированных эволюционных моделей, за которым стоит нечто большее, чем изучение верований, культа и социальной структуры. В формационном подходе религия — «историческая категория», «одна из форм общественного сознания», «своеобразная форма идеологии», которая может контролировать умы людей, составляя конкуренцию государственной идеологии. «Для советских ученых отрицание шаманизма как религии неприемлемо и теоретически, и практически», — емко резюмирует Л.П. Потапов [1991: 11]. Поэтому «нет ничего нового под Луной», этот уже устаревший в научном смысле концепт повсеместно используется чиновниками госаппарата, работниками спецслужб и т. п., которые, как и сто лет назад, регулярно выпускают издания с характерными названиями типа «Религиозные объединения Республики Алтай». Первые в перечне этого справочника — «традиционные мировоззренческие верования алтайского народа» [Тырысова 2009б: 28],

не подходящие, однако, если изучить предлагаемый очерк, под статус религиозного объединения. Эта проблема, заметная уже в несоответствии названия очерка заглавию (т.е. и концепции) справочника, следует из «языкового смещения»: старый язык эволюционно-формационной модели модернизируется. В 1980-х гг. шаманизм все чаще определяется не как религия, а как «традиционное мировоззрение», «традиционные верования» этнической группы, либо как их составная часть. Дефиниция шаманизма состоит уже не в разовом отнесении его к одной из форм общественного сознания, но «предполагает выявление основных идей, образующих мировоззренческую систему» конкретной этнической / родовой группы [Басилов 1997: 9, 11]. Акцент, таким образом, смещается на изучение актуальных мифологий и мифо-ритуальных систем. Наиболее показательные исследования, выполненные в таком ключе, — книга Г.Н. Грачевой о традиционном мировоззрении нганасан, трилогия новосибирских этнологов «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири», а также серия сборников Отдела Севера и Сибири ИЭА РАН [Грачева 1983; Львова и др. 1988, 1989; Сагалаев, Октябрьская 1990; Батянова 1990].

Модернизация эволюционизма: «от макро — к микро».

Одна из тенденций этой модернизации — переход с макроуровня эволюционных реконструкций (моделирование стадий развития шаманизма, его эволюционных связей с тотемизмом, анимизмом, ведовством, погребальным культом, материнским или отцовским родом, определение «шаманских» и «дошаманских» элементов) на микроуровень (анализ контекста бытования конкретных разновидностей шаманизма). Описаниям разных этнических форм шаманизма, задаваемым оптикой макроуровня, был присущ «обобщенный взгляд», некий структурный схематизм. «Описания микроуровня» в большей степени интересовались ситуациями, подробностями контекста, изменениями в конкретных формах шаманизма, личными историями шаманов. Разумеется, оба уровня всегда присутствовали в шамановедении, однако с 1980-х гг. возрастает значение и количество публикаций, тяготеющих к оптике микроуровня; здесь в первую очередь нужно указать на работы А.В. Смоляк, Е.В. Ревуненковой, Ю.Б. Симченко, В.Н. Басило-

ва, С.И. Вайнштейна, Е.П. Батьяновой, Д.А. Функа, В.И. Харитоновой, М.М. Балзер, М.В. Станюкович, О.А. Мурашко, Н.В. Плужникова, Т.И. Щербаковой, Л.Н. Хаховской. Вновь становятся популярными исследования, связывающие шаманизм не с крупной (этнической), а с локальной (родовой или семейной) группой; шаманизм в них понимается как «религия небольшого человеческого коллектива, спаянного родственными узами», которому вполне «достаточно одного священнослужителя, представляющего и защищающего его жизненные интересы» [Басилов 1997: 9]. В качестве примера можно указать на актуализацию идей В.Г. Богораза о семейном шаманстве [Богораз 1910] в исследованиях Е.П. Батьяновой [Батьянова 1994].

В 1980-е гг. на некоторых советских шамановедов оказывают влияние идеи шведского религиоведа Оке Хюльткранца, согласно которым шаманизм — не религия, а религиозная конфигурация, т. е. ее полунезависимый сегмент, который может становиться религиозной доминантой в системе верований какой-либо этнической группы (например, в Сибири и Северной Азии) или в какие-либо исторические эпохи [Ревуненкова, 1981: 159; Басилов 1997: 5; Йохансен 1999: 25, 27]. В те же годы Е.В. Ревуненкова вовсе не признает шаманизм религией: «Шаманизм — это не твердо установленная замкнутая система, а система дисперсная, рассеянная по всей мировоззренческой сфере, проникающая во все поры духовной жизни общества. <...> Шаманизм связан с религией, но не является ею, он связан и с медициной, но также не совпадает с ней, шаманизм связан с искусством, фольклором, но далеко не исчерпывается ими...» [Ревуненкова 1980: 241, 243].

«Не потому ли шаманизм так легко вплетается в другие религии, что сам он не является религией, тем более, что у шаманизма отсутствует собственная “теоретическая база”, что смена религий не влияет на характер и сущность шаманизма, и что шаманистские представления могут при разных религиозных системах совпадать и, наоборот, при сходных религиозных системах отличаться друг от друга?» [Ревуненкова 1981: 159].

Несмотря на то, что большинство упомянутых выше эволюционных работ было создано в 1950–1960 гг., а более ранние

труды (Д. Банзарова, В.М. Михайловского, В.П. Трощанского, Н.Н. Харузина, П.П. Шимкевича и др.), выполненные в этой парадигме, издавались с 1840-х гг., их наследие актуально до сих пор. Не только в ведомственных государственных изданиях, призванных, скорее, учесть и взять под контроль, чем изучить, но и в современных научных исследованиях терминология эволюционных моделей образует своеобразные гибридные структуры. Так, например, в недавно изданном втором томе «Истории Республики Алтай» шаманизм, в соответствующем очерке и в очерке о бурханизме, ни разу не называется религией — применительно к нему используется оборот «мировоззрение алтайцев». Однако в словаре к этой же книге все шаманистские понятия сгруппированы в раздел «Религия» [История... 2010: 324–334, 427–429]. В еще более современном труде тех же авторов — крупной обзорной монографии «Алтайцы» — шаманизм рассматривается в русле традиционной эволюционной модели — в «универсально-стадиальном плане», и определяется как «религия рода и племени», которая «предваряла собой появление религий народа и, тем более, мировых религиозных систем» [Алтайцы... 2014: 331–333]. Эти типичные конструкты являются «пережитками» идеологизированного взгляда науки советского времени на религию и ритуально-мифологические системы, польза их сомнительна, никому из ученых не приходилось находить ничего подобного в поле или в исторических источниках. Однако эти «пережитки» популярны и весьма активны, что снова и снова толкает антропологов на, казалось бы, очевидные разъяснения, примером чему является и эта статья.

«Но что для меня было принципиально важным, так это по возможности отказаться от эволюционного подхода, вплоть до недавнего времени практически полностью доминировавшего в российском этнографическом религиоведении», — специально обговаривает Д.А. Функ, характеризуя подход своей полевой работы как «живую этнологию» [Функ 2005: 24–25].

«Классический» и «сокрытый» шаманизм. Длительное доминирование эволюционных моделей породило устойчивые стереотипы о шамане, его практиках, ритуальных атрибутах, мировоззрении. Большинство этих стереотипов можно объединить в концепт «классического шаманизма» — как это ни

парадоксально, «эволюционисты», вместо того чтобы изучать возникающие новые адаптивные формы и разновидности шаманизма, приняли за некий эталон форму, представленную до репрессий 1930-х гг. Подобным же образом некоторые авторы, как полагает Л.И. Шерстова, «игнорируют понимание бурханизма как развивающейся идеологии», некритически распространяя одну из ее ранних форм на все последующее время [Шерстова 2010: 6, 12]. Структуру «эталонной» формы можно представить из оглавлений классических трудов по шамановедению, основной ее признак — полнота сохранности мифо-ритуального комплекса (шаманские мистерии, бубны, ритуальное облачение, мифологические представления о божествах и духах, шаманские и общинные верования и практики, связанные с психофизиологическими аспектами деятельности шамана — шаманским даром, шаманской болезнью, посредничеством и трансом). Описанные в начале этнографических наблюдений (с конца XVIII в. — данные И.Г. Георги о шаманстве телеутов и «алтайских татар»), большинство этих элементов значительно трансформировалось, а наиболее визуально яркие из них (бубен, облачение, общинные практики их изготовления, мистерии) к 1980-м гг. практически исчезли. Судьба «классического шаманизма» дает основание одним этнографам утверждать «закат», «упадок», «неуклонное вырождение» шаманизма [Басилов 1984: 188, 207; Потапов 1991: 314–315], а другим, при ревитализации шаманизма в 1990-е гг., заниматься демаркацией шаманизма, (нео)шаманизма, не-шаманизма и т. п. (см. подробно об этих тенденциях [Функ 1999; Харитонова 2006, 2013]). Толкование трансформаций, пусть и катастрофических, как упадка изначально было задано тем же идеологизированным эволюционизмом: даже наблюдаемые в XIX в. шаманские практики оценивались как «пережиточные, быстро деградирующие формы» [Басилов 1997: 4]. Только пережиток, иначе и быть не может, ведь с точки зрения «просвещенного белого антрополога» мы имеем дело с мировоззрением дикаря эпохи палеолита. В поп-культуре и научно-популярном дискурсе эта установка экзотизируется и воплощается в популярном и сейчас конструкте «последний шаман» [Басилов 1984: 203; Функ 2006: 212–214; Харитонова 2006: 5–10].

Разумеется, имеется и другая точка зрения, трактующая трансформации и исчезновение ярких визуальных аспектов шаманской практики в советское время не как смерть шаманизма, а как его скрытую, тайную, «свернутую» форму. Есть основания полагать, что такая, ритуально бедная и почти сведенная к уровню бытового (домашнего) шаманства, форма — адаптационный феномен шаманизма, своего рода (по аналогии с природным миром) его «спящая форма», возникающая в неблагоприятное время.

«Можно это считать пережитками <...>, а можно считать и продолжением, и функционированием традиций применительно к новым условиям, в которых им пришлось выживать. <...> Мне представляется таким живучим, постоянно повторяющимся <...> явлением, которое только оттесняется на задний план, но не исчезает окончательно, с тем чтобы при любых благоприятных условиях возродиться, может быть в иных формах...» — заключает Е.В. Ревуненкова [Ревуненкова 1995: 97–98].

О скрытой форме шаманских практик («фоновое знание») в сибирском шаманизме пишет В.И. Харитоновна [Харитоновна 2006: 198–199, 210], такие явления у алтайцев, как реархаизация их мифо-ритуальной системы, описывает С.П. Тюхтенева, у теленгитов — Е.В. Ревуненкова, у телеутов — Е.П. Батьянова, у тунгусоязычных народов — Т.Ю. Сем, у камчадалов — В.Н. Басилов [Басилов 1984: 189; Батьянова 1990: 144; Ревуненкова 1995: 96–97; Тюхтенева 2009: 107–108; Сем 2011: 315]. За последние три столетия на Алтае было несколько таких неблагоприятных периодов, когда шаманы вынужденно сворачивали свою деятельность, преследуемые в джунгарскую эпоху, во времена христианизации, бурханистского движения, сталинских репрессий и последующего советского времени. Затем, однако, следовали периоды ревитализации и подъема, даже в советское время — например, в 1920-е гг. (при сворачивании деятельности православной церкви), во время Великой Отечественной войны и позже — в перестройку [Басилов 1984: 203, 206–207; Потапов 1991: 163, 220; Ревуненкова 1995: 97; Тюхтенева 2006: 435; Харитоновна 2006: 198; 2013: 244; Амоголонова 2013: 20; Алтайцы... 2014: 349; Доронин 2013б: 81]. В экспедиции 2011 г. в с. Сугаш я записал воспоминание об ин-

тересном случае ревитализации: в 1961 г., после полета Юрия Гагарина в космос, старые алтайцы восприняли это как знак и разрешение вновь в открытую обсуждать шаманские темы — о путешествиях шамана на небо и пр.

В крайнем варианте такая позиция выражается в равнозначности старых и новых форм шаманизма, без оценки, например, (нео)шаманизма как не-шаманизма или как феномена «изобретения традиции» этническими предпринимателями: «Все варианты шаманизма — “классические” и “неклассические” — это конкретные равноправные формы выражения одно и того же явления. Все они могут быть сопоставлены друг с другом, и ни одна не обладает преимуществом перед другой и не может служить идеальным образцом» [Ревуненкова 1981: 161]. «Современный шаманизм обретает новые формы, новое прочтение получают древние представления и ритуалы» [Шаманизм... 2011: 21].

Новые горизонты: периферия шаманизма. Такая установка, кроме всего прочего, означает внимание исследователя к периферийным или не существовавшим ранее темам. Одна из периферийных тем, ставшая благодаря В.И. Харитоновой научным трендом, — психофизиологические исследования шаманского транса, измененного состояния сознания (ИСС) — во многом развивается из старой, психиатрической проблемы в шамановедении. Укажем на другие, не столь разработанные темы, в освоении которых были бы значимы методы фольклористики. Несмотря на то, что «классические» крупные жанры ритуальных шаманских текстов в настоящее время утрачены, шаманами, шаманствующими и шаманистами производится огромное количество других текстов.

Во-первых, сохранилось бытование ритуальных текстов малых жанров — шаманские обращения, просьбы (мольбы), благословения и благодарения (*алкыши*). При их схожести, типологическое распределение таких текстов, очевидно, может быть выполнено с условием тщательного изучения функций и иллокуций в разных ритуально-речевых ситуациях (прагматический и коммуникативный аспекты).

Во-вторых, необходима массовая запись личных историй («личного мифа») современных (нео)шаманов [Костеркина,

Плужников 1999; Плужников 1999; Харитонова 2006: 225–228]: «шаманских биографий», рассказов (нео)шаманов и шаманствующих о духах, снах, своих видениях, получении дара и шаманской болезни, шаманских путешествиях, рассказы политического содержания (об Алтае, его народе, власти, разных странах и событиях в мире, если они, как это часто сейчас бывает, вовлекаются в «личную мифологию» шамана). Здесь следует собирать и визуальные тексты (рисунки шаманских путешествий, устройства мира).

В-третьих, необходим анализ печатных текстов «шаманского возрождения» в СМИ (в основном республиканских и районных) и книгах, написанных (нео)шаманами и разными категориями шаманствующих — *неме билер киж* — ‘некто знающими людьми’ (*алт.*). Эти тексты также являются частью современной шаманской мифологии, однако их прагматика значительно отличается от текстов первых двух групп.

Тексты первой группы относятся к речевым жанрам категории **директив**, предполагая и вербализуя ситуации ритуализованного диалога между собеседниками разного статуса — «информация передается от собеседника с низким статусом (человека) к собеседнику с высоким статусом (“иномирному” существу)» [Левкиевская 2006: 157].

Тексты второй и третьей групп — **информативы**, причем в третьей группе максимально выражена **дидактическая составляющая** — ситуация наставления или обучения, в которой информация передается от собеседника с высоким статусом (*кам* или *неме билер киж*) к собеседникам подобного (другие шаманы) или более низкого статуса (обычные люди). Основная (дидактическая) функция текстов третьей группы реализуется в сочетании с функцией формирования престижа / статуса (через публикацию книги) и вербовочной функцией (перлюкация статей в СМИ, лекций и книг — сформированная группа последователей). В формальном аспекте книжные тексты об алтайской вере, этнософии и т. п. чаще всего имеют в качестве стилистического, структурного образца теософские сочинения и шамановедческие работы, выполненные в эволюционной парадигме. В этом случае их отличает стройное наукообразие и стремление к созданию завершенной системы [Тырысова

2009а; Шодоев 2009; Юданов 2009; Кастараков 2010]. В антропологическом плане нормотворческая функция этих книг о вере подобна функциям переписи, карты, музея в «Воображаемых сообществах» Бенедикта Андерсона [Андерсон 2001: 180–203]. Не случайно, что помимо книг их авторы также создают музеи, духовно-просветительские центры, лектории, карты сакральных мест Алтая и сложные генеалогические древа, из которых предельно ясным становится их родство с большими шаманами и национальными лидерами прошлого. При этом (нео)шаманы упорядочивают, «колонизируют» «исходный материал» алтайского фольклора, создают и легитимизируют новую реальность, а также свое место в ней.

Информативы второй группы более разнородны в своих функциях и принадлежности к речевым жанрам: они могут адресоваться самому (нео)шаману (саморефлексия или автописьмо — «небесные диктовки Кудая»), его родным или последователям, а также создаваться в ситуации диалога с исследователем.

Тексты следующих групп относятся к мифологии шаманизма, но создаются и транслируются не (нео)шаманами или шаманствующими, а рядовыми шаманистами — обычными людьми. Е.П. Батьянова называет этот жанр «рассказами о шаманах» [Батьянова 1995], а Д.А. Функ [Функ 2005: 34] считает принципиально важным отличать их от «рассказов шаманов». Информация о шаманизме из уст шаманов и информация из уст шаманистов (не-шаманов) образуют две частично пересекающиеся мифологические системы. В первом случае мы имеем собственно шаманскую мифологию / шаманский фольклор и шаманское профессиональное знание, во втором случае — фольклор / мифологию шаманистов, который вместе с ритуальными и магическими практиками шаманистов можно определить как бытовое шаманство, не совпадающее с шаманством профессиональным. К сожалению, в некоторых весьма важных исследованиях разделение этих двух источников считается излишним: в этом случае в концепте «шаманские легенды» смешиваются тексты шаманов и тексты шаманистов [Дувакин 2011].

В текстах шаманистов выделяется несколько крупных групп: (а) рассказы о ныне живущих шаманах и практиках их посещения; (б) легенды о преследованиях шаманов в советское

время (о чудесном избавлении из тюрьмы, о чудесах, которые шаманы демонстрируют испытывающим их работниками НКВД или милиции, рассказы о расшаманиваниях и отшаманиваниях [Доронин 2013б], о заключении в психлечебницы, о взаимоотношениях с представителями советской власти), эти тексты могут иметь общие мотивы с легендами о преследовании шаманов в Джунгарскую эпоху и во время действия Алтайской духовной миссии. Отдельную группу образуют тексты, которые могут принадлежать как шаманистам, так и бывшим шаманам и шаманствующим – мифологические рассказы, связанные с пережитым мистическим опытом обращения в другую веру (особенно – в протестантизм и православие). Современные эсхатологические и мессианские тексты, пророчества образуют группу, частично пересекающуюся с бурханистскими мифологическими текстами.

Список литературы

Алтайцы: Этническая история. Традиционная культура. Современное развитие / отв. ред. Н.В. Екеев. Горно-Алтайск: Науч.-исслед. ин-т алтаистики им. С.С. Суразакова, 2014. 464 с.

Амоголонова Д.Д. Бурятский шаманизм и политика десекуляризации общественного сознания // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: сб. статей / отв. ред. В.И. Харитоновна. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 19–28.

Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истории и распространении национализма. М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001. 288 с.

Басилов В.Н. Избранники духов. М.: Политиздат, 1984. 208 с.

Басилов В.Н. Что такое шаманство? // Этнографическое обозрение. 1997. № 5. С. 3–16.

Батъянова Е.П. Современная модификация традиционных религиозных представлений и обрядов телеутов // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера / отв. ред. И.С. Гурвич, З.П. Соколова. М.: ИЭ АН СССР, 1990. С. 132–149.

Батъянова Е.П. Женщины-шаманки у народов Сибири // Женщина и свобода: пути выбора в мире традиций и перемен: материалы Междунар. конф. 1993 г. / отв. ред. В.А. Тишков. М.: Наука, 1994. С. 416–422.

Батъянова Е.П. Телеуты рассказывают о шаманах // Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию д.и.н., профессора Л.П. Потапова: сб. статей / отв. ред. Д.А. Функ. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 48–62.

Богораз В.Г. К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // Этнографическое обозрение. 1910. Т. 84–85. Кн. 1–2. С. 4–36.

Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX — начала XX в.). Л.: Наука, 1983. 176 с.

Доронин Д.Ю. Политик? Лекарь? Шаман? Современные шаманы Алтая // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: сб. статей / отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2013а. С. 85–100.

Доронин Д.Ю. Советский шаман: между властью карающей и властью-клиентом // Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве: сб. статей / сост. А.С. Архипова. М.: РГГУ, 2013б. С. 81–91.

Дувакин Е.Н. Шаманские легенды народов Сибири: сюжетно-мотивный состав и ареальное распределение: дис. ... канд. филол. наук. М., 2011. 482 с.

Жеребина Т.В. Сибирский шаманизм: этнокультурный атлас. СПб.: Амфора, 2009. 623 с.

История Республики Алтай / отв. ред. Н.В. Екеев. Горно-Алтайск, 2010. Т. 2: Горный Алтай в составе Российского государства (1756–1916 гг.). 472 с.

Йохансен У. К истории шаманизма // «Избранники духов» — «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Баилова (1937–1998): сб. статей / отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 1999. С. 25–40.

Кастаракоев М.В. Белые кони духов. Бийск: БПГУ им. В.М. Шукшина, 2010. 126 с.

Костеркина Н.Т., Плужников Н.В. Нганасанская сага о шаманах // «Избранники духов» — «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Баилова (1937–1998): сб. статей / отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 1999. С. 154–159.

Левкиевская Е.Е. Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор: Семантика и прагматика текста. М.: Индрик, 2006. [Вып.10]. С. 150–213.

Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1988. 225 с.

Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество / отв. ред. И.Н. Гемуев. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989.

Плужников Н.В. Отражение межэтнических контактов в сибирском шаманизме XIX–XX вв.: дис. ... канд. ист. наук. М., 1999. 173 с.

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 321 с.

Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезии: (Некоторые аспекты духовной культуры). М.: Наука, 1980. 274 с.

Ревуненкова Е.В. Актуальные проблемы исследования шаманизма // Сов. этнография. 1981. № 1. С. 154–161.

Ревуненкова Е.В. Заметки о современной терминологии, связанной с шаманизмом, у теленгитов // Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию д.и.н., профессора Л.П. Потапова: сб. статей / отв. ред. Д.А. Функ. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 88–98.

Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 1990. 209 с.

Сем Т.Ю. Из истории формирования шаманизма у тунгусов // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: хрестоматия: в 2 т. СПб.: Филол. факультет СПбГУ; Нестор-История, 2011. Т. 2. С. 288–323.

Тырысова З.Т. Алтай Жан — генофонд Алтая. Горно-Алтайск: [Горно-Алтайская тип.], 2009а. 456 с.

Тырысова З.Т. О традиционных мировоззренческих верованиях алтайского народа // Религиозные объединения Республики Алтай / Министерство культуры Республики Алтай. Горно-Алтайск: [Горно-Алтайская тип.], 2009б. С. 28–31.

Тюхтенева С.П. Шаманизм // Тюркские народы Сибири / отв. ред. Д.А. Функ, Н.А. Томилов. М.: Наука, 2006. С. 431–436.

Тюхтенева С.П. Земля. Вода. Хан Алтай: этническая культура алтайцев в XX веке. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2009. 169 с.

Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М.: Наука, 2005. 400 с.

Функ Д.А. Последний сказитель: современное состояние шорской эпической традиции // Межэтнические взаимодействия и социокультурная адаптация народов Севера России / отв. ред. В.И. Молодин, В.А. Тишков. М.: Изд. Дом «Стратегия», 2006. С. 212–232.

Функ Д.А., Харитонова В.И. Шаманство или шаманизм? // «Избранники духов» — «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998): сб. статей / отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 1999. С. 41–71.

Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006. 372 с.

Харитонова В.И. «Возрожденный шаманизм» в России: контексты функционирования // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: сб. статей / отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 238–258.

Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: хрестоматия: в 2 т. / сост. Т.Ю. Сем. СПб.: Филол. факультет СПбГУ; Нестор-История, 2011. Т. 1. 496 с.

Шерстова Л.И. Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск: Изд-во ТГУ, 2010. 288 с.

Шодоев Н.А. Основы алтайской философии. Бийск: Изд-во БПГУ, 2009. 208 с.

Юданов А.В. Алтай Шамбала. Горно-Алтайск: [Горно-Алтайская тип.], 2009.

Л.Н. Арбачакова

ПЕРЕХОДНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И ОБЪЕКТЫ ПРИРОДЫ В ШОРСКОМ ЭПОСЕ

Для традиционного мировоззрения саяно-алтайских народов свойственно представление о трех мирах, составляющих вселенную — Верхнем, Среднем и Нижнем. Однако в героических сказаниях мы можем встретить упоминания о неких пространствах, находящихся в этих мирах, которые мы можем называть переходными и по которым путешествует богатырь.

О разных мирах и природных объектах, существующих в эпическом мире, писали такие исследователи шорского, хакасского и алтайского фольклора, как Н.П. Дыренкова, А.И. Чудояков, С.С. Суразаков, В.Е. Майногашева, Н.С. Майногашева, А.М. Сагалаев, И.В. Октябрьская, Д.А. Функ, Л.Н. Арбачакова и др.

Сведения о других пространствах, существующих в эпическом мире, можно найти в сказании «Кан Кес» в записи Н.П. Дыренковой: богатырь, проехав на коне второй свет, поднимается в третий (*ўжўнчў чарыққа шықты*), там земля освещается ‘половинчатым месяцем, половинчатым солнцем’ (*чардық ай шалған, чардық кўн шалған...*) [Шорский фольклор 1940: 36–37]. В эпосе «Чабал Қан Мерген» говорится о ‘сумеречной земле’ (*порас чарық*), где живет Поразы Кан: «*Поразы Қаан черинде / Улуғ мериг салғаннар полтур*». ‘На земле Поразы Кан / Великие состязания устраиваются’. Эта «сумеречная земля» может находиться как в светлом мире, так и ‘за пределами девяноста слоев земли’ (*тоғузон там чер алтында*) [Чабал Қан Мерген].

В героическом сказании «Мерет Олак» говорится о мифическом месте *талыг/талый чер*, над которым пролетающие *алыты* ‘богатыри’ могут ‘часть своей силы оставить там, где место *чер талыйы*’ (*орта кўштериң чер талыйынға ол чанда чатқалды*), а девушки оставить свою красоту. Когда две подземные богатырши-*алыты*, украв девушку, везли ее на ‘треугольном бронзовом плоту’ (*ўш толуктуғ қола салға*), чтобы выдать замуж за своего брата, то она, пересекая то место *чер талығ*, испугалась: «*Чер талығды эртчытқанда, қоруғубусқаным, / Сынық сырайым чер*

талдыгда ол анда чатқалды». Пролетая над местом *талыг*, я испугалась / И истинное лицо мое осталось там, в земле *чер талыг*» [Мерет Олак].

Кроме перечисленных мест, в сказаниях упоминаются *шӧл* 'пустынные места', до которых 'ворон летит, но не долетит' (*құсқун ұжұп чет ноо, уш четпес...*) [Чаш Салгын]. Н.С. Майногашева в своей статье отметила: «Степь бывает и в "чужом" пространстве и является преградой для героя (образ, пришедший в фольклор из шаманской мифологии). И эта степь характеризуется как неживая: *сӧл чазы, хум чазы* 'пустыня'; *саасхан тӱспес сарыг сӧл, хусхун тӱспес хуба сӧл* 'желтая степь, на которую сорока не спускается, голая степь, на которую ворон не садится'» [Майногашева 2017: 21]. В героических сказаниях иногда увлеченные борьбой *алыпы* не замечают, как проваливаются за пределы семидесяти слоев земли и 'там, где черный песок, продолжают сражаться' (*Қара құмақ черинде анда қабышчалар*) [Сарыг Кан]. В этом — *чужом* — мире небесные светила (солнце, луна) светят лишь наполовину, а земля пустынная либо болотистая, т. е. не плодородная.

Помимо переходных пространств, в эпическом мире существуют горы, внутри которых могут жить персонажи. Д.А. Функ в своей монографии «Миры шаманов и сказителей» отметил, что горы — особый мир, в который «богатыри входят через двери, и где они проводят значительную часть эпического времени. Этот мир с его горными хозяевами и горными людьми — одна из самых значимых составляющих эпического мироздания» [Функ 2005: 323].

В сказании «Алтын Тайчы» внутри черной горы живет отрицательный персонаж: «*Ұш эжиктиг қара тайға / Ортадағы эжигинге кирзар, / Кӱжӱн пилбес ӧлбес-парбас / Қара Салғын ачам чатча...*» 'Трехдверная черная гора есть. / В среднюю дверь войдете, / Там своей силы не осознающий, / Неумирающий-непогибающий Кара Салгын живет...' [Алтын Тайчы].

Внутри мифической белой горы живут могучие старики-супруги, как, например, в сказании «Сарыг Кан». Алыпы по дороге в свои владения попали к супругам-богатырям, живущим в 'белой горе' (*ақ тайға*). Внутри горы находился огромный, 'как гора, золотой дворец' (*тайға шени алтын ӧрге турча*), а у

дворца стоял 'как гора, с блестящей шерстью, светло-каурый конь' (*тайға шени ноо, чарық түктүг ақ қор ат*). Старикам-великанам не верится, что 'Эти богатырьки — ханы целого света' (*По миндиг алыбаштар ақ чарықтың қааны-пийлери...*) [Сарыг Кан]. Белая скала, внутри которой происходит рождение хакасской богатырки Алтын Арыг и ее коня, представляется, по мнению В.Е. Майногашевой, «как бы материнской утробой, что восходит к очень древним воззрениям о скалах как священных тотемистических центрах и отражает существование культа скал у предков хакасов» [Алтын Арыг... 1988: 502]. Н.П. Дыренкова отмечала: «...многие шорские предания описывают смерть родовых предков и знаменитых богатырей как уход в горы» [Шорский фольклор 1940: 432].

Провинившегося *алыпа* на некоторое время могут закрыть внутри черной горы, как в сказании «Кўннў кўрген Кўн Кёок». Ульгер Мёке в наказание за его брата Сарыг Салгына, уничтожавшего *алыпов* светлого мира, единственный творец (*чағыс чайачы*) проклял и отослал жить за пределами семидесяти слоев земли. В свою очередь, Ульгер Мёке сам наказал своего брата, закрыв его внутри черной горы: «*Ўш эжиктиг қара тайғаның / Ортада эжигинге кире тартыр-келип, / Пуғазыба анда пектеп-салғам*». 'В черную гору, три двери имеющую, / Через среднюю дверь затащили, / Вместе с быком там закрыли' [Сказания... 2014: стк. 380–382]. В сказании «Кара Кан» говорится о 'золотой горе, имеющей три двери' (*ўш эжиктиг алтын тайға*). Девушка Кан Кёк, ухватившись за ручку средней двери горы, не смогла ее открыть и уже почти погибала: «*Арығ кўжү ақ тубан шени / Тартыл, шыққан полтур*». 'Чистая сила / Белым туманом из нее вышла' [Шорские героические сказания... 2015: 62–63]. Приехавший на помощь к ней племянник Алтын Сом с трудом отодрал ее руки от дверной ручки, и она пришла в себя. Вероятно, в горную дверь нельзя войти без соблюдения определенных правил.

По мифологическим представлениям саяно-алтайских народов, горы считаются одушевленными. Это отмечала Н.П. Дыренкова в статье «Вода, горы и лес по воззрению турецких племен Алтайско-Саянского нагорья»: «...по представлению шорцев и сагайцев, горы являются живыми существами.

Они могут вступать в различные взаимоотношения как друг с другом, так и с людьми. Некоторые горы находятся между собой даже в дружеских отношениях, сватают друг у друга невест для своих сыновей и ходят друг к другу в гости» [Дыренкова 2012: 140].

В эпическом мире существует Сёт-гора, имеющая три креста (*Ўш крестиг сёт тайға*), расположенная за девятью мирами (тоғус чарық ташында), в самом конце земли (*чер ужу чер пулуғ черди*) [Чабал Қаан Мерген].

В рукописи сказания «Казыр Салгын и Кара Салгын» упоминается железный хребет, подпирающий небеса, откуда вся земля просматривается: «*Қайдығ черде алып қабышча, / Қайдығ черде э... алып / чол парчытқанын тооза көрүнбодурча*». 'В каком месте *алып* сражается, / По какой дороге *алып* идет / Все видно'. Поднявшийся на этот хребет *алып* увидел чужой мир, где 'Солнце наполовину светило' «*Күн чардықта тепчытқан чер полған полтур*» [Казыр Салгын и Кара Салгын].

Вероятно, этот железный хребет является как бы границей между светлым (реальным) и потусторонним мирами. В героическом сказании «Кюн Кёк» Старшая и Младшая золотые птицы *қыйғылық*, увозя в гробу погибшую девушку, общаются: «*Тебир сынны ажыбыссабыс, / Күннү көрген Күн Көөк / Ада чашқа по черге айланмас!*» 'Если перевалим железный хребет — / Солнце увидевшая Кюн Кёк / В эту землю вовек не вернется!' [Сказания... 2014: 318].

В героическом сказании «Сыбазын-Оолак» творец-*чайачы* запретил богатырям из солнечного мира переваливать этот хребет: «*Чағыс Чайачы чайаған, / Күнү чарық алыбы, / Тебир сыны ашкелип, / Пашка чарыққа кирбеске...*» 'Единственный Создатель [так] создал, [чтобы] / Солнечного мира *алыты*, / Через железный хребет перевалив, / В другой мир не могли зайти' [Шорский героический эпос 2012: стк. 737–742].

Н.С. Майногашева в своей статье исследовала художественное пространство хакасского и шорского эпоса и выделила повторяющиеся образы, наделенные особым смыслом, такие как «сын 'гора', 'хребет', 'перевал'; *хыр* 'возвышенность', 'гребень горы'; *тасхыл* 'высокая безлесная гора', 'цепь высоких гор';

чазы/сӧл ‘степь’; *талай суғ* ‘великая река’, ‘море’» [Майногашева 2017: 19].

Помимо мифических гор, существуют ядовитое море, а также кипящее/бурлящее (*оо талайба шер талай*), от которого ‘...красное пламя от огня сорока небес достигает’ (*...қызыл чалын үстүнгүзе қырық тегре қына шабылкел, турған полтур*) [Алтын Тайчы]. В словаре В.Я. Бутанаева приводится пример с ядовитым морем: «...через ядовитое море *Оо-талай* протянут волосяной мост, который надо пересечь в три прыжка» [Бутанаев 1999: 73]. В данном примере конные *алыны*, чтобы, разбежавшись, перепрыгнуть через эти моря, вернулись к подножию девяти небес, а оттуда, подпрыгнув, поскакали: «*Оо талайба шер талайға тоғус қулаш четпен / Шағана кел сегрижизе пергеннери: / Ұстүнгүзе қырық тегриниң үстүнге ажыра аттып-келип, / Тиге черге нар түйштилер...*» ‘До ядовитого и бурлящего морей девяти метров не достигая, / Как прыгнули: / Выше сорока небес перепрыгнув, / В ту землю спустились...’ [Алтын Тайчы]. Море (река) — один из важнейших природных объектов, через который может осуществляться связь эпических персонажей с представителями Нижнего мира.

Важным объектом светлой земли является золотая береза (*алтын хазың*), вырастающая до сорока небес и связывающая главные (Нижний, Средний и Верхний) миры. Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев и М.С. Усманова заметили, что «...космическая структура утверждается введением объектов, соотносимых с центром мира или мировой осью. Таким центром оказывается мировое дерево (“золотистая береза”) или, как в зачине шорского героического сказания “Кан Кес”, мировая гора... Дерево — структурообразующее начало в тюркской картине мира. Посредством этого образа и его алломорфов организуется весь пространственно-временной континуум. Связывая все сферы бытия по вертикали, дерево служит и осью мира, и его центром...» [Львова и др... 1988: 12]. В шорских героических сказаниях такие мифические персонажи, как Кыр Ӗрекен, живут внутри златолиственной (*алтын пӱрлӱг*) белой березы, которую в девять обхватов не объять (*Тоғус алып қуचाқ алышпас ақ қазын*), растущей у основания железной горы: *Ақ қазынның иштинең / Ұш топчулуғ қыр тон*

кескен Өреккен пас шықты. 'Из белой березы / старушка Кыр Өрекен, одетая в серую шубу-тон, застегнутую на три пуговицы, вышла' [Алып Карачын Кыс]. В сказании «Казыр Тоо» ребенок погибших родителей появляется из-под корней белой березы' (*ақ қазың өзеңіңнең*), выросшей в том месте, где лежали богатырь Казыр Тоо и его суженая. В алтайском сказании «Маадай-Кара» священное дерево (береза) может своим соком выкормить младенца — будущего богатыря, оставленного его отцом под березами во время нашествия захватчиков [Алтайские героические сказания 1983: 30].

Образ мирового дерева — березы в семейной и календарной обрядности, а также в шаманской практике саяно-алтайских народов был важным фактом их общественного сознания. С этим деревом связывали жизнь как отдельных родов-*сеоков*, так и всего народа. Н.П. Дыренкова писала: «...род имел свою березу — *рај qazun*, с которой связывались жизнь и благоденствие членов этого рода» [Шорский фольклор 1940: 440].

Таким образом, в трех мирах (Верхнем, Среднем, Нижнем) в эпической жизни *алына* существуют другие переходные пространства, по которым он путешествует. Кроме этого, опорными универсалиями в эпосе шорцев выступают земля, вода, горы, степи, березы, отражающие пространственные представления людей о разных мирах.

В данной статье преимущественно использовались наши материалы в записи от *кайчи* В.Е. Таннагашева (1932–2007), сделанные за последние годы, что наглядно показывает живучесть традиционных представлений.

Список литературы

Алтайские героические сказания / сказитель А. Калкин; пер. с алт. А. Плитченко; худож. А. Дианов. М.: Современник, 1983. 288 с.

Алтын-Арыг: Хакасский героический эпос / зап., подгот. текста, вступ. ст., пер. и коммент. В.Е. Майногашевой. М.: Наука, 1988. 592 с.

Алып Кускун: шорское героическое сказание / сост., подгот. текстов и пер. Л.Н. Арбачаковой. Новосибирск: Офсет, 2011. 133 с.

Бутанаев В.Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан: Хакас. кн. изд-во, 1999. 237 с.

Дыренкова Н.П. Тюрки Саяно-Алтая: Статьи и этнографические материалы / сост., подгот. к изд., статьи, пер. на рус. яз., прил., примеч. и коммент. Л.Р. Павлинской, К. Шенига, И.А. Невской. СПб.: МАЭ РАН, 2012. 408 с.

Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988. 225 с.

Майногашева Н.С. Отражение национального образа мира в эпосе хакасов и шорцев // Вестн. Сев.-Вост. федер. ун-та им. М.К. Аммосова. Сер. Эпосоведение. 2017. № 4 (08). С. 17–28.

Сказания шорского кайчи В.Е. Таннагашева / отв. ред. Е.Н. Кузьмина. Новосибирск: РИЦ НГУ, 2014. 318 с.

Фольклор шорцев: в записях 1911, 1925–1930, 1959–1960, 1974, 1990–2007 годов / сост. Л.Н. Арбачакова. Новосибирск: Наука, 2010. 608 с.; ил. + компакт-диск. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 29).

Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М.: Наука, 2005. 401 с.

Шорские героические сказания: Кара Кан, Кара Сабак / сост., пер. Л.Н. Арбачаковой. М.: Институт перевода Библии, 2015. 280 с.

Шорский героический эпос / сост., подгот. к изд., статьи, пер. на рус. яз., прил., примеч. и коммент. Д.А. Функа. Кемерово: ООО «Примула», 2012. Т. 3: Сыбазын-Олак. Выспоренная Алтын-Торгу. Кара-Хан. 280 с.

Шорский фольклор / зап., пер., вступ. ст., примеч. Н.П. Дыренковой. М; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. 448 с.

Список источников

Богатырка Карачын Кыс (Алып Қарачын Қыс). Зап. Л.Н. Арбачаковой в 1996 г. от В.Е. Таннагашева. Фоноархив сектора фольклора народов Сибири ИФЛ СО РАН (Фонд Л.Н. Арбачаковой). 99 с.

С златогривым светло-серым конем Алтын Тайчы (Алтын чаллығ ақ қыр аттығ Алтын Тайчы). Зап. Л.Н. Арбачаковой в

1998 г. от В.Е. Таннагашева. Фоноархив сектора фольклора народов Сибири ИФЛ СО РАН (Фонд Л.Н. Арбачаковой). 73 с.

С желто-рыжим конем, обгоняющим ветер, Сарыг Кан (Салғын четпес сарығ сар аттығ Сарығ Қаан). Зап. Л.Н. Арбачаковой 10 ноября 1997 г. от В.Е. Таннагашева. Фоноархив сектора фольклора народов Сибири ИФЛ СО РАН (Фонд Л.Н. Арбачаковой). 77 с.

Казыр Салгынма Кара Салгын (Казыр Салгын и Кара Салгын). Зап. Л.Н. Арбачаковой в 2001 г. от В.Е. Таннагашева. Фоноархив сектора фольклора народов Сибири ИФЛ СО РАН (Фонд Л.Н. Арбачаковой).

Мерет Олак, имеющий волшебного рыжего коня (Мерет сар аттығ Мерет Оолак). Зап. С.К. Павлючик в 1983 г. (?) Фоноархив сектора фольклора народов Сибири ИФЛ СО РАН (Фонд Л.Н. Арбачаковой).

Чабал Кан Мерген (Чабал Қан Мерген). Зап. в 1996 г. Л.Н. Арбачаковой от В.Е. Таннагашева. Фоноархив сектора фольклора народов Сибири ИФЛ СО РАН (Фонд Л.Н. Арбачаковой).

Чаш Салгын (Чаш Салғын). Зап. Л.Н. Арбачаковой в 2001 г. от В.Е. Таннагашева. Фоноархив сектора фольклора народов Сибири ИФЛ СО РАН (Фонд Л.Н. Арбачаковой). 97 с.

С.А. Комиссаров

ОБРАЗНЫЕ СЛОВА НАРОДА НАСИ*

Пожалуй, самым распространенным (универсальным) способом перекодировки образа в слово и обратно служит письменность. Вполне естественно, что на ранних этапах значительную роль играло рисуночное письмо. Но просто скопировать, нарисовать все многообразие окружающих предметов и явлений невозможно, поэтому пиктограммы сосуществовали с идеограммами, а на их основе в дальнейшем формировались различные фонетические системы. Даже в китайском языке, который в числе немногих сохранил иероглифическую письменность, фоноидеограммы во много раз превышают количество пиктограмм и идеограмм, взятых вместе.

Несовершенство словесно-письменной фиксации ощущалось, а затем и осознавалось создателями этих образов («Дао, которое можно назвать именем, не есть истинное Дао» — китайский вариант известной максимы «Мысль изреченная есть ложь» был сформулирован в сочинении Лао-цзы за две с лишним тысячи лет до Ф.И. Тютчева). Поэтому письменный текст, возможно, первоначально лишь фиксировал основное содержание комплексного (синтетического) действия, соединяющего воедино элементы литературы, театра, музыки, танцев. В пользу такой трактовки свидетельствуют наблюдения этнографов над применением письменности *дунба* у наси — одного из народов тибето-бирманской ветви сино-тибетской языковой семьи на территории современного Юго-Западного Китая.

В настоящее время наси насчитывают более 309 тыс. человек, проживающих в провинциях Сычуань и Юньнань, а также в уезде Манкан на востоке Тибетского автономного района КНР (см.: [Комиссаров и др. 2013; Грачева 2014]). На протяжении многих веков, вплоть до первых десятилетий народной власти, сохраняли многие элементы традиционного социально-политического устройства, материальной и духовной культуры (см.: [Гуляр 2012]). В основе их этногенеза лежит взаимо-

* Статья подготовлена в рамках проекта НИР «Этнокультурные процессы в Дальневосточном регионе в эпоху неолита, палеометалла и средневековья», № 0329-2016-0004.

действие местного (вероятно, австроазиатского) компонента и пришлых цянско-жунских (прототибетских) племен, которые более 2000 лет назад начали постепенное, в несколько волн, продвижение из района Ганьсу-Цинхая на юг под давлением со стороны древнекитайских государств [Го Дале, Хэ Чжиу, 2015]. С общими предками как наси, так и тибетцев связывают культуру с захоронениями в каменных ящиках в долине р. Миньцзян [Чжао Синьюй 2004: 102–108].

Одной из важнейших особенностей традиционной культуры наси является наличие собственной письменности, причем в двух формах: фонетической *гэба* и иероглифической *дунба* (томба); последняя представлена в двух вариантах — пиктограмм и фоноидеограмм. Обе формы служили прежде всего для записи обрядовых текстов и эпических сказаний. В основном использовалась письменность *дунба*, в которой, в свою очередь, преобладали пиктограммы [Дунба вэньхуа 1992]. И многие из этих документов дошли до наших дней — как своего рода «живые ископаемые», по образному выражению проф. Чжу Баотяня (см.: [Mi Chu Wiens 1999]).

В исследовательской литературе высказывались различные точки зрения о том, какая система возникла раньше, а какая — позднее. Исходя из логики развития, большинство ученых считают наиболее ранним пиктографический вариант *дунба* (см.: [Фу Маоцзи 1986а, б]). В качестве его возможного прообраза называлось также пиктографическое письмо царства Дянь (Диен). Однако последнее представлено пока только одним текстом на бронзовой пластине из района оз. Дали (см.: [Археология... 1986: 229–230]), что не позволяет провести убедительных сопоставлений. В этом отношении следует ждать новых археологических находок.

Священные тексты, записанные вариантом *дунба*, стали основой для одноименной религии — анимистического культа, в котором обожествляются природные объекты и явления (небо, земля, ветер, огонь, дождь, горы и т. д.). Эти мифы и предания исполняются при проведении ритуалов во время важнейших календарных праздников. Чтецами (и комментаторами) выступают наиболее уважаемые представители старшего поколения [Ян Фуюань 2012]. Однако это не означает, что знаками *дунба*

был записан весь текст мифа или порядок исполнения ритуала; часто знаки выступали в качестве мнемонических символов, понятных далеко не всем, и лишь напомиавших участникам общий ход сюжета или даже конкретные описания, но обязательно усвоенные ими заранее. Поэтому письменность *дунба* использовалась не в бытовых целях (например, для ведения переписки), а только для сакральных текстов. Как отмечает С.Дж. Милнор, хотя пиктограммы *дунба* по отдельности соответствовали характеристике письменных знаков, но взятые вместе, так и не соединились в законченную письменную систему [Milner 2005: 44].

На наш взгляд, такая практика типологически близка наиболее ранним этапам формирования письменности, когда запечатленные в картинках образы требовали для своего раскрытия дополнительного комментария, передававшегося в устной традиции.

Список литературы

Археология зарубежной Азии / Г.М. Бонгард-Левин, Д.В. Деопик, А.П. Деревянко, С.Р. Кучера, В.М. Массон. М.: Высш. шк., 1986. 359 с.

Грачева Ю.А. Прошлое и настоящее народности наси // Общество и государство в Китае. М.: ИВ РАН, 2014. Т. XLIV, ч. 2. С. 146–164.

Гуляр П. Забытое королевство / пер. с англ. А. Пономаревой. М.: Corrus; Астрель, 2012. 400 с.

Комиссаров С.А., Хачатурян О.А., Дзибель Г.В., Есинов М.В. Наси // Большая Российская энциклопедия. М.: Большая российская энциклопедия, 2013. Т. 22. С. 102–103.

Го Дале, Хэ Чжиу. Насицзу ши [История народа наси]. Куньмин: Юньнань дасюэ чубаньшэ; Юньнань жэньминь чубаньшэ, 2015. 449 с. (на кит. яз.).

Дунба вэньхуа ишу [Искусство культуры дунба] / Лицзян дунба вэньхуа яньцзюсо [НИИ по изучению культуры дунба, г. Лицзян]. Куньмин: Юньнань мэйшу чубаньшэ, 1992. 184 с. (на кит. яз.).

Mi Chu Wiens. Living Pictographs: Asian Scholar Unlocks Secrets of the Naxi Manuscripts // The Library of Congress Information

Bulletin (online edition). 1999. Vol. 58, N 6. URL: <https://www.loc.gov/loc/lcib/9906/naxi1.html> (дата обращения: 11.11.2017).

Milner S.J. A comparison between the development of the Chinese writing system and Dongba pictographs // University of Washington working papers in linguistics (online edition). 2005. Vol. 4. P. 30–45. URL: https://depts.washington.edu/uwwpl/vol24/pub_submission_Milnor.pdf (дата обращения: 11.11.2017).

Фу Маоцзи. Гэба вэнь [Письменность гэнба] // Чжунго дабайкэ цюаньшу: Миньцзу [Большая китайская энциклопедия: Народы] / пред. редкол. Бао Эрхань. Пекин; Шанхай: Чжунго дабайкэ цюаньшу чубаньшэ, 1986а. С. 133–134 (на кит. яз.).

Фу Маоцзи. Дунба вэнь [Письменность дунба] // Чжунго дабайкэ цюаньшу: Миньцзу [Большая китайская энциклопедия: Народы] / пред. редкол. Бао Эрхань. Пекин; Шанхай: Чжунго дабайкэ цюаньшу чубаньшэ, 1986б. С. 95. (на кит. яз.).

Чжао Синьюй. Насицзу юй цзанцзу гуаньси ши [История контактов между наси и тибетцами]. Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 2004. 368 с. (на кит. яз.).

Ян Фуцзюань. Дунбацзяо тунлунь [Общий обзор учения дунба]. Пекин: Чжунхуа шу-цзюй, 2012. 677 с. (на кит. яз.).

ОБРАЗ ЗМЕИ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ БУРЯТ*

Изучение зооморфных образов в традиционной культуре коренных народов Сибири представляет важную область исследований в российской этнографии, благодаря этому конкретизируется картина мира, выявляются символика и семантика. В бурятоведении данное направление не получило должного развития, чему свидетельствует ограниченный список работ, посвященных этой тематике [Хангалов 1958; Галданова 1987; Михайлов 1987; Дугаров 1991; Жамбалова 2000; Бадмаев 2017]. Представления бурят о животных водно-подземного мира, в особенности о змее, образ которой является центральным во многих мифологических системах, вызывают несомненный интерес, и этим определяется актуальность исследования.

Целью работы является рассмотрение образа змеи в мифологии и обряде бурят с выделением символики животного. Источниками для исследования послужили литературные и полевые материалы.

Герпетофауна Юго-Восточной Сибири представлена несколькими видами рептилий, в том числе четырьмя популяциями змей: обыкновенной гадюкой (*Vipera berus*), щитомордником Палласа (*Gloydius halys*), обыкновенным ужом (*Natrix natrix*), узорчатым полозом (*Elaphe dione*), монгольской ящуркой (*Eremias argus*), живородящей ящерицей (*Zootoca vivipara*), прыткой ящерицей (*Lacerta agilis*). Однако имеющееся в регионе разнообразие видов чешуйчатых не нашло отражение в представленном комплексе бурят.

Обратимся к бурятскому лексическому материалу о змее.

В бурятском языке имеется собирательный зооним *могой хорхой* 'гады', объединяющий в один класс «змееобразных» — змей, ящериц, червей. Основным морфологическим признаком данного класса, по представлениям бурят, является наличие у животных длинного и тонкого тела.

* Статья подготовлена в рамках проекта НИР «Символ и знак в культуре народов Сибири: XVII–XXI вв.: актуализация и стратегии сохранения», № 0329-2016-0006.

Наряду с общебурятской лексемой *могой* ‘змея’ существуют диалектизмы, например, в языке предбайкальских бурят это *гульдарааша* ‘змея’ [Бурятско-русский словарь 1973: 160]. Определяющим в словообразовании последнего является упомянутый выше внешний признак; косвенно на это указывает слово *гулбир* ‘с длинным корпусом (о животном)’, имеющее общий корень с рассматриваемым диалектизмом [Там же: 159]. Заметим также, что движение змеи передается глаголом *гулгирха* ‘ползать’ [Там же: 158], транслирующим еще один признак пресмыкающихся.

Другой представитель местной герпетофауны, ящерица, бурятами Предбайкалья отнесена к змееобразным, в частности, об этом говорит наличие в названиях ящерицы *гульбэрэ/гулбир* и змеи общего корня *гул-*. Следует отметить, что в мифологии этих бурят встречается *Гульбэрэ-хатун* ‘Ящерица-госпожа’, одна из почитаемых владык вод. В номинации данного мифического персонажа передан способ бега ящерицы: *гулбир* ‘вразвалку (о походке)’ [Там же: 159].

Семантика лексемы *хорхой* относит к змееобразным обитателей водной среды, например, рыбу, которую часть бурят называла *уһан хорхой* ‘водяной червь’. Этот ряд можно продолжить: *дун хорхой* ‘моллюск’, *шанага хорхой* ‘головастик’, *хилинсэтэ хорхой* ‘рак’ [Там же: 591]. Данное соединение водных и земных змееобразных в один класс отвечает мифологическому сознанию. По мнению исследователей, в мифах разных народов Нижний мир вбирал подземную и водную среды.

Стоит отметить, что червей относили еще к классу насекомых, что отразилось в собирательном зоониме *хорхой шабхай* ‘насекомые’ [Там же]. В народной классификации связующим звеном между змееобразными и насекомыми выступали гусеницы — *тоолуур (тугжэ) хорхой* [Там же], что неудивительно: из биологии известно, что часть насекомых в ходе своего развития может быть гусеницей (подобие пресмыкающегося), а потом — крылатым насекомым. Как было сказано выше, личинка бесхвостых земноводных (головастик) рассматривалась как водное змееобразное существо, при этом лягушку и жабу (*баха*) включали в класс земноводных.

Таким образом, согласно бурятской этнозоологической систематике, класс змееобразных имел достаточно условные границы с такими классами, как насекомые и земноводные.

Теперь посмотрим, как отразился образ змеи в мифологии и культе бурят.

Согласно М.Н. Хангалову, локальное распространение в Предбайкалье имел культ змеи [Хангалов 1958: 328–329]. Было принято приносить ежегодное жертвоприношение змеиному царю *Алтан-толи* ‘Золотое зеркало’ и царице *Алташа-хатун* (точнее, *Алтаншуу-хатун*) ‘Золотистая госпожа’. Жертвой им служила овца с шерстью пестрой окраски; жертвенному мясу придавали вытянутую форму и перевязывали четырехцветной лентой (так воспроизводился рисунок змеиной кожи). Любопытно, что в призывании шамана, проводившего обрядовые действия, упоминалась целая иерархия змеиных начальников, повторявшая пирамиду местной власти, известную у бурят XIX в., — *тайша*, староста, старейшина. Обращают на себя внимание имена змеиной царской четы, в них, несомненно, содержится солярная символика — золото у бурят, как и у большинства народов, ассоциировалось с солнцем.

Предполагалось, что началом такого почитания послужило убийство одним бурятом змеи на покосе, за что будто бы змеиный царь наслал на него смертельную болезнь, и тогда его сын первым стал приносить жертвы [Там же: 329]. Очевидно, появление культа обуславливалось боязнью змей, опасностью нанесения ими вреда здоровью.

Говоря о трансляции данного культа у бурят Предбайкалья, стоит обратиться к материалам М.В. Хандагуровой по кудинским и верхоленским бурятам [2008]. В них отмечается традиционность для указанных выше бурят обряда Змею-хану, обязательность проведения жертвоприношения *Могой хаани сагал* ‘Угощение змея-хана’ в случаях, если на это показало гадание, произошла во сне или наяву встреча со змеей. При этом выясняется, что иерархия мифических правителей змей у кудинских и верхоленских бурят отличалась от описанной выше у балаганских бурят — первые считали, что главой пресмыкающихся является *Абарга Могой* ‘Исполинский змей (удава)’ (по другой версии это был дракон). Верили, что Могой-хану под-

чиняется весь подземный мир, и весной по его воле пробуждаются змеи [Там же: 99]. Заметим, что такое название главе змей дает и М.Н. Хангалов, при этом Могой-хан упоминается им как сказочный герой [Хангалов 1958: 328].

В мифологии бурят Предбайкалья бытовало представление о *нуган-эжэнууд* 'духах-хозяйках луга' [Там же: 346], считавшихся покровительницами домашних животных и одновременно хозяйками пресмыкающихся и лягушек. Им обязательно приносилась жертва перед началом летнего выпаса скота. На таком ритуальном предмете, как *онгон*, посвященном духам-хозяйкам луга, помимо прочего, изображались фигурки змей и лягушки, что свидетельствует об отсутствии единого представления у бурят субрегиона о мифическом покровителе змей.

Как показывает анализ бурятского фольклорного материала, змее приписывались как положительные, так и отрицательные качества.

В эпических произведениях и волшебных сказках бурят встречается образ гигантской морской или крылатой змеи, иногда многоголовой, олицетворяющей мировое зло и нападающей на представляющую сторону добра птицу Гаруда (побеждающей ее птенцов) или змеиного царя. По сюжету герой помогает последним и побеждает рептилию, которая изрыгает огонь или выделяет смертоносный яд. Здесь следует обратить внимание на имеющую место аналогию с традицией восточноазиатских народов, у которых образы змеи и дракона оказываются синкретичными.

Между тем в сказках создается и положительная коннотация змеи. Так, в сказке «Семеро охотников» змеиный царь за оказанную помощь одаривает охотника способностью понимать язык пресмыкающихся [Бурятские волшебные сказки 1993: 80–83]. В другой сказке дух-хозяин земли за спасение своей дочери, змеи, дарует герою знание языка животных [Там же: 96–98]. Таким образом, в сказочной трактовке встреча со змеей могла закончиться обретением даров. В упомянутом выше произведении змеиный царь характеризуется человеческими чертами: грозясь наказать героя за болтливость, он, испив вина, прощает его и в целом проявляет доброту и просто-

душие. Зачастую в фольклорных текстах подчеркивается такое качество у змеи, как мудрость.

В бурятских сказках жилищем змеи выступает морская пучина или гора, точнее расщелина в скале, огромная яма под горой, при этом указывается, что оно отличается от человеческого жилья — не имеет, в отличие от юрты, свето-дымового круга и двери. Как считали буряты, местообитанием мифических правителей и начальников змей были отдельные вершины гор Предбайкалья (Тамири-Улан, Байтак, Капсал и др.) [Хангалов 1958: 329; Хандагурова 2008: 99]. Конечно, здесь налицо определенный диссонанс с научными знаниями о местах реального обитания пресмыкающихся.

У всех групп бурят появление змеи во дворе, тем более в доме служило предвестником беды. Однако встреча с ней вне освоенного пространства сулило приобретение богатства [ПМА].

Буряты боялись переступить через змею, по народным воззрениям, это грозило человеку скорой смертью кого-нибудь из близких людей [ПМА]. Не случайно с ней увязывали некоторые болезни, которые назывались соответственно: например, «змеиный глаз». По представлениям бурят, болезнь могла ассоциироваться с другим змееобразным — червем. Так, в одном из поверий сообщается, что «<...> на следующую ночь этот бурят видит сон, что царь-орел прилетел к нему и распорол распухшую ногу, из нарыва вынул большого червя и бросил. Проснувшись, бурят видит, что нарыв на его ноге прорвался и весь гной вытек» [Шаманские поверия... 1890: 16]. На близость образов змееобразных и земноводных в представлениях бурят указывает сходный сюжет лечения опухшей ноги, когда из прорвавшегося нарыва выскакивает лягушка [Хандагурова 2008: 160].

Не понимая природы болезни, буряты были склонны объяснять ее тем, что прогневали какого-нибудь из мифических духов-хозяев. В частности, считалось, что человек мог заболеть из-за того, что забыл принести жертву Могой-хану [Там же: 100]. Любопытно, что связываемые со змеей заболевания «лечились» через принесение жертвоприношения также *Унанхатам* 'владыкам вод' или другим покровителям. Так, *онгон* Зурагтан (от *зураг* 'рисунок' [Бурятско-русский словарь 1973:

262]) заводили те, кто был поражен глазным, ручным или ножным недугом [Шаманские поверья... 1890: 9].

Убийство пресмыкающегося считалось грехом. В то же время верили, что убийство белой змеи могло иметь положительные последствия, так как, по поверью, в ее голове находится камень *зэндэмэни*, приносящий счастье [ПМА].

Буряты, строившие жизнь согласно центрально-азиатскому лунному календарю, выделяли в нем год Змеи. Интересно, что отношение к этому году могло быть разным. Для примера, аларские буряты считали его плохим с хозяйственной точки зрения и ожидали наступления засухи. В сутках буряты отсчитывали час змеи, выпадавший на промежуток с 9 до 11 часов утра. Эта разбивка суток на часы, связываемые с реальным или мифическим животным, положена в основу деления внутреннего пространства традиционного жилища бурят; в нем, в частности, выделяли сегмент под знаком змеи.

Вероятно, у бурят существовало табу на использование «змеиных» имен, к этому выводу можно прийти, изучив список традиционных бурятских имен и не обнаружив последних в нем.

Зоологические признаки змеи, анатомические части ее тела никогда не применялись как оберег, их обычно заменяли предметами, условно связываемыми с пресмыкающимся. Так, согласно источникам XVIII в., у бурят имело распространение украшение «змеиная голова» (раковина каури), пришиваемое на безрукавку девушки и шаманский костюм. Кроме того, на шаманское одеяние предбайкальских бурят вешали жгуты, олицетворявшие змей (незримых помощников шамана, исполнявших в том числе функцию ездового животного в его путешествии в Нижний мир) и иногда с расщепленным как раскрытая змеиная пасть концом (полагали, что это стилизованное изображение Абарга-могой). Пестрые ленты-«змеи» обычно украшали шаманскую корону. В костюме хори-бурятских шаманов не были подобные элементы, зато они были представлены в их культовой атрибутике [Михайлов 1987: 111].

Образ змеи на шаманских наскальных рисунках и на изображениях, выполненных на культовых предметах (шаманском алтаре, *онгонах*), оказывается амбивалентным. С одной

стороны, по М.Н. Хангалову, пресмыкающиеся наделялись солярной символикой [Хангалов 1958: 311]. С другой стороны, факт, что змею изображали на *онгонах* владык вод (*Уханхатов*), духов-хозяек луга и Зурагтан, доказывает восприятие ее как водного существа. Символика воды, связываемая с плодородием и со смертью, переносилась и на змею.

Изображение змеи *могой тамга* ‘знак змей’, в виде латинской буквы S, наносилось на родовые тамги [Михайлов 1993: 9]. С одной стороны, оно символизировало принадлежность к конкретному роду, с другой — означало покровительство змеиного царя (защиту им домашнего скота от диких зверей, включая змей).

Со змеей связана идея оборотничества. В сказках змея, которой помогает герой, превращается в юношу или девушку. Но мудрец Шаралдай-мэргэн-багша из сказки «Храбрый Жэбжэнэй» имеет облик желтого пестрого змея [Бурятские волшебные сказки 1993: 88–90]. Эта идея получает воплощение в шаманской культовой атрибутике. Так, на *онгоне* Зурагтан предбайкальские буряты рисовали 27 антропоморфных фигур с головами, украшенными тремя лучами (очевидно, это символическая передача *майхабша* — шаманской короны с рожками). Полагали, что запечатленные на нем шаманы, *хохор* ‘слепой’ Зулгуй с женой и семьей сыновьями, были способны превращаться в разных животных, в том числе в змею [Хангалов 1958: 345–346]. На этом *онгоне*, а также *онгонах*, посвященных водным владыкам, духам-хозяевам луга, духам-покровителям кузнецов, имелись соответствующие знаки змеи. Во время обряда окропления, совершаемого *онгону* Зурагтан, произносили сакральную фразу: *Нурар дурэн баха, нугар дурэн могой* ‘Озеро полно лягушек, луг полон змей’ [Шаманские поверия... 1890: 9]. Данное выражение вполне можно адресовать и ранее упомянутому *онгону* Нуган-эжэнууд, так как на нем изображали контуры озера, внутри которого располагались фигуры лягушки и змеи.

Подводя итоги исследования, отметим, что в традиционном мировоззрении бурят образ змеи является достаточно сложным и амбивалентным. С одной стороны, эта рептилия ассоциируется с плодородием, богатством и мудростью, с другой —

является воплощением зла, причиной болезни и смерти. Змея предстает хтоническим животным, и в то же время она может связываться с водной средой и солнцем.

Список литературы

Бадмаев А.А. О водном мире в представлениях и обрядности кабанских бурят // Проблемы археологии, этнографии и антропологии Сибири и сопредельных территорий: материалы Годовой итоговой сессии ИАЭТ СО РАН. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2017. Т. 23. С. 484–488.

Бурятские волшебные сказки / сост. Е.В. Баранникова, С.С. Бардаханова, В.Ш. Гунгаров. Новосибирск: Наука. Сиб. изд. фирма РАН, 1993. 341 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 5).

Бурятско-русский словарь / сост. К.М. Черемисов. М.: Советская энциклопедия, 1973. 804 с.

Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. 115 с.

Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М.: Наука, 1991. 300 с.

Жамбалова С.Г. Профанный и сакральный миры ольхонских бурят (XIX–XX вв.). Новосибирск: Наука. Сиб. изд. фирма РАН, 2000. 400 с.

Михайлов В.А. Тамги и метки бурят в конце XIX — первой половине XX века. Улан-Удэ: Изд-во «ОНЦ “Сибирь”», 1993. 68 с.

Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск: Наука, 1987. 288 с.

Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958. Т. 1. 551 с.

Хандагурова М.В. Обрядность кудинских и верхоленских бурят во второй половине XX века (бассейнов верхнего и среднего течения рек: Куда, Мурино и Каменка). Иркутск: Амтера, 2008. 228 с.

Шаманские поверия инородцев Восточной Сибири // Зап. Вост.-Сиб. отд. Имп. Русс. геогр. общества по этнографии. Иркутск: [Тип. К.И. Витковской], 1890. Т. 2, вып. 2. 51 с.

ПМА — полевые материалы автора.

Л.В. Озолия

ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД У СЕВЕРНЫХ ОРОКОВ (УЙЛЬТА)

Отечественная литература об ороках Сахалина очень скудна: для XIX в. она ограничивалась сведениями Л.И. Шренка [1899], Б. Пилсудского [1989], С. Патканова [1906] и Б.А. Васильева [1929]. Что касается конца XX — начала XXI в., то появились работы по отдельным аспектам этнографии ороков А.В. Смоляк [1965, 1975], Ю.А. Сема [Сем и др. 2011], Т.Ю. Сем [1984], Т.П. Роон [1996], Л.И. Миссоновой [2006] и первый очерк грамматики орокского языка Т.И. Петровой, основанный на помещенных в приложении фольклорных текстах [Петрова 1967], а впоследствии — «Орокско-русский словарь» и «Грамматика орокского языка» автора статьи [Озолия 2001, 2013].

Сведения о проведении основных ритуалов и обрядов у уйльта в этнографических исследованиях весьма немногочисленны и противоречивы. Однако погребальный обряд ороков был достаточно подробно описан Б.А. Васильевым [1929], Ю.А. Семом [Сем и др. 2011: 50–54], а также Т.Ю. Сем [1984: 109–119].

Собственно погребальный обряд уйльта во многом сходен с обрядами погребения амурских тунгусо-маньчжуров. Уйльта, как и орочам, было известно несколько способов погребения: «воздушное *холдоксо* — установка гроба на ветках дерева; наземное — установка гроба на высоких пнях или на помосте *пэулэ*; подземное — погребение в земле» [История... 2001: 95], причем, если орочи на свайных помостах хоронили только шаманов, то удэгейцы не только последних, но и вообще всех покойников «чаще всего хоронили в долбленых гробах... в виде лодок, поставленных на пнях или помостах» [История... 1989: 81]. У ороков Северного Сахалина до 20-х гг. XIX в. способ погребения на столбах или помосте был основным, впоследствии вытесненным захоронением в земле на кладбище, которое стали называть *бунни нани* ‘Земля мертвых’, в отличие от подземного мира, именуемого *бунне (буниде)* ‘Страна мертвых’.

Сведения о проведении погребального обряда у северных ороков в виде записей на орокском языке в наших материалах [Архив Новиковой: текст № 20] представлены всего двумя текстами, в которых описывается не столько обряд как таковой, сколько последовательность ритуалов, сопряженных с погребением и поминовением умершего. Погребальный обряд в сущности и есть определенная последовательность ритуальных действий, основанных на наличии «коллективной памяти», строгой регламентации поведенческих аспектов. Каждый «ритуал представляет собой комплекс символов, а символ — “мельчайшую единицу ритуала, сохраняющую специфические особенности ритуального поведения”» [Дампилова 2016: 96].

Погребальный обряд включает в себя несколько ритуалов: размещение умершего в доме у очага (огня) сразу после смерти, помещение перед ним еды (кроме свежих рыбы и мяса) и угощение всех входящих в дом, продолжающееся два-три дня, пока покойник находится в доме и изготавливается гроб; омовение и одевание в новую нарядную одежду; укладывание в гроб и «снаряжение для жизни в Стране мертвых»; захоронение умершего (способ захоронения определялся социальным статусом покойника); ношение пищи на кладбище в течение трех дней после похорон (пока душа *пана(н-)* не достигнет Страны мертвых); поминание обильной едой и вином.

Как отмечал Б. Пилсудский, распространенное захоронение на трех столбах «около 1½ высоты» ороки называют “*игды хольдоско*”, т. е. гроб на столбах» [Пилсудский 1989: 52] (возможно, искаж. *холдо(м) холдоско* ‘кедровый гроб’). Однако такие захоронения «устраивались для людей богатых, выдающихся», тогда как «для бедных существовал... другой способ погребения. Устраивались из круглых листовенничных не толстых бревен плотно сколоченные срубы, называемые *кори*, и туда укладывали труп» [Там же]. Шаманов и детей хоронили в подвесных гробах, привязав веревками к вершинам двух листовенниц.

Гробы изготовлялись из листовенничных «не распиленных, а расколотых» досок в виде расширяющегося к изголовью ящика [Там же] или же «выдалбливались на манер лодки-долбленки из цельного дерева» [Архив Новиковой: текст № 20].

Сверху гроб плотно закрывался досками. Долбленные гробы «с ушками» для привязывания веревок, в которых хоронили детей, имели две одинаковые части: в одну укладывали ребенка, другой накрывали сверху. К гробу младенца часто прикрепляли люльку.

Длительное время, уже при захоронении на кладбище в земле, ороки сохраняли особенности ритуала укладывания в гроб (лицом кверху, головой на запад, ногами на восток), ритуала одевания трех слоев одежды, ритуала снаряжения умершего (в гроб клали его вещи: мужчине — нож, лук, копье, старому — еще чугунный котелок; женщине — «разную посуду и принадлежности чистки рыбы и шитья» [Пилсудский 1989: 51], также мужчине в гроб клали трубку и оленье седло, а женщине — ножи-скоблilки для выделки шкур [Архив Озолини: текст № 26]. Помимо этого, по данным Ю.А. Сема, безотносительно пола, умершему в гроб клали посох с железным наконечником, мужчине — табак, огниво и мешок с едой [Сем и др. 2011: 53].

Снаряжая покойника, вне зависимости от сезона, уйльта, помимо трех слоев одежды, надевали на него рукавицы, шапку и унты [Архив Новиковой: текст № 20; Архив Озолини: текст № 26]. Женщину всегда одевали в вышитые праздничные халаты и платья [Архив Озолини: текст № 26]. Сведения о наличии у ороков, как, например, у удэгейцев, особых погребальных орнаментов для женской одежды отсутствуют.

Одной из особенностей погребального обряда уйльта, «роднящей» его с погребальным обрядом эвенов и эвенков и отражающей специфику их хозяйственной деятельности (оленоводство наряду со свойственным амурским тунгусо-маньчжурам охотничьим промыслом и рыболовством), являлось привязывание уже на кладбище «к рукам мертвеца кончика уздечки оленя» [Архив Новиковой: текст № 20], после чего оленя ставили головой к заходу солнца (западу) и тут же убивали. Только после этого хоронили покойника и, вырыв другую яму, зарывали рядом с местом погребения голову и внутренности оленя. Вероятно, как отмечал Ю.А. Сем, на этом олене в упряжке «*пана едет в бун*» [Сем и др. 2011: 51].

Часть мяса убитого оленя съедают, приготовив на костре, на кладбище, остальное приносят домой и готовят из него по-

минальный обед. До настоящего времени сохраняется ритуал утреннего ношения ближайшими родственниками умершего в течение трех дней пищи на кладбище, после чего, по традиционным представлениям, он не нуждается в помощи живых, так как его душа *пана(н-)* уже достигает Страны мертвых.

Другой особенностью погребального обряда уйльта является отсутствие ритуала проводов души в Страну мертвых: души амурских народов сопровождали либо шаман (проводника-шамана, например, орочи или удэгейцы обычно приглашали из другого рода), либо, как у нанайцев, женщина-дух Онгена, приводящая душу в Страну мертвых.

До настоящего времени сохраняются различия в погребальных ритуалах умерших естественной смертью или погибших, например, в результате нападения медведя на охоте или утонувших. По данным Б. Пилсудского, «утонувшего ороки боятся вносить в жилое помещение и укладывают его вблизи дома, закрыв шкурами домашних оленей (обыкновенно ороки пользуются шкурами диких оленей). Рядом раскладывают костры и поддерживают огонь днем и ночью. У огня... несколько человек с луками и копьями в руках караулят тело от прихода злых духов водных, которые унесли душу утонувшего» [Пилсудский 1989: 53]. Погибшего на охоте обычно хоронили, завернув в бересту и соорудив помост, прямо на месте гибели в тот же день, оставив ему его охотничьи принадлежности и запас пищи, табака, пороха и *сэвэна*, которого изготавливали из стружек; место погребения покидали и никогда туда не возвращались [Архив Озолини: текст № 26]. По рассказам А.И. Михеевой, больных *орки эн* 'сифилисом или проказой' (когда проваливался нос или начинали гнить конечности), *гэрихэ(н-)* 'оспой' или *с'экс'эни ~ с'экс'энэ* 'туберкулезом' (при начале кровохарканья) часто оставляли там, где болезнь проявлялась, становилась видной, покидая поселки навсегда, например, при проявлении оспы или проказы, и никогда не упоминая в дальнейшем имен оставленных больных [Там же].

В настоящее время в с. Вал Ногликского района Сахалинской области, где компактно проживают северные ороки, на возвышенности, вблизи Старого поселка, существует обычное кладбище, на котором в деревянных гробах хоронят всех

умерших, независимо от национальной принадлежности (в селе проживают уйльта, эвенки, нивхи, русские и украинцы) и культурных традиций. На могилах ставят обычные памятники или православные кресты...

Список литературы

Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Орочские сказки и мифы. Новосибирск, 1966. 235 с.

Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Орочские тексты и словарь. Л., 1978. 264 с.

Васильев Б.А. Основные черты этнографии ороков // Этнография. 1929. № 1, кн. 7. С. 3–22.

Дампилова Л.С. Игра в обрядовом событии монгольских народов // I Сибирский форум фольклористов: тез. докл. Новосибирск: Академиздат, 2016. С. 95–97.

История и культура орочей: Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2001. 171 с.

История и культура удэгейцев. Л.: Наука, 1989. 189 с.

Миссонова Л.И. Уйльта Сахалина. Большие проблемы малочисленного народа. М.: Наука, 2006. 294 с.

Озолия Л.В. Орокско-русский словарь. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2001. 422 с.

Озолия Л.В. Грамматика орокского языка. Новосибирск: ГЕО, 2013. 372 с.

Патканов С. Опыт географии и статистики тунгусских племен Сибири. На основании данных переписи населения 1987 г. и других источников: в 3 ч. // Зап. Имп. Русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1906. Ч. 1, вып. 2. 283 с.

Петрова Т.И. Язык ороков (уйльта). Л.: Наука, 1967. 156 с.

Петрова Т.И. Орокский язык // Языки народов СССР. Л., 1968. Т. 5. С. 149–171.

Пилсудский Б. Из поездки к орокам о. Сахалина в 1904 г. Южно-Сахалинск, 1989. 75 с.

Роон Т.П. Уйльта Сахалина: Историко-этнографическое исследование традиционного хозяйства и материалы культуры XVIII – сер. XX веков. Южно-Сахалинск, 1996.

Сем Т.Ю. Типы погребений и ареалы их распространения у тунгусо-маньчжурских народов Приамурья и Приморья (конец XIX — начало XX века) // Культура народов Дальнего Востока: традиции и современность. Владивосток, 1984. С. 109–119.

Сем Ю.А., Сем Л.И., Сем Т.Ю. Материалы по традиционной культуре, фольклору и языку ороков. Диалектологический орокско-русский словарь. Фольклор ульта (ороков) // Труды института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН. Владивосток: Дальнаука, 2011. Т. 14: Этнографические исследования. 155 с.

Смоляк А.В. Южные ороки // Сов. этнография. 1965. № 3. С. 52–61.

Смоляк А.В. Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина: середина XIX — начало XX в. М.: Наука, 1975. 232 с.

Шренк Л.И. Об инородцах Амурского края: Этнографическая часть. СПб., 1899. Т. 2. 314 с.

Список источников

Архив Новиковой — *Новикова К.А.* Полевые записи 1949–1950 гг. Тексты 1–25. Место хранения: сектор тунгусо-маньчжуроведения Института филологии СО РАН (г. Новосибирск).

Архив Озолини — *Озолина Л.В.* Полевые записи экспедиций 1989, 1991, 1994, 1997, 2000 гг. на Северный Сахалин. Тексты 1–37. Место хранения: сектор тунгусо-маньчжуроведения Института филологии СО РАН (г. Новосибирск).

А.В. Бауло

СЕРЕБРЯНОЕ БЛЮДЦЕ С ИЗОБРАЖЕНИЕМ ВСАДНИКА

Считается правильным, чтобы статья для юбилейного сборника каким-то образом затрагивала научные интересы или достижения юбиляра. С единственной экспедицией А.М. Сагалаева на север Западной Сибири связаны их совместные с И.Н. Гемуевым сборы пяти металлических пластин прямоугольной формы со сценами охоты, которые использовались как атрибуты богатырей во время драматических сенок медвежьего праздника в дер. Ломбовож Березовского района Тюменской области [Гемуев, Сагалаев 1986: 90–92]. На одной из них, серебряной, сохранились три клейма ПБ, принадлежавшие неизвестному мастеру. Эта пластина из сборов И.Н. Гемуева и А.М. Сагалаева во многом подвинула меня к изучению темы о производстве поздних серебряных и медных изделий для нужд инородцев; хотелось также определить мастера, скрывавшегося под указанными инициалами.

Поход Ермака способствовал появлению первых русских городов за Уралом. В 1586 г. была заложена Тюменская крепость, а на следующий год у слияния Тобола и Иртыша был основан Тобольск, ставший на долгие годы центром административной и духовной власти в Сибири.

Население Тобольска активно занималось земледелием, промыслами, различными видами ремесел. В 1624 г. здесь работали 42 ремесленника 18 специальностей, через сто лет их численность выросла до 665 чел., владеющих 42 специальностями.

На плане Тобольска, выполненном С.У. Ремезовым в конце XVII в., у подножия Троицкого мыса, на котором стоит кремль, показаны серебряные ряды. Главными заказчиками серебряников выступали тобольские архиереи, от имени которых в сибирские храмы и монастыри посылались серебряные кресты и потиры — необходимые атрибуты богослужения. Мастера получали заказы также от воевод и губернаторов.

Известно, что после 1711 г. в Тобольск были присланы пленные шведы. Некоторые офицеры занимались серебряным про-

извозством, один из них в молодости обучался этому ремеслу. Он устроил большую мастерскую, издержки на нее принял на себя губернатор Матвей Петрович Гагарин. В мастерской делались серебряные сервизы и другие драгоценные вещи; при этой работе некоторые из пленных со временем сами устроили мастерские.

В первой половине XVIII в. в Сибири начинаются разработки серебряных и медных рудников — в 1726 г. с Кольванского Воскресенского рудника Акинфия Демидова было выплавлено первое серебро.

В 1721–1724 гг. в рамках петровских реформ население городов разделилось на «регулярных граждан», обладающих собственностью, и «подлых людей», ее не имеющих. Регулярные граждане объединялись в гильдии и цехи. Для городских ремесленников запись в цехи была обязательной.

В 1723 г. в Тобольске был открыт губернский магистрат, который объединил в цехи и тобольских серебряников. В 1757 г. утверждается должность пробирного мастера для Тобольска.

В XVIII–XIX вв. для всех городов России накладываемые пробирерами клейма состояли из клейма с гербом города или региона в щитках различной формы; клейма с начальными буквами имени и фамилии («именником») пробирного мастера с указанием года или без него, всегда в прямоугольном щитке; клейма с двумя цифрами, обозначающими пробу серебра. Мастера, мастерские и фабрики обязаны были ставить свои клейма-именники до предъявления изделий государственному пробиреру. Клейма с двумя или тремя начальными буквами имени и фамилии мастера («именником») помещались в щитках разнообразной формы с различным начертанием букв [Постникова-Лосева и др. 1983].

В 1765 г. в Тобольске работало 13 серебряников; серебро китайского и бухарского привоза местные мастера покупали на Ирбитской ярмарке, в конце 1770-х гг. от бухарцев в Тобольскую губернию поступало ежегодно 50–100 пудов серебра. Серебряные с чернью предметы, сделанные в 1770-х гг. в Тобольске, были украшены и местными сюжетами: охотник на лыжах, всадник, преследующий оленя, и др.; в фондах ГИМ находится серебряный молочник 1778 г. с изображением человека, охо-

тящегося с собакой на пушного зверя. В конце XVIII в. три серебряных стакана стоили в Тобольске 15 руб. 87 коп. [Елфимов 2010].

Известны имена тобольских мастеров, работавших в 1780–1790 гг.; в делах Тобольского архива по Тобольской ремесленной управе в 1788 г. дан перечень серебряников, включавший из мещан 11 чел., из цеховых 12 чел. В числе последних указан Петр Брюханов, 30 лет [Сухорукова 1993].

В 1806 г. число серебряников сократилось до 19 чел., в 1809 г. оставалось мастеров из мещан 7 чел., из цеховых 5 чел. и два ученика, в 1819 г. серебряные горны имелись только «у цехового Петра Брюханова, неслужилого инвалида Якова Швырева, ямщика Якова Стерхова» [Там же].

К сожалению, изделий, вышедших из серебряных мастеровских Тобольска, до наших дней дошло мало. Небольшая группа тобольских серебряных изделий — блюда и пластины овальной и прямоугольной формы — была обнаружена сотрудниками Приполярного этнографического отряда ИИФФ СО АН СССР (позже — ИАЭТ СО РАН) в 1983–2017 гг. в домашних святилищах хантов и манси. Наибольшее число вновь найденных предметов имеет на лицевой стороне клеймо мастера Петра Брюханова — ПБ. До наших находок признанной работы Брюханова была известна нательная икона «Богоматерь Знамение» (на обороте стоят клейма: герб Тобольской губернии, 1794, ПБ; она хранится в фондах ТГИАМЗ). Выяснилось, что и в ряде других музеев есть изделия с клеймом мастера ПБ, которые никто не атрибутировал.

В целом на сегодняшний день (кроме иконы) насчитывается 20 изделий, вышедших из мастерской П. Брюханова: 13 блюд, одна квадратная тарелочка, три прямоугольных и одна овальная пластины, две антропоморфные статуэтки. Три изделия хранятся в фондах МВК им. И.С. Шемановского в Салехарде, два в МАЭ РАН (Санкт-Петербург), два в ТГИАМЗ (Тобольск), одно в музее пос. Саранпауль Березовского района ХМАО-Югры, одно в Музее Природы и Человека (Ханты-Мансийск), семь в музее ИАЭТ СО РАН, четыре — в частных коллекциях.

Блюдца представляют собой маленькие тарелочки с выпуклым днищем; пластины прямоугольной формы — плоские, овальной формы — слегка выгнуты по оси. Изделия вырезались из серебряных пластин; большая часть изображений выполнена чеканкой, меньшая гравировкой.

Самое раннее изделие П.Т. Брюханова датировано 1793 г., самое позднее из встреченных — 1822 г. К 1793 г. относится небольшая тарелочка с загнутыми краями (размеры 10 × 10 см); на лицевой стороне выбиты клейма: герб Тобольска (пирамида на пьедестале, с воинской арматурой, знаменами, барабаном и алебардами); ...93 — пробирера (в это время им был М. Богданов; прочитывается верхушка буквы Б); П • Б в прямоугольной рамке — мастера Петра Тимофеевича Брюханова. В центре тарелочки в круглой рамке изображен скачущий вправо олень, сзади него — дерево.

Известно четыре серебряных блюдца с фигурой оленя в центре, при этом животное могло изображаться в движении как вправо, так и влево; фоном показаны деревья, кустарник, холмы. Края одного блюда изображений не имеют, края двух блюд украшены ветвями с листьями, у последнего экземпляра — фигурные розетки, две рыбы и птица. «Оленью» серию завершает блюдо с охотником, преследующим оленя.

На трех блюдах в центре показан медведь, обнимающий передними лапами массивный сук дерева. Выделяется блюдо с изображением конного воина, края изделия украшены фигурами четырех собак (?) и трех птиц.

С клеймом «Брюханов» были атрибутированы и три пластины прямоугольной формы. Их объединяет сцена охоты на оленя; различия проявляются больше в количестве фигур: на первой пластине мы видим охотника, собаку, оленя и птицу; на второй — один охотник преследует оленя, второй с собакой травит белку; на третьей пластине — два охотника, два оленя, белка и птица. В нижнем крае пластин к отверстиям подвешивались небольшие фигурки рыб и птиц, которые в своем большинстве были утеряны.

Единственная пластина овальной формы работы П. Брюханова украшена изображением оленя на фоне деревьев и кустарника [Бауло 2009].

Чаще всего с помощью блюдца обозначали лица фигур божеств; нередко блюдца, принесенные в дар божествам, с течением времени становились сердцевинами их фигур в домашних святилищах; прикрепление серебряного или медного блюдца к фигуре духа-покровителя, изготовленной из шуб, халатов или рубах, подчеркивало его священный образ. Достаточно часто в домашних святилищах манси и хантов серебряные блюдца сопровождают жертвенные покрывала. Как известно, их шили для подношения Мир-сусне-хуму, фигурами которого они и были украшены. После изготовления покрывала проводилась церемония жертвоприношения коня Небесному всаднику; считалось, что в этот момент божество на своем крылатом коне должно спуститься с небес на землю. Присутствующие заранее ставили на траву или снег четыре серебряных блюдца, чтобы конь бога при этом не касался копытами грешной земли [Гондатти 1888: 13].

Пластины прямоугольной формы в обрядовой практике хантов и манси использовались следующим образом: для оформления фигур духов-покровителей, в виде жертвенного дара с магической целью, как головное украшение участников медвежьего праздника.

Овальных пластин у хантов и манси обнаружено немного. По форме эти пластины имитируют щитки для защиты запястья при стрельбе из лука. По сюжету, представленному на пластинах, можно предположить, что они были преподнесены божествам с просьбой о сохранности оленьего стада, либо об удачном охотничьем промысле.

Из новых находок на территории Шурышкарского района ЯНАО происходит еще одно блюдце из мастерской П.Т. Брюханова. Оно обозначало голову фигуры семейного духа-покровителя хантов, в связи с чем находилось внутри двух шапок шатровой формы. Первая из них сшита из толстого шерстяного сукна зеленого цвета, сверху обшита тканью красного цвета; вторая изготовлена из трех клиньев шерстяного сукна зеленого и трех клиньев сукна черного цвета, край оторочен узкой полоской лисьего меха (рис. 1).

Диаметр серебряного блюдца 12 см, в центре изображена фигура всадника на коне в шлеме и с саблей в правой руке

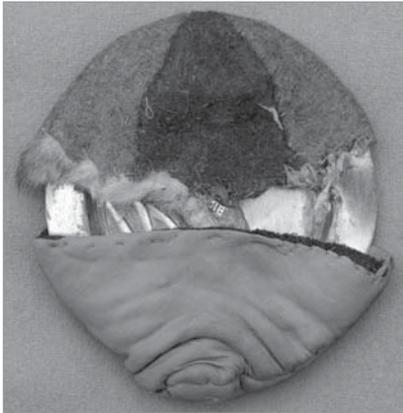


Рис. 1. «Голова» фигуры семейного духа-покровителя в виде серебряного блюда в двух шапках (фото автора)



Рис. 2. Серебряное блюдо из мастерской П.Т. Брюханова (фото автора)

(рис. 2). Край блюда украшен гравированными изображениями трех собак и птицы, здесь же выбиты два клейма ПБ, принадлежавшие П.Т. Брюханову. Перед нами, скорее всего, клеймо владельца мастерских, поскольку его известные изделия отличаются друг от друга как по манере работы, так и по качеству. Поскольку спрос на его продукцию среди инородцев был большим, Брюханов, видимо, не гнушался изготовлением изделий из низкопробного серебра. Это снижало себестоимость блюда и пластин, но не позволяло предъявлять их пробиреру. Тем не менее на эти изделия он продолжал ставить собственное клеймо.

Фигура всадника вряд ли реалистична, скорее, перед нами перенос на серебряное изделие некоего лубочного сюжета. Сравнивая вновь обнаруженное блюдо с ранее атрибутированными, можно предположить, что время его изготовления относится к 1810–1820 гг. Аналогичное по сюжету и размерам блюдо находится в фондах ТГИАМЗ (серебро, 700 проба, вес 44,61 г, диаметр 11,8 см; передано в музей Н.Л. Скалозубовым в 1900 г.; приобретено у остяков в Обдорске).

Таким образом, следует подчеркнуть, что с момента вхождения в состав Российского государства вогулы и остяки были включены в сферу активных торговых отношений с русскими

людьми. К ним и были обращены запросы сибиряков на металлические изделия: блюда, чаши, статуэтки, фигурки, блюда, бляхи и т.п. Русские ремесленники и торговцы продолжили традицию поставок серебряной и медной утвари на север Сибири. Скорее всего, они ориентировались на более ранние образцы из Ирана, Средней Азии, Волжской Булгарии, Прикамья, которые им были хорошо известны. Большие литые серебряные иранские или болгарские блюда сменились штампованными тарелками, серебряными и медными блюдами с изображениями всадников, животных и охотничьих сцен. Булгарские очелья могли вдохновить русских мастеров на создание прямоугольных пластин с охотничьим сюжетом. В XIX–XX вв. в ритуальной практике пользовались вотивными русскими медными щитками для защиты запястья руки, напоминающими более ранние болгарские и прикамские образцы. Сохранение традиции, таким образом, во многом определялось заказом со стороны вогулов и остяков.

В XVIII–XIX вв. в Тобольске функционировал производственный центр по выпуску серебряной посуды для нужд инородцев, несколько мастерских находилось в Обдорске и Березове. По сравнению с предшествующими веками, мастерские работали уже на территории самой Сибири, в непосредственной близости с местами проживания клиентуры.

Русское серебро вошло в сферу семейной культовой атрибутики: приобретаемые вогулами и остяками небольшие фигурки или предметы утвари преподносились в жертву собственным духам-покровителям, служили основой для создания их фигур. В целом можно говорить о временном и культурном феномене — специализированном производстве русских металлических изделий для религиозных нужд манси и хантов на протяжении XVIII–XIX вв. В этом процессе достойное место занимает тобольский мастер Петр Тимофеевич Брюханов.

Список литературы

Бауло А.В. «Тобольское серебро» в обрядах вогулов и остяков. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2009. 176 с.

Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси: Культурные места (XIX — начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1986. 192 с.

Гондатти Н.Л. Следы языческих верований у инородцев Северо-Западной Сибири. М.: [Тип. Е.Г. Потапова], 1888. 91 с.

Елфимов А.Г. Тобольское серебро с XVIII в. до наших дней. Тобольск: Возрождение, 2010. 263 с.

Постникова-Лосева М.М., Платонова Н.Г., Ульянова Б.Л. Золотое и серебряное дело XV–XX вв. М., 1983. 375 с.

Сухорукова Н.В. Тобольское серебро XVIII в. // Художественный музей: коллекции, культура края: сб. статей и тез. конф. Тюмень, 1993. С. 22–26.

А.А. Люцидарская, Е.М. Мелешко

ОРНИТОЛОГИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ В РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ И МИФОТВОРЧЕСТВЕ НАРОДА МАНСИ*

Представления о птицах в объемной панораме культур различных народов всегда связаны с небом, которое в религиозных системах представлялось жилищем богов. Только необъятное, загадочное небо могло служить обиталищем высших сил, и только птицы могли взмывать вверх, приближаясь к сакральной зоне. Поэтому образ птицы так или иначе присутствует во многих, если не во всех системах религиозных представлений. В величайшей мировой религии, христианстве, святой дух сходит на Иисуса Христа в ипостаси голубя, в индуизме значимая роль отводится мифической птице Гаруде, и это перечисление можно легко продолжить.

В данной публикации предпринята попытка отследить место орнитологических персонажей в научных изысканиях этнографов. Исследователи полевого материала и фольклорного мифотворчества народа манси неоднократно отмечали в указанных ниже работах значение птиц в религиозных воззрениях, культовой практике и повседневной жизни этого этноса. Между тем не упомянуты обобщающие работы по орнитологической тематике в контексте изучения культуры и сакральных представлений сибирских коренных этносов. Поэтому вопрос об особом значении орнитоморфных персонажей в картине мира жителей Приобья видится обоснованным.

Северные обские народы — ханты и манси — представляют собой несомненную ценность в плане реконструкции их мировоззренческой системы, которую можно рассматривать как исходный материал для изучения мифологии родственных им по языку финно-угров. Ханты и манси длительное время сохраняли традиционный уклад жизни и в меньшей степени, нежели другие угорские народы, испытывали влияние христианства и ислама.

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Мультидисциплинарные исследования в археологии и этнографии Северной и Центральной Азии», № 14-50-00036.

На территории Зауралья найдены стилистически разнообразные орнитоморфные изображения на керамике и скалах, а также кремневые и костяные скульптурки птиц, принадлежащие эпохе энеолита [Чаиркина 1998: 81–82]. На территории Тюменской области, региона становления угорской культуры, найдены кремневые изображения глухарей, а также фигурки боровой дичи, выполненные в формате мелкой глиняной пластики. Традиция изображения водоплавающих птиц восходит ко времени верхнего палеолита. На территории Зауралья в позднем неолите встречаются изображения водоплавающих птиц на сосудах с гребенчатой орнаментацией. Это время, когда повсеместно фиксируется всплеск интереса к таким сюжетам. Птиц изображали летящими, сидящими, позднее плывущими [Усачева 1998: 115–118].

Присутствие в картине мира манси орнитологических персонажей, в которых народ вкладывал сакральный смысл, встречалось и на протяжении всего XX в. В информативной и аналитической монографии А.В. Бауло представлен материал по бронзовой пластике, изображавшей фигурки птиц в различных ипостасях [Бауло 2011: 24, 176, 180–181, 184–186, 188, 194, 197–198]. Эти предметы, датированные различным временем, найдены в разных местах проживания обских угров (рис. 1). Их семантика нуждается в глубоком осмыслении, однако несомненно одно: птицы являлись значимыми и необходимыми элементами мировоззренческой системы обских угров, что в полной мере отражалось в культово-обрядовой практике. Мифологизированные образы птиц предстают определенной константой в системе верований этих этносов.



Рис. 1. Сакральные фигурки птиц обских угров [Бауло 2011: 176, 181]

После вступления северо-западных территорий Сибири в состав Русского государства длительное время удостоверения личности, своеобразным паспортом манси служили татуировки на кистях рук — тамги (знамена). Среди набора таких знаков отличия нередко встречаются татуировки в виде птиц. По материалам следственного дела 30-х гг. XVII столетия знаменами, изображающими птиц, особо отличались жители Кондинской волости. Среди татуировок кондинских манси можно отыскать рисунки тетерева, птиц, напоминающих журавля или цаплю, водоплавающих гуся и утку. Весьма вероятно, что изначально тамги, или знамена, играли роль оберегов, а затем трансформировались в родовые отличительные знаки [Гемуев 1990: 195–198].

Согласно основному космогоническому мифу сибирских угров, земля появилась среди вод первичного океана из ила, который вынесла в клюве трижды нырявшая на дно птица-гагара, посланная высшими силами обско-угорского пантеона. После появления суши демиург (в другом варианте безымянный старик) трижды посылает ворона облететь пространство и узнать величину земли, которая с каждым разом увеличивается в размерах [Айхенвальд и др. 1981: 177–178]. Мифологический сюжет, повествующий об образовании жизненного пространства у манси, имеет различные локальные варианты, но всегда непременно связан с водоплавающей птицей. В.Н. Чернецовым выявлено сказание о том, как за землей нырял Татых-ойка (гагара), который достал со дна немного земли, и таким способом образовался остров. После этого стал нырять Лули-отыр (краснозобая поганка, «гагарка»). Лули нырял трое суток, и земля с каждым разом увеличивалась в размерах [Источники... 1987: 29].

Угорские народы, жившие в слиянии с природой, отмечали все нюансы поведения животных и птиц. И все, что казалось им неординарным, сакрализировалось в рамках их картины мира. Актуальные для мансийских верований гагары отличаются дальними перелетами, поднимаясь в горах почти на 3000 м, при этом могут глубоко уходить под воду. Грубый хриплый голос гагар слышен издали на расстоянии 2 км, а летящая птица издает своеобразный хохот [Коблик 2001а: 82–85]. Неуди-

вительно, что внимательные к повадкам животных и птиц угорские народы включили этих орнитологических персонажей в сакральное мифотворчество. Неслучайно в мансийскую систему верований включены вороны, которые превосходят большинство птиц по уровню высшей нервной деятельности: они отличаются быстрой реакцией, легко приобретают новые навыки, обладая сложным социальным поведением. Это позволило многим из них адаптироваться в меняющихся условиях среды, извлекать пользу из соседства с человеком. Вороны, овладев зачатками орудийной деятельности, способны манипулировать палками в клюве. Благодаря сообразительности эти птицы могут действовать слаженной группой, нередко отгоняют и даже убивают своих врагов. Они также умеют имитировать крики разных птиц и даже человеческую речь [Коблик 2001б: 301–306].

Мифологическая пространственная картина мира обских угров основана на трехкомпонентном разделении: Верхний (небо), Средний (земля) и Нижний (подземный) мир, который ассоциировался с водной стихией. Поэтому водоплавающие птицы рассматривались как некое связующее звено между этими мирами. Водоплавающим птицам отводилась особая сакральная роль — только они имели возможность соприкоснуться с небом, землей и водой. По представлениям манси, именно они способствовали появлению необходимой для жизни суши, а ипостасями значимых и актуальных персонажей пантеона, таких как Мир-сусне-хум (смотрящий за миром) и Калтащ (жизнедательница), являлись гусь и утка. Птицы семейства утиных тесно связаны с человеческой деятельностью, а у гусей развиты сложные формы поведения и социальных взаимоотношений — они обладают возможностью передавать накопленный индивидуальный опыт даже через поколение.

Среди прародителей отдельных родов и покровителей селений манси также было много птиц. Им, как правило, придавался значимый сакральный смысл: создавались культовые места поклонения, отводилось особое место в мифологической и фольклорной традициях, этих птиц нельзя было убивать и употреблять в пищу людям, находящимся под их покровительством. Среди последних работ по исследованию этой тематики

можно назвать монографии и статьи И.Н. Гемуева, А.М. Сагалаева, Н.И. Новиковой и созданную коллективом авторов энциклопедию «Мифология манси» [2001]. А.В. Бауло отмечено, что тотемные предки в птичьем облике в последнее время стали терять региональный характер, становясь семейными либо поселковыми предками [Бауло 2011: 336]. Все разработки, связанные с сакральной ролью птиц-покровителей в традиционном мансийском мировоззрении, опирались на полевые исследования и труды предшественников, таких как К.Ф. Карьялайнен [1994, 1995], Л.Н. Гондатти [1888], К.Д. Носилов [1904], В.Н. Чернецов [Источники... 1987] и иных современных и хрестоматийно известных авторов.

Подробно описаны культовые места, обряды, сопутствующие атрибуты и функции в мировоззренческой системе народа манси таких птиц-покровителей, как чайка (Халев-ойка), филин (Йибы-ойка), трясогузка, ястреб, ворон [Новикова 1980: 95–103; Гемуев, Сагалаев 1986: 86–89; Гемуев 1990: 78–91]. Сакрально значимых птиц-покровителей в традиционных представлениях манси, вполне вероятно, было значительно больше, но их роль теряется в современном динамичном мире. Однако исходные корни этих явлений отыскиваются в переплетении многих сказочных сюжетов, берущих начало от архаичных мифов. Так, в одной из сказок почитаемый манси бог Мир-сусне-хум принимает облик филина, в другой персонаж Маленький Богатырь Желтая трясогузка назван одним из сыновей верховного бога Нуми-Торума [Мифы... 1990: 296].

В обыденной жизни манси не только мифологический фольклор и сакральная атрибутика свидетельствуют о присутствии птиц-покровителей родов, но такую же нагрузку часто несут постоянно используемые в быту вещи. В.Н. Чернецовым отмечена рукоятка женского весла на Сосьве, вырезанная в виде двух головок, изображающих трясогузку (*ворщик*), на Юконде резной гребень крыши украшен головами орлов, в селении Сури-пауль на концах бревна для подвешивания котлов вырезалась голова филина и т.п. [Источники... 1987: 30, 166, 243].

В мировоззренческой картине мира манси присутствует пространственный для многих культур сюжет о волшебной земле.

Манси полагали, что на юге, в сторону полудня, находится птичья страна Мортим-ма. В это место на зиму улетали птицы. Считалось, что в волшебной стране живут особые звери и птицы, они очень красивы, и перелетные птицы, достигая Мортим-ма, также приобретают необычный вид. В этой земле находится озеро живой воды. Обитателями мифической страны являлись Мортим-эква и Мортим-ойка, которые ели птиц и зверей, а их кости и пух бросали в озеро, после чего происходило волшебное превращение, мертвые существа оживали [Источники... 1987: 155; Мифология... 2001: 95]. В одном из преданий, записанных Е.И. Ромбандеевой, рассказывается о похоронном обряде, связанном с использованием водоплавающей птицы (утки) в качестве переносчика души человека в теплый край Мортим-ма. В обряде использовались волосы умершего, которые сжигались вместе с убитой уткой. Считалось, что «...душа идет, через теплое море проходит. Через это море ее поднимает утка, переносит утка, по срезанным родственниками волосам, по подоженным волосам и идет» [Ромбандеева 1993: 303].

Жизненный цикл народа манси был неотделим от природы и поэтому все природные явления и все природные объекты одушевлялись и, по сути, сливались в единое целое в картине мира. В.И. Чернецов в своих дневниках писал: «У вогула дом и лес едины. Он не отличает одного от другого» [Источники... 1987: 181]. Всеобъемлющее место в фольклоре манси отводилось природе — тайге и ее обитателям. Таежными жителями подмечалась и анализировалась буквально каждая черта в поведении представителей животного мира. Обитатели тайги наделялись соответствующими своему поведению характерами и встраивались в систему воображаемого мира и мифотворчества.

Сказки и сказания (*мойт*) обских угров в мансийской традиции делились по жанрам. Произведениям мифологического плана о происхождении земли и значимых благ для народа, в которых героями выступали племенные, фратриальные и родовые божества, придавалось особое сакральное значение. Существовали и «героические» фольклорные истории, посвященные эпизодам из жизни духов-покровителей. Сакральные сюжеты строго табуировались и не предназначались для женщин, детей и чужаков — они исключались из ряда слушателей. Исполнение

мифологических сказаний и песен предназначалось для особой аудитории, членов только своего рода. В.Н. Чернецовым описаны случаи, когда он настойчиво добивался от информаторов обоснования, по которому нельзя убивать сову, но так и не получил прямого ответа. Мальчик-попутчик начал было рассказывать сакральный сюжет, но присутствующий при разговоре старик сразу же его перебил. Этот рассказ не предназначался для посторонних ушей [Там же: 140].

Однако в мансийской устной традиции существовало множество собственно сказок, предназначенных для широкого круга слушателей, где действовали люди, животные и птицы. Сказочными героями в этих сюжетах были уже не полубогидемиурги, хотя в порядке идеализации они могли иметь божественных родителей, чудесное происхождение, сохранять реликтовые тотемические черты. В фольклоре традиционных обществ миф и сказка имеют одинаковую морфологическую систему в виде цепи потерь и приобретений. В сказках особое место приобретают промежуточные звенья в виде трюков зооморфных и орнитоморфных плутов или испытаний героев [Мелетинский 2000: 266–268].

В мансийских сказках значимая роль отводится трикстеру. Одной из центральных фигур мансийской мифологии является наблюдающий за миром Мир-сусне-хум. В фольклоре этот персонаж предстает помимо своей божественной сущности и в ипостаси Эква-Пыгрись (сынок женщины, божественное дитя) — о нем манси говорят без боязни, часто и с удовольствием [Гемуев 1992: 35–39]. Эква-Пыгрись является основным героем многих сказок, где он рисуется в плутовском облике, лишенном сакрализации. Мансийский трикстер в фольклорных произведениях действует в природном мире среди людей, зверей и птиц. Зооморфные и орнитоморфные персонажи, даже если в реальной жизни народа представлялись священными первопредками, теряют свой сакральный статус в общении с Эква-Пыгрисем. В мансийской сказке, повествующей о том, как Эква-Пыгрись появился на свет, одним из главных персонажей является сова. Существуют сюжеты о перевоплощении трикстера в гуся и гагару. В сказке о пребывании Эква-Пыгрися у водяного герой встречает седых старика и старуху, у кото-

рых на головах разместились гнезда беркута и орла [Мифы... 1990: 342, 353, 355, 365].

Мансийская традиционная культура за свою историю испытала неизбежную трансформацию, которой подвергся и фольклор, особенно на уровне бытовой сказки. Можно выделить ряд заимствований из русских, а также широко растиражированных мировых сказочных сюжетов. Однако в канву повествования всегда вплетается природная среда обских угров, населенная таежными духами, животными и птицами. Так, например, в одной из сказок по ходу сюжета в охотничью петлю, поставленную юношей, попадает глухарь. Он просит охотника отпустить его, тот отпускает и птица начинает помогать юноше. Эта сказка использует известный сюжет с клишированной фразой: «Не ешь меня, я тебе пригожусь», но повествование наполнено сугубо мансийскими представлениями об окружающем мире. Аналогичен рассказ про то, как старик спас орла, принес птицу домой и выкормил. Далее следует сюжет из сказочного набора приобретений и потерь [Там же: 467–468, 475].

Каждый «птичий» персонаж угорских сказок наделен определенным характером и копируемой из реальной жизни манси манерой поведения. В одной из сказок описывается встреча вороны с сорокой: «Поздоровались они, поцеловались, разговор завели». Ворона в этой сказке характеризуется как вещая и мудрая птица, поскольку она «много рек облетает, много земель облетает», и с точки зрения создателей фольклора обладает большими знаниями [Там же: 497].

Действующими персонажами мансийского фольклора являются почти все птицы реальной окружающей среды обитания народа: гусь, утка, гагара, чайка, тетерев, ворон, ворона, орел, беркут, сова, филин, ястреб, трясогузка, рябчик, сорока, кедровка, куропатка, цапля, журавль, кулик, кукушка, петух. В.Н. Чернецов отметил, что в районе р. Юконды существовало собирательное имя для всех мелких птичек: их называли Щангкыш [Источники... 1987: 165].

Наряду с реально существующими птицами, которые в сказках и мифах наделялись сверхъестественными свойствами, в мансийском фольклоре присутствуют и воображаемые волшеб-

ные птицы. К таким фантастическим образам относится птица Товлынг-Карс и типологически близкий к нему Товлынг-ойка 'Крылатый старик'. На предметах культовой атрибутики, таких как жертвенные покрывала и «богатырские шлемы», часто рядом с изображением Мир-сусне-хума встречается условное изображение маленькой птички Рейтартан-уйрись, являвшейся вестником прихода тепла («тепло приносящая птичка») [Мифология манси 2001: 124]. Наличие подобных персонажей свидетельствует о приближении традиционного мировоззрения манси к созданию абстрактных фантастических образов.

Медвежий праздник у обских угров представляет собой яркий комплекс празднично-ритуальных церемоний. В этом действе воедино смешаны сакральные и карнавальные начала. Праздник сопровождается театральным представлением. Трансформация культурной традиции преобразила празднование по случаю добычи медведя из исключительно культового родового мероприятия в общеплеменное [Соколова 2000: 124–125].

В дневниках В.Н. Чернецова зафиксированы все стадии развития театрализованных представлений медвежьего праздника в различных поселениях манси Северной Сосьвы и Средней Оби, относящиеся к 1936–1937 гг. Во всех представлениях, связанных с добычей медведя, присутствуют персонажи, исполняющие роли птиц. Люди, изображавшие птиц, участвуя в сценках, могли петь, плясать или просто совершали комические действия в картине праздника.

В.Н. Чернецовым описано исполнение на празднике песни цапли и затем танца этой птицы. Выход цапли к публике сопровождается призывной песней: «Цапля сядь, болотное существо, в сидящий дом, цапля, приди!» [Источники... 1987: 193]. Аналогично происходит выход кукушки на «сцену». По окончании песни кукушки появляется подражающая движениям птицы женщина. Она кивает головой, приседает, рассказывает свою историю и поет. Описано появление фигуры журавля на медвежьем празднике, который шалил и щипал медведя. Петух также является частым участником игр в честь убитого медведя. По окончании праздника открывают дверь и призывают различных птиц есть медвежье мясо. При этом, сев за трапезу,

едящие кричат как вороны и говорят: «Пришли вороны, сороки, едят мясо». Ложка за трапезой называется «сорока».

В завершение театрализованного ритуала голову медведя стягивают с места. После этого медведь должен забыть все то, что с ним делали. Когда медвежью голову привозят на священное культовое место, приходят ворон и филин. Окончательно медведь лишается памяти после того, как филин опрокидывает голову. Ворон подобного действия произвести не может, что свидетельствует о более значимой роли филина в «птичьей иерархии» [Там же: 208, 212, 221, 243, 251]. Отмечена роль филина и в совершенно других мировых культурах. Например, во Франции его наименуют великим герцогом (*grand duc*). Филин обладает мощным голосом, вокализация которого разнообразна: двусложное уханье, хохот, плач, гудение, визгливые крики. Эти хищные птицы охотятся на зайцев, грызунов, уток и даже тетеревов. На Дальнем Востоке России филины охотно селятся по соседству с птичьими базарами, с которых ежедневно «собирают дань». Благодаря длинным когтям филин — единственный пернатый хищник, способный справиться с ежом. Такая большая приметная птица, какой является филин, была органично встроена в религиозное мифотворчество [Коблик 2001в: 19–21].

По сути, вся жизнедеятельность народа манси была как бы окутана системой религиозных представлений, в которых природа и ее компоненты тесно связаны с каждодневной действительностью. В мировоззрении народа манси доминировала конкретика наряду с абстрактными понятиями. Изученное и зафиксированное исследователями сакральное и профанное мифотворчество буквально пронизано слитностью с природной средой. Мифы, сказки и предания манси наполнены зооморфными и орнитоморфными персонажами. Причем каждый персонаж наделен определенными специфическими чертами характера, метко подмеченными народом. Птицы широко представлены в культовой практике угорских народов. Священным тотемным птицам посвящены почитаемые места, им приносят жертвы, изображения птиц в виде татуировок на теле используют как опознавательные принадлежности к определенному роду (рис. 2).



Рис. 2. Родовые знаки (татуировки) манси, XVII в.
[Гемуев 1990: 195–196, 198]

Активное участие орнитоморфных персонажей в исключительно значимом и веками существующем медвежьем культе свидетельствует об актуальности роли птиц в традиционной мировоззренческой системе манси.

Список литературы

Айхенвальд А.Ю., Петрухин В.Я., Хелимский Е.А. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования. М., 1981. С. 162–192.

Бауло А.В. Древняя бронза из этнографических комплексов и случайных сборов. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2011. 260 с.

Бауло А.В. Священные места тотемных предков в орнитоморфном облике у обских угров // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого. Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во ТГУ, 2011. Вып. 9. С. 324–338.

Гемуев И.Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск: Наука, 1990. 232 с.

Гемуев И.Н. Бог и трикстер // Известия СО АН СССР. История, филология и философия. Новосибирск, 1992. Вып. 1. С. 23–48.

Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси: Культурные места (XIX – начала XX в.). Новосибирск: Наука, 1986. 190 с.

Гемуев И.Н., Люцидарская А.А. Знамена манси (вогулов) Пелымского уезда XVII в. // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990. С. 162–214.

Гондатти Н.Л. Следы языческих верований у народов Северо-Западной Сибири. М., 1888. 91 с.

Источники по этнографии Западной Сибири. Томск: Изд-во ТГУ, 1987. 282 с.

Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Томск: Изд-во ТГУ, 1994. Т. 1. 151 с.

Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Томск: Изд-во ТГУ, 1995. Т. 2. 282 с.

Коблик Е.А. Разнообразие птиц (по материалам экспозиции Зоологического музея МГУ): в 4 т.: учеб. пособие. М.: Изд-во МГУ, 2001а. Т. 1. 384 с.

Коблик Е.А. Разнообразие птиц (по материалам экспозиции Зоологического музея МГУ): в 4 т.: учеб. пособие. М.: Изд-во МГУ, 2001б. Т. 4. 390 с.

Коблик Е.А. Разнообразие птиц (по материалам экспозиции Зоологического музея МГУ): в 4 т.: учеб. пособие. М.: Изд-во МГУ, 2001в. Т. 3. 358 с.

Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Вост. литература, 2000. 331 с.

Мифология манси. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2001. 196 с. (Энциклопедия уральских мифологий; Т. 2).

Мифы, предания, сказки, хантов и манси / сост. Н.В. Лукина. М.: Наука, 1990. 568 с.

Новикова Н.И. Религиозные представления манси о мире // Духовная культура народов Сибири. Томск, 1980. С. 95–103.

Носилов К.Д. У вогулов. СПб., 1904. 255 с.

Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут: Северный дом, 1993. 208 с.

Соколова З.П. Культ медведя // Археология, этнография и антропология Евразии. 2000. № 2. С. 124–125.

Усачева И.В. К истокам мировоззрения древних уральцев (по материалам мелкой глиняной пластики и кремневой пластики эпохи неолита — бронзы оз. Андреевского Тюменской обл.) // Вопросы археологии Урала. Екатеринбург, 1998. С. 115–118.

Чаиркина Н.М. Антропо- и зооморфные образы энеолитических комплексов Среднего Зауралья // Вопросы археологии Урала. Екатеринбург, 1998. С. 81–82.

О.В. Василенко

**КАЗЫМСКИЙ ЛОКАЛЬНЫЙ ВАРИАНТ
ХАНТЫЙСКОЙ МИФОЛОГЕМЫ «РЕКА»
В ОБРЯДОВОМ ПЕСЕННОМ ФОЛЬКЛОРЕ
(по материалам исследований 1988–1997 гг.)**

Общеизвестно, что миф, благодаря своей символичности, является удобным языком описания вечных моделей индивидуального и общественного поведения, универсальных законов социального и природного космоса. На протяжении XX–XXI вв. в различных сферах гуманитарного знания наблюдается устойчивый интерес к мифологии. Ролан Барт утверждал: «Миф, как живая память о прошлом, способен излечить недуги современности» [Барт 1996: 283]. Изучение мифологической составляющей обрядовых церемоний традиционных культур сегодня позволяет выйти за узкие социально-исторические и пространственно-временные рамки, сформировать фундаментальные представления о глубинных параметрах ритуалов. Необходимое подспорье для разрешения такой задачи — выявление значимых культурных мифологем.

Термин «мифологема» в научном дискурсе определяется как единица, которая объединяет не только все сферы культуры, но и все аспекты человека как социокультурного феномена: «Мифологема — конкретно-образный, символический способ отображения реальности — становится своеобразной формулой, отражающей не только восприятие человеком окружающей среды во всех его измерениях, а и формулой коммуникативного символического средства установления связи с универсальными ценностями, закодированными в мифотворческих актах, средством гармонизации человека и природы, способом понимания мифа как ключа к интерпретации других культурных явлений» [Ортега-и-Гассет 1994: 83].

Медвежий праздник казымских хантов представляет собой многосоставный культурный и культовый феномен, в котором присутствуют ключевые символы мифоритуального сценария хантыйского мира. Его неповторимость и историческая глубина особо отмечены в трудах этнографов, музыковедов, специ-

алистов смежных научных областей, занимавшихся хантыйской культурой в разные эпохи.

В российской науке особый этап в изучении обско-угорской культуры связан с именем А.М. Сагалаева [Сагалаев 1991]. Мифоритуальные традиции уральских и алтайских народов (обских угров, самодийцев и тюрков Саяно-Алтая), исследованные ученым в широком аспекте, позволяют воссоздать мифологическую картину мира. Значительное место в ней занимают важнейшие мифологемы ряда традиционных обществ мира — *дерево, река, гора*. В урало-алтайских верованиях «мы обнаруживаем сближение с корнями священного дерева старика, причем помещается он в локус, являющийся бесконечным источником жизни. Мироззрение соединяет здесь корни дерева (вертикальная доминанта мира) и истоки рек (ось мира при членении его в горизонтальной плоскости). Отголоски горизонтальной модели мира сохранились и в алтайской эпике, где на месте мирового дерева иногда помещается река, соединяющая верхний и нижний миры... Дерево, дающее жизнь, в урало-алтайском мире связано с водой — стихией, имеющей прямое отношение и к жизни, и к смерти. Можно полагать, что локализация мифических персонажей в корнях дерева была широко распространена в урало-алтайском ареале» [Там же: 109].

Подобными мифологическими представлениями наполнены сакральные тексты медвежьих песен казымских хантов, повествующих о могущественных стариках-богатырях крупных хантыйских рек. Кроме того, загадочные пришельцы с далеких рек и их забавные истории наводняют профанные разделы праздника. Символичными в песнях таких персонажей являются детали костюмов, атрибутика, рисунок танца, текст и особое звукоизвлечение. Напомним утверждение В. Тэрнера о том, что «в традиционных культурах, в том числе и у бесписьменных коренных народов Сибири, система кодирования информации, составляющей картину мира, концентрировалась и передавалась в рамках ритуала, а его мельчайшей единицей служил символ, в роли которого выступали вещи, слова, действия» [Тэрнер 1983: 33]. Ученый выделил три семантических параметра ритуального символа, которые можно трактовать и

как уровни интерпретации: объяснения исполнителей; соотношение толкования исполнителя с использованием символа, т. е. действиями с символом и отношениями между участниками обряда в ходе этих действий; толкование исследователя на основе анализа отношений между символами.

Именно таким доминантным символом сакральных и профанных песен медвежьего праздника мы считаем мифологему реки. Рассмотрим ее многомерные функции на материалах полевых исследований медвежьего праздника казымских хантов автора статьи, привлекая комментарии носителей фольклора (см. раздел «Список источников»).

Как указывает В.Н. Топоров, «река — важный мифологический символ, элемент сакральной топографии. В ряде мифологий, прежде всего шаманского типа, в качестве некоего “стержня” вселенной, мирового пути, пронизывающего верхний, средний и нижний миры, выступает т. н. космическая (или мировая) река. Она обычно является и родовой (или шаманской) рекой. Иногда ее составной частью бывает символически переосмысленная реальная главная река данного региона» [Мифы... 1988: 320]. Сведения о мифологеме реки собраны у знатоков традиции как казымских (К.С. Молданова, Т.А. Молдановой, В.А. Молданова, С.Е. Тарлина, Д.Н. Тарлина, С.Е. Вагатова, Е.Я. Вагатовой, П.И. Юхлымова), так и аганских и ваховских (С.Н. Тыльчина, Т.И. Кечимова, С.И. Кечимова, Е.Я. Покати, М.С. Тырлина, Н.Т. Камина) хантов.

Культуру хантов характеризуют развитые космологические представления. Согласно им, вселенная членится по вертикали и по горизонтали, объединяя множество миров, сопредельных земному, причем горизонтальные и вертикальные аспекты диффузно переплетены. Нижняя точка вертикальной структуры мира обычно ассоциируется с левой горизонтальной координатой. Ей присущи соответствующие характеристики, прямо противоположные сакральному верху: подземный мир, холод, болезни, царство мертвых. Ханты — носители традиции — указывают на конкретное место входа в подземный мир, располагающееся в устье мифического «северного моря» (информация казымского ханта К.С. Молданова). Верхняя и нижняя точки соединяются мировой рекой. Этот мифопоэтический символ

широко распространен в фольклоре хантов. Например, в некоторых медвежьих песнях, зафиксированных нами, описывается путь героя-бога на медвежий праздник из Верхнего в Средний мир по реке. Укажем также на обязательное условие доставки сына бога — медведя — в дом, где проводится медвежий праздник, обязательно «водным путем» (по выражению информанта С.Е. Тарлина). Своеобразной параллелью указанного символа, соединяющего миры по вертикальной оси, является ряд атрибутов медвежьего праздника: посох в руках актера-певца, модель мирового/шаманского дерева — ствол кедра у изголовья медведя на празднике и т. д.

Одним из древнейших символов, насыщающих смысл сакральных песен, выступает вода. Имеется указание на то, что «...жили верховные боги в те времена, когда людей еще не было, все покрывала слизистая, как рыба чешуя, вода, не было также и травы земной» (фрагмент мифологической песни в исполнении К.С. Молданова, пер. Т.А. Молдановой) [ПМА 1988].

Средний мир устроен по принципу подобия (со знаком объемно-масштабного превосходства) земной жизни людей. Территория их проживания — «от земли до неба», по словам этнофора С.Е. Тарлина, является границей Среднего мира. Потомки верховных богов — духи, богатыри и боги второго поколения — оказывают покровительство вверенным им территориям и стихиям, регламентируют жизнь людей в соответствии с законами мироздания. Судьба богов Среднего мира подобна человеческой, а время — земному (с семикратным увеличением). Атрибуты и жилища имеют гигантские размеры: семикратный посох, стрела, гарпун, аркан, платок; водяной дом из семи волн и пр. На месте рождения медведя — Казымском мысу в низовьях р. Оби — появилось сакральное дерево. Оно соединяет Верхний и Средний миры: ствол достигает неба, а корни — середины покрова земли. Называется это дерево, по сведениям, полученным от З.Н. Лозямовой, *Л'анат йитынг юх* 'дерево из семи частей'. Миру людей виден только ствол кедра, а миру духов — остальные шесть стволов: осины, пихты, ели, лиственницы, березы, ивы.

Богиня Калташ определяет также территории покровительства и функции триады наиболее могущественных богов, ее

внуков: 1) Увас ики 'Старик северного моря'; 2) Вэйт ики 'Хозяин священной протоки на Оби'; 3) Л'ев кутуп ики 'Среднесовинский старик' или Емнг вош ики 'Старик священного города', либо — Ас тый ики 'Верхнеобской старик'. Первый бог из залива северного моря посылает болезни, цвет его священного халата и шапки — черный. Второй бог живет в Среднем мире в образе серой чайки (*халит*), в его костюме присутствует белый цвет. Третий бог существует как бы в трех ипостасях. Один из его образов — Л'ев кутуп ики — определяет удачу в рыбном промысле, место его обитания — водная стихия. Его антиподом является Увас ики, живущий, как указывалось, в устье/заливе северного моря. Он насылает порчу и болезни на людей. На его территории расположен вход в Нижний мир (отверстие в земной коре), туда стремятся души умерших.

Могущественным богом является также Пулунг ики 'Пелымский или Полуийский старик'. По преданию, он был основателем традиции медвежьего праздника: «...сам сочинил, как играть медведя, и петь хантов заставил» (информант С.Е. Тарлин). Остальные духи, боги и богини имеют в традиции казымских хантов более низкий статус, чем верховные. Они являются богами второго поколения — рождены богами-первопредками, тесно связаны между собою родственными узами. К их числу относятся: Амня ики 'Амнинский старик', Муцям ики 'Муцямский старик', Куноват ики и Куноват эви 'Куноватский старик' и 'Куноватская девушка — его дочь', Мойюм ики 'Мойюмский старик', Охнг ими 'Аганская женщина', Вах ими 'Ваховская женщина', Вэртл'и ими 'Женщина-княгиня', Осётл'анг ими 'Женщина из Осётного'.

Отметим, что имена всех божеств высокого и среднего ранга связаны с названиями крупных хантыйских рек данного региона. Именно божества рек являются «героями» медвежьих песен на празднике. У семи богов-покровителей казымских хантов должно быть по семь священных песен. Помимо этого, на празднике представляются семь братьев и сестер основных богов. Данный принцип экспозиций предполагает наличие цикла из семи песен о судьбе каждого персонажа.

Включение в ход праздника значительного числа песен, принадлежащих двадцати обрядовым жанрам, — реальный

факт, объясняемый потребностью символической интерпретации каждого значимого факта этнической культуры.

Отдельное место в ходе медвежьего праздника занимают интермедии. Особое внимание в них уделяется песням абстрактных «гостей с реки Печора». Огромное число этих песен с юмористическим оттенком изображает чужие законы жизни, иные нравы печорских гостей. Печорский люд по характеру действий на празднике во всей полноте репрезентирует категорию «чужие». Сценки-клоунады с участием Скупого, Пузатого, Горбатого и других подобных персонажей довольно многочисленны. Для них характерны длинные диалоги абсурда, в которых группа актеров в берестяных масках и неряшливой одежде выразительно беседует, не понимая друг друга.

Вторая группа интермедий также многочисленна. Если в первой группе сюжетов обыгрывались комедийные ситуации с явным намеком на мир людей, их законы жизни и нравы, то вторая, также довольно развернутая, основана на сюжетах из жизни богов, поданных в профанно-игровом плане. Здесь сформировались особые художественные приемы, в ряду которых: 1) использование звуковой краски — фальцета — в речевых диалогах; 2) профанация святынь: нарочитое снижение образов персонажей высокого ранга (например, могущественный покровитель озера Казымский Сор в текстах праздника упоминается под именем Мужик из Казымского Сорума); 3) создание ритуального смехового контекста исполняемым номерам.

Следующий этап праздника включает семь священных песен о судьбе богов-покровителей рек Пелым, Полуй, Моюм, Музямы, Казым. Повествование выдержано в сакральном тоне и контрастно предыдущему действию. Все песни завершаются танцем перед головой медведя. Костюм и атрибуты единообразны для всех исполнителей: священный халат, платок, стрела и посох. Каждую песню исполняют двое мужчин: помощник в точности повторяет движения, совершаемые певцом. Сюжетный блок о судьбе данных богов разбит на тематические эпизоды: например, о появлении на празднике богов бога середины реки Сосьва (его песня содержит около 700 поэтических строк), затем следует столь же протяженный сюжет о его дочери — Л'ев кутуп ики эви и т. д.

Сценки-представления, разыгрываемые в масках, включают 21 номер и образуют наиболее крупный профанный пласт праздника, в котором чередуются сюжеты из жизни людей и богов. Данная часть праздника начинается с песни о приходе гостей в масках с реки Печоры. От их имени приоткрываются табуируемые моменты культуры (например, информация о мировой реке, богах пантеона и др.). Интересно проследить в этом слое оппозицию «свой — чужие»: чужими считаются пришельцы с другой — далекой — реки.

Заключительная часть медвежьего праздника состоит из сценок появления семи хантыйских могущественных богов, демонстрации их силы и сфер влияния (стихий, территорий и рек). В священной песне-пляске Северного старика костюм исполнителя максимально маскирует его: на голове — лисья шапка, к лисьему хвосту привязывают кусочки ленты определенного цвета (цвет символизирует космическую сферу, к которой относится данное божество), лицо по самые глаза завязано платком, на плечах нарядный халат, на спину и к рукавам которого прикрепляют колокольчики. В руках обычно он держит стрелу (как божественный атрибут). При исполнении песни Северного старика, который, по представлениям хантов, распределяет рыбу добытчикам и «ведает изобилием рек» (информант Д.Н. Тарлин [ПМА 1989]), актер постоянно проводит стрелой по древку посоха — «творит рыбу». Ему помогает «дублер», который не только одет подобным же образом, копирует его пантомимический ряд, но и является своеобразным «хранителем души» исполнителя. Кроме того, музыкальная сторона такой песни включает шумовые эффекты.

Этническая терминология казымских хантов выделяет около двадцати жанров, существующих в рамках медвежьего праздника и выстроенных иерархически по степени их сакральности. Жанровая иерархия тесно связана с закономерностями драматургии обряда. Укажем, что крупное эпическое полотно — медвежий праздник — демонстрирует редкую «стилевую однородность» некоторых элементов его музыкального ряда, при исключительном многообразии музыкальных характеристик, присущих тому или иному персонажу при отсутствии типовых мелодических формул (встретился всего лишь один

случай использования типового напева в жанре Печар ар). По нашему мнению, структурной единицей обряда — медвежьего праздника — является жанр. Его музыкальная составляющая, помимо прочих параметров, классифицируемых нами как второстепенные жанровоопределяющие признаки, образует некую стилевую систему. А именно: синтагматический параметр этой системы заключается в линейном, последовательном объединении песен в малые циклы. В рамках малого цикла каждый жанр представлен принципиально разомкнутым количеством песен, единых в стилевом отношении. Строение синтагмы связано с трансляцией последовательного ряда, как установлено нами, структурно и семантически тождественных текстов (музыкального и поэтического). Внутри каждого элемента синтагмы — песни — также последовательно реализуется принцип тождества, заключающийся в многократном повторении мелодической формулы, лежащей в основе напева. Таким образом, контраст перемещается на уровень границ жанровых групп.

Так, в каждый день медвежьего праздника воспроизводится обязательная стандартная схема следования жанров, внутри каждой жанровой группы звучат песни, ее репрезентирующие. Приведем пример таких групп, обращая особое внимание на примеры песен с мифологемой «река». Жанр *Л'унгул'тупты ар* 'песня-представление' и песня «Сорт юханг хо ар» 'Песня мужчины Щучьей реки'; жанр *Печар арэт* 'Песня печорских' — «Песня гостей из-за реки Печоры»; жанр *Пуни хот ар* 'Песня медвежьего дома' — «Касум юханг ар» 'Песня о реке Казым'; жанр *Тарнынг ар* 'песня богов 1-го поколения' — «Пил'танг кал' ики ар» 'Песня бога, сидящего между двумя реками'. Многочисленна жанровая группа *Миш арэт* 'Песня о судьбе богов': «Сюрас ов ики ар» 'Песня старика рыбных угодий'; «Мойюм ики ар» 'Песня старика мойюмского [бога]'; «Кунават ики эви ар» 'Песня дочери куноватского старика'; «Йинг ворт эви ар» 'Песня дочери Водяного'; «Тыван вош канась пух» 'Городской сын сватает [дочь бога]'; «Амня тый ател ики» 'Песня бога верховьев Амни'; «Л'ев кутуп ики эви ар» 'Песня дочери бога Средней Сосьвы'.

Кратко укажем стилевые особенности медвежьих песен. Первая группа — песни профанных жанров медвежьего празд-

ника — имеют следующую характеристику: диатоника, широкообъемный звукоряд, наличие субквартового восходящего скачка с нисходящим поступенным движением — его заполнением. В развивающем (срединном) разделе однострочного напева-формулы мелодическое движение направлено на завоевание мелодической вершины в результате скачка. Подобный импульс заложен в исходной мелодико-ритмической модели напева. Отметим также тенденцию к симметричности его структуры. Как правило, ближе к окончанию песни наблюдается более интенсивный процесс интонационного развития напева-формулы: объем звукоряда разрастается до октавы, мелодическое движение в верхней регистровой зоне становится более насыщенным. Часто это связано с явлением раскрывающегося лада.

Вторая стилевая группа — группа сакральных песен — существует в рамках диатонической ладовой структуры с центром-опорой в мелодии, звукоряд таких напевов представлен, как правило, I, II, III, IV, V и VIII степенями. Мелодическая формула развернута и стабильна. Вариантность возникает из-за повторения ритмоинтонационных групп в строке, разбиваемой паузой. Как правило, метрическая структура строки связана с 12-слоговой нормой с долгими звуками на 6 и 12 слогах.

Водная стихия и река — важнейшие мифопоэтические символы мира казымских хантов. Мифологема реки питает образно-символический параметр сакральных и профанных песен медвежьего праздника. Ее бытование в культуре северных (казымских) хантов находит выражение не только в номинативной (обживание мира в именах, реформирование мира через его переименование) и коммуникативной (мифологемы в качестве «слов» ритуального словаря общения) функциях. Мифологема реки представляет собой важнейшую единицу мифологической картины мира казымских хантов, реализует концепты мифологического мышления; имеет стабильное содержание (и этим приближается к аллегории). Она проявляет свои семантические возможности как внутри заданной содержательной традиции, так и в сочетании с другими мифологемами. Мифологема реки — ценностная форма культурной памяти этноса.

Список литературы

Барт Р. Мифологии. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. 312 с.

Земля Кошачьего Локотка / пер., сост. и примеч. Т.А Молданова. Томск: Изд-во ТГУ, 2003. 230 с.

Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов / пер. Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во ТГУ, 1996. Т. 3. 264 с.

Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. С.А. Токарев. М.: Сов. энциклопедия, 1988. Т. 2: К–Я. 719 с.

Молданов Т.А. Картина мира в медвежьих игрищах северных хантов (XIX–XXI вв.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2002. 27 с.

Ортега-и-Гассет Х. Избранные произведения. Киев: Основы, 1994. 420 с.

Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск: Наука, 1991. 155 с.

Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1992. 175 с.

Тэрнер В. Ритуал и символ. М.: Наука, 1983. 278 с.

Список источников

ПМА 1988 г., сентябрь. Запись Мазур О.В., Киле В.И., переводчик Молданова Т.А. Поселки: Юильск, Казым, землянки на р. Ай вош юханг, Белоярский район, Тюменская область.

ПМА 1989 г., сентябрь. Запись Мазур О.В., Солдатовой Г.Е., переводчик Молданова Т.А. Поселки: Казым, Амня, Белоярский район, Тюменская область.

ПМА 1990 г., апрель. Запись Мазур О.В., Солдатовой Г.Е. Ханты-Мансийск, Тюменская область.

ПМА 1991 г., январь (обряд зафиксирован в аудиозаписи в полном объеме). Запись Мазур О.В., Солдатовой Г.Е., Шейкина Ю.И. Пос. Юильск, Белоярский район, Тюменская область.

В.В. Шубин

**РОЛЬ КИНОСТУДИИ «ТГУ-ФИЛЬМ»
И СТУДИИ «ВИЗАН» В СТАНОВЛЕНИИ
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВИЗУАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ**

В декабре 1958 г. при Томском государственном университете по инициативе профкома была создана самостоятельная студенческая киностудия «ТГУ-фильм» [Томский университет... 2013: 57]. Основателями киностудии были В.Г. Новиков, студент третьего курса геолого-географического факультета ТГУ, и О.Г. Максимов, сотрудник Томской студии телевидения — в дальнейшем они стали известными кинодокументалистами [Новиков 2008: 7].

В конце 1970-х гг. в Томске уже насчитывалось 28 самостоятельных киностудий, которые организовывались при заводах и учебных заведениях, «ТГУ-фильм» была одной из ведущих студий в городе. На ней создавались самые разнообразные по тематике фильмы: видовые, туристические, игровые, юбилейные, репортажи, киноленты о жизни и быте томичей, отдыхе и спорте.

К празднованию 100-летия Томского государственного университета на киностудии «ТГУ-фильм» под руководством А.Д. Шаломова был подготовлен юбилейный кинофильм «Свет познания» (1980). Создавался он на основе архивных киносъемок из жизни университета. Над фильмом работал весь состав киностудии: М. Банщиков, И. Делегодина, С. Коровин, Т. Кравцова, В. Курашко, А. Михалев, С. Пономарева, В. Попов, И. Соловьев, О. Якушева.

В начале 1980-х гг. студентом биолого-почвенного факультета ТГУ А.Н. Михалевым (позднее ставшим руководителем киностудии «ТГУ-фильм») под научным руководством известного этнографа, преподавателя Томского университета Н.В. Лукиной были сняты кинофильмы «Речные люди Ягун-Ях» (1980) и «Зима речных людей» (1983). Это первые фильмы научной и учебной направленности, снятые на киностудии «ТГУ-фильм». Как считает этнолог О.Б. Христофорова, этнографические кинофильмы «Речные люди Ягун-Ях» и «Зима речных людей» — это «фильмы-интерпретации» или «вну-

тренние реконструкции: на основании отдельных элементов конструируется целое культуры, часто на основе схемы, обычной для отечественной этнографии (хозяйство, жилище, пища, верования)» [Христофорова 2008: 64], в них рассказывается о явлениях традиционной культуры юганских хантов, имевших место в летний и зимний периоды года.

С этого момента на киностудии начался этап этнографического кино. Как принято считать, из этнографического кино берет свое начало визуальная антропология.

В 1983 г. появился кинофильм «Археологи из Томска». Он был снят А.Н. Михалевым и Е.А. Васильевым на месте проведения раскопок в районе верхнего течения р. Северная Сосьва. В дальнейшем А.Н. Михалевым были предприняты самостоятельные поездки к хантам на реки Большой и Малый Юган уже в качестве режиссера-оператора киностудии «ТГУ-фильм». В результате он снял и смонтировал в 1985 г. кинофильм «Обряды речных людей», в котором Н.В. Лукина выступала в качестве научного консультанта. В этом фильме впервые были зафиксированы религиозно-обрядовые церемонии посещения юганскими хантами священных лабазов дочерей Пугос-Анки и Эвут-Ики в полном объеме и без нарушения традиций.

Этнографические наблюдения группы сотрудников Томского краеведческого музея на р. Васюган в 1983–1985 гг. легли в основу фильма «Старожилы реки Васюган» (1985) (реж. А.Н. Михалев).

В 1986 г. в поездке к хантам в юрты Ачимовы на р. Малый Юган А.Н. Михалевым был снят кинофильм «Древо жизни» (1986) — кинорассказ об одном дне из жизни хантыйского поселения, в сопровождении песни-легенды о духах-дочерях Пугос-Анки, об их путешествии с верховий р. Вах (научный консультант В.М. Кулемзин).

Фильм «Низовья реки Ас» был снят в устье р. Оби (в г. Салехарде и пос. Харсаим) во время этнографической экспедиции к хантам, манси и коми-зырянам Н.В. Лукиной, А.Н. Михалева и М.В. Южаниновой.

В конце 1980-х гг. под руководством Н.В. Лукиной сотрудниками киностудии «ТГУ-фильм» А.Н. Михалевым и автором данной статьи на базе университетской киностудии был снят

и смонтирован кинофильм об известном археологе и этнографе Валерии Николаевиче Чернецове (1990). Основой фильма послужил личный архив В.Н. Чернецова, состоящий из кино-материалов, фотографий, рисунков, дневников и рукописей [Шубин 2017: 87]. Это была последняя лента, созданная киностудией «ТГУ-фильм». Поскольку в конце 1980-х гг. финансирование самостоятельных киностудий практически прекратилось, закрылась и киностудия «ТГУ-фильм». Вскоре была создана студия «ВИЗАН».

Как вспоминает А.Н. Михалев, «в 1987 году судьба, а вернее киностудия “ТГУ-фильм”, свела двух людей — меня, Аркадия Михалева, и Валерия Шубина. Мы организовали студию визуальной антропологии “ВИЗАН”, избрав основным видом деятельности производство кинофильмов о жизни и деятельности коренных малочисленных народов Севера» [Михалев 2006: 37].

Именно 1987 г. стал началом становления визуальной антропологии как самостоятельной дисциплины у нас в стране благодаря проведению первого в СССР кинофестиваля визуальной антропологии в г. Пярну, Эстония. Одна из основных тем фестиваля — сохранение традиционной культуры коренных народов [Александров 2007: 9]. Киностудия «ТГУ-фильм», а позже студия «ВИЗАН» в период 1987–1990 гг. принимали активное участие в этих фестивалях, где были представлены кинофильмы: «Речные люди Ягун-Ях» (1987); «Обряды речных людей» (1987); «Зима речных людей» (1988); «Древо жизни» (1989); «Медвежий праздник. Ханты Сургутского района» (1989); «Медвежий праздник. Ханты Березовского района» (1989); «Эвут-Ики» (1990).

В сентябре 1988 г. в Этнографическом музее под открытым небом «Торум Маа» (г. Ханты-Мансийск) для проведения традиционного обряда обских угров «Медвежьи игрища» были собраны носители фольклорных традиций — ханты Березовского и Сургутского районов. Сотрудниками студии «ВИЗАН» А.Н. Михалевым и В.В. Шубиным проводилась киносъемка этих игрищ с помощью сотрудников Окружного Дома народного творчества народов Севера (г. Ханты-Мансийск) Е.Д. Айпина и Т.А. Молдановой. В итоге было снято пять кинофиль-

мов: «Медвежий праздник. Ханты Сургутского района» (1988), «Медвежий праздник. Ханты Березовского района» (1988), «Кечимов Тимофей Иванович и Кечимов Семен Тимофеевич» (1988), «Купландеев Петр Кирилович» (1988) и «Югорские мелодии» (1988). Научным консультантом фильмов выступил этнограф В.М. Кулемзин [Шубин 2016: 88]. Это первые киносьемки обряда, которые вошли в историю возрождения хантыйского медвежьего праздника после долгих лет идеологического запрета на его проведение. Параллельно А.Н. Михалевым проводилась фотофиксация медвежьего праздника, в результате чего был изготовлен слайдфильм «Медвежий праздник ханты» с комментариями В.М. Кулемзина.

В конце сентября 1988 г. на II Международном фольклорном фестивале в Москве медвежьи игрища были показаны вновь в парках культуры столицы. В состав участников входило 26 исполнителей (манси и ханты). Автором данной статьи проводилась киносьемка этих выступлений, и в итоге был создан кинофильм «Медведь в Москве» (1988). Как вспоминает участница медвежьих игрищ Т.А. Молданова, на II Международном фольклорном фестивале в Москве «были показаны отдельные сценки из медвежьего праздника. В данном случае можно говорить о том, что впервые на уровне России округ был представлен аутентичным фольклором» [Молданова 2016: 119].

В ходе исследовательской экспедиции на р. Малый Юган в юрты Ачимовы в апреле 1989 г. сотрудниками студии «ВИЗАН» был зафиксирован на киноплёнку обряд посещения священного лабаза и представления новорожденного ребенка одному из почитаемых духов р. Малый Юган Эвут-Ики. Из отснятого материала был смонтирован кинофильм «Эвут-Ики» (1989) [Шубин 2016: 88].

В том же сезоне в юртах Ачимовых на р. Малый Юган сотрудниками студии «ВИЗАН» был снят видеофильм о материальной культуре юганских хантов под названием «Хантыйский обласок» (1992). В нем подробно демонстрируется процесс изготовления долбленной лодки — обласка (хант. *рыть*). Автор комментариев в фильме — В.М. Кулемзин.

В следующей экспедиции в мае 1991 г. на р. Малый Юган нам, сотрудникам студии «ВИЗАН», во время непосредствен-

ного участия в строительстве священного лабаза для божества Эвут-Ики удалось заснять на киноплёнку весь процесс строительства лабаза для божества Эвут-Ики от разбора старого лабаза, пришедшего в негодность, до возведения нового. В том же году из отснятого материала был смонтирован кинофильм «Новоселье Эвут-Ики» [Там же: 88–89].

С переходом с киносъёмки на видеозапись эпоха кино закончилась, однако кинокамера ещё использовалась в работе. Съёмка велась на кинокамеру и одновременно непрерывно на видеокамеру, что обеспечивало максимальный объём записи звука. Кроме уже упомянутых выше кинолент, в 1991 г. в Кемеровской области под научным руководством этнографа из Кемеровского университета В.М. Кимеева были сняты фильмы: о телеутах пос. Беково — «Телеутская свадьба», о колмаках юрт Константиновских — «Сосновский острог», о шорцах пос. Усть-Анзас — «Шория. Зима» и «Сенокос».

В 1994 г. на кинофестивале визуальной антропологии в г. Нуоро (Италия) российский кинематограф был представлен единственным фильмом «Хантыйский обласок». Этим же фильмом студия «ВИЗАН» была представлена в августе 1998 г. в г. Салехарде на I Российском фестивале антропологических фильмов. Целью фестиваля было познакомить широкого зрителя с формирующимся в то время в России новым научным направлением — визуальной антропологией.

Поддерживалась неразрывная связь и с Томским университетом. В 1996 г. был снят фильм в двух частях об истории создания и этапах строительства ТГУ и Научной библиотеки — «Императорский Томский университет и его библиотека». В том же году был создан фильм о геолого-географическом факультете «Геолого-географическое образование в Томском государственном университете 1888–1996», годом позже появилась на свет лента о реставрации главного корпуса ТГУ «Второе рождение», основу ее составили кино- и видеоматериалы из архива киностудии «ТГУ-фильм».

На томских телерадиокомпаниях «ТВ-2», «NTSC» и «Эфир» в течение нескольких лет демонстрировались фильмы «Болота Томской области» (1995), «Сан-Ларино» (1995), «Корни и кроны» (1997), «Шкатулка с секретом» (1997), «Городской

сад» (1997), «Спасская грива» (1998). Проводились телепередачи «Эко-око», «Календарь природы» (годовой цикл – времена года) и «Фитодизайн» на тему экологии, снятые студией «ВИЗАН» по заказу Комитета экологии и природных ресурсов Томской области.

В период 1997–2002 гг. сотрудниками студии «ВИЗАН» был проведен ряд исследовательских экспедиций на катере «Визан» по рекам Большой и Малый Юган. Были выявлены и посещены культовые объекты юганских хантов с целью определения их сакрального, территориального статуса и возможности официального оформления охранных зон вокруг данных памятников как объектов культуры. Все полевые материалы представлены в отчете «Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе Тюменской области Ханты-Мансийского автономного округа» (1999) и переданы в Муниципальное автономное учреждение «Историко-культурный научно-производственный центр Барсова Гора» (г. Сургут).

В 2000 г. сотрудники студии «ВИЗАН» принимали участие в совместной комплексной этнографо-археологической экспедиции, организованной упомянутым выше центром «Барсова Гора» по р. Ляма в Сургутском районе. Одной из задач экспедиции был сбор у коренных жителей – хантов и ненцев, проживающих в бассейне р. Ляма, – устной информации, касающейся историко-культурного наследия территории, а именно – данных о местоположении археологических и этнокультурных объектов, топонимике, истории заселения края [Шатунов 2002: 43].

Большая коллекция фоторабот сотрудников студии «ВИЗАН» была показана в рамках фотовыставки «В гостях у хантов» в мае – июне 2002 г. в трех залах Томского областного художественного музея. На выставке были представлены этнографические предметы, фотоэкспозиция, демонстрировались фильмы о традиционной культуре хантов. В сентябре выставка была перевезена в Сургут и далее, в октябре, – в Ханты-Мансийск.

В мае 2004 г. состоялись II Московский международный фестиваль визуальной антропологии и конференция «Традиция и объектив. В поисках цельности». Студия «ВИЗАН» предста-

вила фильм «Жена реки» (2004) о посещении священного места на р. Большой Юган. В основу фильма также легла легенда о женитьбе главного божества р. Юган Ягун-Ики на дочери Ларлом-Ими.

В апреле 2006 г. в «Доме Путешественника» (г. Томск) студия «ВИЗАН» представила мультимедийную выставку «Люди и Боги древнего Югана». На выставке были показаны культурологическая карта-схема р. Малый Юган, фотоэкспозиция, этнографические предметы, также демонстрировались фильмы о традиционной культуре хантов.

В дальнейшем студия «ВИЗАН» стала составной частью Томского регионального общественного учреждения (ТРОУ) «Энциклопедия Сибири», открытого в 1999 г. В.В. Шубиным и А.Н. Михалевым. Основным видом деятельности этого учреждения является работа в области визуальной антропологии, его руководитель — В.В. Шубин.

В сентябре – октябре 2008 г. состоялась комплексная фольклорно-этнографическая экспедиция Института филологии СО РАН (г. Новосибирск) и ТРОУ «Энциклопедия Сибири» в бассейн р. Вах. В экспедиции принимали участие: визуальный антрополог К.А. Сагалаев, этнограф А.Г. Гомбожапов, этномузыковед и фольклорист Г.Е. Солдатова и автор данной статьи в качестве видеооператора студии «ВИЗАН». Экспедиция прошла путь на катере «Визан» от Томска до верховий р. Вах и обратно. В результате были сняты материалы по фольклору и традиционной культуре ваховских хантов.

Пять лет спустя состоялась аналогичная экспедиция в бассейн рек Большой и Малый Юган из Томска на катере «Визан». Основная задача экспедиции заключалась в записи образцов устного народного творчества и съемка визуального материала о традиционной культуре юганских хантов. Во время проведения исследовательских работ участники экспедиции посетили культовое место Лапыт Ко, расположенное в окрестностях пос. Угут на р. Большой Юган на месте старых заброшенных юрт Угутских (ведущий информатор — Николай Иудович Каюков). Также в юртах Киняминых на р. Малый Юган нами был зафиксирован обряд посещения представителями рода Киняминых святылица Кон-пах-ики (хранитель Е.П. Кинямин).

Все полевые и визуальные материалы этой экспедиции находятся в архиве сектора фольклора народов Сибири Института филологии СОРАН [Шубин 2016: 90].

За многолетнюю деятельность сотрудниками студии было создано более 100 научных и научно-популярных фильмов и телевизионных передач, большая часть которых демонстрировалась на различных фестивалях и смотрах-конкурсах (Россия, Эстония, Латвия, Украина, Финляндия, Венгрия, Германия, Италия, Япония), где они неизменно привлекали к себе внимание аудитории, свидетельством чему являются многочисленные дипломы и призы. Накоплен богатейший архив фотодокументов, насчитывающий десятки тысяч единиц хранения, собран обширный фольклорный архив с записями носителей традиционной культуры коренных народов Сибири.

Список литературы

Александров Е.В. Вместо рецензии. В поисках предмета визуальной антропологии // Антропологический форум. 2007. № 7. С. 9–20.

Лукина Н.В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии: в 6 т. Томск: Изд-во ТГПУ, 2009–2010. Т. 3: Юган. 296 с.

Михалев А.Н. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе Тюменской области Ханты-Мансийского автономного округа. Отчет. Июнь – сентябрь 1998 г. Томск, 1999 // Библиотечно-информационный историко-культурный фонд Сургутского района. Ф. Р-4. Оп. 1. Д. 325. Л. 3.

Михалев А.Н. Люди древнего Югана // Этнопортрет. Дневник путешественника. 2006. № 2. С. 37.

Молданова Т.А. Из истории возрождения хантыйского медвежьего праздника в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2016. № 2 (31). С. 117–125.

Новиков В.Г. Кино, которое мы потеряли // Наука в Сибири. 2008. № 9 (2644), 28 февраля. С. 7.

Томский университет: 135 лет в истории России (1887–2013) / под ред. С.Ф. Фоминых, Е.М. Игнатенко. Томск: Изд-во ТГУ, 2013. С. 57.

Христофорова О.Б. Полевые методы в визуальной антропологии // *Аудиовизуальная антропология: история с продолжением.* М.: Ин-т наследия, 2008. С. 59–67.

Шатунов Н.В. Хождение за три Лямы // *Югра.* 2002. № 7. С. 43–47.

Шубин В.В. История визуальных фиксаций традиционной культуры юганских хантов // VI Всероссийский фестиваль науки: материалы XX Междунар. конф.: История. Философия. Культурология. Социальные науки: в 5 т. Томск: Изд-во ТГПУ, 2016. Т. 4. С. 86–91.

Шубин В.В. Томский киноархив В.Н. Чернецова как источник по этнографии обских угров // *Том. журнал лингвист. и антропол. исслед.* 2017. № 2 (16). С. 84–91.

ЛИЧНЫЕ ПЕСНИ П.М. ТЫНЗЯНОВОЙ

Песенный фольклор обско-угорских народов включает в себя различные жанры: героический эпос, обрядовые песни медвежьего праздника, священные, шаманские и лирические песни. В нашей работе мы рассмотрим личные песни П.М. Тынзяновой. Данный жанр Б. Мункачи называл «песни судьбы» [Munkácsi, Kalman 1963], З.Н. Куприянова и Е.И. Ромбандеева — «лирическая песня» [Куприянова, Ромбандеева 1960], И.А. Богданов [1981], И.А. Бродский [1976] и Ю.И. Шейкин [1996, 2002] — «личная песня», Е.А. Шмидт [1984] и Г.Е. Солдатова [2001] — «индивидуальная песня».

Тематика личных песен разнообразна: в них человек рассказывал историю своей жизни, своих близких и родственников, описывал различные события, сетовал и жаловался на жизнь и также восхвалял определенного человека [Шмидт 1984]. Личные песни создавались в любом возрасте, например, в период взросления или в предчувствии смерти [Богданов 1981], или «когда появляются внуки» [Солдатова 2005]. Песня определяет положение человека в обществе и служит своего рода визитной карточкой [Там же]. По данным ряда исследователей, раньше почти каждый человек имел свою личную песню, кроме этого, он знал песни других людей [Munkácsi, Kalman 1963; Богданов 1981; Шмидт 1984; Солдатова 2005]. По нашим наблюдениям, многие женщины во время работы уединялись: например, при сборе ягод или на сенокосе уходили подальше от семьи и давали волю чувствам — пели и плакали. В такие минуты они выплескивали накопившееся горе, боль, досаду и радость. К сожалению, большая часть этих песен не была записана.

Фольклорные произведения обских угров впервые зафиксировали в XIX в. зарубежные исследователи — финны и венгры. Венгерский ученый А. Регули в 1843–1845 гг. собрал огромный материал среди различных групп манси и северных хантов, который был опубликован после его смерти. В 1888 г. венгерская Академия наук направила в экспедицию лингвиста и этнографа Берната Мункачи для расшифровки этих записей. В итоге были подготовлены четыре тома мансийского фольк-

лора с переводом на венгерский язык [Munkácsi 1896]; 46 «песен судьбы» сосьвинских и верхнелозьвинских манси из 4-го тома перевела на русский язык и опубликовала Т.Д. Слинкина [Мансийские «песни о судьбе»... 2013].

Финский исследователь Артуру Каннисто в 1901–1906 гг. собрал богатый лингвистический и этнографический материал, но лишь частично подготовил его к публикации. Довел до конца шеститомное издание М. Лиимола; 12 песен из 6-го тома [Kannisto, Liimola 1963: 22–92, 98–105] перевела на русский язык и опубликовала также Т.Д. Слинкина [Маньси махум пёс... 2015].

Первые аудиозаписи мансийских и хантыйских песен были сделаны в начале XX в. с помощью фонографа К.Ф. Карьялайненом и А. Каннисто. В публикации, подготовленной А.О. Вязяненом, содержится 150 мансийских песен, из них 13 — личные песни [Wogulische und Ostjakische Melodien... 1937].

В 1933–1934 гг. занимался сбором фольклорного материала среди сосьвинских и ляпинских манси И.И. Авдеев. В 1936 г. он опубликовал медвежьи песни в переводе на русский язык [Авдеев 1936]. В эти же годы на Сосьве и Оби изучал устное народное творчество манси А.Н. Баландин. Он издал сборник мансийских сказок и песен с переводом на русский язык [Баландин 1939].

В 1958–1959 гг. были изданы «Сборник мансийских песен и танцев» [Сборник... 1958] (14 песен и 4 танцевальные мелодии нижнесосьвинских и обских манси) и «Сборник хантыйских и мансийских песен и танцев» [Сборник... 1959]. Составителем данных сборников выступил В. Муров.

Венгерский ученый Б. Кальман в 1957, 1958 и 1968 гг., работая со студентами и аспирантами ленинградского Института народов Севера, записал от них материал по языку и фольклору северных и восточных манси. В 1976 г. были опубликованы «Вогульские тексты со словарем», есть нотное приложение, в котором около десятка лирических песен [Kalman 1976].

В 1993 г. был опубликован сборник «Хантыйские и мансийские песни». Составители и авторы предисловия — музыковеды О.В. Мазур и Г.Е. Солдатова, ими же выполнена нотная

расшифровка. Тексты песен на мансийском языке записала А.И. Сайнахова [Хантыйские и мансийские песни 1993].

В 2008 г. Г.Е. Солдатова опубликовала «Заметки о современном состоянии музыкального фольклора обских угров», в качестве примера № 7 она приводит песню «*Toman эри*» («Песня о берестяной коробке»), автор и исполнитель песни — Н.А. Тынзянова, обская манси [Солдатова 2008].

Цель нашей работы — рассмотреть личные песни Пелагеи Макаровны Тынзяновой (Тымановой), перевести их на русский язык и ввести в научный оборот. Песни записаны нами в селениях Березовского района (Ванзетур, Новое) Ханты-Мансийского автономного округа — Югра случайно, поэтому о них нет никакой информации. Но осмыслить их и перевести на русский язык удалось благодаря знакомству с историей жизни автора.

Итак, рассмотрим две песни, созданные П.М. Тынзяновой. Одна из песен записана в 1990 г. от О.Н. Шесталовой, другая в 2004 г. от И.И. Тасмановой. Обе исполнительницы являются родственницами автору песен, первая — племянница, вторая — двоюродная сестра. Прежде чем рассмотреть обе песни, расскажем о Пелагее Макаровне. Родилась она в юртах Неремовских (*Пукшамт павл*), что на протоке Пырсим [Бардина 2011: 50–51]. Ее мать Мария Спиридоновна Китаева была дважды замужем. В первом браке с Матвеем Лыпшиковым вырастила троих детей, во втором браке с Макаром Тымановым родила пятерых детей. После смерти второго мужа и новорожденного ребенка убитая горем женщина не смогла воспитывать свою младшую дочь, поэтому последняя с детства жила в людях и нянчила детей. Хозяева были жестоки и несправедливы, до конца жизни у нее остались горькие воспоминания. Затем в 15 лет она вышла замуж за Петра Никитича Тынзянова, родила 15 детей, из них выжили только 8 — пять сыновей и три дочери [Там же: 141]. Несмотря на упреки свекрови, что она бесприданница, Пелагея Макаровна до определенного времени была счастлива, о чем и рассказала в песне, записанной от Ольги Наумовны Шесталовой (Лыпшиковой).

П.М. Тынзянова поет о том, что она «искала» берега протоки Кузьминки. Эти ветреные берега стали ей дороги, так как после

замужества здесь она обрела свое счастье. На этой протоке жили два брата Тынзяновы: Никита (*Никит-ойка*) и Иван (*Юван-ойка*). В песне упоминаются их имена. У Никиты была низенькая дочь Авдотья (Евдокия), а у Ивана высокая дочь Вера. Эти девушки уехали в земли «поющей кукушки», т. е. вышли замуж за мужчин Шадриных. Земли «поющей кукушки» — это земли манси Шадриных, у которых дух-покровитель — *Кукук-эка* ‘Женщина-кукушка’ [Там же: 77–79]. У Авдотьи действительно второй муж был Алексей Васильевич Шадрин. Кроме этого, мать Авдотьи Екатерина Илларионовна в девичестве тоже была Шадринина [Там же: 141]. О судьбе Веры нам ничего не известно, но, судя по песне, она тоже была замужем за кем-то из Шадриных. Исполнительница песни О.Н. Шесталова добавила в песню свои слова, и она обращается к автору песни: «дорогая тетя», «из северного Неремова моя тетя», называет ее по отчеству — Макаровна и просит остаться. Здесь, вероятно, имеется в виду, чтобы вечно жили такие красивые и плодovитые женщины этой «обетованной» земли.

В своей песне Пелагея Макаровна называет свою родину «дорогая земля», «крылатая земля», «богатырская земля» и «божественная земля». Протока Кузьминка в верхнем течении берет свои воды из большой протоки Лапорская, а в нижнем течении впадает в Малую Обь. Эти места богаты рыбой, дичью и дикоросами. В бассейне реки Малая Обь — целая сеть маленьких речек, проток и озер, изобилующих рыбой, и автор песни желает, чтобы эти воды «трех проток», «глубоких проток» продолжали оставаться таковыми. В песне говорится, что будущее этой земли за молодым поколением: «Дорогу проложить сказали трем птичкам наполненной земли». Автор в песне задает несколько вопросов: «Чьи такие берега текущей Кузьминки?!»; «Это сколько людей проживало на божественной земле?!»; «Сколько сидит [существует] крылатая земля?!».

В песне есть следующие строчки: «Новые юрты на среднем мысу, девушками с древности заселяемые, дорогими женщинами». Эти юрты когда-то основали предки Тынзяновых. Одна из их жен — Мавра, привезенная с р. Казым, во время одного из набегов сумела скрыться с младенцем по лесной речке и тем самым спасла род Тынзяновых от истребления. В ее честь эта ре-

чушка названа *Мавр-эка соим* 'Мавры женщины речка' [Там же: 96–97]. Кроме этого, из истории манси Тынзяновых известно, что у них было пять духов-покровителей: два из них родовые, а три других — приобретенные в результате брачных связей, их привезли из своих земель женщины, вышедшие замуж за Тынзяновых [Там же: 97–98]. Таким образом, вышеприведенные строчки из песни говорят о том, что эти женщины «дорогие» и в буквальном, и в переносном смысле, как продолжательницы фамилии, рода.

Итак, в песне воспеваются богатая земля, красивые женщины и многочисленные дети, составляющие счастье Тынзяновых и самой Пелагеи Макаровны. Ее младшая дочь Дарья Петровна Ерамачкова с детства помнит: когда они с матерью ездили в Новинские юрты на веслах, то в пути ее мать пела эту песню и многие другие.

<i>Луй Кузьмиска лав вата кинсум,</i>	Северной Кузьминки, говорят, берега искала,
<i>Вот Кузьмиска тыныцу.</i>	Обдуваемая ветром Кузьминка дорогая.
<i>Лавив лалилав, эка та эргиланена.</i>	Говорят, женщина вот поет.
<i>Кузмис овта рамус.</i>	Кузьминки течение рушит [берега].
<i>Ос ови, лавнэнэ!</i>	Но пусть течет, говорим!
<i>Эка, лав, ватакинлэ эка эргиланэ.</i>	Женщина, говорят, с берега своего женщина поет.
<i>Макаровна эрги.</i>	Поет Макаровна.
<i>Тының, тының ма!</i>	Дорогая, дорогая земля!
<i>Тының, тының маха!</i>	Дорогая, дорогая земля!
<i>Олүэ тының ма!</i>	Существующая дорогая земля!
<i>Ай, лав, касы, ай тав калы</i>	Девушка, говорят, желает, девушка, она встает
<i>Товлың яны ма!</i>	На крылатой большой земле!
<i>Щёнатаны войкан каната,</i>	Оживленное светлое место,
<i>Олат наиң ма!</i>	Существующая божественная земля!
<i>Матхум ол отрың ма, лав,</i>	Кем-то заселенная богатырская земля,
<i>Мак люлэн, люлена!</i>	Говорят, прочно стой, стой!
<i>Тамле нала хонха ов Кузьмиска?!</i>	Чьи такие берега текущей Кузьминки?!
<i>Микит-ойка мань Овдотья,</i>	Никиты мужчины маленькая Авдотья,
<i>Тав та тальланкет.</i>	Вот она отправляется.
<i>Матхум ол наиң маның талылас.</i>	В чьи-то божественные земли отправилась.

Юван-ойка карц Вера акты талыла.

*Матхум ол наиң ма?
Лав, Кукук луйлан ма.
Ань тай люли эң вой,*

*Ань та талыланьке.
Тының Костя, тының Луи
Пукшамт нэ!
Оньгэ, ос хультэн, хультэн,
хультэн!*

*Оня, хультэн, хультэн!
Аи кетыламкелум
Кай тав касэ тының нэ!
Кузьмиска ватан тол,
Вот Кузьмиска тының ма!*

*Ос люлянтаныкеты Ас алымпа!
Лёх питатасы лавнэ
Хурум щипца таглын ма.*

Мищис ой овас ма ос люлилэнана!

*Кузьмиска вата нэ ос
хультыланкеме!
Луй Пукшамт онь-нэ
Пумащипа, тының ма!
Пумащипа, пумащипа Луй
Пукшамт онь-нэ!
Олан щипца товлын ма*

*Ань оньха, хультэн иң!
Макаровна, ань хультэн, хультэн!*

*Тының оньха, оньха, хультэн!
Ты матхум оха наиң ма?*

Маткем люли люлэна!

Матхум уңлы товлын ма?

*Матхом минлаң!
Юван-ойка карц Вера акты талыланэ.
Хурум посал хумиң вит,*

Ивана мужчины высокая Вера также отправилась.

В чьи божественные земли [уехала]?
Говорят, в земли поющей кукушки.
Сейчас вот стоит по пояс в жиру [достатке],

Сейчас вот отправляется.
Дорогой Костя, дорогая северного
Неримова женщина!

Тетя, ну останься, останься,
останься!

Тетя останься, останься!

Девушку отправлю

Но это ее радость дорогой женщины!
Кузьминки берега неводные,
Обдуваемая ветром Кузьминка,
дорогая земля!

Пусть стоит на одном берегу Оби!
Дорогу проложить сказали
Трем птичкам, [детям] наполненной
земли.

Изобилием текущая земля пусть
стоит!

С берегов Кузьминки женщина
пусть останется!

За северного Неримова тетю

Спасибо, дорогая земля!

Спасибо, спасибо северному
Неримову за тетю!

Ради живущих птенцов крылатой
земли

Сейчас, тетя, останься еще!

Макаровна, сейчас останься,
останься!

Дорогая тетя, тетя, останься!

Это сколько людей проживало на
божественной земле?

Сколько-то стоит [существует
земля]!

Сколько сидит [существует]
крылатая земля?

Сколько идет [существует]!

Ивана мужчины высокая Вера также
отправилась.

Трех проток мужские воды,

<i>Милкен посал ёхлас вит,</i>	Глубоких протоков вспять текущие воды,
<i>Ань люлиланэ вой,</i>	Сейчас стоящее [имеющееся] богатство,
<i>Тав ос миньланэ!</i>	Оно пусть идет [изобилует]!
<i>Микит-ойка мань Овдотья,</i>	Никиты мужчины маленькая Авдотья,
<i>Тав тальлымке.</i>	Она отправилась.
<i>Иль-павыл хала нёл</i>	Новые юрты на среднем мысу
<i>Аги ис талнэ тының нэ.</i>	Девушками издавна заселяемые — дорогими женщинами.
<i>Луи Пукшамт ани нэ</i>	Северного Неремово красивая женщина,
<i>Акай хультэ, хультэн, нэ!</i>	Всегда оставайся, оставайся, женщина!
<i>Тының вагына матхум олат наиң ма!</i>	Дорогая плечистая [могучая], сколько-то существующая божественная земля!
<i>Ай та люлилымен намват</i>	Мы, девушки, вот стоим на берегу
<i>Луи отрың ма!</i>	Северной богатырской земли!

Другая песня, «*Сакыр кит аги*» ‘Сыгарские две девушки (женщины)’, была записана случайно в январе 2004 г., когда к Ирине Ивановне Тасмановой (Тымановой) приехали родственники, и во время застолья от неожиданной радости она спела эту песню.

Песня поется от имени двух сыгарских женщин, которые рассказывают о своем общем горе. В ней говорится, что в *Сакр-павл* (юрты Сыгарские) жили два брата Тынзяновы — *Никит-ойка* (Никита) и *Юван-ойка* (Иван). У Никиты была дочь *лэл Авдотья* ‘низенькая Авдотья’, у Ивана — дочь *кариц Вера* ‘высокая Вера’. Их маленькая деревня *Сакр-павл* находилась на высоком сосновом мысу, она была полна людей. У Тынзяновых было много сыновей и дочерей, они были заняты заботой о будущем своих детей и были счастливы этим. В песне об этом поется: «Крышу мужчинам живущим, мужчинам нашим мы тоже искали, для жизни женской женский день мы тоже искали». Но когда дети выросли, грянула война, и их призвали в «большую советскую армию». На войне, оказавшись перед дулами «железных ружей», они сложили свои головы.

Гибель семерых Тынзяновых автор песни описала следующими словами: «Семь с волосами волосатых тел в священную

землю положили, в кровавую землю увезли». Смерть сыновей и братьев стала большим горем, которое оставшиеся в живых несут как большой кузов на спине.

На Великой Отечественной войне из восьми мужчин Тынзяновых погибло семь [Книга памяти... 1994: 60, Помним... 2015]. У Пелагеи Макаровны на этой войне погибли три сына, один сын после ранения вернулся, но вскоре умер от туберкулеза. В конце 1960 – начале 1970-х гг. в своей деревне они с мужем в основном жили одни, и только во время каникул к ним приезжали внуки (дети дочерей и младшего сына). Песня заканчивается следующими строчками: «На кедровом мысу маленькая деревня, на сосновом мысу маленькая деревня, вверх по реке [на юг] уехали твои много мужчин, вниз по реке [на север] уехали твои много мужчин, на пустую деревню теперь глядим, в пустой деревне теперь проживаем». В этой песне Пелагея Макаровна сетует на свою судьбу и печальную участь всех Тынзяновых из селения *Сакр-павл*.

*Сакыр, Сакыр ты кит аги,
Аги эргиланемен,
Аги мойтыланемена,
Акан кельнава.
Никит-ойка лэл Авдотья
Акамена лавилав.
Юван-ойка карц Вера
Агил эргиланемен.
Сакыр, Сакыр ты мань павыл,*

Сакыр, Сакыр ты мань павл

*Хурум тары, люльмаң нёла,
Нила тары, люльмаң нёл.*

*Катанмена анымамыт,
Лайлынмена анымам
Тай таикемын юи-палыт,
Таикемын юи-палат.
Хумэн олнэ хумэнахум*

*Мен ос кинсьланемен,
Нэ олнэ ниң хотал
Мен ос кинсьланемен.*

Сыгарские, сыгарские эти две
девушки,
Мы, девушки, поем,
Мы, девушки, сказываем,
Вместе видней.
Мужчины Никиты низкая Авдотья,
Тетей ее называем.
Мужчины Ивана высокая Вера,
Девушкой ее воспоем.
Сыгары, Сыгары — это маленькая
деревня,
Сыгары, Сыгары — это маленькая
деревня
С тремя соснами, стоящими на мысу,
С четырьмя соснами, стоящими на
мысу.
Руки наши [здесь] выросли,
Ноги наши [здесь] выросли.
Вот такое после нас,
Такое после нас.
[Крышу] мужчинам живущим,
мужчинам нашим
Мы тоже искали,
Для жизни женщин женский день
Мы тоже искали.

Ань таимена юи-палыт
 Таимена юи-пал.
 Китэн колпа мань Сакыр
 Китэн колпа мань Сакыр.
 Ты тары нёла мань павылмен,

 Ульпа нёл мань павэлмен.

 Сиси хульме тыги хилум
 Сисиатриц хульнэмен,
 Сисиатриц минэмена,
 Кай та имын юи-пал.
 Ал ты советской яны хотал —
 хоталувата сак.
 Хоталувата та пуркенап.
 Соль, та пурки, лавума.
 Сакыр, Сакыр, хурум павыл,
 Сакыр, Сакыр, мань павэлм.

 Манен аги яныманум,
 Манен пиги янымал.
 Таикемын юи-палыт, таикемын
 юи-палыт
 Хурум яйпикикамена,
 Нила яйпикиланмен
 Манэн аги таглың катыл,

 Манэн пиги таглың сас.
 Яйпигянмен та юнтумке,
 Та яйпигянмен та емтумке.

 Аги аги янымалум, пиги пиги
 янымал,
 Ты советской яны лацал,
 Ты советский яны ёр,
 Лацал урынке тапыл аву
 Ягпигянмен тотыма.
 Ягпигянмен талтымакет,

 Соль-та талтылымакет.
 Тан оньцум мань пиганум,

 Танон оньцум мань агиян[ум]?

 Керың писалъ вильтныл ляльта,

Сейчас после этого
 И после этого
 С двумя домами маленькие Сыгары
 С двумя домами маленькии Сыгары.
 На этом сосновом мысу в нашей
 маленькой деревне,
 На кедровом мысу наша маленькая
 деревня.
 За спиной повесили этот наш кузов,
 За спинушкой повесили мы,
 Прочь уходим мы,
 И вот что стало после этого.
 Этот советский большой день — наш
 день горя.
 Наши дни вот покусали.
 Правда, вот покусали, говорим.
 Сыгары, Сыгары, три деревни,
 Сыгары, Сыгары, наша маленькая
 деревня.
 Маленькие дочери наши выросли,
 Маленькие сыновья наши выросли.
 После этого, после этого

 Трое наших братьев,
 Четверо наших братьев
 Маленькими дочерьми полны наши
 руки,
 Маленьких сыновей полные колени.
 С братьями нашими вот случилось,
 Вот с братьями нашими вот
 случилось.
 Дочери выросли, сыновья выросли,

 И эту советскую большую власть,
 Эту советскую большую силу,
 Власть оберегать на ту сторону
 Братьев наших увезли.
 Наших братьев посадили
 [на пароход],
 Правда, их загрузили [на пароход].
 Для них [ли] рожденные маленькие
 сыновья,
 Для них [ли] рожденные маленькие
 дочери?
 Железные ружья перед лицом
 [оказались],

*Товлыу писаль пикеа.
Катна тапыл пувум манал,
Катна тапыл воюм маң.
Керың суньтуп мань писаль,*

*Катна тапыл воюм маңк.
Соль та имың юи-палыт.
Манен аги таглың павл,*

Манен пигыт таглэн павыл,

*Тапыл воцяң таглың маке,
Тапал тарың мольцантавес,
Ты советский яны арми.
Манен Сақыр ты сав пиге*

*Манен Сақыр сав пиг
Армен тапыл эрмаямыт,
Хонтын тапыл эрмаямт.
Ты советской яны армии,
Ты советский яны арми.
Сатен атэн атэн понхер
Ялпың ман та пунсаң,
Келпың ма та тотымавещ.
Солья тутылымаке!
Манен Сақыр ты павылум,*

*Манен Сақыр ты павл.
Ульпа нёл мань павл,*

Тары нёлы мань павл.

Алга миңэ ты сав хумна,

Лоңха миңэ ты сав хумң,

*Татла павыл сунсылыма,
Татла павыл олылым.*

Крылатые ружья перед сыновьями.
Руки их та поймавшая земля,
Руки их та взявшая земля.
С железным дулом маленькое
ружье,
Руки та взявшая земля.
Правда, после этого случилось.
Маленькими дочерьми полна
деревня,
Маленькими сыновьями полна
деревня.
На ту горем наполненную землю,
В те леса их снарядили,
В эту советскую большую армию.
Маленьких Сыгаров эти много
сыновей,
Маленьких Сыгаров много сыновей
В ту армию понадобились,
На ту войну понадобились.
Это советская большая армия,
Это советская большая армия.
Семь с волосами волосатых тел
В священную землю положили,
В кровавую землю вот увезли.
Правда, увезли!
Маленькие Сыгары эти, моя
деревня,
Маленькие Сыгары, эта деревня.
На кедровом мысе маленькая
деревня,
На сосновом мысе маленькая
деревня.
Вверх по реке [на юг] уехали много
твоих мужчин,
Вниз по реке [на север] уехали
много твоих мужчин,
На пустую деревню теперь глядим,
В пустой деревне теперь проживаем.

Обе они — «песни судьбы» П.М. Тынзяновой, в них фигурируют имена Авдотьи и Веры, дочерей Никиты и Ивана, и можно подумать, что эти песни о них. Сама Пелагея Макаровна тоже считается сыгарской женщиной. Можно предположить, что свои песни она сложила по мотивам какой-то другой песни о Тынзяновых и позаимствовала оттуда некоторые строчки.

Но возможно, что О.Н. Шесталова и И.И. Тасманова исполнили песни по-своему, так как с годами многое забыли из первоисточников. Тем более уже есть пример, как О.Н. Шесталова вставила в песню свои слова.

Итак, мы познакомились с двумя личными песнями П.М. Тынзяновой. Первую песню она сложила до Великой Отечественной войны, когда была счастлива. В ней она воспеваает богатую землю, красивых женщин и многочисленных детей. Вторую песню она сочинила уже после войны, в ней она выразила свое горе и боль, так как потеряла почти всех своих детей; рассказала, как война опустошила поселение и изменила некогда счастливую жизнь Тынзяновых. Судьба П.М. Тынзяновой является типичной для обских манси и миллионов людей того времени.

В заключение отметим, что личные песни были известны лишь узкому кругу людей, в основном родственникам и близким. Как уже упоминалось выше, обе песни были зафиксированы совершенно случайно. Обе исполнительницы песен прожили более 80 лет, и почти в одно время их не стало. И если бы не эти случайности, то сегодня об этих песнях никто бы не знал. Сейчас потомки этих женщин таких песен не знают, и если поют, то только русские застольные. И, к сожалению, это последние песни обских манси, так как новые сегодня создавать уже некому. Таким образом, данные песни судьбы являются ценным источником устного народного творчества по истории народа.

Список литературы

- Авдеев И.И.* Песни народа манси. Омск, 1936. 125 с.
- Баландин А.Н.* Маньси мойтыт ос эргыт (Мансийские сказки и песни). Л., 1939. 111 с.
- Бардина Р.К.* Угорское население Нижнесосьвинского Приобья (XVIII–XXI века). Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. 291 с.
- Богданов И.А.* Хантыйская и мансийская музыка // Муз. энциклопедия. М., 1981. Т. 5. Стб. 1025–1028.
- Бродский И.А.* О результатах ханты-мансийской музыкально-этнологической экспедиции 1975 г. // Сов. этнография. 1976. № 3. С. 164–165.

Книга памяти. Тюменская область. Екатеринбург: Ср.-Уральское кн. изд-во, 1994. Т. 3. 400 с.

Куприянова З.Н., Ромбандеева Е.И. Мансийская лирическая песня // Уч. зап. Ленингр. гос. пед. ин-та им. А.И. Герцена. Л., 1960. Т. 167. С. 295–320.

Мазур О.В., Солдатова Г.Е. Обские угры // Музыкальная культура Сибири. Новосибирск, 1997. Т. 1, кн. 1. С. 17–61.

Мансийские «Песни о судьбе» («личные песни») (В записи Артури Каннисто, 1901–1906 гг.) / авт.-сост. Т.Д. Слинкина; ред. Е.И. Ромбандеева. Ханты-Мансийск: Печатный мир, 2013. 110 с.

Маньси ма́хум пёс йис эргыт. Старинные песни народа манси. В записи Берната Мункачи, 1888–1889 гг. / авт.-сост. Т.Д. Слинкина; отв. ред. Е.И. Ромбандеева. Ханты-Мансийск: Югорский формат, 2015. 232 с.

Помним всех поименно // Молодежный патриотический проект: Книга памяти. 2015. URL: <http://molod-ugra.ru/index.php/pomnim-vsekh-poimenno/pvp-t> (дата обращения: 26.12.2017).

Сборник мансийских песен и танцев (в помощь коллективам художественной самодеятельности) / сост. В. Муров. Ханты-Мансийск, 1958. 30 с.

Сборник хантыйских и мансийских песен и танцев / сост. В. Муров. Ханты-Мансийск: б.и., 1959. 73 с.

Солдатова Г.Е. Необрядовая традиция в системе жанров мансийского фольклора // Гуманитарные науки в Сибири. 2001. С. 47–51.

Солдатова Г.Е. Личная песня в музыкальной культуре обских угров // Личные песни — песни судьбы: материалы окружного семинара-практикума по песням обско-угорских народов. Ханты-Мансийск, 2005. С. 5–13.

Солдатова Г.Е. Заметки о современном состоянии музыкального фольклора обских угров // Традиции и инновации в современном фольклоре народов Сибири: сб. статей и материалов. Новосибирск: Арта, 2008. С. 82–97.

Хантыйские и мансийские песни / сост., предисл., нотн. расшифровка О.В. Мазур, Г.Е. Солдатовой, зап. нац. текстов Т.А. Молдановой, А.И. Сайнаховой. Новосибирск, 1993. 32 с.

Шейкин Ю.И. История музыкальной культуры народов Сибири: сравнительно-историческое исследование / под общ. ред. Е.С. Новик; нотография Т.И. Игнатъевой. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 2002. 708 с.

Шейкин Ю.И. Музыкальная культура народов Северной Азии. Якутск: РДНТ, 1996. 123 с.

Шмидт Е. Проблемы современного фольклора северных обских угров // Искусство и фольклор народов Западной Сибири. Томск: Изд-во ТГУ, 1984. С. 95–108.

Kalman B. Wogulische Tekste mit einem Glossar. Budapest, 1976.

Kannisto A., Liimola M. Wogulische Volksdichtung. Helsinki, 1963. Bd. 6: Schicksalslieder, Kinderreime, Rätsel, Verschiedenes. 334 S.

Munkácsi B. Vogul népköltési gyűjtemény. Budapest, 1896. K. 4. 440 l.

Munkácsi B., Kalman B. Manyi (vogul) népköltési gyűjtemény. Budapest, 1963. Bd. 4/2: Fejezetek az obi-ugor népköltészetéről. Nyelvi és largyi magyarázatok. 440 l.

Wogulische und Ostjakische Melodien. Phonographisch aufgenommen von A. Kannisto, K.F. Karjalainen; herausgegeben von A.O. Väisänen. Helsinki, 1937. 378 S. (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne; Vol. LXXIII).

ТРИ ТЕКСТА ИЗ ЩЕКУРЬИ

В 1999 г. в дер. Щекурья Березовского района Тюменской области¹ автором статьи было собрано два десятка образцов разных жанров фольклора сыгвинских манси. Основная часть прозаических текстов из этой коллекции, рассказанных Н.В. Вьюткиным и А.К. Вьюткиной (Анямовой), была опубликована в сборнике 2008 г. [Солдатова 2008]. Еще не изданными остались записи, сделанные от Алексея Петровича Сайнахова: три сценки, разыгрываемые на медвежьем празднике — *тулыглап* ‘представление’, песня из сценки на медвежьем празднике — *тулыглап эрыг* ‘песня-представление’, одна личная песня — *эрыг* ‘песня’, три прозаических текста. Этим трем текстам и посвящена настоящая статья.

Алексей Петрович Сайнахов родился в 1948 г. в дер. Щекурья. Окончил 8 классов, женат, имеет двоих сыновей, рыбак, охотник. Несколько лет отсидев в тюрьме, он свободно говорит на русском языке, но лексический запас у него не очень большой, что сказывается на характере повествования. Несмотря на это, Алексей Петрович владеет немалым объемом информации о родной культуре, фольклоре и обрядах. Можно предположить, что отец Алексея Петровича был в свое время хранителем священного места в Щекурье. Один из информантов А.М. Сагалаева в экспедиции 1984 г. упоминал Петра Сайнахова в числе знатоков ритуальной практики манси: «... Старик-то он, он старший... В Щекурье — Сайнахов Петр Алексан[дрович]. Его надо спросить» [Сагалаев 2017: 468]. В доме Алексея Петровича мирно уживаются полка с иконами и узел с имдой (чучелом медведя), что не редкость в мансийских домах: двуязычие и двоеверие характерны в наши дни для многих манси.

Публикуемые здесь образцы были рассказаны по просьбе собирателя сначала на мансийском языке, затем на русском.

¹ В июле – августе 1999 г. состоялась экспедиция Приполярного этнографического отряда Института археологии и этнографии СО РАН (этнограф А.В. Бауло, этномузыковед Г.Е. Солдатова) в селения Ясунт, Щекурья, Саранпауль, Хошлог, Хурумпауль Березовского района Тюменской области.

Первоначально «двойная» запись мыслилась как подспорье русскоязычному исследователю в камеральной обработке материала. Однако в дальнейшем выяснилось, что русские варианты текстов имеют самостоятельную ценность и могут быть использованы, например, для изучения круга сюжетов народной прозы, для более полного знания о мифологических персонажах, для объяснения этнографических реалий. Все тексты расшифрованы автором статьи с фонограммы и записаны в точном соответствии с оригиналом. Последовательность слов при расшифровке не менялась, произношение информанта сохранено даже в тех случаях, когда оно не соответствует нормам русского языка. Например, в текстах оставлены слова *чѐ* (что), *стаѐт* (становится), *скоко* (сколько). В то же время опущены слова-паразиты: *значит*, *ѐлки*. В некоторых случаях информант использует в русском тексте мансийские слова, они набраны курсивом (их буквальный перевод приведен в сносках). Имена мифологических персонажей даны без перевода. В круглые скобки заключены слова рассказчика, комментирующие сюжет. Многоточие в круглых скобках означает, что данный фрагмент не удалось расшифровать. В квадратные скобки помещены слова, добавленные для пояснения смысла, и другие ремарки автора.

В первом тексте рассказывается о том, как Котиль-Пыгрись ‘Средний сынок’ победил менква, поедавшего людей в поселке. Рассказчик в русском варианте текста использует слово «людоед», заменяя мансийское *менкв*. Менкв (*менкв*) — мифологический персонаж, который в сказках обычно предстает как не очень умный лесной великан. В разных локальных традициях менкв выступает то как доброжелательное, то как враждебное к людям существо. Для облегчения восприятия текста приведем сначала пересказ сюжета.

Менкв-людоед уничтожил почти все население поселка. Из сорока семей осталась одна. Старик из выжившей чудом семьи отправляет своего среднего сына Котиль-Пыгрися охотиться на менква.

В лесу Котиль-Пыгрись находит менква. Тот в доспехах, вооружен, зажигает костер. У него большая собака, похожая на

волка. Котиль-Пыгрись подбирается близко к костру и прячется в снегу, чтобы собака не учуяла запах.

Менкв постепенно снимает доспехи. Котиль-Пыгрись приготовил стрелы с каменным наконечником, чтобы выстрелить. Но собака учуяла, побежала к нему, и он снова зарылся в снег. Собака ушла. Когда она оказалась близко к костру, он снова натянул лук. Выстрелив, попал прямо в сердце менкву. Вернувшись домой, рассказал обо всем отцу. С тех пор потомки этого старика живут на Малой Сосьве.

Яныг-ойка котиль пыг ‘Средний сын старика’²

Сорок семей было. Из сорока семей осталась одна семья. И у него, того старика — он как-то жив остался, приходит домой — у него три сына. (Ну, как говорится по-нашему, *котиль пыгрись*. *Котиль пыгрись* — это... в нашей семье я — средний сын.) И он и говорит: «Котиль-Пыгрись, — говорит, — такое, говорит, несчастье у нас получилось, так и так, говорит, столько семей, сорок семей (сорок семей — *налиман*). И я из них всего один [остался]. Тридцать девять — все! Что женщин, что мужчин — все, одинаково». (Ну, видимо, он, людоед, всех съедает). Пришлось это... (ну они все охотники, раньше же никто же не учился в глухих деревнях). И он среднего сына отправляет на охоту. Отправляет. А тот как раз, людоед, — готовый, с доспехами. Ну, [людоед] костер затопил. Он как раз специально, у него собака большая-большая была, как волк. Доходит возле, костер в темноте, вот близко костер. Он ползком идет, идет, близко подошел дотуда, запаха и все. Как зарылся, успел зарыться обратно снегом — все, собака уже за *тинсы*³, давай и все! И давай, вот, выстрелим. Доспехи. (Ну, ему тоже с доспехами все время, целый день же тяжело.) Сначала первый снимает этот доспех, грудную [пластину?]. Грудную снял, шлем еще не снял. Вооружен от и до! (Ну, один человек, людоед и есть. Он же, так и называли раньше... наши прадеды. Былины — это не истинная правда, конечно). И доспех снимает, у него стрелы приготовлены, у Котиль-Пыгрися. Стрелы приготовил, чтобы... Приготовил, натянул. Собака — раз! — махом побежала. Он обратно в

² Название текста дано информантом. Здесь он использует слово *пыг* ‘сын’, в самом тексте — *пыгрись* ‘сынок’.

³ *Тинсы* — от *тинсунке* ‘искать’.

снег. Приготовился, *так ос*⁴, ну тоже слышит (слух хороший). Собака уходит. Приготовил. Собака — вот, недалеко, возле костра. Натянул стрелу, как рогат пустил, и прямо ему, куда надо было, в сердце упала. Ну, ранешние стрелы же не... конечно, самоделки были из деревьев, они наконечники так же делали. Раньше сильно на этот счет этого..., металла не было же. Они делали (как же?) из камня, крепкие ли, чтобы она не ломалась. И они ее как раз, точно туда попала. Потом приходит, отцу рассказывает. А после этого по Малой (по Малой, по моему?) Сосьве этот народ уже заново жить стал уже. Подняли, вот это все поколение старика. Вот только я фамилию забыл этого старика. Где-то до сих пор они... это... поколение живых, по Малой Сосьве, точно не знаю.

*Мойт*⁵ о победе Котиль-Пыгрися над менквом рассказал нам житель той же деревни Н.В. Вьюткин. Николай Васильевич хорошо знает сказочные и эпические сюжеты, рассказанный им текст содержит более подробное, богатое деталями описание встречи Котиль-Пыгрися с менквом и победы над ним. Данный образец опубликован [Солдатова 2008: 113, № 4]. В обоих текстах есть следующие моменты: охотник прячется от менква, приготавливает стрелы, собака мешает выстрелить, поколение людей выживает после уничтожения менква, известен район событий (Малая Сосьва).

Второй текст рассказывает о том, как жители Щекурьи обратились за помощью к Нёр-ойке. Нёр-ойка 'гора-старик' — дух-покровитель сыгвинских (ляпинских) манси, один из сыновей верховного бога Нуми-Торума. В мифоритуальной традиции манси выступает антиподом медведя, связанным с фратрией Пор, и поэтому в некоторых мансийских селениях, откуда видны горы — обитель Нёр-ойки, — не проводятся медвежьих праздники [Мифология манси 2001: 98–99]. В местах, где игрища совершать можно, Нёр-ойка выступает только в звуковом облике: ему посвящают персональный наигрыш на санквылтапе. Такой наигрыш мы слышали в исполнении

⁴ *Так ос* — букв. 'хотя'.

⁵ *Мойт* 'сказка' — термин, объединяющий группу повествовательных жанров, в том числе сказку, предание, миф. Подробнее см.: [Мифология манси 2001: 94–95].

К.П. Лончакова, уроженца дер. Хошлог на р. Ляпин: он сыграл «*Нёр-ойк улилап тан*» 'Мелодия восхваления Нёр-ойки'. Концовка публикуемого текста имеет топонимический характер: на месте гибели менква образуется озеро. В затекстовых комментариях исполнитель пояснил, что это озеро — лопнувший живот менква.

Содержание текста: менкв-людоед стал поедать семьи в Щекурье. Люди посоветовались и решили обратиться за помощью к Нёр-ойке. Идти к святилищу Нёр-ойки далеко, и один человек помолился ему, повернувшись в его сторону, сказав, что другого выхода нет. После этого Нёр-ойка убил менква. Это место называется Менквын-тур 'Озеро менква'.

Нёр-ойка

Ну, раньше у нас такое было, во время, в старину.

Как-то в Щекурью из это... правда, не знаю, откуда, но пришел как людоед. Семь семей осталось. Один приходит, говорит: «Чё будем делать?». Ну, собрались, так же [говорят]: «Чё будем делать? Ну, идём лучше к Нёр-ойка, обратиться ему, а больше выхода нету». К Нёр-ойка один подошёл: сходим.

Ну, до Нёр-ойка идти нам где-то час напрямик, как говорится, от силы [на] пятые сутки только подойдёшь туда. И он обратился туда и говорит: «Так и так, больше выхода у нас нет, иначе всех кончит». Потом Нёр-ойка обратился и... Этот Нёр-ойка, давно он, где-то это озеро близко тут есть, название также Менквын-ойка. Он там его кончил. До сих пор это Менквын-тур, Менквын оз[еро].

Третий текст назван информантом «Хотан пунк хопалы (*хотаң пунк хопалы*)». В буквальном переводе это выражение означает «Череп головы лебедя». В этом тексте лебедь становится сначала духом-покровителем семьи — пупыгом (*пупыг* 'дух-покровитель'), а потом — «истинным человеком».

Старуха отправляет мужа на озеро, чтобы пострелять дичь для пропитания. Старик подстреливает лебедя. Приносит его в дом, отрезает голову и говорит, что в пищу можно употребить все, кроме головы. Голову вместе с пухом, неоципанную, он кладет в священный ящик. Через какое-то время голова лебедя — Хотан пунк хопалы — начинает говорить. Он просит

своих названных родителей сосватать ему невесту, которая находится далеко, в каком-то царстве. Старик сомневается, ведь ему не на чем ехать. Хотан пунк хопалы говорит, что вороной конь его уже ждет. Старик садится на коня, сразу попадает в нужное место. Заходит в дом и садится на стул. Стул под ним ломается. Ему ставят второй стул — он тоже ломается. Такую силу старик получил от Хотан пунк хопалы. После этого старик спрашивает, какой выкуп нужен будет за невесту. Ему называют цену в два мешка соболиных шкур и один мешок беличьих. Возвратившись, старик рассказывает обо всем Хотан пунк хопалы. Тот снова отправляет его свататься. На второй раз старик ломает четыре стула, на третий — семь новых стульев. Рассказчик изумляется силе, полученной стариком, и сообщает, что Хотан пунк хопалы становится истинным человеком.

Ящик, о котором идет речь в тексте, манси хранят на специальной полке *пуныг норма* в доме, либо на чердаке. Описания и фотографии домашних святилищ манси, в том числе в дер. Щекурья, приведены в ряде работ А.В. Бауло (см., например: [Бауло 2014: 96, рис. 105б, рис. 120]).

Дух-покровитель в образе лебедя — редкая тема в публикациях по мифологии обских угров. К.Ф. Карьялайнен упоминает лебедя в числе атрибутов вогульских святилищ, где «часто находят изготовленных из дерева, но больше всего из металла, маленьких лошадей и медведей, краснозобых гагар, морских чаек, лебедей и других птиц...» [Карьялайнен 1995: 56]. На рисунке, иллюстрирующем данный фрагмент, изображена медная фигурка лебедя. П.П. Инфантьев говорит о лебедях — духах-покровителях птицеводства на капище кондинских манси в Оронтуре [Инфантьев 1910: 70–71]. Сведений об идолах в виде головы или чучела лебедя найти не удалось.

Хотан пунк хопалы

Жили-были старик со старухой. Она, старуха, отправляет [его], говорит:

— Чё, говорит, у нас ничё за столом нету?! Сходи за озеро вон туда. [За] озеро сходи, стрелы вот, лук бери.

Он берет и уходит. Там лебедя стрелит из лука. С (...) приносит домой. Жене говорит:

— Это сёдни мы сварим, голову оставим.

Просто вместе с мехом, с пухом то есть, отрезают и *пупыг* туда ставят, в ящичек туда. И это просто, несколько время погодя, через неделю или скоко, и этот их, этот Хотан пунк хопалы да заговорил. Заговорил, потом он:

— Давай, — говорит. — Вот вы старые, вам дожить не с кем, давай сосватай ты меня.

(Ну он, как говорится, как оно... в сказке... как это, тоже постоянно в фильме показывают, забыл, вспомнить не могу. Ну ладно, пускай.) И старика этого отправляет.

— Мол, в таком-то, таком-то царстве есть такие [люди], у них дочь. Съезди.

— А я чем поеду?

— На (...) будешь, там конь вороной стоит, на столбы, на цепи завязан.

Старик выходит. Действительно, конь стоит. Он садится. Как в былине все! Сказка есть сказка. Как сядет — уже как будто на самолете. Уже там.

Он приходит. Он приходит сразу туда и *ос*⁶... Раньше (может, не знаю, конечно, раньше хорошие стулья были, раньше это.) Он садится на первый: он — тресь! — ломается. Второй ему ставят, садится — тресь! — ломается. Это все это мужа этого Хотан пунк хопалы, мужа силы. Как будто у него столько силы, ну, действительно это все! Сказка есть сказка. Ломается постоянно.

А люди смотрят глазами: вот уж то богатырская сила ему поднимает ему. Ну ладно. И говорит:

— За скоко? — ну, спрашивает.

Они отвечают:

— Два мешка соболиных шкур и беличий мешок!

Он приходит, приезжает обратно на коне и говорит этому Хотан пунк хопалы:

— Так и так, разговор под это будет.

Потом вторично отправляет, так же, на коне. Там уже четыре стула уже нету.

Третий раз предлагают уже семь. Но они уже, глаза уже лопаются, глаза уже у всех ... [*Смеется.*] Натуральный богатырь! Вот. А чё? О чём речь идет. Конечно, ... свежие. А потом они

⁶ Ос — букв. 'еще, снова, тоже'.

вот все будут жить. А этот Хотан пунк хопалы уже истинным человеком стаёт.

Так-то оно сказка, но это, как говорится, истинный человек *уртэ*⁷...

Список литературы

Бауло А.В. Священные места и атрибуты северных манси в начале XXI века: Этнографический альбом. Ханты-Мансийск; Екатеринбург: Баско, 2013. 208 с.

Инфантьев П.П. Путешествие в страну вогулов. СПб.: Издание Н.В. Ельманова, 1910. 199 с.

Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов / пер. с нем., публ. Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во ТГУ, 1995. Т. 2. 284 с.

Мифология манси / И.Н. Гемуев, А.В. Бауло, А.А. Люцидарская, А.М. Сагалаев, З.П. Соколова, Г.Е. Солдатова. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2001. 196 с. (Энциклопедия уральских мифологий; Т. 2).

Сагалаев А.М. Полевые тексты 1984 г. о манси Нижней Оби (Приполярный этнографический отряд СО АН СССР) // Ханты-Мансийский округ в зеркале прошлого: сб. статей / отв. ред. К.Г. Карачаров, Я.А. Яковлев. Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во ТГУ, 2017. Вып. 15. С. 460–477.

Солдатова Г.Е. Материалы по фольклору обских угров // Традиции и инновации в современном фольклоре народов Сибири: сб. науч. статей и материалов / отв. ред. Г.Е. Солдатова. Новосибирск: Арта, 2008. С. 111–128.

⁷ *Уртэ* – возможно, от *уртункве* ‘делить, оделять, раздавать, разделять’.

К.А. Сагалаев

**КУЛЬТОВЫЕ ПРАКТИКИ ХАНТОВ РЕКИ ЮГАН
(по материалам экспедиции 2013 г.)**

Ханты, населяющие бассейн рек Большой и Малый Юган, относятся (вместе с ваховскими, аганскими, александровскими, васюганскими) к восточной хантыйской этнолокальной группе. В разное время культура и язык юганских хантов становились объектом описания и изучения таких исследователей, как К.Ф. Карьялайнен [1995], М.А. Кастрен [1999], А.А. Дунин-Горкавич [1904], В.К. Штейниц [1935], Н.В. Лукина [1985, 1986, 2010], В.М. Кулемзин [Лукина, Кулемзин 1976], А.М. Тахтуева [1993] и др.

В сентябре – октябре 2013 г. Институтом филологии СО РАН (г. Новосибирск) совместно с ТРОУ «Энциклопедия Сибири» (г. Томск) была предпринята экспедиция на катере «Визан» в район рек Б. и М. Юган с целью выяснить современное состояние обрядовой сферы культуры и собрать новый видео-, фото- и аудиоматериал по обрядам и фольклору юганских хантов. К сожалению, аномально низкий уровень воды в этих реках в том году не позволил нам добраться до большей части запланированных поселков, поэтому работа велась в окрестностях с. Угут и в юртах Киняминных.

Приблизительно в 7 км от Угута нами зафиксировано культовое место, называемое Лапыт ко (*Лапэт ко*) – ‘Семеро мужчин’. Оно находится на левом берегу р. Угутки, неподалеку от когда-то стоявших здесь Вторых Угутских юрт (остатки некоторых срубов сохранились до сих пор). В центре находятся семь деревянных антропоморфных фигур высотой в среднем около метра, прикрепленных к поперечной жерди и ориентированных на север (рис. 1). Фигуры выполнены из цельных кусков дерева, у них плоские лица с прямоугольными носами и прямая, незаостренная верхняя часть головы, практически прямая сверху, хотя для обско-угорской иконографии более характерна коническая или, по крайней мере, закругленная форма головы. Намечены руки, ноги не обозначены. Упоминания об аналогичных идолах также встречаются в этнографической литературе. Например, в опубликованных А.В. Бауло



Рис. 1. Культовое место Лапыт ко (фото автора)

полевых материалах И.Н. Гемуева есть описание деревянной скульптуры с мансийского культового места Хури: «голова сверху срезана горизонтально. Лоб нависает. Лицо плоское. Глаза и нос трактованы Т-образным вырубом. Нос прямой, плечи покатые, шея подчеркнута тонкая» [Бауло 2016: 152].

Подобные крупные антропоморфные изваяния, стоящие в лесу, С.В. Иванов относит к категории *илянй* (*еляней*, *юх-илянй*): «в противоположность... *юхам*, помещавшимся в лукошках и находившимся поблизости от жилищ, фигуры *илянй* чаще всего устанавливали в лесу, в священных рощах, в отдалении от жилых мест, нередко среди других изображений» [Иванов 1970: 27]. Из трех типов деревянной ритуальной скульптуры народов Севера Сибири, им выделяемых, описываемые фигуры ближе всего к первому типу, опять-таки с поправкой на несходство формы головы: «...отличается остроголовостью, выступающей над щеками плоскостью лба, переходящей в длинный, чаще прямой нос... Лицо у большинства фигур вытянутое, суживающееся к плечам, руки едва намечены или вовсе отсутствуют. Ноги имеются не у всех изваяний» [Там же: 61].

Сакральность числа «семь» в обско-угорском мировоззрении не подлежит сомнению — это один из основных числовых архетипов, универсальный не только для сибирских, но едва

ли не для вообще всех культурных и религиозных традиций. Согласно А.В. Головневу, «грань между “5” и “7” выступала рубежом между мирской и духовной жизнью. Переход в “7” предполагал “рукоположение”... после чего посвященный уже не мог вернуться “в мир” и был обречен на пожизненную и даже посмертную священнодеятельность» [Головнев 1997: 87]. Семичастный бубен и семь халатов как атрибуты большого шамана [Там же], семь этажей у неба [Карьялайнен 1995: 195], священная береза с золотыми ветвями и семью вершинами [Там же: 89], «семеричный» ритм медвежьего праздника (периодичность проведения, число сценок, песен, приглашенных духов и т. д.) [Головнев 1995: 570–571] — звенья одной и той же символической цепи. Включает она в себя и число фигур на описываемом святилище, что вполне согласуется и с данными этнографической литературы — вспомним хотя бы культовое место Сат-Менкв [Гемуев, Сагалаев 1986: 82–83].

В 1998 г. описанное выше сакральное место уже было зафиксировано экспедицией томской студии «ВИЗАН» [Михалев 1999]. На фотографии из архива экспедиции фигуры еще свежесрубленные, все имеют на себе «одежду»: три центральные скульптуры — белую, четыре боковые — цветастую; 15 лет спустя ткань осталась лишь на крайней справа скульптуре, на остальных можно видеть лишь светлые пятна на дереве в тех местах, где она когда-то была. По имеющейся информации, фигуры были срублены как раз около 1998 г. жителем с. Угут Егором Николаевичем Бисаркиным вместо прежних, обветшавших и пришедших в негодность. Старые фигуры находятся приблизительно в 50 м и с первого взгляда уже почти неразличимы в траве; кто их установил, нам узнать уже не удалось. К сожалению, после смерти в 2003 г. Егора Николаевича святилище практически не посещалось и теперь уже мало кто из местных жителей помнит о нем. Ныне живущая супруга Егора Николаевича Анна Николаевна Бисаркина также не смогла сообщить нам историю этого культового места, неясным остается и вопрос, кому посвящены эти изваяния. Отметим также, что рядом со святилищем находится популярное у рыбаков место ловли, и никаких ритуальных действий ими не производится. Запрет на промысел вблизи этого культового места,

если когда-то и был (что не обязательно), теперь уже точно не соблюдается.

Примерно в 40 м от Семерых находятся два скульптурных изображения выдры, также из цельных кусков дерева, длиной около 1 м и шириной в среднем 18 см, на шее одной из фигур повязан лоскут белой материи (рис. 2). Видимо, можно считать их также частью одного культового комплекса вместе с описанными выше скульптурами. Сопровождавший нас информант подтвердил, что это на самом деле выдры, но зачем они здесь и что обозначают — сказать не смог. Между тем выдра — священное животное для хантов [Мифология хантов 2000: 83], ее хвост и конечности хранили нанизанными на заостренную палочку [Там же: 64]. По одной из версий, наряду с другими животными (например, ящерицей и медведем) изображение выдры присутствует на ритуальных колчанах для стрел: «ящерицы и выдры нередко выступали помощниками духов-покровителей» [Бауло 2016: 234]. Д.К. Зеленин сообщает, что «приводного демона Ине-Хон рыболовы остяки, приносившие ему жертвы, говорили, что в благодарность за жертвы Ине-Хон лазает, в виде выдры, в воду и там разгоняет мелких водяных духов, мешающих остякам ловить рыбу» [Зеленин 1937: 35].

В промысловом календаре другого финно-угорского народа — коми — выдре был посвящен целый период года (5 но-



Рис. 2. Скульптурные изображения выдр (фото автора)

ября – 19 декабря): «основные причины выбора выдры из всех пушных зверей как символа (“хозяйки”) периода, открывающего сезон их добычи, явно были мировоззренческого характера. По поверьям коми, выдра олицетворяла потусторонние силы, связанные с водной стихией. Наряду со щукой она могла выступать в роли водяного духа» [Конаков 1990: 115]. Как у коми, так и у хантов, селькупов и эвенков трактовка образа выдры обнаруживает несомненное сходство: она умеет ходить по земле и даже под землей, плавать под водой и вследствие этого считается хозяйкой подземного мира: «исходя из этих представлений, можно реконструировать логическую цепочку, типичную для раннего синкретичного мировоззрения: выдра – вода – подводный – потусторонний мир – мрак – период поздней осени» [Там же: 115–116]. Можно предположить, что скульптурные изображения выдр оставлены здесь с целью поспособствовать воспроизведению их популяции, что связано с промысловой обрядностью. Аналогичные сведения, но только о рыбах, можно встретить у С.В. Иванова: «у тех же васюганских, а также у нарымских хантов были и зооморфные “хозяйева” рыб. Они имели довольно крупные размеры и делались парными: одна рыба изображала самку, другая самца. Опубликованные Сирелиусом рыбы этого рода грубо обработаны топором. Они располагались у корней дерева» [Иванов 1970: 33].

В юртах Киняминных на р. М. Юган нам удалось полностью зафиксировать на фото- и видеокамеру обряд почитания семейного духа-покровителя Кон-Пах-Ики (Қон-Пәх-Ики). Святилище его расположено примерно в 4 км от Киняминных юрт выше по течению. Раньше оно находилось дальше, но в 1996 г. его перенесли ближе к юртам, «чтобы путешествие к духу не было таким утомительным» [Михалев 2006: 41]. Это было не первое и, вероятно, не последнее «путешествие» Кон-Пах-Ики: «по сведениям, полученным в юртах Киняминных на Малом Югане, святилище Кон Пах Ики в течение XX в. трижды меняло свое месторасположение, причем каждое новое место не имело сакрального статуса до постановки там культового лабаза» [Рудь 2016: 138]. Хранителем святилища в Киняминных юртах является Егор Кинямин (к нему эти функции перешли по наследству от отца).

Священный лабаз (*луңк лўпас*) Кон-Пах-Ики — это квадратный сруб из четырех венцов со стороной в 2,5 м с двухскатной крышей, стоящий на пнях от двух спиленных кедров (рис. 3). Прямо напротив входа находится фигура Кон-Пах-Ики — деревянное изваяние с железной личиной, одетое в платки



Рис. 3. Священный лабаз Кон-Пах-Ики (фото автора)



Рис. 4. Кон-Пах-Ики (фото А.Г. Гомбожапова)

(рис. 4). Справа стоит сундук, в котором хранится чага для окуривания лабаза (от ответа на вопрос, что еще лежит в сундуке, информанты уклонились). В дальнем левом углу стоят стрелы, помещаемые туда в случае рождения в семье мальчика, а в правом висят пестики — их вешают, если родилась девочка. Непосредственно перед входом можно было видеть мельхиоровую чашу для подношений и фарфоровую чашку для заваренной чаги, также служащей угощением духу Кон-Пах-Ики.

Увиденный и снятый нами ритуал представлял собой традиционный обряд почитания родовых духов-покровителей, причем участники экспедиции наравне со всеми принимали участие в большинстве обрядовых действий. Огонь, на котором готовилась ритуальная пища, одновременно делил окружающее пространство на мужскую и женскую половины: присутствующие на обряде женщины не могли переступать через эту грань, за которой находился собственно лабаз; мужчины также старались без надобности не заходить на женскую половину. Всего в обряде, кроме участников экспедиции, принимали участие 11 человек — четверо мужчин, четыре женщины и три ребенка (мальчик и две девочки). Костер (вернее, дым от него) послужил и для окуривания подношений для Кон-Пах-Ики — ими были платки (по одному платку от человека) и деньги, завязанные в уголки этих платков. После очищения и то и другое было помещено в лабаз — платки были повязаны на фигуру Кон-Пах-Ики, деньги положены в уже упомянутую чашу. Для окуривания лабаза (оно производилось несколько раз) использовались угли из костра и чага. Старые платки, уже бывшие в лабазе, вынули и раздали участникам обряда в качестве благословения от Кон-Пах-Ики.

Когда ритуальная пища (в данном случае — голова лося) была готова, мужчины накрыли отдельный стол для женщин (по ту сторону костра) и отдельно — для себя, прямо перед лабазом. На него поставили чашку с горячим мясом и открытыми бутылками со спиртным, чтобы дух мог угоститься паром. Молитва духу Кон-Пах-Ики представляла собой короткое «вступительное слово», сказанное Егором, далее все — и мужчины, и женщины — стояли молча, каждый обращаясь к духу-покровителю мысленно, лично от себя, за этим последовали поклоны



Рис. 5. Молитва Кон-Пах-Ики (фото автора)

в сторону лабаза и повороты вокруг себя по солнцу. Подобное описание аналогичного обряда у манси мы находим у И.Н. Гемуева: «поставив блюдо, хранитель обращался к Халев-ойке с приветствием-молитвой. Основное ее содержание сводилось к просьбе об удаче в промысле <...> и о здоровье людей. Во время молитвы присутствовавшие трижды кланялись в сторону Халев-ойки и трижды поворачивались по солнцу» [Гемуев 1990: 88]. После этого Егор вылил в огонь полстакана водки, во время этого присутствующие с возгласами делали поклоны в сторону лабаза и повороты по солнцу. Затем началась общая ритуальная трапеза, послужившая одновременно и завершением обряда, по своей сути представлявшего собой *поры*, т. е. бескровное жертвоприношение. Оно совсем не обязательно проводится на священном месте; часто *поры* проводят прямо в доме, чтобы «угостить» домашнего духа. В таком случае обряд проводится в узком семейном кругу и в основном сводится к накрытию стола для него и просьбам о хорошем отношении к членам семьи.

Из хорошо сохранившихся до наших дней обычаев на Югане стоит отметить традицию делать на деревьях так называемые охотничьи затесы, по сути своей представляющие пиктогра-



Рис. 6. Охотничий затес (фото автора)

фическое письмо, содержащее информацию о добытом звере и охотниках. Такой знак был зафиксирован нами на р. М. Юган, неподалеку от юрт Киняминых (рис. 6); он рассказывает об удачной охоте трех охотников (зарубки сверху) на взрослого медведя (три зарубки внизу, изображен в так называемой жертвенной позе). Аналогичную трактовку таких затесов дает и А.А. Рудь: «При добыче изображают голову и лапы медведя, а наклонные горизонтальные черточки над головой говорят о количестве охотников, участвовавших в охоте» [Рудь 2007: 105].

Традиция медвежьего праздника также сохранилась на Югане в живом бытовании: в марте 2010 г. в юртах Киняминых прошел медвежий праздник, исполнителями на котором были носители как юганской, так и других локальных традиций. На палочке *вой арэх юх* (*войэх арэх йух*), используемой для счета медвежьих песен, сенок, танцев и т.д., — сто двадцать шесть зарубок, что позволяет говорить о полномасштабном обряде. В 2013 г. информанты сообщили нам, что аналогичный обряд планируется провести на следующий год уже в юртах Ачимовых на том же М. Югане.

Подведем некоторые итоги. Несмотря на наступление цивилизации, прокладку газо- и нефтепроводов, бурение скважин и прочие «блага» (или неизбежные следствия) технического прогресса, большинство хантов, проживающих в бассейне р. Юган, все же сохранило свою традиционную культуру, обычаи и верования. Сохраняется в живом бытовании почитание семейных духов-покровителей, используется в бытовом общении хантыйский язык и носится в повседневном быту национальная женская одежда, регулярно проводится медвежий праздник — все это вселяет надежду на сохранение самобытной культуры юганских хантов и в дальнейшем.

Список литературы

Бауло А.В. Экспедиции Измаила Гемужева к манси: этнокультурные исследования в Нижнем Приобье. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2016. Т. 1: 1983–1985 годы. 284 с.

Бауло А.В. Священные места и атрибуты северных хантов в начале XXI века: Этнографический альбом. Ханты-Мансийск, 2016. 300 с.: ил.

Гемуев И.Н. Святилище Халев-ойки // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. 217 с.

Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси: Культурные места (XIX — начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1986. 192 с.

Головнев А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: Уро РАН, 1995. 608 с.

Головнев А.В. Числовые символы хантов (от 1 до 7) // Народы Сибири. История и культура. Новосибирск, 1997. С. 82–89.

Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север: в 3 т. СПб., 1904. Т. 1. 374 с.

Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. М., Л., 1937. 436 с.

Иванов С.В. Скульптура народов Севера Сибири XIX — первой половины XX в. Л., 1970. 296 с.

Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов / пер. с нем. и публ. Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во ТГУ, 1995. Т. 2. 284 с.

Кастрен М.А. Сочинения: в 2 т.: Т. 2: Путешествие в Сибирь (1845–1849) / под ред. С.Г. Пархимовича; сост. Ю.Л. Мандри-

ка; коммент. А.П. Зенько, С.Г. Пархимовича. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999. 352 с.

Конаков Н.Д. Промысловый календарь в мировоззрениях древних коми // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. С. 103–121.

Лукина Н.В. Формирование материальной культуры хантов (восточная группа). Томск, 1985. 365 с.

Лукина Н.В. Культурные традиции в хозяйственной деятельности хантов // Культурные традиции народов Сибири. Л., 1986. С. 121–138.

Лукина Н.В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Томск: Изд-во ТГПУ, 2010. Т. 3: Юган. 296 с.

Лукина Н.В., Кулемзин В.М. Новые данные по социальной организации восточных хантов // Из истории Сибири. Томск, 1976. Вып. 21. С. 232–240.

Мифология хантов / В.М. Кулемзин, Н.В. Лукина, Т.А. Молданов, Т.А. Молданова; научн. ред. В.В. Напольских. Томск: Изд-во ТГУ, 2000. 310 с. (Энциклопедия уральских мифологий; Т. 3).

Михалев А.Н. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе Тюменской области Ханты-Мансийского автономного округа. Отчет. Июнь – сентябрь 1998 г. Томск, 1999 // Библиотечно-информационный историко-культурный фонд Сургутского района. Ф. Р-4. Оп. 1. Д. 325. Л. 3.

Михалев А.Н. Люди древнего Югана // Дом путешественника. 2006. № 2. С. 37–41.

Рудь А.А. Сведения о медвежьем промысле в Сургутском районе // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого. Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во ТГУ, 2007. Вып. 4. С. 83–109.

Рудь А.А. Культовые объекты восточных хантов в начале XXI в. // Уральский исторический вестник. 2016. Вып. 4. С. 136–141.

Тахтуева А.М. Материальная культура юганских ханты. Сургут: АИИК «Северный дом», 1993. 80 с.

Штейниц В.К. Хантыйский язык // Языки и письменность народов Севера. Л., 1935. Ч. 1. С. 193–227.

А. Каннисто

**КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ
ВОГУЛОВ / МАНСИ¹
(пер. с нем. Н.В. Лукиной)**

Картина мира. Картина мира, которую набрасывают для себя первобытные народы, основывается главным образом на собственных наблюдениях и опыте и географически ограничивается собственной территорией проживания и ближайшим окружением. Так в вогульских мифах появляется два слова для мира и Сибири в качестве парных слов (параллелизмов): «Светлый-Муж-Отец (*päsəŋkom jä*)» создал этот мир, эту Сибирь» (Конда); «Так высок мир, так высока Сибирь, все видно (для того, кто смотрит с возвышенного места Светлого-Мужа-Отца)» (Конда); «В этом мире сделал он домом Сибирь (Сын-Светлого-Мужа-Отца, посланного на землю заботиться о людях)» (Конда).

Участок земли, в центре которого стоит человек, накрыт небесным шаром, на котором ночной наблюдатель замечает отчетливое вращение. Вогул часто сравнивает край неба с вращающимся кольцом лыжного посоха. В одной из песен с Сосьвы говорится: «Он обежал колесовидное (кольцевидное) небо, которое ходит (вращается), как ходит (вращается) кольцо посоха»; и рассказчик добавил объяснение: «Небо вращается беспрерывно, наподобие обруча».

Небо покоится на земле, и его внешние края касаются земли. Вогулы говорят о крае примыкающего неба и о семи кончиках свисающего неба: «Я бродил до края свисающего неба, я бродил до края свисающего мира» (Конда); «Семь кончиков отдыхающего неба, семь кончиков свисающего неба врезались тут друг в друга» (Конда).

¹ *От переводчика:* Статья представляет собой IV главу «Kosmologische Vorstellungen» книги «Materialien zur Mythologie der Wogulen», содержащей записи А. Каннисто у вогулов / манси в начале XX в. Эти полевые материалы сгруппировали по темам и опубликовали на немецком языке Е.А. Виртанен (E.A. Virtanen) и М. Лиимола (M. Liimola) [Materialien zur Mythologie... 1958]. Русский перевод выполнен Н.В. Лукиной в 2017 г. Дальнейшие примечания, а также ссылки на литературу даны автором.

У вогулов мы встречаемся и с так называемым мировым столбом, именуемым *ũssopəpl* 'городской столб' (Конда), из чего видно, что такой столб стоял в укрепленных местах проживания их князей. Так он называется в предании с Конды. «Он (герой) проснулся, вышел. Он оглядывается и ворожит. Смотри, они (враги) действительно пришли. Он вошел, поел, попил. Снова вышел на деревенскую улицу. Взобрался на городской столб (*ũssopəpl*). Взял в руки свой лук, поднял его. Начал стрелять» [Kannisto, Liimola 1955: 208]).

Уральские горы для вогулов образуют раму, которая подпирает окружающую землю, плавающую в океане². О важности подобной опоры может говорить то обстоятельство, что был назначен сильный дух, чтобы «утяжелить землю». Так, в молитве к духу слышим: «Верхний-Золотой-Отец назначил тебя для тяжести земли» (Сосьва).

Мир состоит из трех этажей. В записи с Пелымки речь идет о верхнем мире, нашем мире и нижнем мире. В верхнем мире (*tanumχtōrəm*) находится Бог, люди, солнце, луна и другие вещи — как в нашем мире. В верхнем мире люди тоже умирают. Когда там кто-то умирает, тогда в «нашем мире» (*moəŋktōrəm*) рождается ребенок; а когда у нас, в «нашем мире», кто-нибудь умирает, тогда рождается ребенок в нижнем мире (*jalχtōrəm*). В нижнем мире тоже есть Бог (один или несколько — информант не знал) и люди. Конечно, и там люди умирают, но что с ними бывает после смерти — информант сказать не мог. Верхний и нижний миры равны нашему миру, и в обоих мирах люди должны как-то заботиться о своем содержании.

У вогулов Сосьвы представления о верхнем мире нашли отражение и в песнях о медведе. В одной из песен медведь — дочь Верхнего-Бога — подошла к дыре в небесном покрытии, восторженно смотрит на наш мир и просит спустить ее. В одном из преданий рассказывается о маленьком сыне (князе, *отыр'е*), что он там, наверху, забрался на нары с занавесом, где увидел три бочки. С одной из бочек он снял шелковое покрывало и за-

² В мифе из собрания Мункачи говорится, что плавающая в океане земля не могла остановиться, пока первый человек по велению Бога не опоясал ее полученным от Бога поясом с серебряными накладками. При этом образовалось кольцо из гор, окружающее землю [Munkácsi 1892–1902: 142–143]).

глянул внутрь: «Какая светлая земля видна! Тут лес, реки, озера и все такое» [Kannisto, Liimola 1955: 97].

О нижнем мире сосьвинские вогулы в связи со смертью рассказывают следующее. Когда вогул умирает, его тень путешествует вниз по Оби к морю. Там находится дыра, через которую покойник попадает в нижний мир. В нем темно, светит только луна. Реки текут там вверх, так что вода у истоков Оби снова поднимается в наш мир. (Русские после смерти должны путешествовать вверх по течению.) В другом мире каждый живет такой же жизнью и в таких же условиях, какие были у него при смерти. Умирают ли там люди, информант не знал, но считал это вероятным.

Подобные представления о нижнем мире отражены в следующем предании с Сосьвы.

Двое татар едут на целиком просмоленной барже. Баржа построена так, что даже если она перевернется, то не наполнится водой. Ехали они, ехали и прибыли к месту, где вода уходит в нижний мир. Вода тянет вниз с такой силой, что если летящая наверху крылатая птица приблизится, то ее тоже утянет вниз. Вот поехали они вниз. Прибыли вниз: та же самая Обь там, тот же самый приток реки там, тот же самый народ живет там, деревни там. Рыбачьи лодки лежат там, сооружения для приготовления сушеной рыбы стоят там. Они идут на берег, покупают сухую рыбу, покупают свежую рыбу и говорят: «Потом приготовим еду». Берут ее: она сплошь покрыта плесенью и плесневым грибок! Они тут же бросают ее в воду. Солнечного света столько же, как лунного света ночью. Так они едут. Вдруг прибыли на место, где вода поднимается наверх. Тут их понесло вверх. Они появились наверху, на светлой земле. В верховьях Оби имеется священная береза; между корнями священной березы они и появились [Kannisto, Liimola 1951: 20–21].

На Конде рассказывают следующее предание о мире под нами. «Он (герой) шел, шел и через некоторое время прибыл к отверстию. Смотрит вниз: там мир сам по себе, Сибирь сама по себе. Пока смотрел вниз, задумался и говорит: “Раз не происходит ничего плохого, спущусь в тот мир, посмотреть на него”. Спустился: там мир сам по себе, Сибирь сама по себе. Отправился вниз. По щиколотку погрузился в травянистую землю. Нет

никакого отверстия, чтобы идти сюда, нет никакого отверстия, чтобы идти туда; на другой стороне мира есть холм, где береза не стоит, возвышенность, где трава не стоит; на другой стороне мира — густой лес, через который носу мыши не проникнуть, носу землеройки не проникнуть. Он проникает сквозь лес и попадает на берег моря. Измеряет море: никакой шест не достает до дна моря, море глубокое. Сделал лиственничный плот, сделал еловый плот. Поплыл на другую сторону. На середине моря плот раскололся надвое. Он оказался в воде, в открытом море. Теперь его носит по поверхности воды, как плавательный пузырь плотвы. В середине моря лежат семь островов, на семи островах стоят семь городов, построенных из бревен. Он пошел к трехчастному дому, вошел. Вошел Человек-Нижнего-Мира, открыл книгу, посмотрел книгу и сказал: «Очевидно, ты — сын, рожденный между небом и землей, выросший на коленях старика. Что же ты делаешь без разрешения твоего отца, без разрешения твоей матери? И Верхнего-Бога, нашего отца, ты не знаешь, и черную землю, нашу мать, ты не знаешь. Перед тобой не сможет устоять никакой ногатый уклоняющийся зверь, не сможет устоять никакой крылатый зверь. Перед тобой не сможет устоять никакая идущая по черной земле женщина, не сможет устоять никакой мужчина, не сможет устоять никакое дерево, не сможет устоять никакая трава. Никого, кто к тебе попадет, не останется между небом и землей. Ты посылаешь ко мне того, чья смерть пришла, и ты посылаешь ко мне того, чья смерть не пришла. Кто тебе разрешил отправить сюда тех, чья смерть еще не пришла? Куда мне их положить, где мне их держать?»» [Kannisto, Liimola 1955: 546–551].

То же самое предание с Конды содержит и описание находящегося над нами мира — стеклянного неба и пути туда: «Он (вышеупомянутый герой) отправился на охоту, пошел в лес. Когда он так бродил, охотясь, пришел к древесному котлу (то есть в лес), не виденному женщинами, не виденному мужчинами. Нашел лестницу с серебряными перекладинами, с золотыми перекладинами. Стал он взбираться по лестнице с серебряными перекладинами, с золотыми перекладинами. Взбирается, взбирается, приходит к семи мысам горного хребта с деревьями, приходит к шести мысам горного хребта с травой. Идет на

холм, где нет деревьев, идет на холм, где нет травы. Приходит к стеклянному небу, за которое когти зверя не могут ухватиться, приходит на площадь деревни с площадью, на площадь города с площадью. Смотрит, а впереди сверкающая серебром священная площадь, сверкающая золотом священная площадь, для его ноги нет опоры, для его руки нет опоры. Вот стоит он: семь домов в семи направлениях. Когда он так шел и смотрел, подошел мужчина и повел его за руку в средний из семи домов. Ночью мужчина встал и пошел рассматривать разные комнаты. Вошел в первый дом: что за горные хребты с деревьями, что за горные хребты с лесами здесь — все там есть. Вошел во второй дом: что за луговая земля, что за болотная земля — все там есть. Вошел в третий дом: что за озерная земля, речная земля — все там есть. Вошел в четвертый дом: там холм, на котором ни одного дерева не стоит, холм, на котором трава не стоит. Дом полон столов. Среди них, в середине пола — стол, полный серебряных тарелок. В серебряных тарелках: в одной куски камня, куски скал величиной с яйцо кряквы, в другой — величиной с яйцо шилохвоста, в третьей — куски серебра, золота. Семь серебряных тарелок лежат перевернутыми друг против друга. Он поднял перевернутую тарелку и заглянул под нее: как высок мир, как высока Сибирь, какие люди имеются, что за люди имеются — все видны. Где лесистый горный хребет, где травянистый горный хребет, сырая земля, сухая земля — все видны. Люди: один сделал дом для питья, другой сделал дом для еды, один ворожащий ворожит, другой поющий поет, один плачущий плачет, другой борющийся борется, третий спорящий спорит. Тут он заметил: в конюшне два человека воруют сено. Он схватил кусок камня и сбросил на них, так что послышался шум. Те серебряные тарелки он положил перевернутыми назад и убежал» [Kannisto, Liimola 1955: 560–565]).

Подобным же образом описывается небо в следующем предании с Конды. Маленький сын (живущего на земле сына Светлого-Человека) отправился, через некоторое время прибыл к священной лестнице, окрашенной золотом и серебром, побежал и взобрался. Расхаживает по горному хребту, поросшему деревьями, поросшему травой. Через некоторое время добрел до священного яруса, на котором дерево не стоит, трава не сто-

ит. Достиг светлого неба, которое с плачем умоляют земные женщина и мужчина и на котором не остается следов от когтей зверя; достиг стеклянного неба, на котором не остается следов от когтей зверя. Пришел к стеклянному дому с семьей углами. Обходит его семь раз с востока на запад, семь раз с запада на восток, но не находит двери. Он мерзнет, как замерзшее дерево, как замерзшая трава. Вышел хозяин. «Что тебя сюда привело?» – «Я пришел к своему дедушке, не нахожу дверь». Хозяин ввел его внутрь, он упал перед своим дедушкой на пол. «Дедушка, приходи в гости, поешь и попить! Дедушка, приходи, приходи же!» – «Ну, тогда уж пойду». Старик поднялся со своих семи подушек и ступил на пол своего дома. Вытянул свои ноги надел на ноги туфли, расшитые серебром, золотом. Расшитый серебром, золотом наряд накиннул на плечи. Поверх набросил пальто из черного, белого соболя. Одетый таким образом, он отправился в путь со своим внуком. Мальчик двинулся своей собственной дорогой. Светлый-Отец не дает склонить себя туда, он идет своим собственным путем, своей дорогой, не видимой для женщин, мужчин. Через некоторое время пришли они на покрытую корой волосатую землю, на которой поселились женщины и мужчины [Kannisto, Liimola 1951: 47–51]).

Создание мира. Творцом мира, в общем, называют Небесного-Бога (*tōram*): Бог дал землю, дал ей прийти, дал появиться, он разрешил ее, хотел ее, он «наговорил» ее. На В. Лозьве рассказывают, что краснозобая поганка подняла ил со дна океана: она нырнула, взяла землю в клюв и вынесла наверх, из этого была создана земля. По представлениям вогулов Сосьвы, различается два слоя земли — более древнего и более молодого. Один слой, тундровая земля — черная, при высушивании она получает форму, подобную кирпичному чаю, и крошится в руках. Такая тундровая земля видна, например, в крутых береговых срезах Сосьвы; впрочем, информант сам ее не видел. Тундровая земля старее, она ведет свое происхождение со времен потопы. И только позднее возникла земля, на которой мы живем. Информант с В. Лозьвы сказал, что тундровая земля рыхлая, но сухая. На ней растут все виды деревьев: сосны, кедры, лиственницы, а более всего пихты, реже — березы.

На Конде записана такая история творения. Светлый-Муж-Отец создал этот мир, эту Сибирь. Не было ни деревьев, ни сухой земли, везде была вода, везде был туман. Сын Светлого-Мужа-Отца, обходя мир, говорит в воду, в туман: «Не мог бы я создать кочку, такую большую, чтобы она смогла меня выдержать?» — говорит он. Затем он выплюнул из основания глотки закоптелые сопли: появилась кочка. На этой своей кочке он теперь занимается: варит пищу, проводит ночи. Пока он там живет, приходит некто, качается стоя, опускается вниз, выходит наверх. Как он приходит — это бродящий с ветром черт. Пришел к нему, тащит его отсюда, вырывает оттуда. У него копьё из твердого дерева, выгоняет его отсюда, выгоняет оттуда. Светлomu-Мальчику надоело это, вынул из своей сумки чернозобую гагару и красношейную гагару и говорит: «Две мои дочери с игольчатыми клювами, — говорит он, — сделайте что-нибудь с ним», — говорит он. Чернозобая гагара и красношейная гагара начали рвать черта, да и убили его.

Светлый-Мальчик выплюнул закоптелые сопля из основания своей глотки; они начали высыхать и затвердевать, из этого возник волосатый червь и волосатая змея. Светлый-Мальчик говорит про себя: «Если бы мой отец не разгневался, — говорит он, — я бы дал черной земле подняться на мой собственный кулак», — говорит он. В душе он боится и не боится: «Все же я, — говорит он, — попытаюсь», — говорит он. «Две мои дочери с игольчатыми клювами, — говорит он, — нырните вы двое на спор, — говорит он, — кто из вас двоих вынесет живую землю, кто из вас двоих вынесет мертвую землю, — говорит он, — кто из вас двоих вызовет живой мир, кто из вас двоих вызовет мертвый мир». Затем они нырнули. Они странствовали, странствовали, семь лет прошло. До семи лет не хватило семь месяцев, тут всплыла краснозобая гагара и выкрикнула: «Я проснулась в мертвом мире», — говорит она. По истечении семи лет поднялась гагара на поверхность, и там, где она отряхивала крылья, там возникла куча земли, где она отряхивалась, там появилась каменная земля. Светлый-Мальчик пошел к отцу, спросил и говорит: «Твоя птица вызвала мертвый мир». Светлый-Отец тут говорит: «Мертвый мир я изначально предписал», — говорит он. «Если его не предписать, — говорит он, — где же тогда по-

местится подрастающая девочка и подрастающий мальчик?!» — говорит он. «Между выросшими деревьями нет ему места, между большой выросшей травой нет ему места», — говорит он. «Между собой, друг с другом они не найдут еды. Не найдут питья», — говорит он. «В конце концов, если они не найдут еды, они начнут друг друга резать, начнут друг друга поедать».

Из закоптелых соплей, выплюнутых их глубины глотки, выполз волосатый червь, волосатая змея. Этот волосатый червь, волосатая змея раскачивается, когда дует ветер с ночной стороны и ветер попадает на нее, раскачивается, когда дует ветер с дневной стороны и ветер попадает на нее. От дождя, от талой воды вот она растет. Выросла величиной с женщину, величиной с мужчину, стала человеком.

Стал он жить, живет. Однажды, когда он ходил, охотясь, встретилась ему Женщина-Ерш. «Возникший раньше, милый мальчик, милый мужчина, это ты?» — говорит она. «Ты изготавил старую тетиву?» — говорит она. Маленький-Мужчина спрашивает в ответ: «Что за тетиву?» — говорит он. «Я, — говорит она, — так называемая двузадая, ползущая вперед женщина, я здесь» — говорит она. «Из чего, — говорит она, — ты возник?» — говорит она. Маленький-Мужчина спрашивает в ответ: «Из чего, — говорит он, — ты возникла?» — говорит он. «Я, — говорит она, — возникла после появления неба, после появления земли, во время появления черной земли, — говорит она, — черная земля раскололась на две части, и поднявшаяся из трещины этой черной земли — это я», — говорит она. «Я возникла из черной земли, — говорит она, — а ты, — говорит она, — возник из Светлого-Мужа-Отца», — говорит она.

Маленький-Мужчина задумался: «О какой такой старой тетиве, — говорит он, — ты ведешь речь?» Женщина-Ерш говорит: «О тетиве, как эта», — говорит она и опрокидывается на спину. Она рванула Маленького-Мужчину на себя и обняла его. Тянет, тянет Маленького-Мужчину вниз. Женщина-Ерш волочится, трется о зад мужчины; у Маленького-Мужчины ничего не чешется. Мужской член и яички Маленького-Мужчины — в подмышечной впадине. Она вырвала мужской член и яички Маленького-Мужчины из подмышек, вбросила их с силой между ног Маленького-Мужчины. Теперь они соединились.

Пока они так живут, у Женщины-Ерша тонкая оболочка, у Мужчины кожаная, или корьевая оболочка. Мужчина в этой своей оболочке не наклоняется. Женщина-Ерш говорит: «Мой сын княгини, — говорит она, — в этой твоей оболочке ты не наклоняешься», — говорит она. «Что за оболочка, — говорит она, — корьевая оболочка или берестяная оболочка?» — говорит она. «Иди, — говорит она, — и где твои охотничьи угодья, лесные угодья, там есть трехлистное ягодное дерево величиной с пуговицу, на этом трехлистном ягодном дереве есть три ягоды».

Тогда пошел Мужчина, пришел в лес. «О каких трех ягодах ведет она речь? — говорит он. «Нужно их поискать». Пока он бродит, охотясь, все осматривает. Смотрел, смотрел, нашел трехлистное ягодное дерево. На этом трехлистном ягодном дереве нашел вот три ягоды. Две ягоды съел, одну ягоду несет домой. Добыл или не добыл зверя, отправился домой. Пришел домой, зовет жену: «Моя дочь княгини, — говорит он, — ягоды, о которых ты говорила, вот здесь», — говорит он. После того как он съел в лесу две ягоды, его твердая оболочка начала отделяться. Дома он съел последнюю ягоду, твердая оболочка отделилась и осталась только тонкая оболочка. Жили они долгое или короткое время, так они произвели потом род девочек и род мальчиков [Kannisto, Liimola 1951: 2–9].

На Пелымке рассказали предание о создании человека. Пришел черт к Богу. Бог вытолкал его. Бог расхаживает и думает: «Я, — говорит он, — зря его вытолкал». Черт снова к нему приходит. Пришел к Богу. «Что ты, — говорит он, — дорогой Бог, думаешь, я знаю». Дорогой Бог расхаживает и снова думает. Он повернулся к черту. Дорогой Бог говорит: «Как это ты знаешь мои мысли? Если действительно знаешь, говори!» — «Когда ты утром встаешь, думаешь, когда ночью спишь, думаешь; ты хотел бы создать человека, но нет черной земли». Дорогой Бог говорит: «Если ты действительно умный, если действительно знающий, то иди, принеси пригоршню черной земли!» Черт думает: «Пойду и принесу черной земли».

Черт затем пошел и принес Богу черной земли. Бог взял ее, разделил на две части, в обеих руках сжал черную землю. Затем взял бумагу, написал мужчине, написал женщине. Из одной

руки выронил черную землю: появился мужчина; из другой руки выронил черную землю: появилась женщина.

Черт сидит, смотрит и думает: «Он человека сделал, а как я сделаю?» Пошел черт от Бога, рассердился. Спустился и украл черную землю. Затем сжимает и бросает ее: появляется ящерица и мчится на созданную Богом черную землю. Тогда берет черт свою бумагу, написал женщину, затем написал мужчине. Снова сжимает черную землю; что Бог делал, это же он делает. Разделил ее на две части, выпустил одну часть из руки: появился жук; выпустил другую часть из руки: появился крот.

Затем у черта появился кашель, и он думает: «Поднимусь к Богу». Пошел к Богу и думает: «Как мне попасть к обоим людям?» Пошел к людям, собака хотела его укусить. Тогда наслал черт холод, собака стала мерзнуть. Собака просит: «Мне так холодно, сделай тепло!» Черт говорит: «Подпусти меня к себе! Я надену на тебя шубу». Собака подпустила его. Тогда черт натянул на нее шубу. Затем он взял людей, оплевал их полностью соплями, затем убежал.

Бог спустился, чтобы измерить черную землю. Поднялся наверх. Смотрит на своих людей: они все в соплях, оплеваны. Дорогой Бог разозлился. Обернул свою внешнюю оболочку внутрь, вывернул свою внутреннюю оболочку наружу. Дорогой Бог говорит: «Так кашляйте теперь, так плюйте теперь! Эти ваши сопли плюйте и кашляйте всю свою жизнь!» Собаке он говорит: «Будь теперь с этой, надетой чертом шубой! [Kannisto, Liimola 1951: 10–12]).

Гибель мира. К преданиям о создании мира примыкают истории о его гибели через огонь и воду.

На Сосьве о судьбе мира после его создания рассказывают следующее. «Вначале жили на земле богатыри (*ötärt*). Они жили здесь две тысячи лет. Они воевали друг с другом; слабые были разбиты, некоторые превратились в камень, самые сильные сохранились как духи-защитники. Затем Бог создал людей. Люди жили тысячу лет, затем пришел потоп (*jalpŋ šakβ*) и всемирный пожар. При этом большая часть людей утонула. Из оставшихся выросло новое поколение, которое скоро снова проживет тысячу лет. Когда исполнится ровно тысячу лет, люди погибнут, и богатыри снова спустятся на землю. Если за-

тем не придет потоп, и если люди не причинят зла богатырям, тогда человеческий род может остаться жить вместе с богатырями».

На Сосьве о потопе было записано и более подробное сообщение. «Когда-то вначале произошел огненный потоп. Сначала небо наполнилось злыми людскими словами ругани и проклятий. Его (Бога) ум разозлился. Позади его дома лежит озеро с живой водой, золотой водой. Он плавает там в своем озере, чтобы помолодеть. Думает: “Пусть бы пришел священный огненный потоп, пусть бы он смыл людей!” Его младший сын, Мир-Осматривающий-Мужчина неожиданно прибыл к дому своего отца и прыгнул с лошади. По обе стороны двери две тонны вод священного потопа. Он взглянул: смотри-ка, воды поднимаются, они уже волнуются. Идти куда-то не было времени, он вытащил платок из сумки, бросил на них; затем погрозил им спинкой меча, чтобы они опустились, не волновались. Затем отправился на поиски. Вошел, но как ни искал, отца нигде нет. Он вышел и посмотрел за дом: смотри-ка, из озера с живой водой, золотой водой всплыли его золотые волосы. Тут он побежал на берег, схватил его за руку: “Отец, — говорит он, — почему ты так задумал? Почему твое озеро, полное чаек, твое озеро, полное белых куропаток, должно стать пугающим? У тебя нет жалости к людям?” Туда пришла его дочь. “Отец, — говорит она, — возьми с нас двоих клятву, мне кажется, мы двое должны поклясться. Мы поставим радугу, а ты до конца жизненного срока, существования человека не устраивай больше потопа! Отец, — говорит она, — мне кажется, нужно так устроить: нужно всегда через длинное или короткое время устраивать темноту, буря с градом должна прийти на семь дней, семь ночей, чтобы не осталось ни горного дерева, ни лесного дерева. Человек должен погибнуть! Но невинная девочка, невинный мальчик должны остаться!”»

И о передвижениях населения при потопе рассказывают вогулы Сосьвы. Когда начался потоп (*jalpη bit*, *jalpη šakβ* ‘священная вода’; *šakβ* ‘вода’ — подставное слово, употребляемое на медвежьем празднике), за неделю до этого слышался гром, и у людей еще было время построить себе плоты. Некоторые спаслись на горах, остальные утонули. Вода беспорядочно разнесла

людей куда попало. Так, вогулы Сартыньи до потопа жили в Торватпавыл вблизи Урала, теперь их родственники находятся в Нильдинских (шесть почтовых станций выше Сартыньи). Также вогулов Ляпина унесло потопом к Оби; они еще и сейчас платят ясак на Ляпине, а не на Оби. На Оби имеется два места с названием *kārṇōz* (рус. Карымкар): одно выше Кондинска, другое ниже Березово; первое является древним местопребыванием, с которого потоп унес часть людей вниз.

На Конде записано такая история о потопе и всемирном пожаре. «Когда пришел потоп, три месяца было лето, три месяца — зима. Когда установилось на три месяца лето, вогульский человек ожил, а русский человек умер, не выдержав голода. Наступила трехмесячная зима, вогульский человек не выдержал голода, русский человек ожил. Затем на семь недель наступила темнота, после того поднялась священная вода. Над ней разгорелся священный огонь. Когда та священная вода поднялась, люди построили плот из стволов лиственницы. Они поднялись на плот, встали. Сколько зверей, бегающих на ногах и летающих на крыльях, осталось в живых, все они поднялись на плот. Если злой человек о каком-нибудь животном плохо думает и говорит: “Почему этот сюда поднялся?”, то священный огонь сует его в пожар и затем гаснет. Змея, ящерица думает: “Хочу сейчас этого убить”, тут священный огонь сует ее в пожар и затем гаснет. Медведь хочет пожрать и думает: “Хочу сейчас этого сожрать”, тут священный огонь сует его в пожар и затем гаснет. На этот плот поднялись, что было из змей, ящериц, мышей, лягушек, жуков — все тут. На этот плот поднялись: что было из лошадей, коров — все тут. Когда они сидели на плоту, выкрикивали Верхнему-Богу-Мужчине, Светлому-Мужчине, своему отцу семикратную кровавую жертву. Кроме семикратной кровавой жертвы выкрикивали они скальп мужчины. В это время была продолжительная темнота, ночь. Затем они выставили семь семикратных кровавых жертв. В начале семи семикратных кровавых жертв пожертвовали невинного маленького ребенка, украденного у девушки-женщины. Затем наступил начинающийся с утренним рассветом светлый день, начинающийся с утренним рассветом солнечный день. В каждом из четырех углов плота теперь сидят, охраняя священный

огонь, четыре девушки-женщины, родившие ребенка. Когда священный огонь охватывает угол плота, туда доят молоко, и священный огонь гаснет. Когда они принесли семь кровавых жертв, наступил начинающийся с утренним рассветом светлый день, начинающийся с утренним рассветом солнечный день. После этого погас также священный огонь, и взошло солнце. Было это долго или короткое время, сырая земля сгорела на семь аршин, сухая земля сгорела на семь аршин. Затем их плот сел на достигнутую користую землю, шерстистую землю, их плот прибыл на сухую землю. После этого они страдали семь по семь лет, ничего не ели, голод. Жили так только водными рыбами» [Kannisto, Liimola 1951: 16–19]).

В соответствии с этой историей информант с Конды рассказал следующее. «Когда-то был всемирный пожар-потоп (*ökərsöm* < тат. *axır zaman* ‘конец света’; ср.: [Kannisto 1925: 46–48]). Тогда сгорела земля на глубину в семь аршин. Одновременно сгорели люди и животные, пощажены были только правильно думающие. Для очищения земли поднялась тогда большая вода, покрывшая даже вершины гор». Будет ли еще такая катастрофа, информант не знал.

Следует также упомянуть, что еще и сегодня на Конде при непогоде или длительных дождях ожидают конец света.

Список литературы

Kannisto A. Die tatarischen Lehnwörter im Wogulischen // Finnisch-ugrische Forschungen. Helsinki, 1925. XVII. S. 1–137.

Kannisto A., Liimola M. Wogulische Volksdichtung. Helsinki, 1951. Bd. I: Texte mythischen Inhalts XLII + 483 S. (Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia. Vol. 101).

Kannisto A., Liimola M. Wogulische Volksdichtung. Helsinki, 1955. Bd. II. Kriegs- und Heldensagen. IV + 831 S. (Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia. Vol. 109).

Materialien zur Mythologie der Wogulen. Gesammelt von Artturi Kannisto; bearbeitet und herausgegeben von E.A. Virtanen und Matti Liimola. Helsinki, 1958. 443 S. (Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia. Vol. 113).

Munkácsi B. Vogul Népköltési Gyűjtemény. Budapest, 1892–1902. I; II; III.

О.Э. Добжанская

МУЗЫКАЛЬНО-ПОЭТИЧЕСКИЙ ЭТИКЕТ КАК РЕГЛАМЕНТ ЭМОЦИИ В КУЛЬТУРЕ НГАНАСАН¹

Подготовка молодого человека к самостоятельной взрослой жизни, к вступлению в брак — одна из важных задач социализации в любом обществе. Среди нганасан — таймырских охотников на оленя — эта готовность имела как материальное измерение (умение юноши охотиться, добывать пищу, умение девушки шить одежду), так и интеллектуально-эмоциональное (владение навыками создавать музыкально-текстовые импровизации на иносказательные сюжеты). В традиционной культуре нганасан были разработаны определенные этикетные нормы, проявляющиеся в творческой деятельности для проверки интеллектуальной и эмоциональной готовности молодого человека вступить в брак, соперничать с другими людьми, вести самостоятельную взрослую жизнь.

Целью статьи является ознакомление читателя с иносказательными песнями *кэйнгэйрся*, существовавшими в культуре нганасан вплоть до последнего времени и выполнявшими этикетную функцию в сложных ситуациях, когда прямое речевое общение между людьми было запрещено или нежелательно (в частности, при знакомстве юношей и девушек, в ситуациях ссор, соперничества и др.). Фольклорист Н.Т. Костеркина поясняет термин: «Слово “*кэйнгэйрся*” производно от глагола “*кэйнгися*” — “петь” (основа *кэйнгэ-*). С формантом *-рся* образуется множество глаголов с взаимно-возвратным значением (например, *санірся* — “играя с кем-либо”). С появлением обычая устраивать песенные состязания к смыслу слова прибавилось еще одно существенное значение: *кэйнгэйрся* — “проводить время, состязаясь в пении *иносказательных песен*”. Таково полное значение термина “*кэйнгэйрся*”» [Песни нганасан 1995: 9].

¹ Статья основана на материалах, записанных в 1980-е гг. Ю.И. Шейкиным и Е.А. Хелимским, а также на записях 1990–2000-х гг. автора, М.М. Брыкиной, В.Ю. Гусева. Написание данной статьи было бы невозможно без тесного сотрудничества с фольклористом Н.Т. Костеркиной в 1990–2000-е гг. Нотации выполнены автором статьи, компьютерный набор нотных образов — Л.И. Кардашевской.

Жанр иносказательных песен пользовался вниманием исследователей начиная с 1960-х гг. Б.О. Долгих совместно с Л.А. Файнбергом впервые отметили наличие у нганасан оригинального песенного языка *кайнгалара*: «На этом языке объясняются и шутят молодые люди и девушки, устраивают состязания в остроумных шуточных песнях. Иногда старики между собой говорят на языке кайнгалара о том, как когда-то ходили в гости, ездили на промысел и т. д., при этом они называют друг друга разными иносказательными именами и прозвищами. Бывает даже, что старики хором поют на языке кайнгалара про любовь, про то, как они ухаживали за девушками...» [Долгих, Файнберг 1960: 55]. Об имевшейся у нганасан традиции состязаний в красноречии немного ранее пишет А.А. Попов: «Искусство хорошо говорить ценилось у нганасан очень высоко. В старину устраивались словесные поединки между умеющими красно говорить» [Попов 1956: 656].

Ситуации исполнения и тематику импровизированных песен обрисовывает Б.О. Долгих: «Поют также в чуме, когда соберется компания. Иногда в этих песнях изливают свои чувства: девушка к парню и наоборот. Иногда в них высмеивают не понравившегося поклонника, неудачного охотника и т. д. В этих песнях-импровизациях иногда используют образы и обороты, характерные для ситаби (медный чум на железном хребте и т. п.), но содержание их всегда обусловлено тем, что в данную минуту волнует и интересуется певца» [Мифологические сказки... 1976: 32].

Н.Т. Костеркина продолжает описание ситуаций, в которых использовались песни-иносказания: «Прибегали к исполнению кэйнгэйрся в основном при возникновении спорных вопросов. Например, когда несколько парней домогаются руки одной девушки, когда у кого-нибудь вот-вот уведут невесту и т. д.». И далее: «К исполнению импровизированных иносказательных песен прибегали не только молодые люди добрачного периода, но и супруги, конфликтующие стороны, мало знакомые люди <...>. В сознании людей старшего возраста сами песни-кэйнгэйрся невозможно отделить от ситуации, их породившей, от обстановки, в которой они исполнялись» [Песни нганасан 1995: 11].

Она же пишет о запретах на прямое обращение: «Существовал запрет прямого обращения юношей к незнакомым или малознакомым девушкам, невесток — к старшим представителям рода мужа, жены к мужу, зятя к тестю и т. д. Именно стремление преодолеть, обойти запрет, невозможность прямого обращения к собеседнику лежит в основе института кэйнгэйрся» Там же: 9]. Ю.Б. Симченко в процессе полевых исследований 1970-х гг. изучил способы общения между родственниками различных категорий, а также неродственными нганасанами: «По отношению к представителям каждой категории родства или свойства обычаи предписывал особую форму поведения. Поэтому молодой человек не мог общаться в какой-либо форме с только что увиденным человеком, пока не выяснит, из какого тот рода и в какой степени родства они находятся. Это этническое установление и вызвало появление у нганасан особых иносказательных песен кайнганарю'о. Пение кайнганарю'о считалось формой общения, существенно отличной от простого разговора» [Симченко 1976: 202].

Определяя пение кэйнгэйрся как особый род иносказательного «разговора» собеседников, необходимо понимать закономерности текстовой организации песенных иносказаний, которые были изучены Е.А. Хелимским. В статье «Силлабика стиха в нганасанских иносказательных песнях» исследователь пишет, что понимание содержания и текста таких песен затруднено для непосвященного человека из-за использования шифровки (иносказания) на трех уровнях структуры текста — сюжетном, лексико-морфологическом и силлабико-фонетическом [Хелимский 1989: 56].

Первый уровень шифровки (на уровне сюжета) проявляется в фабулизации содержания песни, когда реальная действительность описывается при помощи аллегорических образов: «...желание высватать девушку обозначается как намерение взять на буксир еловую санку; ...положение трех претендентов на одну невесту уподобляется судьбе трех рыб, из которых одна, наиболее юркая, селится в протоке с чистой водой, а две другие, менее поворотливые, вынуждены довольствоваться мутными протоками; ...жалкие потуги соперничать с глубиной мысли одного из признанных мастеров иносказания сравнива-

ются с попыткой крохотного медлительного жучка переползти широкую тундровую равнину и т. д.» [Там же: 56–57]. Второй уровень шифровки — лексико-морфологический — проявляется в обилии лексических замен, заимствований, архаизмов, усеченных форм слов, заменяющих общеупотребительную лексику в текстах *кэйнгэйрся*. Третий уровень — силлабико-фонетический — проявляется в изменении порядка слогов в песенной строке. На конкретных примерах типичных для *кэйнгэйрся* 6-сложных текстов Е.А. Хелимский показывает, что слоги в песенной строке пропеваются не в обычном порядке, а переставлены по определенным формулам (сначала пропеваются последние слоги, а потом первые) [Там же: 64–73].

Поэтический текст, основанный на аллегорических образах, стандартных оборотах, метро-ритмических клише, как и напев, является частью культуры, «освященной традицией». Импровизация музыкально-поэтического текста *кэйнгэйрся* требует от певца как предварительной подготовки, так и большой концентрации внимания во время пения. Правильно скомпонованные и спетые аллегорические песни являются залогом успешного начала дальнейших отношений со своим избранником (избранницей), и наоборот, в случае неудачного исполнения *кэйнгэйрся* и, таким образом, нарушения музыкально-поэтического этикета знакомства возникает опасность быть отвергнутым своим визави.

Н.Т. Костеркина подчеркивает тот факт, что владение зашифрованным языком и напевом *кэйнгэйрся* было регламентированной частью культуры, поэтому молодых нганасан обучали этим умениям их родители: «Старые нганасаны специально обучали своих детей добрачного возраста (около 17 лет) “тайному” языку *кэйнгэйрся*» [Песни нганасан 1995: 9]. «Обучившись языку *кэйнгэйрся*, выработав свой напев, умение найти подходящий психологический момент, свою манеру исполнения, молодые люди сами начинали участвовать в песенных противоборствах» [Там же: 10–11].

Для нас важно упоминание Н.Т. Костеркиной о том, что напев для *кэйнгэйрся* сочинялся специально и не был идентичен напеву личной песни. Полевые материалы 1980–2000-х гг. подтверждают этот факт: напевы иносказательных песен раз-

ных людей, записанные от Тубяку Дюходовича Костеркина, Салиры Мыдовича Порбина, Валентины Бинталеевны Костеркиной и других фольклорных исполнителей, являются интонационно яркими и неповторяющимися, отличаются от мелодий их личных песен. Как пример, укажем на личную песню и кэйнгэйрся Сыку Модюреевны Яроцкой, напевы которых не сходны между собой по звуковысотной и ритмической организации [Певцы... 2014: 116–117, 123].

Обратимся к новым публикациям песен-кэйнгэйрся и покажем их музыкально-поэтическое своеобразие как уникального жанра, связанного с эталонными представлениями о музыкально-поэтическом стиле.

Песня-кэйнгэйрся про молоток и нож (Нотный образец 1) была записана от Екатерины Субобтеевны Костеркиной В.Ю. Гусевым и М.М. Брыкиной и расшифрована М.М. Брыкиной. Поэтика иносказания основана на образном противопоставлении инструментов (молотка и ножа), посредством которых изображаются парень и девушка. Стальной молоток (сильный парень) не может одержать верх над острым ножом (остроумной речью девушки) в песенном состязании *кэйнгэйрся* [Там же: 107–109].

Мелодия песни основана на ярком тембровом контрасте пения в высоком регистре (в котором начинается песенная строка) и среднем (соответствующем положению основного — узкообъемного — отрезка мелодии), который реализуется через резкий регистровый бросок вниз. Подобные хазматонные (скачкообразные) мелодии, основанные на противопоставлении далеких тембро-регистров, весьма характерны для нгансанского интонирования, в том числе для *кэйнгэйрся* [Добжанская 2002: 77–78].

Кэйнгэйрся в исполнении Деньчуде Нутеевича Мирных и Валентины Бинталеевны Костеркиной (Нотные образцы 2, 3) была записана в 1996 г. автором статьи [ПМА 1996], расшифрована и переведена Н.Т. Костеркиной. В приведенном здесь тексте первой части *кэйнгэйрся* обсуждается ситуация сватовства, которое сопровождается разговорами и пересудами окружающих людей (катящиеся камни, ветры) [Певцы... 2014: 110–113].

Нотный образец 1



Е.С. Костеркина:

Чирəзой дялый, чирəзой дялый
мўмəҗкəи”.

Суарунə, сыраҗку суарунə.

Лəлы” хуаулəлы”, нəҗху хуаулəлы”,
лəлыəи”.

Җамтə нир кўмаамə, җыгтə”
селтурыгы.

Облачная погода, успокойся.

Белый мой друг.

Чтоб не треснулся, макушка чтобы
не треснула.

У меня нож с ручкой из рогов еще
работает, как будто режет.

Нотный образец 2



Д.Н. Мирных:

Мәнә мунугузәм
нимлянкә нарка дикәра"а
куну ниңы мунә,
сазуй тиираи" хоаләй
нюонтәса нянсү"тули"индә".

Я скажу-ка:
Со знаменитой Медвежьей горы
кто-то не сказал ли,
размером с облака, глинистые
камни покатались.

Нотный образец 3

(ха ха а ха) Цар - ка (ха) ди - гә (ца ди нә хә)
 ту - ны - (ә) мы - зә (хә) ни (ни е - ә)
 нир - ку а - (ә) - ку (хуа)
 хуа - а (а) би - неп (еп) - тун - ды (а - әй)

В.Б. Костеркина:

Царка дигә
 Тунымызә ни
 нирку”аку хуа
 хуа бине”птунды”,
 хоара”луса биэтә хоара”луса
 бине”птунды”,
 хуа бине”птунды”.

На Медвежьей горы
 вершине
 ольха-деревце,
 деревце гнется,
 загибаемое ветром, ветром
 треплемое,
 деревце согнулось.

В этом иносказательном песенном диалоге две мелодии. Первая мелодия (от имени мужчины) поется в низком регистре, вторая (от имени женщины) — на октаву выше. В основе первой мелодии (Песни юноши) лежит раскачивающаяся секундовая ячейка, с активной вибрацией на основном тоне, начало каждой песенной строки маркировано восходящим скачком-«выбросом» квартово-квинтового диапазона. Вторая мелодия (Песня девушки) имеет тот же интонационный контур, но противопоставлена темброво (более высокий регистр).

Иносказательная песня в исполнении Сыку Модюреевны Яроцкой (Нотный образец 4) была зафиксирована в 2006 г. автором статьи [ПМА 2006], текст записал и перевел В.Ю. Гусев.

Авторами этой песни-*кэйнгэйрся* являются бабушка (по материнской линии) и дядя (по отцовской) С.М. Яроцкой. Испол-

нительница услышала ее от своей матери — Туймаку Чунанчар, к которой посватался Модюре Яроцкий, как к очень красивой девушке, бывшей одной девочкой среди шестерых братьев. Мать С.М. Яроцкой любила петь эту песню, вспоминая собственное сватовство и свадьбу. Сыку Модюреевна тоже любит исполнять эту песню, в том числе пела ее на фольклорных фестивалях в Дудинке.

Песня состоит из двух частей: сначала поет парень, объясняясь в любви девушке (фрагмент I), а затем девушка отвечает парню (фрагмент II) [Певцы... 2014: 114–117].

Мелодии I и II регистрово не противопоставлены, так как исполнительница — женщина. Однако их интонационная позиция ярко выражена. Мелодия парня (I) довольно широкого диапазона (октава), имеет 2-строчную форму. Первая строка интонационно опирается на трехзвучную попевку в диапазоне квинты ($g^m-d^1-h^m-g^m$), отдаленно напоминающую движение в случайном порядке по мажорному трезвучию. Вторая строка характеризуется спуском к субкварте (d^m) и движением через субсекунду (f^m) к основному тону (g^m). Мелодия девушки (II), наоборот, является менее напевной и более скачкообразной. Разделенные широкими квартовыми и квинтовыми скачками основные тоны ($d^m-g^m-d^1$) образуют хазматонную мелодию. Контрастирует и звуковысотная организация мелодии, в которой появляется малая терция (g^m-b^m). Таким образом, в данном *кэйнгэйрся* «разговор» парня и девушки воплощен в том числе через диалог мелодий.

Напевы *кэйнгэйрся* по своей структуре приспособлены для импровизационной формы текста: мелодико-ритмическая формула напева помещена в начальной части строки, продолжение строки является импровизацией в заданном интонационном контуре (и не выходит за его пределы). Это импровизационное продолжение мелодической строки может быть произвольной длины, так как в нем воплощается текстовая импровизация. Таким образом, мы видим, с одной стороны, переданную через мелодико-ритмические формулы напевов индивидуальность мелодий *кэйнгэйрся* разных людей, а с другой — их общее свойство вмещать в себя тексты различной протяженности и содержания, это свойство как нельзя более

Нотный образец 4

I

Мэ - нэ тэ - нэ э - рэ - кэ - рэ - мэ - ны (хо - е) мэ - шоп - тым

II

хо - рэ - гэ - ли - че - рэ (нэ) ко - у (но)

III

хо - рэ - рэ - ку дрой - хуа (ха) ка - ку (рэ - ку - ун - ху)

IV

Тэ - нэ ня - кэ - лэ - сы цу - ку день - си мэ - нын - тэ (хоу) ня - кэ - лэ - сы - ўэ (э - эм)

V

не - мы - рэ ку - му - ну та - нэ не - мыр цу - та - дю - че - (ку) ку - му - нэ - э [...]

VI

II

Тэ - нэ (хэу - хэ - у) ку - э - дво - му и - ся (хэ) мыэ - фран ня - га нэ - ту - лэ (хо) ня - гэ (хэ)

VII

Хо - рэ - сэб - тэ (хэ) тэб - тэ няа - гэ - цэ (хэ) (цу - сы) (но - ой) тэ - нэ няа - гэ - эц

VIII

Мэ - нэц - кэ - нэ не - рэб - ти - кэ (хэ)

IX

э ка - че - ма - раа - дя (хэ) тэ - нэ (нэ) кэр - сү (эй)

X

хи - и кэр - сү - ў - кэн - дум дя - ла кэр - сү - дум

XI

кац - гэ туй - сю - зэц (ўэ - и хи ўээ)

I. Мэнэ тэнэ эрэкэрэмэны мэнюнтүм Хорэгэчельчерэ коу хорэрэку дүйхуака”ку.	Твое лицо круглое, как лицо солнца.
Тэнэ някэлэсызэм нуку деньсимэнынтэ някэлэсызэм.	Я тебя возьму за большой калым.
Немырэ кумуу, тэнэ немырэ Нутадюче кумуу” ? [...]	Твоя мать что скажет, твои родственники что скажут? [...]
II. Тэнэ куэдюму ися мыэрэн няагэ нэтулэ няагэ.	У тебя, парень, красивая одежда, красивый вид,
Хорэсэбтэ тэбтэ няагээн, тэнэ няагээн.	И лицом ты хорош.
Мэнэнкэнэ нерэбтикү” качемэраадя тэнэ корсүкэндум.	Я, впервые увидев тебя, Стала думать о тебе.
Хии” корсүкэндум дяла” корсүкэндум каңгэ туйсюзэң.	Ночью и днем думаю, когда ты приедешь?

подходит для диалогической импровизационной формы общения.

Необходимо указать на мелодическое многообразие напевов *кэйнгэйрся*, отражающее индивидуальную мелодику разных людей. В накопленных в течение 1980–2000-х гг. полевых материалах имеется большое количество напевов *кэйнгэйрся*, публикация которых должна стать важным вкладом в решение музыковедческой проблемы выявления специфики индивидуальных напевов *кэйнгэйрся*.

К большому сожалению, уникальный жанр *кэйнгэйрся* как живое фольклорное явление не сохранился в наше время. Иносказательный песенный диалог в качестве средства общения между людьми, прямое речевое общение между которыми было запрещено, имел важное значение до 1970–1980-х гг. (до массового переселения нганасан в поселки). В настоящее время традиционные нормы общения между полами среди молодых людей разрушены, к иносказательным песням как к средству общения больше не прибегают. Иносказательные песни *кэйнгэйрся* остались только в памяти пожилых людей, кто наблюдал такие ситуации в прошлом и запомнил их.

Список литературы

Добжанская О.Э. Песня Хотарэ. Шаманский обряд нганасан: Опыт этномузыковедческого исследования. СПб.: Дрофа, 2002. 224 с., нот., ил.

Долгих Б.О., Файнберг Л.А. Таймырские нганасаны // Современное хозяйство, культура и быт малых народов Севера. М., 1960. С. 9–62.

Мифологические сказки и исторические предания нганасан / Запись и подгот. текстов, введ., коммент. Б.О. Долгих. М.: Наука, 1976. 341 с.

Певцы и песни авамской тундры: Музыкальный фольклор нганасан / сост., статьи, коммент., нотир. О.Э. Добжанская; запись текстов на нган. яз. и пер. нган. текстов Н.Т. Костеркина, К.И. Лабанаускас, В.Ю. Гусев, М.М. Брыкина. Норильск: АПЕКС, 2014. 224 с.

Песни нганасан / сост. и муз. ред. О.Э. Добжанская. Красноярск: Кн. изд-во, 1995. 80 с.

Попов А.А. Нганасаны // Народы Сибири: Этнографические очерки. М.; Л., 1956. С. 648–660.

Симченко Ю.Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии: Этнографическая реконструкция. М.: Наука, 1976. 311 с.

Хелимский Е.А. Силлабика стиха в нганасанских иносказательных песнях // Музыкальная этнография Северной Азии. Новосибирск, 1989. С. 52–76.

Список источников

ПМА 1996 — Полевые материалы автора, записанные в 1996 г. в г. Дудинка (Красноярский край) на фестивале «Фольклорная классика Таймыра».

ПМА 2006 — Полевые материалы автора, записанные в 2006 г. в пос. Волочанка (Таймырский район, Красноярский край).

З. Надь, Н.А. Тучкова

ДВЕ СЕЛЬКУПСКИЕ СКАЗКИ С ГЕРОЕМ ИДЕ ИЗ ФОЛЬКЛОРНЫХ ЗАПИСЕЙ К. ПАПАИ (1888 г.)

Карой Папай (Лип) / *Károi Pàpai* (1861–1893) — выдающийся венгерский ученый-путешественник, этнограф и лингвист. Он прожил короткую (всего 32 года), но яркую жизнь. Важнейшим событием его жизни была экспедиция в Западную Сибирь, которую он совершил в 1888–1889 гг. совместно со своим другом и коллегой Бернатом Мункачи¹.

Научный интерес К. Папай был сосредоточен главным образом на языке и культуре хантов и манси, однако так получилось, что ему удалось сделать важный вклад и в развитие селькуповедения. Продвигаясь в конце октября 1888 г. по Оби на лодке из Томска на Васюган, ему пришлось остановиться из-за начинавшейся зимы в селькупских (остяко-самоедских) юртах Иванкиных и дожждаться рекостава.

О днях, проведенных в Иванкино и окрестностях, остались записи в его полевых материалах. Например, о местных жителях — селькупах он писал в своем дневнике так: «Русские называют их остяками, тогда как с точки зрения языка, физического типа и традиций их можно отнести к самоедам» [Papai 1889: 423].

Во время пребывания среди селькупов К. Папай сделал несколько фотографий, этнографических и лингвистических записей, провел антропологические исследования и приобрел несколько предметов для этнографической коллекции. Из значительного объема собранного материала особую ценность представляют записи фольклора. В своем дневнике он отметил следующее: «Я записал, правда, не на языке оригинала, несколько героических сказаний и сказок; сделал несколько заметок относительно их диалекта и видел их тщательно скрываемые идолы» [Там же]. Эти записи представляют собой фактически первые языковые и фольклорные сборы у средне-

¹ Подробнее о нем (биография, образование, научные воззрения) и его экспедиции в Сибирь (маршрут, цели, методы исследования и результаты (материалы) см.: [Надь, 2012].

обской (иванкинской) группы селькупов, тем самым они являются уникальными.

В рукописном сборнике сохранились 10 фольклорных текстов, упомянутых в отчете исследователя:

1. *Čul-d'eldes-hači-belgel-las* (героическое сказание, сообщил Яков Ларионович Табалдин, ю. Игнатковы);

2. *Koldi-čondži-χok* (героическое сказание, сообщил Даниил Семенович Сычин, ю. Иванкины);

3. Героическое сказание без названия (сообщил Митифон Сычин, ю. Иванкины);

4. *Köde pajet* (сообщил Степан Гаврилович Кияров, ю. Иванкины);

5. *Kodui-porki-ira* (героическое сказание, сообщил Степан Гаврилович Ка[и]яров, ю. Иванкины);

6. *Čažabka-čondži-χok* (героическое сказание, сообщил Василий Иванович, *Kvöjñigol-jet*² – ю. Заимкины);

7. *Kodui-poreχ-ira* (героическое сказание, сообщил Даниил Семенович Сычин, ю. Иванкины);

8. *Iđe* (героическое сказание, сообщил Василий Иванович, *Kvöjñigol-jet* – ю. Заимкины);

9. *Iđe* (героическое сказание, сообщил Андрей Прокофьевич Сычин, ю. Иванкины);

10. Сказка без названия (сообщил Николай Карпович Телешин, *Masse-kü*).

Основными информантами К. Папаи были представители семьи Сычиных и Кияровых из юрт Иванкиных, а также Я.Л. Тоболдин из юрт Игнатковых и некто Василий Иванович из юрт *Kvöjñigol-jet* (ю. Заимкины). Большую часть текстов К. Папаи называет героическими сказаниями.

Селькупские фольклорные материалы автора хранятся в рукописном отделе Венгерской академии наук, они вполне доступны для исследователей³. Однако записи на венгерском языке были сделаны особой скорописью (стенограммой), не просто поддающейся расшифровке. Возможно, именно поэто-

² *Kvöjñigol-jet* – селькупское название юрт Заимкиных.

³ Место хранения рукописей К. Папаи: Рукописный Отдел Венгерской Академии наук: шифр: *Nyelvtud.* 16.г. 23, а также *Munkácsi hagyatéka* 72. О содержании рукописи см. также: [Hajdú 1952: 141–184].

му все вышеупомянутые фольклорные тексты никогда не были изданы.

В приложении к данной статье представлены два фольклорных текста из рукописного собрания К. Папай. В них остаются трудночитаемые (нерасшифрованные) места — отмечены ***, с которыми еще будет продолжена работа. Написание имен некоторых героев (Kolgei, Kana) и названий мест (Kölget-kvać, Khonde-χont-kvać) представлены в латинице — как в оригинале рукописи, что важно для последующих исследований селькупской фольклорной топо- и антропонимики.

Список литературы

Надь З. Карой Папай: венгерский исследователь на территории Томской области // Труды Томского областного краеведческого музея им. М.Б. Шатилова. Томск: Ветер, 2012. Т. 17: Материалы и итоги полевых исследований. С. 187–215.

Hajdú P. Pápai Károly szelkup szójegyzéke // Nyelvtudományi Közlemények. 1952. P. 141–184.

Pápai K. Jelentés Dr. Pápai Károlynak Éjszaknyugati Szibériában tett utazásáról // Földrajzi Közlemények. 1889. N 17. P. 422–426.

Приложение
Текст № 1 (№ 8 из списка К. Папай)

Idë

Рассказал: Василий Иванович ...?

Записал: К. Папай

Место записи: ю. Заимкины (Kvöjngol-jet)

Время записи: между 23 октября и 14 ноября 1888 г.

1. Идье жил со своей старой матерью. 2. По ту сторону реки был город Kõlget-kvač, там много народу жило. 3. Одежда, шапка, штаны Идье были из шкуры лебедя. 4. Одним утром Идье встал, еще еле рассветало, и он говорит своим лыжам: «Есть город, Khonde-χont-kvač, туда меня везите». 5. Сел на лыжах, взял в руки ***. 6. Лыжи поднялись, полетели уже близко к небу, и под вечер уже прибыл [он] в Khonde-χont-kvač. 7. Там он определился и на землю спустился.

8. Видит, что там дом стоит, и в том доме человек хороший живет. 9. Заходит в дом, видит там два мужика, те там железные яйца греют, кидают их в горло так, чтоб они потом сзади опять выходили. 10. Молился богу, и присел на обочину. 11. Там он сидел, пока еда в кастрюле не приготовится. 12. Тогда мужик говорит: «Не видите, что гость пришел, надо накормить его». 13. Идье видит, что пять муксунов попали, морда сама поднялась, огонь сам поднялся и ***, и когда он сгорел, пришла ломка и сломала [еду] на маленькие куски. 14. После этого высыпалось ***. 15. *** подошел к чувалу, там налим[ий] жир висел. 16. Ложка размешала рыбу, стол стал рядом с Идье. 17. Идье наелся, руками отодвинул, стол сам собой исчез, и ничего не было видно. 18. Недолго он так сидел, и человеческий голос говорил: «Гость пришел, с левой стороны стоит сундучок, тот возьми». 19. Идье встал, взял сундучок и вышел с ним на улицу, сел на лыжах и пошел домой.

20. Поздний вечер был, когда домой пришел. 21. Матушке своей не сказал, где ходил. 22. Дома потом поужинал, а матушка спать легла. 23. Тогда Идье занес сундучок в дом, поставил к своей голове и немного приоткрыл. 24. Потом заснул. 25. Раз ночью проснулся и видит, что свет раздался. 26. Думал про себя, может до рассвета спал; вышел на улицу, а там еще

была темная ночь: «Что это за чудо». 27. Вернулся в дом, а там видит, что с ним в одном ряду спит женщина, свет раздается от нее. 28. Тогда он снова лег спать, подумал: «Это моя жена». 29. Утром, когда встали, Идье сказал: «Нам поесть бы надо». 30. 31. А у них тоже муксун *** ***. 32. Садятся, едят, потом стол сам уходит.

33. У Kholgej-i есть брат — Кана — дикий. 34. Этот, когда увидел дым над домом Идье, говорит: 35. «Густой дым поднимается, они, наверно, кушают что-то хорошенькое, посмотрю-ка». 36. Пошел в дом, открыл дверь, и нога его во что-то застряла или что, упал он. 37. Как-то занесли его в дом, и Идье его восстановил. 38. После этого Идье жене, которая лежит на ***, говорит: «Гость пришел, надо накормить». 39. [сам сварился] муксун ***.

40. К Кана-е стал стол, он берет ложку и ест. 41. (Другого к *** высыпать *** ***). 42. Когда наелся, стол опять сам ушел. 43. Кана там сидел еще немного времени, потом домой пошел. 44. Торопился на реке ***, и он упал. 45. Отдохнул, потом снова убежал. 46. Доходит до дома своего отца, где его отец лежит на кровати. 47. «Батюшка, — говорит ему, — ты оденешь шубу лисью, богатый ты человек, но Идье еще богаче. 48. У него такая жена красавица и еду [особую готовит] (высыпал (?)***) ***: 49. «Смотри, такую [еду] ест Идье». 50. Kolgei, младший брат Кана, говорит: «Пойду я к Идье в гости, посмотрю, правду ли говоришь». 51. Колгей пошел и, прибыв в дом Идье, сел на обочину, и там сидел [столько по времени], пока кастрюля супа не сварится. 52. Тогда Идье говорит: «Гость пришел, накормить надо муксуном».

53. Kolgei там сидел столько, пока суп в кастрюле сварится, потом говорит: «Идье, ты женился, найди мне тоже жену». 54. «Kolgei, брат, как тебе найти жену, когда твой брат сумашедший, он что-то вредного не наделал бы. 55. Но ты приходи утром пораньше, перед рассветом». 56. Kolgei пошел домой. 57. Утром, еще не было светло, когда он встал, и пошел к Идье. 58. Там они наелись, потом вышли на улицу, сели на лыжи и отправились в Khond-Kvač. 59. Весь день шли, и ночью дошли. 60. Поднялись на берег, и прямо в дом. 61. Там видит Kolgei, что два мужика не *** ***. 62. До тех пор там сидели [ждали

столько], пока еда в кастрюле не сварится, тогда человеческий звук говорит: «Гости пришли, накормите их муксуном». 63. Наелись, махнули руками, и стол ушел; мужика нигде не было. 64. Вдруг Капа появился: «Вы, молодые, почему ушли и оставили меня дома, старшего». 65. Капа тоже начал железное яйцо... 66. Идье только смотрит и видит, что Kolgei превратился в камень. 67. После этого Идье, что поделаться, домой пошел, а Капа там остался.

68. Прибыв домой, рассказывает своей матушке и жене, что сделал этот Капа, а Kolgei превратился в камень. 69. Жена ему говорит: «Наколи дров». 70. Он наколол достаточно, но жена говорит: «Это мало; еще наколи». 71. Наколол, и то мало, «наколи еще», говорит жена. 72. Когда уже достаточно наколол, занес в дом и наложил до крыши. 73. Настала ночь, а жена говорит ему: «Наложи в чувал». 74. Наложил так, что начал потеть. 75. Но жена говорит: «Еще накидай». 76. Он дальше кидал, так что в доме стало очень жарко, чувал [начал] рассыпаться. 77. Внезапно в полночь огонь везде разлетелся, и там стоял Капа, держит (***) в руках, а два мужика его держат. 78. Через дверь все прямо вышли на улицу, перешли через Обь, и там шум, крик раздался. 79. Потом затихли. 80. Утром, когда встали, видят, что город Kolgei уже не стоит, полностью сгорел. 81. Только у Капа, у кого был карамо⁴, исходил дым. 82. Идье зашел в карамо Капа. 83. Капа лежит на кровати. 84. Идье сел, и сидел пока еда в кастрюле не сварилась. 85. Тогда Капа говорит: «Гость пришел, надо накормить». 86. Но ничего не приходит, ничего не шевелится. 87. «Что за люди меня не слушают?» — говорит Капа, и сам выбрал муксуна ***.

88. Идье наелся. 89. Тогда Капа говорит ему: «Идье, брат, Kolgei-я оживи как-нибудь». 90. Идье ругал Капа, почему он тоже пошел с ними, после этого пошел домой. 91. Дома рассказал, как накормил его сам Капа, и что он желает, чтобы он оживил Kolgei-я. 92. Жена ему говорит: «Оставайся, утром сходи туда». 93. Идье пошел спать и утром рано встал. 94. Взял лебединые лыжи, сел на них и пошел в Khonde-χont-kvač. 95. Поздно вечером прибыл туда. 96. Зашел в дом, там те два мужика до сих пор греют железные яйца.

⁴ Карамо — у селькупов углубленное в землю жилище (землянка).

97. Идье взял яйцо, и когда еще оно было горячее, положил на голову, а то вышло из его подошвы. 98. «Какие вы люди, так ешьте, как я». 99. Второй раз тоже согрел яйцо, и хочет на голову положить им, а они не разрешают ему. 100. Идье начинает гнаться за ними. 101. За то время, пока в кастрюле еда сварится, видит Идье, что Kolgei снова стал человеком, тогда кинул яйцо. 102. Человеческий голос говорит: «Люди пришли, надо их накормить муксуном». 103. Наелись, и там сидели, пока в кастрюле еда сварилась. 104. Тогда человеческий голос опять говорит: «Гости пришли, слева есть сундучок, возьми его, Kolgei». 105. Kolgei взял сундучок, попрощались они, сели на лыжи и пошли домой. 106. Вечер был, когда домой дошли, и поспали у Идье. 107. Утром, когда проснулись, видят, что Kolgei-kvač так там стоит, как до тех пор. 108. Идье говорит Kolgei-ю: «Иди домой и вечером отнеси сундучок». 109. Kolgei пошел домой, и когда день прошел, и люди пошли спать, отнес сундучок и поставил его к своей голове. 110. Ночью, когда проснулся, видел большой свет. 111. *** ** муксун ***.

112. И жили, и сейчас живут.

Текст № 2 (№ 9 из списка К. Папаи)

Id'e

Рассказал: Андрей Прокопьевич Сычин

Записал: К. Папаи

Место записи: ю. Иванкины

Время записи: между 23 октября и 14 ноября 1888 г.

1. Идье родился и дома жил со своей матерью. 2. Были у него лыжи с лебединой кожей, одежда и шапка из лебединой кожи. 3. Был случай, что Идье ушел из дома. 4. Надел свою одежду, лыжи и пошел вниз. 5. Пошел он к Khonde-χont-у, и вошел в его дом. 6. В доме был один чувал и там два *** **. 7. Камни грели, хлопотали (?). 8. Один мужик сказал, что пришел молодой человек, может, есть повелел, накормите его. 9. Ведро из бересты (пурам..?, пурач..?) само сходило за водой, семь котлов наполнились водой и сами повесились над огнем, тарелка сама подошла к нему. 10. Идье смотрит в свою тарелку, а там лежит большой осетр, потом нож пришел, начал чистить осетра, а это само

сварилось. 11. Потом лопата подошла, выбрала рыбу. 12. Идье поел да наелся; думал, домой пойдет. 13. Мужик говорит ему: «Ты что, уже домой собираешься? 14. Сначала подарок получишь от нас». 15. Подарили ему черный сундучок из бересты, и сказали: «Когда домой пойдешь и [будешь спать] ложиться, положи это под голову!». 16. Идье надел лыжи и пошел домой. 17. Прибыв домой, мать наготовила ему. 18. Он хорошо поел, сытым стал, и лег, сундучок под голову положил. 19. Утром, когда проснулся, увидел, что одна красавица ходит вокруг чувала. 20. Девушка говорит ему: «Жених ты мой! Вставай, сколько спать еще будешь?» 21. Идье встал и поел.

22. Кана — человек Kolghezejit-a — пошел черемуху рубить и видит, что из чувала [Идье] дым большой поднимается. 23. «Чего-то жирненького едят, наверно, — подумал, — не позовут ли меня тоже?» 24. Пошел он к Идье. 25. Когда дошел до него, Идье как раз ел, Кана тоже схватил ложку и сел есть. 26. Девушка говорит ему: «Встань-ка, Кана, чуток». 27. Он встал, а девушка постелила под него медвежью шкуру, чтобы сел на нее. 28. Кана после этого хорошенько наелся и домой отправился. 29. Прибыв домой, сказал Kolghezejit-у: «Ты богатый и стелишь шкуру налима туда, куда садишься; а Идье стелит шкуру зверья». 30. «Что ты говоришь, посмотрю я, правда ли это», — сказал Kolghezejit и пошел к Идье. 31. Вошел в дом, Идье спал, потом проснулся и жене сказал: «Старый давновиданный гость пришел, покормить надо, быстро что-то навари». 32. Женщина сварила лосятину и постелила дикую шкуру зверья на место [куда усадила] Kolghezeit. 32. Потом пообедали, и Kolghezeit сказал: «Идье! Пожени меня». 33. «Я тебя пожению, но Кана нам будет мешать». 34. «Почему бы [он] помешал, пойдем женщину искать». 35. Надели лыжи, которые недавно еще Идье надевал, и полетели на них. 36. Раз, сорока прилетела к ним и села на лыжи, и говорит: «Sügrüt-pügrüt⁵! Если идут за девушкой, то со стариками надо, а вы оба молоды и меня с собой не взяли». 37. Эта сорока — Кана. 38. Идье говорит: «Пошли обратно». 39. «Зачем нам возвращаться? 40. Я сам себе девушку попрошу». 41. Пошли они в дом, в который Идье уже заходил. 42. Два мужика камни поставили *** согреть, пока не почерво-

⁵ Sügrüt-pügrüt — вероятно, звукоподражание.

неют [покраснеют?]. 43. Кана тоже начал камни греть в огне, и взял горячие камни в руки и ***. 44. Идье и Kholgezeit только смотрели, что эти все делают. 45. Идье ослеп, Kholgezeit заморозился.

46. Идье развернулся и пошел домой. 47. Прибыв домой, жена ему говорила: «Идье, накопи дров». 48. Идье начал колоть дрова. 49. Как только сосну вырубил, домой ее отнес, много [дерева] домой натащил. 50. Дома начал дрова колоть, много наколол, пять саженой за ночь. 51. Мать и жена заносят дрова в дом; закидали дровами дом. 52. Жена говорит Идье: «Не жалея дерево, кидай, кидай на огонь». 53. Идье накидывал, пока не стал сонным. 54. А там говорит жене: «Больше не кину в огонь, мне уже сильно жарко», и лег спать. 55. Жена ему говорит: «Идье, не спи, если на огонь не хочешь кидать, садись в угол, но не спи». 56. Идье сидел в углу, а жена сама кидала дерево на огонь. 57. Раз, звук какой-то раздался, оба слышали, что кто-то закричал дурно (?)***. 58. Прилетел Кана [сорока] и те два мужика, кто в том доме были. 59. Эти двое Кана на руках принесли, один взял одну его ногу, а другой — другую ногу (***). 60. Вышли они из огня, и вышли на улицу через чувал. 61. Пошли они в город Kolghezejit-a и там звучал такой крик, будто собаки лают.

62. Утром жена говорит Идье: «Пойди ты в город Kolghezejit-a и посмотри, что за шум был там». 63. Идье сходил в город Kolghezejit-a и видит, что там нет домов, нет там ничего. 64. Люди убитые, кинутые под яр, дома сожженные. 65. Только над карамо Каны видно было, что дым поднимается. 66. Идье подошел к Кану. 67. Кана лежал на кровати, был один, и говорит: «Быстро наготовьте, человек пришел, есть хочет». 68. Идье видел котел, нож, ложку, которые недавно сами работали. 69. Кана опять говорит: «Быстро наготовьте, человек пришел, есть хочет». 70. Но ничего не шевелится. 71. Третий раз говорит: «Быстро наготовьте, человек пришел, есть хочет». 72. Опять ничего не шевелится. 73. Тогда Кана сам встал, обиделся, котел взял и в чувал кинул. 74. После этого взял ведро и сам пошел за водой, [взял] сухого налима ***, плохого налима ***. 75. Это варилось, варилось какое-то время, половина сварилась, половина подгорела. 76. Тогда Кана го-

ворит Идье: «Садись и ешь». 77. Идье взял кусок *** чавкался, чавкался [т.е. жевал, жевал] (?) и осторожно кинул под стол, чтоб Кана не заметил. 78. «Почему не ешь?» — говорит ему Кана. 79. «Я сыт, хватит (достаточно) было». 80. «Да, как ты мог так быстро наесться? 81. Когда я был твоим гостем, ты ел как следует, а сейчас так быстро наелся?» 82. «Мы такого дома не ели, не привыкли мы к этому!» — сказал Идье, потом домой пошел.

83. Дома его жена говорила ему: «Иди, принеси сына Kolgkheze». 84. «Как мне его принести, когда он превратился в камень?» 85. «Ты только принеси его, даже если он уже камень». 86. Идье не хотел уходить, достал ***. 87. Надел шубу и шапку из лебединой кожи. 88. Жена говорила ему: «Если сходишь туда, возьми ты тоже камень, согрей его [в огне], когда он горячим будет, возьми его в руки, (руки не попечет), положи на голову, из пупка твоего камень вырастет. 89. Сделай это три раза». 90. Идье пошел, прибыв, видит, что сын Kolgkheze так там и сидел, как в камень превратился. 91. Два мужика до сих пор *** **.*

92. Идье смотрит на них, да говорит: «ah ti šölpei⁶, что вы делали, я похитрее вас сделаю». 93. «Так делай!» — говорят те ему. 94. У порога лежал камень, размера двух пудов; Идье взял его и кинул в огонь чувала. 95. Камень в огне стал греться, и тогда Идье взял его в руки, положил на свою голову и из его пупка камень вырос. 96. «А-ну! О! Это что?» — говорят два мужика. 97. Идье посмотрел на сына Kolgheze, и видел, что [того] начинает отпускать, [он начал] превращаться в человека! 98. Второй раз так же произошло, в тот раз тоже камень вышел из него! 99. Они только смотрят, а он видит, что Kolgheze-jit превратился в человека вплоть до ремня. 100. Третий раз так же сделал, и опять камень вырос из пупка! 101. Идье посмотрел на Kolghezeit-a, и видит, что он уже полностью превратился в человека, и на ноги встал. 102. Два мужика только смотрят, что этот делает.

103. Тогда Идье сказал двоим мужикам: «Город Kolgkhezeit-a сделайте таким, каким он был». 104. Они двое говорили: «Только не убивай нас, мы построим его лучше, чем он раньше

⁶ ah ti šölpei — из русск.: Ах ты... (нерасшифровано).

был». 105. После этого эти двое пошли в огонь, и снова говорят: «Покормите молодых, они есть хотят». 106. После этого пришла чашка ***, ***, *** от муксунов, потом ломка пришла, и покорила рыбу, ложка из ступы (?) черпает и в чашку кладет. 107. Двоих молодых покормили и снова пошли в дорогу.

108. Тогда мужик говорит: «Как, ты хочешь уйти от нас без того, чтобы подарок взять?» 109. Опять приходит к нему черный сундучок. 110. «Положи это под голову, когда дома пойдешь спать». 111. Все пошли домой. 112. Прибыв домой, Kolgheze-jit опять пошел в город. 113. Вечером, когда спать лег, сундучок под голову положил, и утром, проснувшись, видит, что красавица ходит вокруг него. 114. Говорит девице: «Ложись рядом со мной спать!» 115. Девица легла к нему. 116. После этого спрашивает девицу: «Невеста моя, не знаешь ли ты старую песню?» 117. «Я не знаю никакой песню, я знаю только то, что Идье старше тебя».

118. Идье стал князем; они стали ему налоги платить: платили соболем, горностаем.

Расшифровка стенографической записи текстов Кароя Папаи осуществлена Золтаном Надь.

Н.А. Тучкова

ПРАВИЛА СЕЛЬКУПСКОГО ГОСТЕВОГО ЭТИКЕТА В ФОЛЬКЛОРЕ

«Старый давновиданный гость пришел,
покормить надо...»

(Из селькупского фольклора)

Данный сборник особенный, он посвящен памяти талантливого ученого — антрополога (этнографа), исследователя традиционного мировоззрения аборигенных сибирских этносов — Андрея Марковича Сагалаева. На томском научном небосклоне, достаточно насыщенном яркими личностями и учеными разных весовых категорий, он был абсолютно самобытным и ярчайшим космическим явлением. Это ощущалось во всем. Я не была слушателем его лекций, но на научных собраниях — конференциях или каких-либо семинарах он выступал всегда блестяще: по существу, лаконично и образно, метко и глубоко. За его словами всегда стояла какая-то особая мировоззренческая глубина, фактически недостижимая для простых смертных. Может быть, поэтому писать о таком ученом очень сложно, и, думаю, сложно не только мне (я-то совсем мало была с ним знакома, мне простительно).

На любом научном мероприятии его выступление всегда ждали, к его мнению не просто прислушивались, его ценили и им дорожили. Однако не это главное. У него было особое качество, крайне редкое: какой-то особый магнетизм в общении. Те, кого он одаривал своим открытым вниманием, неизменно попадали в некий круг его духовного притяжения. Все, кто оказывался в его гравитационном поле, потом тянулись к нему, искали общения с ним. Им как бы не хватало волн этого духовного контакта. Это касалось и мужчин, и женщин. При этом он не был моралистом, не говорил притчами, мог обидеть едким высказыванием или ироничным замечанием, но, тем не менее, люди не просто тянулись к нему, а старались соответствовать ему — быть интеллектуально интересными, глубокими, думающими. Без преувеличения можно сказать, что в Томске в тот период — в конце 1990-х — вокруг него сложилось некое интеллектуальное сообщество творческих людей (ученых, ху-

дожников, писателей, журналистов), и это феноменальное явление — Андрей Маркович и его окружение (друзья) — еще будут изучать те, кто исследует культурное пространство города Томска в разные исторические периоды.

Так получилось, что в 1998 г. мне пришлось в Новосибирске воспользоваться гостеприимством Андрея Марковича. За разговором мы немного затронули этнографический аспект темы гостевого этикета: как встречают гостей селькупы, а как — алтайцы. Тогда я мало что смогла рассказать про особенности селькупских традиций гостевания. Шли годы, тема не была забыта, и сейчас я кое-что могла бы добавить к тому разговору...

В сказочных текстах селькупов нередко описываются ситуации прихода героя в жилище незнакомого человека, при этом подробно описываются нормы поведения участников встречи. Фольклорный и этнографический материал однозначно демонстрирует, что в традиционной селькупской культуре фактически не было деления гостей на «званных» и «незванных». Любой человек при необходимости или желании мог войти в дом другого человека. При этом существовал небольшой, но очень строго регламентированный набор правил, что должен делать хозяин (хозяйка) дома, если в его (ее) жилище пришел другой человек. Эти правила хорошо запечатлены именно в фольклорных текстах.

Первым и основным правилом, которое неукоснительно соблюдалось: **пускать в дом** любого путника. Не пустить пришедшего — такой поступок считался большим моральным грехом. В сказке парабельских чумылкупов к дому героини подошла медведица, и хозяйка кинула ей в лицо горсть золы, чтобы отпугнуть. Однако эта гостья оказалась впоследствии женой ее брата. Негостеприимная женщина была наказана тем, что потеряла своего брата, и долго затем его искала [Сказки... 1996: 185].

Другим важным правилом было: **накормить любого гостя**. «В тайге так говорят: “Кто придет [к тебе] — всех накорми”» [Там же]. Всех — это значит, что накормить надо не только близкого и знакомого человека, но также чужого странника

или бродягу. Однако особого почета требуют гости, пришедшие в облики духа или зверя: «Если белка придет — накорми, бурундук придет — накорми, журавль придет — накорми, кто бы ни пришел — всех накорми» [Там же].

Перед гостями следует выставлять на стол все, что имеется в доме.

В фольклорных текстах южных локальных групп селькупов (как минимум, в трех текстах, записанных в разных местах — на Кети, на Оби (Ив.)*, на Чае) есть мотив «волшебного кормления гостя», когда вся еда готовится и выставляется перед гостем самостоятельно. Хозяином, оказывающим волшебное гостеприимство, является особое лицо — *Дух Массу* ‘Семи сажений’ (Кеть), либо *невидимый человек*, подающий команды «накормить гостя» голосом: «Вдруг, человек [невидимый] молвил: “Гостя с холодным лицом стряпка с дятловой реки привела, заманивши, надо кормить его”» (Чая) [Григоровский 1879: Сказка «Золотой бобер»]; «Идье пришел в дом. Один мужик [голос] сказал, что пришел молодой человек, может, есть [хочет], повелел: “Накормите его”» (Обь (Ив.)) [Надь, Тучкова 2018: Текст 1].

Ожидание еды. Надо отметить, что фольклорные тексты показывают, что гостя кормят не моментально, как только он вошел в дом. Выжидается определенное время: «Подходит [младший стариков сын], снимает лыжи, тут и в дом входит... Пришедши, сел на нары и сидит долго» (Чая) [Григоровский 1879: Сказка «Золотой бобер»]; «До тех пор там сидели [ждали столько], пока еда в кастрюле не сварится» [т. е. время, равное этому процессу], и только потом гостю оказывается почетное внимание: «Тогда человеческий звук говорит: “Гости пришли, накормите их муксуном”. Идье видит, что пять муксунов попали, морда сама поднялась, огонь сам поднялся и ***, и когда он сгорел, пришла ломка и сломала [еду] на маленькие куски. После этого высыпалось ***. *** подошел к чувалу, там налил жир весел. Ложка размешала рыбу, стол стал рядом с Идье. Идье наелся, руками отодвинул, стол сам собой исчез, и ничего не было видно» [Надь, Тучкова: Настоящее издание: 231–234, текст 1].

* Юрты (поселок) Иванкино.

Постелить шкуру гостю. Важный нюанс: в фольклорных текстах с Оби (Ив., Зайк), отмечается, что гостю стелют шкуру на то место, куда его усаживают: «Когда дошел до него, Идье как раз ел, Кана тоже схватил ложку и сел есть. Девушка говорит ему: “Встань-ка, Кана, чуток”. Он встал, а девушка постелила под него медвежью шкуру, чтобы сел на нее» [Там же]. Постелить шкуру — это знак уважения гостю, и он явно отражает элементы системы престижных ценностей традиционного селькупского общества: в зависимости от достатка хозяина и важности гостя шкура, постеленная ему, будет разной: «Прибыв домой, [Кана] сказал Kolghezejit-у: “Ты богатый и стелешь шкуру налима туда, куда садишься; а Идье стелет шкуру зверя [медведя]”» [Там же].

Более того, очень важному и долгожданному гостю (гостям) шкура стелется не только на то место, куда его усаживают в доме, но даже и туда, где он будет проходить, перед тем как зайдет в дом: «Мама, готовь, дядя и братишка едут». «Ты что, сынок, давно их в живых нет». «Едут, едут». Сейчас *сын захватил оленью кожу и путь к пристани настлал*, а сам скачет» (Кеть) [Тучкова, Вагнер-Надь 2015: 221, текст 53].

В фольклорных текстах нередко проговаривается, что лучшие куски хозяйка должна отдать гостям, потом положить еду мужу, сама же она будет есть то, что останется: «Лучшие куски голым людям вытащила. Себе и мужу поплоче куски вытащила. Кушать начали. Мужу своему со дна получше куски, себе на дне одну кость оставила. Это лишь грызет» [Казакевич 2000: 334].

Эпизоды с обычным (не волшебным) кормлением гостя есть и в текстах с селькупского юга: «Вошел [Kolghezejit] в дом, Идье спал, потом проснулся и жене сказал: “Старый давновиданный гость пришел, покормить надо, быстро что-то навари”. Женщина сварила лосятину, и постелила дикую шкуру зверья на место [куда усадила] Kolghezeit» [Надь, Тучкова: Настоящее издание: 234–238, текст 2].

Данный эпизод показывает также, что хозяин не здоровается с гостем, не говорит ему лично каких-либо приветственных фраз, а обращается к своей жене с приказом накормить его. И этот эпизод иллюстрирует еще одно правило селькупского гостеприимства: **Ни о чем не расспрашивать гостя.**

В фольклорных текстах гость входит в чум и садится молча, хозяева также молчат, хозяйка молча ставит перед гостем еду. «Пришедшего гостя не полагается ни о чем расспрашивать. Если гость захочет что-либо сообщить, то скажет сам» [Казакевич 2000: 338].

Постелить постель и уложить спать гостя. Гостю стелили отдельную шкуру. В фольклорном тексте подчеркивается, что стелить надо на чистом месте: «неправильная героиня» сказки (дочь русского старика) постелила постель прямо рядом с валяющимися на полу чума костями («кости тут в две стороны разгребла, на этом месте кости тут валяются»); «правильная героиня» (дочь селькупского старика) кости аккуратно убрала, и только потом постелила постель [Там же: 334].

Уходящему или уезжающему гостю (гостям) готовили еду в дорогу, иногда дарили подарок.

Говорили так: «Чаджанд оꝗꝗэр челгэн — абсэп ишплел нагур челгэн» ‘Уходишь на день — еду бери на три дня’. В дороге всякое могло случиться, поэтому запас еды давали больше, чем на один день.

В фольклорных текстах упоминается также о том, что, кроме еды, уезжающему гостю иногда дарили подарок: «Мужик говорит ему: “Ты что, уже домой собираешься? Сначала подарок получишь от нас”. Подарили ему черный сундучок из бересты и сказали: “Когда домой пойдешь и [будешь спать] ложиться, положи это под голову!”. Идье надел лыжи и пошел домой» [Надь, Тучкова: Настоящее издание: 231–234, текст 1].

Все приведенные примеры показывают, что целый ряд селькупских фольклорных текстов несет в себе мощный соционормативный и педагогический заряд. Именно сказки были основным хранителем информации о правилах селькупского этикета. В традиционной селькупской культуре, для которой характерна немногословность в обыденной жизни и особая сдержанная молчаливость в процессе передачи опыта, через сказки прививались знания о том, как «правильно» встречать и провожать гостей, и если «неправильно» себя вести, какими опасностями это чревато.

Список литературы

Григоровский Н.П. Азбука сюссогой гүлани. Казань, 1879.

Казакевич О.А. Этические нормы традиционного селькупского общества сквозь призму фольклора // Логический анализ языка. Язык этики. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 332–340.

Надь З., Тучкова Н.А. Две сказки про Идьё из фольклорных записей К. Папай (1888 г.) // Настоящее издание. С. 228–238.

Сказки нарымских селькупов: книга для чтения на селькупском языке с переводами на русский язык. Томск, 1996. 187 с.

Тучкова Н.А., Вагнер-Надь Б. «Семи богов мудростью обладающий Итте...»: Тексты с героем Итя в селькупском фольклоре. Томск, 2015. 335 с.

КРУГ В ДВИЖЕНИИ КОЧЕВНИКОВ*

Пространственное кружение представляет интерес не только как поведенческий эффект, но и как универсальный прием физического и ментального охвата пространства. Динамически кружение связано с вращением, особенно в осевых диспозициях, геометрически оно может соответствовать кругу, овалу, петле, кружеву, спирали. В отличие от статичной фигуры круга (хотя в его бесконечности заложена вечная динамика), кружение представляет собой действие, в котором важна позиция действующих лиц — окружающих или окружаемых, смыкающихся или размыкающихся круг.

Нередко круг ассоциируется с кочевой динамикой и противопоставляется статике квадрата в оседлых культурах. В иных толкованиях круг символизирует натуру, а квадрат — культуру. Вслед за К.Г. Юнгом Х. и М. Аргуэльес заметили, что «круг неизбежно символизирует процессы природы и космоса как целого, в то время как квадрат отражает вселенную, связанную с человеком и организованную им» [Аргуэльес 1993: 34]. Множество образов круга — *orbis terrarium* (лат. 'круг земель', 'ойкумена'), *Heimskringla* (др.-исл. 'круг земной'), *saṃsāra* (санскр. 'движение мира'), *mandala* (санскр. 'сакральный круг') и др. [Подосинов 1999: 487] — свидетельствует о его естестве и всеобщности. Однако вряд ли оправдано все круговые вариации сводить к общему архетипу, как не обязательно видеть в любой дырке солярный символ и в любом изгибе — след колеса времени. В нашем случае допустимо оставить в стороне статичные фигуры, орнаментальные символы, мелкую моторику, сфокусировавшись на пространственном кружении в маневрах и ритуалах кочевников.

А.М. Сагалаеву и его соавторам принадлежат замечательные наблюдения о круге времени у алтайских тюрков, в мифах которых «движение времени описывается как вращение» [Львова и др. 1988: 54]; начало года передается выражением

* Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ «Антропология движения: теоретический и научно-практический потенциал», № 17-01-00141.

чил бажы айланды 'голова года повернулась' или кўн ебирилди 'солнце обошло (сделало годовой круг)'; символом времени выступает змея, замыкающаяся в кольцо: «Начало года повернулось, голова змеи загнулась» [Там же: 26]. Пространство в мифологии также рисуется кругом, объезжаемым всадником: «Конь шел-шел, вокруг этого солнечного мира обежал... За пределы этого мира выйдя, другой мир пробежал» [Там же: 76]. При этом ритуальное представление пути, например, шаманской дороги Ульгения (*ульгеның йолы*), передается в камлании вращением вокруг очага [Там же: 85].

Эффект кружения (движения по кругу) представляет особый интерес как свойство нерасчлененного пространства-времени. В отличие от оседлой картины мира, где пространство и время разделены, в ментальности кочевника они нерасчленимы. Для кочевника время движется (кочует) по пространству: например, у апреля и июля есть свои пространственные отметки; и наоборот, пространство не существует вне времени, вернее, меняется по ходу времени. У каждой вещи есть не только размеры и местоположение в пространстве, но и свое время — изготовления, использования, участия в кочевье. У вещи есть «ритмограмма активности», показывающая ее востребованность и участие в повседневной жизни, в том числе в кочевье. Контроль над пространством-временем (в том числе социальным) осуществляется мотивом и искусством кочевника. В каком-то смысле слитное пространство-время отменяет статичное пространство и прочную шкалу времени, замещая их динамично-изменчивым движением жизни (подробнее: [Головнев 2017]).

Маневр

Пространственному мышлению кочевников свойственна своего рода матрешка кругов, радиально опоясывающих мир от юрты до горизонта: юрта, курень, гора, круг мира. По наблюдениям Н.Л. Жуковской, монгол видел свою юрту «как некий центр, вокруг которого концентрическими кругами располагался весь остальной мир. Юрта — центральный круг, хозяйственное пространство вокруг нее — второй круг, за пределами коновязи — третий (до его условных границ часто провожали гостей)... Характерный для всех кочевников тип временного

стойбища — курень (*хурээ*), круг, внутри которого размещали на ночь все: скот, повозки, хозяйственные предметы и т. д. Многовековой опыт подсказывал, что круговое построение — самый удобный способ обороны в случае внезапного нападения врага... Круг, непосредственно идущий за хозяйственной территорией, примыкающей к юрте, условно назывался “территорией, на которой пасутся телята”. Следующий за ним, более удаленный, — “территорией, на которой пасутся овцы”. Третий, самый дальний, — “территорией, на которой пасутся лошади”. Границы последнего круга были пограничной линией территории рода» [Жуковская 2002: 26]. Но родственным кругом эта последовательность не заканчивалась. В измерении кочевой империи «в центре круга стояла юрта (в орде — юрта-дворец) предводителя, светского и в то же время сакрального главы. Естественно, что в таком случае освоенным, сакральным считалось все пространство, заключенное внутри внешнего круга, будь то *айыл*, *хотон* или *орда*, а сам внешний круг был границей мира своего или чужого» [Там же: 27].

Круг для монголов — не абстрактная фигура, а модуль пространственной стратегии. Во времена кочевой империи Рашид ад-Дин дал практическое объяснение кочевому куреню: «В давние времена, когда какое-нибудь племя останавливалось в какой-нибудь местности, оно [располагалось] наподобие кольца, а его старейшина находился в середине круга подобно центральной точке; это и называли курень. И в настоящее время, когда вблизи находится вражеское войско, они [монголы] тоже располагаются в таком же виде для того, чтобы чужие не проникли внутрь» [Рашид ад-Дин 1952: 86–87].

Примечательно, что та же круговая пространственная схема отображается во многих чертах культуры кочевников, в том числе в планировке святилищ, ритуалах, танцах: «для монголоязычных народов характерно моделирование пространства посредством круга» [Жамбалова 1991: 112]. Эта схема запечатлена в знаменитой бурятской облавной охоте, которая проходила в соответствии с лунным календарем и тем самым строго следовала правилу слитности пространства-времени. Бурятская облавная охота строилась на маневре окружения, о чем свидетельствует этимология ее названия, предложенная

В.А. Михайловым: *зэгтэ (зэгтэ) аба* — ‘охота круговая’, цепью, с окружением зверей, замыканием их в кольцо [Михайлов 1913: 182]. Сценарий облавной охоты основан на круговом маневре: «Бурятские облавы имели традиционную для кочевых народов Центральной Азии трехчастную структуру: два фланга (крыла) облавы и центр... Постепенно цепь замыкалась, оба крыла, смыкаясь, образовывали круг охоты. Круг охватывал большую площадь. Затем все участники сразу устремлялись к центру круга и гнали туда всех зверей, устраивая массовую бойню» [Жамбалова 2004: 68].

Такие же облавы и массовые бои монголы устраивали и в отношении людей. В искусстве окружения состоял успех не только облавной охоты, но и борьбы за власть в степи. При этом в условиях степных конфликтов охотник мог вмиг превратиться в добычу (на этом эффекте основан знаменитый способ монгольского боя — заманивания отступлением). Для охотника-воина важно умение не только вести облаву, но и предчувствовать западню. Обратной стороной искусства облавы было умение избегать ее, поскольку загнанный зверь или человек обречен психологически. Победителем во встречных маневрах выходил тот, чья атака была окончательной. Все ханы бегали от своих недругов (и это было маневром, а не трудностью), но Темучжин (Чингис-хан) делал это лучше других. После детского тайчжиутского плена он ни разу не попадал в расставленные ловушки. Совершая стремительные и дальние перекочевки, невзирая на ночь и усталость, он превосходил ожидания соперника. Он был виртуозом предупредительных маневров, исчезал, как невидимка, и появлялся, как дух из дымника [Головнев 2009: 410–411].

Стихия степняка — облава — с детства знакома каждому по азарту загонщика и обреченности загнанного. Кочевникам свойственна маневренность в обеспечении безопасности, включающая тактики опережающего удара, предупреждения облавы, заманивания отступлением. Быстрота маневра позволяла им резко сменять бегство на атаку и повергать врага в смертоносное оцепенение. Монгольская облава — иллюстрация психологического преимущества загонщика над добычей [Головнев 2015: 90]. Иначе говоря, искусство облавы как кру-

гового маневра было качеством вождя (не случайно у бурят облавой руководил шаман), и контроль над кругом обеспечивал исход облавы.

Человеку, как и многим животным, свойственно глубинное и обостренное ощущение круга и себя в состоянии кружения и окружения. С одной стороны, он испытывает прилив энергии и отваги, окружая своих противников; с другой, переживает опустошающий страх и оцепенение, будучи окруженным. Сам по себе круг (или кружение) не обладает заданными свойствами; его магия генерируется в движении, в зависимости от прохождения круга. Другими словами, кто владеет и движет кругом, тот властвует над ситуацией.

Круговое движение в массе случаев имеет целью освоение пространства и контроль над ним; тот же алгоритм действует и в отношении времени, течение которого нередко рисуется колесом или восьмеркой. В этом смысле круговая схема календаря — доступный человеку маневр «окружения времени».

Как показывает практика арктических кочевников ненцев, значительная часть маневров по кочеванию и выпасу оленей выполняется по круговой схеме. Кочевье разворачивается в ленту в движении и сворачивается в кольцо (полукольцо, курень) на стоянке. Действия по выпасу стада оленей, прекращению движения, устройству стойбища, завершения обряда — всегда имеют вид округления. Для того чтобы остановить движение стада, нужно собрать его в круг; особенно часто это делается в комарный период, когда олени либо бегут стремглав прямо на ветер, либо «кружат вокруг себя». Отлов оленей завершается сбором ездовых быков в кораль, замкнутый с одной стороны изгибом расставленных нарт, с другой — натянутой женщинами полукругом веревкой (*иня' ёрка*). При этом только что метавшиеся олени мгновенно успокаиваются и их можно расталкивать, обвязывать арканом или уздой, неторопливо выводить из круга и впрягать в нарту. На этом же эффекте основана облавная охота на песцов (*тáлрáва*), когда звери, окруженные кольцом охотников, сбегаются на возвышенность и относительно спокойно позволяют себя расстреливать.

Если оленевод ищет стойбище в тумане или пурге, он совершает широкий круг в районе его предполагаемого нахождения.

Останавливая нарту, ездок привязывает узду передового оленя к копылу левой стороны нарты, с этого момента упряжка, даже если олени почему-либо пытаются сорваться с места, начинает кружить. Выбрав место для нового стойбища, мужчина обращается к ведущей караван женщине со словами: «Заворачивай аргиш». На стойбище с одной стороны полукругом ставятся чумы, с другой — нарты и олений кораль. Сам чум в основании тоже кругл (у ненцев есть особое понятие *мяра* — круг чума, распространяющееся не только на площадь жилища, но и на размеры других кругов, колец, петель).

Выпас большого стада, особенно летом, построен по принципу кругового движения. Судя по записям треков передвижения ямальских оленеводов, они выпасают стадо вокруг стойбища на площади радиусом около 5 км, каждый раз отгоняя оленей на новый участок, следующий по солнцу за предыдущим. Пастухи во время своего дежурства направляют стадо на ночь вдаль от стойбища, днем — к стойбищу. Следующий дежурный вновь отгоняет стадо километров на 5–7 от стойбища, но не точно в ту же сторону, куда они ходили прошлой ночью, а правее (по солнцу), причем возвращается стадо тоже не по прежнему следу, а еще чуть правее. Так возникает рисунок выпаса, напоминающий лепестки или кружево. Обычно таких лепестков вокруг стойбища оказывается 3–5, прежде чем стойбище снимется и перейдет на новое место, на расстояние 7–10 км. Вокруг нового стойбища стадо вновь начинает описывать петли-лепестки, и в этой очередности образуется «кружевной» или «лепестковый» дизайн движения стада.

Главное достоинство этого стиля движения состоит в его экологичности. Стадо, даже крупное, в несколько тысяч голов, при таком вращении не травит пастбище, а сохраняет его по ненечкой пословице *я пуна хаёда* ‘земля после нас остается’. Суть этого правила состоит в постоянной динамике — не в численности стада и не в обилии ягеля, а именно в динамичной манере выпаса. Если то же стадо остановится (например, надолго сгрудится вокруг чумов), оно «втопчется и вроеется» в землю. Тогда с тундрой произойдет то, что передается другой ненечкой поговоркой — *яда тахабэй* ‘земля перевернута’.

Этот «кружевной стиль» создает тот самый эффект движения, который можно считать одним из основных принципов кочевых технологий: остановившееся надолго стадо «выбивает тундру» (заодно извлекая из подтаявшей мерзлоты болезнетворных бактерий), а движущееся проходит легко, будто на воздушной подушке. Не исключено, что отмечаемый ныне экологами рост песчаных обнажений и других экологических повреждений тундры — следствие не только и не столько большого числа оленей, сколько их недостаточно мобильного и искусного вождения [Головнев 2018: 28].

Ритуал

Круговой маневр продолжается в обряде. У тех же ненцев свадебный караван вначале объезжает вокруг чума отца невесты, затем трижды вокруг чума жениха. Обряд захоронения завершается обходом могилы посолонь. Вход на святилище и выход с него обозначаются в обряде кругом (или тройным кругом), при этом двигаться следует непременно по солнцу — обратный ход означает движение в мир мертвых и приводит, по убеждению ненцев, к смерти. Если жертвоприношение посвящается какому-либо духу, то его изображение трижды обносят вокруг шеи предназначенного для заклания оленя. Само умерщвление производится посредством удушения — растягиванием в разные стороны надетой на шею оленя арканной петли.

Во многих культурах движение посолонь (или «направо» — инд. *прадакшина*, лат. *dextration*) соответствует солярному календарю и мировоззрению, а обратное — лунарному. Сакральная сущность таких обходов отчетливо видна в объездах страны новым властителем после коронации (ср. коронационные обряды древних индийцев, камбоджийцев, хеттов, египтян, германцев и др.). Обратные объезды, в том числе общепринятые в современном спорте — наследие погребальных конных и иных ристаний (например, устроенных Ахиллом в честь Патрокла — бег на колесницах). Вероятно, ристания в честь Патрокла навсегда стали для европейского спорта образцом для подражания, которому мы следуем и по сей день [Подосинов 1999: 507–509].

Круговращение в ритуале часто означает переход между мирами. В мифологии селькупов, например, постаревший герой Ийя, приняв решение уйти в иной — священный — мир, ставит пустой котел в середине чума и начинает со своей женой ходить вокруг него посолонь. Чум с котлом погружается в землю и превращается в священную сопку *Лозыль Лакка* 'Гора Духов', которой селькупы с тех пор совершают жертвоприношения (сказитель Ф.Н. Калинин, Толька, 1988 г.).

Хождение против солнца означало уход в загробный мир, как это видно в якутском предании о последнем угощении Омогой бая (первопредка якутов). Согласно традиции, после последнего угощения Омогой бая похоронили тут же внутри урасы, совершив обряд проводов души распитием кумыса в порядке против хода солнца. С тех пор души всех стариков якутов провожают к предкам ритуалом кумысопития (передачей по кругу *чоронов* с кумысом с поочередным отпиванием) против хода солнца в старой юрте *могол урасы* [Данилова 2012: 198].

Впрочем, в перечисленных случаях вращение — не просто пересечение границ между мирами, а создание слитного пространства-времени, объединяющего разные миры. Круг обладает свойством бесконечности и охвата любого пространства, и кружение в ритуале можно считать активацией (оживлением) этого свойства круга.

Слитное время-пространство возникает во всех круговых ритуальных танцах, от русского хоровода и чеченского зикра до индейской «пляски духов». Упоминавшаяся выше круговая облавная охота перекликается с бурятским хороводным танцем *ёхор* (*наадан, хатарха*): «этот хороводный танец по своему рисунку и ритмике близок структуре облавной охоты... Хоровод носил магический характер и был прямым воспроизведением действий, в частности облавной охоты, и одновременно иллюстрировал космологическую символику данной культуры» [Жамбалова 2004: 71].

Круговой танец считается едва ли не древнейшей танцевальной формацией, выражающей глубинные основания социальной общности в движении и ритуале. Его отличие от линейного танца состоит в непосредственном физическом контакте танцующих, их соединенности плечом-к-плечу и рука-об-руку. Мне

доводилось участвовать в круговых танцах разных народов (атапасков, мари, русских, якутов и др.) и ощутить их сходство, независимо от ритма и накала, в коллективном (бессознательном) единении, граничащем с экстазом. Круговой танец — действие не столько осознаваемое, сколько сопереживаемое. Круговой танец генерирует и нагнетает дух единения, растворяя в нем индивидуальные смыслы. Поэтому рассудочные суждения о круговом танце лишь намечают его контуры. Ему чужды утонченные композиции музыки и хореографии, зато всецело преобладают простейшие «эмбриональные и утробные» ритмы и движения (что хорошо видно в современных массовых танцевальных действиях).

У почитателей К. Юнга «коллективное бессознательное» вызывает некоторое раздражение из-за ущемления индивидуальности (и омрачающей это понятие тени «архетипов фашизма»). Однако в данном случае речь идет не о противопоставлении, а о связи индивидуального и коллективного, а заодно временного и пространственного. Особенность кругового движения состоит в его инстинктивной мотивированности, лишенной определенности, но обладающей социально-индивидуальной энергией. В отношении связи коллективного и индивидуального ритуальное круговое движение близко этничности, и не случайно этничность на подсознательно-образном уровне кругообразна (ассоциативный ряд образуют круг родства, культурный круг и т. д.).

Именно в социально-индивидуальном экстазе, а не в рациональных интересах, кроется разгадка истоков той энергии, за счет которой тунгусы в ходе многодневных круговых танцев «вытапывали землю по колено». Только в подобном экстазе возможна увлекающая всех участников кругового танца-ритуала инсценировка путешествия (речь идет не о примитивной психике, а о способности сопережить единение в кружении).

Классической иллюстрацией ритуала, полного кругового движения, представляется якутский *Ысыах* (от *ыс* 'кропить', 'обрызгивать' кумысом), в котором мне довелось участвовать в июне 2012 г.¹ Праздник проходил в Хангаласском улусе с на-

¹ На *Ысыахе* 2012 г. был установлен рекорд Гиннеса: в танце *осуохай* на площадке кумысопития приняли участие 15293 человек (см.: <http://news.ykt.ru/article/3807>).

пльвом гостей из соседних улусов. По Лене шла послеледородная «черная вода», палило знойное якутское солнце, а между этими полюсами холода и жары в широкой межгорной долине Туймаада бурлил праздник с его яркими нарядами, *чоронами* с кумысом, блюдами из конины, массовыми шествиями, силовыми состязаниями, круговыми танцами. Никогда прежде я не замечал столь явственно, что праздник — мощный генератор этнической энергии.

С.К. Колодезников [1991] заметил, что круговой танец-хоровод *осуохай*, исполняемый на *Ысыахе*, символизировал создание замкнутого круга пространства и циклического времени. По размышлению Е.Н. Романовой, ритуал *Ысыах* устраивается по схеме «нарастающего» движения, и мотив круга является в нем определяющим. Он «прочитывается» в кружении всех действий вокруг центрального столба *тысюлгэ* (образа мирового древа *Аар кудук мас*), в способе сидения по кругу *тобьююн*, в ритуальной передаче по кругу деревянного кубка с кумысом, в ритуальном хороводе *осуохай*, в мифологических песнях с частым употреблением слов *эргийии* (вращение) и *эргийэн* (обход по кругу) [Романова 1994; 2012: 250].

За двести с лишним лет до нас, в середине XVIII в., праздник *Isöch* (*Ысыах*) описал Я. Линденау, участник Второй Камчатской экспедиции. Его внимание привлек круговой танец *Ünchü*, исполняемый во время праздника *Isöch*.

«[В конце мая – начале июня, когда якуты] переходят в свои летние жилища, а кобылы приносят жеребят, устраивают якуты большой праздник, который называют *Isöch*... Устраивают этот праздник не раньше чем приготовят достаточное количество кумыса... Тогда все собираются по вечерам большими группами, как в деревне, так и в городе Якутске, и танцуют с вечера до утра все дни без исключения. Танец состоит в том, что собравшиеся мужчины, женщины и девушки берутся за руки, образуя большой круг, подпрыгивают все одновременно примерно полчаса и поют *Ja I Süs su Bassa*, потом поворачиваются в другую сторону и тогда поют *Ka a kaksu*» [Линденау 1983: 36].

Век спустя этот танец, названный Линденау *Ünchü* (скорее всего, исходно *уңкуу* — от *уң* ‘кланяться’), наблюдал А.Ф. Миддендорф. Он отмечал особый ритм и нарастающую экстатич-

ность кругового танца: «медленно и торжественно движется составленный круг, участвующие в нем, постоянно кланяясь, стараются привести себя в какое-то головокружение, а запевала произносит свои воззвания, которые вся толпа подхватывает хором» [Миддендорф 1878: 807–808].

А.Г. Лукина в круговом танце *осуохай* (*Ünchüi*) различает три части: хоровод с величавыми и торжественными поклонами, «путешествие» и «полет». Вторая часть, *айан* ‘путешествие’, ‘пеший путь’ или *хаамы уңкуу* ‘танец шагом’, — основная и самая продолжительная. Она символизирует восстановление дороги между землей и небом. В этой части исполняются ритмичные, пружинистые шаги, сопровождаемые энергичными движениями колен, корпуса, рук и головы и пением в ‘упругом ритме’ (*дэгэрэн ырыа*). Хоровод идет посолонь, темп ускоряется, ощущается общий подъем настроения. Третья часть, танец прыжками или *кетюю* ‘полет’ — кульминация танца. Она короче предыдущих, но ярче и насыщеннее эмоционально, поскольку передает главную цель и апогей всего обряда *Ысыах* — вознесение к небесным божествам *айыы*. Основные движения «полета» — дружные упругие прыжки с ноги на ногу при ускорении движения хоровода посолонь. Темп танца нарастает до предела, передавая экстатическое вознесение к небу. «Все три части танца *осуохай* исполняются непременно в кругу. Продвижение в танце совершается обязательно по ходу Солнца и только вперед, круг за кругом» [Лукина 2012: 415–416].

Е.Н. Романова отмечает в движении на празднике *Ысыах* многообразие «маневров». В начале хоровода три круга танцующих совершали движения по ходу солнца вокруг центрального столба *түсүлгэ*. Затем они уходили с площади *түсүлгэ* через восточный «солнечный» проход и трижды кружились вокруг восточной коновязи, называемой *айыы сэргэтэ* в обратном направлении — «лунной дорогой». У северных якутов круговые танцы совершались следующим образом: 40 женщин исполняли хоровод вокруг главного столба *түсүлгэ*. В центре двойного кольца танцующих стояла нарядно одетая женщина, олицетворяющая дочь верховного божества Юрюнг Айыы Тойон. Она произносила заклинание и кропила кумысом [Романова 2012: 250–252].

Если учесть, что, по наблюдению Я. Линденау, движение якутов против солнца (по крайней мере верхом на лошадях) происходило только на поминках при троекратном объезде могилы через год после смерти [Линденау 1983: 42], то станет очевиден диапазон путешествий в разные миры, совершаемых участниками *Ысыах*. Иначе говоря, это не просто восхождение к небу, а соединение всех миров воедино посредством ритуального вращения: с верхним миром путем вращения посолонь, с нижним — против солнца. Ритуальное вращение генерирует синергию ритма, группы, соединенных рук, движения земли/неба, совокупно создающую магию коллективного экстаза.

Н.А. Стручкова [2002] провела сравнение танца *осуохай* с шаманским камланием и обнаружила в них общие круговые обходы, высокие прыжки на обе ноги, движения корпуса и плеч (сходны и некоторые тексты шаманских заклинаний и хороводной песни). Более того, шаманское камлание и *осуохай* объединяет подражание шагу и телодвижениям лошади и езде верхом. Ритуальная пляска *битии*, в которой шаман вел привязанных к нему детей в «путешествие» к богине Айыысыт, включала «притоптывания ногами по земле» (см. также: [Жорницкая 1966; Кулаковский 1979: 99]). В якутском языке топтание, или переступание на месте с ноги на ногу, обозначается словом *тэмпэннээ* и применимо к движению лошади. Известно, что шаманы использовали «пляску лошади» для вхождения в транс. Синкопированные шаги-приставки и прыжковые движения *кетуу* (*кетюю*), имитировавшие ход жертвенной лошади *ытык*, поднимающейся по небесной дороге, и были глубинным смыслом танца *осуохай* (с этой интерпретацией гармонирует атрибутика *Ысыах*, включая коновязь *сэргэ*, кумыс и другие «конские» символы). А топтание, в силу своей несложности и однородности, оказалось удобным для выражения восторга и экстаза в кульминации массового пляса.

Не исключено, что в основу якутских круговых танцев лег не только конский ход, но и птичий полет: белый шаман в обряде *битии* привязывал к себе шнуром 9 мальчиков, которых называл журавлями, и 8 девочек, которых называл стерхами; эти *битисииты* (танцующие путешественники) изображали два крыла летевших к богине Айыысыт детских душ, но в «поле-

те» дружно притопывали [Лукина 2012: 416–418]. Природная мим-адаптация — глубинное состояние человеческого естества, находящее отзвук в инстинктах и базовых влечениях. Однако кому бы в своих движениях ни подражали танцоры, они вызывают у себя и друг у друга вполне человеческие ощущения коллективного экстаза. Движение в круговом танце создает тот самый дух пути и полета, который генерирует неуловимую рациональной мыслью энергию жизни, силы и единства. Это ощущение не улетучивается с окончанием танца, а сохраняется долго и явственно. Переживание *осуохай* становится не только воспоминанием *осуохай*, но и ожиданием *осуохай*, а при регулярности *ысыаха* — состоянием или энергией *осуохай*, мощно питающей якутскую этничность.

Список литературы

- Аргуэльес Х., Аргуэльес М.* Мандала. М.: Благовест, 1993. 128 с.
- Головнев А.В.* Антропология движения (древности Северной Евразии). Екатеринбург: УрО РАН; Волот, 2009. 496 с.
- Головнев А.В.* Феномен колонизации. Екатеринбург: УрО РАН, 2015. 592 с.
- Головнев А.В.* Арктический этнодизайн // Уральский исторический вестник. 2017. № 2 (55). С. 6–15.
- Головнев А.В.* Кочевники Арктики: искусство движения // Этнография. 2018. № 2. С. 6–45.
- Данилова Н.К.* Поселение и типы жилища // Якуты (Саха). М.: Наука, 2012. С. 186–201. (Сер. Народы и культуры).
- Жамбалова С.Г.* Традиционная охота бурят. Новосибирск: Наука, 1991. 172 с.
- Жамбалова С.Г.* Облавная охота бурят как отражение ранней формы социальной организации // Буряты. М.: Наука, 2004. С. 62–73. (Сер. Народы и культуры).
- Жорницкая М.Я.* Народные танцы Якутии. М.: Наука, 1966. 168 с.
- Жуковская Н.Л.* Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика. М.: Вост. лит., 2002.
- Колодезников С.К.* Категории традиционной культуры якутов: пространство, время, движение (по материалам фольклора) // Духовная культура в жизни этноса. Якутск, 1991. С. 5–27.

Кулаковский А.Е. Научные труды. Якутск: Якут. кн. изд-во, 1979.

Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). Магадан: Магадан. кн. изд-во, 1983.

Лукина А.Г. Танцевальная культура // Якуты (Саха). М.: Наука, 2012. С. 411–419. (Сер. Народы и культуры).

Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука, 1988. 225 с.

Миддендорф А.Ф. Путешествие на Север и Восток Сибири: Север и Восток Сибири в естественно-историческом отношении. СПб.: [Тип. Имп. Акад. наук], 1878. Ч. 2. Отд. 6: Коренные жители Сибири. 242 с.

Михайлов В.А. Заметка по поводу перевода выражения «зэгэтэ-аба» — охота на росомах в статье М.Н. Хангалова, Д.А. Клеменца «Общественные охоты у северных бурят» // Живая старина. 1913. № 1, вып. 1/2. С. 181–182.

Подосинов А.В. Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М.: Языки русской культуры, 1999.

Рашид ад-Дин. Сборник летописей. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. Т. 1, кн. 2.

Романова Е.Н. Якутский праздник Ысыах: Истоки и представления. Новосибирск: Наука, 1994. 159 с.

Романова Е.Н. Ысыах — главный праздник якутской традиции // Якуты (Саха). М.: Наука, 2012. С. 246–259. (Сер. Народы и культуры).

Стручкова Н.А. Семантика основных движений якутского хороводного танца осуохай: автореф. ... канд. ист. наук. Якутск, 2002.

II. *ВОСПОМИНАНИЯ*



С.И. Ануфриев

**«А ЖИВЕМ МЫ В ЭТОМ МИРЕ ПОСЛАМИ
НЕ ИМЕЮЩЕЙ НАЗВАНЬЯ ДЕРЖАВЫ...»**

До сих пор не могу смириться с тем, что Андрея больше нет... Ни смириться, ни принять, ни поверить. Бред какой-то!

Вот уже почти 17 лет я регулярно с ним разговариваю. И не только во сне или на кладбище в Воронино. Там он так хитренько улыбается со своей плиты на фоне крестов и берез. Мол, «ты чо, старичок? Это все не то!» Все не то...

Он любил представляться — особенно детям — как Андрей *Мракович* или Андрей *Макаронович*. В нем всегда было что-то глубоко обзериутское, как бы и несерьезное... Но глубоко. Во всем. Почти... Ненавязчивое, тонкое — до противоречивости, ироничное. Иногда до болезненности, чуть ли не до самоотрицания. Не сам ли накаркал: «Похоже, я все сказал, что хотел». Может, хотеться перестало? Вряд ли. Планы дальние строил, гранты писал. Хотя костюмчик гробовой уже предусмотрел.

Если в чем-то и был пофигистом, то не в отношении к делу — профессии. Тут он скорее перфекционист. В этике и политике тоже никакого релятивизма. Напротив — боец, полемист, публицист.

«Эх, Андрюша, Андрюша! Что же ты наделал!..» До сих пор в ушах почти бабьи причитания Измаила Гемуева — коллеги Андрея, его соавтора и сокатерника по этнографической экспедиции. Измаил Нухович пережил Андрея на три года.

Андрей умер во время командировки в Колпашевский филиал Томского педуниверситета, точнее, филиал исторического факультета ТГПУ, который мы с ним и Федором Николаевичем Подустовым — Царствие ему Небесное! — тогда деканом ИФ — по сути и создали. Андрей часто ездил в Колпашево, где кроме лекций прочитывал еще кучу толстых журналов — успевал следить за всем. Колпашево — интеллигентный провинциальный городок с широким сосново-еловым бульваром и многочисленными следами комендатурно-лагерной столицы Нарымского края, частично обрушившейся при Лигачеве своим страшным расстрельным яром. И плыли по Оби к Ледовитому океану трупы врагов народа, женщин, стариков. Точно

иллюстрация к «Набукве» на «Л»: «Ленин людей любил люто: либо-либо!..»

Этот тихий городок и стал последним, как говорится, земным пристанищем профессора Сагалаева. Как заключительный этап, финишная точка трассы Новосибирск — Колпашево: 1953 — 2002. Год смерти Сталина — год ухода Андрея. Вполне, вроде бы, безобидный год. Даже зеркальный — по логике «счастливого» трамвайного билетика — 2 : 0 и 0 : 2 — ничья. «Я ушел, я ничей...» Как эпитафия на могиле Григория Сквороды: «Мир меня ловил, но не поймал».

Прощались с Андреем Сагалаевым, профессором и заведующим кафедрой всеобщей истории ТГПУ, в главном корпусе — на Комсомольском, 75. Народу — море: и на панихиде, и на кладбище, и на поминках. Растерянные, заплаканные, потерянные — студенты, аспиранты, коллеги, родные, близкие, друзья... «Эх, Андрюша, Андрюша!..»

Ректорату не хватило места за поминальным столом, поминки за своим — для заседаний. Решили даже премию имени А.М. Сагалаева учредить для студентов истфака. Потеря для факультета, конечно, невосполнимая. Как, впрочем, для города и мира, для науки, для едва формирующегося гражданского общества. Без пафоса и гипербола. Людей такого масштаба и в Сибирских Афинах было не так уж много. Про некоторых Андрей написал. Успел. Наверное, не все...

Часто пересматриваю фотографии, сделанные Андреем. Он был классным фотографом — профессионалом и художником. Хорошо, что этот дар перешел по наследству Косте. Вот снимки студенческой поры — бесшабашно-застойные семидесятые, «с научкой и пирушками, друзьями и подружками». Посиделки в теплицах с чаем, портвешком и самиздатом, стихами, пластинками и магнитофонными записями. Да, молоды мы были... Непредсказуемы и свободны. Относительно, конечно. Могли брать Бердяева в науку, пусть и доэмигрантского — зато в свободном доступе, без всякого спецхрана и разрешений-согласований, как в «Ленинке». В «Букинисте» у Володи Суздальского порой находилось такое, чего и в Москве не сыщешь. Не иссякли еще подвалы и чердаки губернско-университетского Томска. И кофе в «Белочке» варить не разучились.



На отдыхе за городом с друзьями. 1973 г.

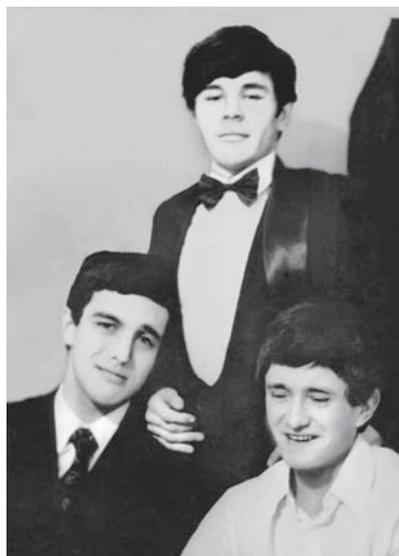


Фото на память. Состав комнаты 5-6:
Андрей Сагалаев, Анатолий Попов, Владимир Митяев



После лекции в главном корпусе.
3-й курс, исторический факультет ТГУ. 1973 г.

И вообще — «Дальше Сибири не сошлют», — бывшие столичные профессора (еще *профессоры*) знали, что говорили.

Курс у нас подобрался очень колоритный, даже яркий. Может, потому, что университетов тогда в России было на пальцах рук, а в Сибири и одной хватило бы. Было из кого выбирать, а может, просто совпало так, повезло. И на этом ярком курсе Андрей Сагалаев отличался резким своеобразием и редкой фактурой. Внешне он чем-то напоминал очень уважаемого и ценимого им Пола (он же Паша) Маккартни. Ценил он не только Beatles, но и Rolling Stones, Led Zeppelin, Doors, King Crimson, Deep Purple, Pink Floyd, Santana, Queen, незамысловатый Shocking Blue и гениально-безумного Артура Брауна. Андрей был одним из ведущих rock-n-roll-träger'ов в Томске.

После окончания ТГУ Андрей поступил в аспирантуру в Питер, в ЛГУ к Рудольфу Фердинандовичу Итсу, а я параллельно аспирантствовал в Москве. Вот и стали мы ездить друг к другу в гости — он в «Ленинку», а я в «Салтыковку». Помню мрачноватую вытянутую комнату-пенал в коммуналке на Васильевском острове, которую Андрей снимал у симпатичной бабушки-блокадницы. Ходили мы, ясен пень, не только в библиотеки



Валерий Лазарев, Владимир Астраханцев, Андрей Сагалаев. 1973 г.



На военных сборах:
Андрей Сагалаев, Виктор Негрей, Владимир Федоров. 1974 г.

и музеи. Отдавали должное и знаменитым питерским рюмочным-закусочным, после которых хотелось на простор невской волны и даже Финского залива, где неоднократно всплывала желтая подводная лодка с ливерпульскими номерами.

В Москве у нас было два основных места обитания — аспирантское общежитие на улице Веры Волошиной, по которой однажды в Прощеное воскресенье мы с Андреем и молодым стажером из Тулузы Пьером Буайе прошли с зажженными свечами от самого пристанционного буфета. Пьер любил записывать русские народные обычаи — приходилось быть изобретательными. Тем более год был не простой, а предолимпийский 1979-й. Москва тогда, конечно, была необычной. Особенно в июле следующего года. Парад-алле и театр абсурда: противно и смешно! Если бы не смерть Высоцкого. В тот день на Таганке собралось, наверное, пол-Москвы и те, кто смог продрасться сквозь олимпийские заслоны извне...

Второе место встреч — биостанция МОПИ в Акатово — бывшая усадьба княгини Е.В. Хованской, потом ее племянника декабриста В.С. Толстого и его наследников. Деревянный двухэтажный с антресолями дом — изрядно обветшавший — большую часть времени практически пустовал. Постоянно там жил только знакомый аспирант-физик Саша Бурлака, который был там и сторожем, и истопником, и кем-то еще. Чтобы не вступать в противоречие с законом, одну из этих должностей номинально занимал я — по просьбе физика-многостаночника, так как советский КЗоТ такого трудового плюрализма не допускал. За эту необременительную услугу я занимал в доме комнату, а то и флигель, где мы с Андреем неоднократно оставались. Там было хорошо — и зимой, и летом. Обсаженная елями и березами подъездная дорога, липовая аллея, яблоневый сад и заросший пейзажный парк с остатками каскадных прудов. Мы там гуляли, пили «Плиску», закусывая повидлом из местных яблок, и пели песни, перекрывая шум идущих на посадку во Внуково самолетов, — «Ленин в тебе и во мне-е-е!..» Выдавливали по капле раба...

Потом, после аспирантуры дружили семьями и городами по маршруту Томск — Новосибирск и Новосибирск — Томск. Была трагикомическая невестра в Денисовой пещере в Гор-



Сергей Ануфриев и Андрей Сагалаев. 1978 г.



Встреча с друзьями — Ольгой Сазановой
и Светланой Исаевой — в Томске. 1978 г.

ном Алтае в 1990-м. Мы туда по приглашению Андрея рванули всей семьей, включая еще не родившуюся Настю, а Андрей внезапно улетел на плато Укок — там как раз начинались грандиозные события-открытия, вызвавшие впоследствии мировой резонанс и даже землетрясение. Телеграмма, посланная Андреем, где-то затерялась — прямо Чук и Гек какой-то! Время было смутное — не иначе — путч назревал. Зато мы познакомились с весьма колоритным алтайским охотником дядей Ваней — поставщиком алтайских экзотов к какому-то московскому двору. В его доме, точнее — в его усадьбе — мы провели незабываемые пять дней.

Экспедиции, поездки, стажировки, командировки Андрея становились все более разнообразными, масштабными, глобальными — от Японии до Иллинойса и Вайоминга. Были еще интересные планы и задумки, но...

«Осталось недорешено, все то, что он недорешил.

Конь на скаку и птица влет, — по чьей вине, по чьей вине?»

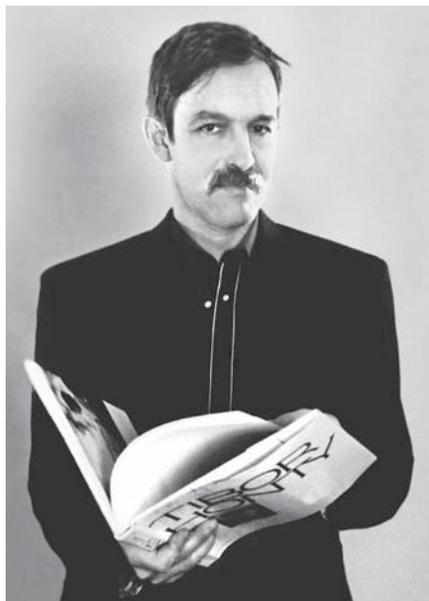
Ю.М. Мучник

АНДРЕЙ МАРКОВИЧ

Так получилось, что мой первый долгий разговор с Андреем Марковичем был о Дороге. Именно так — с большой буквы. Мы разговаривали с ним о том, какую роль в человеческом сознании, в нашей культуре занимает этот образ, о том, почему нас так тянет в дорогу, почему путешествие часто становится каким-то выходом и спасением, почему, короче говоря, все мы немного даосы. Это было телевизионное интервью для программы «Лексикон», которую мы делали тогда на нашем канале ТВ-2. Андрей Маркович совсем недавно переехал в Томск, мы были с ним мало знакомы, о нашем телевидении он, думаю, вообще еще ничего не слышал. Но как-то на удивление легко и с большим любопытством, по-моему, согласился поучаствовать в нашей телевизионной затее (мы делали тогда цикл таких передач о том, как восприятие самых разных слов и понятий определяет нашу жизнь). Потом на протяжении многих лет Андрей Маркович был любимым героем многих моих программ и интервью. Часто по самым разным поводам мне хотелось поговорить именно с ним, услышать его суждения — всегда глубокие, независимые, небанальные, часто парадоксальные.

Но мне повезло вдвойне. С Андреем Марковичем мы общались не только по телевизионным делам. Он был заведующим кафедрой всеобщей истории, на которой я читала свой курс по медиевистике. Я думаю, что лучшего завкафедрой быть не может в принципе. Он глубоко презирал все бюрократические бумаги и процедуры, которыми в те годы уже начали заваливать преподавателей. И делал как-то так, что, работая на его кафедре, ты должен был думать о качестве своих лекций, а не о том, как заполнить очередную бумажку, спущенную сверху. И при этом можно было только гордиться тем, что тебе довелось работать под руководством настоящего европейского уровня ученого, каких в наших широтах совсем, увы, немного.

Сагалаев был блестящим, от Бога преподавателем, которого обожали студенты и которого слушать можно было часами. Ну и еще — он был очень красив. И это была такая нездешняя кра-



сота. Глядя на него, я иной раз думала, что вот он идеальный типаж для роли какого-нибудь белогвардейского офицера, который никогда не будет говорить всякие высокие слова, но при этом никогда не сдаст своих, не сможет поступить не по совести и не в соответствии со своими представлениями о чести и достоинстве. А еще в нем были — ирония и самоирония, легкое презрение к трусости и глупости, способность оставаться собой в любых обстоятельствах.

В последний раз я встретила с Андреем Марковичем опять же по телевизионному поводу. Брала у него интервью по следам каких-то тогдашних политических событий. Он говорил как всегда прямо, глубоко, нестандартно. Но мне показалось, что выглядит он устало. В голове мелькнуло — не болеет ли, отдохнуть бы ему как-то. А через пару дней раздался звонок со страшным известием, в которое поверить трудно до сих пор... Я и сейчас по поводу самых разных событий часто думаю: а что бы сказал в связи с этим Андрей Маркович. Его очень-очень недостает.

А.М. Кривцова

СТАРШИЙ БРАТ

Что хочешь помнить, то всегда помнишь.
Рэй Брэдбери. Вино из одуванчиков

Когда человек уходит, остаются воспоминания о нем. Яркие, радостные, грустные, смешные — всякие. Для меня ученый, историк, педагог Андрей Маркович Сагалаев прежде всего брат. Старший.

Я боюсь, что у меня не получится переложить воспоминания на бумагу. Я никогда не умела ни писать, ни говорить убедительно. Попробую, не судите строго.

Вот например: 1966 (67?) год. Лето, «чкаловские дачи» в сосновом бору на берегу Оби. Все лето играли «в пиратов». Были задействованы все — мама, папа — Билли Бонс, Андрей — Билли Много, я — Билли Мало, даже наш кот Рыжик в роли корабельной крысы... Шумно, весело «брали на бордаж» воображаемые корабли. Были захваты пленников, попытки щекоткой, поиски Карты сокровищ... Заполучив карту, мы с братом отправились в лес на поиски, попутно отбивая атаки Билли Бонса и «не замечая» охраняющего сопровождения мамы, потихоньку крадущейся за нами. В глубине леса на залитой солнцем поляне состоялась финальная битва, сокровища были найдены. В памяти до сих пор — яркое солнце, одуряющий запах сосновой смолы и счастливый смех Андрея, победившего в схватке с Билли Бонсом...

Или еще из детства. Зима, вечер, мне лет восемь. Родители ушли в Оперный театр на балет. Андрей предложил устроить для них сюрприз — помыть полы в квартире. Ура, почти как Тимур и его команда! Сказано — сделано. Полы помыли с энтузиазмом, основательно, не жалея воды. Когда мама с папой вернулись из театра, довольные и расслабленные, их действительно ждал сюрприз — возмущенные вопли соседей из квартиры ниже этажом... Нам почти не влетело, есть на свете справедливость.



После окончания школы Андрей уехал в Томск и виделись мы с ним редко. У меня своя жизнь, школа, подружки. У него — своя, студенческая... Из Томска брат прислал мне несколько писем, полных забавных рассказов и выдумок, с ребусами с «кавказским» акцентом и прочее... Это было неожиданно и приятно.

Еще со школьных лет Андрей выделялся в любом окружении своим независимым взглядом на вещи, неожиданными, острыми и порой язвительными суждениями, был яркой личностью. Он был хорошим рассказчиком, остроумным собеседником. Разговоры с ним, пусть и редкие, заставляли меня думать, стремиться узнать, прочитать...

Спасибо Андрею за «Битлз», благодаря ему я узнала и полюбила великого мелодиста Маккартни. Спасибо за Стругацких, Татьяну Толстую и многих других...

Именно Андрей познакомил меня с Ленинградом. Он учился там в аспирантуре, снимал комнатку на Васильевском острове. И пригласил меня, тогда студентку строительного института, побывать в Ленинграде. Это были незабываемые две недели. Конец сентября, дожди, яркие осенние листья на мок-

ром асфальте, силуэты зданий в тумане... Андрей провел меня по своим любимым местам в городе, показал заветный пятачок на набережной, откуда открывался удивительный вид на Неву. И, конечно, замечательную «Пирожковую» на Васильевском, куда мы ходили еще не раз насладиться куриным бульоном и какой-то особой атмосферой старого города. Своим настроением, рассказами он пробудил во мне особый, личный интерес к городу. Захотелось увидеть не парадно-назойливо-туристический город, а место, где просто живут люди, походить по историческим улицам без гидов, понять свое отношение к истории этого города. В общем, меньше пафоса. Которого, кстати, Андрей просто не выносил и не прощал. С тех пор Ленинград для меня неразрывно связан с Андреем.

Чувство юмора, самоирония, любовь к «острому словцу» в нашей семье присутствовали всегда. В Андрее это проявлялось особенно ярко. Ах, какой он был рассказчик! Слушать его рассказы о поездках в Японию и США, об экспедициях можно было бесконечно. Родители очень гордились сыном. Мама выражала это открыто, а отец — как привык, по-мужски сдержанно и немногословно. Андрей не любил говорить о себе, о личной жизни, о своем здоровье. На расспросы отшучивался, мол, отстань, не интересно, скучно... Зато разговор с ним на любую другую тему всегда превращался в увлекательную беседу. До сих пор иногда спрашиваю себя: а что бы на это сказал брат, как бы отреагировал? Прокомментировал бы серьезно-одобрительно или язвительно, или отмахнулся — «ерунда, глупости и сопли»? Андрюша, как же тебя не хватает...

У меня есть старший брат Андрей. Сагалаев Андрей Маркович. Не был, а есть — до сих пор. Потому что невозможно осознать и принять что он «был». Потому что внутренний диалог с ним продолжается.

Л.И. Шерстова

ИЗ ИСТОРИИ ОДНОГО СУДЕБНОГО ПРОЦЕССА...

Мое знакомство с Андреем Марковичем Сагалаевым на протяжении нескольких лет было заочным. Когда я поступила в аспирантуру на кафедру этнографии и антропологии Ленинградского (Санкт-Петербургского) университета, он уже свою аспирантуру закончил. Однако при утверждении темы моей кандидатской диссертации, а я хотела продолжать работу по теме своего дипломного сочинения, возникла проблема. Я хотела писать о ламаизме в Горном Алтае, но эта тема уже была защищенной диссертацией Андрея Марковича. Однако вскоре стало понятно, что эту проблему мы рассматриваем по-разному: его интересовал религиозно-мифологический аспект, религиозный синкретизм алтайцев, меня же больше привлекала связь этнических процессов с формированием соответствующих им религиозных представлений алтайцев. В результате я сосредоточилась на изучении бурханизма, хотя в теме диссертации это не было обозначено. В начале 1980-х гг. само это слово в отечественной науке было «табуировано» вследствие сохранявшейся крайне политизированной оценки этого явления, данной еще в 1930-е гг. Л.П. Потаповым. Защита моей диссертации продвигалась с большим трудом, и поэтому неудивительно, что на автореферат своей диссертации я получила только два отзыва, причем один из них был написан Андреем. В тех условиях данный факт говорил о многом — это была настоящая поддержка.

Несмотря на то, что после окончания аспирантуры я оказалась в Томске, но работала в Политехническом университете, а он — в Педагогическом, лично мы познакомились достаточно поздно. В то время он обдумывал идею создания в ТГУ кафедры этнографии, но этому не суждено было сбыться...

...В научном плане у нас контактов было немного — каждый продолжал разрабатывать собственные подходы к изучению религий народов Сибири. Однако весной 2001 г. ко мне с просьбой обратился председатель Государственного собрания (Эл Курултай) Республики Алтай Д.И. Табаев. Причиной обращения было то, что осенью 2000 г. по инициативе «Русско-

го центра» прокуратурой г. Горно-Алтайска было возбуждено уголовное дело № 34094 по ст. 282 УК РФ о «разжигании межнациональной розни» против газеты «Улалу» и ее тогдашнего редактора. Ситуация усугубилась тем, что экспертиза нескольких статей, напечатанных в газете, назначенная по решению суда и проведенная социологами Алтайского государственного университета, подтвердила претензии обвинения. Редактору газеты и некоторым ее авторам грозил реальный тюремный срок. Первоначально сторонники газеты обратились к сотрудникам существовавшего тогда в Горно-Алтайске Института гуманитарных исследований Республики Алтай (ИГИ РА), которыми было дано заключение, что «возбуждаемое уголовное дело носит явную политическую окраску и дестабилизирует общественную обстановку в республике». Ими также была подвергнута сомнению компетентность барнаульских социологов в вопросах исторического развития Горного Алтая и религии алтайцев. Но для того, чтобы суд назначил повторную экспертизу, этого было мало.

Вот тогда-то я и получила просьбу от Курултая провести еще одну экспертизу девяти статей из газеты «Улалу». Мое экспертное заключение лишь подтвердило выводы сотрудников ИГИ РА — ни одна публикация не подпадала под статью 282 УК РФ. В своем заключении, отправленном Д.И. Табаеву, я отмечала, что «нецелесообразно переносить рассмотрение историко-этнографической и религиозно-мифологической проблематики в плоскость судебных разбирательств. При любом решении суда это только усугубляет достаточно сложную межнациональную ситуацию в РА и не решает вопроса формирования межэтнической толерантности... Нужно не судить, а просвещать».

Следует отметить, что само формирование этнологии как науки было тесно связано с общественной деятельностью первых этнографов. Достаточно вспомнить имя Г.Л. Моргана, который, будучи адвокатом, защищал земельные права индейцев, и его научные труды стали этнографической классикой. Другой известный этнограф, наш соотечественник — Д. Клеменц, выступая экспертом на суде по «бурханистскому делу» в 1906 г., сумел убедить суд в отсутствии политической подоплеки в мо-

лениях бурханистов, и суд оправдал всех, кто проходил по этому делу. По моему мнению, нельзя быть профессиональным этнографом (этнологом, антропологом), будучи только «кабинетным» ученым. С одной стороны, сбор полевых материалов невозможен без доверия к тебе людей, чью культуру ты изучаешь; с другой — даже изучая традиции, ты сталкиваешься с современными проблемами этих народов. Я согласна с точкой зрения о том, что этнограф — это и «адвокат» изучаемого им народа. Кто же, кроме него, сможет объяснить непривычные культурные ценности, обряды, образ жизни народов других культур? Он — своеобразный «мост» между «нами» и «ими»...

Однако моя экспертиза, как и экспертиза сотрудников ИГИ РА, была неофициальной — нас не назначал суд в качестве экспертов, но наши заключения послужили основанием для суда о назначении второй официальной экспертизы по этому делу. Я встретилась с А.М. Сагалаевым и объяснила ситуацию, так как по моему совету адвокат подсудимых в качестве экспертов предложил Томск. Но я не могла принять участие в официальной экспертизе в силу того, что мое мнение уже было озвучено. И тогда Андрей Маркович организовал группу экспертов, в которую помимо него вошли Э.Л. Львова и С.И. Ануфриев. Безусловно, основную роль в том, чтобы на все вопросы суда ответить «нет» и, таким образом, снять тяжкое обвинение с подсудимых, сыграл А.М. Сагалаев, поскольку его труды были хорошо известны, а имя популярно в научных кругах. Вывод экспертов был однозначен: оснований для возбуждения уголовного дела о разжигании национальной розни не имеется.

Чтобы оценить этот поступок, который мог по-разному отразиться не только на научной карьере, но и просто на жизни экспертов, нужно хотя бы немного знать политическую историю нашей страны. Доказательством того, что за спиной обвинения стояли серьезные политические силы, послужило неудовлетворение суда этой экспертизой, и в конце 2002 г. было назначено проведение еще одной официальной экспертизы. Девять статей из республиканской газеты были отправлены в Институт российской истории РАН (Москва). К этому времени газета уже была закрыта, авторы статей, в том числе и редактор, работали в других учреждениях, а суд продолжал свою

работу. Новое экспертное заключение было составлено заместителем директора ИРИ РАН доктором исторических наук В.В. Трепавловым и удостоверено директором ИРИ РАН, членом-корреспондентом РАН А.Н. Сахаровым. Вывод был тот же, что и у томичей: в опубликованных статьях газеты «Улалу» основания для возбуждения уголовного дела о разжигании межнациональной розни отсутствуют.

Казалось бы, дело нужно было закрывать — пять экспертных заключений, два из которых были неофициальными, свидетельствовали в пользу ответчика. Из трех официальных экспертиз лишь одна, подписанная социологами АлГУ, поддерживала обвинение. Две другие, выполненные в центрах исторической науки в Сибири (Томск) и России (Москва) были солидарны с неофициальными экспертами. Однако судом была назначена новая экспертиза, на этот раз в Академии госслужбы при Президенте в Москве. Но и она «оправдывала» подсудимых. Тем не менее судебный процесс не прекращался — обвинением шли поиски «нужных» экспертов, которые закончились неудачей. В результате, спустя шесть лет после начала судебного процесса, наконец-то дело было закрыто...

Понимал ли А.М. Сагалаев и его томские коллеги, что оказались втянуты в политические «игры»? Думаю, что понимали, и это свидетельствует об их мужественности и верности науке, их чести и достоинстве как ученых. И вообще, вся эта история с судебным процессом укрепила мое убеждение о том, что нельзя быть блестящим ученым и недостойным человеком. Судебный процесс уже начала XXI в., задуманный как наказание людей иных культурных традиций, продемонстрировал глубокие гуманистические традиции отечественной этнологии, одним из ярких представителей которой был Андрей Маркович Сагалаев.

Но рассказать ему о том, что последовало за проведенной им и его коллегами экспертизой, я не смогла. Мы больше не встречались. Когда еще шел процесс, он уехал читать лекции в США, а потом, вернувшись, отправился читать лекции в Колпашево...

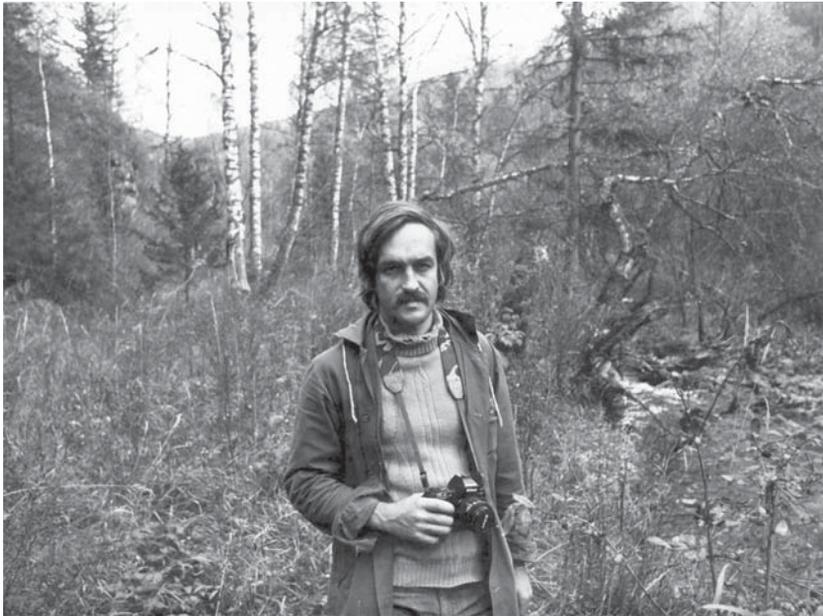
А.М. САГАЛАЕВ — ЖИВОЙ КЛАССИК

Начало 1990-х, научная конференция в Горно-Алтайске. Знаменательная сцена, свидетелем которой я стал: юная барышня-студентка, зарегистрировавшая Андрея Марковича как участника, вдруг в испуганном изумлении вопрошает: «Как, как Сагалаев?! Это же классик! Он же умер!» «Да что Вы, я живой!» — ответил Андрей. Вот откуда несколько пафосный заголовок моих воспоминаний об А.М. Сагалаеве.

Андрей Маркович Сагалаев — живая легенда. И это не фигура речи, это — констатация реального положения ученого в научном сообществе и образовательной среде Сибири, да и всей страны 80–90-х гг. XX в.

А.М. Сагалаев, «ворвавшийся» в отечественную этнографию уже первыми своими работами, пользовался огромным уважением в этнографическом сообществе. Изящество построений, богатый язык и стройность умозаключений всегда отличали труды Андрея Марковича, в том числе и самые ранние. Уважительное и даже нежное отношение к Андрею мне довелось увидеть и ощутить при нашей общей встрече с Рудольфом Фердинандовичем Итсом во время его визита в Новосибирск в 1990 г. Р.Ф. Итс, под руководством которого А.М. Сагалаев защищал свою кандидатскую диссертацию, был знаковой фигурой всей советской этнографии, а для сибирских этнографов его роль как ученого и организатора науки возрастала многократно. У этого было личностное основание: часть детства и юношеское взросление сына репрессированных родителей Рудольфа Итса прошли в Омске, в детском доме; но он любил Сибирь, любил сибиряков, всегда оказывал сибирской молодежи всемерное содействие. Но отношение к Андрею Марковичу только этим не исчерпывалось, это было очевидно. И другие признанные мэтры, пусть и старшие по возрасту, воспринимали его как равного, никоим образом не снисходя, иногда подтрунивая над сугубой серьезностью Андрея Марковича и его выраженной интеллигентностью.

Мы не были близки с Андреем Марковичем: десятилетняя разница в возрасте (все менее значимая с годами) и колоссаль-



ный (особенно поначалу) разрыв между вчерашним студентом и признанным ученым, мэтром — несмотря на его возраст. Не способствовала сближению и общая отстраненность, некоторая дистанцированность Сагалаева, на дух не переносившего даже намеков на панибратство или, упаси бог, амикошонство, распространившиеся в «перестроечном» обществе. Тем не менее наши встречи и взаимодействие не были единичны, довелось мне познакомиться и с его женой Фридой Христиановной, и с сыном Костей у них дома. Совместная работа дала возможность обращаться друг к другу по имени.

Стоит заметить, что этнографическая и археологическая среда тех лет отличалась известной брутальностью, под которой сложно было иногда увидеть истинное наполнение. Молодые учились соблюдать «балансы», в том числе путем неформального научного общения в ходе официальных и не очень мероприятий. Помню, как на банкете по случаю докторской защиты И.Н. Гемужева (1991 г.) я, в изрядном уже *восторге*, обратился к С.А. Арутюнову (бывшему у Измаила оппонентом на защите) с весьма непубличным обращением (наши отношения это допускали). На что получил жесточайшую отповедь Андрея

Марковича относительно недопустимости подобного общения с корифеями. Возникшую неловкость с великодушной улыбкой снял сам Сергей Александрович: «Ну же, Андрей, бывают *корифеи* и *корифаны*», обняв за плечи нас обоих.

Интеллигентность Андрея Марковича дополнялась непереносимостью любого диктата, тем более когда он зиждился на известном, к сожалению, принципе: «Я начальник, ты дурак». Это неприятие внешнего давления усилилось на общеэмоциональной волне свободы, обусловленной перестройкой и глобальными изменениями, происходящими после нее. Полагаю, именно с этим был связан уход А.М. Сагалаева с поста директора Алтайского международного центра гуманитарных и биоферных исследований, которым он руководил в 1992–1994 гг.

Период второй половины 1980-х — начала 1990-х гг. стал временем невиданной в советские времена открытости внешним контактам, ранее возможным в весьма ограниченном пространстве. Международное сотрудничество в отечественной науке, освободившееся от политически обусловленной закапсулированности, стало общей тенденцией того времени, в гуманитарной сфере в особенности. Должен заметить, что опыт Андрея Марковича в этом был завидно положителен и обширен — участие в Пазырыкском проекте, в полевых исследованиях в Японии, чтение лекций за рубежом. Тому немало способствовала и легкость общения А.М. Сагалаева с иностранными партнерами и контрагентами Института археологии и этнографии СО РАН. Андрей, прекрасно знавший английский язык, умевший и любивший им пользоваться (он говорил, что выучил его, слушая записи «Битлз» и читая тексты их песен в оригинале), всегда выигрышно смотрелся на фоне соотечественников, с трудом подбирающих полузабытые слова.

Андрею Марковичу было комфортно в среде научного общения, особенно когда она стала наполняться лучшими ее, и не только отечественными, представителями. Тем более гнетущее впечатление на А.М. Сагалаева производил общий уровень падения культуры и нравов общества, живущего в эпоху перемен. Безусловно, как этнограф-полевик он имел иммунитет к проявлениям «сугубой простоты» и даже *быдластости*, но в силу описанных выше черт характера крайне неохотно, даже

брезгливо, соприкасался с подобными проявлениями. Иногда с растерянной иронией...

Это его отношение к свету и сумраку проявилось в памятном мне случае, связанном с посещением Новосибирска, Академгородка и плоскогорья Укок в 1993 г. делегацией Бельгийского королевского музея. Я был отряжен в помощь Андрею Марковичу для встречи бельгийцев и их дальнейшей отправки через Барнаул на Укок, на место раскопок, проводившихся В.И. Молодиным и Н.В. Полосьмак.

Мы с Андреем Марковичем прибыли на железнодорожный вокзал Новосибирск-Главный, где получили «сеанс» необычайно увлекательного общения с бригадой вокзальных грузчиков, вынужденно привлеченных нами к перевозке чудовищного по объему и весу багажа наших иностранных коллег. *Бригадир* этой команды, человек со сложным и многообразным жизненным опытом, графически выраженном на его руках, слишком прямолинейно обозначил свое отношение ко всем и всяческим иностранцам. Это шокировало и огорчило А.М. Сагалаева, в результате чего мы быстро развели эти два мира: Андрей занялся бельгийцами, я — их багажом, второпях общаясь с ними лишь улыбками и жестами.

Следующий день знакомства наших гостей с Академгородком, Институтом и его музеями был также отмечен моей молчаливостью. Затем мы поехали в Барнаул на институтском автобусе-лайнере, в котором вся полнота вербального общения легла на плечи Андрея Марковича и переводчиков — Елены Панкеевой и Ольги Волковой. По приезде в аэропорт Барнаула его работники скорбно известили нас о невозможности вылета ввиду нелетной погоды на маршруте. Оставалось воспользоваться любезным гостеприимством ректора Алтайского университета Ю.Ф. Кирюшина, предоставившего гостевые помещения в общежитии.

Ну, а далее — неформальное общение под интернациональное «*What about накатить?*», затянувшееся далеко за полночь, отошедшие ко сну усталые переводчики, клюющий носом Андрей и возбужденные новыми ощущениями бельгийские коллеги, живущие по своим биологическим часам. И тут открылись мои английские шлюзы... Удивление европейских

коллег, ободряющее замечание Сагалаева: «Адекватно переводись», и все-таки наступившее утро.

Утром они отправились в аэропорт, а я машиной в Горно-Алтайск, в тамошний аэропорт, для согласования рейсов арендуемых нами вертолетов. Здесь я узнал, что наш «борт» по пути на Укок развернулся и садится в Горно-Алтайске для дозаправки. Помню недоумевающие лица вчерашних собеседников, вновь увидевших меня.

Расстались. Они улетели и благополучно добрались до места ставших историческими раскопок на плато Укок. Через несколько недель бельгийские коллеги тронулись в обратный путь, лежавший через экспедиционный стационар «Денисова пещера». С его руководителем М.В. Шуньковым было условлено, что он или я непременно встречаем все вертолеты, что и было мною сделано в этот раз. Хохот Андрея: «Опять ты!» и *хитрым* шепотом: «Ну, все, теперь ты для них точно майор ГБ». Потом он часто вспоминал это.

Особая тема — отношения между Андреем Марковичем и Измаилом Нуховичем Гемеевым. Люди, занимающиеся духовной культурой, «тонким миром», — натуры всегда по-своему возвышенные. Их собственный духовный мир сложен, многообразен, наполнен высокими смыслами и изощренными умозаключениями. Соавторы (с большой буквы), при жизни мировые величины и друзья-соперники в ежедневном общении, Андрей и Измаил воспринимались единством противоположностей. Измаил был старше, язвительнее, весь в броне сарказма (все же бывший офицер), да и дворовое детство, проведенное в городе Котласе, оттеняло его самоподачу с тонко рассчитанным эпатажем. Андрей же, с его упомянутой интеллигентностью, был мягок, уязвим, обидчив, но тверд и последователен в защите своего внутреннего мира от внешнего вторжения.

Любовь Измаила Гемеева к *троллингу* (иного слова не подберу) иногда не лучшим образом сказывалась на их текущих взаимоотношениях — воистину, «художника легко обидеть», а натура Андрея Марковича была, безусловно, таковой. Чего стоило вполне очное поддразнивание — Андрей *Мракович*, основанное на том, что А.М. Сагалаев, уходя в себя, приобретал отрешенно-мрачный облик. К счастью, у них был общий

друг, утешитель, наставник и арбитр — Петр Петрович Лабецкий (светлая ему память!). Петя (Петрович) для многих был просто *гуру* (это особенно верно, памятуя истинно буддистские начала и проявления его души). Обширные, глубокие, пусть и не систематизированные познания в области культуры и религии, художественное видение обыденного выделяли его даже среди незаурядных академических работников. Желание помочь всем, кто в нем нуждался, искал совета и утешения, влекло к П.П. Лабецкому множество людей, но Андрей и Измаил были особенно близки с ним.

И последнее, возвращаясь к названию. Андрей Маркович Сагалаев, благодаря своим великолепным трудам «Мифология и верования алтайцев: Центрально-азиатские влияния» (1984), «Урало-алтайская мифология: Символ и архетип» (1991), «Алтай в зеркале мифа» (1992) и др., стал провозвестником поиска духовности в традиционных культурах Алтая, центром притяжения для тех, кто вырос из пеленок идеологической обусловленности и заданности советских времен. Многими, знавшими его только по книгам, он воспринимался таким идеализированным пророком, несущим герметическое знание неофитам. Мне же хочется, чтобы за книгами и статьями был виден живой человек, находившийся в постоянном поиске знаний и несущий их, постигший суть мира и его духовных начал, стремившийся сделать этот мир лучше.

АНДРЕЙ МАРКОВИЧ — ЧЕЛОВЕК, УЧЕНЫЙ

Весной 1971 г. во время заседаний Института этнографии РАН по вопросам сибиреведения я сделал доклад, который вызвал неодинаковую реакцию. В докладе я провел мысль о том, что шаман с полным комплектом одежды, бубном и прочими атрибутами — не сибирское явление. Я привел массу примеров, когда служители культа не имели ни бубна, ни колотушки, а лишь отдельные отличительные знаки на одежде. Зав. сектором ленинградской части Института этнографии И.С. Вдовин подверг резкой критике мой доклад, но меня поддержал ученый с мировым именем С.В. Иванов, который пригласил меня в гости в дом на канал Грибоедова, там он и выразил готовность быть научным руководителем темы о хантыйском шаманизме.

В финно-угроведении и шире — алтаистике мнения разделились: наличие разного рода сказителей, гадателей, прорицателей — это формирование шаманизма или его разложение. Я пошел вслед за В.Н. Чернецовым, который считал данное явление самостоятельным процессом. Шаманы с бубном включили в свой арсенал все их действия, функции. Шаманы с бубном, имеющие тесную связь с культом огня, дыма, т. е. отражающие культуры индо-иранского мира, не смогли проникнуть во все уголки Сибири. Культуру хантов, манси, селькупов, ненцев, чукотских татар они затронули слабо и слабо ее деформировали. Свою точку зрения я опубликовал в сборнике «Из истории шаманства» (Томск, 1976).

Андрей Маркович, тогда еще начинающий ученый, первый поздравил меня с выходом в свет этого сборника. В разного рода сборниках он привел массу материалов по культуре шорцев, алтайцев, где показал, что сказочники и исполнители эпоса предшествуют шаманам.

Во время бесед он меня удивил эрудицией, но еще больше я удивился, когда в половине третьего ночи, находясь в номере гостиницы «Золотая Долина», я его увидел стоящим на голове. Я не подал вида о том, что я не сплю, а утром пытался сообщить — не померещилось ли. Да нет, не должно, закусывали

бужениной. Мое удивление мало-помалу рассеялось, когда я узнал, что Андрей интересуется системой йогов.

Точки зрения у нас иногда не совпадали. Например, я считал малосодержательной и компилятивной книгу философа М. Шахновича «Первобытная мифология» (М., 1971), Андрей же ее всячески восхвалял.

На его лекции студенты ходили с большим удовольствием, я же на свои загонял студентов едва ли не палкой. Андрей мне был благодарен за то, что директору Института этнографии Р.Ф. Итсу я посоветовал взять его в аспирантуру. Из Ленинграда Андрей вернулся очень эрудированным.

Андрей и О. Беликова довольно долго были в США и много и часто рассказывали об этой стране. Я обратил внимание на совершенно объективный характер рассказов Андрея. Это был профессиональный взгляд не просто посетителя, а вдумчивого, мыслящего этнографа.

В книге «Потанин: Опыт осмысления личности», написанной в соавторстве с В. Крюковым, Андрей проявил себя как самый настоящий режиссер. Он смог акцентировать внимание на самых мелких деталях, за которыми кроется большая картина.

Жаль, что покинул нас Андрей очень рано, но если есть Тот Свет, то там нужны такие люди.

В.М. Крюков

АНДРЕЙ*

Наверняка накануне юбилея Андрея Марковича Сагалаева мы поговорили бы с ним — хорошо и подробно — на страницах какой-нибудь томской газеты. Но не случилось этого юбилея.

И вот вместо разговора получается мой монолог, обращенный к тебе, Андрей.

Успешно завершилась моя педагогическая практика в шестой школе г. Томска. Оставалось внеклассное мероприятие у старших школьников. Я решил: мы с ними слушаем хорошую рок-музыку и говорим о ней.

За стеной нашей комнаты общежития такая музыка часто звучала. Я видел соседей-историков, но ни с кем не был на коротке. Зашел, спросил, кто гоняет битлов. Смуглый юноша сказал: «Я». Это был ты, Андрей. Мы быстро договорились — потом твои просветительские устремления станут мне привычны. А в тот раз мы подготовили программу, где сопрягнули «Битлз» и «Червоны гитары». Тут не было никакой конъюнктуры — мы любили и тех и других. Достаточно отыскалось информации. Вечер получился на славу. По обыкновению взяли вина, стали пить, общаться, и оказалось, что у нас немало точек пересечения.

О, эта судьбоносная роль «Битлз» в жизни нашего поколения!

Как-то по старой факультетской традиции сели мы по разные стороны стола, чтобы написать 10 «своих» фильмов, или, точнее, фильмов, которые оставили след в душе. Когда завершили работу, обнаружилось значительное сходство. Что совпадут две картины, сомнения не вызвало — «Андрей Рублев» и «Зеркало». Далее у тебя в списке шли, конечно, и другие ленты Тарковского. Но также общими оказались «Проверка на дорогах», «Мужчина и женщина», «Рокко и его братья», «Великолепная семерка».

* Впервые опубликовано: Крюков В.М. Заметки о нашем времени. Томск, 2014. Здесь публикуется с изменениями и дополнениями.



С другом и соавтором В.М. Крюковым в пос. Тимирязево

Много лет спустя ты приехал в гости зимой. И войдя в мой дом, прямо с порога заторопил меня: «Ехал с вокзала на трамвае мимо “Октября” (это кинотеатр на проспекте Кирова. — В.К.), там “Андрей Рублев”, собирайся».

Тарковский был нашим любимым режиссером. Мне нравилось, что твое внешнее сходство с ним усиливалось с годами. И вам обоим шло это звучное и твердое имя — Андрей.

Ты рассказывал мне, как, приехав из Новосибирска поступать в Томск, увидел университетскую рощу, увидел Научку и сказал себе: «Да, в этом городе я хотел бы жить и работать». В конце концов это и получилось, но много лет после окончания нашего университета и питерской аспирантуры ты жил и работал в новосибирском Академгородке.

Наше знакомство перешло вскоре в необходимость видеться, общаться, говорить.

Раз в месяц либо я наезжал к тебе, либо прикатывал ты. И если это не была зима, мы шли на сухое тимирязевское болото, жгли костер и говорили. А у тебя в Академгородке тоже уходили в ближний лес, либо доезжали до Обского моря. Мы оба любили огонь. Костер.

А если зима, то была музыка в твоём доме. Битлы, Хендрикс, Саймон и Гарфанкель, Боб Дилан, «Дорз», после Японии — Китаро. Сколько хорошей музыки ты подарил мне!

Несколько лет нас связывала и совместная работа. Чтобы не звучало высокопарно, тотчас расшифрую. Во время встречи в Томске и прогулки по городу ты подвел меня к памятнику Григорию Николаевичу Потанину в университетской роще: «А что, Вова, если нам замахнуться на жизнеописание великого земляка?». Полагаю, ты уже над этим хорошо подумал. И начал мне, растерянному от такого предложения, раскрывать свой замысел. Никак я не видел себя участником этого, как говорится, проекта. Но ты был убедителен, сказал что-то лестное о стиле моих газетно-журнальных публикаций, о том, что наша книжка должна стать не научной монографией (хотя и построенной только на достоверных фактах), а живым рассказом о незаурядном человеке. Вскоре мы подали заявку в Институт истории, филологии и философии СО АН СССР и принялись прорабатывать материалы из фондов родной Научной библиотеки университета. Безусловно, главную работу выполнил ты. Но мне было интересно копаться в архивах, было приятно, что ты отдавал мне написать зачины крупных глав, чтобы по ним выверять дальнейший стиль изложения. Наша книга имела успех и резонанс. По сути, она была первой попыткой представить Григория Николаевича как этнографа, фольклориста, политика, просветителя в одном лице, что и было заявлено в названии «Г.Н. Потанин: Опыт осмысления личности». Вышла она в 1991 г. в издательстве «Наука». Я навсегда благодарен тебе за это содружество, которое помогло мне поверить в себя, продолжить краеведческие изыскания. Книгу о сподвижнике Потанина Александре Адрианове я посвятил твоей памяти.

Незабываемы вечера, сплотившие нас на почве словесности — меня, маргинала, и двух ученых — тебя и Сашу Элерта (брата первой твоей жены, Фриды). Мы добровольно взяли на себя эту задачу — сочинение историй на одну букву, как будто не давал нам покоя известный Отец Онуфрий, Обозревающий Онежское Озеро. Мы ответственно выверяли тексты, которые отдавали известным авторам. И Джеймс Джойс у нас начинал свое повествование «День Дурака» фразой, за которую и по сей

день не стыдно: «Да, дивное дело, джентльмены, дать дуба в Дублине». Или в жутике «Незнайка-некрофил», где, разумеется, авторствовал Николай Носов, нянька предупредила невесту Настену о непростых наклонностях Незнайки.

Все эти штучки мы напечатали в доброй памяти «Томском молодежном экспрессе», и высшим признанием было, что читатели, пропустив какие-то номера, звонили и просили помочь их приобрести. Потом пробовала повторить публикацию газета «Томская неделя», но после первых фрагментов редактор продолжение «Набуковки» отменил, сказав, что уровень юмора читателю этой газеты недоступен. Он был совершенно прав.

Твой юмор был органичен и ненавязчив. Однажды ты купил конфеты-подушечки. «Вот, — говоришь, — память о детстве. Давай чай пить». Я попытался надкусить — крепость камня. Смотрю: у тебя аналогичная проблема. Я смущен таким оборотом. И тогда ты говоришь задумчиво и как будто вполне серьезно: «Похоже, в кондитерском цехе опрокинулась бетономешалка с раствором и никто этого не заметил...»

Ты не был расположен к физическим разминкам. Как-то приехал ко мне в поселок с фотоаппаратом, со своим знаменитым «Никоном». Я в это время занимался одним из любимых процессов — колол чурки. И стал объектом фотосессии. Ты ходил вокруг да около, щелкая затвором. И осиновая прель, и густой смолистый дух так радуют душу и сердце. Мне хотелось, чтобы и ты к этому приобщился. «Нет-нет, у тебя лучше получается», — отклонил ты со всей определенностью мое предложение. В ту пору — это 25 лет назад — наш общий товарищ замышлял построить дом, потому расчищал под это дело пространство. Мы корчевали всякий подрост, а то и серьезные деревья. Ты «воленс-неволенс» принимал в этом участие. И, я думаю, терпел истязания плоти, зная о том, что последует за работой. А завершалось все выпиванием с устатку настоящего на полевых травах самогона, задушевными беседами под тихие звуки трубы Майлса Дэвиса с магнитофонной ленты.

Признавая мастерство нашего друга-фотомастера Саввича, или Мозеса (в быту это Александр Морозов), ты начал и свои заигрывания с фотокамерой, перешедшие в серьезное занятие. Старый Томск, наши тимирязевские посиделки у костра,



Александр Морозов, Андрей Сагалаев, Олег Недоговоров,
Владимир Крюков, Виктор Свинин с сыном Арсением

заграничные впечатления... Главное, на всем лежал твой особый взгляд. Помню, ты прислал мне снимки из Н-ска, и там были кадры нашего посещения Обского моря: грозно нависающие тучи, собаки, вольно бегущие по слепящей полосе прибора. Некоторые фрагменты фотографий я взял для своей книжки «Созерцанье облаков», авторство твое там указано.

Ты уезжал далеко и надолго, и тогда нас связывали письма. Много их — ярких, содержательных и раскованных — хранится у меня в конвертах с разными интересными марками. Мы привычно говорим, что эпистолярный жанр приказал долго жить. Но ты оставался замечательным исключением. В последние годы мы стали обмениваться электронками.

Вот кусочек послания из Америки: «Вовик, все каникулы я читал “Огонек”, “Иностранку”, “Новый мир”, “Континент”, Аксенова, Бродского, Алданова, Битова... Чего я хочу сказать. Разочарований больше, чем ожидалось. Вас. Палыч Аксенов тут числится в русских классиках. Пробовал читать его по-английски. Взял книгу “Generation December” (это “Поколение Зимы”, первая книга “Московской Саги”). На американском

издании отзывы критиков. Один прямо говорит: “После Толстого не было в русской литературе такого лирико-эпического произведения...”. И у меня сразу вопрос из зала: “За кого они нас принимают?”. А вот Алданова читаю и перечитываю с удовольствием. И помню, что это ты дал однажды мне его книжки (из библиотеки “Дружбы народов”). Так странно ходить между стеллажами с русскими книгами, где между западных изданий любимого (**все-таки!**) Аксенова затесалась и советская “Любовь к электричеству”. Порой меня оттуда (из фондов) извлекают только миганием света и звуковыми сигналами, значит — библиотека закрывается. Это вообще не библиотека — это Поэма».

Мне нравится в этом последнем оговорка «все-таки». Многие авторы у нас были общими, и разочарование в позднем Аксенове тоже было общим.

Обнаружил свое электронное письмо 2001 г., где поделился печальными переживаниями: «Андрюша, написать хотелось бы что-то бодрое, жизнеутверждающее. Но смотрю на днях хорошую телепередачу нашего Володи Сереброва памяти Харрисона и чувствую, как сначала помаленьку, а потом сильнее да сильнее болит сердце. Ну там чих-пых — валерьянка, чай, разговоры. Но куда денешься от почти постоянно присутствующей мысли: уходят наши, уходят, и с ними мы по частицам».

Перечитал сегодня с тяжелым чувством: кто знал, что совсем скоро ты уйдешь вослед за одним из любимых битлов. Помнишь, когда мир стал открытее, решили мы черкнуть одному из бывшего квартета письмо-признание из Сибири? И без спору сошлись на том, что адресатом будет Джордж Харрисон. Почему-то казался он близким, своим, не поглощенным коммерческими делами. Впрочем, по здравому рассуждению решили, что и ему не надо этих заморочек, да и мы, небось, не юнцы-фанаты.

Страна Восходящего Солнца тоже предстала в твоих письмах в живых подробностях, точных деталях. Я думаю, как там по-прежнему цветет сакура и бродят ручные олени, и японцы, с которыми ты работал, вспоминают тебя живым. Тебя и твоего спутника по второй поездке Петра Петровича. Боже мой, и Петровича больше нет. Ты познакомил нас в Академгородке.

Не раз мы потом встречались с этим замечательным человеком. Я думал увидеть его здесь при прощании с тобой. А мне говорят, что он умер еще осенью, причем в тот день, когда тебе, Андрей, надо было лететь в Штаты.

Мы реже встречались последние годы, но это не мешало пониманию. Тебе я мог говорить все, абсолютно все. Потому что всегда знал, что ты поймешь, скажешь, что ты об этом думаешь. Но скажешь так, что принимать какое-то решение я все равно должен сам.

По-особому высвечиваются последние дни человека. Ты появился уже довольно поздним вечером, хотя июньского света еще хватало. Моя Ольга мягко, но определенно погасила настрой на алкоголь... И мы стали пить чай. Потом ты сел на низенькую скамеечку и протянул руки к нашему сыну. И этот дикарь, который в свои полтора года настороженно держался с незнакомцами, вдруг без колебаний пошел к тебе. И вполне обжился на коленях, и доверчиво прижался, и не сбрасывал твоей руки с русой головки, и что-то бормотали вы оба.

А годом раньше ты приезжал со своим уже взрослым сыном Константином, мы дошли до ближнего озера. Лето было в разгаре. Но ты как не любитель купаний сидел на берегу, подбрасывал в огонь сухие и сырые прутьки тальника, и дым был горьковат.

О смерти мы если и говорили, то почему-то с обязательной иронично-насмешливой подкладкой. Я от тебя никогда (нет, почти никогда, но об этом умолчим) не слышал жалоб на судьбу, а на мои ты всегда отвечал в должном стиле, мягко пригасив избыточную горячую слезу.

Помню, как ты приехал из Н-ска, чтобы почествовать меня в сорокалетие. Помню тебя и в дни большой печали в нашем доме. Едва прошел ты в ворота, я шагнул навстречу, а ты уже не смог сдерживаться и заплакал, да еще, как говорят, в голос. И твоя рука на моем плече вздрагивала, и я же тебя успокаивал.

Гавриил Державин, наверное, утомлен частым к нему обращением. Но опять и опять «река времен в своем стремление уносит все дела людей и топит в пропасти забвенья...». Не дать унести и утопить — наша забота. Для того и дана нам память.

ПОСВЯЩЕНИЯ АНДРЕЮ

* * *

Леса стоят полупусты,
Стоят полуодеты.
Горят воздушные листы,
Напитанные светом.

И в этом дивном сентябре,
Прозрачностью богатом,
Сидим, как боги, на горе,
Обращены к закату.

Со всех сторон, со всех сторон
Кузнечики стрекочут.
Во славу осени канон
До совершенства точат.

Растроганы, отрешены
Мы сами в хоре этом.
Мы этой музыкой полны,
Пропитаны, как светом.

От золота и синевы
Уносим за кулисы
Карманы, полные листвы
И ягод барбариса.

1982

РЕНУАР «ЗАВТРАК ГРЕБЦОВ»

Как жизнь открыта и понятна
В своих прекрасных мелочах:
На блузках солнечные пятна
И тени — на мужских плечах.

Теснятся в легком беспорядке
Тарелки, зелень и вино.
И никакой тебе загадки —
Так славно все заведено.

Лежит ступеньками вода
И никого не ждет беда...

Когда душа не понимает
Куда приткнуться, что искать,
Когда с утра привычно мает
Привычная уже тоска,

Налей, Андрей, — и горя мало!
Давай с тобою до конца
Осушим старые бокалы
И позавидуем гребцам.

Мы были б счастливы вполне,
Ожив на этом полотне.

* * *

Избегали речей пламенных,
Покупали сырок плавленый,
Набирали «Медвежьей крови»,
Под широкие шли кроны.
На усыпанной хвоей земле
Мы валялись навеселе.

И свободу свою празднуя,
Были рядом — такие разные,
Предавались мы по-простому
Свету, свежести и простору.
В дымных сумерках у костра
Нам природа была — сестра.

Позабыто лесное зодчество,
Бытом лечится одиночество.
Вроде не победила косность,
Но абстракцией стал космос.
Этот щедрый на пакости век
Понаделал из нас калек.

1998

* * *

И, быть может, те, кого мы мним
исчезнувшими, только ушли вперед.
Сенека

Нет, мы не все друг другу сказали.
Что же уходишь, Андрей?
Значит, простимся как на вокзале
У вагонных дверей.

Нам бы сейчас, как во времени оном,
Как мы любили всегда,
Старым, надежным, плацкартным вагоном
Плыть неизвестно куда.

Но на особенном поезде этом
Мне не поехать спроста.
Здесь по особым каким-то билетам
Распределяют места.

Что ж, до свиданья, Андрей, до свиданья.
Знаю я, что впереди
Есть круглосуточный зал ожидания,
Ты меня там подожди.

Март 2003

А.С. Ануфриева

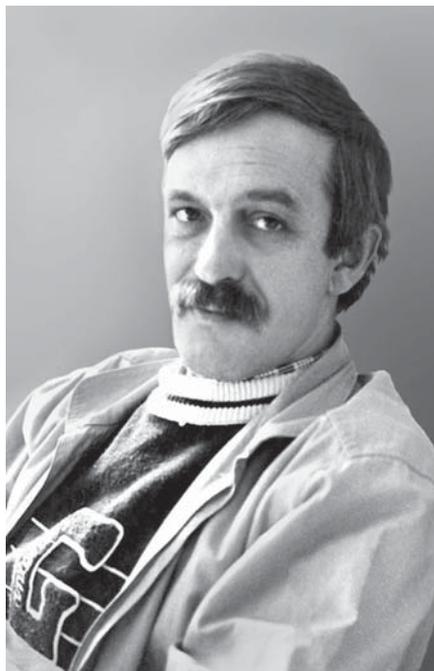
ДЯДЯ КАБА

Для меня воспоминания об Андрее Марковиче Сагалаеве — часть детства, одни из самых давних образов, задержавшихся в памяти. Но эти образы до сих пор удивительно отчетливы и яркие, так может запомниться только человек очень необычный, талантливый, полно чувствующий красоту жизни и готовый щедро делиться этим ощущением.

Дядя Андрей, а точнее — дядя Каба: под этим «кодовым» именем я запомнила его, когда мне было, наверное, лет пять. Дядя Каба — папин друг со студенчества, друг нашей семьи, и его студенческое прозвище легко превратилось для меня в прозвище семейное. Причем не требовалось объяснений, что оно означает: ребенку было ясно ощущение игры, полуабсурдного юмора, стоявшего за ним. Ребенку было легко понять и полюбить этого странного взрослого, умевшего говорить на детском языке. Он много шутил, и в этих шутках было радостное ощущение игры слов, игры смыслов и бессмыслицы, а таинственные и сложные «взрослые» подтексты скрывались где-то в глубине, то запутывали, то неожиданно разгадывались, и от всего этого игра становилась еще интереснее.

Дядя Каба в гостях — всегда означало для меня семейный праздник, ощущение радости и свободы. В памяти мелькает: томский теплый день, май или самое начало лета, молодые мама и папа, дядя Андрей в джинсовой куртке и со здоровенным фотоаппаратом, на нашем еще незастекленном, узком балконе накрывается импровизированное пиршество, где табуретки убедительно играют роль столов, вокруг солнце и воздух, все веселы и близки. И кажется, что в этом мире бесконечной игры нет ничего невозможного, но при этом он настолько огромен и непостижим, что, конечно, никто никогда не сможет захватить над ним власть. Благодаря дяде Андрею становилось ясно, что счастье и свобода неотделимы друг от друга.

С помощью дяди Андрея обыденный мир наполнялся множеством предметов, магически преобразовавших его. Цветные, привезенные из Японии плакаты с Ленноном и Маккартни, американские журналы о компьютерных играх и — главное со-



кровище для меня в годы тинэйджерства — старые, еще восьмидесятых годов, аудиокассеты. Андрей Сагалаев был, помимо прочих заслуг, видным знатоком рок-н-ролла, его апостолом и распространителем на суровой сибирской земле. На этих кассетах я впервые услышала и главных кумиров дяди Андрея, битлов, и многое другое, в том числе особо любившегося мне Яна Андерсона, лидера группы Jethro Tull, величайшего рок-флейтиста в мировой истории, насмешливого, наивного и виртуозного. Здорово было читать рукописные шуточные «пьесы про битлов», сочиненные дядей Андреем. С этого началась моя любовь к рок-музыке, а по существу — к музыке как таковой, той, которая выше любых жанровых рамок и определений.

Влияние дяди Андрея остается со мной всегда, — это чувство связи с поколением «семидесятников». Игровая стихия, рок-н-рольный драйв, понимание невероятной сложности, многообразия, непостижимости бытия, вопросы, не имеющие однозначных ответов, переменчивость всего и вся, — и в то же

время непреходящая ценность внутренней свободы, человеческой близости, дружбы.

Его не стало, когда мне было одиннадцать лет. Конечно, очень жаль, что не удалось пообщаться с ним, повзрослев, больше узнать его уже как выдающегося исследователя, профессора Андрея Марковича Сагалаева. Во время учебы на историческом факультете МГУ, тем не менее, знакомство с дядей Андреем мне по-своему пригодилось. Например, когда на экзамене попался вопрос об этнографии Сибири, мне удалось блеснуть, упомянув имя А.М. Сагалаева, — что, в итоге, вылилось уже не в экзамен, а в увлеченное обсуждение с экзаменатором исследований сибирского профессора, высоко ценимых коллегами далеко за пределами его томской *alma mater*.

Думаю, что личностное влияние, которое оказывал Андрей Маркович на тех, кому доводилось с ним соприкасаться, не менее значительно, чем его научные и творческие заслуги. В Томске, в Новосибирске, в своих многочисленных путешествиях он многих встречал и многих изменил. Я рада, что и мне повезло приобщиться к школе профессора Сагалаева, учившей тому, чему, казалось бы, невозможно научить: творчеству, свободе, человеческому достоинству. Надеюсь, что буду принадлежать к этой школе и впредь.

В.П. Бойко

**СЛОВО О ПРОФЕССОРЕ
АНДРЕЕ МАРКОВИЧЕ САГАЛАЕВЕ**

Впервые я услышал о том, что живет где-то рядом интересный и оригинальный человек от своего однокурсника и товарища Саши Элрта. Поступили мы на истфак в 1975 г. и были старше основного потока, состоявшего в основном из выпускников средней школы, на три-четыре (он) и на шесть (я) лет. Некоторая возрастная разница не чувствуется в зрелом возрасте, но существенна в детстве и юности. Поэтому разговоры наши были несколько серьезнее, чем у однокурсников, тем более что за плечами у нас был уже солидный жизненный опыт: Александр после интерната успел поработать на пилораме, кочегаром и плотником, проучился неполный год в Политехническом институте, а я два года в Ленинградском военном училище, отслужил в армии, поработал в школе учителем физкультуры и походил два года на траулерах в северных морях.

Так вот, Саша Элрт и во время нашей учебы, и во время встреч после окончания ТГУ много рассказывал о своем друге и родственнике (муже сестры Фриды), который с семьей живет в Академгородке, и Александр по-родственному часто навещает его, где встречаются за «рюмкой чая» интересные люди, ведутся еще более интересные беседы, причем не только на академические темы. Обстановка в квартире Сагалаевых была вполне спартанская. Запомнилось, например, что стол у них был составлен из книг, которым не хватало места на стеллажах, и они лежали везде, где можно. Еще Саша рассказывал о совместных с Андреем рыбалках на далеком севере Томской области, в Александровском районе. На юрком, легком и вертлом обласке — это такая долбленая из осины или ветлы лодка, которую можно было перетаскивать из одного озера в другое, они проплывали по этим озерам, протягивая за собой блесну. Уловы почти всегда были обильными, так как попадались крупные или очень крупные щуки, из которых дома делали для всех котлеты, и в честь такого события щук прозвали «котлетницами». Надо сказать, что, в отличие от Александра, который мастерски греб в обласке и получил признание за это у местных

аборигенов, у Андрея гребля не получалась, как ни старался он этому обучиться. Для этого нужно было родиться у воды и с детства держать в руках весло.

Следующие воспоминания у меня связаны с однокурсником Андрея — Олегом Разумовым, который также безвременно ушел из жизни примерно в одном возрасте с Андреем, им было около 50 лет. Хотя по возрасту я их на год-два старше, но по студенческому опыту на три-четыре года младше. И когда Олег вводил меня в курс дела, то был как бы «дедом» при зеленом «салаге». Он был хорошим воспитателем, ставя в пример себя и своих товарищей. Лучший принцип здесь прост: «делай как я, и если сможешь, то делай лучше меня». Поэтому мне было легко и приятно следовать их примеру — собирать свою специальную библиотеку, проводить много времени в Научке, и не только в читальном зале, но и курилке, обсуждать академические и диссидентские проблемы в тесном кругу товарищей, не чураться мирских соблазнов и прочих радостей студенческой и аспирантской жизни.

В рассказах Олега Разумова студент, аспирант и научный сотрудник Андрей Сагалаев приобретал какие-то мифические черты по размерам прочитанного, усвоенного и испытанного. Одна его командировка в Японию на несколько недель или даже месяцев была в представлении рядового советского человека фантастична по своей сути и форме реализации. Преподавание отечественной этнологии в американских университетах стояло за гранью понимания обыкновенного советского преподавателя истории в не последних по своему значению вузах страны, хотя потом, в разговорах с Андреем Марковичем, выяснялось, что ничего необычного в этом нет. Студенты, которые записывались к нему на курс, никакими сверхспособностями не отличались, а были вполне случайными молодыми людьми, в большинстве своем — девушки, которые «клюнули» на экзотику. Да и число их было незначительно, в пределах десятка на курс, с одной-двумя лекциями в неделю, а нам тут приходилось иметь дело с сотнями студентов и вести по три-четыре пары в неделю. Главное, что требовалось от преподавателя, — это занимать их интересными рассказами и байками на понятном им языке, что Андрей Маркович там с успехом и делал.

Выпускники исторического факультета Томского педагогического университета долго вспоминали, какие трудности им приходилось преодолевать, перебарывая, прежде всего, собственную лень, чтобы в субботу к первой паре быть у него на лекции. Ехать из Северска, например, на одну-две лекции было непросто, но к Сагалаеву ездили практически все. Для более свободного и интересного подбора материала он разработал новый курс — «Введение в специальность», куда мог по своему усмотрению вкладывать любое содержание. Потом я понял, что примером для подражания был его научный руководитель в Ленинградском университете Рудольф Фердинандович Итс, автор учебника «Введение в этнографию», который мы пытались штудировать на первом курсе, но базовой подготовки для его усвоения нам явно не хватало. Профессору Сагалаеву удавалось создать не только вполне оригинальный и академический курс, но и атмосферу серьезного отношения к нему у студентов-первокурсников педуниверситета — получить у него зачет было ох как нелегко.

Однако работа в ТГУ и ТГПУ для Андрея Марковича была делом значимым и, надеюсь, полезным и приятным. Там он получал почет и уважение от своих коллег и учеников, его выступления на диссертационных советах ждали и чуть ли не аплодировали за красивые и выверенные выступления. Другое дело, что многочисленные подработки, которыми он нагружал себя без меры, как, впрочем, и все мы, поколение, преодолевшее «лихие 90-е», в этом грешны. Работать не на себя и свою семью, а на хоть какой-то прожиточный минимум, выискивая самые неожиданные способы получения дополнительного дохода, было привычным для того времени делом. Обилие таких нагрузок выдерживали не все, а когда сил не хватало, прибегали к привычным для русского человека допингам — табаку и алкоголю. Все это мы проходили не заочно, а напрямую, и тем, кто жил по-другому или был еще молод, слишком долго пришлось бы объяснять, что время было такое, а не иное, более гуманное, что ли.

Несколько слов о внешности Андрея Марковича. Как-то Юлия Моисеевна Мучник назвала его мужчиной с внешностью белогвардейского офицера. Наверное, в самом деле, что-то у

него было от этого более известного по фильмам и старым фотографиям типа, исчезнувшего из нашей истории, — благородного, образованного и воспитанного красавца, хотя, возможно, и приукрашенного и романтизированного теперь. Довольно пристально изучая декабристов, подавляющее большинство которых были военными, я невольно снимал с них киношный и литературный глянец. Получались вполне типичные для той эпохи люди, с соответствующим образованием или без него, со своим жизненным или житейским опытом, традициями и занятиями, которые в Сибири выбирали свою новую судьбу исходя из своих способностей и возможностей. Сильно помогли мне в этом краткие характеристики их внешности с особыми приметами, указанными в сопроводительных документах.

Однако, возвращаясь к нашей теме, отмечу, что у меня в памяти остался образ крепкого, спортивного вида мужчины, который тщательно следил за своей внешностью (по-моему, никто не видел его небритым), довольно изысканно и богато одетого, с какой-то щегольской небрежностью носившего привезенные «из-за бугра» вещи. Стильным дополнением к ним служила вечная кожаная летняя куртка, доставшаяся ему, видимо, от отца, главного инженера, а потом и директора крупнейшего в стране авиационного завода. Незаурядные волевые качества угадывались в тяжеловатой нижней челюсти Андрея, хотя его офицерские усы ее отчасти скрывали.

Запомнилось участие Андрея Марковича в политических баталиях 90-х гг., когда он выступал на стороне правых сил против коммунистической реставрации страны. В конечном итоге сторонники жесткой и авторитарной власти выиграли в реальной жизни, но в спорах они ничего серьезного не могли противопоставить логике и эрудиции профессора Сагалаева. Обладая незаурядным ораторским и публицистическим даром, он часто выступал на ТВ-2 и в периодической печати. Благодаря его настойчивости и помощи товарищей — декана исторического факультета Ф.Н. Подустова и проректора ТГПУ по учебной работе С.И. Ануфриева, был открыт филиал ИФ ТГПУ в г. Колпашево, ставший для него конечным пунктом его короткой, но содержательной и яркой жизни.

Помню, какой оглушительный резонанс имело известие о его смерти, как долго не могли поверить в это преподаватели и студенты истфака педуниверситета. Долго и настойчиво приходилось доказывать новому ректору и его окружению, что это огромная потеря для университета и прощание с ним должно быть в одной из его аудиторий. Прощание прошло в главном корпусе ТГПУ и в кафе напротив него, и на этом миссия вуза по отношению к одному из своих выдающихся профессоров завершилась. Да и, к слову сказать, память исторического факультета об Андрее Марковиче в ТГПУ успешно стирается, хотя его роль в истории вуза трудно переоценить. Как и Герои Советского Союза, выпускники ИФ в разные годы: А.П. Калашников, П.А. Митрошин, В.Р. Евсеенко, и самый известный томский писатель Виль Липатов, профессора этого факультета Л.И. Боженко и А.М. Сагалаев много сделали во славу страны, области, Томска и родного университета.

В.П. Лабецкий

НЕБО СТАНОВИТСЯ БЛИЖЕ

Андрей Маркович Сагалаев был другом моего отца. В детстве я видел его как бы издалека, потому что мир детей и мир взрослых очень далеки друг от друга.

Сейчас, повзрослев, я думаю, что получил в дар от Андрея Марковича бесценные вещи.

Среди них несколько фотографий, на которых он с моим отцом путешествует по Японии: вот они в буддийском храме стоят на коленях в глубокой задумчивости, вот позируют фотографу на фоне археологического памятника, а вот здесь — немного выпив саке, идут в обнимку по пустым ночным улицам и поют: «Наверх вы, товарищи, все по местам!».

Дело здесь не совсем в фотографиях, так же как и не в тех книгах, которые Андрей Маркович подписывал моему отцу как автор другу. Эти подписи остались не только на первых страницах, но еще и в сердце моего отца в качестве величайшего благопожелания на особенном языке. Я знаю это, потому что они остались и в моем сердце.

А дело в том, что я читал книги Андрея Марковича и понимал, что они написаны не только о мифологии, истории и



С. Акира, А.М. Сагалаев, П.П. Лабецкий. Саппоро (Япония), 1990 г.



На раскопках в Японии. 1990 г.

архаичном мировоззрении. Они написаны о любви и поэзии: там сказано о том, что жизнь тяжела, яростна и мимолетна, но в ней столько красоты, что любые трудности — всего лишь фон для чего-то главного.

Там нет про это ни слова, но там сказано об этом.

Вспоминая Андрея Марковича, я думаю о многом. Иногда я думаю о тех камнях в степи, которые хранят старые тюркские эпитафии. Если прочесть эти эпитафии, то даже в солнечный день можно почувствовать, как холод бежит вдоль позвоночника:

«Я воевал с внешними врагами и побеждал. На шестьдесят первом году в голубом небе я не стал ощущать солнце и луну. Мое государство, вам моим, моя земля и моя вода, вам моим, в тереме принцессы мои, я, увы, вам моим...»

А потом я вспоминаю последние строки книги «Алтай в зеркале мифа»:

*«Повисает тишина, и пелена синих туч, начиненных за-
втрашним снегом, незаметно сползает на вершины гор.*

“Небо становится ближе с каждым днем...”

*Последний вздох — и еще один год тяжелым слитком падает
в ладони Земли».*

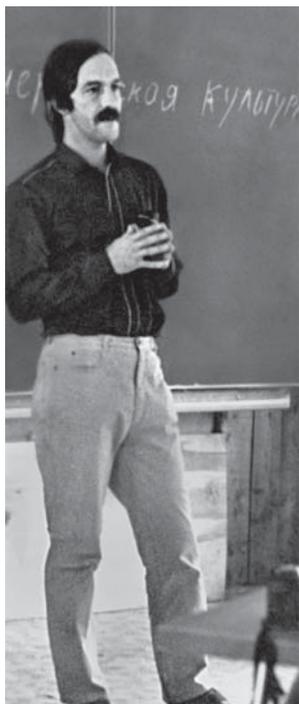
Е.О. Байжанов

ЭТНОГРАФИЯ НЕ ПО УЧЕБНИКУ

На первом курсе исторического отделения гуманитарного факультета НГУ в мои студенческие времена (1983–1990 гг., из которых два года я был в армии) был такой интересный предмет, как этнография. Это наука про народы, их происхождение, образ жизни и всякое такое.

С преподавателем нам явно повезло, поскольку Андрей Маркович Сагалаев был и как человек, и как лектор, и как семинарист интересной личностью. А также весьма демократичным в общении, что для студентов немаловажно. Это вписывалось в атмосферу НГУ тех лет: за редким исключением, все преподаватели держались со студентами просто.

Рассказывал он нам больше, чем содержалось в учебнике этнографии, одобренном Минобразования СССР для вузов. Время от времени на лекциях возникали дискуссии. Например, мой однокурсник Сергей Гречишников, отслуживший перед



поступлением в Афганистане, раскритиковал главу в учебнике, посвященную стране, в которой он оказывал интернациональную помощь. Сергей не согласился с видом жилищ, характерных, как писали авторы учебника, для Афганистана. Андрей Маркович с интересом выслушал пояснения Сергея и согласился с ним.

Но более интересным был спецкурс по шаманизму А.М. Сагалаева. Помню историю про двух царских офицеров, которых отправили через Якутию что-то изучать на Камчатке. Они были люди здравомыслящие, почти что вольтерьянцы. В Якутии они увидели процесс камлания одной местной шаманки, которая в процессе ритуала вонзала в живот нож, истекала кровью, а затем снова приходила в себя.

Вольнодумцы решили разоблачить ее. Во время очередного ритуала они сорвали с нее верхнюю одежду и обнаружили на животе бурдюк с кровью. Естественно, местные жители пришли в негодование, а шаманка в ярость. Она вырезала ножом кусок мяса из живота, поджарила на огне и съела его. Этот был один из ярких эпизодов спецкурса, который, полагаю, запомнился многим.

Если не ошибаюсь, у Андрея Марковича была интересная монография, в которой он изложил свою теорию рождения и бытования мифов, которая сильно отличалась от взглядов антрополога Клода Леви-Стросса. Впрочем, монографию эту я не читал, да и Леви-Стросса, если честно, помню только из-за фамилии.

А что касается Сагалаева, то, наверное, главным показателем того, что он интересно вел свой предмет, был неоспоримый факт — на его лекциях ни я, ни мои однокурсники не спали. А это, согласитесь, мощный аргумент. По крайней мере для меня...

А.А. Озонова, Е.В. Тюнтешева, А.Р. Тазранова

ВСПОМИНАЯ О НАШЕМ ПРЕПОДАВАТЕЛЕ

Есть преподаватели, лекции которых так завораживают, что студенты даже забывают записывать за лектором. Таким был Андрей Маркович Сагалаев.

На втором курсе нам, студентам кафедры языков и фольклора народов Сибири Новосибирского государственного университета, посчастливилось вместе с историками слушать курс этнографии у А.М. Сагалаева. Кафедра включила в наш учебный план этот курс, поскольку Андрей Маркович был крупным специалистом по этнографии народов Сибири.

Андрей Маркович приходил без привычных листов с материалами лекций, садился за пустой стол и начинал рассказывать. Он говорил спокойным ровным голосом, без эмоций. Когда он рассказывал про Сибирь, в его словах чувствовалось особое отношение, глубокое сопереживание судьбам ее коренных народов. Для него культура, быт, традиции и верования этих народов были не просто объектом исследования. На своих лекциях он пытался донести до студентов идею о том, что «все человеческие культуры равноценны», культура не всегда «должна воплощаться в храмах и городах, рукописях и идеях». Андрей Маркович достаточно резко мог прокомментировать реплики и осадить студентов с их зачастую стереотипными представлениями о культуре, о цивилизации, о роли народов в истории. Он обладал своеобразным юмором. Мы до сих пор вспоминаем о том, как одна наша студентка ближе к концу лекции вдруг встала и неспешно вышла, стуча каблучками по лестнице большой аудитории. Андрей Маркович замолчал, проводил ее глазами и сказал: «Очень по-дзэнски» (на лекции как раз говорилось о дзэн-буддизме).

В отличие от историков, сдававших экзамен, мы сдавали зачет. Андрей Маркович к нам отнесся очень лояльно. Хотя нам достались вопросы по этнографии разных народов мира, он спрашивал теоретические вопросы по этнографии на примере народов, представителями которых мы являемся, интересовался традициями и укладом жизни наших народов в настоящее время.

Теперь мы, будучи научными сотрудниками, часто обращаемся к работам Андрея Марковича при изучении духовной лексики, картины мира сибирских народов. И для нас это не просто книги известного исследователя, но и учителя, который всей своей научной деятельностью призывал преодолеть «предрассудки, рожденные иллюзией полужнания», которые «не дают людям разных культур взглядеться в лица друг друга».

Благодаря его лекциям мы получили возможность расширить знания о духовной и материальной культуре, мировоззрении наших народов, что не могло не обогатить наш внутренний мир и дало возможность посмотреть на самих себя с точки зрения исследователя. В этом были моменты воспитания, самовоспитания и рефлексии, что по сути отразилось на становлении наших личностей. Именно в этом и заключается главная роль преподавателя — путем передачи своих знаний что-то изменять в мировоззрении, мировосприятии и мышлении студентов.

Д.Г. Савинов

ЗВЕЗДА СИБИРСКОЙ ЭТНОГРАФИИ

Я помню Андрея Марковича Сагалаева еще на заре его научной деятельности, когда в конце 70-х гг. он был стажером, а затем аспирантом на кафедре этнографии и антропологии исторического факультета Ленинградского (сейчас Санкт-Петербургского) университета. Приехал Андрей из Томска, где был учеником Элеоноры Львовны Львовой. Высокий, черноволосый, неторопливый, с какими-то «казацкими» усами, в возрасте где-то около 25 лет, он сразу произвел впечатление красивого, серьезного и очень способного человека. В дальнейшем это впечатление окрасилось и некоторыми другими оттенками: уверенность в себе, интеллигентность, несколько философский склад ума и явный интерес ко всему, что касается мира духовной культуры народов Сибири.

Андрей Сагалаев учился на кафедре этнографии и антропологии ЛГУ в хорошее время. Заведующий кафедрой Рудольф Фердинандович Итс, известный китаист, этнограф и писатель, сумел создать здесь удивительную обстановку товарищества и общей заинтересованности всех — и студентов, и аспирантов, и преподавателей — как основного условия успешных занятий каждого. Как специалист по этнической истории народов Востока, в своей практической деятельности он обращал особое внимание на этнографию восточных регионов нашей страны, сам участвовал в сибирских экспедициях, имел много друзей и знакомых среди сотрудников местных научных учреждений, музеев и администрации. Следствием этих контактов стало появление на кафедре целой плеяды молодых талантливых исследователей, стажеров и аспирантов, приехавших из Якутии, Тувы, Горного Алтая, Западной Сибири. Все они учились на кафедре приблизительно в одно время, все впоследствии сохранили верность избранной специальности, стали кандидатами, а некоторые и докторами исторических наук.

Среди них одно из самых видных мест занимал Андрей Маркович Сагалаев, избравший сферой своих научных интересов традиционное мировоззрение и мифологию алтайцев. Официальным руководителем его был Р.Ф. Итс, но, поскольку

ку я читал на кафедре курс «Этнография народов Сибири» и вообще курировал всю соответствующую специализацию, мне приходилось принимать участие и в подготовке А.М. Сагалаева. Другим наиболее близким его консультантом на кафедре был ныне живущий во Франции Борис Петрович Шишло.

Определился и круг научного общения Андрея Марковича за пределами кафедры; в первую очередь, его собеседниками и консультантами стали известные ленинградские этнографы-сибиреведы, сотрудники Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) АН СССР (ныне МАЭ РАН) Леонид Павлович Потапов и Вера Павловна Дьяконова. А надо сказать, что при всей своей доброжелательности они не стали бы общаться «просто так», для них важно было иметь дело с хорошо подготовленным и интересным для них самим человеком, заслуживающим внимания специалистом.

По итогам этих занятий в 1981 г. Андрей Маркович Сагалаев защитил кандидатскую диссертацию на не очень «популярную» тогда тему «Ламаистские элементы в мифологии и традиционных культах алтайцев». Официальными оппонентами на его защите выступили видные специалисты — Леонид Павлович Потапов (этнограф) и Сергей Григорьевич Кляшторный (тюрколог). Защита проходила в конференц-зале МАЭ (к сожалению, сейчас закрытом) и при большом стечении народа (тогда еще многие ходили на защиты диссертаций). Естественно, я не помню содержания всех прозвучавших отзывов, но общая оценка работы была исключительно высокой. При этом было ясно, что присуждение А.М. Сагалаеву искомой ученой степени — лишь официальное подтверждение давно состоявшегося факта.

Это отчетливо показали последующие несколько лет научно-исследовательской деятельности А.М. Сагалаева. Одна за одной выходят в свет написанные им (в том числе и в соавторстве) монографии: «Мифология и верования алтайцев: Центрально-азиатские влияния» (1984); «Религия народа манси: Культурные места (XIX – начало XX в.)» (1986); «Легенды и были таежного края» (1989); замечательное трехтомное издание «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» — часть I: «Пространство и время. Вещный мир» (1988);

часть II: «Человек. Общество» (1989); часть III: «Знак и ритуал» (1990). Без преувеличения можно сказать, что каждая из них стала настольной книгой для всех специалистов. Тогда же выходят «Урало-алтайская мифология: Символ и архетип» (1991) и очень хорошая книга историографического характера «Г.Н. Потанин: Опыт осмысления личности» (1991). Достаточно взглянуть на последовательный ряд приведенных дат для того, чтобы понять, что написаны они не в год выхода той или иной работы, а представляют собой результат многих предшествующих лет научных исследований и изысканий.

Оглядывая в целом этот десятилетний, столь успешно пройденный путь, можно с уверенностью сказать, что, во-первых, круг научных интересов Андрея Сагалаева значительно расширился и углубился; во-вторых, автор этих монографий, как и других научных работ, — Андрей Маркович Сагалаев — занял к началу 90-х гг. ведущее место среди всех других исследователей-этнографов в сфере изучения духовной культуры народов Сибири.

О его дальнейшем жизненном и творческом пути я знаю значительно меньше. В эти годы я видел Андрея Марковича редко, только на конференциях. Но одну неожиданную встречу в 1991 г. на Укоке (Южный Алтай) запомнил очень хорошо. Это было на могильнике Бертек-33, где шли раскопки курганов афанасьевской культуры и где каким-то образом оказался Андрей Сагалаев. Глядя на одно из расчищенных погребений, где в одной «связке» находились лежащий на боку характерный афанасьевский сосуд, каменный пест (как потом оказалось) с вкраплениями пирита и крупный кусок охры, он сразу, как говорится, «влет», объяснил значение такого сочетания артефактов. Сосуд — олицетворение женского начала, пест — мужской символ, кусок охры (кровь) — знак оплодотворения; а все вместе (Авеста) — отражение древнейшего мифа о сотворении всего сущего (по индоиранской мифологии). Интересно, что это в целом соответствует нашим представлениям о загадочном происхождении афанасьевской культуры на Алтае. Показывая потом фотографию этого погребения на лекциях студентам, я всегда приводил рассказ Андрея Сагалаева, услышанный от него буквально на месте данного открытия.



Защита докторской диссертации в ИАЭТ СО РАН.
За столом — В.Т. Петрин и А.П. Деревянко. Февраль 1992 г.

В феврале 1992 г. в Новосибирске состоялась защита докторской диссертации А.М. Сагалаева. На этот раз тема его исследования была значительно шире и фундаментальнее — «Архаическое мировоззрение урало-алтайских народов Западной Сибири». Я имел честь выступить в качестве оппонента по этой работе. Вместе со мной официальными оппонентами были Евгения Ивановна Деревянко — специалист по истории и культуре народов Дальнего Востока, и Зоя Петровна Соколова — наиболее известный тогда этнограф, исследователь народов Западной Сибири.

Не буду говорить об исключительно высокой оценке данной работы (к сожалению, эти отзывы, как правило, не сохраняются); помню только, что я образно сравнил ее с «сетью» с крепко завязанными «узлами» примеров и доказательств, которую А.М. Сагалаев «накинул» на народы Южной и Западной Сибири в такой самой сложной для понимания сфере культуры, как архаическое мировоззрение. И опять можно было сказать, что его заслуженная докторская степень — на самом деле лишь констатация уже состоявшегося факта, что перед нами давно сложившийся ученый, знаток самых глубинных проявлений мировоззрения и духовной культуры аборигенных обществ Сибири.

Как человек Андрей Сагалаев, несомненно, обладал большой притягательной силой и обаянием. В нем были уверенность и невозмутимость истинного мыслителя. Некоторая сдержанность в обращении могла вдруг смениться открытой и доброжелательной улыбкой. И в то же время чувствовалась какая-то незащищенность... Таким людям, как Андрей Сагалаев, много дано, но и уходят они слишком рано. Трудно сказать, что суждено ему было еще сделать, но совершенно очевидно, что все это было бы столь же ярко и талантливо. Сейчас, по прошествии уже многих лет, абсолютно ясно видно, что Андрей Маркович Сагалаев — это специалист с большой буквы, ярко горевшая звезда сибирской этнографии.

В.П. Зиновьев

ОБ АНДРЕЕ САГАЛАЕВЕ

Андрея Марковича я помню еще с тех пор, когда он был студентом-первокурсником. Я тогда, завершив курс наук, был оставлен в ТГУ в Проблемной лаборатории истории, археологии и этнографии Сибири. По обычаю того времени об устройстве моем на жительство никто не озаботился, и я год жил в студенческом общежитии на Ленина, 49 на правах «зайца», продолжал общаться со студентами. Тогда я и обратил внимание на первокурсника, смело отстаивавшего свои права и права товарищей. Позднее я увидел его среди студентов на практических занятиях по истории СССР, которые мне иногда доверял проводить профессор Н.В. Блинов, руководитель нашего сектора в лаборатории. Надо сказать, что курс был выдающийся, но больше других запомнились своими осмысленными ответами Александр Элерт, Андрей Сагалаев и сестры Элерт. Студенты меня не тиранили, у меня тоже не было причин на них обижаться, поэтому о них сохранились самые добрые воспоминания. Затем я надолго потерял Андрея из виду, так как он работал в Новосибирске, в Академгородке. Я знал, что он способный этнограф, ученик Э.Л. Львовой, Р.Ф. Итса. Знакомясь с книгами Андрея, я обратил внимание на эрудицию и исследовательскую цепкость, точность оценок.

В Томске Андрей Маркович появился в 1994 г. сложившимся, известным ученым, доктором исторических наук, профессором, был сразу же включен в диссертационный совет по историческим наукам в ТГУ. Когда же нам с Н.В. Лукиной удалось организовать диссертационный совет по этнографии и истории науки и техники в 1999 г., он вошел и в него. Его выступления всегда были интересны, наполнены смыслом и яркими образами. С заседаний советов мы часто возвращались вместе, так как нам было по пути. Иной раз останавливались у Андрея Марковича и Ольги Борисовны, чтобы о чем-то доспорить и выпить по стакану пива. Обсуждали проблемы и перспективы науки, ситуацию в стране. Запомнились его рассказы о жизни и особенностях преподавания в Америке, о Льве Николаевиче Гумилеве, которого он хорошо знал. Он восхищался Л.Н. Гу-

милевым как человеком, эрудитом и популяризатором, рыцарем науки, однако вполне критически относился к многим его этнологическим идеям.

Он часто высказывал желание перейти в родной университет, однако сделать это было непросто. Шли постоянные сокращения штатов, университет переживал нелегкие времена. Мы зарабатывали где только могли, вели занятия в многочисленных филиалах вузов по всей Западной Сибири, брались за написание историй городов, предприятий, хотя не забывали и о фундаментальной науке. Наконец в 2000 г. Андрей Маркович получил возможность занять часть ставки профессора кафедры археологии и исторического краеведения. В перспективе появилась возможность перейти в ТГУ как на основное место работы. Об этом постоянно говорил Б.Г. Могильницкий, возмущаясь, что для специалиста такого масштаба, как Андрей Маркович, деканат не может найти ставку. Надо сказать, что исторический факультет вследствие своей консервативности неохотно принимал даже своих учеников, превосходящих по своему потенциалу имеющиеся кадры. Андрея я хорошо понимал, так как сам был в таком же положении, как он. Вузовская наука была разгромлена горе-реформаторами, и сотрудники Проблемной лаборатории искали прибежища на исторических кафедрах вузов Томска и других городов. Лишь наиболее упрямые, как О.Б. Беликова, продолжали заниматься только научными исследованиями.

Полагаю, что Андрей Маркович осуществил бы свое желание вернуться полностью на исторический факультет, если бы не преждевременная кончина. Вместе с ним ушел целый мир идей и знаний.

С.И. Толстов

ВОСПОМИНАНИЯ О ДРУГЕ

В 1994 г. по завершении университетской аспирантуры я вернулся на истфак в педагогическом. На нем в это время образовывалась новая кафедра всеобщей истории, возглавляемая в силу жизненных обстоятельств оказавшимся в Томске крупным ученым Андреем Марковичем Сагалаевым. Определенно, это была удача для набравшего обороты факультета. По итогам аспирантуры я не защитился, но особо по этому поводу не рефлексировал, так как в эти годы много «отдавался» строительству дома, в котором я получил трехкомнатную квартиру, к тому же, «как и вся страна», занялся бизнесом. Вместе с тем к преподаванию я вернулся, нисколько не сомневаясь, ибо чувствовал, что это мое.

Среди коллег появились новые люди, поэтому поначалу я вел себя в коллективе несколько отстраненно, концентрируясь только на студентах. Заведующий нашей кафедрой отечественной истории Леонид Иванович Боженко построил свое руководство в эти уже цветущие «лихие девяностые» демократично, но вместе с тем принципиально. Он максимально разгрузил своих сотрудников от излишней бюрократической отчетности и всяческих формальностей, но взамен выставил жесткое требование: «Не дай бог, вы дадите повод заподозрить вас в низком уровне преподавания и невнимательном отношении к студентам». Леонид Иванович, будучи крупным, настоящим мастером исторического исследования, комплектуя факультет кадрами, трепетно заботился о том, чтобы на истфаке поселилась наука. С его подачи и под его защитой на факультет была спроецирована логика преподавания классического университета, входя порой в противоречие с так называемым психолого-педагогическим циклом. С огромным удовольствием он передал преподавателей всеобщей истории под специальное руководство в надежные, по-университетски научные руки. Обе кафедры расположились в одном помещении — классе бывшей школы, приспособленной под учебный корпус, поэтому все преподаватели по-прежнему «тусовались» вместе, без поправок на кафедральную принадлежность.

Андрей Маркович обратил на себя мое внимание своим ироничным отношением к намного старшему его Леониду Ивановичу, что мне показалось дерзким. Но это действительно «показалось». Андрей Маркович вел себя «самоохранительно», а на самом деле, будучи человеком высокой внутренней культуры, питал к Л.И. Боженко колоссальное уважение, называл его красным интеллигентом с акцентом на последнем слове. И вообще, годы, когда факультет, мигрируя по разным корпусам, вели эти два интеллектуала, считаются по признанию ну очень многих причастных к нему «золотым веком» исторического факультета ТГПУ. Мне сразу же стали импонировать парадоксальность его мышления, юмор, так сказать, в разных регистрах, и вместе с тем доброжелательность. Сходиться с Андреем Марковичем мы стали как-то незаметно и естественно. Правда, огромную посредническую роль в этом деле сыграл Александр Владимирович Криворотов, очень коммуникабельный человек, эрудит, добряк, с которым мы взаимно открылись во времена еще советские, когда факультет зарождался на базе кафедры истории КПСС. Сразу же в наших отношениях не нашлось места ложной интеллигентности, по-простому, по-житейски стало выстраиваться наше взаимодействие, но при этом соблюдался взаимный личностный суверенитет. Мой интерес к Андрею Марковичу понятен, но, как стало выясняться позже, многие недоумевали по части, что же он во мне нашел. Ну, это так, к слову.

По поводу факультетской жизни в связи с Андреем Марковичем распространяться не буду. Все было уважительно, легко и непринужденно. А вот эмоциональная близость, мировоззренческая общность стали проявляться и закрепляться, когда мы выезжали из урбанизированного стесняющего пространства. Практически все годы вплоть до его последней командировки в Штаты мы летом бывали на моей малой родине, на даче в Больше-Жирово*. Моих двоих сыновей, еще мальчишек, которых на лето вывозили на природу, он сразу обаял, и, с его самоироничного позволения, они, самоутверждаясь, стали называть его просто профессором. Чем занимался он

* Деревня в Асиновском районе Томской области.



На отдыхе в Больше-Жирово: С.И. Ануфриев, А.В. Криворотов,
А.М. Сагалаев, С.И. Толстов. Июль 2000 г.

вдали от города? Спроса на рабочие руки гостей не возникало. Особых протоколов под его приезды не подразумевалось. Однако скуки не припомню. Сдается мне, что Андрей Маркович в совершенстве владел искусством кастанедовского ничегонеделания. Иногда пробовали компанией — я, А.В. Криворотов, С.И. Ануфриев, пройтись по реке Яя бредешком, но серьезно не получалось, больше дурачились, ибо, как водится, не рыба была целью. На пляже он любил подтрунивать над компанией, ну понятное дело, в связи с тем, что тема красивых женщин возникала сама собой. Шутки были ядреные, аж отрезвляющие, но не пошлые. Вместе с тем доминанта профессионала-историка в нем сквозила и на природе. Помню, как-то перешли с ним на противоположный обрывистый берег реки и он начал исследовать крутой склон, ежегодно все более обнажающийся, и рассуждать об археологии, а в итоге с гордостью отметил, что вот его супруга Ольга настоящий знаток древнейших артефактов этих мест.

Андрей Маркович был волевым человеком, владел собой, но в деревенском антураже чуток позволял себе потосковать, посокрушаться. Был период, когда он глубоко переживал за здоровье сына Кости. У него было намерение приехать вместе с ним, и однажды это получилось. Как он радовался тому, что Косте понравилось, что по-особенному с ним пообщался. Он признавался, что обязан компенсировать недостаточное внимание к нему в детстве.

Прошло уже относительно много времени со дня ухода Андрея Марковича из этой жизни, я уже старше его стал, но образ этого человека, признаюсь, так и не становится поучительной абстракцией. Рассматривая Андрея Марковича на наших совместных фотографиях, понимаю, что не напрасно мы проводили вместе время. Обобщить его у меня не получится даже для себя, до сих пор не удается посмотреть на него со стороны. Буду помнить такой курьезно-философский эпизод для себя. Однажды он мне сказал, что нас, русских, не надо понимать, пользы в этом никакой, с нами надо просто и незатейливо жить и искренне общаться, именно в этом взаимный прок. Конечно же, это была не более чем неподдельная профессиональная деформация культурного антрополога, выражающаяся в стереотипе исследовательского отстранения себя от объекта. Но при этом он не только предельно точно идентифицировал русские цивилизационные признаки, но выказывал дефицит будничного повседневного общения.

Он по-детски радовался быстрой езде со мной на автомобиле, подбадривал к обгонам, при этом развлекал меня веселыми байками. Например, как он напугал какую-то иностранную делегацию, которую он сопровождал из Новосибирска в аэропорт Толмачево. Была осень, народ завершал дачные и огородные дела, вдоль дороги множество людей копошилось, сгружая припасы в подземные погреба. У него поинтересовались, что это за таинственные манипуляции, и он с серьезным видом пошутил, что наша страна скоро нанесет ядерный удар по ним и, дескать, каждый наш житель обязан оборудовать для себя персональное бомбоубежище. Ведь поверили же, еле-еле их успокоил.

Не чужды были Андрею Марковичу сентиментальные порывы, он не стеснялся быть ранимым. Чувствовал какую-то свою вину перед своими любимыми женщинами, трогательно вспоминал родителей, очень болезненно реагировал на случаи наглого списывания студентов, на жлобские эксцессы, не переносил простоты, которая хуже воровства.

Обладая реальным научным авторитетом, он честно и искренне поддержал «свержение старого и воцарение нового ректора ТГПУ». На «революционном» собрании вузовского коллектива он простодушно говорил о необходимости изжить конторский дух, бюрократическую конфигурацию в управлении вузом, призывал следовать принципам управления научным сообществом, соблюдать приоритет студентов.

Я остаюсь в своем пиетете перед Андреем Марковичем, ему моя особая сакральная благодарность, и не только за то, что с ним было жутко интересно общаться и на первом и на втором смысловом рядах, но и за то, что он один из немногих в томском научном историческом сообществе поддержал меня в моем увлечении крестьяноведением, и не из вежливости, а распознав его методологическую продуктивность. Надо сказать, что студенты оказались очень восприимчивыми к этому, только на первый взгляд новому и западному междисциплинарному теоретическому направлению в исторической науке. Поддержка Андрея Марковича, прямо скажем, «по авторитету» дорогого стоит. Он охотно соглашался быть рецензентом дипломных работ, не без его прямой или косвенной помощи мои выпускники побывали в зарубежных командировках и в результате выбрали для себя научное поприще. И, наконец, наряду с прочим, благодаря Андрею Марковичу я взял себя в руки и приступил после долгого перерыва к завершению своей диссертации. Правда, чтобы не выйти за пределы божеского попущения, в связи с тем, что я все-таки «остепенился», уже не работая в вузе, качнувшись опрометчиво в бизнес, обязан еще раз помянуть добрым словом моего наставника и охранителя в стенах ТГПУ Л.И. Боженко, который, кстати, тяжело переживал утрату коллеги и сокрушался по поводу последствий для факультета. Он в свои ясные последние земные дни просто

обязал меня не порывать с наукой, подарив свою богатую библиотеку по истории крестьянства Сибири советского периода.

Об обстоятельствах кончины Андрея Марковича недоумеваю до сих пор. Я и А.В. Криворотов были с ним в тот злополучный день, когда ему реально было худо. Он категорически отказался от «скорой». Мы перебрались с его кафедры в главном корпусе в его пристанище в уже закрытом на ремонт том самом корпусе, в котором открылась его томская профессорская страница, от небольшой дозы хорошего коньяка ему полегчало. И я отвез его домой. Трудно было заподозрить, что он поедет в Колпашево, не отлежавшись. По возвращении была запланирована поездка ко мне в деревню, с тем чтобы, как полагается, чуть позже срока отпраздновать мое сорокалетие.

Похоронен он на кладбище деревни Воронино, мимо нее пролегает мой путь на дачу. Проезжая и туда, и обратно, уже «на автомате» я сигналию Андрею, другу.

Н.Л. Сергеева-Альбова

О ДРУГЕ ДЕТСТВА

Друзья детства и юности — особая категория людей. Они остаются с тобой даже находясь далеко или когда их уже нет с нами. Это время окрашено ярко, четко помнишь лица, разные эпизоды, до мелочей, будто просматриваешь в который раз видеоролик.

Так происходит и со мной, когда я думаю об Андрее Сагалаеве. Вспоминаю его всегда с улыбкой, будто ожидая его очередной остроумной шутки, мимолетно сочиненного стишка, и одновременно понимаю, что этого уже не будет никогда...

С Андреем мы дружили со школьных лет, жили в соседних домах, учились в одной школе. Это была школа № 178 Дзержинского района. Надо сказать, что немалая часть учеников нашей школы была из семей «чкаловцев» (авиационный завод им. В.П. Чкалова — одно из самых крупных предприятий города). Это было закрытое предприятие, официальной информации о продукции завода не было. Мы на своей «индустриальной Дзержинке» выросли под характерный гул, сопровождавший испытания сверхзвуковых самолетов, но Андрей со слов отца говорил, что на заводе делают санки и кровати. Отец Андрея, Марк Константинович, в наш школьный период был главным инженером завода (с 1983 г. — директором завода). Всегда подтянутый, строгий, немногословный, можно сказать, харизматичный, он внушал особое уважение. Когда он проходил мимо нашей веселой компании, все замолкали, почти-тельно здоровались, вытягиваясь по стойке «смирно». Каково же было наше изумление, когда мы уже в нашем юношеском возрасте, придя в дом Сагалаевых на 18-летие Андрея, увидели совсем другого Марка Константиновича — гостеприимного, с прекрасным чувством юмора!

Тем не менее в детстве Андрей побаивался отца, рассказывал, что, получив плохую отметку в школе, долго сидел на лестнице и не решался идти домой. Но это было чрезвычайным событием, учился он хорошо. Учителя выделяли его как способного и старательного ученика, да и в плохом поведении он «замечен не был».

Мать Андрея, Илиада Максимовна, напротив, была мягкой, романтической женщиной, писала стихи, любила ходить в театры, особенно в оперетту. Работала она тогда врачом-отоларингологом, лечила и друзей Андрея, а мы с подругами приходили к ней в поликлинику за справками в бассейн.

Главной в их семье, и не только по причине близости к блоку питания, была бабушка, баба Лена, Елена Афанасьевна. Она всегда приветливо встречала нас. Об этой удивительной женщине можно написать отдельную статью, по крайней мере, одной фразой ограничиться невозможно. Уже то, что она была заслуженной учительницей РСФСР, а медаль Ушинского (высшая награда в системе образования, тогда редкая) ей в Москве вручал Калинин, говорит о многом. Педагогом она была отменным, все свое профессиональное мастерство Елена Афанасьевна вложила потом во внуков — Андрея и его сестру Анну, а позднее и в правнуков.

Вот вкратце о семье Андрея. Ему повезло: он «вырос» на благодатной почве, но в остальном свою судьбу строил сам.

Внешне Андрей всегда выглядел старше своих лет, казался серьезным. Но стоило нашей компании уединиться, от этой серьезности не оставалось и следа. Вернее, серьезность сохранялась до того момента, пока мы не начинали смеяться над его очередной шуткой, и тут он уже к нам присоединялся... Удивительно весело проводили время! Однажды нам троим из нашей дружной компании доверили провести новогодний утренник для учеников начальных классов. Андрей был Дедом Морозом, Ольга Близнюк — Снегурочкой, я была Лисой. Отработали по сценарию и завершали выступление стандартным финалом — из большого мешка Дед Мороз доставал подарки и дарил детям. Как это удалось Андрею, но он выглядел как настоящий Дед Мороз! Дети остались довольны праздником, а мы — успешным окончанием своего выступления. Андрей уже тогда умел перевоплощаться, не напрягаясь, смешить, не смеясь, отвечать, не задумываясь.

Часто вспоминаю одну моментально родившуюся фразу, как нельзя лучше характеризующую его. Новогодние каникулы. Как всегда, наша компания мучительно размышляла — где, как теперь говорят, потусоваться. В кафе тогда не ходили, на

улице холодно, школа закрыта. На счастье, у Сережи Дробина родители ушли в гости, и это было нашим спасением. Организовали праздничный стол, веселье в сопровождении гитары и наших любимых песен в исполнении Сережи было в разгаре, когда... родители вернулись. Отец Сережи, человек строгий и правильный, пригасил наш веселый настрой и в целях воспитания подрастающего поколения предложил нам дискуссию на тему классической музыки. Мы покорно слушали эту неожиданную лекцию. В какой-то момент он возвышенным тоном произнес: «Вот, например, произведение Бетховена “Сурок”! *“Из края в край вперед иду, сурок всегда со мною...”*». О чем это? О чем это музыкальное произведение?» — ожидая, видимо, что мы со своим музыкальным образованием будем анализировать мелодию, вспомним Гете, который написал эти слова в пьесе о бедных детях-скитальцах из горной Швейцарии. Но Андрей, выдержав паузу, со слезой в голосе сказал фразу, заклеившую позором весь капиталистический строй: «О бесправном положении сурка при шарманщике». Как кстати пришлась эта знакомая нам цитата из произведений эпохи социализма!

Летом после девятого класса я работала пионервожатой в лагере на пригородной станции «Паровозная». Приехала на выходной в город. Андрей с Сергеем решили меня сопровождать в обратную дорогу. Андрей в то время уже успел не поступить в Новосибирский университет, а Сергей в мединститут, они были свободны и решили сделать мне приятное. Ехали в электричке. К середине пути наш вагон был уже пустой, и мы, конечно, развлекались как могли: Андрей изображал героев, попадающих в забавные житейские ситуации. Это было, как всегда, необыкновенно артистично! С таким же оптимистичным настроением мы шагали от станции к пионерлагерю. Дошли до переправы через реку Иня, лагерь на другой стороне реки, а перевозчика нет! Пришлось всю ночь сидеть на берегу у костра, и это было замечательно: августовская звездная ночь, песни под гитару, тихая беседа... Утром перевозчику пионерлагеря вклеили выговор за то, что ушел со своего поста, но я до сих пор благодарна ему за это разгильдяйство.

В сентябре Андрей устроился на работу лаборантом в нашей же школе. В его ведении были маленькая лаборантская ком-



ната и фотолaborатория, причем находились они напротив нашей классной комнаты, где мы с Ольгой Близнюк учились тогда в своем 10 «А». В лаборантской с трудом помещались два школьных стола, над столами полки, забитые старой техникой, пара-тройка стульев, но все школьные перемены у нас проходили именно здесь. На одном из столов стоял магнитофон Андрея — катушечная «Комета», обычно без верхней крышки, с магнитной лентой, проходящей свой музыкальный путь над всеми вращающимися деталями. Музыка сопровождала нас постоянно. «Мы так любили “Битлз”» — это про нас! Записи концертов добывались Андреем какими-то суперсложными путями, и качество записей часто оставляло желать лучшего. Но когда в 2015 г. мы с дочерью Юлией были на концерте Пола Маккартни в Торонто, перед моими глазами периодически возникала лаборантская со старым магнитофоном Андрея — моим первым источником этой волшебной музыки.

Андрей не был шутом, но с ним никогда не было скучно. Он сам себе создавал прозвища. К сожалению, далеко не все можно упомянуть здесь — текст не может передать интонацию сагалаевского голоса, выражение его лица, а без этого теряется основной смысл и колорит его «приколов». Рассказывал он такую историю, связанную с его рождением. Это был 1953-й,

год смерти Сталина, Берия еще не был арестован и развенчан. Байка про то, что отец, взяв новорожденного сына-первенца на руки, произнес: «Лаврик», отозвалась Андрею надолго закрепившимся прозвищем в его студенческие годы.

Наша семья жила в Академгородке. Мой муж окончил матфак НГУ, я — экономфак, а Андрей с 1981 г. стал преподавать на гумфаке нашего университета. Появилась возможность чаще встречаться. Я не помню, чтобы мы с Андреем вспоминали какие-то эпизоды нашей школьной жизни — обычно обсуждали те события, которые тогда происходили. Я с неизменным интересом отслеживала его научные успехи. Много узнавала из общения с его женой Фридой, ставшей мне подругой. Запомнился один эпизод из рассказов Фриды. 1979 год, семья Андрея (тогда еще на улице Жданова) в сборе. Известие о вводе наших войск в Афганистан Андрей воспринял как катастрофу: «Что они делают? Это невозможно! Нельзя! Они не понимают...» Дальше был горячий спор с отцом относительно необходимости войны, близости границ и т. д. Они почти поссорились. Надо сказать, гражданская позиция у Андрея была всегда, но тогда, в 1979-м, он не только имел представление о традициях и исторических особенностях этой страны и ее народа. Это было предчувствием большой войны и беды для нашей страны. Андрей вообще был мирным человеком, противником насилия, драк, грубости и невежества, предпочитал дипломатический принцип в решении любых конфликтов.

На прощание с Андреем я ездила в Томск. Похоронили его за городом на деревенском кладбище, вдали от всего, что связывало нас с детства.

А.Х. Элерт

НИКИШКИН ЧВОР

Так получилось, что с Андреем я провел «под одной крышей» в общей сложности около пяти лет (год в одной комнате в общежитии, три года в его квартире в Академгородке во время моей учебы в аспирантуре, в экспедиции, во время отпусков на севере Томской области). Познакомился я с ним еще в пору моей учебы в Томском политехническом институте. В это время в ТГУ учились две мои сестры — Лиля (на филологическом) и Фрида (на историческом). Большую часть вечеров я проводил у них, в общежитии на Ленина, 49. В их комнате часто собирались гости (историки, филологи, физики-ядерщики из ТПИ), было шумно и весело. Нередко в комнате сестер бывал и Андрей — красивый, хорошо одетый (однажды он даже появился в белоснежной рубашке с галстуком-бабочкой, как понимаю, шутки ради), ироничный, баловавший нас новинками рок-музыки.

В следующем году я, бросив ТПИ (немаловажную роль в этом решении сыграло сопоставление между казарменными порядками в общежитии Политеха, откуда меня выселили за «наглость» и непочтительность к членам студсовета, и совершенно иной атмосферой свободы на Ленина, 49), поступил на истфак ТГУ. Когда после отбытия обязательной месячной отработки в одном из колхозов я вернулся в Томск, Андрей и его товарищ Сергей Ануфриев предложили мне поселиться в их комнате. Так я, первокурсник, стал жить с пятикурсниками. Комната эта имела сомнительную известность: предыдущих обитателей выселили и исключили (если я правильно помню) из ТГУ за совсем невинную шалость: они клопами выдавили на стене комнаты надпись: «Слава КПСС!».

Этот год и дружба с Андреем дали мне очень много. Разница в социальном происхождении не сказывалась в наших взаимоотношениях. Я вырос в деревне, учился в интернате, мог похвастаться только тем, что успел прочитать множество серьезных книг и умел многое делать руками. Андрей же сформировался как личность в совершенно других условиях: бабушка была заслуженным учителем РСФСР, мать главврачом поликлиники, отец главным инженером авиазавода (директором он стал

позднее). Мягкая ирония Андрея по поводу выбранной мной темы первой курсовой, а она была о скульптуре эпохи эллинизма (пассаж моего опуса насчет «Мальчика с гусем» стал с его подачи, как сейчас говорят, мемом), его увлеченность этнографией и пиетет перед научным руководителем Э.Л. Львовой привели меня в тот же этнографический кружок, который вела Элеонора Львовна, и определили мое будущее как историка.

Увлечение Андрея музыкой и фотографией хорошо известно всем, кто общался с ним. Но были у него и другие «страстишки», которые в полной мере проявлялись лишь во время нашего почти ежегодного пребывания во время отпуска на моей родине — селе Новоникольском, в 1025 км вниз по Оби от Новосибирска. Здесь главным его увлечением была рыбалка, которой мы занимались на Оби, ее притоках и озерах-чворах. Слово «чвор» имеет селькупское происхождение и обозначает озеро с истоком, идущим до протоки или речки. Как правило, чворы примыкают к «островам» — песчаным возвышенностям в пойме Оби, которые не затапливаются во время половодья в мае и июне. Почти все «острова» представляют собой кедровый бор с вкраплениями елей и сосен, а также с березами и осинами по окраинам, ненадолго затапливаемым во время наводнения.

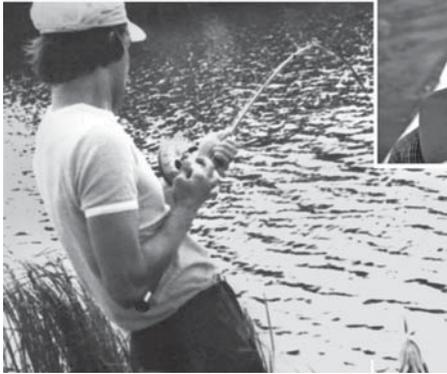
В пределах досягаемости (пешком или на долбленке-обласке) было несколько чворов, и самый доступный среди них — Березовский, до которого можно было дойти пешком минут за 45. Обычно за время отпуска мы бывали на нем по два-три раза, уловы, как правило, были здесь средними. Другое дело — Никишкин чвор, добраться до него было нелегко, но это стоило того. Место фантастической красоты: сам чвор представлял собой глубокий водоем длиной примерно в 2 км и шириной от 20 до 100 м; с западной стороны на низком луговом берегу росли, да и то не везде, только лиственные деревья, преимущественно осины и березы, а на противоположном, высоком — хвойные (сосны, кедры).

Наш путь до Никишкина чвора был таким. Сначала надо было дотащить обласок от дома до Оби (первый волок); затем вверх по реке до истока из Почтовой протоки; далее небольшой волок до самой протоки; примерно 1,5 км по протоке; волок до Пырчинского истока; около 1 км по истоку; волок до



большого озера; по озеру до противоположного берега; волок до другого озера; по озеру до противоположного берега; волок до Никишкина чвора. Налегке, да еще утром со свежими силами и в предвкушении праздника, это было не в тягость. Другое дело — когда мы возвращались усталые вечером, уже в сумерках. Тут каждый волок преодолевался в два этапа — сначала перетаскивали обласок, а уже затем мешок с рыбой и рюкзаки. Все попытки Андрея научиться управлять обласком и получить, наконец-то, звание «бывалого таежника» (а это было непременным условием), оказались безрезультатными; он так и остался «таежником средней руки».

Лучшими трофеями для Андрея были «котлетные тетки» (щуки весом в 3–7 кг). Здесь уместно вспомнить его первое знакомство с щучьими котлетами. Дело было зимой 1977/78 г., когда мы с Ниной — моей женой-однокурсницей, после того, как у нас появилась дочка Мария (кстати, Костя — сын Фриды и Андрея родился на день позже), снимали полдома на ул. Лебедева в центре Томска. Андрей, тогда аспирант ЛГУ, приехал в Томск и как-то зашел ко мне (дома я был один) в обеденное время, и я спросил его, будет ли он обедать. «А что на обед?» — «Щучьи котлеты, нам их замороженными прислали родители». Андрей, хорошо помнивший «рыбный день» (четверг),



когда в студенческой столовой ничего мало-мальски съедобного не было, сказал, что он вообще-то не голоден. Я разогрел две большие котлеты, начал есть. Тут Андрей, поняв по запаху, что это вовсе не те рыбные котлеты, что в столовой, сказал: «Ну, я, пожалуй, тоже парочку бы съел». Съел он шесть котлет. Рецепт этого блюда прост: щучий фарш с добавлением тертого картофеля замешивается не на воде, а на домашних сливках.

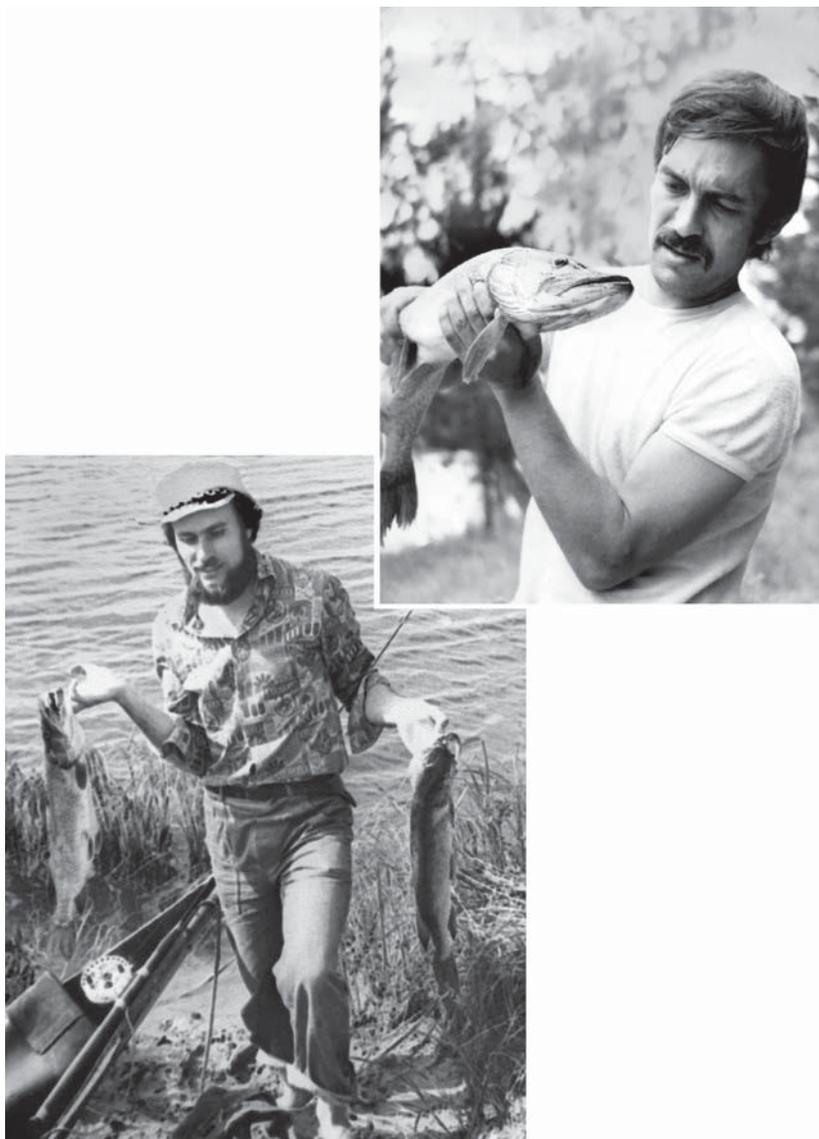
Когда Андрей впервые побывал на Никишкином чворе, он был так потрясен, что взял с меня слово каждый год хоть раз посещать это место. Свои первые впечатления он зафиксировал на бумаге (какой был клев, сколько чего поймали и т. д.). Эту записку он поместил в герметично закрывающуюся банку, которую мы прикопали под корнями приметной сосны на берегу. Каждый следующий раз мы перечитывали написанное ранее, и Андрей дополнял содержимое банки новыми записками.

Именно Никишкин чвор подвиг нас на написание первого рассказа на одну букву, в данном случае на «Ч», приписанного Чехову и называвшегося «Чудесный чемеркес». Начинался он так: «Чарует чернильная чаша чвора. Частенько Чевалков, Чача и Чапа на чворе чередовали чаек с чемеркесом. Чардаш не чечетка, чвор не Чукотка. Чуешь? Чистилище! Чум, чугунок с чебаками в челне, четверть “Чашмы”, в чертополохе четыре

чекушки чистого. Чай из чаги и чабреца, черепок черники, чебуреки, чеснок в чулке. В черемухе чижи и чибисы, над чвором чайки, в чворе чирки и чернеть. Час чемеркеса...» Пояснение первое: Чевалков М.В. — протоиерей Алтайской духовной миссии, первый алтайский писатель; дядя Чача — так называл меня в раннем детстве сын Андрея Костя; Чапа — мой однокурсник Александр Чаптыков. Пояснение второе: за все годы странствий по лесам, рекам и чворам мы ни разу не брали с собой спиртное, даже если предполагалась ночевка на чворе или в лесу, хотя убежденными трезвенниками не были. Позднее «Набуква», так мы окрестили данный жанр, разрослась и неосвоенными остались только несколько букв алфавита; в написании текстов стал принимать участие и томский поэт В. Крюков.

По примеру многих народов Сибири, у которых настоящие названия некоторых животных были табуированы (медведь — это дедушка и т. п.), Андрей предложил вместо настоящих названий разных видов рыб использовать другие. Так мы стали называть осетра «дедушкой», нельму — «бабушкой», щуку — «теткой», язя — «дядей», окуня — «племянником» и так далее, вплоть до «внучек» и «внуков». На чворах мы ловили лишь щук спиннингами и окуней удочками. Окунь предназначались для ухи и копчения, иное употребление (жарить, солить, вялить) в Новоникольске не признавали — для этого была другая рыба. Окуней на Никишкином чворе было так много, что приходилось себя ограничивать и брать только самых крупных. Нередко бывало так, что мы вынуждены были менять место — подходила стая мелких окуней, которых надо было вытаскивать и отпускать каждые 15–20 секунд; они заглатывали даже крючок, на котором оставался лишь едва заметный кусочек червя (одного червя хватало на 5–10 окуней).

Страстью Андрея к рыбалке объясняется то, что на Никишкином чворе с ночевкой в палатке мы побывали только один раз. Дело в том, что в первый день мы не могли добывать щук и поймали за 10–15 минут лишь столько окуней, сколько требовалось для ухи, поскольку пойманное сверх этого до вечера следующего дня неизбежно испортилось бы. Андрей, наблюдая за тем, как «играют» щуки рядом с нами, так страдал, что мы решили не повторять этот опыт.



С Никишкиным чвором связаны и наши поиски остатков древнего «остяцкого» святилища, о котором я рассказал Андрею. Информацию о святилище я получил из путевого описания академика Г.Ф. Миллера 1740 г., которое опубликовал гораздо позднее в переводе на русский язык. На месте Новони-

кольска тогда были Пырчины юрты Лумпокольской волости Сургутского уезда. Миллер сообщал: «Говорят, что с древних времен в этой местности стоял большой и знаменитый идол, вырезанный в человеческом образе, которого остяки называли Chonmon-junku, то есть умный идол, и почитали ради охоты и рыбной ловли путем дарения великолепной одежды, которая надевалась на идола, и жертвованием хороших мехов, а также предоставлением пищи». Хотя Миллер и писал, что этот идол был сожжен во время массовой христианизации народов Приобья в начале XVIII в., мы все же без особой надежды расспрашивали местных жителей об этом святилище (его могли перенести в удаленное от Оби место), и нам рассказали, что еще в первой половине XX в. остатки подобного святилища находились на Никишкином острове, но точное местоположение указать или не могли, или не хотели. Конечно, ничего мы не нашли (остров очень большой).

Андрея в некоторых вопросах, касающихся деревенских нравов и обычаев, отличала наивность. Вот один из примеров этого. Как-то мы сидели и курили на крыльце нашего дома и мимо проходил знакомый мне рыбак из промыслового звена рыбзавода. Шел он, сгибаясь под тяжестью мешка с рыбой, и, поравнявшись с нами, спросил, не нужна ли нам стерлядь. За весь мешок благородной рыбы (а это около 50 кг) он попросил бутылку водки. Обмен состоялся, но тут вдруг Андрей спросил, а нельзя ли такую операцию повторить в ближайшие дни, на что получил утвердительный ответ. И тут Андрей сделал ошибку — сходил за второй бутылкой в счет оплаты следующей партии стерляди. Когда радостный рыбак ушел, я сказал Андрею, что больше мы его не увидим. — «Почему?» — «Да потому, что всю водку он выпьет сегодня же, так какой ему резон приходиться с рыбой еще раз». Андрей удивился: «Мы ведь с ним договорились!» Естественно, что рыбак стал обходить наш дом стороной и больше мы с ним не встречались.

Мне вспоминается один из отпусков, проведенных вместе с Андреем в Новоникольске. В это лето помимо постоянных обитателей (моих родителей и бабушки) в доме было гостей около 15 человек: пятеро Сагалаевых (Андрей, его родители, Фрида и Костя), еще две сестры (а их у меня пять) с мужьями

и детьми. Хотя наш дом по местным меркам был одним из самых больших и благоустроенных в селе, разместить такое количество гостей было непросто: помимо трех комнат были задействованы большая зимняя кухня и пристроенная — летняя, тоже большая, бревенчатая, со своей печкой. Спали на кроватях, раскладушках и даже на полу. Я и Андрей разместились на чердаке, благо, что постельных принадлежностей хватало всем, а главное — был марлевый полог, спасавший от комаров. Мы с Андреем старались как можно раньше улизнуть из дома, где с утра начиналось столпотворение: сначала завтрак, который растягивался часа на полтора (вставали как кому удобно), затем мытье посуды и сразу же готовка обеда (далее — обед и ужин по той же программе). Уходили в лес или на рыбалку, а чаще совмещая и то и другое. На Оби мы ловили в основном язей, чебаков и ельцов. Часто клева долго не было, тогда я разводил костер и сидел возле него, но Андрей никогда не сдавался и всегда добывал больше, чем я. Эта рыба (помимо жарения) предназначалась в основном для засолки и последующего вяления.

Второй страстью Андрея в деревне, помимо рыбалки, была «третья охота» — грибная. Как и на рыбалку, за грибами уходили рано утром, не в последнюю очередь для того, чтобы опередить возможных конкурентов. Иногда за день проходили до 20 км — от острова к острову, на каждом из которых у нас были свои заветные местечки, где «водились» белые, подосиновики и подберезовики (других грибов мы не брали, даже груздей). Не обходилось без соревнования: кто наберет больше белых; при подсчете Андрей нередко упрекал меня в грибном геноциде (мне трудно было удержаться и я срезал даже совсем маленькие грибочки). Возвращались обычно поздним вечером, когда все уже готовились ко сну. После ужина приступали к обработке грибов, которая могла закончиться только к утру: подосиновики, подберезовики и большие белые жарили со сметаной на огромной сковороде, а оставшиеся белые резали на ломтики и развешивали на нитках под потолком в летней кухне. Иногда наша добыча была такой, что потолка не было видно.

Однообразный и утомительный труд по сбору ягод, в особенности смородины, в жару и с полчищами комаров и слепней,



не привлекал Андрея, и он почти всегда находил повод уклониться от этого. Исключение делалось им только для сбора брусники (или, как мы ее называли, «грустники»). Здесь в нем просыпался азарт, вероятно, потому, что найти хорошее нетронутое конкурентами брусничное болото было непросто. Каково было его возмущение, когда мы приходили в место, которое считали «своим», и обнаруживали, что кто-то нас опередил. Андрей в этом случае говорил: «Опять “першинги” (американские ракеты, которыми нас в то время пугали) пролетели» — такие неудачи мы обычно списывали на представителей семьи Першиных, также хорошо знавших самые укромные уголки в тайге. Один раз Андрей побывал на покосе — в день, когда надо было копнить и метать стога. Делать это надо было быстро, так как надвигались дождевые тучи — не успеешь убрать скошенное и высохшее сено, оно может почернеть или просто сгнить. Убрать успели, но в конце дня Андрей сказал, что молоко и масло надо продавать в магазинах раза в 3–4 дороже и только беременным женщинам и детям, потому что достаются они таким тяжким трудом.



Для Андрея в Новоникольске поначалу многое было непривычным, в частности то, что многие пожилые односельчане говорят между собой по-немецки (немцы, депортированные из Поволжья, составляли около трети жителей). Моя бабушка Доротея русским языком не владела, общались мы с ней только на немецком. Андрей прислушивался к таким разговорам, спрашивал о значении разных слов и, наконец, сказал, что хочет исполнить песенку на немецком языке для бабушки. И спел, на мотив одной из песен «Битлз» и с использованием не совсем приличных слов (их мы, конечно, не употребляли в разговорах с бабушкой). Я боялся, что она, очень нравственная и религиозная лютеранка, возмутится. Но вышло по-другому — я редко видел бабушку, которая смеялась бы так.

Город Колпашево, последний пункт на жизненном пути Андрея, понравился ему еще задолго до открытия в нем филиала ТГПУ. Возвращаясь из Новоникольска на скоростных судах с подводными крыльями, сменивших комфортабельные трехпалубные пароходы (сначала это были «Ракеты», затем «Восходы» и «Метеоры»), нам приходилось ночевать либо в Каргаске («Тротуар из трех досок, в луже плавает носок, рядом

грязный обласок — это город Каргасок»), либо в Колпашево. Контраст между этими соседними райцентрами был разительным. Название Колпашево время от времени всплывало в наших беседах, письмах Андрея и появилось даже в «Набукве». В текстах на букву «К» имеется раздел «Кретинизмы», в котором одна из миниатюр называется «Красный крокодил»: «Купец Кухтерин купил в Колпашево крокодила. Кормили крокодила клюквой».

В последние годы, до начала 2000-х, когда я еще каждый год приезжал на родину, мне в моих скитаниях в одиночку по лесам и чворам очень не хватало Андрея, разговоров с ним и даже просто молчания у костра (Андрей, как и я, был огнепоклонником). Да и он был бы разочарован — почти ничего, что нас приводило в восторг, не осталось. Все кедровые «острова» в пределах досягаемости, которые оставались нетронутыми на протяжении столетий, если не тысячелетий, — Широкий, Долгий, Никишкин, Ганькин и громадный Пырчинский — сгорели благодаря немногим оставшимся в деревне «добрым людям», устоял пока лишь небольшой Березовский. Никишкин чвор со сгоревшим островом уже совсем не тот, рыбы в нем гораздо меньше, да и та в основном мелкая. Сын Андрея, Костя, еще застал Никишкин чвор во всей его красе, он до недавнего времени почти каждый год бывал в Новоникольске, стараясь побывать и в этом заповедном месте.



Родители Андрея Марковича – Марк Константинович и Илизада Максимовна



Семья А.М. Сагалаева.

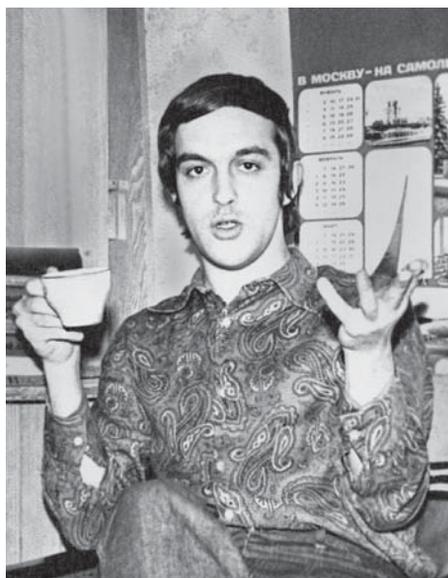
Слева направо: *в первом ряду*: бабушка Анастасия Ефимовна Сагалаева, Илизада Максимовна, Андрюша, бабушка Елена Афанасьевна Маркова; *во втором ряду*: дедушка Константин Иванович Сагалаев, Марк Константинович, дедушка Максим Григорьевич Рудаков. 1955 г.



С мамой и сестрой Аней. 1962 г.



Андрюше 6 лет. Апрель 1959 г.



Андрей Сагалаев в студенчестве. 1976 г.



Марк Константинович Сагалаев и Гурий Иванович Марчук
на заводе им. В.П. Чкалова. 1977 г.



Костя Сагалаев и Дед Мороз (он же – А.М. Сагалаев). 1980 г.



С сыном Константином в Томске. 1999 г.



Коллеги, соавторы, друзья. И.Н. Гемуев и А.М. Сагалаев



В экспедиции к манси в 1984 г. с И.Н. Гемуевым



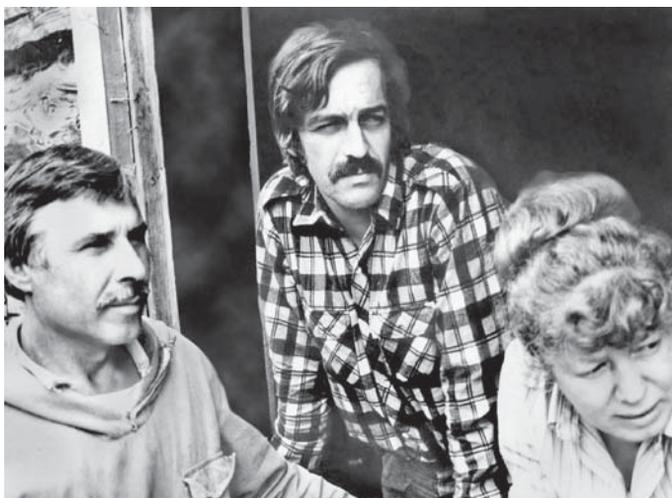
А.М. Сагалаев и И.Н. Гемуев с участником экспедиций,
водителем А.И. Логиновым



Соавторы книги о Г.Н. Потанине
А.М. Сагалаев и В.М. Крюков у могилы Григория Николаевича.
Университетская роща, г. Томск, 1989 г.



М.В. Шуньков и А.М. Сагалаев.
Денисова пещера, Горный Алтай



А.И. Готов, А.М. Сагалаев, Л.В. Лабецкая.
Денисова пещера, Горный Алтай.



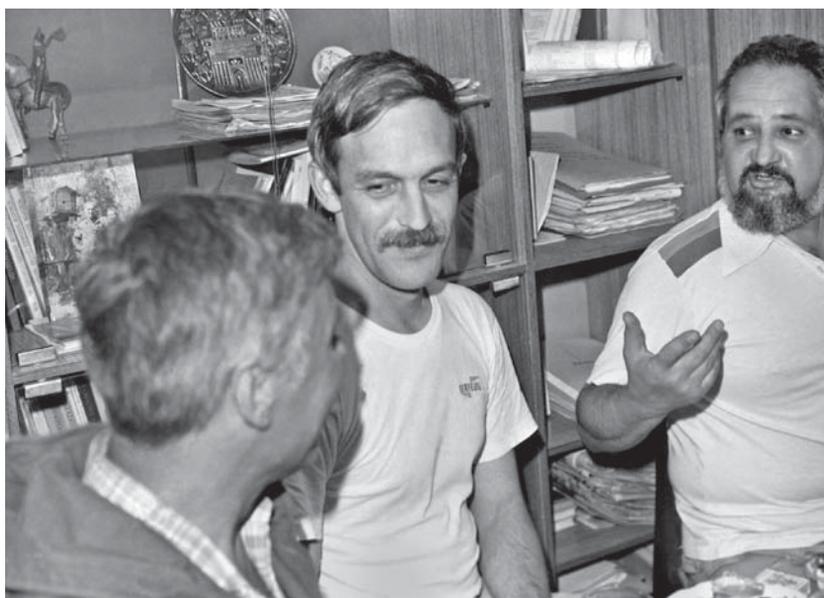
С В.П. Астафьевым (крайний слева)



В экспедиции на Алтай с японскими коллегами (крайний справа – Ю.Ф. Кирюшин).



Насмешили.
А.М. Сагалаев, Ю.П. Холюшкин, П.П. Лабецкий



А.И. Готов, А.М. Сагалаев, Ю.Ш. Иванов. 1993 г.



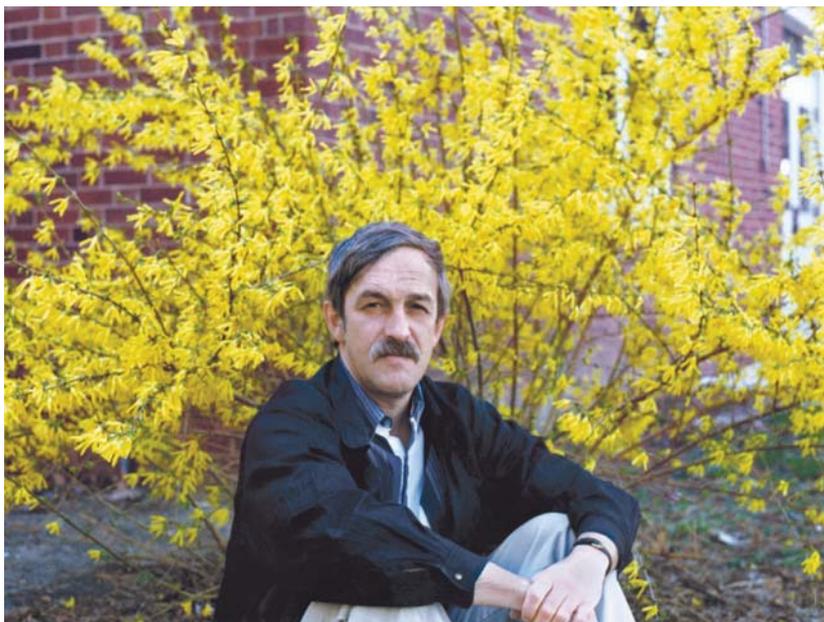
В гостях у профессора С. Акира (*крайний справа*); рядом – П.П. Лабецкий. Саппоро (Япония). 1990 г.



Прогулка по Саппоро. 1990 г.



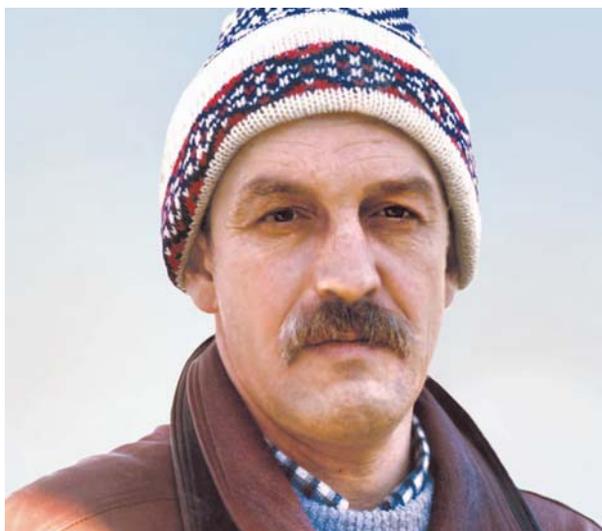
За работой



Накануне 44-летия.
Урбана, штат Иллинойс (США)



Встреча однокурсников и Учителей.
Слева от А.М. Сагалаева – Э.Л. Львова, за ним – Б.Г. Могильницкий



В последней поездке в Америку.
Ларами, штат Вайоминг

III. *ЛИСЬМА*



А.Х. Элерту

28.10.1976, Ленинград

Господин Секретарь! Pardon!

Приношу глубочайшие извинения за то, что осмелился злоупотребить вашим расположением ко мне и заставил тратить Вас время на чтение столь незначительной бумаги (шучу).

Алех, прослышал о твоих успехах на поприще политической деятельности. Ты теперь большой человек и, наверное, уже присматриваешь себе комнату в общежитии? (бери 5-12).

Поздравляю томских Элертов и особ, к ним приближенных, с 59 годовщиной ВОСР (конкретно: Люсенку, Нину и Сашу). Скоро рядами, колоннами двинетесь вы на пл. Революции. Меня здесь на демонстрацию никто не берет — нечего демонстрировать. <...>

Прилагаемая к посланию секретная карта (снимок с китайского спутника) дает некоторое представление о местонахождении моей резиденции, общежития № 3 ЛГУ. Живу на первом этаже, 6 человек в комнате; общага ужасно холодная, старая <...> и грязная, как вокзал в Новосибирске. Вспомню 5-6, слеза наворачивается.

Дел у меня пока немного, в основном всякая бюрократия: справки, копии, медосмотры, списки, биографии, прописки и учеты. Этнографией и не пахнет. Зато выдали удостоверение стажера-исследователя (с 1.X.1976 по 1.XI.1977) с двумя шикарными печатями. Истфак в ЛГУ (вместе с философским факультетом) занимает отдельное здание. Здесь же и военная кафедра. Внутри все это заведение очень напоминает мне alma mater — здание старой постройки: длиннющие коридоры, кафельные полы, облупившиеся вывески на дверях кафедр. На истфаке одни имена с этих вывесок приводят в трепет: Мавродин, Итс, Курбатов (остальных забыл). Есть даже кафедра истории искусств; кафедры Греции и Рима, средних веков, новейшего времени, археологии, антропологии и этнографии; КПСС; истории СССР; истории советского общества и еще какие-то, пока их не видел.

На моей кафедре тихо (Итс уехал в США до весны), никому я не нужен; сидят молодящиеся пижоны, курят «Kent». 1 но-

ября буду выступать на заседании кафедры с сообщением по своей теме, потом решат вопрос о моем руководителе. Весной будем сдавать кандидатский минимум: философию, язык, специальность. А уж затем, после многих «если», некоторых стажеров оставляют здесь же в очной аспирантуре. Я, кажется, единственный стажер на кафедре (если не на факе), но уверенности в аспирантуре этот факт не прибавляет.

Вообще-то, жить в Питере неплохо. Масса всяких зрелищных мест. Посещаю потихоньку всякие «вернижасы». Ходил на концерты Чеслава Немена и группы джаз-рок «Арсенал». Сейчас идут концерты «Поющих гитар» — зонг-опера «Орфей и Эвридика», а весной должна приехать Мирей Матье. Всякой же дряни типа молодцев и разноцветных гитар навалом. При всем этом изобилии «духовных ценностей» можно только удивляться, что серые личности встречаются в общежитии ЛГУ гораздо чаще, чем на Ленина, 49 в Томске. Толпе все до лампочки: один кадр (пятый курс химфака) только вместе со мной впервые побывал в Эрмитаже. Какого черта им здесь было учиться?

После праздников получу прописку и буду срочно искать комнату в городе (говорят, в Питере это не проблема). Надо воссоединить семью.

Ну вот, кажется, все.

Передай Люсьен де Лиль мое микропослание. Если кого увидишь из старой шайки (в особенности McCarewicha) — передай привет.

Будет время — черкни пару слов.

До свидания.

Андрей.

А.Х. Элерту

13.02.1977, Ленинград

Здравствуй, Саня! Ave, Alex, Leningrade te salutant!

Сегодня получили твое письмо. Фрида обещала когда-нибудь опубликовать его (ведь не каждый день такое случается: письмо от брата). Спасибо огромное за письмо, приглашение и открытку «Сакуамини». Сань, если что-нибудь еще в таком

стиле увидишь, имей меня в виду. Здесь ни черта нет, не говоря уже о книгах. Приобрести за все время сумел очень мало: Поршнева, Лосева А.Ф. «Проблема символа», Медведева «Византийский гуманизм», «Концепции зарубежной этнологии», «Религии стран Западной Азии». А еще Ленинград. Все как взбесились — покупают подряд все книги, несмотря на содержание. Лишь бы обложка была приличная.

Фрида работает в техникуме, электромеханическом. В центре города, наискосок от ЛГУ, через Неву. 24 часа в неделю, история СССР. Кажется, она пока довольна.

Добираться до центра города нам 40–50 минут (автобус + метро + автобус). Живем в новом 9-этажном доме, на 7 этаже. Ходить в театры особенно некогда; много занятий, да и билетов никогда нет. 2 раза были в Большом Драматическом им. Горького. Смотрели пьесу «Фантазии Фарятьева», с Юрским в главной роли. В кино ни разу не были. Без музыки тоскливо. Маг с собой брать не стали: тяжело. Транзистор взяли, слушаем по вечерам музыкальную программу «оттуда».

Каждый день у меня один и тот же маршрут: библиотека публичная — кафедра — семинар — библиотека университетская — музей этнографии — библиотека Академии наук и т. д. и т. п. Начал работать с коллекциями буддийской скульптуры в музее этнографии; устраиваюсь с той же целью в Эрмитаж. Сейчас пишу реферат по философии: «Духовная культура как элемент культурологической концепции». Приехал из США Р.Ф. Итс (мой шеф). Он целый семестр читал лекции в университете Нью-Орлеана. Чудесный мужик, я от него в восторге. Расспрашивал, как у нас в Томске идут дела с этнографией и т. д.

Эх, Саня! Каждый день, заходя в магазины, думаю: сюда бы толпу с Ленина, 49! Питерцы уже заелись: мясо во всех видах, апельсины и яблоки на каждом углу (про вино уж не говорю)... А еще недовольны: того-то нет, того-то мало. Не ценят, гады.

Летом (если ничего не изменится) мы с Фридой собираемся в Новосибирск, а потом в Новоникольск* (в июле-августе). Если уж у Вас ничего не выходит с поездкой в Питер, может быть, встретимся в Сибири? Похулиганим на славу.

* Село на севере Томской области.

Я тебе написал кое-что из литературы по курсовой. Если что еще надо, пиши.

Вот пока все наши новости. Счастливо вам начать семейную жизнь*! Огромный привет Нине. (Ах, почему я не пра-пра-правнук монгольского ламы!?). 18-го пьем за Вас.

Саня, будет время — пиши (а то жене пожалею). Здесь для нас каждое письмо — событие.

До свидания. Всего наилучшего. Андрей. Фрида.

А.Х. Элрту

01.04.1977, Ленинград

Здравствуйте, однако.

Спасибо большое за письмо, за фотографии. Фрида умилялась долго, все детали рассматривала, опять жалела, что сама там не была. Аналогичный случай со стажером.

Вчера также получили письма от Лиды, Мухи (?!), некоей Зины из Омска. Плюс ко всему — посылку от Эли (с вишневым вареньем). <...> Но сенсацией было письмо предводителя томских Элртов, главы семьи и нежного брата — Александра. Какой размах! Целых 4 листа! Теперь с чистой совестью Саня может не писать до 7 ноября (нехорошо шучу). <...>.

Недавно нам дико повезло. Приезжал в Питер английский ансамбль «Genesis», было всего 3 концерта, и мы достали билеты. О ценах умолчу, купили не в кассе. Первый раз в жизни послушали настоящий рок. Афиш в городе не было, но толпа была дикая, у входа стояла милиция. Ребята вылезли на сцену в джинсах, майках с рисунками, хипповыми гитарами. За 2 часа зал привели в такой восторг; даже не верилось, что публика наша все воспримет хорошо. Играли не только свои вещи, в конце пели «Hey, Jude» Маккартни, «Lady Jane» «Роллинг Стоунз» и т.д. Но громкость обалденная (pardon), уши болели. Вся музыка шла со светом, какими-то дикими эффектами синтезатора и т.д. Во время перерыва никто из зала не уходил, боялись за места. В это же время, уйдя со сцены, музыканты включили стереозаписи и на большой экран про-

* Здесь и далее в письмах сохранена орфография автора.

ещировали цветные слайды: эпизоды из жизни поп-звезд. Во втором отделении сделали большой кусок из рок-оперы «Jesus Christ — Superstar». Не то, что на диске, но тоже оригинальная трактовка.

В апреле приедет М. Матье, опять будет морока с билетами и всеобщий ажиотаж.

Насчет планов на лето пока трудно что-либо сказать. Фрида, несомненно, поедет домой. А я не знаю. Очень может статься, придется весь июнь-июль-полавгуста сидеть в библиотеках. Если раньше, конечно, не выгонят. Эх, Саня. Какая литература по буддизму — хоть докторскую пиши. <...>

Не берусь советовать, но я бы не стал сразу брать такую сложнейшую тему, как распространение махаяны в Тибете, Китае, Японии. Меня смущает сам выбор — Китай, это понятно. Но почему Тибет и Япония? Ведь в Тибет Махаяна проникла уже после того, как укрепилась в Китае и Средней Азии (вместе с Хинаяной) (см. Литвинский в сб. «Инд. культура и буддизм»). А в Японию наверняка через Корею (есть двухтомник «История Кореи». Если хочешь, могу купить тебе). Я бы не стал абсолютизировать различия в сектах и школах между Махаяной и Хинаяной, особенно в VII–X вв. в Тибете. Ведь там вообще черт знает что было. Уже полгода ломаю голову над темой реферата, и ничего не придумал путного (прости за стиль, думаю, поймешь). Насколько я понял, с буддизмом у нас непросто.

Никоим образом не хочу тебя запугать, наоборот. Буддизм у нас фактически только начинают исследовать. По-новому. С соответствующими методологическими предпосылками:

- 1) Не существует истории религий самой по себе, надо постоянно иметь в виду носителей идей этой религии, адептов.
- 2) Обязательно рассматривать соотношение: уровень развития общества и уровень его идеологии, каковой в то время была религия.
- 3) Некоторые (Токарев, Итс) считают, что ВСЕ религии можно делить на 2 группы: полисные (доклассовые и классовые, не вышедшие на мировую арену) и мировые (классовых обществ).
- 4) Этнический аспект желательно учитывать. Особенно привлекая такие понятия, как Центральноазиатская историко-этнографическая провинция, культурно-хозяйственный тип, историко-географическая область, локальные разли-

чия культур, антропологические типы и пр., т. е. не забывать, что работа пишется этнографом. Но этнографический материал по твоей теме настолько разрознен и сложен, что этот аспект наверняка СРАЗУ осветить не удастся. Это ничего, т. к. первая курсовая — фактически лишь ознакомление с вопросом.

Все это еще более усложняется, если иметь дело с Востоком, ибо встает уже такой вопрос (по Гумилеву): принадлежность к какому этносу имела главенствующую роль в средние века, или принадлежность к той или иной религии? Какой тип общности людей — этнический или конфессиональный — доминировал? И еще я понял из литературы, что ряд вопросов у нас (и на Западе) совершенно не разработан: 1) Ламаизм у калмыков. 2) Ламаизм у тувинцев. 3) История ламаистского искусства. 4) Индо-тибето-бурятская культурная традиция. 5) Ламаизм и шаманство (совсем немного сделано). 6) Китайский буддизм и тибето-монгольский ламаизм. Их взаимовлияние. И пр. Так что тем можно выдумать громадное количество, было бы желание работать. У меня сейчас такого желания нет. Вернее, нет возможности. Парадокс — где еще заниматься буддизмом, как не в Питере? Но не получается. Слишком много времени потратил на акклиматизацию. Все, ныть больше не буду. Авось что-нибудь напишу.

Саня, если все-таки будут приходиться карточки на книги, постарайся, пожалуйста, выкупить. Я везде написал заказы, и в Томске, и в Нске, а получить сам не могу.

Ну, покада. Всего Вам хорошего. Большущий привет Нине и Люсе. Ждем писем (Людмила, постарайся. Грех такой талант в землю зарывать).

Андрей und Фрида. Усё.

А.Х. Элерту

17.10.1977, Ленинград

Здравствуй, Александр.

Вот мы и папы. Не римские, правда, но это даже лучше. Счастливый ты, Санька — при дите живешь, в отдельной фатере. Прямо лендлорд. А я только вчера своего Костика по те-

лефону услышал первый раз. Орет: «Ах ты, пахан! Где ты там пропадаешь? Кто пеленки мне стирать будет?! И т. д». <...>

Сань! Как ты полагаешь — стоит писать диссертацию на хреновую тему, или нет? Я сейчас прямо в тупике, ни бум-бум в ламаизме и этнографии. Абсолютно не представляю, о чем тут писать. Приготовлю шефу сюрприз: как только зачислят в аспирантуру, приду и все расскажу. Так мол и так, делать с этой иконографией мне нечего. <...>

А экзамен у меня 3.XI, когда смогу выбраться домой — не знаю даже.

Неделю назад был на заседании Восточной комиссии Географического общества. В роскошном особняке собрались мужи ученые, человек 20. Все друг друга знают, сидят, чирикают. Меня несколько раз спросили — «не ошиблись дверью, выюноша?» Я думал, Гумилев придет, ан нет. Сидел 3 часа, слушал о развитии национально-освободительного движения в Азии. Чуть было Новый год не справил.

А вообще — тоска жуткая. Написал бы мне, а? Как здоровье жены и дочери? Низкий им поклон.

Бывайте здоровы. Андрей.

А.Х. Элерту

27.05.1978, Ленинград

Здравствуй, Саня.

Черный день настал, судьба дала мне такого пинка!

Пишу и плачу. Сегодня на моих глазах, в Доме книги на Невском, продавали альбом Алпатова «Древнерусская иконопись». Я стоял там целый час и смотрел, как упитанные brunеты доставали из скрипящих кожаных портмоне четвертные билеты и уносили в голубую даль альбомчики. Я даже в карман не полез, ибо наличность моя на этот день исчислялась однозначной цифрой, а цена альбома — 22.80. Горько было, т. к. накануне я вернул Гафте долг, что было вовсе не к спеху. Теперь где-то в полированном шкафушке, между Стендалем и Миндалем стоит мой несостоявшийся шедевр полиграфии, который я так жаждал прижать к груди. Бывает такой шанс раз в жизни, поэтому плюйте на меня и тыкайте перстами.

Вообще, в последнее время я был везуч на книги. В Томске, уже после твоего отъезда, заимел я такие ценные книги, как «Введение в историческую социологию» Л.П. Лашука — спецкурс для студентов-этнографов МГУ. В Академе выпросил книгу Велецкой, ту самую, где про языческую символику. А уж в Нске обогатился совсем: Бонгард-Левин «Древняя Индия», [он же] «Индия эпохи Маурьев», Стратанович «Народные верования Индокитая». Увы-с, все в 1 экземпляре. Могу предложить тебе только «Махабхарату», это уже питерское приобретение. Купил ее на книжном базаре. Жуткое было дело. «Праздник книги», как преподносили это событие, со стороны смахивал на последнюю тренировку крестоносцев перед взятием Иерусалима. Куда-то меня толкали, волокли; притиснули к киоску Академкниги. Наугад сунул руку в щель, оттуда мне высунули «Махабхарату». Повторил еще раз. Очередь обиделась, стали мне слова говорить. Уходя, я злорадно сообщил книголюбам, что на всех книг не хватит. Застонали, но ни один не рискнул покинуть очередь, чтобы побить меня. <...>.

Запасаясь книгами, я боком полез в науку. В институте востоковедения втерся в доверие к светилам и боссам: Е.И. Кычанову, С.Г. Кляшторному, Савицкому Л.С. и т. д. Уже наслушался всякой бредятины: про Сенкевича, снежных человеков и прочих пришельцев. Это я не от светил, это в месте «Для курения». Там всю дорогу курят сотрудники. Очевидно, главное рабочее место. Там же, не без изумления, узнал, что аспирант Гос. Эрмитажа Леонов только-только написал диссертацию о ламаистской скульптуре, и тем самым отрезал солидный ломоть от моих честолюбивых замыслов. И, наконец, твердо обещали представить меня Льву Николаевичу Гумилеву. <...>

Ну вот. Теперь жду письмецо от Вас.

Bye-bye.

Андрей.

Э.Л. Львовой*

30.05.1978, Ленинград

Здравствуйте, Элеонора Львовна!

Уже неделю я в Ленинграде. Большое спасибо за Ваше письмо «из апреля». Помня о нашем томском разговоре (+ письмом), я сразу же отправился в ЛОИВ, где был радушно встречен С.Г. Кляшторным. Как следует поговорить не удалось: в институте сейчас происходят всевозможные заседания, реорганизации и переизбрания. Творятся грандиозные дела: отделы превращаются в секторы, кабинеты — в группы. Московское начальство считает, что это резко повысит производительность труда и качество публикации. <...>.

Позже Сергей Григорьевич познакомил меня с тибетологами Е.И. Кычановым и Л.С. Савицким (хранитель Тибетского фонда ЛОИВ). Сходили в этот фонд, значительная часть которого даже «не разобрана». Там же хранится прекрасная коллекция икон, еще не описанных. Все шло довольно гладко, пока светила нашей тибетологии не уличили меня в полном невежестве по части восточных языков. Незнание китайского они мне простили, но «не знать тибетский и монгольский — это...».

Все же рекомендации Кляшторного сделали свое дело: мне разрешили поработать с иконами, и была обещана посильная помощь в отношении тибетского языка. Кычанов даже посоветовал мне просить командировку: «Поезжайте прямо в монастырь, к Хамбо-ламе. Там на месте во всем разберетесь». Глава нашей буддийской церкви стал ламой уже после войны; был боевым офицером Красной армии. Позже учился в Лхасе. И самим Далай-ламой назначен был на нынешний пост. Ежегодно он направляет молодых лам-бурятов на обучение в Буддийскую академию в Улан-Батор.

На кафедре, кажется, не заметили вообще моего отсутствия. Итс сказал, что он «в принципе» не против моей поездки на Алтай с экспедицией ТГУ, особенно если это не налагает на ка-

* Впервые опубликовано: Каменный мост: Литературно-художественный альманах. Томск: PaRt.com, 2005. С. 417–418. Здесь приводится в сокращении.

федру финансовых обязательств. Осталось решить последний вопрос — освободиться от участия в приемной комиссии.

Побывал я на ежегодном книжном базаре. Благодаря этому мероприятию в городе несколько дней ощущалась явно повышенная нервозность. На площадь Островского (у Александринского театра) направлялись с раннего утра, целыми семьями (чтобы стоять сразу в нескольких очередях). Порядок в очередях поддерживали наряды милиции; устраивались переклички, дабы посторонние не внедрились в очередь за «Книгой о вкусной и здоровой пище». На солнцепеке, у самого театра, одинокие поэты читали в микрофон стихи. Суতোлка была даже у киоска «Академкнига». Ажиотаж подогревал какой-то старичок в джинсах: «Берите больше, не пожалеете. В этой книге — вся мудрость индийских йоганов». (Это он о «Махабхарате» так.) Должен Вам признаться, меня он убедил. <...>.

Надолго запомнится мне этот книжный базар. <...>

А.Х. Элерту

03.12.1978, Ленинград

Здравствуй, Саня!

С днем рождения, однако, поздравляю тебя. Делаю это с большим опозданием, но в духе свинства щетинистого, а самое главное — с чувством. <...>. Час назад проводил в Москву некоего Шарю*. Вышеупомянутый Shar пять дней знакомился с СПб, что было нелегко из-за сильных морозов (9–14 °С). <...> А чуть раньше побывал я в гостях у этого же Шари. Жили мы с ним на биостанции под Москвой (20 минут от города), в шикарном особняке, где, кроме нас, обитал аспирант Шура (с женой и сыном). Никакой биологии я там не видел, кроме того, что раз приехал старый хмырь профессор со студентами, и они понаставили в саду мышеловок. Будучи натурами грубыми и кровожадными, наутро они собрали всех мышей и порезали их. Понятно, мы возмутились и объявили голодовку (не полдничали), после чего все мышеловы раскаялись и сказали, что больше не будут. Мышек хоронили под барабанный бой.

* С.И. Ануфриев.

А вообще-то целыми днями сидели в Ленинке. Шар в спецхране читал какую-то контру, я каждый день поднимал по 15–20 книг и долго разглядывал картинки, т. к. разумею только по-английски, а книги были всякие. И понял я, что можно всю жизнь просидеть в этой библиотеке, а картинок всех не увидеть. Срочно сделал микрофильмы супердюфицита: около 1200 стр. на английском. Есть там главы о шаманизме (в т. ч. у тюрков Сибири), так что буду иметь тебя в виду.

Дважды был я в ИЭ, но Жуковскую и Вайнштейна не застал. «Прячутся», — сказал Шар. Поэтому придется в декабре наведаться к ним еще разок, по дороге домой. С переводом на заочное ничего не получилось, чтоб им всем... и... всю жизнь. Сказали — не положено целевому аспиранту, и лопнули все мечты. Шеф тоже начал придирааться ко мне на этот счет, разговор получился очень тяжелый и нервный. В конце концов написал заявление отпустить меня домой до 20.II.1979. Уладили дело быстро, но уже не то, чего я ждал, получилось. <...>

Солидную тему тебе Львова дала, о Александр. Но уж больно сомнительно, чтобы в эпосе хоть какая-нибудь идеология осталась, после того, как он побывал в руках Суразакова. А? Попробуй заказать по МБА книги: <...> [Выпишу на листок, для вдобства]. Не знаю, что из этого может пригодиться, но иллюзия кипучей научной деятельности будет полной.

Ищу тебе в Питере что-нибудь вроде Ратцеля, поэтому пока не хочу брать случайные вещи. Ты не против? Фотографии скоро вышлю, сегодня просто сил нет: с Шарей две ночи печатали московские пленки.

Ну, бывай здоров. Привет большой Нине. Надеюсь, в середине января послушаем на Лебедева* что-нибудь вроде лютневой музыки или этакого И.С. Баха.

Сыпасибо за увнимание [автограф].

* Ул. Лебедева в Томске.

Э.Л. Львовой*

15.12.1978, Ленинград

Дорогая Элеонора Львовна!

Вчера получил Ваше письмо, добиралось оно до Питера месяц. Видно, не перевелись еще чудеса. Большое спасибо Вам за письмо и соучастие. Хочу поделиться с Вами долгожданной радостью: сегодня удалось наконец поговорить с Л.Н. Гумилевым, да еще послушать его лекцию.

По расписанию на этой лекции должны были присутствовать 20 человек, но я с трудом нашел свободное место в большой аудитории. Другим повезло меньше: первый час сидели на подоконниках. Аудитория собралась самая разная, как по возрасту, так и по специальностям. Лекции из курса «Народонаселение», который Гумилев читает ежегодно, и каждый раз — поновому. В прошлом году он брал в качестве иллюстрации Рим и Грецию, сейчас — Европу Нового времени. Но писать конспект просто невозможно, и большинство просто слушали его. Я пытался писать. Но боюсь, получилось очень невразумительно. Рассказывая о событиях начала XVII века в России, Гумилев, например, делал экскурс в историю США, Австралии и Франции, и еще цитировал Жанну Д'Арк: «La belle France...» (далее я не понял). Но как обидно, что читает он все это только географам. А ведь еще 3 года назад (на философском семинаре геогр[афического] ф[акультета], собранном после опубликования в «Вопросах истории» весьма недостойной и провокационной статьи В.И. Козлова «О биолого-географической концепции истории») концепция Гумилева была, по сути дела, если не поддержана, то оправдана. Так и написали: «...критика... положений Л.Н. Гумилева может вестись с конкретно-научных позиций, а попытка историка В.И. Козлова критиковать работы Гумилева от имени марксистской философии не может быть признана удачной. Ее не поддержал ни один из выступивших на этом семинаре ученых». <...>

И тем не менее его новая книга «Феномен этноса» так и не вышла, а докторская «Этногенез и биосфера Земли» пять лет

* Впервые опубликовано: Каменный мост: Литературно-художественный альманах. Томск: PaRt.com, 2005. С. 419–420.

где-то томится. После этого всего так приятно увидеть, как Гумилев (очень доброжелательно, и даже как-то радостно) после лекции полтора часа отвечает на вопросы оставшихся «младших единомышленников». В лекции, что особенно впечатляет, он не столько пропагандирует свои идеи о пассионарности и суперэтносах, сколько последовательно и талантливо развивает мысль, о которой он сам сказал так: «Когда меня в Москве спрашивает высокое начальство, что же я собственно доказываю, я говорю им, что доказываю простую вещь: хамить не надо. Надо уважать непонятное (или не понятое нами) в других народах».

Вопросы задавали самые разные. На один, о причинах националистических движений, он отвечал так: «Самый простой способ вызвать националистические движения — начать переучивать людей на свой лад, чуждый для них лад. Теперь (как я слышал от одной пятикурсницы) это называется “пудрить мозги”. В любом случае, такое переучивание, даже с самыми благими намерениями, редко идет на пользу. У нас в Сибири была пословица: “Не будь ты моим благодетелем”».

Потом мы разговаривали с ним о ламаистской иконописи. Оказывается, опись коллекции, использованной в «Старобурятской живописи», Л.Н. делал еще в 1948 году, «как раз перед тем, как меня взяли “на бис”». И с тех пор почти не занимался буддийской иконографией, так что помочь он может только в общих вопросах. Я об этом даже и не мечтал. Договорились, что я принесу ему «краткое изложение буддологических воззрений», а Л.Н. выскажет свое мнение.

Вот такой сегодня был день — голова кругом идет. <...>

А.Х. Элерту

19.06.1980, Ленинград

Санидзе!

Вероятно, я утомил тебя своими писаниями. Ничего не поделаешь — ситуация развивается динамично, обстоятельства меняются. Как поется в одной шпионской песне, «Стоят дворцы, стоят вокзалы и заводские корпуса..., могу назвать Вам адреса». Судя по известиям из Нска, 20 июня Фрида вместе со

всеми Макаровыми берет на абордаж пароход «Бийск». В июле высаживают десант в Н-Нске гражданка Люся и товарищи из Горняка, не так ли? Собирается там в итоге теплая компания.

Таежник средней руки наострил лыжи в том же направлении (хочет получить следующее звание). Чищу блесны старым валенком и привыкаю к комарам. <...>. Так что 1 июля лечу в Новосибирск. Шеф неожиданно смягчил приговор и разрешил мне взять творческий отпуск (как всегда, за сугубо свой счет).

Случилось это после обсуждения работы на кафедре. Сработал закон о переходе количества в качество: толстая работа, уже из-за толщины своей, совсем глупой быть не может. В силу необходимости, даже против воли автора, в ней происходит зарождение отдельных мыслишек.

Черновик целиком прочитал лишь один человек с кафедры (впрочем, самый в этих делах компетентный). Шеф в основном критиковал мои выводы по бурханизму: оценка расходится с потаповской. Рекомендовал согласовать выводы с общепринятой точкой зрения. Вот-с. Это, конечно, не очень приятно делать. Больше меня волновали другие сюжеты, связанные с древнетюркской мифологией, тибетскими культами, манихейством и черт знает чем еще. Как ни странно, эта глава вызвала меньше всего нареканий. Насовали еще много других замечаний, вполне исправимых до осени. Общий вывод меня обрадовал: «годидзе» сказали все. Тут шеф и отпустил меня домой, дорабатывать. Надо писать еще автореферат, а это значит — финиш близко. Защиты, конечно, в этом году не будет (из-за публикаций и отсутствия Совета). Но главное — работа будет рекомендована к защите, остальное — дело времени.

Поэтому думаю пробыть в Нске с неделю: кое-что подправить, а потом — сами понимаете, вниз по Миссури. Когда точно вы собираетесь в Никольск? Может, удастся объединиться? Если имеешь соображения, предложения и т. п. — звони в Нск или телеграфируй. Я буду все время дома.

Саня, твой пиджак чувствует себя хорошо, но скучает без хозяина. Что ему передать? Если в Горняке есть хотя бы черно-белая фотопленка, прихвати пяток кассет с собой. Всех щук увековечим. <...>

Настроение, впервые за последние месяцы, почти приличное. Жалко, музыки вот нету. Саньчевский, давайте не будем дурить друг друга: заезжайте-ка в Нск, а оттедова вместе сплавимся. Да и музыку денек-другой послушаем. <...>

Андрей.

А.Х. Элерту

15.12.1980, Новосибирск

Здравствуйте, ребята!

С алтайским Новым годом Вас (подробности в открытке).

Фридамонида сидит напротив, пишет планы уроков и чертятся. Ругается она часто и вычурно, не знаю, что с ней делать. Закончился очередной рабочий день, оказывается. Впрочем, трудятся у нас не все. Я до сих пор безработный (это факт моей биографии). Шеф напоследок облагодетельствовал — написал письмо А.П. Окладникову, в коем просит меня трудоустроить и называет «сибиряком». А.П. нынче болен, и когда оправится — ?. Посему продолжаю сидеть у всех на шеях. Питерская эпопея завершилась бесславно: диссер обсудили на кафедре, рекомендовали к защите, приняли к рассмотрению в ИЭ (Ленинград). Тут все и рухнуло. За свои же хлебулочные изделия, как говорится, я же и молодой специалист. В секторе Сибири нашлись бдительные люди, которые не допустили обсуждения работы на скорую руку, как то планировали мы с шефом. Короче, все откладывается до осени 1981 г. (если не 1982). Зато вновь почувствовал себя человеком семейным.

Не могу не похвалиться книжными делами. Дед познакомился с директором книжного магазина. Первый результат — подписка на «Мифы народов мира», ожидается Г. Гейне и россыпь. В «Академкниге» сейчас принимается подписка на «Археологию СССР» в 20 т. (масса этнографических материалов). Пришлось оформить.

Александр, вышли занятные книги по сибирскому шаманизму, эпосу и ваще: Т.М. Михайлов «Из истории бурятского шаманизма», С.Ш. Чагдуров «Происхождение Гэсэриады». В последней куча шизовых мыслей, почти в гумилевском сти-

ле. Кстати, тема «Эпос и шаманизм» там очень представлена. Может, ты еще интересуешься?

Решил маленько осмотреться, и потом начать что-нибудь стряпать из области духовной культуры народов Ю. Сибири. Статейку в «СЭ» обещают вставить в 3-й номер 81 года. В который раз. <...>

Кстати, меня все-таки распределили «в распоряжение Томского ГУ», и в направлении указано: жилплощадь не предоставляется. Последний пункт особо радует. Видимо, не получится пока с Томском. Будем оседать в Нске. Поставим стеклоферритовую голову «Юпитеру», запишем товарищей Beatles'ов. Заходите, слушаем. <...>

Привет Манюне. Счастливого ей Деда Мороза. [Кэнстон заявил, что если Дед Мороз не даст ему подарка, он отлупит его клюшкой и заберет весь мешок. Бедный Дед (видно, роль поручат мне)].

Пишите, что ли. Или заходите — езды 4 часа.

Не болейте, остальное — ФИГНЯ (Саша меня понимает). Всего.

По поручению семьи Сагалаевых — А. Сагалаев.

А.Х. Элерту

30.04.1981, Новосибирск

Приветикопуло, Александрос!

Низкий поклон всей семье и запоздалые поздравления с нагрянувшими праздниками. Впрочем, день рождения Будды в некоторых странах отмечают не 8 апреля (как все честные и порядочные люди), а 8 мая.

Должен сразу нахально заявить, что письмо написал еще дней десять назад, но не отправил по причине его суетливости и поспешности. И вообще, как говорили буддийские патриархи (в VI в. н.э.),

«Объект является объектом для субъекта,
Субъект является субъектом для объекта.
Знай, что относительность этих двух
Пребывает в абсолютно единой пустоте».

Учти это при подготовке к экзамену. Александр Христианович, должен Вам заявить решительный протест. Фактом дарения «Истории Сибири» вы поставили меня в крайне неловкое положение. Не скрою, украдкой глажу эти книжки (лежат в самом потайном месте — вместе с микрофильмами), но вот не могу себе представить — чем ответить на такое великодушие? Придется, однако, подарить Вам ПСС. И еще раз — большое остяцкое спасибо за все подарки.

Далее полагается сообщить, как мы живем. Обмен веществ происходит бодро, чему способствует разнообразная стряпня Елены Афанасьевны. Лишь один раз она «опустилась» и принесла из магазина пачкупельменей, которыми усиленно пичкают новосибирцев (на зависть барнаульским интеллектуалам). Остальное время потребляем исключительно домашний продукт, даже такой, как пирог с сырком. Тут сразу оживают обласково-чуворные настроения, и хочется закупить набор блесен «Бердский». Минутой позже вспоминаешь, что с рыбалкой вряд ли что выйдет.

Мало все-таки платят лаборантам в СО АН. Дважды сходил на книжный рынок — и все. В последний раз увез оттуда книгу С. Львова «Питер Брейгель» и ленинградское издание (1977) А.А. Ахматовой. Прицеливаюсь еще к одной вещи — в ЖЗЛ вышел «Мольер» Булгакова. Вообще, надо сказать, что хотя выбор книг там не роскошный, но каждый раз появляется что-либо аппетитное. А на окраине Нска обнаружил книжный магазин, торгующий изданиями капиталистических стран: США, ФРГ, Франция, Англия и т. п. Помимо словарей и художественной литературы, много альбомов. Цены удручающе однообразны — 75. Выбор: Матисс, Модильяни, Боннэр, недавно был Иероним, и много других интересных вещей. Листать не дают.

Вот из таких вещественных интересов складывается короткий досуг. Правда, вчерась почувствовал свободу, т. к. кончил диссер и реферат. А сегодня позвонил в Питер и узнал — в июне будут нападать. Утвердили официальных нападающих — Л.П. Потапов и С.Г. Кляшторный. Можно запастись облепиховым маслом — лечить вероятные ушибы. За одну лишь первую главу навтыкают оба.

Со студентами в НГУ добрались уже до Японии. Чем ближе сессия, тем осмысленнее взгляды студентов. <...> Должен сказать, нет здесь (в Академгородке) той атмосферы, что в Томске. Хотя в НГУ масса интересных моментов, в т.ч. — стенгазеты. «У нас» всех бы разогнали за такие сюжеты. Опубликовали результаты анонимных анкет: что думают о своих преподавателях студенты гумфака. Досталось некоторым доцентам. <...> Часто бывают интересные лекции, перед которыми вывешиваются на бумажке (в вестибюле) вопросы студентов ректору. И вопросы (по Китаю и Польше) весьма острые. Сейчас там проходит неделя интернациональной дружбы. В вестибюле гремит магнитофон — Харрисон, Дилан, Баэз, Высоцкий. Приятно.

А вот и неприятные новости. Тимирязевский самородок Крюков на Алтай ехать хочет, но не может. Отпуск в сентябре. Настонал письмо с извинениями. Придется подыскивать кого-нибудь другого. <...> А что ты скажешь определенно? Пора, чтобы денежки выхлопотать. Не огорчай Андрейку, слышишь? В архиве ГАНИИЯЛ есть редкие районные газеты — поищем что-либо по твоей теме «Соревнование шаманов с лекторами-атеистами в Горном Алтае». <...>

Однако, расписался. Покамест закончим.

Всего доброго, пишите, звоните, заходите.

А. Сагалаев.

Э.Л. Львовой*

08.02.1983, Москва

Дорогая Элеонора Львовна!

Пишу Вам из «ссылки», где исполняю обязанности консультанта на выставке «Древняя культура Алтая». Отправили меня сюда на двадцать дней, одного. Говорение на выставке занимает не так много времени, поэтому появилась возможность поработать в библиотеке. Всерьез взялся за тему, которую хотел бы назвать «Христианство в Горном Алтае». Материала много, но много и неясностей (как всегда) Хотелось поговорить, посоветоваться с Вами, но поездку в Томск отменили. <...>

* Впервые опубликовано: Каменный мост: Литературно-художественный альманах. Томск: PaRt.com, 2005. С. 420–421.

А если честно, пока особых изменений нет. Директор одобрил наше предложение о выпуске сборника «Полевые исследования этнографов Сибири», и есть надежда, что издание станет серийным. <...>

Если бы еще мне дали возможность и в поле работать! Прошлый сезон, конечно, даром не прошел: потрогал руками и алтайский палеолит (Кара-Тенеш), и афанасьевские курганы (Кара-Кол) и посмотрел, как копают Денисовскую пещеру. Весной, когда ездил в Хакасию искать «шаманскую пещеру», тоже довелось посмотреть интересные места: грот с рунической надписью, печально известную Малую Сью, петроглифы Среднего Енисея, До этнографии руки не дошли. Правда, в Ябогане, когда записывали у А.Г. Калкина былички, обнаружили поразительные вещи. Люди не просто помнят о бурханстве, кое-кто знает судьбу самого Ч. Челпанова и его дочери; пожилые люди помнят бурханистские песни и сказки, в которых одно из действующих лиц — Майтейя (Майдари-бурхан). Все это так перемешано с реликтами шаманизма и христианства, что оторопь берет. Снимки, сделанные в Балыктуюле и Ябогане, удалось использовать на нашей выставке в Москве. Помните, в Балыктуюле в 1978 г. мы беседовали с женщиной, неподалеку от ее чадыра (единственного в селе)? В прошлом году с Сашей мы побывали у нее еще раз, и, когда я фотографировал, она шутя сказала: «Небось в Москву на выставку повезете?» Все сбылось. Когда на выставку пришла группа студентов-алтайцев, учащихся в Москве, многие узнали на фото не только знакомые места, но даже узнали людей. Хорошо отозвался о выставке и С.А. Токарев, что было особенно приятно.

Возвращаясь к христианству, я хотел бы спросить у Вас вот о чем.

Правомерность постановки подобной темы, видимо, оспаривать не будут. Меня смущает вопрос оценки деятельности Алтайской миссии. Начитавшись отчетов миссии, убедившись в том, какие огромные усилия прилагались ими для христианизации алтайцев, я пришел к выводу, что однозначно оценить работу миссии нельзя. Что касается негативных моментов, они в избытке. Сложнее с положительными чертами: школы, благотворительная деятельность, приобщение к русской культуре.

Нет сомнения, что рядовые миссионеры работали с увлечением, самоотверженно и, видимо (как следует из финансовых отчетов), не из-за вознаграждения. Пожалуй, их работу можно сравнить с работой некоторых учителей сельских школ, которые делают много больше того, чем на них возлагают инструкции. В ряде случаев миссионерские отчеты — пример трезвого анализа положения на Алтае; есть и прогнозы, которые позже сбывались, и ценные зарисовки быта и т. п.

Не так давно Ф. Сатлаева (в рецензии на его книгу) упрекнули в том, что автор преувеличивает положительную роль миссии. Хотя Сатлаев касается работы миссии мимоходом. Мне не хотелось бы обходить этот важный вопрос (оценку миссии), но пока я не вижу объективного решения. Дело в том, что чаще пишут о положительном влиянии на аборигенов рядового русского населения. Алтайские материалы нередко говорят об обратном. Справедливо ли будет сказать, что в своей деятельности миссионеры объективно выходили за рамки поставленной перед ними задачи и являлись в ряде случаев проводниками русской культуры в широком ее понимании? Уместно ли будет рассмотреть вопрос о современных пережитках христианства на Алтае? Сомнений много.

Напишите, пожалуйста, что Вы об этом думаете. Поздравляю Вас с наступающим годом Черной Свиньи; ведь мы немножко азиаты, хотя бы географически.

Всего Вам доброго. До свидания.

Андрей.

М.С. Усмановой*

08.07.1983, Москва

Дорогая Марьям Султановна!

Поздравляю Вас с прекрасной защитой диссертации, о чем знаю от очевидцев этого события. Рассчитывал сказать все это при встрече, но в Томске пробыл недолго, а Вы уезжали в Ленинград. Надеюсь, Вы не в обиде на меня за долгое молчание; это не от отсутствия хорошего к Вам отношения, а от (просто

* Впервые опубликовано: Каменный мост: Литературно-художественный альманах. Томск: PaRt.com, 2005. С. 421–422.

нет сил закончить такую напыщенную фразу) неорганизованности.

Получил недавно письмо из Самарканда, от Виктора Ракуца. Пока не ответил, т.к. не выяснил, нужен ли этнограф в краеведческом музее. Жаль, если специалисту не удастся найти работу по профилю. В институте у нас, хотя и говорят о необходимости «укрепить» группу этнографов, надеются, судя по всему, сделать это за счет внутренних резервов. Пока же нас укрепляют уплотняя — поставили в комнате столы востоковедов (Ю.М. Бутина и Т.М. Кашиной). Тесно и не скучно. Приходит в гости А.Г. Малявкин, рассказывает о жизни в старом Харбине и об университете Маньчжоу-го, в котором он учился <...>. В Тофаларии недавно нашли в пещере грамоту XVII в., написанную старомонгольским письмом. Хотели и мы съездить в те места, да начальство опасается. В прошлом году (весной) была экспедиция в Хакасию. Пришел в институт человек и рассказал, что нашел пещеру с шаманами — куклами и прочими чудесами. По описанию это напоминало таштыкский склеп. Приехали, но на месте информатор начал путать и плутать. Так ничего и не нашли. Пещер там много, и, по косвенным данным, можно ожидать интересных находок. Есть рассказы и о буддийском пещерном храме возле озера Джулукуль, в истоках Башкауса, и об изваянии тов. Будды в пещере на Юго-Востоке Алтая. Добраться туда непросто, да и пещерные сюжеты не вдохновляют руководство (пока).

Сейчас я в столице, вожу экскурсии по выставке «Древняя культура Алтая». Приходил С.И. Вайнштейн. <...> Так и живем.

В.М. Крюкову

19.11.1986, Новосибирск

Любезнейший Вова, ты зря негодуешь и вешаешь ярлыки. Согласись, это не в традиции у русских поэтов неоромантического направления. А вы ведь, батенька, романтик. И это тонко чувствуют редакторы поэтических сборников и прочие душегубы от литературы.

Не писал тебе лишь потому, что последние три с лишним недели пребывал в Горном Алтае. Вдали от узлов связи. Но тебя

вспоминал не раз и жалел, что не видел ты горной тайги зимой. Занимались мы там раскопками удивительного памятника — пещеры, известной у тамошних жителей под названием «Разбойничья». Название позднее: сорок лет назад в пещере прятались двое парней, убежавших с фронта. Там их и взяли спустя полтора года. А еще раньше бывали в пещере скифы и прочие древние народы. Но мы копали в глубине, где скапливались костные остатки фауны. Там в слоях, датируемым ранним голоценом (50–60 тыс. лет) обнаружили кости гиены, волка, медведей. Пещера расположена необычно: на самой вершине горы, около 1370 м над уровнем моря (которого поблизости нет). Затащили на гору электрогенератор, осветили пещеру лампами дневного света. Сделаю снимки, пришлю. <...>

В Томск теперь выбраться не чаю, т. к. продолжаются занятия в НГУ. Разве только ближе к Новому году. <...>

Привет тебе от наших. Андрей.

Э.Л. Львовой*

10.08.1987, Осака (Япония)

Дорогая Элеонора Львовна!

Охайе Гозаймас, т. е. здравствуйте!

Очень трудно здесь письма писать. Уже 17 дней в Осака, пора бы привыкнуть. Да что-то не привыкается. Жизнь такой интенсивности нам явно противопоказана. Работаем мы без выходных, с 9.30 утра до 9 вечера. Через павильон за день проходит 20 тысяч человек. Вопросы, улыбки, поклоны. Урывками смотрим город. Недалеко от гостиницы расположен замок «Osakajo» — здешний Кремль. Красота невообразимая, при полном отсутствии официоза. Сходил в буддийский храм Shitennoji, основанный в XIV веке. Меня там никто не узнал. Товарищи будды в полном одиночестве. Зажег палочку, посидел, подумал. В Осака очень мало парков (в черте большого города), и уединиться можно только в храме или в сквере вокруг него. Впрочем, и там продают кока-колу.

* Впервые опубликовано: Каменный мост: Литературно-художественный альманах. Томск: PaRt.com, 2005. С. 423–424.

В отеле на столе лежит Новый завет и книга «Учение Будды» на английском языке. Утром приносят «Asahi Daily News». Вечером — «Mainichi Evening News». Иного чтива не предлагают. В газетах много пишут о Союзе, очень сдержанно. Но вот что меня удивило: из четырех человек, у которых я спрашивал, где похоронен Кавабата Ясунари, двое сказали, что не знают, а двое спросили, кто это такой. А ведь спрашивал у людей с высшим гуманитарным образованием.

На выставке наш павильон соседствует с ленинградским («Мамонт из Сибири»). Они привезли (опять) бледного мумифицированного Диму и прочих зверей, чуть археологии. <...> Неподалеку китайцы показывают свои фантастические находки: золотую лошадь, иньскую бронзу и т. д. <...>

К нам относятся хорошо, а ведь многим слово «Сибирь» известно не понаслышке. И все же Япония ускользает. И это обидно. Дни летят быстро, и чувствуешь, что видишь либо электронный фасад, либо туристские объекты. Страна где-то прячется. Спрашиваю у нашей переводчицы, когда начинается осень? Она отвечает: когда запоют другие цикады. А мордастые парнишки 14–15 лет пробегают через павильон «Сибирь» не глядя, устремляясь в лазерные джунгли соседнего «Sharp'a». В ухе играет музыка, в глазах — скука. Они уже всего объелись. Конечно, таких везде хватает.

Сдаюсь. Разобраться в увиденном пока не удастся. Элеонора Львовна, до конца сентября мы будем жить в Осака. <...> Напишите, пожалуйста.

Большой привет Вашим домашним, Марьям Султановне. Иду на службу, как дисциплинированный человек. Фирма не любит опоздавших.

Андрей.

В.М. Крюкову

22.09.1987, Осака (Япония)

Милейший Владимир Михайлович!

В одном отечественном детективе вычитал я (в детстве) фразу: «Шар нашей благодарности катается по коридору вашей любезности». Не измыслив ничего лучшего, адресую ее тебе со слабой надеждой, что, будучи присланной из-за кордона, она

обретет оттенок импортной. А если серьезно, то твои письма приходят пусть не часто, но очень вовремя. Что-то к концу совсем кисло стало. Даже в газетах в первую очередь смотришь: что там про USSR? Ну да ладно, как говорят японцы (сидя с друзьями в ресторанчике): «Ни слова о политике и бейсболе». Надо что-то писать для твоей газеты. Боюсь, что дома навалятся дела иного рода, да и отболит все это. В конце концов.

Итак, исподволь. С присущим молодым нахалам тягой к монументальности я уже вижу 2–3 очерка. Каково? Темы (вчерне) могут быть следующими: «Август в Осака: Будда и Битлз», «Русский стиль», «Выставка в Осака под девизом “Жизнь живых существ: человек и его меньшие собратья”».

Итак, ищем изюмину.

Город: Осака. Население: около 5 млн. человек. Находится на полпути из Хоккайдо на юг архипелага. На берегу внутреннего моря. Огромный порт. Движение на воде — как в августе на рейде Колпашево. Между океанскими сухогрузами и лайнерами мелькают яхты, катера. У самого берега, за волноломом — цветные паруса винд-серфингов. Каждые несколько минут над городом проплывают серебряные «Боинги», толстые и красивые машины. Идут на посадку в международный аэропорт. Сам город расположен полукольцом вдоль залива и прижат к морю грядой невысоких гор. Здесь дельта реки Ёдогава, похожей чем-то на Неву. Много мостов, каналов. Город — побратим Ленинграда. Совсем нет, однако, старых домов. Для Осака конец XIX века — уже старина. Древность здесь в избытке, но в округе. Рядом — две бывшие столицы: Нара и Киото. Эта местность называется Ямато. Сердце страны. Первые буддийские храмы. Дворцы сегунов и императоров. Сады камней и пагоды. Ныне вся эта местность плотно заселена и границу Нара/Осака можно определить только по карте. Рисовые поля перемежаются с жилыми районами. Очень много дорог, и почти все без тротуаров. Пешком здесь далеко не ходят. Если уж совсем невмоготу, едут на велосипеде. Рисовые поля небольшие. Над каждым натянуты крест-накрест веревки и висят блестящие воздушные шары, пластиковые ленты: отгоняют птиц. На задворках, балконах сохнет белье. Жарко, влажно. Стирают каждый день.

В Осака не так уж много небоскребов. Застройка города хаотична: кто во что горазд. Но все же свое лицо у города есть. И очень симпатичное.

Мало парков, вся земля занята людьми. Стали зарываться вглубь. Настоящие подземные города: торговые районы, рестораны, развлечения. На «наш» взгляд город жутко перенасыщен магазинами и общепитом. Я не понимаю, кто все это съедает, выпивает, надевает и включает? Как все эти райпищеторги конкурируют друг с другом? Какую прибыль может давать кафе с шестью столиками? Ну ладно, это их дело. Везде — с утра до ночи — свет и музыка. И везде мало посетителей. Пробрался и сюда McDonald's со своими гамбургерами (превкуснейшая штука, доложу я вам, батенька!). Есть улицы, где подряд идут забегаловки с китайской, корейской, арабской, индийской, итальянской кухней и т. д. и т. п. В веселых переулках цены и фотографии сотрудниц соседствуют с рекламой напитка «Оронамин С» (витамин). На любой улице через 20–30 шагов — автоматы с напитками, сигаретами. Границы между улицей и магазином нет: подняты жалюзи, товары вывезены на тележках и лотках. Никаких порогов, дверей и перерывов на обед.

Тротуары расчерчены белыми и желтыми линиями: первые обозначают дорожки для велосипедистов, желтые ребристые — для слепых. Между домами втиснуты ворота старых храмов. За ними — островки тишины. Деревья, песок. Старые, зеленые колокола. Подходишь, бросаешь в ящик монету, обращаешься в высокие инстанции. В больших храмах под навесами летом ночуют бездомные. Они же оккупируют по вечерам набережные, открытые скверы. Некоторые с тележками для сбора макулатуры. Лежат в своих тележках. Читают, спят, смотрят телевизор. Большинство из них — приезжие. Прохожие просто не замечают бездомных.

Отложим, однако.

Пиши мне, любезнейший. Когда же мы увидимся? Когда посидим за чашкой доброго сакэ?

Передавай привет нашим клошарам — по мере их появления на твоём горизонте. Всех помню в лицо. А напоследок я скажу тебе самодельный стих (свидетельство того, что я тут не

только по улицам шатался, но и читал японский словарь). Читается сверху вниз, справа налево, как ты догадываешься.

(Далее идут аккуратно нарисованные иероглифы. — *Ред.*)

Транскрипция: Китакадзе. Хототочису харука-ни. Аки.

Перевод: Северный ветер. Кукушка вдали. Осень.

До свидания. Андрей.

В.М. Крюкову

15.09.1988, Алтай

Здравствуй, Вова.

Думаю, ты уже отсердился на меня за такое коварное исчезновение из Н-ска. Я даже записку оставить не успел: пришла машина, пять минут на сборы — и вперед, и вот уже три недели живем вдвоем (с Н. Оводовым, палеонтологом) в избушке. Стоит она на склоне горы, в красивейшем месте: выше — гигантские лиственницы, ниже — ручей. После многотрудного лета было очень хорошо выпасть на месяц в осадок. Ближайшее село в 10 км, почта — в 30. Кроме знакомых чабанов, что пасут в гольцах скот, никого не видим. Правда, не в силах оторваться от привычной жизни совсем, взяли с собою радиоприемник. Но тут какая-то алтайская аномалия: он принимает лишь «Маяк» и Томск. Потому я в курсе всех ваших дел, включая пожар на углу пр. Ленина и пер. 1905 года. Как-то вклинился Горно-Алтайск и суровым голосом сообщил, что в районе Семинского перевала скрывается преступник в воинской форме, вооруженный автоматом. Но до нас он как-то не добрался. Случаются и всякие мелкие неожиданности. Вчера два раза ощутимо потрянуло избушку. Зона повышенной сейсмичности. А в основном жизнь наполнена сугубо природными впечатлениями: желтеют березы и лиственницы, утром долго лежит туман, etc. Но, Вова, как хорошо засыпать под шум ручья. Или вот, скажем, варить в ведре медвежью голову. Ее нам оставили алтайцы-охотники. И уж совсем далеко, в другой жизни, остался Остров*. Вернее, ощущение его реальности. Реальны блохи, после которых пришлось прожаривать в бане одежду. Или ряб-

* Так Андрей называл Японию.

чик, с которого сыплются какие-то пухоеды и норовят забраться под свитер. Выросла борода.

Ну про Эвенкию и встречу там с В.П. Астафьевым я писать не буду. Об этом надо рассказывать. Вот вернусь, проявлю все летние пленки, напечатаю фотографии. Старичок «Nikon» повсюду со мной. А вернусь в конце сентября. Надеюсь, что сможем как-то встретиться. Ась? Писать совсем отвык, посему кончаю. Передаю письмо с забредшими к нам спелеологами.

До встречи, любезнейший.

Андрей.

Э.Л. Львовой*

19.10.1988, Новосибирск

Здравствуйте, дорогая Элеонора Львовна!

Извините, пожалуйста, за долгое молчание: лето было суматошным, осень тоже, и конца этому не предвидится. Только что вернулся из Барнаула, где гостил у Саши Элерта и смотрел картины Г.И. Гуркина (с тайным умыслом подобраться и к его рисункам). <...>

Простите за «официоз» — печатаю на машинке, т.к. совершенно отвык писать за два экспедиционных месяца — пальцы не слушаются. Сначала работали на Нижней Тунгуске, в экспертной комиссии по поводу Туруханской ГЭС. Готовится там форменный этноцид, о чем и написали в своем заключении. А до конца сентября был на Алтае. Оказывается, на Башчелакском хребте чабаны еще «подшаманивают». Посмотреть не удалось, но сам факт отраден. Судя по рассказам, ритуал прямо-таки придумывается на месте. Люди ощущают потребность в ритуальном поведении — и находится человек, способный воссоздать нечто подходящее. Кстати, про нашу книжку мне в Усть-Кане сказал один функционер, что это — «учебник для шаманов». Вот эта оценка!

На этой радостной ноте и закончу. Пока не знаю, когда удастся выбраться к Вам в гости, держат занятия в университе-

* Впервые опубликовано: Каменный мост: Литературно-художественный альманах. Томск: PaRt.com, 2005. С. 424–425.

те. <...> Большой привет Юрию Алексеевичу и Марьям Султановне. Всего доброго.

Андрей.



Учителя. Этнографы Томского университета Э.Л. Львова и Г.И. Пелих

В.М. Крюкову

11.06.1989, Денисова пещера, Алтай

Михалыч!

Отправляю письмо с оказией в Н-ск, там его опустят в почтовый ящик. Четвертую неделю на Алтае идут дожди, дороги развезло, сыро, холодно, неуютно. Но — впервые за много лет — живем не в палатках, а в доме, построенном неудобно, бестолково, однако рядом с пещерой. В доме есть даже камин, магнитофон, рядом — баня. Жить и работать можно. Народу многовато, и всякого разного. Уединиться негде. А я стал к старости брюзгливым и раздражительным (если это не одно и то же). Ведем раскопки в пещере, вернее — в одном из ее гротов. Нашли несколько погребений (что, между прочим, было предсказано в нашей книге о мировоззрении тюрков). Приятно, знаете ли, доставать из слоя бронзовый нож или литейную форму, которую никто не держал в руках 4 тысячи лет.

А еще меня укусил клещ и, может так случиться, что книгу о Потанине ты будешь писать один. (Надеюсь, что это шутка.)

Короче, в городе буду только 19-го. Там разных дел дня на 2–3, потом — к Вашим услугам, если еще не поздно. Надеюсь, что нет. Ну, я сразу тебе позвоню.

Работа на свежем воздухе явно идет мне на пользу. В голове опять стала думаться мысль, а то все было какое-то оцепенение, а перед глазами — разнообразные картины однообразно мрачного будущего.

Ну прощай. Пора отдавать бумагу.

Андрей

В.М. Крюкову

02.07.1989, Новосибирск

Вова-а-а-а-а-а.....

«Здравствуй, я так давно не был рядом с тобой», как кричит БГ <...>. Вот я сижу (на диване!), курю (в комнате!), слушаю Леннона (не в наушниках!), пью чай (индийский!), а что-то смутно в тех частях организма, где наивные поэты локализируют душу. Кстати, о душе. Вышел сигнальный экземпляр второй нашей книжки о тюркской мифологии. Так вот, там целая глава о том, что такое душа. Впрочем, ты ведь не читаешь прозу да еще такую суконную, поэтому перескажу в двух словах. У них душа суть совокупность экспрессивных моментов человеческого тела в целом, это как бы плоть, стремящаяся вырваться из границ тела. Она хочет слиться с воздушным океаном, водами реки, сердцевинной дерева, чтобы ощутить свою соприродность. Э? Когда читаешь шаманские тексты (долго читаешь), насыщенные и примитивом, и заумью, и невнятицей, возникает странное чувство. Эти люди хотели сказать больше, чем могли. Строчки скручены, искорежены, напряжены. Так, наверное, корчится в муках мысль, еще не готовая адекватно воплотиться в Слове. Она ищет подступы, варианты. Ну ладно. Но ты, о Вова, зря не читаешь наших книг. Неизящество слога в какой-то мере восполняется содержанием. Хэх!?

Вернулся я с Алтая, как с луны. Тут съезд был и масса прочих катаклизмов. Как начал читать газеты, чуть не заболел. Ящик, слава богу, догадался не включать. Там, поди, и дикторши в исподнем вещают? Третий день (!) живу один. Хожу по квартире

со странным ощущением, что уезжаю куда-то насовсем. Ехать-то и впрямь придется, и не совсем обычным способом. Впервые отправляюсь в горы как большой начальник: в кабине (раньше меня возили в кузове).

Кажется, Алтаю суждена роль прибежища для всех обиженных жизнью. К нам завербовалась на все лето бывшая медсестра, которая не выносит запаха лекарств. <...> Теперь варит супы археологам и свято верит, что слово «презерватив» из разряда нецензурных. Это мы как-то вслух читали брошюру о СПИДе, а фершал обиделся. И еще краснеет, когда кто-нибудь включает кассету с песней «Ком тугезз» (из «Эбби роуд»). Ей, оказывается, сказали, что название переводится «Пойдем на сеновал». И уж совсем она меня добила, когда написала «Бог» с буквой «х» на конце.

А в июле приедут студенты, у которых летняя практика ассоциируется с вечным праздником. Приедут кооператоры — строить несколько домов для участников международного симпозиума, что состоится будущим летом. Шумно будет, короче.

Как ты понимаешь, после сообщения о стажировке я просто не мог отказать директору и остался поработать в пещере «еще немного». В качестве компенсации получил ключ от комнаты академика, чтобы работать там над диссертацией. Это в экспедиционном быту очень важно — иметь место для уединения. Сейчас вот собираю все выписки, книжки, даже «Эрику» повезу туда. И кофеварку, и магнитофон. Хватит романтики мокрых палаток, она хороша на неделю. Но вот что мы будем делать с книгой о Потанине? Вова, главное — не благодушествовать: мол, приедет Андрейка, он-то лучше знает, он не подведет... У нас осталось ч е т ы р е (именно так, в разбивку) месяца, сто двадцать дней. Если писать по две странички в день — уложимся как раз. Не жди моего приезда, начинай как хочешь — отрывками, очерками, заготовками. Используй указатель «История Сибири», раздел «Персоналии». Книжки, что можно, бери домой (ты что, еще не взял?!). Значит, договорились: к середине августа ты имеешь черновики «светской» жизни Григория Ник. Прокола нам не простят. И напиши мне по адресу: Алтайский край, Горно-Алтайская АО, с. Черный Ануй, археологическая экспедиция, что у тебя получается. И помни: плохой черновик лучше хорошего конспекта!

К.А. Сагалаеву

28.12.1990, Саппоро (Япония)

Костя, здравствуй!

Вот я снова в Саппоро. А дело было так. До 24 декабря я работал в г. Маебаша, а потом нас повезли на машине на север, через весь о-в Хонсю (см. атлас!). Ехали мы на машине 3 дня, дважды ночевали. Скорость ~70–120 км/ч. Возле Токио было +15°, а на Хоккайдо (см. атлас!) уже –2°. Сначала ехали от Токио до Аомори, а там погрузились с машиной на корабль, и плыли 160 км по морю до порта Хакодате, что уже на Хоккайдо. Корабль большой, метров 15 высотой. Там есть и игровые автоматы, и каюты, и даже баня с маленьким бассейном. В Японии все мои знакомые уже знают, что ты учишь хирагану. Удивляются; хотят проверить, когда летом будут в Новосибе. Не подведи, дружок. А 27 декабря мы — снова на машине — поехали от Хакодате в Саппоро. Сначала — по берегу океана, потом — через горы. На дороге лед, снег, потому в Саппоро приехали поздно — около 7 часов вечера. Сейчас идет снег, но не холодно. А когда ехали, я немного снимал через окно автомобиля. Потом покажу снимки. По дороге были на маленькой фабрике, где делают из водорослей всякую вкуснотищу. На прощание хозяин (тут ведь капитализм!) подарил нам целую коробку сушеных и прочих водорослей. Теперь будем их варить и есть сырыми. А вообще часто едим всякую морскую живность. Рыбу — сырую (с соусом) или жареную на проволочной решетке. Крабов, креветок, разных ракушек пробовали тоже. Вкусно, но дорого. Кстати, я был на приеме у мэра г. Саппоро — спросил его, как насчет обмена школьниками между Новосибирском и Саппоро. Он сказал — никаких проблем. Особенно, если наши дети знают хотя бы маленько язык. Понял?! А Саппоро — город красивый, чистый, молодой. Сейчас везде елки, огни, музыка. Много всяких фруктов, даже арбузы. На улице встречаются Деда Морозы: с мешками, но без снегурочек. Японцы про Снегурочку ничего не знают.

Письмо это, видимо, будет идти долго (не по вине Японии). Но ты все равно прочти, что тебе пишет родной отец. Мамане скажи, что будешь ей помогать (и — помогай)! Маленько

в школу ходи (иногда). Приеду — покажу тебе японские газеты со своей фотографией. А пока посылаю фото, сделанное на второй день после моего приезда, 9 декабря. Это в районе Токио, справа — древняя землянка, в какой жили предки японцев. Это — макет. Там — зелень, а нынче кругом снег. Хотя — меня приглашают на рыбалку в океан. Как быть? Ну, сынок, покуда. Маманю маленько береги, она еще нам пригодится. Целую Вас обоих. Скучаю вроде. Папа. Пишите в Маебаши.

Я туда вернусь 10 января. Sayonara!

С.И. Ануфриеву*

30.12.1990, Саппоро (Япония)

Сереза, здравствуй.

<...> Меня так резко и однозначно сорвали с места, что я не мог — не успевал — вас предупредить. Искренне жаль. Дело вот в чем. Наши люди нашли на Алтае уникальный могильник скифского времени (вернее — серию погребений). В результате решили сразу заключать договор с японцами о совместных исследованиях в 1991 году, все закрутилось-завертелось. И вот я сижу в Саппоро, изучаю ихние методы и методики. Кругом сугробы. Снег с тротуаров они не убирают, я наемни так... ну, скажем — упал, что до сих пор некоторые функции не восстановились. <...>

Тутошние наставники стараются сделать из меня ударника капиталистического труда. Рабочий день — часов по 10, обед — 30 минут. Профсоюза нет, талоны на sake не дают. В телевизоре — только наш президент и Шеварднадзе (не уверен в необходимости первого «д»). Так будем жить (я тут с напарником) еще 2 месяца. Правда, через неделю вернемся на основной плацдарм — [километров] 120 от Токио, г. Маебаши (центр префектуры Гумма). Там тепло, цветут какие-то кусты, на деревьях — мандарины (не на всех), иногда падают за ограду. Вкусные. Город чуть поменьше Томска, но дома почти все — в 2 этажа. Любят буржуины комфорт. Мы живем там в таком же домике. Все бы хорошо, да вот отопления совсем никакого.

* Впервые опубликовано: Каменный мост: Литературно-художественный альманах. Томск: PaRt.com, 2005. С. 425–426.

Какая-то керосиновая грелка, а утром в комнате +5. Бодрит. (Это хозяева так думают). А вообще интересно. Познакомился с окрестными бабульками, теперь раскланиваемся. Соседи иной раз чего-нибудь скажут. Дедок (сожитель наш) лапшу сварит вечерком, телевизор вместе посмотрим. Про северные территории поговорим.

С Новым годом вас (увы, письмо сильно запоздает)! <...>
До встречи! В середине марта появлюсь в Томске. <...>
Андрей. <...>

К.А. Сагалаеву

02.03.1996, Томск

Здравствуй, Костя!

Давно собирался тебе написать, да все что-то мешает. Вот уже и весна, как говорится, объявилась, и пора менять валенки на боты, но нет ни того, ни другого. В декабре я приехать не смог — сильно болел, потом была сессия, потом не было денег, и все это благополучно продолжается по сей день. Вся страна живет в режиме вялотекущей шизофрении, и в этом есть, вероятно, свои преимущества. Томск постепенно становится закрытым городом, на этот раз уже не из-за своей ядерной промышленности. Вот на днях отменили поезда, которые прежде ходили из Томска в Москву и Бийск. Москвичи этого, конечно, не заметят, а вот в Бийске будут удивляться — куда это, мол, пропал наш бывший губернский город. Пароходы, как ты знаешь, уж давно не ходят, самолеты летают в Новосибирск чуть не раз в неделю, и вот так Томск самоизолируется от страны.

Как там твой английский? Я вот не думал, не гадал, а и мне пришлось недавно сдавать своеобразный экзамен по английскому языку. Дело было так. Осенью я отправил в Москву анкету, решил поучаствовать в конкурсе, который объявила программа Фулбрайт (Fulbright Program). И вот в январе меня пригласили на собеседование в Москву, и даже купили они мне билеты туда и обратно. Собеседование было с комиссией, в которую входили разные люди из США. И в течение получаса я им рассказывал (на английском, естественно), какие такие лекции я собираюсь читать ихним студентам. Конкурс был боль-

шой, со всей России они отобрали по гуманитарным наукам несколько человек. Как ни странно, я попал в их число. Недавно получил официальное письмо, где говорится, давай, мол, дядя, готовь свои лекции. Пока неясно, в каком университете придется работать и когда точно, но в принципе вопрос решен. Так что буду я читать в американском университете курс лекций «Shamanism and Popular Beliefs in Siberia». Если, конечно, наш новый президент не решит снова коммунизм строить.

Судя по твоему глубокомысленному молчанию, ты упорно постигаешь премудрости классической филологии. Или запомним читаешь английские детективы в подлиннике. Что само по себе уже неплохо. Мне в последнее время чаще приходится читать куда менее забавную литературу — например, рефераты моих студентов по этнологии. Впечатление такое, что русский язык они закончили изучать еще в детском саду. Мысль тоже несет неизгладимый след младенчества. Надеюсь, что к пятому курсу мы их научим более или менее грамотно излагать свои мысли.

В марте я постараюсь обсудить все это с тобой лично, но не надеюсь услышать что-либо толковое про Present Indefinite. Для меня это по-прежнему запредельные вещи. Оказывается, можно изъясняться на языке, не подозревая, как он устроен грамматически. Wakarimashita*?

Ну, ладно, до встречи. Целую. Не более, по возможности.

Папа.

С.И. Ануфриеву**

*05.09.1996, Урбана-Шампейн
(штат Иллинойс, США)*

Hi, Serge!

Используя служебное положение, пишу письма на служебных же, понимаешь, бланках. Вчера провел первое занятие. Кажется, что-то получается (однозначно). Мои подопечные, к

* Понял? (яп.)

** Впервые опубликовано: Каменный мост: Литературно-художественный альманах. Томск: PaRt.com, 2005. С. 428–429.

счастью, не студенты, а аспиранты, которые тут учатся около 5–6 лет — набирают необходимые курсы и баллы. И вот мои бедолаги (все — леди) закатывают глаза, когда я им на карте показываю, откуда явился. В общем, на первой встрече им хватило рассказов про Great Transsiberian Railroad, First Siberian University, кровожадного Ермака и замороженных скифов. Ну, а дальше пойдет серьезная работа — смесь лекций, семинаров и рефератов. Но вот платят они только 30 % средней профессорской ставки. В целом отношение к таким вот — из «ниоткуда» на лыжах — этот странный коктейль доброжелательности и равнодушия.

Универ тут богатый, годовой бюджет — 900 млн; 26 тысяч студентов, 8 млн — главная библиотека. Я живу в самом центре, все под рукой. Однокомнатный apartment на 1-м этаже 6-этажного билдинга. Дали кабинет на работе — с кондиционером (снаружи 32 °С), но без окна, как и все на этом этаже. Вероятно, чтобы не отвлекался. Но все эти прелести сводятся на нет одним фактом — в США нигде нельзя курить в общественных зданиях, самолетах, поездах etc. Курят на крылечке. <...> По ящику идут фильмы, которые нам уже показало ТВ-2. Так что смотрю новости CNN. По другому каналу (на четвертый день!) показывают новости ОРТ и «Спокойной ночи, малыши». Очень интересно в Иллинойштине смотреть, как Хрюша со Степашкой спасают ворону в московском дворе.

Так вот, универ тут богатый. Наше подразделение называется «College of Liberal Arts and Sciences». И тут — факультеты астрономии, биохимии, биологии, антропологии (мой) и черт знает кого там только нет. Среди студентов много китайцев (не из Пекина), корейцев (тоже не из Пхеньяна), местных <...>. Сейчас везде сутолока, очереди — все съезжаются к началу семестра. Шатаются толпами до ночи, ездят на роликах (там, где нельзя), дерутся подушками на центральной площади (утром везде пух и перья). Полиция этих не трогает — они следят за наркотиками и нелегальной торговлей спиртным. Его можно продавать только персонам не моложе 21 года.

М.К. и И.М. Сагалаевым

*14.03.1997, Урбана-Шампейн
(штат Иллинойс, США)*

Дорогие папа и мама!

Сейчас получил Ваше письмо с рисунком Лены и газетной вырезкой. Спасибо за все, в т.ч. — за «политинформацию». Конечно, новости из России невеселые, и никакое американское благоденствие не дает забыть об этом. Через месяц у меня будет в Университете открытая лекция «Сибирь сегодня». Что говорить этим людям? Они не верят, что у нас недоедают и живут на грани нищеты. Просто не могут такого себе представить. А наши рассказы считают преувеличением. Так что я даже не знаю, как построить эту лекцию.

Жизнь «повернула» на отъезд, уже есть билеты. Ольга улетает 18, я — 24 июня. Но эти 100 дней еще надо прожить. Пока все время съедает подготовка к лекциям. Глядишь, эти американцы и приучат меня работать. Ольга уже две недели ходит на английский, потом сидит до полуночи — готовит домашние задания и пристает ко мне с вопросами: что да как? А я начитаюсь за день по-английски так, что язык не ворочается. Пытаюсь помогать, однако.

Написал статью в газету «Томский вестник», отправил им через компьютер. Уже напечатали. Это про компьютер в современной жизни американцев. Называется статья «Сын телевизора и пишущей машинки». Попросил, чтобы послали газету Косте, так что, быть может, и до вас она доберется. Костя уже получил первый номер журнала «National Geographic», на который я его тут подписал. Пусть читает по-английски.

Дальше два снимка из музея авиации (бывшая авиабаза Шанут, одна из крупнейших в USA). Ездили туда на экскурсию 23 февраля. Вот и повидал технику потенциального противника. Даже сидел в кабине Б-52. Тесно, черт возьми! Как они оттуда с парашютами могли прыгать — не пойму. Но самолетище огромный. Сейчас по TV идет сериал документальный «Крылья» — история авиации. Американцы, при всей их самовлюбленности, отдают должное нашим МИГам и СУ. А уж старший

штурмовик ИЛ вообще объявили лучшим самолетом Второй мировой (в своем классе).

Снег, было, растаял давно. Но вот сегодня резко похолодало, опять чего-то сыплется из туч. А послезавтра снова будет +10. И вся жизнь тут такая — переменчивая. Не жизнь, скорее, а настроение. Скоро назад, на Родину. А тут мало чего удалось сделать — или нет времени, или нет возможности. Контакты с коллегами кончаются вежливыми улыбками и обещаниями, о которых они тут же забывают (подсказать что-нибудь, посоветовать и т. д.). Такой стиль — каждый сам по себе. Да еще и театра оперетты нет тут, как назло. Не развеешься. (Шутка).

Купил Косте 3 рубашки хорошие. С остальным не знаю как — боюсь ошибиться с размером. Деньги он уже получил. Может, еще один телефон поставят?

Короче, надоело мне тут. Временная работа, временное жилье. Друганов нету. Как бы адрес Сергея Петровича Дробина получить, а, мам?

Ну все. Целую. Не болейте. Я потом, приеду — все расскажу, а сейчас чего-то не рассказывается про эту Америку.

Андрей

В.М. Крюкову*

*01.12.1996, Урбана-Шампейн
(штат Иллинойс, США)*

Здравствуй, Вова!

Вот началась зима у нас — точно по графику. А вчера вечером еще шел дождь, поливал пустой город. Пустой потому, что все студенты разом отъехали на короткие каникулы по случаю «Thanksgiving» — Дня Благодарения. За ним последует Рождество, потом Новый Год, а в начале декабря еще и еврейский праздник Ханука — короче, в стране месяца на полтора воцаряется атмосфера Великой Американской Расслабухи. И вот ходят по зеленым лужайкам Санта-Клаусы, мокнут под дождем нарядные елки, все покупают подарки и игрушки. Наконец-то

* Впервые опубликовано: Каменный мост: Литературно-художественный альманах. Томск: PaRt.com, 2005. С. 429–431.

в ночь на 1 декабря выпал снег. Вот по этому случаю — «Заметки фенолога-расиста»:

Вот выпал снег.
Заметней стали негры.
Как прав был Брейгель...

Дети, однако, не выбегают на улицу и не кричат: зима! зима! Они чего-то грызут, жуют, сосут — подкрепляются, одним словом. Как будто готовятся к трудной и несытой жизни, которую вряд ли увидят. Возвращаясь с конференции (из Бостона), я часа два сидел в аэропорту Чикаго и думал: каким увидел этот город и народ этот Николай Михайлович Ядринцев? Ведь был он тут когда-то и, может быть, даже письма получал тут от Потанина. Сейчас Чикаго уже не город — это страна. И когда самолет идет на посадку со стороны озера Мичиган (тоже масштаб не озерный), видишь вдруг берег с частоколом небоскребов и вокруг — до горизонта — дома, дома, лужайки, бассейны, дома, парки. А потом стоишь на застекленной галерее аэропорта, а в небе — цепочка самолетов. <...>

А конференция в Бостоне была забавная. Монументальная, как съезд КПСС. Бестолковая, как научная сессия ТГУ. И шумная, как все мероприятия в USA. Происходило все это в большом, помпезном отеле. Со швейцарами в круглых шапочках, коврами и коктейлями, цветами и туалетами с телефонами. Народу было человек 300, программа заняла чуть не 100 страниц. Увидел я публику, которую недавно именовали у нас «советологами». Теперь им работать трудней — страна открыта, наши люди свои проблемы знают не хуже и т. д. В этой толкучке, однако, весь народ легко было разделить на «ихних» и «наших». Первые небрежны во всем, от одежды до манер, вторые — напротив. Наши люди несут на лице печать советского строя. Это примерно лет 10 плюс к физическому возрасту. Так что узнавали мы друг друга безошибочно. И еще — наши излишне суетливы, поддакивают, смотрят в глаза собеседнику. Из России было много людей. Были там редакторы-замредакторы наших «толстых» журналов». Но подлинная встреча ждала меня за дверью с буквой «М». Я спокойно ждал, когда мужчина в длинном сером свитере освободит место у настенного агрегата. Поворачивается, вижу — Битов. Я открыл рот, чтобы некстати

сказать ему «Здрасьте», но мудрый классик пробормотал дежурное «Excuse me» и протиснулся к выходу.

Конечно, братцы, я ему не пара.
Но я сменил его у писсуара.

Потом видел, как он стоял на балконе (опоясывающем вестибюль) с трубкой в руке и рассеянно кивал какой-то даме. Было это в день открытия конференции, и я решил, что на первый день впечатлений хватит. Поехал за реку, в город Кембридж, в Гарвардский университет. Это единственное место в USA, куда я мог «вернуться» — три года назад был там. И я вернулся, пообедал в той же китайской харчевне и пошел бродить по переулкам. Вот таким раздолбайством были заполнены все 4 дня в Бостоне. Это был неожиданный «отпуск» посреди семестра. Приехав в большой город из своего «резервата», я ходил по книжным магазинам, заглядывал в музыкальные (см. наклейку на обороте), сидел вечером на берегу Атлантического (понимаешь ли) океана. Получается, что из четырех моих любимых городов (Ленинград, Томск, Осака, Бостон) три расположены на берегу моря, и все четыре — на берегах рек. Значит, это кому-то нужно?

...Вот так вот, Вова. Всем привет от меня. Как там собачкин? Поди уже совсем зверь? Андрей.

В.М. Крюкову

*08.03.1997, Урбана-Шампейн
(штат Иллинойс, США)*

Вова, здравствуй.

Сейчас получил твое письмо, открытку передал по адресу — Борисовне. Усовестился, что сам никого не поздравил. Позвонил мамане и на Полевою (у Кости теперь есть дома телефон).

Спасибо тебе за весточку и за стихи, конечно. А я сейчас пишу в Россию без особой веры в то, что это дойдет до адресата. Пропадает, оказывается, около половины писем и прочих отправлений (исключая физиологические). Да что жаловаться. Мы вообще живем (дома) в каком-то параллельном мире — и надо удивляться, что вообще есть точки соприкосновения с этой мифической Америкой.

Как человек необязательный, но увлекающийся, втянулся я в поиски Чураевки*.

В своей книге «Гонец. Письма с Помпепага» (1928), Гребенщиков пишет: «Уж очень тяжела Америка первые три года даже для тех, кто имеет в ней лучших друзей и удачу». Я нашел его автографы — надписи дарственные на своих книгах. Скопировал сегодня и в понедельник отправлю тебе. Там есть и снимок дома Г.Г. в Чураевке. Отправил заказ в Washington D.C., чтобы прислали журнал со статьей о Чураевке. Какой-то хмырь посвятил ей свои заметки «Very Special Village» (Очень специальная деревня). Думаю, до конца марта получу и копирую.

А вот описание Чураевки из путеводителя по Коннектикуту 1938 года. «Здесь поворот на грязную дорогу с указателем пути на Churaevka (Русская деревня). Слева на склоне холма — колония 35 землевладельцев, которые до русской революции служили в императорской армии. Граф Илья Толстой с писателем и лектором Гребенщиковым основали эту колонию около 1920 года. Здание курьезной архитектуры, видимое с главного шоссе — это Alatas Printing Establishment (Издательство Алатас), где публикуются книги Белых Русских (белогвардейцев — А.С.), живущих в нашей стране. Небольшая церковь, типично русская, стоит между деревьями почти на вершине холма. Ее очертания и цветной фасад чужды глубинке этой части страны. Здания в этой общине очень просты, и условия жизни чрезвычайно бедны по американским стандартам. Собираясь вокруг самоваров, эти переживают заново дни былой русской славы в своих маленьких домах на холмах Коннектикута». (Connecticut. A Guide to its roads, Lore and People. Boston, 1938, p. 378–379).

Неожиданностью для меня оказалось знакомство Г.Г. с Н. Рерихом. Я нашел книгу «Roerich, Himalaya» (№ 4, 1930) такой ценности, что ее даже на руки не выдают. Там есть статья Г.Г. «Call of Asia» (Зов Азии). Тональность книги — славословия Рериху и его делу. Гребенщиков, однако, вспоминает свои беседы с Г.Н. Потаниным. Странно видеть знакомое имя, напечатанное латиницей в каком-то роскошном томе, изданном

* Деревня, основанная в США сибирским писателем-эмигрантом Г. Гребенщиковым.

черт знает где. Я очень надеюсь, что эти копии — письма, автографы — доберутся до тебя, и ты напишешь что-нибудь про Г.Г.

Обязуюсь и впредь изыскивать касаемые Г.Г. материалы.

Поклон Оле, Томе.

А.

К.А. Сагалаеву

*14.03.1997, Урбана-Шампейн
(штат Иллинойс, США)*

Здравствуй, Костя!

Сейчас зашел в музыкальный магазин «Record Service», где я заказывал для тебя пластинку «Beatles 1962–1966». Забрал, сейчас буду проверять «качество». А то мне на днях прислали заказанный диск «The Ventures Live in Japan» — а там сплошной брак. Теперь радость — отправлять его назад в Калифорнию, ждать замену. Понемногу я тебе подобрал кое-какую музыку на CD, но вот отправлять опасаюсь пока. Стырят ведь где-то на просторах России. Ты вот чего разузнай и сообщи мне (не откладывая): какие конкретно альбомы и каких исполнителей тебе бы хотелось иметь (имя и название). Я этот списочек отредактирую и реализую. Дело в том, что у меня нет магнитофона, и запись с CD на кассету — сушая морока. Попросил одного, он месяц тянул, потом на ксероксе я сделал копии обложек с пластинок — вложил их в кассеты, отправил их — а кто теперь слушает R.E.M. и прочее?? В принципе, в USA можно заказать любой диск — в компьютерной сети есть магазин, предлагающий около 20 000 наименований. ОК?

Теперь переходим к изопroduкции. Два снимка — из серии «Руськи спеён на мириканском ирадrome». Это я был на авиабазе Chanute (Danville, Illinois) — там есть музей. Сначала я сидел в кабине (на месте первого пилота) самолета C-47, потом осматривал самолет, который долетел от Лондона до Токио за 8 часов, а уж на летном поле начал снимать настоящие боевые машины. «Нехай шпионит» — решили хозяева. Было это 23 февраля. <...>



Я тебе уже сообщал, что вылетаю в Москву из New York City 24 июня вечером. Пару дней пробуду в столице, потом сразу в Сибирь. Хорошо бы ты меня дождался. В любом случае сообщи мне свой schedule на лето, когда определишься с ним. И — базлédнее (так говорил Леонид Погoцкий — хороший человек, ты вряд ли его помнишь). Я в понедельник, 17 марта, отправляю тебе — на адрес дяди Саши — маленькую посылку со словарем и музыкой (пару CD). Проверим еще раз нашу почту. Жди ее (тьфу-тьфу) через 2 недели \pm 3 дня. Some parent's advises: не забывай Бабу с Дедом. Ты у нас один продолжатель рода и фамилии. Помогай Маме. Считай в уме до 19, прежде чем сказать что-нибудь особенное.

Be well, my son. Hope to see you soon.

P. (Папа).

К.А. Сагалаеву

*23.05.1997, Урбана-Шампейн
(штат Иллинойс, США)*

Здравствуй, Костя.

Никак не соберусь отправить тебе письмо. Вроде и семестр закончился — но дел не убавилось. Сейчас вот приехал в столицу штата Иллинойс — город Спрингфилд. Пригласили прочитать в главном музее штата лекцию на тему «Shamanism in Siberia: Yesterday and Today». Даже вот поселили в отеле «Хилтон». Клопов нет — и то хорошо. Внизу на перекрестке стоит хорошо одетый чернокожий американец. Он раздаёт прохожим брошюры «Как спастись» (там говорится, что Земле скоро каюк и т. д.). Все выбрасывают брошюры на другой стороне улицы. Все здесь так — одна имитация культурного процесса.

Ездили на могилу А. Линкольна — типичный соцреализм с бронзовыми героями, окружившими вождя. Но все же это не наш Мавзолей. У входа в усыпальницу стоит бронзовый бюст Линкольна с сияющим на солнце носом. Каждый проводит по носу ладонью, «на счастье», и идет дальше — к мраморной гробнице. А в здешнем доме, где Линкольн жил 17 лет, можно заглянуть во дворе даже в туалет. Вот так они запросто обращаются со своей историей. <...>

Короче, как меня учили в школе — «America is a country of contrasts». Почти как Россия, только чуть более спокойная, явно более сытая и обеспеченная.

Ну, ладно.

Я вылетаю в Москву из Нью-Йорка 24 июня. Числа 27 буду в Томске, вскоре после этого — в Нске. Жди.

Всем привет. Целую. Папа.

К.А. Сагалаеву

04.12.1998, Томск

Костя, здравствуй!

Пользуясь случаем, посылаю тебе некую сумму, дабы ты (понял, братан?) не вымер как вид. А то некому будет изучать модальность и прочий синтаксис великого и все еще живого

русского языка. Дела тут идут так. Пришла зима, заметней стали негры. Навалились всякие заочники и двоечники — каждый день по 1–2 лекции. Потом поеду в Колпашево (14–20 XII), потом две защиты кандидатских диссертаций, куда я встрял в качестве оппонента. А прямо сейчас читаю и правлю черновик еще одной диссертации — автор очень уж просил помочь. Получил приглашение в Финляндию — на рабочую встречу по поводу издания энциклопедии (мифы финно-угров). Но пришла эта бумага, как всегда, поздно. Надо ехать в Москву, оформлять визу — а когда, кому и как? Обойдутся и на этот раз без меня. <...>

А еще тут скоро (в «Доме Ученых») наши энтузиасты родной речи проводят вечер ненормативной лексики (частушки-шутки-выражения). И вот эти люди предложили мне прочитать вступительную лекцию о происхождении и функциях ненормативной лексики. Дело в том, что в курсе этнологии у меня есть 2 лекции на эту тему. Но тут? <...> Отказался. Народ наш выражаться любит, но редко умеет это делать и еще реже способен спокойно об этом говорить. Ибо (записывайте, господа студенты!) «инвективная культура тесно связана с мифологическим сознанием и архаичными ментальными схемами, которые являются функциональными только в сфере ритуального поведения». Куда проще «послать» кого-нибудь, чем думать вот над такими высказываниями. <...>

Бабе Аде скажи, что я вот-вот напишу ей письмо, что и как. Ну, пока. Целую. Папа.

К.А. Сагалаеву

*22.09.2001, Ларами
(штат Вайоминг, США)*

Костя, привет!

10:00 АМ. Никогда не писал писем на салфетках, но вот и довелось. Сдал все вещи в багаж, под рукой нет бумаги. Лечу из New York City в Washington. Салфетку дали утереться после Кока-Колы.

12:30. А сейчас летим из столицы в Денвер. Сиж у окошка и все жду, когда покажутся Скалистые горы. Пролетели над Миссисипи. Покормили.

14:45 (Mountain Time). Уже в Денвере. На горизонте — Скалистые горы. А так — степь да степь кругом. Кое-где растут одинокие деревья. Следующий, и, слава Богу, последний перелет у меня через 3 часа. Сажу «на улице» в тени. На солнце 28 °С.

За последние дни я 3 раза переводил стрелки часов, сменил 4 самолета, налетал 20 часов. Раз 20 меня «досматривали» в аэропортах и посольствах США. Трижды задерживали московские менты. Я трижды передельывал билеты в Америку. И вот сижу черт знает где, бабка в шортах с любопытством смотрит — что это я на салфетке рисую.

В Америке многое изменилось. Особенно за последние дни. Все говорят о войне. А я собрался в городок — меньше Колпашево — лекции читать о шаманизме. Абсурд. Ладно хоть не в Лас-Вегасе.

Доберусь, осмотрюсь, напишу подробно. А теперь попробую отыскать тут почту и отослать тебе эту первую весточку.

Пока. Целую. Папа.

С.И. Ануфриеву*

*06.10.2001, Ларами
(штат Вайоминг, США)*

Сережа, здравствуй!

Привет тебе типа из Вайоминга, <...> чем дальше райцентр от большой земли, тем больше выпячивается. А нам и сам Бог велел. Мало того что самый ненаселенный штат, так еще последний по алфавиту. Пассажирской ж/д в городе нет, аэропорт — как в Ключвинке, общественного транспорта тоже нет, как и многого другого. Зато есть университет. Если его убрать, то Ларами никакой спутник не засечет. Вот «мы» и выступаем — иначе уж совсем как-то скучно. В городской газете «Бумеранг» (?) шутливая статья: «32 причины, почему Вайоминг лучше Колорадо». Вообще, эти ковбои — большие мастера давать названия. Название университетской газеты переводится как «Закаленная сталь». Узнаешь? А напротив студго-

* Впервые опубликовано: Каменный мост: Литературно-художественный альманах. Томск: PaRt.com, 2005. С. 431–433.

родка — книжный магазин университета. Называется «Ковбой». Допустим, тем более что разных ковбоек и футболок там больше, чем книг. Но расположенные рядом пивная и магазин спиртных напитков гордо именуют себя «Library», т. е. «Библиотека». Понятно, куда идут студенты. Конечно, только те, которым 21 год. В прошлое воскресенье был Семейный день. Понаехали предки, выпускники. Два бывших студента подарили университету 45 млн долларов. И вообще народ отдыхал чисто с удовольствием. Было +25 °С, солнце, ни облачка, золотая осень. Народ на лужайках трескал булки с котлетами. В «Библиотеке» было не протолкнуться. Теперь американцы как-то особо рады любому поводу отдохнуть, забыться.

Так что «Библиотеке» (здешнему «Апрелю») банкротство не грозит.

Почему-то народ (кое-где) уже празднует День Колумба. Сейчас ТВ показывало, как это делают аборигены Скалистых Гор. Явно датые индейцы несут траурные флаги (типа «Мне в сугробе — горе, а ребятам — смех»). Да, Rocky Mountains — это не прерии Иллинойса. Здесь все как-то иначе. Наверное, это то, что в Штатах называют “культурное разнообразие”. Приезжих — вроде меня — это ставит в тупик. Так, телефонную карточку, чтобы домой типа неожиданно звонить, я смог купить только в прачечной. Когда я хотел отправить сыну деньги, тетка в банке аж вся вспотела, рыская по Интернету и обрывая телефон. Потом — с большими извинениями — сообщила, что служба переводов «Western Union» у них в банке недоступна. <...>

Ходил я, ходил по этому славному городку и не мог понять: что-то здесь не то, чего-то не хватает. И сегодня (впервые!) встретил в кампусе чернокожего студента <...> и осознал: тут почти нет афроамериканцев и жителей Поднебесной. Вот так иносказательно приходится выражаться, имея в виду, что перлюстрация зарубежной почты — дело почти решенное после 11 сентября. Конечно, этот ковбойский штат — место приятнейшее (это для грамотеев из ФБР, sorry guys). Выходцев из России крайне мало, и это радует меня: есть шанс улучшить английский язык. Правда, русские имена звучат, но уже — как полностью адаптированные. <...> Живу я в гостевом доме, на

самом краю города. Конечно, немного тоскливо вечерами, да и непривычно жить в доме одному.

Да, кстати, о работе. У нас тут — в одном из 15 университетов USA — есть что-то вроде педагогического факультета <...>.

Так вот. Факультет тут маленький. Всего 70 студентов и аспирантов к нему приписаны. Правда, читаются курсы для студентов других факультетов. Преподавателей тоже мало: «полных» профессоров — 4, «ассоциированных» — 3, «помощников профессора» — 3, прочих — 5. Я читаю 2 лекции в неделю, каждая — 75 минут. Плюс консультации и всякая работа «для местного сообщества», т. е. разного рода лекции для публики, презентации и пр. Все мои слушатели — аспиранты. Но вот на днях приبلудилась студентка. Теперь придется заниматься с ней индивидуально и объяснять, что такое «клан», «тотем» etc. Но это хорошо. Здесь принято демонстрировать свою «сверх-необходимых-обязанностей-педагогическую-активность». Это мы можем.

И вот что еще забавно. Слово «Siberia» здесь в пояснениях не нуждается. Везде — в универе, на улице, в магазине — люди реагируют так: «О, Сибирь?! Это же как наш Вайоминг!» (Размечтались.) Но вот один мужик, владелец магазина одежды (с неприличным для нашего уха названием — «Nuevos Rancheros»), тот сразу сказал, что «это мечта его детства — побывать в Сибири. Только не в ГУЛАГе». Что тут скажешь? Я не могу дать ему таких гарантий. <...>

Да мне еще надлежит у себя в доме устроить «встречальную вечеринку» для сотрудников факультета. Заделаю-ка я им пельмени под ледяную водку. Глядишь, кто и не простудится.

Андрей.

И.М. Сагалаевой*

02.02.2002. Ларами
(штат Вайоминг, США)

Мамуля, здравствуй!

Позавчера мимо нас пронесли факел с олимпийским огнем. Именно — «мимо нас», т. к. они не завернули в Ларами, а двинули прямо из столицы Вайоминга (г. Шайенн) в столицу Колорадо (г. Денвер). Так что я видел это дело только по телевизору. <...> Но тут погода им свинью и подложила. В начале недели было плюс 12, а через пару дней — минус 25 (ночью). И в Денвере — рано утром — мужик бежал с факелом по абсолютно пустой улице (с вертолета снимали). А в соседнем городе народ ждал эту процессию, нарядившись в древних греков (явно не по погоде одежды). Но вообще американцам не откажешь в одном — из любого события они делают шоу. И этот факел как только не передвигался — лыжник спускался с ним с горы, какой-то эскимос шел с факелом на «снегоступах», возили его на снегомобиле, ветеран вьетнамской войны вез его на инвалидной коляске и пр. и пр. Каждый факелоносец получил право оставить себе копию олимпийского факела — и всего-то за 334 доллара. Вот в этом — вся Америка. <...> А так создается впечатление, что она очень точно рассчитана и с людей не берут лишнего.

Из других новостей могу сообщить, что не курю со 2-го января. Зато каждое утро начинается с того, что наклеиваю на руку пластырь, который в течение суток — через кожу — снабжает организм определенной дозой никотина. Со вчерашнего дня эта доза равна 14 мг. В марте будет 7 мг, а потом придется обходиться без пластыря. По статистике 25 % бросают курить с помощью этого препарата.

В любом случае я рад передышке; начал различать давно забытые запахи, появился аппетит, немного прибавил в весе. И тут американцы все рассчитали точно. Стоимость лекарства на полный курс (2,5 месяца) примерно равна стоимости сигарет, которые человек мог бы выкурить за это время.

* Впервые опубликовано: Каменный мост: Литературно-художественный альманах. Томск: PaRt.com, 2005. С. 433–435.

22 января начался новый семестр. На этот раз группа у меня подобралась необычная. Есть даже индеец — волосы до плеч. <...> А другой слушатель изучает русский язык, и каждый раз, когда я вхожу в класс, говорит мне: «Добри ден, гаспадин прафесар». А все остальные зовут меня просто Андрей, как это у них принято. Я только попросил (в шутку) не обращаться ко мне «Эй, ты!». Лекции проходят хорошо, в конспект почти не заглядываю. Показываю слайды, документальные кинофильмы, сам рисую на доске всякие нехитрые схемы («Устройство алтайской юрты и символика ее пространства»). <...>

А еще собираюсь в командировку, в город Кливленд (штат Огайо), где в начале апреля будет конференция по религиям народов мира. Тезисы уже им отослал. Программа «Фулбрайт» оплачивает только проезд (гостиница — за свой счет), и только один раз. А тут как раз приходит еще одно приглашение — на конференцию всех фулбрайтовцев в Вашингтон, и тоже в начале апреля. <...> Если все сладится, то 2–4 апреля я буду в Вашингтоне, а 5–7 — в Кливленде. Надо, в конце концов, посмотреть, что там за Белый дом такой. Правда, в одном большом городе я уже побывал. В Денвере, когда встречал Ольгу. Мы там прожили 4 дня в гостинице, в самом центре города. Из-за известных событий американцы путешествуют по стране меньше, поэтому цены в гостиницах (исключая восточное побережье) не слишком высокие. А теперь вот снова живем в своем «райцентре», Ольга ходит в бассейн, в библиотеку, шлет родным электронную почту, иногда звонит. Обычный почтовый ящик, увы, доставляет мне не письма, а разные счета: за дом, за газ, за воду. В декабре прислали даже счет за «защиту от москитов», хотя я этих насекомых даже и не видал.

Вот пока и все. Жду от тебя письмо. Всем большой привет. Пожалуйста, не болей и не переживай особо за внуков.

Целую. Андрей.

IV. ПУБЛИЦИСТИКА



ЧЕРЕДА УТРАТ: О СУДЬБЕ ДУХОВНОГО НАСЛЕДИЯ АБОРИГЕНОВ АЛТАЯ*

Незаметно, но споро от нас уходит целая эпоха. Она уходит неузнанной. Мы даже не успели взглядеться в ее лицо. Это эпоха мифопоэтического сознания, господствовавшего в Сибири на протяжении тысяч лет. Еще предстоит ответить на вопрос: почему именно наш век стал горьким рубежом. Пока же фольклористы и этнографы приводят в порядок то, что удалось собрать, услышать, записать, пытаются систематизировать материалы и осмыслить ситуацию.

...Когда за Бийском экспедиционная машина выворачивает из-за соснового бора, вдалеке вырастает сизая стена гор. Алтай всегда является неожиданно, хотя следуешь давно известным маршрутом. Вскоре «уазик» въезжает в Черный Ануй — первое алтайское село на нашем пути. Надо ли описывать ветхие избышки, перемежающиеся редкими юртами и новыми постройками, старую церковь, переименованную в учреждение культуры, неприкаянные «Кировцы» у калиток и собак, что мчатся вслед, срывая дыхание в хриплом лае? Кому не известна картина сибирской глубинки, где само время — хотя и опережая московское на четыре часа — кажется, замкнулось в кольцо. А час спустя мы сидим в аиле старого знакомого, пьем чай, делимся новостями. Спадает напряжение долгого пути. Алтай из категории «там и тогда» переходит в «здесь и сейчас». «Здесь» живет традиционное, почтительное отношение к старикам. Навстречу вошедшему старцу спешит младший, бережно усаживает его у низенького столика, придвигает тарелку с мясом, наливает чай.

Уже под вечер трогаемся дальше, неспешно выбирая колею и вжимаясь в землю всеми колесами. В памяти застревает вопрос хозяина дома: «Скажи-ка, а мы-то кто теперь? Татары, русские? Или просто люди?» Он был задан с усмешкой, хитре-

* Впервые опубликовано: Наука в Сибири (Новосибирск). 1989. № 15 (1398), 21 апреля. С. 4–5.

дой во взгляде. Но все ли так просто? Вопрос о национальной принадлежности просыпается в человеке либо в дни больших свершений, либо в годину невзгод, разлада с самим собой.

Старые знакомые — чабаны и охотники — не раз навевались к нам в избушку, притаившуюся на склоне горы под огромными лиственницами. Каждый разговор неизменно сворачивал в одно русло: что стало с алтайской культурой, языком, обычаями, с самим народом. Что мог я ответить собеседникам? Да и кто, не покривив душой, может сказать, что знает ответ на эти вопросы? Их ныне задают и в Хакасии, Туве, шорских селениях...

Провозглашая «Расцвет и сближение наций», этнография стыдливо умолкала, когда следовало объяснить иные, совсем не парадные стороны национальной культуры. Например, так называемые пережитки в общественном сознании людей, поверия и мифы, старинные обычаи и обряды. Забывая о том, что в этнической среде любые деформации болезненнее стократ, рубили сплеча, без оглядки делили национальное наследие на «прогрессивные» и «реакционные» элементы. Типичное название этнографической работы той поры, например — «Шаманизм в Хакасии и его реакционная сущность». А еще раньше использовался эпитет более грозный и многообещающий — «контрреволюционная...». Ни джунгарские ханы, ни православные миссионеры, ни становые приставы не преуспели в борьбе с «бессмертным суеверием шаманства». Но шесть десятилетий назад с ним было покончено. Все прекрасно осведомлены сейчас об ужасах беззакония, которыми сопровождалось раскулачивание. На долю аборигенов Сибири досталось еще одно испытание. Вдумайтесь: ни один регион страны, кроме Сибири, не знал такого постыдного, позорного явления, как «расшаманивание». Если в конце 20-х годов местные газеты пестрели «заявлениями» вроде «Сдаю свою шаманскую шубу и бубен в сельсовет», то несколько лет спустя в них уже не испытывали нужды те, кто осуществлял на практике переход к массовому атеизму. Именно в те недоброй памяти годы укоренился в обыденном сознании и научной литературе миф о шаманах — эксплуататорах, обирающих бедных сородичей. Что говорить, если и поныне этнографическая литература несво-

бодна, порой, от вульгарно-атеистического подхода к оценке национального наследия. Возьмите в руки книгу о бурятском шаманизме. Скрупулезный анализ этнографических материалов завершается определением шаманизма как «антикультурного явления». Что это — заклинание или привычный реверанс, адресованный бдительным редакторам, рецензентам? Дань внутреннему цензору, водящему рукой автора? В любом случае такая оценка столь же далека от истины, как утверждение о всеобщей и окончательной победе атеизма. Как вообще можно историю родной культуры описывать определениями «не-» и «анти-»? Да, сегодня шаман был бы фигурой анахроничной и, может быть, даже нелепой. Да, среди избранников духов во все времена встречались шарлатаны и проходимцы, лихоборы и просто обманщики. Оправдывается ли этим обстоятельством насильственное пресечение традиции, насчитывавшей тысячелетнюю историю? Кстати, почему-то в книгах, посвященных мифологии и верованиям народов Сибири, принято указывать в подзаголовках: «конец XIX – начало XX в.», а карандаш редактора тщательно переиначивает глаголы, утверждая текст в прошедшем времени. Религия? Верования? Это где-то там, это было давно... Право, в этом отречении есть нечто малопочтенное. Так, поспешно, не оглядываясь, прощаются с нелюбимым родственником из провинции, о самом существовании которого предпочитают не знать.

Если бы боролись только с шаманами... Кому-то ведь пришло в голову, что традиционная женская одежда напоминает о приниженном положении женщин в старом обществе. Другой решил «облагородить» алтайские села вдоль Чуйского тракта, приказав убрать бревенчатые юрты. Крамольной стала даже память о родовой принадлежности, которая издревле регулировала брачные связи, блокируя возможность заключения браков между близкими родственниками. Что уж говорить о соблюдении ряда древних обычаев и обрядов? Они были автоматически зачислены в разряд вредных пережитков и, похоже, не подлежат реабилитации и поныне. Этнографы, работающие в Сибири, знают, как трудно говорить с людьми об э т о м, насколько укоренились в сознании запретность, опаска. Подчас люди просто стыдятся думать и говорить серьезно о старых

приметах, поверьях, обычаях. Духовные искания предков не имеют цены — что может быть горше? И, помня о прошлом, мы не можем осуждать людей, замыкающихся, когда речь заходит о сокровенном. Изгоняя из культуры старину, подумал ли кто-нибудь, что народ лишается суверенного права обладания собственным взглядом на мир?

Странно ли после этого, что воинствующее безверие все больше и больше вытесняет чувство малой Родины, ощущение своего места в истории? В подавляющем большинстве люди не имеют представления о своих корнях. Им адресуются тощие брошюры, в которых — вольно или невольно — история родной земли рисуется, как история о к р а и н ы, безнадежно захолустья. Поворот к лучшей жизни обычно связывается с переходом под покровительство России. При этом драматические эпизоды истории подменяются благостными рассказами о «добровольном вхождении». А уж классовая борьба начинается в Саяно-Алтае чуть ли не в эпоху железного века. В то же время замалчиваются «неудобные» темы и сюжеты. Жупел пресловутого «национализма» до сих пор пугает местные власти куда больше, нежели реально идущий процесс утраты народом своего лица. На земле богатыря Сартакпая за продолжателей его дела выдают себя строители Катунской ГЭС. Но вот иные мифологические сюжеты предпочитают держать под сукном. Попробуйте отыскать в официальной истории Алтая правду о событиях 1904 года. Вы прочтете, что националистически настроенная алтайская буржуазия при поддержке «японских агентов» (!) инспирировала антирусское религиозное движение, известное как «бурханизм». Эта версия была создана в свое время частью православных миссионеров, распространявших на Алтае свет учения Христа. Ревнителю православия усматривали в распространении религиозного инакомыслия угрозу своим далеко идущим планам христианизации и русификации. Вожаки бурханизма были тогда арестованы и предстали перед судом, причем кому-то очень хотелось, чтобы процесс обрел политическую окраску. Не вышло. Но три десятилетия спустя версия о происках японской агентуры и обвинения в национализме всплыли вновь и уже надолго.

Не пора ли сказать правду о бурханизме, и, тем самым, снять, наконец, нелепые и оскорбительные обвинения? Прежде всего, бурханизм был индикатором зарождавшегося этнического самосознания той самой народности, которая ныне именуется алтайцами. Тогда, в начале века, этот процесс вступил в качественно иную фазу, появилась необходимость новой идеологии. Шаманство не могло взять на себя эту роль, так как выросло в недрах родового строя и обслуживало преимущественно его нужды. Православие отвергалось, как религия, чуждая национальным духовным ценностям. Конфликт с новой действительностью в начале века назревал неотвратимо. Мечта о золотом веке, о своем месте под солнцем стремилась к воплощению. И она воплотилась в легенде о белом всаднике — мессии, весть о появлении которого облетела Алтай со скоростью молнии. Ожили древние легенды и предания о справедливом правителе-богатыре, о могущественном некогда государстве ойротов. С наивной решительностью обновленного язычества бурханизм декларировал отказ от всего, что в глазах людей символизировало их бесправное, и н о р о д ч е с к о е положение, что было связано со вчерашней нищетой и завтрашним тупиком. В угоду новой, белой вере замолкли шаманские бубны, прекратились кровавые жертвоприношения. Отрицание распространилось и на русскую культуру, влияние которой на аборигенов кое-кто и сейчас хотел бы трактовать однозначно, то есть — положительно. Никогда сфера межнациональных отношений не была бесконфликтной, тем более — в пору проведения русификаторской политики. Отсюда — запальчивое утверждение бурханистской песни, что «косматый русский поп — не человек», отсюда требование к единоверцам изгнать из своих юрт все, связанное с русским бытом, вплоть до кошек. Впрочем, нетерпимость, характерная для всех религий в период их становления, вскоре сменилась у бурханистов более трезвым взглядом на жизнь и даже толерантностью. Показательно, тем не менее, что процесс над бурханистами закончился их оправданием, и немалую роль в том сыграло общественное мнение России. Когда Г.Н. Потанина спросили: как он относится к преследованиям бурханистов, ученый сказал, что общественное мнение страны всегда на стороне слабых и оби-

женных, а не на стороне сильных, облеченных властью и торжествующих. В истории бурханизма переплелись неразрывно трагедия и фарс, честолюбивые замыслы и неосуществленные надежды. Как бы то ни было, глубоко заблуждаются те, кто считает, что легенда о белом всаднике канула в небытие. Память народа хранит предания о событиях в логу Теренг, где молившиеся бурханисты были «рассеяны» толпой крестьян под предводительством священника и станового пристава. Слушая эти рассказы, читая старые документы, хорошо представляешь себе непонимание и испуг властей, впервые столкнувшихся с просыпающимся чувством народного «Я». Между тем две работы, посвященные бурханизму, до сих пор лежат в рукописях, одна — полвека, другая — пятый год. А реальные события обрастают домыслами, становятся фактами новой мифологии. Вернут ли народу его историю? Пусть жесткую и порой нелепую, но — свою.

Алтай ныне стал местом паломничества. Любители сыроедения медитируют на горных вершинах, туристы сплаваются по Катунь, парят на дельтапланах. Люди более прагматичные мешками увозят золотой корень и козий пух, а радетели все-союзного масштаба добрались-таки до Катунь. Пришельцам и «открывателям» порой невдомек, что ступают они по земле чьей-то Родины. Горы и долины Алтая уже не одно тысячелетие одухотворены человеческой мыслью. Этнографа здесь не оставляет ощущение, что время течет как бы двумя параллельными, не смешивающимися потоками. Рядом с Чуйским трактом, на перевалах стоят деревья, увешанные ленточками ткани. К целебным источникам — аржанам несут детей и ведут стариков, чтобы там, вдали от посторонних глаз, обратиться к родной земле-воде с просьбой об исцелении и здоровье. Там, наедине с Алтаем, суэта будней возвышается до бытия. Кто станет отрицать, что за минувшие десятилетия в жизнь алтайского народа вошло много полезного, необходимого, облегчающего быт? Но нельзя отрицать, что нужно и такое — заведомо непрагматичное, ритуальное отношение к жизни, природе, судьбе. В чем суть архаичного мировоззрения, что служило опорой аборигенам Алтая? Прежде всего, в признании примата Природы, перед лицом которой чувствовал себя м л а д ш и м.

Священная родовая гора дарила жизнь членам рода, позволяла охотиться на своих склонах, была гарантом благополучия. Люди, как участники договорных отношений, никогда не позволяли себе негуманного отношения к природе. Не били зверя сверх необходимости, старались не рубить живых деревьев... Ведущая характеристика старого мироощущения — это его экологичность. Люди жили с чувством целесообразности и соразмерности мироздания. Если снять покров таинственности с персонажей алтайского пантеона, мы увидим, что в большинстве своем они являются олицетворением родной Природы. Именно к Алтаю обращали проникновенные слова молитвы алтайские шаманы, вопрошая:

Малый народ бедствует,
Что мне делать, мой чистый Алтай?
Белобородые отцы мои!
Возносимый великий мой Алтай!
Даст ли (Алтай) благополучие?
Будет ли так, чтобы в пуповину
нашу грязь не попадала?
Будет ли так, чтобы на ресницах наших
не было слез?

В мировоззрении алтайцев — и об этом следует сказать определенно — было не так уж много элементов, которые можно однозначно определить как «религиозные». Кстати, не о воспитании ли уважения к родной земле пекутся ныне педагоги, уснащая свои речи научной терминологией? В старой алтайской культуре эта задача решалась ненатурно, ибо апеллировала к душе человека. Старое мировоззрение, прежде всего, — это опыт духовного освоения жизненного пространства и времени, общественное самосознание обитателей и степей. Следует, наконец, признать, что для малого народа родная земля — не фон, но важнейшее условие существования. Ее физическое и духовное отчуждение ведет к перерождению самого народа. Когда-то К. Юнг писал, что наследуются не сами мифы, а предрасположенность к мифотворчеству. Если представить, — говорил философ, — что вдруг исчезли все мифы, предания, легенды, то уже в следующем поколении это духовное достояние будет воссоздано в полном объеме. Боюсь,

что наша действительность вносит существенные коррективы в это утверждение. Угасает сама способность к мифотворчеству (в широком смысле этого слова), не находя бережного к себе отношения и деликатной опеки. Люди же чаще смотрят на родные горы глазами не сыновей, но временщиков, с жуткой уверенностью в случайности и бесцельности своего существования. Что же делать — начинать очередную кампанию, на этот раз — по пропаганде старых мифов и шаманизма?

Хочется думать, что эпоха бездумного навешивания ярлыков типа «пережиток», «религиозный предрассудок» миновала. И, конечно, речь должна идти не о «реабилитации» религии, жертвоприношений и тому подобных атрибутов старого быта. Как факты истории культуры, они нуждаются не в оправдании, а в понимании. Презумпция невиновности — вот о чем вопиет духовное наследие аборигенов Сибири. Мировоззренческие концепции народов Сибири должны рассматриваться — на равных основаниях с прочими — в контексте всеобщей истории человеческой мысли. Перед нами не «боковые ветви» или «истоки» более развитых философских систем, но вполне самодостаточные и самоценные типы общественного сознания народов, вступивших некогда на и н о й путь развития. Поэтому описывать их интеллектуальную историю, как цепь непрерывных заблуждений и ошибок, подходить к их мироощущению как к этнографической «диковинке» значит унижать целый народ, а заодно — демонстрировать и собственную несостоятельность. Это может показаться парадоксом, но мы только сейчас подрастаем до адекватного восприятия и анализа шаманской поэзии, концентрированного выражения народной мудрости минувших веков. Так, выясняется, что мысль сибирских народов вплотную подошла к осознанию сложнейшей диалектики взаимодействия материи и сознания. И эта мысль жива до сих пор в искусстве сказителя кайчи, мудром слове старика, строках молодого поэта. Но она все больше и больше вытесняется на периферию культуры, заглушается безадресным информационным «шумом». Между тем культура этноса не терпит пустоты. Мы знаем, к сожалению, чем заполняется неожиданный вакуум в народной культуре и общественном сознании. Черета утрат не бесконечна. В конце концов, перед человеком встает

тревожный вопрос: кто же он такой? Финалом может стать необратимый процесс разрушения этнического самосознания.

Стабилизировать этот процесс можно, лишь обратившись к фундаментальным ценностям своей культуры. В их числе, бесспорно, — национальное наследие. Народ должен, наконец, обрести свою историю, написанную человеческим языком, без набивших оскомину прописных истин и схем. Ему должна быть возвращена гордость за деяния предков. В этой истории следует сказать правду обо всех действующих лицах: о баях, угнетателях и покровителях; о шаманах — поэтах и мыслителях, мздоимцах и плутах; о членах Каракорумской думы и первых колхозниках. Обо всех, кто составляет совокупное понятие «народ». Только такая история может быть духовной опорой народа, его посохом и указующим перстом. Пока же опасность утраты своего лица существует и осознается вполне отчетливо. Этот мотив звучит в стихах алтайского поэта Бронтоя Бедюрова. Обращаясь к священной горе, почтенный старец говорит:

Сброшены шапки и сняты ремни,
Молим, куда край неба багрян:
Ты от безликости нас охрани,
Ала-Бабырган,
Ала-Бабырган!

...Возвращение народам Сибири ощущения собственного места в мире и Истории, поддержание и пестование этого чувства — задача сложная. Но надо вернуть людям хотя бы надежду на сохранение своей с а м о б ы т н о с т и, то есть — самостоятельного быта.

Об авторе: Сагалаев Андрей Маркович, кандидат исторических наук, научный сотрудник Института истории, филологии и философии СО АН СССР.

УРОКИ ЛЬВОВОЙ*

Она не любит заседать в президиумах и оргкомитетах, числиться в редколлегиях и комиссиях. Она не любит ходить в «научку» и на митинги. Она, кажется, вообще не любит выходить из дома, где давно не работает телевизор, где не выписываются газеты, где ее окружают внуки, книги и диковинные растения на окнах. Это тот самый дом, в котором вас всегда — в любое время и в любом количестве — напоят чаем, выслушают. Последнее особенно важно, хотя к учителю идут не только с завиральными идеями или конкретными научными планами, — идут с пустяками, личными, таким похожими и, в большинстве случаев, нерадостными. И наша общая профессия — лишь счастливый повод просто прийти и поговорить о жизни, о нас самих.

Это очень характерно для Элеоноры Львовны: она никогда не делит жизнь на важные и нужные дела и на «пустяки», на науку и быт. Для нее это лишь разные лики бытия, каждый из которых может быть как интересен, так и случаен. Свои научные результаты она не воспринимает с удручающей серьезностью, что, кстати, весьма характерно для провинциальной науки. Говорят, в молодые годы она как-то пришла на лекцию в боевом индейском шлеме. В это верится. В этой жизни было многое, что не слишком вяжется с образом «домоседа» Львовой. Была Куба, где она работала вместе с мужем. В революционной Гаване студентку Львову просто высадили из машины у ступеней национальной библиотеки. Без провожатого, без языка: иди и читай.

Потом в Томске она практически экстерном окончила университет. Были этнографические экспедиции на Чулым, в Хакассию и Якутию, на Алтай, поездки по томской «периферии». И конечно, лекции, семинары, курсовые и дипломные работы, диссертации ее учеников. Курсовую ей можно было принести прямо домой, дней через десять после «последнего» срока, понимая при этом, что только качество работы может смягчить

* Впервые опубликовано: Томский вестник. 1995. № 73 (991), 19 апреля. С. 3 (под псевдонимом Андрей Усманов).

неудовольствие Элеоноры Львовны. Не принимала она всегда лишь равнодушия и работы для «отписки».

В университетской «табели о рангах» Львова никогда не занимала верхнюю строчку. Подчас ее коллеги пеняли ей на то, что, будучи профессором, она бы могла более полно «осуществить» себя. Но у Львовой иная позиция и иная слава. В университете и в городе к ее мнению прислушиваются не только друзья, но и оппоненты. Львова не приемлет узкой профессиональной специализации, ей всегда тесно и в рамках собственной научной дисциплины.

Задолго до того, как «культурология» стала модным словом, Элеонора Львовна старалась научить своих студентов широкому видению мира, прививала им мысль о реальном равенстве человеческих культур. Ей не было нужды ждать перестройки и разрешения говорить то, что думаешь. Этим правом она пользовалась всегда. Ее затворничество не есть уход от серьезных проблем нашей жизни. Напротив, отстаивая свои убеждения, Львова готова к острой и нелицеприятной дискуссии. Тем более, если речь идет о фундаментальных правах малых народов на свою землю, свой культурный облик. Она выйдет на трибуну и будет доказывать уставшей, непонимающей аудитории, что есть цивилизованные и проверенные способы сосуществования народов с разными векторами исторического развития. Услышат ли? Поймут? Но она считает себя обязанной говорить об этом — повторять, настойчиво объяснять элементарные истины, которые почему-то никак не прививаются в России. Она искренно верит в то, что доброе знание есть действенная сила.

Еще она умеет и любит — вопреки своей трудной жизни — улыбаться. Слушая гостя, читая книгу, соглашаясь или убеждая. Чаще это печальная улыбка, но всегда — добрая. Добро — это тональность ее натуры. Львова нередко говорит, что она «счастлива в своих учениках». И нельзя не сказать, что Элеонора Львовна обладает редким даром учительства. Участь у нее, студенты и единомышленники получают не только и не столько знания о конструкции тунгусского чума или антропологии бушменов. Ее опыт взаимоотношений Учителя и Ученика куда более серьезен. Здесь, как в буддизме Дзэн, важным становится не передача знания как такового, а атмосфера совместного

приближения к истине. Недаром одна из любимых дзэнских притч Львовой — это притча о том, в чем состоит суть понимания Учителя. Маленький гусенок был посажен в глиняный кувшин. Шло время, птица подросла. Учитель спросил ученика: как освободить гусенка, не причинив вреда ни ему, ни кувшину. «Ты понял?» — спросил он. — «Да, учитель». — «Ну вот, гусенок уже на свободе».

Элеонора Львовна — ровесник исторического факультета ТГУ. В апреле этого года состоится, таким образом, двойной юбилей. Но мысли и настрой Элеоноры Львовны, кажется, как всегда далеки от успокоенности и величавости юбиляра. Вот и сейчас на ее письменном столе лежит странная стопка книг: стихи Ходасевича, книжка о корейцах в Узбекистане, какая-то брошюра с научными докладами, международный гуманитарный журнал. Кто знает, что получится из этого чтива, какая мысль обретет очертания? Пока этого не знает никто и, в первую очередь — сама Львова.

Андрей Усманов, историк

ЕДОКИ КАРТОФЕЛЯ:

Заметки пессимиста об одной неизбывной традиции «нашего славного и незлобивого народа»*

Андрей САГАЛАЕВ, профессор

С высокого берега, где стоит Тимирязевский, хорошо видна пойма Томи — обширное поле, так странно пустующее рядом с оживленным городом. Но дважды в год оно становится местом паломничества горожан. «Ничья» земля разбивается на квадратики микроскопических полей, разграниченных то проволокой, то просто полосками травы. Урчат тракторы, там и сям видны машины, мотоциклы, мешки и ведра. По клеточкам полей снуют людские фигурки. Сажают... выкапывают... Нынче осенью некоторые копали картошку затемно, при свете фар. Да что там ближнее поле — то же можно видеть по всей стране. Вот она, теневая экономика, в которую вовлечен без малого весь народ. Если верить «Комсомолке», 95 процентов картофеля россияне выращивают сами, как бы между делом. Пропахла жизнь картофельной ботвой. Тут есть над чем подумать, сограждане.

Слово «картошка» у нас в пору писать в кавычках: его значение явно выходит за рамки рядового продукта питания. Из всех даров Мезоамерики (табак, томаты, кукуруза, картофель) Россия когда-то выделила именно крахмальные клубни, зреющие во тьме земли. Конечно, она отдала дань и табачному зелью, и «царице полей», но история страны в последние три столетия связана именно с картофелем. Сначала — картофельные бунты, опаска и протест, потом — народная любовь и упование. Русская любовь к картофелю не похожа на ветреный «лямур». Это чувство особое: требовательное и нервное, это почти жестокий романс. Нас не прельстят невесомые картофельные чипсы и порошок Анкл бен'с. То баловство, забава, но не картошка. У нас картофель ценится в его природной целостности: увесистые, шероховатые клубни. Картошка в России — это серьезно. И если завтра в овощном появятся очищенные картофелины в целлофане, это не поколеблет нашей решимости землевла-

* Впервые опубликовано: Томский вестник. 1995. № 192 (1110), 24 октября. С. 1, 3.

дельца. Мы все равно поедem на поля, где так уныло щерится земля, чтоб из нее добыть заветный клубень.

Историческое деление жителей планеты на горожан и селян напрочь отменяется нашей реальностью. Именно на картофельных полях свершилась смычка города с деревней, о необходимости которой все время говорили большевики. И вот мы — стихийные агрономы и почвоведы, знатоки фитофторы и проволочника, эксперты народного картофелеводства. Озабоченность картофелем уже давно приняла масштабы вялотекущей национальной истерии. «Картошка» отменяет и оправдывает все: пропуски рабочих дней и занятий, праздники и нездоровье. Нужно сажать! — и все аргументы бессильны. Пустеют города, тянутся прочь вереницы машин, и вновь мы благодарны стране за то, что она не мешает нам кормить себя. Мы сажаем с запасом — половина не вырастет, что-то уворуют, треть уйдет в очистки. Это наш тихий вызов стране.

Российская действительность научила людей не доверять государству в главном — в продовольственном обеспечении своей собственной жизни. Можно доверять или не доверять «Москве» насчет реформ, демократии и приватизации, но вот тут-то ей верить нельзя безусловно. Пока наш личный картофель не засыпан в наш личный подвал, человек не может быть уверен в своем сытом «завтра». Картошка — это удивительный пример (боюсь, что единственный) самоорганизованности народа, его способности без руководящих указаний и исторических решений сообща делать личное дело. Делать его творчески и самоотверженно, привычно и с выморочной улыбкой. Так работает инстинкт самосохранения.

Те, кто наверху, вероятно, полагают, что картошка — это такой обычай, традиция нашего славного и незлобивого народа. Первое лицо области улыбкой упоминает в интервью, что и он в этом году «посадил» и тем являет свой демократизм, понимание народных нужд.

Да и нас самих, похоже, не очень задевает этот привычный абсурд. Притерпелись, свыклись. Почему в России все так интересуются глобальными вопросами, но не находят времени на эти вот «мелочи жизни»? Где у нас хобби, а где — работа? Где обязательный труд, а где — отдых? Все странно переплелось и

образовало неповторимый узор русского быта. Еще не верующие, уже не атеисты; уже не крестьяне, еще не горожане. Мы все время оказываемся в каком-то промежутке, вне определенности. Откуда может «взяться» гражданин новой России, если мы все и во всех наших качествах не профессионалы и уж точно — не любители? Мы — едоки картофеля с картины Ван Гога. Натруженные руки, изможденные, привычные ко всему лица.

Да бросьте, скажут мне, не преувеличивайте, И труд не так тяжел, и на природе побывать иной раз приятно. Да, труд не так тяжел. Он просто излишен в нормальной жизни. Я видел рисовые поля Японии, втиснутые между домами и автострадами, и видел храм, где рис сажает сам император. Их огороды и маленькие виноградники. Это труд, идущий от достатка, от культуры, питаемый уважением и любовью к предкам. Наши мытарства на картофельных полях и убогой «мичуре» обусловлены генетическим страхом перед возможным завтрашним хаосом и голодом. Мы — народ с катастрофическим типом сознания, мы привыкли и полюбили жить в состоянии стресса. И этот труд лишен благодати, созидательного и радостного начала, которое должно быть в труде. И потому он оскорбителен, это регресс общества. Нелюбимый и обязательный труд есть грех.

Картошка являет рецидивы общинного духа старой России, но в наши дни привычка страдать всем миром выглядит как юродство. Посмотрите: ненужный своей стране народ кормится на чужей земле. И потому наше отношение к картофельным полям самое потребительское. Мы просто стремимся урвать у земли, развращенные ее ничейностью. Так любят нелюбимую жену: наспех, скосив глаза.

Картошка, хотя не только она, успешно приземляет наше бытие до уровня быта. Она исподволь, но верно приучает нас к мысли: так будет всегда, вот ваш удел, вот ваши десять соток. Думаю, что картошка внесла свой вклад в новый антропологический тип русского человека — длительное накрахмаливание не могло пройти бесследно. Вспомните лица людей, которым можно дать от пятнадцати до пятидесяти.

Картофель у нас — больше, чем еда. Как мы расцветчиваем свой картофельный быт! Вы помните, что «картошка объ-

еденье, пионеров идеал»? А знаменитая песня Высоцкого, где «товарищи ученые» рысцой бегут спасать урожай? Картошка объединяет и разобщает людей: с одним мы вместе сажаем — и становимся близкими людьми; другие у нас картошку крадут и — начинается гражданская война.

В течение всего года картошка занимает горожан. Искать семенной картофель, сажать, окучивать, перебирать, сушить, стирать мешки, переживать: а вдруг достанется целина, а вдруг выкопают? Из этой кутерьмы выпадают лишь погожие осенние дни, когда мы забираем у земли то, что дали ей для умножения. Наверное, эти минуты примиряют нас с действительностью. В такие дни умиротворенный город говорит об одном, и даже в курилке университетской библиотеки поинтересуются: а сколько у вас соток? а сколько — мешков?

Как мы не любим несъедобные растения! И мысли не допускаем, что земле пристало родить не только для стола, но и для красоты, и просто так. Декоративная тыква — вот, пожалуй, единственная уступка гастрономического интереса. А настоящий продукт лежит там, где надо, под пудовой крышкой погреба, рядом с банками соленых огурцов и квашеной капусты. И ведь нас не оскорбляет эта пожизненная повинность, это натуральное хозяйство в эпоху «Microsoft». Горько, сограждане.

Так что там у нас с картошкой? Все нормально. Мы вообще страна «самоделкиных» поневоле: самосад, самиздат, самогон. Посмотрите — почти все в жизни мы делаем не «благодаря», а «вопреки». В своей народной жизни мы страшно самостоятельные, нам и государство не особенно нужно, и оно это понимает. Помните, сколько было лживых кампаний: то мясо вредно, то сахар, то масло. Но на картошку не покушались никогда.

ЧИКАГО-БЛЮЗ*

Имя этого города здесь произносят с придыханием, с широким «Ш» в начале — «Шикейго». Но мы будем по старой привычке именовать его Чикаго. Не говорить же «Пэрис», когда речь идет о столице Франции. Город вырос на юго-западном берегу озера Мичиган, огромного, как море. Маяки, набережные, яхты, неровная гребенка небоскребов — вид города с озера. Необъятная земля, расчерченная дорогами и усеянная домиками, земля, уходящая за горизонт, — вид с самолета. Город настолько велик, что не уместился в одном штате — южные пригороды «отрезала» себе Индиана. В Большом Чикаго живет не менее пяти миллионов человек. Набор эпитетов и родовых признаков у Чикаго обширен: «ветренный» город, столица блюза, город мафии в далекие 30-е, город когда-то первого в мире небоскреба и одного из самых высоких — сегодня. А вот о том, что Чикаго еще и родина Первомая, тут подзабыли. Новые песни придумала жизнь?

Честно сказать, я и сам об этом вспомнил лишь недавно — когда ехал в Чикаго ночным автобусом из маленького городка, где расположился университет штата Иллинойс. Путь лежал по бескрайней равнине, где когда-то были знаменитые прерии, теперь превращенные в кукурузные и соевые поля. Выглаженная ледником земля здесь настолько плоская, что автобус катил вовсю, и весельчак-водитель еще напевал песню («А кто займет мне десять центов?»), поглядывая в зеркало на реакцию пассажиров. Народ реагировал вяло, и тогда он запел знаменитый блюз «Покидаю свой город»:

*Уеду я отсюда, мама,
Ох, я уеду навсегда,
Как надоел мне этот город!
И ты назад меня не жди,
Поеду в город я Чикаго —
Вот там и люди, и дела...*

* Впервые опубликовано: Томский вестник. 1997. № 137 (1531), 2 августа. С. 3.

Эту песню встретили с одобрением и пониманием: думаю, многие из попутчиков как раз и ехали в Чикаго за новой судьбой.

Светает рано, и когда в половине шестого утра мы въехали в пригороды, уже поднялось солнце. На удивление, город в эту пору уже не спал. Трассы полны автомашин, на остановках электричек и метро — толпы людей. «Как на демонстрацию собрались», — подумал я. И вот тут вспомнилась картинка из школьного учебника истории — бунтующие рабочие, солдаты со вскинутыми ружьями. Первоймай. Чикаго, 1886 год (дату, честно говоря, я потом уточнил в книге).

На Сенном рынке — месте расстрела — теперь стоит памятник. Постамент украшен лозунгом более поздних времен: революция! Наверное, это следы последнего бунта — 1968 года, когда «революцию» делали студенты. Это их «форды» и «тойоты» катят сейчас по шоссе из зеленых пригородов в центр города. На службу.

Мысль, что Первоймай родился в Чикаго, а празднуем-то теперь его одни мы, время от времени посещала меня в этом городе.

Что ни говори, а «пролетарии всех стран» соединились тут наяву. Правильней было бы сказать, что соединились и смешались в Америке народы. Меж ними нет любви, но нет и розни. Есть сосуществование. Два канала чикагского ТВ (не путать с «Томским вестником»!) вещают на испанском языке. Украинская деревня — это название одного из районов города, а фирменный ресторан «Бандера» украинцы умудрились разместить на Мичиган-авеню — центральной и самой дорогой улице. Что говорить, Чикаго и Киев даже стали городами-побратимами.

Вот он, новый Интернационал: русскую газету можно купить в китайском квартале американского города с индейским названием.

Кстати, а где сами индейцы? Ах да, ведь еще в начале 19-го века недалеко от Великих озер правительственные войска в решающей битве (не стычке, заметьте! Было настоящее сражение) рассеяли индейцев. Рухнула Лига ирокезов, белые распахали прерии. Краснокожие как-то растворились в водовороте новой Америки. Остались на карте Иллинойса зна-

комые имена: Делавар, Ирокез, Кенкаки... Да еще в центре Чикаго два бронзовых всадника — один с копьем, другой с луком. Говорят, сначала один из пары должен был представлять ковбоя, но такое соседство сочли неуместным. «Некорректным», как тут теперь говорят.

В отличие от России, где люди чрезмерно озабочены вопросом «какого ты роду и племени?» тут национального вопроса не существует. Есть другие вопросы и проблемы. Можно говорить и писать об «афро-американцах», «испано-американцах» и т. д. Но вот выражение типа «лица колорадской национальности» тут звучало бы дико. В Чикаго живет четверть миллиона евреев, среди них немало выходцев из СССР. Один из них вспоминает о жизни в России: «Я устал жить в стране, где само имя моей нации стало ругательным и постыдным словом, где меня любой мог унижить кличкой “жид”. Здесь может по-разному повернуться жизнь, но каждое утро я просыпаюсь и вспоминаю, что я свободен от этого низкого страха».

Сколько своих людей мы разбросали по всему свету? Изгнали, выжили, унизив и позабыв потом. Что, нам легче дышится теперь?

Раз уж об этом зашла речь, скажу, что в наследство от СССР России досталась еще и репутация страны с сильными националистическими предрассудками. Об антисемитизме в сегодняшней России читать стыдно. У американцев все это вызывает понятную брезгливость. И ведь «трудности экономических реформ» и общая раздерганность жизни тут не оправдание. Как постыдная болезнь, национализм разъедает нашу жизнь. Откуда такая неумная вера в то, что Россия «превыше всего»? (Воздержусь от обратного перевода на язык оригинала).

Что мы оставим в наследство нашим умным и веселым детям? Нехитрый набор «мудростей» — кого бить, чего спасать? Привычку искать врагов всегда вовне, не заглядывая в потемки собственной души? «Как надумал квас гордиться перед кока-колой...» — не раз вспоминал я тут строчку из стихов Саши Пименова.

Как ни крути, одно из самых важных достижений Америки — то, что она смогла избавиться от национальной ограниченности. Не мы ли мечтали «жить единым человеческим обще-

житьем»? А живут другие. У них хватает в общежитии своих проблем. Какие-то подонки нарисовали свастику на стенах мемориала Линкольна. В списках пойманных и разыскиваемых преступников явно преобладают чернокожие американцы. Значение слова «расизм» пока не нужно искать в словаре. Но у общества в целом есть сильный иммунитет, да и закон говорит однозначно: вот это, это и это — н е л ь з я. Одно из самых тяжелых обвинений в США — дискриминация по религиозному или расовому признаку. Для общественного деятеля такое обвинение равнозначно политической смерти.

Вернемся на улицы интернационального Чикаго. Кстати, город этот — третий по величине в США — даже не райцентр. Столицы штатов и университеты по настоянию А. Линкольна перенесли в глубинку, излечивая страну от провинциализма. Вот перечень наиболее заметных общин в Чикаго: поляки, евреи, украинцы (город-то почти «нашенский»!), ирландцы, немцы, итальянцы, греки, мексиканцы, китайцы, японцы, индийцы и корейцы. По-разному вела их сюда судьба, по-разному сложилась жизнь здесь. В конце прошлого века почти все полицейские Чикаго были ирландцами. Итальянцы и сейчас славятся крепкими семейными, клановыми узами. Украинские самостийники и монархисты с прическами под Тараса Бульбу заставляют на улицах оглядываться даже издававших виды хиппи. Китайцы по привычке устроили тут Китай-город — кварталы магазинчиков и ресторанчиков, и снисходительно улыбаются, когда чужак пытается постичь тонкости восточного меню. А в университете штата есть оркестр русских народных инструментов. Перед Пасхой они давали концерт. Одетые в шелковые косоворотки, китайцы играли на балалайках и старательно выводили: «Светит месяц, светит ясный». Вот кто несет здесь в массы русскую культуру. На улицах Чикаго русская речь слышна, но вот в культурной жизни города «русского фактора» нет. Почему-то не складывается у бывших россиян общая жизнь в Иллинойсе.

В метро и на автобусных остановках все надписи на двух языках — английском и испанском. Это значит, что сбываются прогнозы: к 2000 году каждый четвертый житель города будет

испаноязычным. Есть кварталы афроамериканского зажиточного класса.

А трущобы!? А преступность? Как же без этого. Есть, и предостаточно. Да где? В десяти минутах ходьбы от главной улицы. Только что вокруг были нарядные люди и уютные кафе, а тут глядь: неужели Черемошки? Однако хуже. Жилье бедных — многоэтажные дома, и, глядя на них, ясно представляешь, во что превратятся наши пятиэтажки лет через двадцать. А между домами бродит неприкаянная молодежь с явным желанием чего-нибудь учудить. Порок в Америке не приукрашивают и не прячут. Он воспринимается как неизбежные издержки общего благосостояния. Есть наркоманы, но нет голодных людей. Есть неблагополучные кварталы, так все их знают, и незачем туда ходить. Лишь потом я узнал, что забрел в район, где в тридцатые годы хозяйничала мафия Аль-Капоне, а традиции здесь чтут. А тогда сигнал тревоги подала молодая афроамериканка. Виляющей походкой она вывернула из-за сетчатой ограды, держа в руках сразу сигарету, губную помаду и бумажный стаканчик (видно, шла с приема). «Слушайте, это не ваш район, и вы тут зря разгуливаете!» — заявила она. Дама была права. Впереди по курсу и на другой стороне улицы подпирали стены домов сучающие парни. Других пешеходов не было. Гулять как-то расхотелось.

Как стиральная машина, Америка крутит-смешивает-вертит своих новых граждан, чуть стирает изначальные краски — и выдает благородную, сглаженную палитру. Те же, да не те? Но хуже от этого не становятся, и никто не стонет об утрате самобытности. Хочешь — сохраняй. Если деньги позволяют — тем более. И американцы законно гордятся своим разнообразием.

Вот снова центр города. У моста через реку, стоя на самом ветру, темнокожий музыкант исполняет блюз «Дарите мне цветы». Блюз — музыкальный язык черной Америки. Язык сугубо демократичный и выразительный. Почти всегда блюз — песня огорченной души. И песни, в общем-то, ни о чем, тут главное — интонация, настроение:

*Дарите мне цветы, пока я жив.
Потом, я знаю, вы все придете плакать
И принесете кучу мне цветов,
Такому тихому и молчаливому.
А я хочу их видеть, обонять —
Дарите мне цветы, пока я жив...*

Не думаю, что музыкант вышел, чтобы заработать. Монет в гитарном футляре было негусто. Он хотел показать себя, выступить. Американцы любят себя демонстрировать — в разных качествах. Здесь же в декабре я видел чудную картину. Рассекая идущую по тротуару толпу, гражданин лет семидесяти — голенастый и худой — катался кругами на роликовых коньках. В шортах, с наушниками и плеером, дед катался в модной у фигуристов манере — задом наперед, и озорно взглядывал на проходивших девиц. Орел!

Что же это все такое — карнавал, балаган? Наверное, это образ жизни. Чикаго-блюз. Как написано на американской никелевой монете: «Едины в многообразии». В стране нет голода и межнациональной розни. Стало быть, и первомайские демонстрации им больше не нужны. А вот нам праздновать международную солидарность вроде бы рановато.

Андрей САГАЛАЕВ

МЕЛОЧИ ЖИЗНИ (Наша история языком вещей)*

Все, о чем идет ниже речь, — не заметки о нашей былой нужде и скудости жизни. Это дань памяти тем вещам, вещицам, мелочам и привычкам, что сопровождали нас, долго были рядом, незаметные и скромные, но уже унесенные временем. Они куда-то подевались, ушли, растворились, исчезли. Для нас они умерли. (Похоже, у нас в языке куда больше слов для обозначения ухода, исчезновения, чем для создания и появления. Вот и компьютер подсказывает синонимы: «запропалились», «сгнули», «пропали». Тоже мне, умник нашелся).

Мы не возьмем их с собой в новое тысячелетие. Так давайте просто вспомним о них.

Без всяких видимых причин в памяти всплыло слово «перочистка». Припомнилось: да, был такой предмет в каждом пенале школьника — в пору моего детства. «Школьные годы чудесные». Но тут я понял, что уже трудно объяснить, как эта вещь выглядела. Тинэйджеру (раньше их называли «подростки») проще объяснить так: похоже на жесткий диск компьютера — тоже стопка круглых пластинок — только в перочистке они были мягкие, из фетра. О них чистили перо ручки-вставочки. Опять нужен перевод — с русского на русский? У деревянной ручки были сменные стальные перья, которые вставляли в нехитрый зажим. У них, как и у перочистки, был свой «отсек» в пенале. Чистили перо потому, что на дне чернильницы-непроливашки скапливался всякий мусор. А саму чернильницу, несмотря на ее имя, носили в школу в специальной мешочке, отдельно от тетрадок и книжек. Когда ж это было? Вроде и не так давно, сорок лет назад. Но теперь кажется — то было в иную эпоху.

И пошло-поехало. Была школьная форма: белые подворотнички по утрам в спешке пришивали нам мамы, а отцы учили чистить желтые бляхи школьных ремней. Не цивильные кур-

* Впервые опубликовано: Томский вестник. 2000. № 104 (2179), 14 июня. С. 6.

точки, а серые гимнастерки. Не кепки, а форменные фуражки с лаковым козырьком. Проверил, отыскал фотографию. Все верно. Да, вот мы — первоклассники. Маленькая армия страны Советов. Всего пятнадцать лет назад кончилась мировая война, а скоро будет карибский кризис. Народ, победивший в той войне, забыли демобилизовать. Деды и отцы еще долго донашивали гимнастерки, сапоги и американские армейские ботинки. Наверное, поэтому нас так и одевали. Учили строем стоять на школьных линейках, громко и четко отвечать, правильно говорить и писать. Были уроки чистописания. А для чистого писания нужно чистое перо. Потому — перочистка. И в классном шкафчике — бутылка фиолетовых чернил. Засохшие на партах кляксы отливали зеленым и желтым. Это были приметы какого-то полувоенного быта. Суровый, аскетичный, немногословный стиль. Но другого мы не знали и находили радость жизни в том, что имели. Финальная фраза из михалковского фильма «Пять вечеров»: «Только бы не было войны» — это и наш вечный страх, и оправдание того, что творила с народом власть.

Да, война жила где-то рядом. Еще во дворах мальчишки играли в «войнушку» — в немцев и русских, а учеников «немецких» классов дразнили «фрицами». Из слухового окна на крыше пятиэтажки торчал пулемет Чапаева. А школьный ранец? Разве он не копировал солдатскую амуницию? Крепкая была вещь — ранцами дрались, на них катались зимой с горки. Помнится, ранцы сменили портфели, а те в свою очередь — пластиковые пакеты и самодельные котомки из ткани под мешковину или «джинсу».

Ныне круг замкнулся: вновь тетрадки-учебники носят за спиной, но уже в модных рюкзаках. Из повседневного быта ушли перьевые ручки: копеечные школьные и дорогие, с золотым пером, — китайские. А с ними — пузырьки чернил, перепачканные чернилами руки и рожицы, а также целлофановые пакетики для авторучек, что выдавали пассажирам реактивных самолетов. Теперь перьевая авторучка — это часть имиджа преуспевающего делового человека. Остальной народ калякает шариковыми. А когда-то им так радовались! И были специальные киоски, где заправляли стержни. Правда это копеечное (нет, тогда еще рублевое) чудо писало неважно, но оно

воспринималось как пришелец оттуда, откуда к нам не проникали даже радиоволны. Когда к нам завезли шариковую ручку, у всей страны испортился почерк. Школа вяло и недолго сопротивлялась. Потом, уже по иным причинам, стал угасать эпистолярный жанр. Писание писем стало как-то излишним. (А ведь не случайно японцы учат своих детей писать тушью иероглифы и в канун Нового года посылают друг другу больше миллиарда открыток.)

Напрямую эти вещи: шариковая ручка и забвение искусства письма, конечно, не связаны. Но небрежность в начертании слов родного языка как-то связана с необязательностью, сорностью речи и мысли. Что-то развинтилось в культуре. Начал спрашивать друзей, тормозить знакомых: что еще ушло от нас? Чего такого мы недосчитались. Вспомнили много. Что-то изменило очертания под воздействием моды, что-то просто ушло. Ушли многие звуки. Замолчали заводские гудки, звавшие по утрам народ к новым трудовым свершениям. («Кудрявая, что ж ты не рада призывному пенью гудка?» — такими песнями будили наших бабушек и мам.) Были, конечно, и будильники Ереванского часового завода, но гудок — это государственная побудка. Он тревожил сон и старых, и малых. Еще один признак казарменного положения всего народа. Понимали со столбов серебристые репродукторы, оглашавшие улицы праздничной или траурной (по ситуации) музыкой, общавшие о важнейших событиях. Когда они вдруг начинали «прокашливаться», пробуя голос, взрослые останавливались и не без тревоги смотрели вверх. Память о той великой беде сорок первого года? (В общем, страна понемногу переставала на нас публично кричать и командовать, и жизнь помаленьку перебиралась с улиц в квартиры.)

Замолк пулеметный стук тяжелых пишущих машинок. На смену ему пришел легкий постук клавиатуры компьютера. (А вместе с «Украиной» и «Ятранью» сгнули копировальная бумага и черная лента, что всегда либо высыхала, либо пачкала пальцы. А вслед за ними ушли напечатанные слепым шрифтом на мерзкой бумаге сборники научных трудов. Сегодня возьми такую книжку в руки и кажется, что ее издавали еще до Гутенберга).

Не слышно скрежета патефонных иголок. Растаяло эхо последних дружных «ура» на демонстрациях. Теперь время звучит по-иному.

Ушел выдуманный иностранный язык. Мы учили не английский с немецким как таковые. Даже на чужом языке нас учили прославлять свой строй и обличать всех прочих. На немецком классом твердили: «Mein Bruder ist ein Traktorist in unsere Kolhoze», на английском — «London is the city of contrasts». Перевод не требуется, правда? Да и язык такой был нужен мало.

Все эти мелочи тихо уползли на задворки памяти, в кладовки, истлели и обветшали. Они увели с собою целый караван наших привычек и обычаев, точных примет той жизни. Но на каждой из них осталась печать времени. Порою вещи говорят о нас больше, чем мы сами хотели сказать, создавая их.

Ушла эпоха. Ее мелких следов не найти в музеях, словарях и энциклопедиях. Как будто ничего и не было.

Начинаешь понимать американцев, которые умудрились свои магазины антиквариата наполнить немислимыми (с нашей точки зрения) вещами. У входа стоит здоровенная металлическая чаша, а в ней — тысячи пуговиц: костяных, перламутровых, пластмассовых и деревянных. Их продают на вес. Их коллекционируют. Ошметки, обрывки минувшего. Чуть поодаль — полки со старинными (так написано) бутылками из-под кока-колы. Старые елочные игрушки, мебельная рухлядь, довоенные газеты и спичечные коробки, программки концертов Синатры, древние комиксы. Такая вот старина. Конечно, в каждой культуре своя шкала времени, свои представления о ценности и эстетике старых вещей. Но и у этого барахла есть свое скромное очарование. Это вещи, которые жили с людьми, олицетворяли их успехи и провалы.

В американском отношении к вещам нет скарденности. Это бескорыстная привязанность. Они очеловечивают вещь, поднимая ее до себя. А у нас овеществляли человека, ставя его в постыдную зависимость от вещи. Старая российская традиция, вспомним хотя бы гоголевскую «Шинель». Но мы пошли еще дальше. Да, был скуден быт. И потому было непреодолимое стремление его украсить. Появились вещи — символы достатка и высокого общественного положения. Престижные

вещи — пресловутые ковры и хрусталь, а на пути к ним — нервные очереди с переключками по ночам и номерами на ладонях. Драма обладания вещью оборачивалась фарсом: вещь владела человеком.

Вещественное окружение не просто сопутствует нам, оно во многом формирует человека, определяет шкалу его жизненных ценностей. Наши женщины перестали терзать свои волосы шампунем с запахом нефти. Пудра стала компактной, а губная помада разве что не инфракрасной. Они перестали стирать (с мылом!) полиэтиленовые пакеты и развешивать их на бельевых веревках. Теперь их просто выбрасывают. Пустяк? Это как посмотреть. Помню, как бабушка, затеявая мелкую стирку, строгаёт ножом коричневый брусок хозяйственного мыла. Разводит стружки в теплой воде. А ведь у этого продукта было собственное имя — его так и спрашивали: «Девятнадцатипроцентное есть?». А куда оно денется? (Тогда казалось, наш быт прочен и определен раз и навсегда). Ан нет, сгнуло, оставив в памяти только неопишимо едкий запах. Упаковывать это мыло, снабжать этикеткой — такое вообще не могло прийти в голову. А где сетки, они же — авоськи? Эти плетеные ажурные сумочки, наглядно показывавшие встречным-поперечным, с чем вы идете из магазина. Они что, все разом обветшали? Или сменился стиль?

Тайная жизнь вещей известна нам мало. Помните, одно время в общественном транспорте были кассы? Бросил денежку, взял билет. Убедившись в нашей несознательности, государство вернуло кондукторов. И вместе с ними кондукторские сумки. Ведь где-то они хранились, ждали своего часа, — потертые, заплатанные. Молоко уже не продают в стеклянных бутылках. На рынках его разливают в пластиковые бутылки из-под минеральной воды. В них же, после усекновения верхней половины, выращивают огородную рассаду и оставляют цветы на могилах. Нашей изобретательности пределов нет. Куда-то сгинул газированный напиток «Байкал», наш ответ кока-коле. Вдруг оказалось, что пиво может быть вкусным, и пива может быть много. Слово «пиво» уже не ассоциируется с трехлитровой банкой и нервной очередью в жару. А сами трехлитровые стеклянные банки ныне дефицит в сезон заготовки варений-солений. Их продают на рынках приветливые бабульки.

Перебирая в памяти все эти мелочи, невольно думаешь: а ведь это и есть наша подлинная жизнь, интересная в своих подробностях и деталях, на первый взгляд несущественных. Наша малая история, творящаяся в тени большой политики и грузных телодвижений империи. Согласно Конституции, мы живем при новом строе. Но по образу мыслей, по устоям общественной психологии — мы все еще там. И здесь вещь становится индикатором перемен, она порою обгоняет в своем развитии психологию человека. Привычные обстоятельства и вещи незаметно меняют очертания и даже свою суть. Стога сена на подворьях становятся рулонами и прессованными брикетами. Частокол телевизионных антенн на крышах сменяют «тарелки», нацеленные куда-то в небо. На улицах уже не встретишь людей, увешанных рулонами туалетной бумаги. Совсем недавно исчезли черные плюшевые жакетки — униформа женщин сел и пригородов. Помню пятиэтажные дома постройки конца пятидесятых годов, где на кухнях стояли монументальные кирпичные печи — с поддувалами, заслонками и чугунными конфорками. Какими сложными путями выбирались мы из затянувшегося средневековья...

Недавно подумалось: если бы советскому человеку середины восьмидесятых годов показать сегодняшнюю программу «Время», он вполне мог тронуться умом. От небывалых событий и слов, сюрреализма рекламы. Вспомните себя пятнадцать лет назад и попробуйте тогдашним разумом осмыслить слова: президент России, Государственная Дума, отдых на Кипре, сезонное снижение цен на итальянскую обувь. Корм для кошки за три рубля в день. Автомобиль, на который простому человеку надо копить деньги лет сорок. Или вот такой разговор на службе: «Вчера дочь (школьница) позвонила из Америки, просит прислать денег на обратный путь. Отправили, что делать». Эпоха уходит. Меняется стиль.

Нам жаль не того времени и не тех вещей. Нам жаль себя самих, как-то незаметно износившихся и поблекших. Да, мы все еще сажаем картошку, не задумываясь, с самоотверженностью людей, брошенных страной на произвол судьбы. Неужели это уже впечатано в наш генетический код? И еще: почему мы перестали пить чай из блюдца?

«...УВИДЕТЬ ЗА ВНЕШНИМ — СОКРОВЕННОЕ»*

Андрей Маркович САГАЛАЕВ (р. 1953) — этнограф, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, преподаватель Новосибирского университета.

Сфера его научных интересов — духовная культура коренных народов Сибири.

Им лично и в соавторстве с коллегами из Томска и Новосибирска написаны книги «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» (в 3 частях), «Урало-алтайская мифология», «Г.Н. Потанин. Опыт осмысления личности», «Алтай в зеркале мифа», «Легенды и были таежного края» и другие.

Прошу простить меня за обращение к уважаемому историку на «ты», просто знакомы мы достаточно давно, а однажды — в написании книги о Григории Николаевиче Потанине — мне даже посчастливилось быть его соавтором.

— Помнишь, как ты впервые приехал в Томск?

— Мало сказать — помню. Я люблю вспоминать этот день, как и многие дни той, уже неблизкой юности. Я прилетел в этот город, чтобы попробовать поступить в университет. Прилетел впервые, хотя и жил так недалеко, в Новосибирске.

Я вышел из автобуса где-то на Кирова, прохожий махнул рукой, дескать, там, на проспекте Ленина направо и будет нужное тебе здание.

Я свернул, увидел научку, не зная, конечно, что это такое, увидел замечательную рощу и сказал себе: «Да, в этом городе я хотел бы жить и учиться». Но сам университет я тогда не заметил, вышел прямехонько на величественный ТИАСУР, стал там прочесывать этаж за этажом в поисках исторического факультета. Пока наконец кто-то не сказал мне, что это бесполезно, и не указал дорогу. Я поступил и никогда не пожалел об этом.

— Ну и, видимо, уже в ранние студенческие годы потянулся к науке?

* Впервые опубликовано: Сибирская старина: краев. альманах (Томск). 1993. № 4. С. 16-17.

— Нет уж, извини, я тебе стандарты-то все нарушу. Всякие конференции с докладами я за версту обегал. Да никто на них и не тащил, слава богу. Там всегда добровольцев хватало.

— **Но ведь пришел ты в конце концов в науку. Как?**

— А вот как. Систематизировали, описывали коллекции музея археологии и этнографии. Там обнаружили несколько ламаистских икон. Никто ни бум-бум. Предложили мне съездить в Улан-Удэ, повстречаться со специалистами.

— **Но почему тебе?**

— Я перед этим копался в научке в документах потанинской тибетской экспедиции, так что вроде некоторое отношение имел. Ну вот. А в Улан-Удэ описать иконы помог самый настоящий лама. Экзотика. Вскоре в Питере впервые открылась стажировка на кафедре этнографии. И с подачи Элеоноры Львовны Львовой я туда угодил.

— **И ты полюбил этнографию на всю жизнь?**

— Она довольно быстро мне надоела в наших традиционных формах. Вся эта доскональность, дотошность, хотя и нужна, но терпима лишь до какого-то предела. А в исследовании и реконструкции мифопоэтического сознания (чем я последние годы занимаюсь) просто необходима некоторая раскованность, право автора даже на фантазию. Просто я из тех, кто доверяет интуиции. Я думаю, что без этого невозможно, неинтересно, скучно.

— **Зная о твоей нелюбви к патетике, все же скажу, что всегда воспринимал тебя как наследника энциклопедистов — широкий кругозор, юмор, неакадемичный, живой интерес ко многому. О рок-музыке надо вообще отдельный разговор заводить. С твоих дисков услышал я впервые многие шедевры. Узнал, что английский ты «выучил только за то, что им разговаривал Леннон». Постоянные экспедиции, поездки по стране и за рубежи. И наконец, книга за книгой. Нет, воистину *потрясающе*, как выражается наш общий знакомец.**

— Английский я вправду учил с песен «Битлз». Аккуратно переписал в толстую общую тетрадь и впитывал. Что и говорить, битлы — это навсегда. Как подумаешь, чего нас пытались лишать, — кровь стынет. Знаешь, в Японии я зашел в музы-

кальный магазин и обомлел. На полках все, чего только пожелает душа меломана. Понимаешь — все! Вот это-то натурально потрясающе. Что же касается моего родства с энциклопедистами — оставим эту смутную концепцию на твоей совести. Еще и еще раз тебе скажу, что я очень ленив. Не заставляй меня краснеть. Я могу месяцами с удовольствием ничего не делать.

— **Думается, краснеть тебе не за что. От книги к книге ты безусловно растешь. Разумеется, я говорю как дилетант, говорю больше о стиле, о владении материалом. Ты смелее вступаешь в область догадок и предположений, поднимаешь мировоззренческие вопросы. Ну, а последняя работа «Алтай в зеркале мифа» начинена такими подлинно поэтическими миниатюрами! По-другому смотришь на горы, деревья, реки. Наверное, и такую задачу ставит ученый, предлагая взглянуть на привычный наш мир иначе, внимательнее, увидеть за внешним — внутреннее, сокровенное.**

— Выбор темы, ее реализация в книгу — достаточно темный процесс. Пока я хожу по улицам, задумываюсь над какими-то явлениями, вокруг меня струится понятный, светлый поток. И вот в нем появляются некие сгустки, для меня неведомые. И мне нужно это для себя объяснить. Я сажусь за машинку, уже обложившись заметками, записями, некоторыми заготовками. Но я и сам не знаю, куда приведут меня размышления, как я завершу эту работу.

Конечно, мне повезло, что никто никогда не оказывал на меня давления. Ни в студенчестве, ни в последующие годы. Меня просто учили. И не столько тому, как делать, сколько тому — как НЕ делать. Вот за это я благодарен прежде всего Элеоноре Львовне. Мне всегда везло с соавторами, хотя сотрудничество в таком интимном процессе, как писание книг, — вещь трудная и весьма непростая.

— **А кто для тебя стал образцом историка и почему?**

— Лев Николаевич Гумилев. На третьем курсе я прочел его книгу «Древние тюрки». Книга феноменально отличалась от тогдашней литературы по стилистике, методологии. Она торчала, как камень из прикатанной дороги. И я понял, что вот так нужно писать об истории. Потом были другие его книги, никак

не ниже уровнем. Три года спустя мне довелось увидеть ученого живьем. Рядом со Смольным находится один из корпусов Ленинградского университета, где и читал Гумилев. Я явился в преподавательскую и, робея, обратился ко Льву Николаевичу: «Можно ли присутствовать на лекции?». Гумилев взял меня под руку, и мы пошли к аудитории. Он шел мягкой такой походкой в уютных фетровых ботах с пачкой «Беломора» в руке. «Доброй традицией российских университетов всегда была возможность любому человеку ходить на любые занятия», — сказал Гумилев, входя со мной в аудиторию.

Сесть там было почти некуда. Я устроился на подоконнике. Лев Николаевич, рассказывая, расхаживал туда-сюда перед студентами, покуривая, шутил, вставляя эпизоды из своей лагерной жизни.

В начале восьмидесятых, когда Гумилева почти не печатали, я попросил его прислать статью в наш новосибирский сборник, что он и сделал. Сборник разошелся моментом. В моем домашнем архиве хранится дорогая мне открытка, написанная рукой Льва Николаевича, — поздравление с Новым годом.

— Андрей, сейчас ты сам — преподаватель. С какими установками идешь к студентам? Открыть им глаза на какие-то связи, закономерности? Научить — чему?

— Я читаю курсы «Основы этнографии» и «Мировоззрение народов Сибири». Начинал очень традиционно. Вполне наследовал ущербность старой методики — количественные перечисления. Сегодня пытаюсь строить по-другому. Сумму фактов можно отыскать в литературе. Моя задача — научить, как ими пользоваться. Эта непростая работа позволяет оценивать и свой уровень.

— К слову, читая о хантах, манси, алтайцах, ты ставишь их в один ряд с цивилизациями, скажем, греков или Южной Америки?

— Да почему все должно выстраиваться в некий линейный ряд?! Почему бы не говорить о самооценности, равнозначности. Ну, конечно, я понимаю тебя: там — Парфенон, величественные пирамиды, а здесь — продымленные юрты. Но, во-первых, скромное вещественное оформление быта не свидетельствует

о бесталанности сибирских народов. В отпущенных природой возможностях они сделали что смогли.

Просто они прошли иной путь развития. И общество, выйдя на уровень динамического равновесия с Природой, не стремилось к его нарушению. А культура — она вообще не всегда желает овеществления. И в своей живой стихии сохраняет то, что иное общество утратило в процессе эволюции, что формализовано жесткими установлениями, догмами. Скажу крамолу или кощунство для тебя как книжника: даже письменность отчасти сковывает полифонию культуры. Из этого не следует, конечно, что я — последователь известного мракобеса Скалозуба.

— **Да тут уж, слава богу, я не заблуждаюсь. Знаю тебя как прилежного, где-то даже запойного читателя. Кстати, а скажи-ка о книгах, которые тебя в разное время особо затронули.**

— Олжас Сулейменов. Его опальная книга «Аз и Я» в свое время поразила меня дерзостью. Пусть Сулейменов в чем-то неправ. Но это так напористо, поэтически ярко, так неакадемично — просто по-хорошему завидуешь. Или Сергей Аверинцев — мыслитель иного склада, с иной динамикой письма, неким, я бы сказал, библейским началом, уравновешенностью. Последнее по времени впечатление — Фридрих Горенштейн, роман «Псалом». Поражает смелость, с которой он взялся за этот вековечный вопрос — евреи в России.

— **Процесс создания книги, как ты сказал, дело темное. И все-таки: писатели иногда вспоминают о каком-то случае, какой-то встрече, с которых начиналась книга. Было у тебя что-нибудь подобное?**

— Помню, в августе 78-го наш небольшой этнографический отряд работал в одном из красивейших мест Горного Алтая — в Улаганском районе. В то утро намечался наш отъезд. Но туман закрыл перевалы, спустился в долину. Машина из райцентра не пришла. Мы сидели в доме Андрея Павловича Тадышева, и разговор, как водится в таких случаях, шел о погоде, о дорогах. Мы слушали рассказы о раскопках легендарных курганов, ставших предметом гордости местных жителей.

Андрей Павлович прекрасно говорит по-русски, а разговор без посредника всегда более доверителен. В конце беседы он сказал: «Вот так и живу. Действительность со всех сторон проходит через мой аил». (Аил — это срубная юрта.) В сказанном не было никакой позы. Человек размышлял о жизни — о своей маленькой и о большой, которая начинается там, за перевалом, об их сложной соотнесенности. Такие встречи заставляют задуматься. И об истоках традиционной культуры, и ее проявлениях сегодня. И о том, надо ли напоминать о суверенном праве народа обладать своим видением мира. Вот в круге таких вопросов и рождалась наша большая книга о традиционном мировоззрении тюрков Южной Сибири.

— **В этой книге есть интересная мысль о том, что южно-сибирские тюрки хорошо ощущали соприродность своего бытия, как бы невидимая пуповина родственных отношений связывала общество и природу. Это же основы экологии!**

— Мы и пишем про мифоэкологичность. В шаманских молитвах часто звучит мотив ожидания милостей от природы (нас, если помнишь, воспитывали под другим лозунгом). Но это вовсе не означает беспомощности человека. Скорее, следует говорить об интуитивном осознании своего места в мироздании, ощущения собственной малости перед величием Природы.

— **А мы в нашей повседневности почти не задумываемся о своем месте во Вселенной, о Жизни, Смерти...**

— В исконной русской культуре это было. Вопросы взаимоотношения Человека и Природных Сил всегда волновали людей. Только это сознательно и последовательно истреблялось как суеверие. Но что-то сохранилось. Сам знаешь, всегда, наверное, жили рядом бабки-врачеватели, знахари. А приметы, пословицы, поверья?!

Сейчас возник некий перекося — этот тотальный интерес к чертовщине, НЛО, экстрасенсам. Что ж, может, нынче это и возможно лишь на таком уровне.

— **Сам-то ты человек неверующий?**

— Мне чужда вера с принадлежностью институтам веры, культурам. Но сумма убеждений у меня есть. Я разделяю ос-

новые установки архаического мировоззрения — спокойное языческое созерцание, понятие о мироздании, где доминирует добро, осознание того, что мир создан ради человека. Это, если хочешь, неошаманизм.

— **Ты в последнее время более-менее регулярно общаешься с зарубежными коллегами. В чем суть их интереса к Сибири, если таковой есть?**

— Безусловно, есть. И элементарно объяснимый. До последней поры мы были для них попросту закрытым миром, зоной по-нашему. Они знали о Сибири только из литературы. Интерес есть, но формы сотрудничества только ищем. У нас во многом разный подход к науке. Для них это рабочее время от 9 до 6. У нас, как правило, все время суток, да чего там — жизнь! Зато у них очень привлекательна установка той же этнографии на выставочно-музейную направленность. В Японии, которую я несколько узнал в конце 80-х, прямо культ выставок. Они разрабатываются досконально, от идеи до дизайна.

— **О чем ты еще хочешь написать?**

— Мне кажется, что я написал все. Все, что хотел.

— **Это, надо полагать, юмор? Или необходимая пауза перед тем, как безоглядно погрузиться в новую работу?**

— Полагай, как хочешь.

— **Тогда, значит, до новых книг...**

Беседовал Владимир КРЮКОВ

P.S. Редакция нашего альманаха поздравляет Андрея Марковича с его 40-летием, случившимся в апреле, и присоединяется к пожеланию новых работ и свершений во славу сибирской науки.

ОСТРОВ*

Наша публикация — это очерк «Остров», который вырос из впечатлений от пребывания Андрея в японском городе Осака, где он осенью 1987 года работал на выставке, привезенной сюда Сибирским отделением Академии наук СССР и представившей японцам результаты и артефакты археологических и этнографических экспедиций его сотрудников. Конечно, Андрей предполагал вернуться к своему тексту, что-то дополнить, что-то уточнить. Видимо, отвлекли текущие дела. К тому же в томской молодежной газете уже был напечатан его материал «...И такая Япония», в нем он отчасти реализовал свой замысел.

Мы печатаем очерк по рукописи (машинопись), которую нам передала О.Б. Беликова.

Написанное здесь — не о Японии. Смешно считать, что за десять недель можно понять страну или просто увидеть ее. Эти строки — об Острове, каким он вошел в мою жизнь. К сожалению, это не дневник. Начав было вести дневниковые записи, я через месяц в ключья изорвал блокнот, вспомнив о таможенниках, с удовольствием роющихся в чужих бумагах. Наступила «свобода от пера», как обозначил некогда это состояние мой друг Во¹. Кроме того, у меня всегда было опасливое отношение к дневниковым строкам типа: «27 августа. Ездил в храм Каннон. Чистота линий поразительная». Этот Остров я создал для себя, капитулировав перед тем, настоящим. Единственный факт, за который я полностью отвечаю: я прожил на острове 108 000 минут. Все остальное — в той или иной степени — фантом. Хотя должен сознаться, за пишущую машинку я сядил и для того, чтобы различить — пока еще это возможно — виденное и то, что было домыслено позже. Но так ли уж нужно это различие? Гибрид всегда жизнеспособней, чем лабораторная особь. О прочих причинах, побудивших меня сесть за эту работу, постараюсь рассказать по ходу дела. Пока же — только одно замечание. Все претензии по стилю изложения прошу адресо-

* Впервые опубликовано: Каменный мост: Литературно-художественный альманах. Томск, 2015. С. 225–238.

¹ Строчка стихотворения В. Крюкова, он же — друг Во.

вать Минпросу, по фактажу — Минвузу, а по идеологии — в ящик «Для писем и заявлений трудящихся». Ведь мы трудящиеся.

5 июня 1988 года

Начало

На правом крыле «Ильюшина» — это я увидел еще в Москве — сквозь заплату помаленьку сочился керосин. Где-то на половине пути подумалось: а вдруг вытечет столько, что мы просто не дотянем до Острова? Посадят во Владивостоке, заберут паспорта. Может быть, извинятся. (Уезжая в Японию, я был почти уверен, что всю границу сочиняют в здании ТАСС. На самом же деле за нашей границей ничего нет. Придумывают же люди себе собратьев по разуму, чтобы не чувствовать одиночества во Вселенной. А для нас придумывают границу, красивый и пугающий мираж. К счастью, я ошибся. Остров действительно лежал в океане. Он всплыл из воды и облаков точно по расписанию. В иллюминатор наш берег и Хоккайдо были видны одновременно. Все эти годы Остров был совсем рядом).

Керосина, слава богу, хватило. Лайнер, провисевший в воздухе десять часов, аккуратно шмякнулся на бетонку. Подрулив к аэропорту, он сразу затерялся среди гигантских «Боингов». «Ладно, хоть заплатку с земли не видать», — думал я, пробираясь к выходу.

Багаж уже стоял на тележках. Таможенник не проявил никакого интереса к содержимому отечественных чемоданов. Насмотрелся, наверное, на свиную тушенку и суп в пакетиках. Он просто распахнул калитку и выпустил нас всех на волю — на глазах у остальных пассажиров. Накануне нам дали почитать брошюру с грифом «Секретно» о правилах поведения за границей. Это сочинение, высмеянное в свое время В. Высоцким², исправно служит до сих пор. По привычке я поискал выходные данные и не нашел. Тут же мне вручили бланк (с тем же грифом), заполнение которого делало невозможным в последующем совершение действий, порочащих державу.

² «Инструкция перед поездкой за рубеж»: «Он мне дал прочесть брошюру, как наказ, чтоб не вздумал жить там сдуру, как у нас».

Морально готовый ко всему самому худшему, я вышел на перрон аэропорта. Нас встретил представитель фирмы, ни слова не понимавший по-русски. Тут же подкатил автобус, совсем не похожий на те, что шмыгают по «загранице» в мосфильмовских постановках. Забрав нашу компанию, он ринулся по хайвэю. Началось.

С.О.П.

«Ни слова о кимоно», — сказал я себе, принимаясь за работу. Перечисление японских реалий — дело неблагодарное, хотя они и создают некий фон достоверности. Начать надо с другого. Меня интересует такой вот вопрос: почему надо ехать в другую страну для того, чтобы понять, что такое естественное состояние общества? Почему первое — и, пожалуй, самое сильное чувство на Острове — чувство свободы? Ответ неутешителен: это чувство рождается несвободой предшествующего состояния. Мы имеем весьма приблизительное представление о реальном объеме таких понятий, как «свобода слова», «достоинство человека», «вежливость». Разумеется, я не имел возможности понять, насколько свободными чувствуют себя сами японцы. Наоборот, во многих случаях я сталкивался с жестким регламентом, иерархичностью общественных отношений и иными проявлениями *системы*. И все же многие черты *той* жизни заставляли задуматься: что же мы-то... Начинаешь задумываться о размерах и причинах собственной несвободы. (Наверное, это как раз то, чего так опасаются наши функционеры).

Итак, чувство свободы. Конечно, его здорово поддерживает внушительная сумма, авансом полученная в день приезда. Не спорю, очаровывает (мягко говоря) невиданная дотоле вещная сторона культуры, несводимая, впрочем, к чудовищному изобилию «мэйд ин джэпэн». Мы люди грамотные и, кажется, давно свыклись с ролью сильноразвитой страны. Мы даже знаем, где в Токио ночуют безработные, и какие кошмарные деньги приходится платить на Острове за килограмм говядины. Однако погрузившись в этот мир, сотрясаемый классовыми битвами, видишь свободных, жизнерадостных и гордых своей страной людей. Но как рассказать об этом, не впадая в преувеличения обалдевшего от впечатлений туриста?

Человеку одномерного общества с тамошней свободой просто нечего делать. Назревает подлинная драма: став на десять недель белым человеком, ты просто не знаешь, что обычно люди делают со своим свободным временем. Страна набита иероглифами, как старый сундук тараканами. Каждый метр улицы о чем-то вещает, куда-то приглашает, что-то обещает. Но для тебя эти надписи — не более, чем орнамент. Конечно, иероглифика сама по себе прекрасный объект для созерцания, чарующий несопадением обозначаемого и обозначающего. Однако когда ты стоишь на перекрестке в незнакомой части города и не понимаешь ничего, кроме сигналов светофора, это угнетает. Справедливости ради скажу, что сейчас на улицах японских городов все больше вывесок и надписей на английском. Причем, насколько я понял, делается это не столько для привлечения иностранцев, сколько из соображений моды и престижа. По той же причине японцы носят летом майки с надписями на любом языке, кроме родного. Сразу вспомнились наши ребята в вязаных шапочках с псевдоанглийскими надписями. На крупных улицах надписей на английском почти столько же, сколько иероглифики. Если же учесть, что большинство японцев активно языком не владеют, такая ситуация нас с ними уравнивала.

Странное дело: слыша изо дня в день вокруг себя иноязыкий говор, не только не устаешь от этого, но с удовольствием вслушиваешься в мелодику языка. Три недели спустя, услышав в метро китайскую речь, я даже обернулся вслед говорившим, так резанул слух этот новый, какой-то птичий, резкий тон. Оглядывались и на нас, тем более, что иностранцев в городе немного. Трогательная ситуация, вроде той, когда первый нью-йоркский таксист спрашивает тебя на подзабытом русском: «Откуда, ребята?» — здесь немыслима. Несколько десятков русских, осевших в Кобе еще после русско-японской войны, — вот весь славянский контингент Острова. Да, в книжных магазинах не счесть самоучителей и учебников японского языка, но, раскрыв книгу наугад, просто цепенеешь от мысли, что надо заучить пять тысяч иероглифов и разобраться в этой чуждой грамматике...

Так отсекается огромный пласт жизни Острова. Но и тогда доступная для тебя, безъязыкого, жизнь кажется необъятной.

Для нас, неизбалованных каникулами в Риме и серфингом на Гавайях, Япония — это и Восток, и Запад. Да что там говорить, даже для бывавших на Золотых песках Остров — суперза-граница. Когда-нибудь этнографы соберут у нас фольклор, созданный (в наши дни) побывавшими *там* и теми, кто слышал побывавших *там*. Чего там только не будет! От правдоподобных рассказов о японском сервисе до невероятных историй о посещении массажных заведений. Будут байки про загадочную торговую улицу в районе токийского порта, на которой за три наши десятки (максимум денег, что разрешается взять с собою туда) тебе продадут белый «Шарп» с двумя блоками кассет. В этих историях будет все. Все о тряпках, магазинах, распродажах и рынках. Интересно, какие истории рассказывают о Японии американцы? Но речь не о том. Жаль, конечно, что японский Запад так завораживает туристов из страны победившего социализма, что японского Востока им уже не надо.

Итак, на протяжении двух месяцев, отработав свои шесть часов, я становился созерцателем действительности Острова. Чаще всего в странствия по городу отправлялся в одиночку. Теперь, послушав наших ребят, работавших на выставке в Токио, понимаю, как повезло нам. Сами японцы говорят, что Осака и чище, и красивее столицы. Что немаловажно — этот город обзорим в отличие от Токио, где давно запутались в определении границ мегаполиса.

О самом городе — чуть позже. Хочу сказать о своеобразном состоянии, которое возникает после долгих прогулок по большому японскому городу. Сделать это необходимо для расшифровки аббревиатуры, поставленной на первой странице: С.О.П. Как я уже сказал, с первых шагов понимаешь, что здесь ты обречен на роль зрителя в немом кино. Скоро начинаешь тяготиться и своим одиночеством. Вокруг — вежливые и общительные люди, но ты находишься в каком-то вакууме. Получив полную свободу передвижения, ты вдруг обнаруживаешь, что невольно стараешься обедать и ужинать в одном и том же ресторанчике, гулять ходишь по одному маршруту... А вскоре наступает день, когда идти вообще никуда не хочется. Часами

лежишь в номере, повесив на двери табличку «Не беспокоить» и бездумно смотришь в окно. Диагноз прост и обиден. Это С.О.П., или Синдром Одинокого Папуаса. Это расплата за неприспособленность к *обычной* жизни, а в конечном итоге — и за железный занавес.

С синдромом надо бороться. Взять и укатить на трамвае к берегу моря, съездить в Киото, сходить на ночной рынок. Впрочем, действительность не дает долго грустить. Вечером приходят в гости коллеги из Токийского университета, и вы закатываетесь в пропахший уксусом и дымом ресторанчик. И наутро, выходя из отеля, глотая жаркий воздух с реки, ты опять ловишь себя на мысли: свободен. Наконец-то свободен. И — через мост, в укрытые от солнца улицы, где можно покормить с руки обезьянку, а в кафе написать письмо в Союз, слушая что-то грустное и знакомое: «Саенара, таке...» («Прощай, бамбук...»).

Боже мой, сколько драм и травм рождает, казалось бы, обыкновенная вещь — поездка за границу. Для нас же это родовая травма безо всяких кавычек. Даже когда осуществится великая мечта В. Крюкова — свободное посещение любой страны, синдром одинокого папуаса долго будет давать знать о себе.

Переболев, я пришел к банальному — но на собственном опыте — выводу: свобода не должна нравиться или не нравиться. Она просто должна *быть*. Она парадоксально сочетается с богатством и нищетой, элитой и бездуховностью. Ей противопоставлены лишь плоская одномерность и бесплодная дидактика лозунгов.

«Сердце ночного города»

Выставка открылась, рабочий день сократился до девяти часов. В шесть часов вечера, когда приближение сумерек было уже очевидным, Леша (*соотечественник, также работающий на выставке. — Ред.*) объявил: «За мной, отцы! Я поведу вас в сердце ночного города!». Отцов оказалось двое: коллега Леша — лаборант и я. Алексей, проживший в Японии десять дней, чувствовал себя старожилом. Он смело заговаривал с каждым японцем, умело варьируя пяток известных ему слов и выражений. В тот вечер Леша был озабочен приобретением часов, а нами двигало неутоленное еще желание увидеть все

сразу. До того дня мы почти не выходили за ворота выставки. Путь в сердце ночного города мы с ходу определили по карте. Средоточием ночной жизни Осака, как нам объяснила карта, был район Дотонбори.

Сняв за проходной пропуска, мы слились с толпой, деловито снующей по знаменитой улице Синсайбаши. Сто семьдесят магазинов, торгующих электроникой. Шестиэтажные магазины персональных компьютеров. На этой неширокой улочке можно было увидеть и услышать все, что производила страна последние десять лет. Прямо на тротуары выставлены стеллажи с магнитофонами, телевизорами и прочей умопомрачительной техникой. Стиснув зубы, посланцы сильноразвитой страны продрались сквозь эти джунгли. Моя попытка остановиться у лотка с пластинками была пресечена резонным: «Отец! Тебе еще два месяца тут кувыркаться, а нам с Валеркой скоро домой».

Возле белой башни «Сони» надо было решить, как нам быстрее добраться на Дотонбори. Метро, как дорогостоящий транспорт, было отвергнуто. Решили двинуть пешком. Солнце только что скрылось, но влажная жара давала о себе знать. Мое предложение выпить пива было отвергнуто с негодованием: йены нужны для другого. Часа через полтора, уже в темноте, мы увидели за поворотом бесконечный ряд сияющих реклам и мостик через канал. Именно так выглядела пресловутая Дотонбори на обложке карты. «Отцы! — возликовал Леша, — сразу ничего не брать! Найдем приличный сэйл, отоваримся со скидкой!». Отцы не возражали.

И вот мы проталкиваемся сквозь толпу, стараясь не потерять друг друга из виду. Вот справа — зал игровых автоматов, как именуют подобные заведения у нас. Но здесь это настоящий цех со многими рядами «одноруких бандитов», зеркалами, звоном жетонов, запевами рекламных песен. Вещное оформление японской действительности сильно действует даже на бывалых туристов, что уж говорить о новичках. Стараясь не очень «тарашиться», мы уже плыли по течению вместе с людьми. Забыв о дефиците валюты, Леша покорно взял протянутый ему банан, облитый шоколадом. Я купил в киоске цветную пленку для ночных съемок и на ходу зарядил ее в аппарат. Атмосфе-

ра бездумного фланирования, сдобренная ароматами корейской кухни и музыкой, музыкой, музыкой, растворила чувство времени. Мы стояли на мостике и слушали гитариста в белом комбинезоне. Этот парень, прибывший, судя по экстерьеру, из Северной Европы, сосредоточенно изображал какую-то неведомую испанскую песню. Люди останавливались, минутку слушали, бросали деньги в футляр из-под гитары и шли дальше. Гитарист зафиксировал в толпе три европеоидных лица, угрюмо глянул на наши довольные лица и опустил глаза.

Вскоре Леша действительно набрел на развал. Часы висели гроздьями, лежали кучами. Толково объяснив продавцу, что ему нужны непромокаемые часы с музыкой и батареей на пять лет, Леша зарылся в калькулятор, изображая на дисплее цену, которая его устроит. Через пару минут ему вытащили из груды требуемое. «Отцы! — тихо ликовал Алексей, — я что говорил? Такие тикалы за тысячу!». И тут его энтузиазм пошел на убыль. Где-то на исподе он узрел тайваньскую марку. К тому же одна из восьми мелодий, которым были обучены часы, оказалась «Боже, царя храни». «Не поймут», — со вздохом завершил торг Леша, исполняющий в институте какие-то комсомольские поручения.

И тут мы заметили, что улица резко пустеет. В течение нескольких минут опустились жалюзи, лотки и коробки скрылись в недрах магазинчиков. Затихла музыка. Ровно в девять часов в сердце ночного города воцарилась тишина. «Как же так? — недоумевали мы, — где обещанные злчные места и торговля женским телом? Где круглосуточные сэйлы и дансинги? Почему...». «Отцы, — горестно промолвил Леша, еще раз изучив карту, — мы здорово промазали. Это не Дотонбори. Это обычная торговая улица. Кажется, вот эта». Он неуверенно ткнул пальцем в карту. Если он прав, до цели нашего путешествия оставалось еще несколько километров. Сил уже не было. Ноги гудели, в горле першило от сухости. Тем временем улица просто вымерла. На мостике через канал (а так похож!) стояла группа молодых людей в кожанках и заинтересованно наблюдала за нашим топтанием. «Ей-богу, мафия местная. Давайте отсюда, пока не навтыкали», — сформулировал я. На этот раз разногласий не возникло.

Через час мы поняли, что заблудились. Вокруг не было ни души. Редкие прохожие успевали исчезнуть до нашего приближения. Машины шпарили по осевой. Горели редкие огни. Исчезли магазины, рестораны. Потянулись непонятные кварталы: дома с темными окнами, заборы, заборы. Теперь все было согласны и на метро. Увы. Даже вездесущие такси как провалились. В 11 часов, исчерпав запасы дружелюбия, мы начали выяснять, какому идиоту пришло в голову переться на эту чертову Дотонбори за часами? Всплыла мысль позвонить в консульство и спросить, как нам отсюда выбраться. Но как им объяснить, где находишься? Хотелось кушать. Впереди ремонтировали дорогу. Вот почему не было такси. А мы шли по этой улице ой-е-ей сколько, балбесы. Пожилой дорожный рабочий с удовольствием оторвался от дел. Наперебой мы объясняли ему, что стряслось. Впрочем, это было ясно без слов. Собеседник горестно качал головой. Развернули карту и, дав ему ручку, попросили отметить, где мы находимся. Подошли еще двое. Повертев карту, один из них ткнул ручкой примерно в полуметре справа за обрезом карты. В воздухе повисло предполагаемое место нашей встречи. Раздался дружный хохот без нашего участия. Но, по крайней мере, стало ясно, что карта пока не нужна. Покурили. Назвали станцию метро, где расположена наша гостиница. Снова раздался смех, на этот раз — обнадеживающий. Пожилой рабочий довел нас до ближайшего поворота и показал, куда надо идти.

Через двадцать минут мы вышли на знакомую улицу неподалеку от гостиницы. Ликование охватило первопроходцев. У ближайшего автомата мы тормознули, чтобы выпить чего-нибудь, и уже не спеша двинули к гостинице.

За завтраком Леша, со смаком намазывая джем на булочку, сказал: «Отцы! Мне дали карту, по ней спокойно можно выбраться из любой точки города. Кстати, вчера мы шли прямоком к границе префектуры. К утру бы мы добрались до морского берега. Так вот. Возле Дотонбори, говорят, есть клевое место. Можно по дешевке взять нормальные очки. Ломанемся вечером?» Отцы не возражали.

Храм

Вход в старейший буддийский храм Осака — Тенноджи — открывается неожиданно. Между двумя обычными домами, каких на этой улице сотни, вдруг видишь в глубине квартала старые каменные ворота, а за ними — тусклое золото шпиля, узорные кровли, купы деревьев, серые камни памятников, в общем, все то, что создает мгновенный образ буддийского храма. В переулке до самых ворот — лавочки с сувенирами. Дальше торговцам путь закрыт. Здесь тебя стараются снабдить всевозможными амулетами, курительными палочками, красочными открытками. Тут же, вперемешку с атрибутами культа — майки с самурайскими ликами, надувные резиновые руки с растопыренной пятерней (во время карнавалов их часто можно видеть в толпе гуляющих), деревянные детские мечи, сосиски на бамбуковых палочках и т. д. Как только сворачиваешь в этот проулок, ведущий к храму, городской шум сразу глохнет. Ступаешь уже не по глянцевому асфальту, а по булыжной мостовой. Небо закрывают кроны вековых деревьев. Вокруг серо-голубые, как будто влажные камни. Вообще в Осака не так уж много зелени, и если где-то между кварталами мелькнет зеленая шапка, можно уверенно направляться туда: это либо буддийский храм, либо святилище приверженцев синто. Как правило, там малоллюдно, за исключением храмовых праздников, когда вся территория расцвечена гирляндами фонариков, флагами.

Второго августа (1987 года. — *Ред.*) на территории храма людей почти не было. Собирался дождь, и мощные порывы теплого ветра гоняли там пыль (многие дорожки посыпаны гравием). Над водоемом у главной пагоды ветер трепал ветви ив. В мутных зеленых водах пруда неторопливо плавали черепашки. Одна за другой они вылезали из воды по наклонной каменной плите, предусмотрительно уложенной на берегу водоема. Иногда мимо уверенной поступью шествовал монах, гордо неся бритую голову.

В одном из храмовых зданий — а Шитенноджи за шестьсот лет истории разросся чрезвычайно — я обнаружил настенные росписи в «гималайском стиле». По горам, покрытым снегами, идет караван. На крупе одной из лошадей переносится сокровище — символ буддийского вероучения. Странно видеть эту

живопись так далеко от Тибета, в субтропиках. Храмовые помещения не то, чтобы запущены, но довольно «исхожены» посетителями. Эстетика буддийских храмов Японии — для меня загадка. В центре каждого храмового здания — объект поклонения, как правило — скульптурное изображение. Статуя обнесена деревянным барьером так, что посетители обходят ее вдоль стен, по периметру здания. Как правило, центральное изображение — настоящий памятник истории культуры, а иногда — подлинный шедевр. Так, в Шитеннодзи стоит шестиметровая статуя Будды, прекрасный образец культовой скульптуры. Но рядом с нею — аляповатые искусственные цветы — подношение божеству. Тут же, внутри ограды — небольшой столик для священнослужителя, ряд горящих курительных палочек. Это окружение божества, захватанное тысячами рук, слегка облезлое и обветшалое, невольно воссоздает атмосферу наших вокзалов.

Многие из увиденных в храмах скульптур были хорошо знакомы мне прежде по репродукциям в книгах и альбомах. Но там они были изъяты из контекста *живого* храма и выглядели как музейные экспонаты. И все же хорошо, что творения великих мастеров не затворены в музейных залах с их кондиционированным воздухом и мертвенным искусственным освещением. Они были сотворены для храмов и продолжают жить в них. Тут нет никакого освещения, кроме солнечного света и мерцающих свечей, стены пропахли благовониями, а деревянные балки вверху почернели за века от дыма. Шорох сотен ног, шагающих по каменным плитам, гасится объемом помещения. Двигаясь посолонь вокруг Будды, люди как-то невзначай касаются ладонями деревянных колонн. Они отполированы до темного блеска на уровне плеча. Бросается в глаза, что окружающие ниже тебя: твоя ладонь ложится на ствол колонны чуть выше отполированной полосы. Оказывается, что статуя Мироку Босацу сделана не из металла. Это камфарное дерево, за многие столетия отполированное ладонями паломников со всей страны. Теперь она вне досягаемости — укрыта в глубокой нише-комнате, на пороге которой лежит преграда: толстый ствол бамбука.

Люди (в известнейших храмах) идут вокруг статуи почти непрерывным потоком, их взгляды скрещиваются на лице бо-

жества. Эти лица, как правило, бесстрастны. Улыбается лишь Мироку Босацу в Нара. Тринадцать веков назад эта улыбка всплыла из дерева под резцом неизвестного скульптора. Как не вяжется эта улыбка с жестокими реалиями тех лет! А может быть, мы просто плохо представляем те времена. Сами японцы уверены, что улыбка Мироку навеяна канонами средневекового искусства материковой Азии, где сплелись буддийская идеология и эллинская эстетика. Эту улыбку, столь же известную в Азии, как улыбка Джоконды в Европе, они называют «архаик смайл» — вечная улыбка.

В самом большом и известном японском храме — Тодайджи — в середине VII века была установлена гигантская статуя Будды Вайрочаны. Когдаходишь к этому зданию (самому большому деревянному зданию в мире, высотой 49 метров), оно не подавляет своими размерами — вокруг нет других строений. Но войдя внутрь, видишь на уровне глаз опущенную вниз ладонь Будды, на которой могут свободно разместиться несколько человек. Как огромный чугунный утюг, Будда наполняет собой все пространство храма и наглядно демонстрирует не главный постулат буддизма — преходящую ценность бытия, но, напротив, — незыблемость и статичность.

В одной из колонн в Тодайджи на высоте около полуметра сделано сквозное отверстие. По поверью, ребенок, протиснувшийся в эту дыру, вырастет умным и красивым. Веселая кутерьма за спиной Будды никого не смущает. Детишки наперебой, поддерживаемые родителями, устремляются за красотой и умом. Одному не повезло: он не прошел по габаритам. Надо сказать, что новое поколение японцев растет крупным и рослым. Говорят, что прежде сверстники этого неудачника были стройнее.

Тодайджи — один из немногих храмов, где разрешено фотографировать. Непрестанно вспыхивают блицы. Однако ваятели древности постарались на совесть: в храме нет точки, откуда вся статуя была бы видна в видоискатель. Поэтому у самого выхода посетители непременно останавливаются у будочки, где монахи (а не торговцы) предлагают им профессионально запечатленного Вайрочану. Впрочем, эта торговля в храме не выглядит чем-то неуместным. О-тэра (буддийский храм) — не-

что в принципе отличное от храма в православной и вообще — христианской — традиции. Здесь нет служб, на которых могут присутствовать миряне, нет установленного времени отправления молитв. Все осуществляется ситуативно.

В красивейшем храме Асакуса (Токио) я видел такую сценку. Из-за поворота вылетел голубой мотоцикл, похожий с первого взгляда на взлетающий самолет или иной летательный аппарат. Резко осадив машину, владелец прислонил ее к стене стоящего рядом домика и бегом направился к храму. Я невольно повернулся вслед: наверное, с такой стремительностью раньше избегали по этим ступеням вестники императора, принесшие известие о войне. Нет, этот парень, не снимая шлема, как пришелец, скрывший глаза за стеклом скафандра, быстро зажег палочку, поставил ее среди других. Потом вприпрыжку он подбежал к богине Канкон, бросил в ящик монетку, тихо хлопнул в ладоши, произнося пожелание. Через несколько секунд он уже сидел (правильнее сказать — лежал) на мотоцикле. Еще мгновение — и голубая машина исчезла.

В буддийском храме вам предоставляется редкая возможность обратиться непосредственно к божеству, чье изваяние высится в центре зала. Духовенство здесь не стоит между богом и верующим. Здесь нет места истовости и фанатизму. Трудно сказать, чем буддизм ныне импонирует японцам. Может быть, как раз какой-то необязательностью, допускаемой в отношениях между верующим и верховным патроном? Человек рождается буддистом и в течение жизни не особенно задумывается о своем религиозном долге. Наверное, привлекают людей и всевозможные праздники, регулярно устраиваемые храмами.

Наконец, что немаловажно, буддизм представлен не только гигантскими храмами, но массой небольших о-тэра, всевозможных памятников. В этом смысле он демократичен а, стало быть, и популярен. Как чужд ему столь характерный для православия культ юродства, нищей юдоли и смирения духа. Здесь вместо умиления и старушечьей слезливости — дух спокойствия, пронизанный оптимизмом. Вместе с этим, в маленьких буддийских храмах нельзя не подивиться атмосфере деловитости и прагматизма. В трех шагах от центральной площади Осака, во дворике такого храма мне неоднократно приходи-

лось наблюдать, как женщины — а они основной дневной контингент здесь — обихаживали святыни. С сумками и пакетами, полными снеди, они заворачивали в храм, сделав утренние покупки. На столик перед изображением какого-то местного святого они выкладывали яблоки, печенье, бананы, конфеты. По-деловому поправляли тряпичные «воротники» на статуях львов, охранявших вход в храм. Никто не оглядывался на любопытного иностранца, зажигающего палочку у изваяния неведомого ему персонажа пантеона. Две девушки в шортах с бахромой, весело переговариваясь, читали надписи на каменных фонарях.

Для демократического общества в азиатской стране буддизм — очень удобная религия. Каждый приходит в храм за своим, а Будда удовлетворяется даже самой малостью. Храмы охотно откликаются на специфику сегодняшней жизни. Об этом, например, говорят амулеты, среди которых есть «специализированные»: во избежание автокатастрофы, для успешной сдачи экзаменов, для успеха в бизнесе. И, как во все времена, — для удачи в сердечных делах. Как правило, это кусочек парчи, запечатанный в пластик. Два-три иероглифа. Вполне доступные цены. Одна из наших переводчиц — незамужняя девушка — была страшно озадачена и смущена, когда получила в подарок амулет, помогающий разрешиться от бремени.

Совсем иное впечатление производят храмы религии синто, бывшей до недавнего времени государственным вероучением. От них веет японской историей, самурайством и державностью. В то же время храмы синто — дзиндзя — хранят в себе некую тайну, недосказанность. Сама архитектура синтоистских храмов резко отличается от буддийской. Это, как правило, невысокие прямоугольные строения, чем-то напоминающие свайные хижины Юго-Восточной Азии. Не берусь описывать их конструкцию, но скажу, что впечатление они производят однозначное: перед тобой нечто *японское*. Здесь доминируют два цвета: алый и белый, создающие атмосферу парадности и прямо перекликающиеся с символикой императорской власти. Святыни синто скрыты от глаз. Храмы всегда закрыты, и все ритуалы совершаются вне здания. Известно, что интерьер синтоистских святилищ аскетичен, и так же загадочны и просты

главные святыни: меч, зеркало. Здесь столетиями вызревал дух нации, тот пресловутый «дух Ямато». Чувствуется, что и ныне японцы по-разному относятся к буддийским и синтоистским храмам. Если буддийский храм — в первую очередь — место совершения текущих религиозных дел, то храм синто — это религия предков, это корни твоей фамилии, рода, история твой земли. Там, на Острове, ощущение личной причастности к прошлому родины овеществлено. Японцы чувствуют себя наследниками всех предшествующих эпох. Впрочем, выразить сколько-нибудь связно то чувство, которое возникает в этом старейшем синтоистском храме, мне вряд ли удастся. Лучше — несколько слов о празднике поминовения душ предков. Он «примиряет» обе японские религии, или, лучше сказать, сближает их.

Середина августа в земле Ямато — влажные, жаркие дни и теплые звездные ночи. Два дня — 15 и 16 августа — отданы празднику О-бон. В эти дни люди вспоминают своих предшественников на земле, предков и умерших родственников. Отношение японцев к смерти — тема особая. Здесь хочу только сказать, что влияние буддийской идеологии сказалось на обыденном восприятии жизни и небытия. Переход из одного состояния в другое лишен трагизма и какой-то безысходности (если, конечно, говорить о смерти, как о категории общественного сознания, а не о конкретном факте). Поэтому и «день поминовения» — очень условное обозначение того *праздника*, что творится в полном соответствии с канонами народной японской культуры. В стиле воинствующего атеиста А.И. Крывелева можно было бы написать нечто вроде: «церковники всех мастей прибрали к рукам исконно народный праздник и умело спекулируют на традиционном для японцев уважении к предкам». Что сказать? Дай бог, чтобы наши идеологи так умело «спекулировали» хотя бы на одном из немногих сохранившихся исконных чувств народа. На Острове центрами праздника становятся Нара и Киото — две древние столицы.

Огромный парк Нара, кажется, задуман как наглядная иллюстрация к начальному периоду буддийской истории. Здесь на свободе живут сотни благородных оленей. Когда-то пара ланей внимала первой проповеди Будды. С тех пор две лани у

«колеса учения» — традиционный сюжет буддийского искусства. Здесь этот символ дан въяве. Олени доверчиво идут к людям в ожидании угощения. Специально для них пекут лепешки, что продаются в парке.

В пределах парка расположены два храма: Тодайджи и Касуга-тайша. Вечером мы подошли к Тодайджи. Это здание имеет единственное окно, сделанное как раз на уровне головы находящегося внутри Большого Будды. Створки окна открываются несколько раз в году, по случаю праздников. Был как раз тот самый случай: издалека казалось, что в храме пылает костер — там зажгли сотни свечей. Дайбутцу (Большой Будда) смотрел на мир с высоты своих пятнадцати метров. Лицо его в раме окна обрело новое выражение — так, насупясь и щурясь от яркого света, выглядывает в форточку больной, запертый дома во время праздника. В этот вечер в парках Нара появляется новый звук: шорох тысяч и тысяч ног, шагающих по темным аллеям. Люди едут сюда издалека. То и дело в толпе вспыхивают фонарики, подсвечивая флажки — ориентиры для туристических групп. Два встречных потока текут, не смешиваясь — от Касуга к Тодайджи. На центральной аллее уже стоят всевозможные лотки и киоски, уже тянет оттуда дымом жаровен и неповторимым запахом сырой рыбы. Там оживление и смех, там семят, ухватившись за материнский подол, малолетние красавицы в кимоно. В плоских эмалированных ваннах, под резким светом голых электрических ламп мечутся мириады золотых рыбок. Взрослые и дети разгоняют веерами духоту летнего вечера. Майки, шорты, кимоно, гомон, улыбки, нечаянные встречи. Приметы наступившего праздника, который творится в атмосфере *мира и любви*, ненатуральной вежливости и предупредительности. Все это исподволь пленяет, и ты невольно — впервые — забываешь о своей чужеродности.

А толпа уже втягивается в аллею, что ведет к храму Касуга. Там горят матовым желтым светом сотни каменных фонарей, расставленных вдоль дороги. В окошечки фонарей вставлены листы бумаги с просьбами, пожеланиями, поминаниями. Души предков, опускающиеся сегодня с неба, должны быть довольны.

**СПИСОК ОПУБЛИКОВАННЫХ РАБОТ
А.М. САГАЛАЕВА (1980–2017 гг.)***

Монографии

1. Мифология и верования алтайцев: Центрально-азиатские влияния. Новосибирск: Наука, 1984. 121 с.

2. Религия народа манси: Культовые места (XIX – начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1986. 192 с. (совм. с И.Н. Гемуевым).

3. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука, 1988. 225 с. (совм. с Э.Л. Львовой, И.В. Октябрьской, М.С. Усмановой).

4. Легенды и были таежного края. Новосибирск: Наука, 1989. 176 с. (Сер.: Страницы истории нашей Родины) (совм. с И.Н. Гемуевым, А.И. Соловьевым).

5. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество. Новосибирск: Наука, 1989. 243 с. (совм. с Э.Л. Львовой, И.В. Октябрьской, М.С. Усмановой).

6. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 1990. 209 с. (совм. И.В. Октябрьской).

7. Г.Н. Потанин: Опыт осмысления личности. Новосибирск: Наука, 1991. 231 с. (совм. с В.М. Крюковым).

8. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск: Наука, 1991. 155 с.

9. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск: Наука, 1992. 176 с. (Сер.: Страницы истории нашей Родины).

10. Мифология манси // Энциклопедия уральских мифологий. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2001. Т. 2. 196 с. (совм. с А.В. Бауло, И.Н. Гемуевым, А.А. Люцидарской, З.П. Соколовой, Г.Е. Солдатовой).

* Составлено по: http://wiki.tsu.ru/wiki/index.php/Сагалаев,_Андрей_Маркович

Общий список работ

1980

1. Ламаизм // Каталог этнографических коллекций Музея археологии и этнографии Сибири Томского университета. Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1980. Ч. 2: Народы СССР (кроме Сибири) и зарубежных стран. С. 173–199.

2. Памятники искусства северного буддизма в коллекциях Томского университета // Вопросы этнокультурной истории Сибири. Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1980. С. 113–116.

1981

3. Ламаистские элементы в мифологии и традиционных культах алтайцев: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Специальность: исторические науки — 07.00.07 — этнография. Л., 1981. 17 с.

4. Ударные инструменты в ритуалах ламаизма и южносибирского шаманства // Сов. этнография. 1981. № 5. С. 117–124.

5. *Рец.:* Истоки Гэсэриады: С.Ш. Чагдуров. Происхождение Гэсэриады. Опыт сравнительно-исторического исследования древнего словарного фонда. Новосибирск: Наука, 1980. 272 с. // За науку в Сибири. 1982. № 8 (1039), 25 февраля. С. 7 (совм. с Ш.-Н.Р. Цыденжаповым, Н.П. Егуновым, Н.Р. Жамбалдагаевым).

1983

6. Индо-иранские элементы в духовной культуре алтайцев // Традиции и инновации в быту и культуре народов Сибири: сб. науч. тр. Новосибирск, 1983. С. 26–43.

7. Из истории шаманства на Алтае // Изв. СО АН СССР. Сер. общественных наук. 1983. Вып. 2, № 6 (366). С. 111–114 (совм. с С.А. Подузовой).

1984

8. Мифология и верования алтайцев: Центрально-азиатские влияния. Новосибирск: Наука, 1984. 121 с.

9. Христианизация алтайцев в конце XIX – начале XX в. (Методы и результаты) // Этнография народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984. С. 120–127.

10. Древняя бронза в обрядности манси // Проблемы реконструкций в этнографии: сб. науч. ст. Новосибирск, 1984. С. 62–80 (совм. с И.Н. Гемуевым, В.И. Молодиным).

1985

11. Сказитель и шаман в традиционной культуре алтайцев // Изв. СО АН СССР. Сер.: история, филология и философия. 1985. Вып. 2, № 9 (402). С. 53–56.

12. Sacred Places of the Mansi People // Шестой международный конгресс финно-угроведов (Congressus sextus internationalis fenno-ugristarum): тез. Сыктывкар, 1985. Т. 3: Фольклористика. Литературоведение. С. 16 (на англ. яз.; совм. с I.N. Gemujev).

1986

13. Об одном из источников изучения верований алтайцев // Археологические и этнографические исследования в Восточной Сибири (итоги и перспективы): тез. докл. к регион. конф. (13–15 октября 1986 г.). Иркутск, 1986. С. 152–153.

14. О закономерностях восприятия мировых религий тюрками Саяно-Алтая // Генезис и эволюция этнических культур Сибири: сб. науч. тр. / отв. ред. И.Н. Гемуев, А.М. Сагалаев. Новосибирск, 1986. С. 155–179.

15. Религия народа манси: Культовые места (XIX — начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1986. 192 с. (совм. с И.Н. Гемуевым).

16. Святилища манси как феномен культурной традиции // Этнические культуры Сибири. Проблемы эволюции и контактов: сб. науч. тр. Новосибирск, 1986. С. 125–141 (совм. с И.Н. Гемуевым).

1987

17. ...И такая Япония // Молодой ленинец (Томск). 1987. № 136–138 (5531–5533), 14 ноября. С. 8.

18. Методические указания к спецкурсу «Духовная культура народов Южной Сибири». Новосибирск, 1987. 33 с.

19. «Сибирская цивилизация» в Японии // Наука в Сибири (Новосибирск). 1987. № 45 (1326), 19 ноября. С. 4.

20. Факторы образования религиозного синкретизма у урало-алтайских народов // Смены культур и миграции в Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1987. С. 72–75.

21. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири как предмет этнографического исследования (к постановке вопроса) // Традиционные верования и быт народов Сибири: XIX – начало XX в. Новосибирск: Наука, 1987. С. 85–92 (совм. с Э.Л. Львовой, И.В. Октябрьской, М.С. Усмановой).

1988

22. К характеристике традиционного мировоззрения тюрков Саяно-Алтая // Изв. СО АН СССР. Сер.: История, филология и философия. 1988. Вып. 1, № 3. С. 34–38.

23. Модель мира в двух экосистемах (горы и тайга) // Историография и источники изучения исторического опыта освоения Сибири: тез. докл. и сообщ. Всесоюз. науч. конф. (15–17 ноября 1988 г.). Новосибирск, 1988. Вып. 1: Досоветский период. С. 86–87.

24. Несколько предварительных слов // На вахте (Томск). 1988. № 48 (7306), 29 июня. С. 4.

25. *Рец.*: Като К. История и культура Северной и Средней Азии (Кита-чуа Азия-но рэкиши-то бунка). Токио: Эн Эйч Кей, 1987. 159 с. // Изв. СО АН СССР. Сер.: История, филология и философия. 1988. Вып. 1. С. 65–66.

26. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука, 1988. 225 с. (совм. с Э.Л. Львовой, И.В. Октябрьской, М.С. Усмановой).

1989

27. Параллельные структуры в культуре народов Сибири // Человеческий фактор в ускорении социального и научно-технического прогресса: тез. докл. Всесоюз. науч. конф. (4–6 мая 1989 г.). Новосибирск, 1989. С. 29–31.

28. *Рец.*: Евсюков В.В. Мифология китайского неолита: По материалам росписей на керамике культуры яншао. Новосибирск: Наука, 1988. 127 с. // Народы Азии и Африки. 1989. № 6. С. 181–182.

29. Череда утрат: О судьбе духовного наследия аборигенов Алтая // Наука в Сибири (Новосибирск). 1989. № 15 (1398), 21 апреля. С. 4–5.

30. Легенды и были таежного края. Новосибирск: Наука, 1989. 176 с. (Сер.: Страницы истории нашей Родины) (совм. с И.Н. Гемуевым, А.И. Соловьевым).

31. Святилища манси // Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов. М.: Наука, 1989. Т. 1. С. 325–327 (совм. с И.Н. Гемуевым).

32. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество. Новосибирск: Наука, 1989. 243 с. (совм. с Э.Л. Львовой, И.В. Октябрьской, М.С. Усмановой).

1990

33. К методике реконструкции архаичного мировоззрения // Проблемы исторической интерпретации археологических и этнографических источников Западной Сибири: тез. докл. Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1990. С. 95–97.

34. «Круговорот жизни» в урало-алтайской традиции (некоторые аспекты проблемы) // Изв. СО АН СССР. Сер.: История, филология и философия. 1990. Вып. 2. С. 34–38.

35. Птица, дающая жизнь (из тюрко-угорских мифологических параллелей) // Мировоззрение финно-угорских народов: сб. науч. тр. Новосибирск: Наука, 1990. С. 21–34.

36. Фотограмметрия в исследованиях древних курганов Сибири // The Monthly Magazine of the Survey. Tokyo, 1990. N 2 (на яп. яз.).

37. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 1990. 209 с. (совм. с И.В. Октябрьской).

38. О возможных этносоциальных последствиях строительства Катунской ГЭС // Катунский проект: проблемы экспертизы: материалы к общест.-науч. конф. (13–15 апреля 1990 г.). Новосибирск, 1990. С. 150–151 (совм. с И.Н. Гемуевым).

39. Граждане Сибири // Сибирские Афины: Приложение к газете «Красное Знамя» (Томск). 1990. № 1, апрель. С. 2–3 (совм. с В.М. Крюковым).

1991

40. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск: Наука, 1991. 155 с.

41. В эпоху безвластия... // Сибирская газета (Новосибирск). 1991. № 11 (58), март. С. 8–9 (совм. с В.М. Крюковым).

42. Г.Н. Потанин: Опыт осмысления личности. Новосибирск: Наука, 1991. 231 с. (совм. с В.М. Крюковым).

1992

43. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск: Наука, 1992. 176 с. (Сер.: Страницы истории нашей Родины).

44. Архаичное мировоззрение урало-алтайских народов Западной Сибири: дис. ... д-ра ист. наук в форме научного доклада. Специальность 07.00.07 — этнография. Новосибирск, 1992. 33 с.

45. «Ссора» творцов (к истолкованию урало-алтайской космологии) // Изв. СО АН СССР. Сер.: История, филология и философия. 1992. Вып. 1. С. 39–43.

46. Предисловие // Altaica / Алт. междунар. центр гуманитар. и биосфер. исследований. Новосибирск, 1992. № 1. С. 3–7 (совм. с А.П. Деревянко, В.И. Молодиным).

1993

47. Узел Земли // Собеседник: Иллюстрированный еженедельник. 1993. № 5 (466), февраль. С. 4.

48. Хозяйка снежной горы (комментарий к алтайскому мифологическому тексту) // Altaica / Алт. междунар. центр гуманитар. и биосфер. исследований. Новосибирск, 1993. № 3. С. 53–57.

49. Ответственность перед прошлым (Алтайский международный центр в 1992 году) // Altaica / Алт. междунар. центр гуманитар. и биосфер. исследований. Новосибирск, 1993. № 2. С. 3–5 (совм. с А.П. Деревянко).

50. Набуква: [А, Б, В] // ТМ-экспресс (Томский молодежный экспресс): Еженедельник. 1993. №1, 1 января. С. 28 (совм. с В.М. Крюковым).

51. Набуква: [Г, Д, Е, Ж] // Там же. 1993. № 2, 8 января. С. 29 (совм. с В.М. Крюковым).

52. Набуква: [З, И, К, Л] // Там же. 1993. № 3, 15 января. С. 27 (совм. с В.М. Крюковым).

53. Набуква: [М, Н, О] // Там же. 1993. № 4, 22 января. С. 26 (совм. с В.М. Крюковым).

54. Набуква: [П, Р, С] // Там же. 1993. № 5, 29 января. С. 23 (совм. с В.М. Крюковым).

55. Набуква: [С, Т, У, Ф, Х, Ц] // Там же. 1993. № 6, 5 февраля. С. 30 (совм. с В.М. Крюковым).

56. Набуква: [Ш, Ч] // Там же. 1993. № 7, 12 февраля. С. 24 (совм. с А.Х. Элерт).

57. The Notions of Life in the Worldview of the Uralic-Altai Peoples of West Siberia // J. of Korean Ancient History Society (Seoul). 1993. N 9. P. 365–374.

1994

58. Генезис и составляющие японской культурной модели // Studium generale. [Программа курсов и спецкурсов, прочитанных по культурологическому образованию на базе филологического, исторического и философского факультетов Томского государственного университета]. Томск, 1994. С. 43–44.

59. Миграция народов и «миграция» идеологии // Палеодемография и миграционные процессы в Западной Сибири в древности и средневековье. Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та, 1994. С. 146.

60. Прежде всего — понять: О книге В.М. Кулемзина и Н.В. Лукиной «Знакомьтесь: ханты» (Новосибирск: Наука, 1992. 136 с. Тираж 9415 экз.) // Сибирская старина: краев. альманах (Томск). 1994. № 8 (13). С. 11–12.

61. Шанс на выживание // Сибирская старина: краев. альманах (Томск). 1994. № 8 (13). С. 2.

1995

62. Уроки Львовой* // Томский вестник. 1995. № 73 (991), 19 апреля. С. 3.

63. В ожидании чуда: Заметки избирателя // Томский вестник. 1995. № 226 (1174), 15 декабря. С. 1–2.

* Статья опубликована под псевдонимом Андрей Усманов.

64. Всеобщая история на фоне перемен // Советский учитель (Томск). 1995. № 11/12 (1117/1118), 2 ноября. С. 5.

65. Едоки картофеля: Заметки пессимиста об одной неизбывной традиции «нашего славного и незлобливого народа» // Томский вестник. 1995. № 192 (1110), 24 октября. С. 1, 3.

66. Заметки беспартийного: По поводу статей А. Поморова и Л. Пичурина // Томский вестник. 1995. № 51 (969), 18 марта. С. 3.

67. «Русская идея» и проблема формирования национального самосознания // Социально-экономические проблемы образования в Западно-Сибирском регионе России: материалы Междунар. конф. по программе ЮНЕСКО «Образование в поликультурном обществе». Барнаул: Барн. гос. пед. ун-т, 1995. Т. 1 (разделы 1, 2). С. 135–137.

68. Традиционные верования алтайцев в конце XX в. // Аборигены Сибири: Проблемы изучения исчезающих языков и культур: тез. Междунар. науч. конф. (Новосибирск, 26–30 июня 1995 г.). Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1995. Т. 2: Археология. Этнография. С. 224.

69. Преподавание культурологии в вузе и школе // Инновации в педагогической деятельности: тез. науч.-практ. конф. (Томск, 23–30 марта 1995 г.). Томск: Том. гос. пед. ун-т, 1995. С. 3–4 (совм. с С.И. Ануфриевым).

1996

70. [Пожелание] // Томский вестник. 1996. № 1 (1154), 1 января. С. 1.

71. Прощай, политика? // Томский вестник. 1996. № 131 (1284), 18 июля. С. 6.

72. Русский мираж // Томский вестник. 1996. № 43 (1196), 5 марта. С. 1, 3.

73. Трансформеры // Томский вестник. 1996. № 99 (1252), 30 мая. С. 4.

74. Первобытность как начало формирования духовности // Современные образовательные стратегии и духовное развитие личности: материалы Всерос. науч. конф. (27–28 марта 1996 г.). Томск: Том. гос. пед. ун-т, 1996. Ч. 3. С. 28–29 (совм. с С.И. Ануфриевым).

1997

75. Алтайцы: старая религия и «новая» идеология // Народы Сибири: права и возможности. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1997. С. 61–71.

76. Долгое прощание с Октябрем // Томский вестник: Буфф-сад. 1997. № 200 (1594), 6 ноября. С. 4.

77. Предисловие // Мучник Ю.М. Очерки из истории евреев в досоветской Сибири. Томск: Пилад, 1997. С. 1.

78. Сын телевизора и пишущей машинки-I (Новые сказки Америки) // Томский вестник. 1997. № 39 (1433), 4 марта. С. 3.

79. Сын телевизора и пишущей машинки-II // Томский вестник. 1997. № 40 (1434), 5 марта. С. 3.

80. Чикаго-блюз // Томский вестник. 1997. № 137 (1531), 2 августа. С. 3.

81. Набуква: Агитки. Брунгильда и Борис // Томская неделя. 1997. № 33 (279), 14 августа. С. 20 (совм. с В.М. Крюковым).

82. Набуква: Влас Ворошевич. Герман Гессе — газете «Гардиан» // Томская неделя. 1997. № 34 (280), 21 августа. С. 20 (совм. с В.М. Крюковым).

83. Набуква: Джеймс Джойс. День дурака // Томская неделя. 1997. № 36 (282), 4 октября. С. 20 (совм. с В.М. Крюковым).

84. Набуква: Зенон. Зубастые загадки // Томская неделя. 1997. № 44 (290), 30 октября. С. 20 (совм. с В.М. Крюковым).

85. Набуква: Иероним. Исповедь идиота // Томская неделя. 1997. № 46 (292), 13 ноября. С. 20 (совм. с В.М. Крюковым).

1998

86. Знаки нашего времени // Томский вестник. 1998. № 159 (1789), 8 сентября. С. 5.

87. Неандертальцы: уч.-метод. пособие. Томск: Том. гос. пед. ун-т, 1998.

88. Неомифология Алтая // Сибирь в панораме тысячелетий: материалы Междунар. симп. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1998. Т. 2. С. 414–417.

89. Феномен Г.Н. Потанина // Вестн. Том. гос. ун-та. 1998. Т. 266. Январь. С. 20–21.

90. Шаманизм как универсальная операционная система (к постановке вопроса) // Сибирские татары: материалы I Сиб.

симп. «Культурное наследие народов Западной Сибири» (г. Тобольск, 14–18 декабря 1998 г.). Тобольск, 1998. С. 143–144.

91. Этнология: основные понятия и термины. Томск: Том. гос. пед. ун-т, 1998.

92. О курсе «Культура первобытного общества» в структуре гуманитарного образования педуниверситета // Вестн. Том. гос. ун-та. Сер.: Правоведение и история. 1997. Вып. 3. С. 26–27 (совм. с С.И. Ануфриевым).

93. Набуква: Николай Носов. Невеста некрофила // Томская неделя. 1998. № 11 (309), 12 марта. С. 20 (совм. с В.М. Крюковым).

1999

94. Архаичное миропонимание и современный менталитет России (к постановке проблемы) // Вестн. Том. гос. пед. ун-та. 1999. Т. 268. Ноябрь. С. 9–11.

95. Второе пришествие Лигачева // Томский вестник. 1999. № 201 (2060), 9 декабря. С. 23.

96. Дети чупа-чупсов: Заметки педагога // Томский вестник: Буфф-сад. 1999. № 186 (2045). 18 ноября. С. 4.

97. Космогонические мифы манси (опыт сравнительного анализа текстов) // Вопросы отечественной и всеобщей истории: сб. ст.: Посвящается 70-летию доктора исторических наук, профессора Л.И. Боженко / под ред. А.М. Сагалаева, Ф.Н. Подустова. Томск: Том. гос. пед. ун-т, 1999. С. 129–142.

98. Космогонический миф и картина мира обских угров (некоторые аспекты проблемы) // Обские угры: материалы II Сиб. симп. «Культурное наследие народов Западной Сибири» (г. Тобольск, 12–16 декабря 1999 г.). Тобольск; Омск, 1999. С. 192–194.

99. Натурфилософские начала сибирского шаманизма (к постановке вопроса) // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1999. Вып. 25: 70 лет академику Российской Академии социальных наук профессору, доктору исторических наук Могильницкому Борису Георгиевичу. С. 118–130.

2000

100. Мелочи жизни (наша история языком вещей) // Томский вестник. 2000. № 104 (2179), 14 июня. С. 6.

101. О возможностях реконструкции мифологической картины мира уральских народов Западной Сибири // Сравнительно-историческое и типологическое изучение языков и культур. Преподавание национальных языков: материалы Междунар. конф.: XXII Дульзоновские чтения. Томск: Том. гос. пед. ун-т, 2000. Ч. 2. С. 77–81.

102. Виват, Элеонора! // Томские новости. 2000. № 3, 21 апреля. С. 12.

103. Дорожные впечатления русского обывателя // Томский вестник: Буфф-сад. 2000. № 9 (2084), 20 января. С. 6 (совм. с А.С. Ревушкиным, А.Н. Рудым, В.П. Парначевым, С.Ф. Фоминых, Ю.Т. Ревякиным).

2001

104. К проблеме «вещь» и «миф» в культуре урало-алтайских народов (опыт прочтения символики посоха) // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории: материалы XII Зап.-Сиб. археол.-этногр. конф. Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 2001. С. 253–254.

105. О символике хакасских тёсей // Евразия сквозь века: сб. науч. тр., посвящ. 60-летию со дня рождения Дмитрия Глебовича Савинова. СПб.: Филол. факультет Санкт-Петерб. гос. ун-та, 2001. С. 216–217.

106. Калтась-эква // Мифология манси. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2001. С. 70–71. (Сер.: Энциклопедия уральских мифологий. Т. 2).

107. Ворсик-ойка // Там же. С. 49–50 (совм. с И.Н. Гемуевым).

108. Йипыг-ойка // Там же. С. 63–64 (совм. с И.Н. Гемуевым).

109. Йир // Там же. С. 65–67 (совм. с И.Н. Гемуевым).

110. Куль-отыр // Там же. С. 76–78 (совм. с И.Н. Гемуевым).

111. Луски-ойка // Там же. С. 83–84 (совм. с И.Н. Гемуевым).

112. Пайпынг-ойка // Там же. С. 110–111 (совм. с И.Н. Гемуевым).

113. Сат-виклы // Там же. С. 128 (совм. с И.Н. Гемуевым).

114. Хонт-торум // Там же. С. 156–158 (совм. с И.Н. Гемуевым).

2003

115. Символ и вещь в урало-алтайской мифологии Сибири // Вопросы отечественной и всеобщей истории: сб. ст. Томск: Том. гос. пед. ун-т, 2003. Вып. 2. С. 186–199.

2004

116. Потанин, последний энциклопедист Сибири: Опыт осмысления личности. Томск: Изд-во науч.-техн. лит., 2004. 208 с. (совм. с М.В. Крюковым).

2005

117. «Искренний привет незапланированным читателям!»: Письма А.М. Сагалаева родным и близким / подг. к публ. и прим. О.Б. Беликовой // Каменный мост: Литературно-художественный альманах. Томск: PaRt.com, 2005. С. 416–436.

2015

118. Остров // Каменный мост: Литературно-художественный альманах. Томск, 2015. С. 225–238.

2017

119. Ural-Altay Mitolojisinde. Arketipler ve Semboller. Istanbul, 2017. 176 p.

120. Полевые тексты 1984 г. о манси Нижней Оби (Приполярный этнографический отряд СО АН СССР) // Ханты-Мансийский округ в зеркале прошлого: сб. статей / отв. ред. К.Г. Карачаров, Я.А. Яковлев. Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во ТГУ, 2017. Вып. 15. С. 460–477.

Редактирование

1. Проблемы реконструкций в этнографии: сб. науч. ст. / редкол.: И.Н. Гемуев, А.Г. Малявкин, А.М. Сагалаев. Новосибирск, 1984. 152 с.

2. Генезис и эволюция этнических культур Сибири: сб. науч. тр. / отв. ред. И.Н. Гемуев, А.М. Сагалаев. Новосибирск, 1986. 192 с.

3. Кенин-Лопсан М.Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства: Конец XIX – начало XX в. / отв. ред. Д.Г. Савинов, А.М. Сагалаев. Новосибирск: Наука, 1987. 165 с.

4. Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. / отв. ред. И.Н. Гемуев, А.М. Сагалаев. Новосибирск: Наука, 1987. 205 с.

5. Altaica: Публикация Алтайского международного центра гуманитарных и биосферных исследований / отв. за вып. А.М. Сагалаев. 1993. № 2. 74 с.

6. Altaica: Публикация Алтайского международного центра гуманитарных и биосферных исследований / отв. за вып. А.М. Сагалаев. Новосибирск, 1993. № 3. 62 с.

7. Современные образовательные стратегии и духовное развитие личности: материалы Всерос. науч. конф. (27–28 марта 1996 г.) / редкол.: В.И. Слободской, В.А. Дмитриенко, Т.А. Костюкова, Л.Э. Глок, Н.Н. Витченко, В.И. Ревякина, М.П. Завьялова, С.И. Ануфриев, А.М. Сагалаев. Томск: Том. гос. пед. ун-т, 1996. 110 с.

8. Вопросы отечественной и всеобщей истории: сб. ст.: Посвящается 70-летию доктора исторических наук, профессора Л.И. Боженко / ред. А.М. Сагалаев, Ф.Н. Подустов. Томск: Том. гос. пед. ун-т, 1999. 144 с.

9. Вопросы отечественной и всеобщей истории: сб. ст. / редкол.: Л.И. Боженко (отв. ред.), Ф.Н. Подустов, А.М. Сагалаев, Г.Г. Супрыгина. Томск, 2003. Вып. 2. 224 с.

Источники о жизни и творчестве А.М. Сагалаева

Андрей Маркович Сагалаев (8 апреля 1953 г. — 20 июня 2002 г.) // Сибирская старина: краев. альманах (Томск). 2002. № 19. С. 74–75.

Крюков В.М. Андрей: Скоро 40 дней без Сагалаева // Томский вестник: Буфф-сад. 2002. № 30, 24 июля. С. 9.

Крюков В. Полгода без Андрея // Томский вестник: Буфф-сад. 2002. № 52, 26 декабря. С. 24.

А.М. Сагалаев: памяти коллеги, друга, учителя // Вестн. Том. гос. ун-та. Сер.: Гуманитарные науки (филология). 2002. Вып. 1 (29). С. 80.

Зайцева Т.И. Андрей Маркович Сагалаев — путь ученого и человека // Наука и образование: материалы VII Всерос. конф. студ., аспирантов и мол. ученых (14–18 апреля 2003 г.): в 5 т. Томск: Том. гос. пед. ун-т, 2003. Т. 4. Ч. 1: История и правописание. С. 4–8.

Сагалаев А.М. «Искренний привет незапланированным читателям!» / подг. к публ. и прим. О.Б. Беликовой, предисл. В.М. Крюкова // Каменный мост: Литературно-художественный альманах. Томск: PaRt.com, 2005. С. 416–436.

Беликова О.Б. Об архиве этнолога А.М. Сагалаева (г. Томск) // VIII Конгресс этнографов и антропологов России (г. Оренбург, 1–5 июля 2009 г.): тез. докл. Оренбург: Изд. центр ОГАУ, 2009. С. 383–384.

Андрей Маркович Сагалаев: библиографический указатель / сост. О.Б. Беликова // Проблемы методологии и историографии всеобщей истории: сб. науч. ст. Томск: Том. гос. пед. ун-т, 2010. Вып. 1. С. 202–217.

Беликова О.Б. Архив этнолога А.М. Сагалаева: материалы академической экспедиции 1984 г. на Нижнюю Обь к манси // IX Конгресс этнографов и антропологов России (Петрозаводск, 4–8 июля 2011 г.): тез. докл. Петрозаводск, 2011. С. 49–50.

Беликова О.Б. Архив А.М. Сагалаева: визуальные материалы Приполярного этнографического отряда 1984 г. // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого / ред. Я.А. Яковлев. Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. гос. ун-та, 2012. Вып. 10. С. 408–430.

Беликова О.Б. Архив этнолога А.М. Сагалаева (г. Томск): фотоматериалы о городах мира // X Конгресс этнографов и антропологов России: Современный город и социально-культурная модернизация России (Москва, 2–6 июля 2013 г.): тез. докл. М.: ИЭА РАН, 2013. 302 с.

Томский литературный некрополь. Томск: Красное Знамя, 2013. С. 49, 72.

Крюков В.М. Андрей в жизни и в письмах // Заметки о нашем времени: Книга воспоминаний. Томск, 2014. С. 172–186.

Посвящения А.М. Сагалаеву

Заслуженный художник России Сергей Лазарев посвятил своему учителю и другу серию графических листов, в том числе в 2007 г. — «Памяти Андрея Сагалаева».

Правозащитник, поэт Владимир Крюков в 2004 г. посвятил своему ушедшему другу книгу: Александр Адрианов: Последние годы. Томск: Изд-во науч.-техн. лит., 2004. 80 с.

Опубликованная поэзия В.М. Крюкова, посвященная А.М. Сагалаеву:

Ренуар. «Завтрак гребцов»: А. Сагалаеву // Крюков В.М. Созерцанье облаков: книга лирики. Томск, 1994. С. 35.

«Избегали речей пламенных...»: Андрею // Крюков В.М. В области сердца: Книга стихотворений. Томск: Изд-во науч.-техн. лит., 2005. С. 49.

«Леса стоят полупусты...»: Андрею // Крюков В.М. В области сердца: Книга стихотворений. Томск: Изд-во науч.-техн. лит., 2005. С. 48.

«Нет, мы не все друг другу сказали...» // Крюков В.М. В области сердца: Книга стихотворений. Томск: Изд-во науч.-техн. лит., 2005. С. 50.

БИОГРАФИЯ АНДРЕЯ МАРКОВИЧА САГАЛАЕВА*

Родился 8 апреля 1953 г. в г. Бузулук Чкаловской области (ныне Оренбургская область) в семье служащих. Отец — Марк Константинович (1930–1999), по специальности инженер-механик по самолетостроению, работал на авиационном заводе им. В.П. Чкалова (Новосибирск) главным инженером (1972–1982), затем директором (1982–1988). Мать — Илиада Максимовна (дев. Рудакова, 1929–2012), врач по профессии, работала в поликлиниках и больницах Новосибирска. Сестра — Анна Марковна Кривцова (р. 1957).

Первым браком был женат на Фриде Христиановне (дев. Элерт, р. 1952), выпускнице историко-филологического факультета Томского государственного университета. Их сын Константин (р. 1977) окончил гуманитарный факультет Новосибирского государственного университета, филолог, в настоящее время — младший научный сотрудник Института филологии Сибирского отделения РАН. Вторым браком был женат на Ольге Борисовне Беликовой (дев. Кокорина, р. 1954). Она окончила исторический факультет Томского государственного университета, кандидат исторических наук, в настоящее время заведующая Проблемной научно-исследовательской лабораторией изучения археологии и этнографии Сибири ТГУ.

После окончания Новосибирской средней общеобразовательной политехнической школы № 178 (1970) работал лаборантом кабинета электротехники той же школы. В 1971 г. поступил на историческое отделение историко-филологического факультета ТГУ. Окончил университет (1976) по специальности «история» с квалификацией «историк, преподаватель истории и обществоведения». Дипломную работу «Иконография ламаизма» выполнил под руководством доцента Э.Л. Львовой.

В 1976–1977 гг. — стажер-исследователь кафедры антропологии и этнографии исторического факультета Ленинградского государственного университета, в 1977–1980 гг. — аспирант этой же кафедры. С 1981 г. — старший лаборант, затем — младший, а с 1986 г. — старший научный сотрудник Институ-

* Составлено по: http://wiki.tsu.ru/wiki/index.php/Сагалаев,_Андрей_Маркович (дата обращения: 13.03. 2019).

та истории, филологии и философии Сибирского отделения Академии наук СССР (с 1991 г. — Институт археологии и этнографии Сибирского отделения Академии наук СССР (РАН). В 1991–1992 гг. — ведущий научный сотрудник того же института. В 1992–1994 гг. — исполнительный директор Алтайского международного центра гуманитарных и биосферных исследований (Новосибирск). По совместительству в 1981–1994 гг. — преподаватель кафедры всеобщей истории Новосибирского государственного университета, в 1992–1994 гг. — ведущий, затем — главный научный сотрудник Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН. С 1994 г. — профессор, с 1995 г. — заведующий кафедрой всеобщей истории и правоведения (в дальнейшем — кафедра всеобщей истории) Томского государственного педагогического университета. В 1996–1997 гг. — профессор университета штата Иллинойс (The University of Illinois at Urbana-Champaign, USA). 18 ноября 1998 г. был удостоен ученого звания профессора по кафедре всеобщей истории Министерством общего и профессионального образования РФ. По совместительству с 1 декабря 2000 г. — профессор кафедры археологии и исторического краеведения исторического факультета ТГУ. В 2001–2002 гг. — профессор университета штата Вайоминг (The University of Wyoming at Laramie, USA). Умер 20 июня 2002 г. вскоре после возвращения из США, находясь в командировке в филиале Томского государственного педагогического университета в г. Колпашево (Томская область). Похоронен на сельском кладбище (с. Воронино, Томский район, Томская область) в 13 км от Томска.

Преподавательская деятельность

В 1981–1994 гг. А.М. Сагалаев читал в Новосибирском государственном университете курсы: «Этнология», «Шаманизм и буддизм у народов Сибири», «Духовная культура народов Сибири», «Сибирская мифология»; с 1994 г. — в Томском государственном педагогическом университете: «Культурная антропология», «Первобытная культура», «Миф и ритуал. Введение в проблематику», «Мифология народов Сибири», «Новая этническая идентичность и национализм». В 1996–1997 гг. на английском языке в университете штата Иллинойс читал цикл

лекций: «The peoples and cultures of Siberia», «Shamanism and popular beliefs in Siberia». С 2000 г. в Томском государственном университете вел спецкурс «Миф и ритуал: введение в проблематику». В 2001–2002 гг. на английском языке в университете штата Вайоминг преподавал курс «Looking for the harmony of the world».

Награжден знаком отличия «Почетный работник высшего профессионального образования Российской Федерации» в 2002 г.

Научно-исследовательская деятельность

Основная область исследований — архаичное мировоззрение и духовная культура коренных народов Южной и Западной Сибири. В период работы над кандидатской диссертацией занимался изучением инфильтрации буддийских элементов в культуру тюрков Алтая. 30 июня 1981 г. в совете Ленинградской части Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР защитил диссертацию «Ламаистские элементы в мифологии и традиционных культах алтайцев» на соискание ученой степени кандидата исторических наук (научный руководитель доктор исторических наук, профессор Р.Ф. Итс; официальные оппоненты — доктор исторических наук Л.Н. Потапов и кандидат исторических наук С.Г. Кляшторный).

В дальнейшем изучал процессы взаимодействия мировоззрения коренных народов Сибири и мировых религий. Во второй половине 1980-х гг. в соавторстве с учеными Томска и Новосибирска написал монографию «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» (в 3 частях). В это же время, изучая мифологию урало-алтайских народов Западной Сибири, он пришел к выводу о наличии множественных параллелей в мировоззрении угров и тюрков. В 1992 г. в совете Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН (Новосибирск) защитил диссертацию «Архаичное мировоззрение урало-алтайских народов Западной Сибири» на соискание ученой степени доктора исторических наук (официальные оппоненты — доктора исторических наук Е.И. Деревянко, З.П. Соколова и Д.Г. Савинов).

С конца 1990-х гг. исследовал проблему «миф и вещь» на материалах этнографии урало-алтайских народов Сибири и пришел к выводу, что вещественное воплощение мифологии и мифологический «сценарий» далеко не всегда совпадают. Высказал и обосновал предположение, что архаичное мировоззрение урало-алтайских народов Сибири является недуральным, отрицающим по своей сути решение жизненно важных вопросов в диапазоне «да» или «нет». Кроме того, разработал концепцию сибирского шаманизма как особой формы натур-философии природы.

Автор и соавтор более 70 работ (некоторые из них изданы в Корее и Японии), в том числе 10 монографий. Автор ряда публицистических статей.

В последние годы жизни работал над монографией «Сибирский шаманизм как философия натурприроды». В 1990 г. стажировался в Национальном музее этнологии в г. Осака (Япония), в 1990–1991 гг. — в префектуре Гумма (Япония), в 1993 г. — в музее Пибоди Гарвардского университета (США). В 1996 и 2001 г. исследования А.М. Сагалаева получили поддержку гранта программы Фулбрайт (США) на преподавание этнологических дисциплин в университетах США. Кроме этого, он принимал участие в Международной конференции «Аборигены Сибири: сохранение исчезающих языков и культур» (Новосибирск, 1995); в Международном симпозиуме «Сибирь в панораме тысячелетий» (Новосибирск, 1998); в ежегодной (XXVIII) национальной конференции американских славистов (Бостон, США, 1996), канадско-российском семинаре «Экология Севера» (1999). Участвовал в этнографических и археологических экспедициях: в Хакасию (1973, 1974, 1982), на Алтай (1978, 1981–1993), на север Западной Сибири к манси (1985), в Восточную Сибирь к эвенкам (1988), в Японию, префектура Гумма (1990–1991).

Общественная деятельность

А.М. Сагалаев являлся членом докторского диссертационного совета Томского государственного университета (отечественная история; всеобщая история нового и новейшего времени; историография, источниковедение и методы исто-

рического исследования) и кандидатского диссертационного совета (этнография, этнология и антропология; история науки и техники). Был редактором около 10 монографий и сборников статей, членом редколлегии журнала «Археология, этнография и антропология Евразии» (2000–2002). В 1987 г. участвовал в проведении выставки «Древние культуры Сибири» (Осака, Япония).

Как человек с обостренным чувством справедливости, совести, активно участвовал в демократическом движении в Томске, считал недопустимым возврат к идеологии коммунизма, изоляционизма и тоталитаризма. Требовал бережно относиться к томской истории, активно выступал в марте 2001 г. за сохранение «дома Потанина», приговоренного городской властью к сносу.

Память

Весь личный архив А.М. Сагалаева передан на хранение в Отдел рукописей и книжных памятников Научной библиотеки ТГУ, где сформирован «Фонд А.М. Сагалаева».

В 2003 г. в Томском государственном педагогическом университете учреждена стипендия имени А.М. Сагалаева.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Ануфриев Сергей Иосифович — канд. филос. наук, профессор Томского областного института повышения квалификации и переподготовки работников образования (г. Томск).

Ануфриева Анастасия Сергеевна — канд. ист. наук, продюсер радиостанции «Радио Культура» ВГТРК, член Союза писателей Москвы (г. Москва).

Арбачакова Любовь Никитовна — канд. филол. наук, старший научный сотрудник Института филологии СО РАН, член Союза писателей России и Союза художников России (г. Новосибирск, г. Таштагол).

Бадмаев Андрей Андреевич — д-р ист. наук, старший научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН (г. Новосибирск).

Байжанов Ерлан Омарович — журналист, редактор электронного СМИ «Родные берега» (г. Новосибирск).

Бауло Аркадий Викторович — д-р ист. наук, ведущий научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН (г. Новосибирск).

Бардина Раиса Калистратовна — канд. ист. наук, независимый исследователь (г. Ханты-Мансийск).

Бойко Владимир Петрович — д-р ист. наук, профессор, заведующий кафедрой истории России и политологии Томского архитектурно-строительного университета (г. Томск).

Василенко Ольга Валентиновна — канд. искусствоведения, доцент кафедры истории музыки Факультета исполнительского искусства и музыкознания Киевской муниципальной Академии музыки им. Р.М. Глиера (г. Киев).

Головнев Андрей Владимирович — д-р ист. наук, член-корреспондент РАН, профессор, директор Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого Российской академии наук (Кунсткамеры) (г. Санкт-Петербург).

Добжанская Оксана Эдуардовна — д-р искусствоведения, доцент, профессор кафедры искусствоведения Арктического государственного института культуры и искусств (г. Якутск).

Доронин Дмитрий Юрьевич — научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики Российской Акаде-

мии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (г. Москва).

Енчинов Эркин Валериевич — канд. ист. наук, старший научный сотрудник НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова (г. Горно-Алтайск).

Ефремова Наталья Сергеевна — канд. ист. наук, научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН (г. Новосибирск).

Зиновьев Василий Павлович — д-р ист. наук, профессор, заведующий кафедрой отечественной истории Томского государственного университета (г. Томск).

Комиссаров Сергей Александрович — канд. ист. наук, профессор кафедры востоковедения Гуманитарного института Новосибирского государственного университета, старший научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН (г. Новосибирск).

Конунув Аркадий Алексеевич — канд. филол. наук, старший научный сотрудник НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова (г. Горно-Алтайск).

Коровушкин Дмитрий Георгиевич — д-р ист. наук, профессор Сибирского университета потребительской кооперации (г. Новосибирск).

Кривцова Анна Марковна — ведущий архитектор ОАО «Сибгипротранс» (г. Новосибирск).

Крюков Владимир Михайлович — литератор, журналист, член Союза российских писателей (г. Томск).

Кулемзин Владислав Михайлович — д-р ист. наук, профессор кафедры антропологии и этнологии Томского государственного университета (г. Томск, г. Новосибирск).

Лабецкий Василий Петрович — web-разработчик ООО «Дата Ист» (г. Новосибирск).

Лукина Надежда Васильевна — д-р ист. наук, профессор, ведущий научный сотрудник научно-исследовательской лаборатории «Музей и культурное наследие» Томского государственного университета (г. Томск).

Люцидарская Анна Алексеевна — канд. ист. наук, старший научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН (г. Новосибирск).

Мелешко Елена Михайловна — заведующая отделом орнитологии Новосибирского зоопарка (г. Новосибирск).

Молодин Вячеслав Иванович — д-р ист. наук, академик РАН, профессор, заместитель директора Института археологии и этнографии СО РАН (г. Новосибирск).

Мучник Юлия Моисеевна — канд. ист. наук, член Академии российского телевидения (г. Прага).

Надь Золтан — Dr.habil., заведующий кафедрой антропологии и этнографии Печского университета (г. Печь, Венгрия).

Озолия Лариса Викторовна — канд. филол. наук, старший научный сотрудник Института филологии СО РАН (г. Новосибирск).

Озонава Айяна Алексеевна — канд. филол. наук, старший научный сотрудник Института филологии СО РАН (г. Новосибирск).

Ойноктинова Надежда Романовна — д-р. филол. наук, ведущий научный сотрудник Института филологии СО РАН (г. Новосибирск).

Савинов Дмитрий Глебович — д-р ист. наук, профессор кафедры археологии Института истории Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург).

Сагалаев Константин Андреевич — младший научный сотрудник Института филологии СО РАН (г. Новосибирск).

Сергеева-Альбова (Завьялова) Наталья Леонидовна — аудитор, эксперт Саморегулируемой организации аудиторов «Ассоциация “Содружество”» (г. Новосибирск).

Солдатова Галина Евлампьевна — канд. искусствоведения, ведущий научный сотрудник Института филологии СО РАН (г. Новосибирск).

Сыченко Галина Борисовна — канд. искусствоведения, доцент, независимый исследователь (г. Новосибирск, г. Рим).

Тадышева Наталья Олеговна — канд. ист. наук, заместитель директора НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова (г. Горно-Алтайск).

Тазранова Алена Робертовна — канд. филол. наук, старший научный сотрудник Института филологии СО РАН (г. Новосибирск).

Толстов Сергей Иванович — канд. ист. наук, в 1986–2005 гг. преподаватель кафедры отечественной истории исторического факультета Томского государственного педагогического университета (г. Томск).

Тучкова Наталья Анатольевна — канд. ист. наук, доцент кафедры археологии и этнологии Томского государственного педагогического университета (г. Томск).

Тюнтешева Елена Валерьевна — канд. филол. наук, старший научный сотрудник Института филологии СО РАН (г. Новосибирск).

Шерстова Людмила Ивановна — д-р ист. наук, профессор кафедры отечественной истории исторического факультета Томского государственного университета (г. Томск).

Шубин Валерий Вениаминович — директор Томского регионального общественного учреждения «Энциклопедия Сибири» (г. Томск).

Элерт Александр Христианович — д-р ист. наук, заведующий сектором археографии и источниковедения Института истории СО РАН (г. Новосибирск).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АлГУ — Алтайский государственный университет
АТМ НГК — Архив традиционной музыки Новосибирской государственной консерватории им. М.И. Глинки
ВГТРК — Всероссийская государственная телевизионная и радиовещательная компания
ГАНИИЯЛ — Горно-Алтайский научно-исследовательский институт языка и литературы
ГИМ — Государственный исторический музей
ДТС — Древнетюркский словарь
ИАЭТ СО РАН — Институт археологии и этнографии Сибирского отделения Российской академии наук
ИГИ РА — Институт гуманитарных исследований Республики Алтай
ИИФФ СО АН СССР — Институт истории, филологии и философии Сибирского отделения Академии наук СССР
ИРИ РАН — Институт российской истории Российской академии наук
ИСС — измененное состояние сознания
ИФ — исторический факультет
ИФЛ ОИИФФ СО РАН — Институт филологии Объединенного института истории, филологии и философии Сибирского отделения Российской академии наук
ИФЛ СО РАН — Институт филологии Сибирского отделения Российской академии наук
ЛГУ — Ленинградский государственный университет
МАЭ РАН — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого Российской академии наук (Кунсткамера)
МВК — музейно-выставочный комплекс
МНЭ — материалы научных экспедиций
МЭЭ — музыкально-этнографическая экспедиция
НА НИИА — Научный архив Научно-исследовательского института алтаистики им. С.С. Суразакова

НГУ – Новосибирский государственный университет
НИР – научно-исследовательская работа
НКВД – Народный комиссариат внутренних дел СССР
ПДК – полевой дневник Н.М. Кондратьевой
ПДС – полевой дневник Г.Б. Сыченко
ПМА – полевые материалы автора
СО РАН – Сибирское отделение Российской академии наук
ТГИАМЗ – Тобольский историко-архивный музей-заповедник
ТГПУ – Томский государственный педагогический университет
ТГУ – Томский государственный университет
ТПИ – Томский политехнический институт
ТРОУ – Томское региональное общественное учреждение
ФМ – фольклорные материалы
ХМАО – Ханты-Мансийский автономный округ (Югра)
ЯНАО – Ямало-Ненецкий автономный округ

ОГЛАВЛЕНИЕ

ЭХО ПАМЯТИ (ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ) (К.А. Сагалаев)..	3
I. НАУЧНЫЕ СТАТЬИ.....	5
Молодин В.И., Ефремова Н.С. Культурные сооружения кыштовской культуры — от эпохи Средневековья до Нового времени	7
Сыченко Г.Б. Зайсаны и шаманы: традиционная культура чалканцев в конце XX столетия	18
Ойноткинова Н.Р. О некоторых архетипах мифологических персонажей в шаманской мифологии алтайцев.....	38
Коровушкин Д.Г. Охота в Горном Алтае: от традиций к «высоким» технологиям.....	47
Тадышева Н.О. Религиозно-мифологические представления тюрков Саяно-Алтая: «огонь — молоко — дерево»	54
Конунув А.А. Культ гор в алтайском героическом эпосе.....	74
Енчинов Э.В. Арчын как предчувствие: в поисках можжевельника	82
Доронин Д.Ю. Конструируя шаманизм: новые значения для алтайской фольклористики.....	92
Арбачакова Л.Н. Переходные пространства и объекты природы в шорском эпосе.....	106
Комиссаров С.А. Образные слова народа наси	114
Бадмаев А.А. Образ змеи в традиционной культуре бурят... ..	118
Озолина Л.В. Погребальный обряд у северных ороков (уйльта).....	126
Бауло А.В. Серебряное блюдо с изображением всадника	132
Люцидарская А.А., Мелешко Е.М. Орнитологические сюжеты в религиозных представлениях и мифотворчестве народа манси.....	140
Василенко О.В. Казымский локальный вариант хантыйской мифологемы «река» в обрядовом песенном фольклоре (по материалам исследований 1988–1997 гг.).....	152

<i>Шубин В.В.</i> Роль киностудии «ТГУ-фильм» и студии «ВИЗАН» в становлении отечественной визуальной антропологии	162
<i>Бардина Р.К.</i> Личные песни П.М. Тынзяновой	171
<i>Солдатова Г.Е.</i> Три текста из Щекурьи.....	184
<i>Сагалаев К.А.</i> Культовые практики хантов реки Юган (по материалам экспедиции 2013 г.).....	192
<i>Каннисто А.</i> Космологические воззрения вогулов / манси (пер. с нем. Н.В. Лукиной).....	203
<i>Добжанская О.Э.</i> Музыкально-поэтический этикет как регламент эмоции в культуре нганасан.....	216
<i>Надь З., Тучкова Н.А.</i> Две селькупские сказки с героем Иде из фольклорных записей К. Папай (1888 г.).....	228
<i>Тучкова Н.А.</i> Правила селькупского гостевого этикета в фольклоре	239
<i>Головнев А.В.</i> Круг в движении кочевников	245
II. ВОСПОМИНАНИЯ	259
<i>Ануфриев С.И.</i> «А живем мы в этом мире послами не имеющей названья державы...»	261
<i>Мучник Ю.М.</i> Андрей Маркович	269
<i>Кривцова А.М.</i> Старший брат	271
<i>Шерстова Л.И.</i> Из истории одного судебного процесса... ..	274
<i>Коровушкин Д.Г.</i> А.М. Сагалаев — живой классик	278
<i>Кулемзин В.М.</i> Андрей Маркович — человек, ученый	284
<i>Крюков В.М.</i> Андрей	286
<i>Крюков В.М.</i> Посвящения Андрею	293
<i>Ануфриева А.С.</i> Дядя Каба	296
<i>Бойко В.П.</i> Слово о профессоре Андрее Марковиче Сагалаеве	299
<i>Лабецкий В.П.</i> Небо становится ближе.....	304
<i>Байжанов Е.О.</i> Этнография не по учебнику	307
<i>Озонава А.А., Тюттешева Е.В., Тазранова А.Р.</i> Вспоминая о нашем преподавателе	309

<i>Савинов Д.Г.</i> Звезда сибирской этнографии	311
<i>Зиновьев В.П.</i> Об Андрее Сагалаеве	316
<i>Толстов С.И.</i> Воспоминания о друге	318
<i>Сергеева-Альбова Н.Л.</i> О друге детства.....	324
<i>Элерт А.Х.</i> Никишкин чвор	329
III. ПИСЬМА	353
IV. ПУБЛИЦИСТИКА	405
Черета утрат: о судьбе духовного наследия аборигенов Алтая	407
Уроки Львовой.....	416
Едоки картофеля: Заметки пессимиста об одной неизбывной традиции «нашего славного и незлобивого народа».....	419
Чикаго-блюз.....	423
Мелочи жизни (Наша история языком вещей)	429
«...Увидеть за внешним — сокровенное»	435
Остров	442
СПИСОК ОПУБЛИКОВАННЫХ РАБОТ А.М. САГАЛАЕВА (1980–2017 гг.).....	458
БИОГРАФИЯ АНДРЕЯ МАРКОВИЧА САГАЛАЕВА	473
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	478
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	482

Научное издание

**ЗЕРКАЛА КУЛЬТУР:
ПАМЯТИ А.М. САГАЛАЕВА**

В книге опубликованы фото из личных архивов
А.В. Бауло, О.Б. Беликовой, А.М. Кривцовой,
В.М. Крюкова, К.А. Сагалаева, Ф.Х. Сагалаевой,
С.И. Толстова, М.В. Шунькова, А.Х. Элерта

В оформлении обложки использована
картина художника Л.Н. Арбачаковой
«Жизни спираль»

Редакторы *К.А. Сагалаев, Ф.Х. Сагалаева*
Технический редактор *А.А. Михайлов*
Дизайнер *Е.Н. Сентябова*

Подписано в печать 27.06.2019.
Формат 60×90/16. Уч.-изд. л. 26,0. Усл. п. л. 30,5.
Тираж 300 экз. (1-й завод 1–100 экз.).
Заказ № 477.

Издательство Института археологии и этнографии СО РАН
630090, Новосибирск, пр. Академика Лаврентьева, 17
<http://www.archaeology.nsc.ru>