

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
ФГБОУ ВПО «АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»  
ФАКУЛЬТЕТ ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК  
КАФЕДРА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ  
И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ  
ЛАБОРАТОРИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ  
И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

**МИРОВОЗЗРЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ  
ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ  
В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ**

**ВЫПУСК V**



Барнаул

---

Издательство Алтайского  
государственного университета  
2012

**УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)**  
**ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43**  
**М64**

Ответственный редактор:  
доктор исторических наук *П.К. Дашковский*

Редакционная коллегия  
доктор исторических наук *Л.Н. Ермоленко*  
доктор культурологии *Л.С. Марсадолов*  
доктор исторических наук *Т.Д. Скрынникова*  
доктор исторических наук *О.М. Хомушко*  
доктор исторических наук *Л.И. Шерстова*  
доктор исторических наук *С.А. Яценко*

**М64** **Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе** : сборник статей / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2012. – Вып. V. – 294 с.: ил.  
ISBN 978-5-7904-1200-4

В сборнике представлены результаты изучения различных мировоззренческих систем народов, проживавших на территории Южной Сибири и Центральной Азии в древности, эпоху средневековья и в период этнографической современности. Ряд работ посвящен изучению религиозных верований и обрядов современных традиционных обществ, а также новым религиозным движениям.

Издание рассчитано на религиоведов, историков, археологов, этнографов, культурологов и всех интересующихся историей духовной культуры.

**УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)**  
**ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43**

*Сборник подготовлен и издан при финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект №10-01-00535 а/Г «Влияние мировых конфессий и новых религиозных движений на традиционную культуру народов Российского и Монгольского Алтая»)*

ISBN 978-5-7904-1200-4

© Оформление. Изд-во Алтайского  
госуниверситета, 2012

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Предисловие</b> .....	<b>5</b>
<b>I. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЯ ДРЕВНИХ И ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ</b>	
<i>Горюнков С.В.</i> Метаязык мифов и матричный принцип .....	11
<i>Тимощук А.С.</i> Антиномии индоевропейской традиционной культуры .....	21
<b>II. РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В ИСТОРИИ ДРЕВНИХ И СРЕДНЕВЕКОВЫХ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ</b>	
<i>Дашковский П.К.</i> Мироззрение кочевых народов Центральной Азии хунно-сяньбийского периода в отечественной историографии: проблемы, направления исследований, дискуссии .....	35
<i>Дробышев Ю.И.</i> Тэнгрианство и буддизм в средневековой Монголии .....	71
<i>Жамбалтарова Е.Д.</i> Обряды как иерархически организованные системы (анализ погребальных комплексов раннего неолита Забайкалья) .....	90
<i>Михайлов Ю.И.</i> Сакральная природа символов власти в синташтинской и семинско-турбинской традициях.....	104
<i>Руденко К.А.</i> Влияние ислама на традиционную культуру народов Волго-Камья в эпоху средневековья .....	113
<i>Сериков Ю.Б.</i> Краски и цвет в ритуалах древнего населения Урала.....	122
<b>III. САКРАЛЬНАЯ АРХИТЕКТУРА И ПАЛЕОАСТРОНОМИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ</b>	
<i>Головизнин М.В.</i> Эволюция «вятского архитектурного стиля» как отражение полиэтничности и поликонфессиональности Вятско-Камского междуречья .....	143
<i>Ларичев В.Е.</i> Святилище Второго Каменного острова Средней Ангары (реконструкция календарных систем эпохи неолита Прибайкалья и семантика зооморфных образов наскального искусства Восточной Сибири) .....	155
<i>Марсадолов Л.С., Паранина Г.Н.</i> Методика и методология комплексных исследований древних сакральных мегалитических объектов.....	166
<i>Паранина Г.Н.</i> Солярная культура Сибири: географические аспекты формирования и развития .....	183

**IV. ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ,  
ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫЕ ОТНОШЕНИЯ  
В ЦЕНТРАЛЬНО-АЗИАТСКОМ РЕГИОНЕ И РОССИИ**

<i>Бурнаков В.А.</i> Традиционные представления хакасов о собаке...	196
<i>Егорочкин М.В.</i> Охотничья артель, сказитель и промысловая магия текста в традиционном мировоззрении тюрков Южной Сибири.....	216
<i>Жанбосинова А.С.</i> Религиозная политика: ислам и советская власть .....	240
<i>Магомедова М.З.</i> Исламская догматика и обрядность и их роль в становлении мусульманского образа жизни.....	251
<i>Сабиров Р.Т.</i> Глобальное и национальное в современном монгольском буддизме .....	259
<i>Цаллагова З.Б.</i> Влияние православия на становление и развитие образования в Осетии.....	267
<i>Яданова К.В.</i> Предания о камнях богатыря Сартакпая.....	277
<b>Список сокращений.....</b>	<b>287</b>
<b>Сведения об авторах .....</b>	<b>289</b>

Щукин Н.С. Народы турского языка, обитающие в Южной Сибири // Журнал Министерства внутренних дел. 1847. Ч. 19. С. 255–284.

Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Минусинск, 1900. Вып. IV. 212 с.

Ярилов А.А. Былое и настоящее сибирских инородцев: материалы для изучения. Вып 2: Мелецкие инородцы. Юрьев, 1890. 204 с.

Ярилов А.А. Былое и настоящее сибирских инородцев: материалы для изучения. Вып. 3: Кызыльцы и их хозяйство. Юрьев, 1899. 366 с.

Ікі ах ой хулун // Хан Мирген. Героические сказания, записанные от М.К. Добрава. Абакан, 1968. С. 115–210. (На хак. яз.)

**М.В. Егорочкин**

*Москва*

## **ОХОТНИЧЬЯ АРТЕЛЬ, СКАЗИТЕЛЬ И ПРОМЫСЛОВАЯ МАГИЯ ТЕКСТА В ТРАДИЦИОННОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ ТЮРКОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ\***

**Введение.** Пристальный интерес к вопросам прагматики, во многом определивший фольклористику второй половины XX столетия, позволил переосмыслить не только природу фольклорного текста, механизмы его порождения и принципы фольклорной памяти, но также и свойства фольклорного контекста, его значение и структуру. И если наиболее основательная разработка проблемы текста принадлежит «школе Пэрри-Лорда», то пальма первенства контекстуальных исследований остается за так называемой американской школой фольклористики (оформившейся благодаря работам Р. Баумана, Д. Бен-Амоса, В. Бэскома, А. Дандеса, Б. Тоелкена и др.). При этом, несмотря на известные предметные и методологические расхождения между данными школами, они скорее дополняют друг друга, нежели являются непримиримыми оппонентами (о чем среди прочего свидетельствуют работы Р. Финнеган (1992) и Б.Н. Путилова (2003), где в определенной степени синтезируются достижения указанных направлений).

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ-МинОКН Монголии (проект №08-01-92004а/G «Этносоциальные процессы и формирование синкретичных мировоззренческих систем у кочевников Алтая и Северо-Западной Монголии»).

В частности, сопоставляя работы, выполненные в русле концепции «Пэрри-Лорда», с исследованиями американских фольклористов, нельзя не заметить ту теоретическую интенцию, которая их объединяет. Речь идет о критике идеи единичности, а тем самым стабильности и универсальности фольклорного текста – с одной стороны, и контекста его исполнения – с другой. Напротив, в соответствии с методологической установкой данных школ, рассматривая фольклорный текст и контекст, мы непременно должны исходить из их принципиальной множественности, изменчивости и ситуативности. Так, например, Альберт Лорд (2000, р. 100), говоря о природе эпической песни, настаивает на том, что «формы ее выражения многообразны и каждая из этих форм или каждое отдельно взятое исполнение является самостоятельной песней». Устный повествовательный текст, его конкретное исполнение, по мысли Лорда, в известной степени безотносительно ко всем прочим исполнениям, т.е. ко всем прочим версиям «того же самого текста». Фольклорный текст не существует вне прагматики; нет никакого оригинального или инвариантного текста, помимо того, который складывается в процессе сказывания. Есть только тема, общая схема сюжета и формульный механизм порождения текста, но никак не сам текст (в его стабильной и фиксированной определенности). Отсюда каждый конкретный процесс исполнения неизбежно содержит более или менее значительные вариации и модуляции фольклорного текста, что во многом определяется аудиторией и контекстом исполнения в целом.

В свою очередь среди многих достижений «американской фольклористики», открывших путь целому ряду современных исследований, быть может, наиболее важной является идея множественности и вариативности контекста. Исследователями данного направления был установлен факт существования различных типов контекста (которые, в основном, укладываются в систему координат, намеченную еще Б. Малиновским; как известно, великий антрополог установил разницу между *контекстом культуры* и *контекстом ситуации*, см.: Ven-Amos D., 1993, pp. 215–216) и прежде всего факт групповой природы и бытования фольклора.

В соответствии с общими теоретическими установками «американской школы» фольклор – это всегда фольклор определенной социальной группы. Как отмечают М. Симз и М. Стивенз в своем недавнем введении в изучение народных традиций «Живой фольклор»: «Для определения фольклора идея группы является цен-

тральной, ибо лишь внутри групп фольклор имеет значение... Без понимания групп мы не можем интерпретировать фольклор – именно группы являются тем, что приводит фольклор к жизни» (Sims M.C., Stephens M., 2005, p. 63). Вместе с тем, согласно итоговому определению Д. Бен-Амоса (1971, p. 13), «...фольклор – это художественная коммуникация в малых группах». Это уточнение, упор на коммуникативную природу фольклора, также сближающий вышеозначенные направления современной теоретической фольклористики, крайне важны. Ибо фольклор необходимо рассматривать не просто как некое потенциальное знание, институционализированное в рамках определенной среды и имеющее различные формы выраженности, – как известно, в «американской фольклористике» принято расширенное толкование фольклора как *совокупности явлений духовной культуры* (Б.Н. Путилов) или *совокупности представлений*, имеющих *словесное, вещественное* или *деятельное* выражение (Sims M.C., Stephens M., 2005, pp. 2, 13–17; Toelken B., 1996, p. 9), но и как актуальную коммуникацию, посредством которой та или иная группа определяется в качестве таковой и выступает в роли соответствующего контекста (Bauman R., 1971, p. 33).

Именно социально-групповая природа контекста и является причиной его множественности и ситуативности. Отправной точкой в данном случае выступает тот факт, «что большинство людей в мире принадлежат к нескольким замкнутым группам, каждая из которых основывается на различного рода взаимодействиях, процессах обучения и формах выражения. По меньшей мере, теперь мы осознаем, – отмечает далее Б. Тоелкен (1996, p. 32), – что идея единой фолк-общности как характерной черты того социального контекста, в котором формируется индивид, должна быть вероятно отвергнута». При этом принципиальная неоднородность социального пространства предполагает, что каждая из входящих в него групп обладает своим собственным фольклором.

В самом деле, далеко не все, а скорее даже большая часть тех фольклорных текстов, которые были зафиксированы фольклористами в пределах конкретного общества, не являются универсальными, или общенародными (Путилов Б.Н., 2003, с. 48). Фольклор, как правило, связан с конкретной социальной группой, получившей в американской фольклористике название *фолк-группы* (или *folk-группы*) – от англ. *folk group*. (Кстати говоря, в отечественной науке более распространены понятия *фольклор субкультур* или же *фольк-*

лор малых социальных групп; см., например: Фольклор малых социальных групп, 2008). Проясняя содержание термина *фолк-группа*, Алан Дандес указывает на следующие его характеристики: «Термин *folk* может относиться к *любой группе людей*, которую объединяет, по меньшей мере, один общий фактор. Причем в данном случае совершенно неважно, каков собственно этот объединяющий фактор – это может быть общая профессиональная деятельность, язык или религия. Важно лишь то, что группа, оформившись по той или иной причине, непременно обзаведется целым рядом собственных традиций, в которых она сама заинтересована» (Dundes A., 1965, p. 2). В свою очередь, М. Симз и М. Стивенз (2005, pp. 38–41) отмечают такие условия для формирования фолк-группы как *необходимость, долг, обстоятельства, близость по месту расположения, постоянное взаимодействие, общие интересы и навыки*.

Что касается количественных показателей, то, согласно Дандесу, минимальная группа теоретически может состоять всего лишь из двух человек. (Называя подобного рода фолк-группы *диадами*, Тоелкен (1996, p. 57) в качестве примера указывает на старых приятелей, людей, живущих в браке, соседей по комнате в общежитии и т.д.). На деле же многие члены средней по своим размерам группы могут быть даже незнакомы друг с другом. Следовательно, реальная амплитуда фолк-группы колеблется от элементарной семьи до географических и этнических общностей. При этом ошибкой было бы полагать, по мнению А. Дандеса, что каждая группа является абсолютно однородной. В группе – не важно идет ли речь о разных ее регионах или просто о двух отдельно взятых представителях – мы никогда не найдем полного совпадения фольклорного фонда, знания традиции или фольклорной компетенции (подробнее см.: Dundes A., 1965, pp. 2–3; Dundes A., 1980, pp. 7–14).

Таким образом, согласно разработкам «американской школой фольклористики», с одной стороны, любая социальная группа по своему определению уже есть фолк-группа, так как она неизбежно генерирует и аккумулирует внутри себя те или иные формы фольклора. При этом вне фольклора группа никогда не могла бы состояться и полноценно присутствовать в социальном пространстве. Именно фольклор является необходимым условием достижения групповой идентичности и целостности. С другой стороны, социальная группа выступает в роли фольклорного контекста, с которым связаны «акт исполнения, глубинные значения текста и его происхождение» (Путилов Б.Н., 2003, с. 129).



Разумеется, американские исследователи, устанавливая перечисленные выше условия и признаки фолк-группы, опираются главным образом на материалы современного фольклора. Достигнутые таким образом теоретические результаты, на первый взгляд, могут показаться совершенно неприменимыми к обществам традиционного типа и, в частности, к тюркам Южной Сибири. Однако на деле мы видим, что внутреннее членение традиционных обществ не менее жестко; они вовсе не являются однородными по своей социальной структуре. Здесь наблюдается четкое деление по родовому принципу. При этом женщины довольно строго отделены от мужчин, дети от взрослых, а взрослые от стариков. Ближайшие родственники *умершего* на время похорон отделяются от всего остального *живого* общества. Промысловые артели, покидающие селение, временно разрывают все связи с теми, кто остается, и т.д. (среди литературы общего порядка, цитируемой в настоящей работе, см., например: Бутанаев В.Я., 2002; Бутанаев В.Я., Монгуш Ч.В., 2005; Дьяконова В.П., 2001). Во всех случаях подобной социальной демаркации мы неизбежно наталкиваемся на специфические формы группового фольклора, а значит, имеем дело с вполне определенными фолк-группами.

Сложности, с которыми сталкиваются исследователи традиционного фольклора, совершенно иного порядка: зачастую наука просто не располагает достаточным количеством данных, чтобы в полной мере судить о фольклорных традициях той или иной группы. Причем это касается не столько даже специфических форм группового фольклора, сколько тех, которые на первый взгляд кажутся общенародными, универсальными для данного общества. Именно так, между прочим, обстоит дело со сказкой или героическим эпосом. Как показывает целый ряд недавних исследований, посвященных тюркскому фольклору Южной Сибири, последние могли исполняться в совершенно разных контекстах (см., например: Садалова Т.М., 2003, с. 14–28; Функ Д.А., 2005, с. 209–373; Ямаева Е.Е., 2002, с. 140–170 и др.). Героические сказания, к примеру, могли сказываться на свадьбе, во время промысла зверя или на сборах кедрового ореха, в период болезни и на похоронах. Существует даже мнение о возможном исполнении эпоса перед предстоящей битвой. Если это действительно так, то встает резонный вопрос, какой собственно эпос исполнялся в каждой из перечисленных ситуаций? Были ли это различные сказания или же один и

тот же текст мог исполняться в разных контекстах? Существует ли какая-то необходимая корреляция между контекстом и соответствующей фолк-группой, с одной стороны, и эпическим текстом – с другой? Или же выбор сказания, исполняемого сказителем в том или ином контексте, носит необязательный, случайный характер?

Именно эти вопросы стоят в центре настоящего исследования. В свою очередь, предметной областью работы, в силу невозможности систематического рассмотрения каждого из перечисленных контекстов, выступает исполнение героического эпоса на охотничьем промысле в среде тюрков Южной Сибири. Предполагается следующий порядок рассмотрения: во-первых, общая характеристика охотничьей артели как фолк-группы; во-вторых, рассмотрение фигуры сказителя и ее охотничьи толкования и корреляции; в-третьих, рассмотрение промысловой магии текста и анализ конкретного эпического сказания; наконец, в-четвертых, установление магических механизмов охоты, связанных с исполнением фольклорных текстов на промысле.

**Охотничья артель как фолк-группа.** Совершенно очевидно, что группа охотников, отправляющаяся в тайгу на промысел зверя, полностью соответствует тем критериям малой социальной группы, или фолк-группы, которые были перечислены выше. Так, благодаря этнографическим описаниям известно, что охотники Южной Сибири предпочитали идти на промысел небольшими артелями (однако наряду с *групповой* или *коллективной* охотой практиковалась также и охота *индивидуальная*). Численность артели зависела от сезона и от того зверя, на которого собирались идти. Например, челканские охотники, отправляясь на пушного зверя, собирали группы из 2–4 человек (Потапов Л.П., 2001, с. 25, 31). Хакасы объединялись в артели по 3–5 охотников (Патачаков К.М., 1958, с. 31). Шорские охотники, когда шли на марала или сохатого, собирали артель в 6–8 человек (Потапов Л.П., 2001, с. 28, 31). У теленгитов на добычу пушнины, в частности беличьего меха, в группу набиралось до 15 охотников (Дьяконова В.П., 2001, с. 31). При этом, согласно полевым материалам Л.П. Потапова, старики Северного Алтая сообщали о том, что «количественный состав артелей за последние два-три поколения измельчал, что в старину численность артелей была несравненно выше (10–20 человек)» (Потапов Л.П., 2001, с. 33).

Также известно, что, наряду с охотниками-стрелками, в артель обязательно входил опытный старик – алт. *улуг бажы*, кото-

рый не столько участвовал в промысле, сколько выполнял функции старейшины: он руководил охотой, заведовал станovým охотничьим бытом, а также следил за дележом добычи. Помимо старшего охотника, в промысле принимали участие молодые юноши 15–16 лет, которые только обучались тонкостям охотничьего ремесла. Все они получали равную с охотниками-стрелками промысловую долю – алт. *тенг улеш*. Нередко в артель принимались совсем юные подростки и даже женщины. Последние не покидали таежного стана и выполняли в основном хозяйственные функции. (Впрочем, этнографам известны случаи, когда женщины на равных участвовали в промысле и даже ходили на медведя!). При этом смотревшие за хозяйством участники промысла получали, как правило, половинный пай – алт. *жарым улеш* (Бутанаев В.Я., 2002, с. 20–21; Потапов Л.П., 2001, с. 31–41, 112). Однако традиционно артели все же складывались из мужчин, которые к тому же состояли в близком родстве по отцовской или же материнской линии.

Таким образом, мы видим, что охотничья артель – это профессиональная группа с присущей ей внутренней организацией и системой обучения охотников-новичков, построенная к тому же на основании общей родовой принадлежности ее членов. Последнее обстоятельство чрезвычайно важно, так как от порядка родственной организации артели (патрилинейного или же матрилинейного) или от того, кто являлся старшим охотником в группе, прямо зависела территория, на которой осуществлялся промысел. Стало быть, внутреннее групповое родство, или главенство в данном случае, непосредственно соотносится с параметром пространственной определенности фолк-группы, структура которого в общих чертах соответствует структуре переходных обрядов (Геннеп А., 2002, с. 15). Отправляясь на промысел, охотники погружаются в иной локус, иную семиосферу и тем самым разрывают связь с социальным пространством стоянки-селения (*прелиминарная стадия*). После охотники пребывают в *ином* пространстве тайги (*лиминарная стадия*). Наконец, они возвращаются, воссоединяясь с обществом и пространством его локализации (*постлиминарная стадия*) (Сагалаев А.М., Октябрьская И.В., 1990, с. 158). Данная пространственная динамика охотничьей артели была полностью регламентирована. Под регламентацию подпадали бытовое поведение, социальные связи и отношения (прежде всего внутрисемейные), обрядовые практики, речевая коммуникация (подробнее см.: Дьяконова В.П.,

2001, с. 33–35; Каташ С.С., 1979, с. 70–72; Потапов Л.П., 2001; Трояков П.А., 1969, с. 24–31 и др.). Кратко остановимся на некоторых чертах пространственной динамики и определенности промысловой фолк-группы.

Безусловно, главными практиками пространственного перехода (отделение от своего локуса и соединение с *иным* локусом тайги) являлись произнесение молений-благопожеланий и совершение подношений (кроплений, возлияний и воскурений) духу-хозяину местности, а также различным духам-помощникам. Темы благополучного преодоления дорожных трудностей и расположения в тайге – одна из главных тем охотничьих *алкышей*. Вот, к примеру, строки алтайских благопожеланий: «Пусть великая тайга позволит преодолеть перевал, / Текущая река даст переправу»; «Раньше <здесь> ходили наши отцы, / Теперь мы, их молодые отпрыски, пришли, / Покажи нам своих зверей и птиц!» (Каташ С.С., 1979, с. 70–71). «Пришел в твою тайгу, надеясь на твою щедрость», – говорится в челканском обращении к духу-хозяину тайги (Пустогачева О.Н., 2008, с. 310). Причем многие из этих практик могли быть как *коллективными*, которые совершал старший охотник или *кайчи* (см. ниже), так и совершаться в *индивидуальном* порядке (Дьяконова В.П., 2001, с. 34).

В свою очередь, у каждой промысловой группы среди тюрков Южной Сибири была своя строго закрепленная за ней территория. Последняя нередко даже называлась по имени старшего охотника. Так, например, «в верховьях реки Абакана у бельтиров известны охотничьи угодья Карбая (Карбай суу), Опаная (Опанай чулы), Акачака (Акачак тыгы)» (Патачаков К.М., 1958, с. 32). При этом Л.П. Потапов обращает внимание на один крайне важный факт. Согласно материалам этнографа, родовая территориальная собственность, в том числе и собственность на те или иные охотничьи угодья, прямо связана с почитанием родовой горы (Потапов Л.П., 1946, с. 155–159; 2001, с. 52). Вероятно, как раз по этой причине промысловая территория могла находиться достаточно далеко от поселения. Известно, что теленгиты охотились в тайге по рекам Абакан и Уймень, в Монголии и Туве (Дьяконова В.П., 2001, с. 31). Быть может, именно поэтому «охота у теленгитов составляет подсобное занятие и носит степной характер. Теленгиты заняты преимущественно добычей сурка. Здесь нельзя говорить о настоящей таежной охоте» (Потапов Л.П., 2001, с. 57), что, наверное, не

может не отражаться и на организации охотничьей группы и ее фольклорных традициях.

При этом нарушение границ родовых охотничьих территорий приводило к столкновениям между охотниками и артелями с последующим изъятием добычи у нарушителей-чужаков. Однако известны и более нормативные формы отстаивания границы промысловой земли. Например, шорцы, обнаружив на своей территории чужеродца, «не отнимали у него добычи и не били его, боясь рассердить хозяина тайги, а устраивали над ним официальный суд» (Потапов Л.П., 2001, с. 46). Представленный материал указывает на еще один важный критерий фолк-группы – критерий относительной определенности. Ведь, согласно «американской теории»: «Групповая идентичность зависит не только от коммуникации внутри группы, но также от взаимодействия с другими группами, что помогает определить и усилить чувство “групповой принадлежности”» (Sims M.C., Stephens M., 2005, p. 36). Причем относительный способ самоопределения возможен не только по отношению к другим артелям, но и по отношению к обитателям тайги (зверью и духам-хозяевам тайги; см. подробнее ниже).

Вернувшись с промысла, каждый из охотников артели должен был поделиться добычей со своими родственниками. Шорский охотник должен был наделить долей отца и родственников по отцовской линии. У тубаларов и челканцев охотник делил свой пай с тестем. Кумандинцы и теленгиты угощали мясом не только родственников, но и соседей (Дьяконова В.П., 2001, с. 35). Ибо, как отмечает Л.П. Потапов (2001, с. 115), «даже после раздела мяса добытого зверя на промысле между артельщиками каждый из них еще не являлся исключительным собственником своей доли». Собственником выступала вся социальная группа. Ср. хакасскую поговорку: «Аальная община имеет общую облавную охоту, соседи имеют общие сплетни» (Бутанаев В.Я., Бутанаева И.И., 2008, №3, с. 275). Таким образом, охотничья группа, вернувшись, восстанавливает разорванные на время промысла социальные связи и вновь включается в общее социальное пространство. Однако артель пытается сохранить и свою собственную групповую целостность. По всей вероятности, как раз на это направлен обычай, зафиксированный у шорцев, поочередного угощения всей охотничьей группы в доме каждого из ее членов (Потапов Л.П., 2001, с. 116).

**Охотничья генеалогия сказителя и сказительства.** Наряду с уже перечисленными участниками промысла (старшим охотни-

ком, охотниками-стрелками, а также женщинами и подростками, бывшими на хозяйстве) в охоте нередко принимал участие сказитель-*кайчи*. Согласно материалам Е.Е. Ямаевой (2002, с. 75, 169), *кайчи* не мог отказаться от приглашения со стороны охотников – отправиться вместе с ними на промысел зверя. Однако ошибкой было бы полагать, что участие сказителя в данном случае совершенно случайно, ничем не мотивировано, не согласовано с логикой охотничьей фолк-группы и ситуацией в целом. Ибо, как уже отмечалось, фольклор не столько потенциальное знание, сколько актуальная коммуникация, где «рассказчик, его рассказ и аудитория взаимосвязаны друг с другом как компоненты единого континуума» (Ben-Amos D., 1971, p. 10), как члены одной фолк-группы (Bauman R., 1971). При этом вряд ли присутствие сказителя на охоте можно было свести только лишь к его сказительскому ремеслу, к исполнению различного рода текстов. Здесь, безусловно, должна быть какая-то более глубокая мотивация, позволяющая включить сказителя в охотничью артель, а практику исполнения фольклорных произведений в логику самой охоты.

Косвенным подтверждением абсолютной включенности сказителя в охотничий промысел служит получение им равного пая от общей добычи; подобные установления зафиксированы у всех народов Южной Сибири (Потапов Л.П., 1949, с. 36–37). Это, конечно же, может объясняться и тем, что *кайчи* был, по выражению С.М. Каташева (1997, с. 19), «почетным гостем охотников» и таким образом получал вознаграждение за свое ремесло. Однако объяснения подобного рода сами требуют соответствующего обоснования, которое, по всей видимости, может быть обнаружено лишь в *легендарном прошлом сказителя*, где берут свое начало истоки его сказительского дара. К счастью, этнографами и фольклористами был зафиксирован целый ряд текстов охотничьего фольклора, проливающих некоторый свет на соответствующую генеалогию *кайчи*. Так, согласно шорскому преданию, из числа тех, что были собраны Н.П. Дыренковой (1940, №59, с. 286–289), происхождение сказителя и сказительства объясняется следующим образом:

«Давным-давно <это> было. По шорской тайге два быка шли. Они возвращались из Абаканской степи на Алтай. <Выросшие> кости тех быков очень большими были, рога огромными были... Когда они на хребет поднялись и когда по хребту шли, хозяева гор пути им не давали. Хозяева гор хотели их в свои горы утащить.

Когда они к плесам спускались <и> шли по берегу реки, хозяева рек хотели их втащить в воду... Те быки, <так> идя, вспоминая свою землю, скучали. О своей земле думая-скучая, мыча, шли.

В то время один охотник в тайге промышлял. Диких коз подстерегал. В то время как он диких коз подстерегал, в далекой тайге сильный треск раздался: трещали деревья <и> камни. То услышав, охотник, не боявшийся до сего времени, испугался. Сам про себя подумал: “Уж не хозяева ли гор, водки напившись, камнями, деревьями швыряются!” Потом, когда взглянул, <увидел>: с огромными рогами быки идут... Те быки по горам шли, вспоминая о своей земле, скучали, песню мыча, пели. <Этому> охотнику та песня в сердце <его> крепко запала. Тот охотник эту песню долго слушал. Потом сделал из кедра *комыс*, вырвал из хвоста коня волос <и> натянул на *комыс*. Потом на <том> *комысе* играя, ту песню стал петь. <Он> песню тех двух быков запомнил; придя <с промысла> домой, <он> на том *комысе* играл <и> пел.

Говорят, что потом тот охотник стал великим *кайчи*. Когда он ночью играл на *комысе* и сказку рассказывал, стоящие на небе звезды к земле приближались, стоящий на небе месяц к земле приникал. Бушующий в тайге ветер затихал. Звери <и> птицы, бросив детенышей, из тайги выходили. Старики плакали».

В данном тексте прямо говорится о том, что именно охотник некогда стал великим сказителем. Однако, учитывая установку на множественность описаний, характерную для традиционных культур, сложно сказать, идет ли здесь речь о самом первом *кайчи* и соответственно о происхождении сказительства как такового или же, что скорее всего, это частный случай сугубо охотничьей генеалогии, призванный обосновать присутствие сказителя на охотничьем промысле. Как известно, наряду с охотничьими версиями (безусловно занимающими одно из центральных мест; быть может, в силу значимости самого промысла), среди тюрков Южной Сибири был зафиксирован целый ряд текстов, иначе объясняющих происхождение *кай* и музыкального инструмента сказителя. (Не имея возможности рассмотреть здесь данную тему, отсылаем читателя к работам: Чудояков А.И., 1995, с. 22–30; Шинжин И.Б., 2006, с. 63–72). Приведем еще ряд примеров, позволяющих не только подтвердить, но и уточнить некоторые аспекты корреляции охоты и сказительства. В частности, Т.М. Садаловой (2003, с. 21–22) было записано следующее алтайское предание:

«Три парня из разных родов: *мундус*, *иркит*, *телес* – поехали охотиться. Парень из рода *мундус* всю ночь не спал, все смеялся, к чему-то прислушивался. Утром он сказал: “Я слушал *кай* хозяина Алтая, охотиться не буду, пока этот *кай* не закончится, пока не научусь его *каю*”. Два его друга уехали охотиться, но вернулись, ничего не застрелив. Оставшийся парень из рода *мундус* приготовил им еду. Парень из рода *иркит* рассердился: “Чего сидишь! Почему не поехал с нами охотиться?” Парень из рода *телес* успокоил его. На третий день парень из рода *мундус* сказал: “Хозяин Алтая свой *топшуур* прислонил к кедру”. Он принес этот *топшуур* и стал петь *каем*. Потом он сказал друзьям, что они застрелят медведя и марала. “Я же, пока до конца не исполню *кай*, охотиться не буду”. Два его друга убили медведя и марала. Парень из рода *мундус* помог им освежевать туши. На другой день им повезло еще больше. Но, как только они хотели отдельно охотиться от парня из рода *мундус*, так им не повезло. Парень из рода *мундус* сказал им: “Если хотите охотиться без меня, учитесь *каю*”. Один из парней научился *комой каю*, второй – *каю каркыра*, а парень из рода *мундус* научился *каю кӧндӱре*. Говорят, что с того времени на земле Алтая появился *кай*. Говорят, что сказителей охотники уважают».

В свою очередь, согласно версии, записанной Ю.И. Шейкиным в 1984 г. от *кайчи* А.Г. Калкина, сама хозяйка Алтая некогда подарила своему избраннику, который был охотником, *кай* и *топшуур*. Именно она «указала охотнику, где найти *топшуур* – у подножия кедра, высушенного ударом молнии. В дальнейшем избранник-*кайчи* научился изготавливать *топшуур* из цельного куска кедра, струны – из хвоста белой кобылицы, а мембранную деку обтягивал тонко выделанной шкурой с головы овцы» (Шейкин Ю.И., Никифорова В.С., 1997, с. 51).

С этими легендами как будто согласуется и реальная практика охотников-сказителей. Здесь нельзя не привести любопытный факт из жизни алтайского сказительского рода Сакаровых. «Обычно осенью все они (Сакаровы. – М.Е.) уезжали на охоту и оттуда возвращались не только с богатой добычей, но и со сделанными ими из кедрового дерева народными музыкальными инструментами – *топшуурами* и *икили*» (Казагачева З.С., 2002, с. 165). В хакасской охотничьей практике музыкальный инструмент *хомыс* также изготавливался в тайге. Однако после окончания промысла его оставляли в балагане «на радость таежным духам-хозяевам» (Бутанав В.Я., Монгуш Ч.В., 2005, с. 11).



Представленные материалы однозначно говорят о том, что охотник некогда стал первым сказителем; при этом как сам *кай* (и даже его разновидности), так и сказительский музыкальный инструмент (*топшуур*, *комыс*) непосредственно связываются с промысловым пространством тайги. Именно охотничье прошлое *кайчи*, принятое в рамках соответствующей фолк-группы, определяет возможность присутствия сказителя на промысле. Здесь мы имеем дело с известной логической операцией мифологической мысли, когда реальность социального установления или вещи объясняется через ее происхождение. Логика, которой в данном случае руководствуется охотничья фолк-группа, по всей видимости, следующего порядка. Конкретный сказитель, будучи своего рода наследником первоначального сказительского дара, который был получен первым охотником-*кайчи*, в то же время является и прямым потомком того самого охотника, к которому некогда была благосклонна хозяйка Алтая. Сказитель является как бы хранителем, а значит и своего рода залогом промыслового *счастья-удачи*. Само его присутствие на промысле уже представляет собой благоприятное условие для благополучного исхода охоты.

Вместе с тем в приведенных выше материалах есть еще один момент, который крайне важен для понимания фигуры *кайчи*, вернее даже понимания того места и той роли, которую он выполняет на промысле. По сути, в рамках охотничьего фольклора происхождение сказительства сводится к тому, что охотник когда-то перенял *кай* у *духа-хозяина тайги* (*таг-ээзи*, *тайга-ээзи*, *Алтай-ээзи*) или же у *двух быков-великанов* – по всей вероятности, существ, связанных с плодородием (Майногашева В.Е., 1882; Ойношев В.П., 2006, с. 80–83). Сказитель осваивает их язык, а вместе с ним и тексты, которые являются магическими. Именно поэтому на *кай* сказителя, как о том говорится в шорском предании, собираются птицы и звери, с неба спускаются звезды и месяц, утихает ветер. Таким образом, мы сталкиваемся с противопоставлением, вернее даже с замещением обыденного языка охотников магическим *каем* сказителя (что во многом продиктовано пониманием охотничьего промысла как коммуникации и обмена, а также характером этой коммуникации, о чем подробнее речь пойдет ниже). При этом обыденный язык охотников ограничивается различного рода запретами еще на стадии сборов на промысел. Запреты действуют и в самой тайге, где охотники ведут себя подчеркнуто сдержанно и немногословно (Бутанаев В.Я., 2002, с. 21; Пустогачева О.Н., 2008, с. 311).

В данном случае артель как бы сознательно пытается достигнуть некоторого непонимания между ней и окружающим пространством (ср.: Мелетинский Е.М. и др., 2010, с. 139–140). С одной стороны, охотники не должны допустить того, чтобы звери, которые, как известно, «могут слушать и понимать человеческий разговор» (Потапов Л.П., 2001, с. 125), расстроили их планы. Отчасти по этой причине язык охотников насыщен различного рода эвфемизмами и табуированной лексикой (Рассадин В.И., 2008; Яимова Н.А., 1990, с. 89–120). С другой стороны, охотники в какой-то степени сами заинтересованы в непонимании звериного языка. Здесь особый интерес представляет сказочный мотив *получения героем волшебного дара понимать язык животных* – широко распространенный в среде тюрков Южной Сибири. Сюжетика сказки такова: герой помогает выбраться змее из огня и тем самым избежать смерти. За это он получает (проглатывает) волшебное яйцо-*эрјине*, которое наделяет его чудесной способностью понимать звериный язык. При этом герою запрещается рассказывать кому-либо о своем даре, в противном случае ему грозит смерть. Однако в конце концов герой вынужден открыться своей жене. Нарушая запрет, он тем не менее благодаря хитрости остается жив, но вместе с тем теряет свою чудесную способность (см.: Демчинова М.А., 2003, с. 32–36).

В нашем случае наибольший интерес представляет версия, записанная М.А. Демчиновой в 1986 г. от сказителя Н.К. Ялатова (Алтайские народные сказки, 2002, №15, с. 126–137). Героем этой сказки является сказитель Кайчи-Мерген. Получив за спасение змеи назначенный дар, герой отправляется домой. Однако по дороге домой Кайчи-Мерген не смог застрелить ни марала, ни косулю, так как в соответствии со сказочным объяснением: «Коли понимаешь язык всех животных, горе-беда, как же стрелять в них, когда все они разговаривают?!». В конце концов Кайчи-Мерген теряет свою способность, и «с той поры человек перестал понимать язык животных». Таким образом, именно непонимание, точнее разобщенность между охотниками и животными, становится необходимым условием удачной охоты. При этом очевидно, что вне общения и, соответственно, понимания охота также невозможна. Здесь требуется особое, магическое слово, магическая речь. Как раз такой речью и является *кай*.

Итак, представленные выше материалы отчасти проясняют промысловую роль и значение *кайчи*. Сказитель, будучи генетиче-

ски связан с *чужим* пространством тайги, снимает противоречие между ее обитателями и охотничьей артелью. Однако он не просто посредник между *чужим* и *своим*, но прежде всего *толмач*, который говорит на магическом языке тайги, языке ее духов-хозяев. Ср. сходное толкование фигуры *кама* внутри шаманской традиции тюрков Южной Сибири, когда сам *кам* называет себя алт. *тильмеш*, тел. *тильмежи* ‘переводчик’, ‘толмач’: «Среди этих данников, / Будучи двуязычным, / Стал я толмачом» (Анохин А.В., 1924, с. 93; ср.: Телеутский фольклор, 2004, с. 144). При этом охотничье прошлое сказителя делает его совершенно *своим* внутри охотничьей фолк-группы.

**Магия текста и промысловые функции героического эпоса.** И все же, как уже следует из предыдущего рассмотрения, главная роль отводится не столько сказителю, сколько его магическому слову-голосу, фольклорному тексту, который исполняется на промысле. Это, между прочим, подтверждает и тот факт, что при отсутствии сказителя его роль мог выполнять старший охотник – *улуз бажы* (Потапов Л.П., 2001, с. 41).

Вопрос о том, какие именно тексты исполнялись на промысле зверя, не является однозначным. В частности, Л.П. Потапов (2001, с. 97) отмечает, что на охоте рассказывались *специальные сказки*. Так, алтайский *кайчи* Н.У. Улагашев исполнял обычно *этологические сказки* о птицах и зверях, об *албынах-алмысах* – демонических существах, населяющих леса и горы (о чем см.: Яданова К.В., 2009), а также сказки, героем которых выступал парень-сиротка. При этом, как отмечает Т.М. Садалова (2003, с. 26–27), считалось, что чем неприличнее была сказка, тем более она приходилась по вкусу духам-хозяевам тайги. В свою очередь, согласно С.М. Орус-оол, тувинские, алтайские, шорские и хакасские сказители на охоте исполняли *сказки и эпические сказания*. Причем у каждого был свой *охотничий* репертуар. Например, тувинский сказитель Дадар-оол Кыргыз обычно рассказывал богатырскую сказку «Карты-Хан с золотой дочерью», считая, что именно она приносит удачу на промысле (Орус-оол С.М., 1997, с. 16). С.М. Каташев (1997, с. 19) сообщает об *эпических сказаниях, специально предназначенных для этой цели*. Более определенно по этому поводу высказывается В.Я. Бутанаев. Согласно полевым материалам этнографа, в хакасской охотничьей практике использовался именно *героический эпос*. Последний исполнялся горловым пением на протяжении первых

трех ночей охоты, а также в течение трех ночей перед возвращением из тайги. При этом *хайджи* обычно заканчивал сказание следующим обращением: «Пусть еще больше растет скот горных духов! Мы, забрав меха дорогих зверей, оставили тела их в тайге. Возьмите их души! О нас не думайте и не преследуйте!» (Бутанаев В.Я., Монгуш Ч.В., 2005, с. 11). Еще более красноречивым является свидетельство алтайского *кайчи* Алексея Григорьевича Калкина (от 15 января 1983 г.): «“Очи-Бала”, как и сказание “Маадай-Кара”, “Кан-Алтын”, если исполнять в тайге, в стане охотников, то обязательно будет удача, добудут и зверя, и птицу <даже там>, где не ждут» (Казагачева З.С., 2002, с. 157).

Вчитываясь в реплику А.Г. Калкина, нельзя не обратить внимания на то, что здесь, помимо подтверждения возможности промыслового исполнения эпоса, есть прямое указание на его *особую магическую силу* («обязательно, будет удача, добудут и зверя, и птицу <даже там>, где не ждут»). Встает закономерный вопрос: случаен ли этот эпический список? Если нет, то каковы критерии (внешние и/или внутренние) их промысловой отмеченности? Объясняется ли данный список лишь предпочтениями самого сказителя, его личной симпатией к определенным текстам, верой *кайчи* в особые магические свойства именно данных сказаний (что, безусловно, является важным критерием и его никак нельзя сбрасывать со счетов)? Или же, помимо особого магического статуса, данные сказания обладают характеристиками, которые напрямую связывают их с промыслом?

Не имея возможности подробного анализа всех перечисленных Алексеем Григорьевичем Калкиным сказаний, обратимся к рассмотрению первого текста из списка сказителя, а именно к алтайскому эпосу «Очы-Бала». Бесспорно, беглый разбор одного сказания не позволит в полной мере ответить на поставленные выше вопросы. Некоторым оправданием в данном случае может служить лишь то, что исследования подобного рода уже имели место в фольклористике. В частности, упомянутый А.Г. Калкиным эпос «Кан-Алтын» под соответствующим углом был рассмотрен в диссертации Е.Е. Ямаевой (2002, с. 153–169). В свою очередь, нельзя не учитывать и результатов историко-этнографического анализа тюркской эпики, благодаря которому, хотя и со всеми известными оговорками, все же устанавливается некоторая корреляция текста и охотничьего промысла (Гребнев Л.В., 1960, с. 77–79; Шинжин И.Б., 2006, с. 21–27).

Итак, приступая к рассмотрению «Очы-Бала», прежде всего, нельзя не обратить внимания, что данное сказание относится, скорее, к типу охотничьего, а не военного эпоса. Так, в частности, младшая из двух сестер и главная героиня Очи-Бала (здесь и далее цитируется версия от 20 февраля 1987 г. по изданию: Алтайские героические сказания, 1997, с. 82–295, пер. З.С. Казагачевой) описывается следующим образом: «Ездила на коне из клыкастых, / Знала язык когтистых <зверей>, / Э-э-э! Зверовать-птицевать имела обычай. / Опора ее – стреляющий лук, / За плечами ее – белые стрелы. / Случится война – могла воевать, / <Но> зверовать-птицевать – <такую> судьбу имела» (стр. 163–169). Именно охота, а не сражения и битвы, предназначены судьбой Очи-Бала, которая, заметим, совсем не случайно знает язык животных. З.С. Казагачева также обращает внимание на тот факт, что при описании девы-охотницы сказитель использует эпитеты: «духом горы ниспосланная», «на земле без хозяина появившаяся», «с табунами из вечности появившаяся» и др. По мнению исследовательницы, здесь явно угадывается образ первого человека (Казагачева З.С., 2002, с. 266; также: Ойношев В.П., 2006, с. 54). Если это действительно так, то Очи-Бала, в принципе, может рассматриваться в качестве эпической или даже мифологической покровительницы охотничьего промысла.

Не менее показательным является и то, что противник Очи-Бала – Кан-Тадьы-Бий, будучи племянником самого Эрлика и работителем земель «семидесяти *каанов* всей земли» и «шестидесяти *каанов* Алтая» (стр. 410–412), также является страстным охотником. Один из его эпитетов «от рождения меткий» (стр. 434), а дом наполнен охотничьим оружием и трофеями (стр. 2287–2292). При этом Кан-Тадьы-Бий так же, как и Очи-Бала, каждый *третий день новолунья* (стр. 198, 422) выезжает на охоту и возвращается лишь *на третий день ущербной луны* (стр. 200, 424). Здесь нельзя не упомянуть эпизод, который есть в первом варианте «Очы-Бала», записанном И.П. Кучияком от А.Г. Калкина в 1949 г.: возвращаясь с охоты, героиня неожиданно встречает Кан-Тадьы-Бия. Последний обвиняет Очи-Бала в том, что она якобы охотится на принадлежащих ему землях (см.: Шинжин И.Б., 2006, с. 51).

Другой, по всей видимости, не менее важной причиной промыслового исполнения «Очы-Балы» является то, что в данном эпосе довольно детально дается весь цикл охотничьего промысла. Помимо времени начала и окончания охоты (стр. 197–201), в тексте

подробно описываются охотничьи сборы (стр. 224–347), при которых богатырка надевает *специально предназначенную для охоты медвежьей шубу с шестьюдесятью девятью бляхами* (стр. 296–298). Здесь также изображаются отправление и дорога на промысел (стр. 348–388) с указанием причины отлучки: «Чтобы горных зверей в горах настрелять, / Чтобы речных зверей в реках добыть, / Зверовать <в горах> и реках ехала» (стр. 383–385). Подробно, в пределах нормы эпических описаний, дается и сама охота (стр. 490–525). Так, например, изображается начало промысла: «Горных зверей в горах стреляя, / Речных зверей в реках добывая, / Выдр самых черных / За передние лапки нанизывала, / Соболей самых черных / За мордочки нанизывала. / Клыкастых кабанов и лисиц / За передние ноги нанизывала, / Прямозубых медведей и волков / За кончики носа нанизывала». Добыча девы-охотницы была такой, что: «*Арчимаки*, перекинутые через спину коня, / Круп коня покрывали. / Передние седельные тороки / С ушами коня сровнялись». Наконец, в эпосе сообщается не только о возвращении героини с промысла (стр. 526–570), но и результат охоты (стр. 1053–1060): Очи-Бала сама выделывает шкуры и шьет для детей и *алыпов* меховые одежды. Здесь очевидное противопоставление Кан-Тадды-Бию, собирающему охотничью добычу у себя в доме (стр. 2287–2292) и пренебрегающему тем самым подданным народом.

Таким образом, текст на самом деле оказывается тесно связанным с реальностью охотничьего промысла. И дело в данном случае вовсе не в том, что он отражает действительность (что бесспорно, иначе текст не воспринимался бы в контексте охоты как магический, он оказался бы абсолютно недееспособным). Скорее наоборот, так как «в эпическом повествовании герои как бы на самом деле оживали, а окружающий сказителя и аудиторию мир духов мог живо реагировать на изображаемое действие и произносимые слова» (Мелетинский Е.М. и др., 2010, с. 46), то, очевидно, сама реальность промысла оказывается вовлеченной в реальность текста. Сама действительная охота устраивается согласно логике эпического промысла; ее результат как бы программируется последним. В этом и заключается основная магическая функция эпоса.

При этом мы сталкиваемся не просто с внешней промысловой магией текста (которой посвящен последний раздел настоящей работы), вернее, определенным магическим механизмом (ср: Вийдалепп Р.Я., 1964; Зеленин Д.К., 2004, с. 19–55), но скорее – с внут-

ренной магией эпического слова. Эпос сам, будучи словом, порождает некоторую среду, внутри которой произносится другое, внутреннее слово, наделенное особой магической силой. Ср. замечание П.А. Троякова (1969, с. 29) в связи с промысловым исполнением сказки о том, что «магическое содержание “скрывается” в сказочном сюжете». Так, в частности, в сказании «Очи-Бала» встречается мотив, с которым нам уже пришлось иметь дело, – это мотив *магической песни (текста, голоса), привлекающей животных* (стр. 540–560). В сказании говорится, что когда Очи-Бала возвращалась с промысла, то: «...высокие-высокие горы, / Раскачиваясь, <богатырку> провожали, / Глубокие-глубокие реки, / Расплескиваясь, <богатырку> провожали. / Очи-Бала на этом *алтае* / Высоким голосом песню выводит, / Большим пальцем на *чоре* играет, / Напевно-протяжную песню поет, / <Всеми> пальцами на *чоре* играет. / Звери мои с детенышами, / Детенышей побросав, слушали. / Птицы мои с гнездами, / Гнезда побросав, вслед летели». Таким образом, внутреннее действие эпоса полностью соотносится, согласуется с внешним, так как исполнение песни Очи-Бала как бы повторяется сказителем, исполняющим само это сказание; здесь внутренняя магия слова соответствует внешней магии эпоса.

Важно отметить еще один аспект внутренней магии слова. Так, в частности, когда Очи-Бала, отправляя на *алтай* своего противника Кан-Тадьы-Бия, начинает петь протяжную песню, то: «...Голосу девы-богатырки / Звери, у которых детеныши есть, вторили. / Голосу Очи-Бала / Птицы, у которых гнезда есть, подражали» (стр. 1804–1807) и т.д. Конечно, здесь мы скорее наблюдаем радость от будущего поражения хищного Кан-Тадьы-Бия. Но в то же время это и реакция, ответ на песню героини. В другом месте сказания, после очередной удачной охоты, констатируется: «Ее *алтай* со священными хребтами / Во всем ей благоволил» (стр. 1136–1137). Это своего рода внутренняя эпическая коммуникация, которая так же, как и внутренняя магия слова, соотносится с вполне определенными внешними механизмами промысла.

**Промысловые техники и магические механизмы охоты.** Техника добычи зверя среди тюрков Южной Сибири была крайне разнообразной. В осенний сезон при охоте на пушных зверей (белку, красную лису, соболя и др.) охотники расставляли капканы, силки и петли. Тогда же устраивали облавы на диких коз, кабаргу; на звериной тропе рыли ямы и ставили самострелы. Осенью, когда

начинался период лосиной и маральей случки, использовались специальные манки, имитирующие их брачные песни. На голос манков шли не только самки, но и соперники-самцы. Шорцы, охотясь на крупного зверя, делали городьбу на звериных бродах и устраивали засады. В зимний сезон, при охоте на марала или сохатого, одним из наиболее распространенных способов была гоньба по насту. Преследование зверя могло продолжаться несколько суток. Зимой же ходили на медведя: охотники поднимали его из берлоги, заранее преградив медведю выход, и били самострелом, позднее ружейным выстрелом. Иногда травили медведя дымом. В летнее время сибирские охотники устраивали засады, как правило, близ водопоев и на солончаках, которые нередко создавались искусственно – охотники заблаговременно рыхлили землю и рассыпали по ней кусочки соли (подробнее о техниках охоты и специфике южно-сибирского промысла см.: Бутанаев В.Я. 2002, с. 20–24; Дьяконова В.П., 2001, с. 30–33; Патачаков К.М., 1958, с. 25–28; Потапов Л.П., 2001, с. 26–29, 57–75; Шейкин Ю.И., 2002, с. 169–189).

Однако добыча зверя, согласно традиционным представлениям охотников Южной Сибири, не сводится только лишь к техникам загона или силковой ловли. Главную роль, если следовать замечанию В.Я. Проппа (1946, с. 176), здесь играет далеко «не орудие: не стрелы, сетки, силки, ловушки. Главное – магическая сила, умение привлечь животное. Если животное убивалось, то это происходило не потому, что стрелок был ловок или стрела была хороша; это происходило оттого, что охотник знал заклинание, подводящее зверя под его стрелу». Замечание Проппа до определенной степени верно. Однако сибирский материал позволяет несколько уточнить точку зрения отечественного фольклориста.

Так, в частности, в алтайской легенде из собрания Л.П. Потапова (2001, с. 127–128) рассказывается о двух братьях, один из которых был ясновидцем, другой сказителем. «Однажды, когда братья охотились, *Кайчы* говорил ночью сказку о горных духах, к ним на стан пришел горный хозяин и, оставаясь невидимым, сел на его плечи, внимательно и с большим интересом слушая повествование. Он ушел лишь тогда, как только *Кайчы* произнес последние слова сказки и сказал: “Как я заслушался сказку и теперь мой жеребец убит”». На следующее утро в своих ловушках братья обнаружили много зверья. В одну же из них попался дятел Кара-Тас (туба *қаратас* ~ *қарадас*, чел. *қаратас* ~ *қардас*, куманд. *қардас* ~ *қартас*



‘дятел’), который и был жеребцом хозяина тайги. Ср. шорскую легенду о том, что дятел был первым из пойманных *зверей*, в результате рассказывания охотником сказки, которая понравилась *девице* – духу-хозяину тайги. «После этого, как только на промысел выходил, <всегда> соболя убивал» (Дыренкова Н.П., 1940, №32, с. 263).

Легенда еще раз подтверждает промысловый статус *кайчи* и раскрывает самую суть исполнения фольклорных текстов в охотничьем стане. Сказитель добывает зверя, добываясь расположения духов-хозяев тайги, а вернее отвлекая их от присмотра за своим стадом. Звери в данном случае мыслятся как скот духов-хозяев (Бутанаев В.Я., 2002, с. 21). Фольклорный текст, *кай* и звуки инструмента заговаривают, заволаживают последних, позволяя таежному зверью попасться в ловушки охотников (Неклюдов С.Ю., 2003, с. 112; Трояков П.А., 1969, с. 29). Ведь как мы помним, сам *кай* и музыкальный инструмент некогда были добыты в тайге, а посему их магическое звучание абсолютно резонирует с семиосферой, *звуковым пейзажем* тайги. Ср.: «Ночью в тайге вдруг послышатся песни, словно играет кто-то, – это хозяева тайги развеселились» (Потапов Л.П., 2001, с. 106). Таким образом, дополняя позицию В.Я. Проппа, нужно отметить, что магия сказок и героических сказаний (в нашем случае внешняя магия слова, или же текста) направлена не столько на зверей, сколько оказывает магическое воздействие на незримых хозяев охотничьей территории.

Однако есть и еще один аспект этой внешней магии текста, который также необходимо учитывать при рассмотрении механизмов охоты. Так, например, в одной из кумандинских охотничьих легенд, что была записана Н.П. Дыренковой (1949, №9, с. 120), речь идет о том как: «Охотники в тайге промышляли. Утром промышлять пойдут, к вечеру, не убив ни одного зверя, возвращаются. Один из них *кайчы* – сказитель был. Вечером, свой *комыс* взяв, он сказку рассказывать стал. Хозяева гор, и большие и малые, собрались и слушали. Один из них сказал: “Сильно хороша игра – *кай*. Завтра доля им большая будет!” Утром, встав, охотники ружья взяли и пошли промышлять. *Кайчы* много белок вечером к стану принес. Опять сел и играть стал. Давешние хозяева тайги опять к стану собрались. “Сильно хорошая *кай*! Черного зверя (охотничий эвфемизм соболя. – М.Е.) дать ему надо!” – хозяин тайги сказал».

В данном случае духи-хозяева тайги позволяют добыть зверя не в силу магического очарования текста, а скорее в благодарность

за его прекрасное исполнение. Здесь, таким образом, осуществляется своего рода обмен между охотничьей артелью, а в пределе – и всем обществом, с одной стороны, и духами-хозяевами тайги – с другой. Последнее нашло отражение в предварительных коммуникативных формулах промыслового исполнения фольклора. В частности, у хакасов «перед тем, как рассказывать сказку, охотники прямо обращались к “хозяину”»: “Ты <хозяин>, послушай, да больше нам зверя давай, а мы тебе больше сказок будем рассказывать”» (Трояков П.А., 1969, с. 24) Фольклорный текст выступает в данном случае как некая ценность, которая отдается с тем, чтобы в обмен получить *счастье-удачу* на промысле. В свою очередь, если мы примем во внимание таежное происхождение сказительского ремесла, о чем говорилось выше, то, наверное, нельзя не согласиться с С.Ю. Неклюдовым (2003, с. 112), который полагает, что в подобных случаях обмен дарами носит обратимый характер, при котором «в потусторонний мир возвращается то, что было там изначально».

Подводя итог проделанной работе, мы не можем не удостоверить в том, что исполнение сказок и героических сказаний на промысле зверя представляет собой предельно мотивированное и сложноорганизованное магическое действие. В свою очередь, для осуществления этой процедуры требуется профессиональный охотник-сказитель, который, в виду своего легендарного охотничьего прошлого, органично вписывается в структуру артели и является таким образом залогом удачной охоты.

### **Библиографический список**

Алтайские героические сказания: Очи-Бала; Кан-Алтын / изд. подг. З.С. Казагачевой. Новосибирск, 1997. 668 с.

Алтайские народные сказки / изд. подг. Т.М. Садаловой. Новосибирск, 2002. 455 с.

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг., по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии // Сб. МАЭ. 1924. Т. IV, вып. 2. 150 с.

Бутанаев В.Я. Социально-экономическая история Хонгорая (Хакасии) в XIX – начале XX в. Абакан, 2002. 212 с.

Бутанаев В.Я., Бутанаева И.И. Мир хонгорского (хакасского) фольклора. Абакан, 2008. 376 с.

Бутанаев В.Я., Монгуш Ч.В. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан, 2005. 200 с.

Вийдалепп Р.Я. Исполнение народных сказок как производственно-магический обряд. М., 1964. 204 с.

Геннеп А. ван. Обряды перехода: систематическое изучение обрядов. М., 2002. 198 с.

Гребнев Л.В. Тувинский героический эпос: (опыт историко-этнографического анализа). М., 1960. 147 с.

Демчинова М.А. Алтайская волшебная сказка. Горно-Алтайск, 2003. 164 с.

Дыренкова Н.П. Шорский фольклор. М.; Л., 1940. XXXIX, 448 с.

Дыренкова Н.П. Охотничьи легенды кумандинцев // Сб. МАЭ. 1949. Т. XI. С. 110–132.

Дьяконова В.П. Алтайцы: (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск, 2001. 223 с.

Зеленин Д.К. Избранные труды: статьи по духовной культуре (1934–1954). М., 2004. 368 с.

Казагачева З.С. Алтайские героические сказания «Очи-Бала», «Кан-Алтын»: (аспекты текстологии и перевода). Горно-Алтайск, 2002. 352 с.

Каташ С.С. Алкыш сös (благопожелания) – древний жанр алтайского фольклора // Улагашевские чтения. Горно-Алтайск, 1979. Вып. I. С. 63–77.

Каташев С.М. Алтайский героический эпос // Алтайские героические сказания: Очи-Бала; Кан-Алтын. Новосибирск, 1997. С. 11–46.

Майногашева В.Е. Некоторые сюжеты сивого (синего) и черного быков в фольклоре саяно-алтайских тюркоязычных народов // Алтайский фольклор и литература. Горно-Алтайск, 1982. С. 137–148.

Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М., 2010. 285 с.

Неклюдов С.Ю. Специфика слова и текста в устной традиции // Евразийское пространство: звук, слово, образ. М., 2003. С. 108–119.

Ойношев В.П. Система мифологических символов в алтайском героическом эпосе. Горно-Алтайск, 2006. 164 с.

Орус-оол С.М. Тувинские героические сказания // Тувинские героические сказания. Новосибирск, 1997. С. 10–38.

Патачаков К.М. Культура и быт хакасов в свете исторических связей с русским народом (XVIII–XIX вв.). Абакан, 1958. 104 с.

Потапов Л.П. Охотничьи поверья и обряды у алтайских турков // Культура и письменность Востока. Баку, 1929. Кн. 5. С. 123–149.

Потапов Л.П. Культ гор на Алтае // СЭ. 1946. №2. С. 145–160.

Потапов Л.П. Черты первобытнообщинного строя в охоте северных алтайцев // Сб. МАЭ. 1949. Т. XI. С. 5–41.

Потапов Л.П. Охотничий промысел алтайцев (отражение древнетюркской культуры в традиционном охотничьем промысле алтайцев). СПб., 2001. 167 с.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. 340 с.

Пустогачева О.Н. Этнолингвистические особенности челканского языка: слова-благопожелания в лексиконе охотников и рыбаков // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая. СПб., 2008. С. 309–312.

Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. In memoriam. СПб., 2003. 457 с.

Рассадин В.И. Комплекс охотничье-рыболовческой лексики в саянских тюркских языках таежного ареала // Природное окружение и материальная культура пратюркских народов. М., 2008. С. 155–194.

Сагалаева А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: знак и ритуал. Новосибирск, 1990. 209 с.

Садалова Т.М. Алтайская народная сказка: этнофольклорный контекст и связи с другими жанрами. Горно-Алтайск, 2003. 177 с.

Телеутский фольклор / изд. подг. Д.А. Функ. М., 2004. 183 с.

Трояков П.А. Промысловая и магическая функция сказывания сказок у хакасов // СЭ. 1969. №2. С. 24–34.

Фольклор малых социальных групп: традиции и современность / отв. ред. А.С. Каргин. М., 2008. 296 с.

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

Чудояков А.И. Этюды шорского эпоса. Кемерово, 1995. 222 с.

Шейкин Ю.И. История музыкальной культуры народов Сибири: сравнительно-историческое исследование. М., 2002. 718 с.

Шейкин Ю.И., Никифорова В.С. Алтайское эпическое интонирование // Алтайские героические сказания: Очи-Бала; Кан-Алтын. Новосибирск, 1997. С. 47–70.

Шинжин И.Б. Сквозь века и поколения сказителей. Горно-Алтайск, 2006. 96 с.

Яданова К.В. «Встреча охотника с духами-хозяевами / алмысом». Опыт указателя сюжетов и версий по материалам алтайской фольклорной традиции // Древности Сибири и Центральной Азии. Горно-Алтайск, 2009. Вып. I–II (13–14). С. 174–186.

Яимова Н.А. Табуированная лексика и эвфемизмы в алтайском языке. Горно-Алтайск, 1990. 169 с.

Ямаева Е.Е. Духовная культура алтайцев: эпос, миф, ритуал: дис. ... д-ра ист. наук. Горно-Алтайск, 2002. 263 с.

Bauman R. Differential Identity and the Social Base of Folklore // JAF. 1971. Vol. 84, №331 (Special issue: Toward New Perspectives in Folklore). Pp. 31–41.

Ben-Amos D. Toward a Definition of Folklore in Context // JAF. 1971. Vol. 84, №331 (Special issue: Toward New Perspectives in Folklore). Pp. 3–15.

Ben-Amos D. “Context” in Context // Western Folklore. 1993. Vol. 52, №2(4). Pp. 209–226.

Dundes A. What is Folklore? // The Study of Folklore. Englewood Cliffs. N.J., 1965. Pp. 1–3.

Dundes A. Interpreting Folklore. Bloomington, 1980. XIV, 304 p.

Finnegan R. Oral Poetry: Its Nature, Significance, and Social Context. Bloomington, 1992. XXIV, 300 p.

Lord A.B. The Singer of Tales. Cambridge, Mass., 2000. XXXVII, 307 p.

Sims M.C., Stephens M. Living Folklore: An Introduction to the Study of People and Their Traditions. Logan, UT, 2005. XIV, 296 p.

Toelken B. The Dynamics of Folklore. Logan, UT, 1996. XIV, 440 p.

### **А.С. Жанбосинова**

*Восточно-Казахстанский государственный университет  
им. С. Аманжолова, Усть-Каменогорск*

## **РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА: ИСЛАМ И СОВЕТСКАЯ ВЛАСТЬ**

Процесс развития взаимоотношений религиозного культа с государственной властью и их эволюция, длившаяся почти 70 лет, были неоднозначными, их нельзя назвать статичными, а тем более беспроблемными. Перемены, происшедшие в государственном и политическом строе Казахстана, не могли не повлиять на роль и место религии в государстве.

Казахстан – уникальное государство в плане наличия множества конфессий и национальностей, а становление независимости республики лишь способствовало возрождению не только ислама, но и других форм религии на его территории. Поэтому и существует бесспорная необходимость для объективного прочтения истории прошлого нашей страны, в частности законодательно-правовой политики государства в отношении мусульманского культа в Казахстане в период формирования советской государственности.

Несмотря на то, что представители религиозных течений встретили Октябрьский переворот вполне нейтрально, были готовы к конструктивному диалогу, исходя из позиции о переходящем ха-