



ЭТНОГРАФИЯ  
НАРОДОВ  
АЛТАЯ  
И ЗАПАДНОЙ  
СИБИРИ



АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, ФИЛОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ

# ЭТНОГРАФИЯ НАРОДОВ АЛТАЯ И ЗАПАДНОЙ СИБИРИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
Новосибирск · 1978

Работа посвящена материальной и духовной культуре народов, населяющих обширную территорию от Саян до Урала,— тувинцев, алтайцев, барабинских татар, кетов, ханты-манси.

Сборник, насыщенный большим, новым в науке материалом с аргументированной его интерпретацией, представляет несомненный интерес для специалистов-историков, студентов гуманитарных вузов, а также для широкого круга читателей, интересующихся историей и культурой народов СССР.

**Р е д к о л л е г и я:**

*А. П. Окладников* (отв. редактор), *Л. П. Поганов,*  
*А. П. Погожева, Е. М. Тоцакова, Ф. Ф. Болонев,*  
*А. К. Конопацкий*

Л. П. ПОТАПОВ

## К ВОПРОСУ О ДРЕВНЕТЮРКСКОЙ ОСНОВЕ И ДАТИРОВКЕ АЛТАЙСКОГО ШАМАНСТВА

Ряд традиционных культов и религиозных обрядов народов Алтая и Саян имеет древнетюркские исторические корни. Таковы, например, культы Неба, божеств Умай и Йер-су, гор, коня, обряды жертвоприношения и т. д.<sup>1</sup> Объяснение этого факта мы находим в этнической истории указанных народов. Исследования показали, что предки алтайцев, телеутов, тувинцев и т. д. входили в этническое ядро, состоявшее из двух больших групп тюркоязычных племен: древних тюрков («тукю» китайских летописей), организовавших государство Тюркский каганат (551—744 гг.) и племен теле во главе с уйгурами, создавших после победы над тюрками Уйгурский каганат (745—840 гг.)<sup>2</sup>.

В настоящей работе вопрос о древнетюркской основе традиционных верований алтайских народов рассматривается в связи с шаманством не только с этнографической точки зрения, но и для того, чтобы выяснить некоторые вопросы малоизученной религии древних тюрков. Это сделать, нам кажется, особенно необходимо, поскольку под влиянием труда М. Элиада<sup>3</sup> распространились взгляды, от-

---

<sup>1</sup> Потاپов Л. П. Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных. Тюркологический сборник. 1972. М., 1973; Он же. К изучению шаманизма у народов Саяно-Алтайского нагорья.— В кн.: Филология и история монгольских народов. М., 1958; и др.

<sup>2</sup> Потاپов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев. М.—Л., 1969; Он же. Происхождение и формирование хакасской народности. Абакан, 1957; История Тувы, т. 1. М., 1964, гл. III.

<sup>3</sup> Eliade M. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris, 1951.

рицающие шаманство как религию. Мы имеем в виду работу французского лингвиста Жан-Поля Ру, занимающегося изучением религии алтайских (в лингвистическом понимании) народов<sup>4</sup>, под названием «Религия орхонских тюрков в VII—VIII веках»<sup>5</sup>. В ее основу положены данные из древнетюркских рунических надписей, ограниченность которых ясно создается автором и убедительно им объясняется. Тем не менее автор отважился построить на них свой обширный очерк о религии древних тюрков. Ему удалось тщательно выявить и суммировать все указания, прямые и косвенные, на почитание главных божеств, обнаружить следы более второстепенных культов, классифицировать их, решительно высказаться за признание у древних тюрков существования шаманов и т. д.

Однако общий результат интересного исследования все же вызывает разочарование. Автор избегает дать определение или название религии древних тюрков VII—VIII вв., причисляемых обычно к шаманистам. В то же время он подтверждает существование безымянной религии в двух формах: национальной, государственной (царской) и народной; причем полагает, что последняя остается совершенно неизвестной, ибо о ней ничего нельзя узнать из изученных им текстов. Высказанное предположение не может быть принято уже потому, что почитание ряда известных божеств — Тенгри, Умай, Йер-су, — относимое автором к «царской» религии, несомненно, было широко распространено и у рядовых кочевников, о чем свидетельствует почитание этих божеств у многих современных тюркских народов СССР, наблюдавшееся до недавнего времени<sup>6</sup>.

Воздержавшись от классификационного определения религии древних тюрков, автор, с одной стороны, заявляет о своем отказе считать шаманизм религией, а с другой — напоминает и поддерживает вывод М. Элиада о том, что «из религий Центральной и Северной Азии со

---

<sup>4</sup> См.: Roux J.-P. Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques. — RHR, Paris, 1956, t. CXLIX, № 1-2; t. CL, № 1-2; Idem. La mort chez les peuples altaïques, anciens et medievaux. Paris, 1963; Idem. Faune et floré sacrées dans les sociétés altaïques. Paris, 1966.

<sup>5</sup> Roux J.-P. La religion des Turcs de l'Orkhon des VII-ème et VIII-ème siècles. — RHR, Paris, 1962, t. CLXI, № 1-2.

<sup>6</sup> См. работы Л. П. Потапова, указанные в списке 1.

всех сторон выступает шаманизм». К сожалению, автор оставляет читателя в неведении, в каких конкретных религиях народов Центральной и Северной Азии проявляется шаманизм и что он собой представляет хотя бы у орхонских тюрков.

Едва ли может удовлетворить историков и этнографов и статья И. В. Стеблевой, посвященная реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы<sup>7</sup>. Формальный анализ (в духе структурализма Леви-Стросса), положенный в основу статьи, позволил автору выявить следы бипарной символической классификации и типологическое сходство религиозно-мифологической системы древних тюрков с моделями религиозно-мифологических систем других азиатских и европейских народов. Однако при всем интересе подобного анализа остается неясным, была ли все-таки у древних тюрков религия, а не абстрактная «религиозно-мифологическая система», присущая каждой религии, будь то христианство или мусульманство, и если была, то какая именно и как ее следует именовать? Для историков или этнографов, для религиоведов или историков культуры категория «религиозно-мифологическая система» без ее классификационного обозначения ничего не говорит ни о форме, ни о содержании религии. Поэтому автор настоящей статьи подходит к шаманизму (в его южносибирском виде) как к религии, каковым он и являлся в действительности, по мнению большинства исследователей.

Предстоит доказать существование шаманизма в древнетюркское время, сопоставляя его с алтайским шаманизмом, что позволит также установить древность последнего. Под древнетюркским временем имеется в виду период VI—XII вв., когда в Центральной Азии то и дело возникали и распадались государства тюркоязычных кочевников, такие как древнетюркские и уйгурский каганаты, государство енисейских кыргызов и сравнительно небольшое уйгурское королевство в Восточном Туркестане просуществовавшее до XIII в. Несколько расширенное понимание древнетюркского времени подкрепляется датировкой разнообразных по содержанию памятников

---

<sup>7</sup> Стеблева И. В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы.— В кн.: Тюркологический сборник 1971 г. М., 1972.

древнетюркской письменности (VIII—XII вв.), на базе которых созданы специальные словари, в том числе известный «Древнетюркский словарь» — коллективный труд советских тюркологов, представляющий ценный вклад в лексикографическую литературу<sup>8</sup>.

В памятниках древнетюркской письменности (рунического, уйгурского, арабского письма) содержатся отрывочные сведения об верованиях, которые поддаются расшифровке и характеристике в свете этнографических материалов по шаманству алтае-сайанских народов.

Опираясь на указанные источники, мы считаем целесообразным обратить внимание прежде всего на существование в то время нескольких названий, обозначающих шамана, таких как «кам», «дъльвичи», «богу» — факт еще не привлечший внимания исследователей. Исключение составляет статья В. П. Дьяконовой<sup>9</sup>, посвященная названиям некоторых категорий «специалистов» по выполнению религиозно-магических функций, которых относят к колдунам или волшебникам, знахарям или гадалкам, а иногда и к «полушаманам». Среди таких названий автор приводит для народов Саяно-Алтая и термин «ильвичи» (иелбечи), зафиксированный у тувинцев и алтайцев. В. П. Дьяконова справедливо указывает, что это слово можно сопоставить с выражениями, встречающимися в средневековых памятниках письменности, такими, например, как дъльвичу — веер, опахало; ийльби — волшебство, ворожба; дъльлит — дух болезни, волшебство, колдовство. Автор относит ильвичи к категории «специалистов» по выполнению религиозно-магических функций, очевидно, не считая его шаманом. Мы же попытаемся привести аргументы в пользу того, что перечисленные термины являются названиями именно шаманов, т. е. лиц, у которых профиль ритуальной специализации был таким же, как у шаманов народов Южной Сибири. Нельзя, конечно, не придать надлежащего зна-

<sup>8</sup> См.: Древнетюркский словарь. Л., 1969 (далее — ДТС); Clouston G. An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish. Oxford, 1972; и др.

<sup>9</sup> Дьяконова В. П. К вопросу о различных категориях служителей культа у народов Саяно-Алтая. — В кн.: Этнические и историко-культурные связи тюркских народов СССР. Тезисы докладов и сообщений Всесоюзной тюркологической конференции. Алма-Ата, 1976, с. 41.

чения и такому факту: название шамана в древнетюркское время не было однозначным и универсальным даже в среде самих тюркоязычных народов.

Исходя из сказанного, необходимо остановиться на рассмотрении слова «шаман», ставшего универсальным научным термином сравнительно недавно. Международная наука получила его, как известно, из письменных сообщений служивых русских казаков в Сибири. Они записали слово «шаман» в XVII в. от тунгусов, где оно звучало как «саман». В Европу его перенесли Избрант Идес и Адам Бранд, ездившие в Китай в составе русского посольства, отправленного Петром I. Сами же народы, за исключением части тунгусов, слово «шаман» не употребляли и предпочитали иные наименования. У телеутов, теленгитов, алтайцев, кумандишцев, шорцев употреблялось слово «кам». У качинцев, сагайцев и бельтиров — тоже «кам» или «хам», у тувинцев — «хам», у якутов — «ойун», у бурят — «бө», у тунгусов (среднего Амура) — «саман», у тунгусов по р. Уда — «саман» и «шаман», у вилюйских — «хаман», у нивхов — «чам», у кетов — «сешин» и т. д. Целью лингвистического изучения слова «шаман» в ряде специальных работ<sup>10</sup> было выяснение его происхождения и этимологии. Прототип сибирско-тунгусского слова «шаман» — в форме саман — находили в древней Индии (в санскрите и языке пали), полагая, что оно оттуда попало в Сибирь через Тибет, Китай и Монголию. Авторов гипотезы несколько не смущало то обстоятельство, что в древнебуддийской религии индусов запрещалось убийство животных, кровавые жертвоприношения, и потому древний санскритский саман у буддистов не мог стать прототипом позднего самана тунгусских шаманистов. Невозможно представить мотивы подобного заимствования, да еще в такой «интимной» сфере народного быта, как религия, лишь некоторыми группами тунгусов, в то время как другие их группы, а равно соседние народы слово «шаман» не заимствовали. Поэтому Б. Лауфер с полным ос-

---

<sup>10</sup> Schott W. Das Wort Schamane.— In: Archiv für wissenschaftliche Kunde von Russland. Bd. XXIII, 1865; Nemeth J. Über der Ursprung des Wortes šaman.—“Keleti Szemle”, Budapest, 1913/14; t. XIV; Laufer B. Origin of the Word Shaman.—“American Anthropologist”, N. Y., 1917, t. 19; Roux J.-P. Le nom du chaman dans les textes turco-mongols.—“Anthropos”, Paris, 1958, vol. 53, fasc. 1—2.



нованием пришел к категорическому утверждению, что слово «шаман» ныне закономерно обеспечило себе абсолютное и бесповоротное отделение от принятых псевдосравнений его с санскритским *смапапа*, *samapa* — языка пали и китайским — *sa-men*<sup>11</sup>. Укажем также на статью профессора Ю. Немета, в которой доказывается, что слово «шаман» является древней собственностью тюркско-монгольского языка, что маньчжуро-тунгусское слово «сам», «шам» представляет фонетический эквивалент тюркского «кам»<sup>12</sup>. Теорию Ю. Немета проверил и поддержал, снабдив ее новой аргументацией, Б. Лауфер<sup>13</sup>.

Мы попытаемся рассмотреть названные выше древнетюркские термины, означающие «шамана», не с филологических, а с историко-этнографических позиций.

Для понимания последующего изложения и анализа обсуждаемого предмета необходимо дать характеристику шаману, этому главному служителю шаманской религии, представляющей собой своеобразную форму первобытного политеизма. Развившаяся на почве аниматического и анимистического почитания природы и ее стихий, она в ее сибирском проявлении получила в этнографии название шаманизма, где шаман выступает монополярным «специалистом» широкого профиля по сношению с духами и божествами местного пантеона или пандемоннума. Определяющим признаком шамана признавалась одержимость духами, вселявшимися в него перед камланием и покидавшими после камлания. Сам шаманы категорически это подчеркивали. Качинский шаман Роман Кайдараков говорил автору в свое время, что перед камланием он «разогревался» — «идим изирчам» — (разогреваю свое тело), как он выразился. «Разогревание» было связано с вселением в него духов. То же самое я слышал от алтайских шаманов. «Едим езип — дьят — мое тело внутренним огнем горит», — определяли они свое состояние перед началом камлания. Из сообщения Н. Ф. Катанова известно, что сагайские и качинские шаманы связывали свое превращение «из человека в шамана» с моментом облачения в ритуальный костюм и нагревания (над костром) бубна, после чего шаман начинал «притягивать духов своих»

---

<sup>11</sup> Laufer B. Op. cit., p. 371.

<sup>12</sup> Nemeth J. Op. cit., S. 245—246.

<sup>13</sup> Laufer B. Op. cit., p. 361.

(төстөрий тартынды). Обратное превращение шамана в обыкновенного человека, наступавшее по окончании камлания, определялось словом «серди» («перестал!»). При этом шаман выдыхал из себя воздух, т. е. силу, влитую в него его помощниками<sup>14</sup>. Телеуты называли это «кам сер», т. е. кам перестает (утихает). Алтайский кам Тумчугаш говорил, что дух является во время камлания в виде темного облачка, которое обволакивает кама, после этого он уже ничего не помнит<sup>15</sup>. Якутские шаманы утверждали, что во время камлания им приходилось «повторять только готовое за голосом, говорящим за затылком»<sup>16</sup>. Таким образом, шаманы совершали свои визиты к божествам и духам, от которых зависели судьбы людей, и предсказывали будущее исключительно при помощи своих духов-помощников, над которыми они имели определенную магическую власть. Под этим углом зрения и следует рассматривать термины древнетюркского времени, означающие названия шаманов, и отказаться от применения к ним таких расплывчатых определений, как колдун, волшебник, которыми изобилует лексикографическая литература.

Переходя к рассмотрению названий шаманов, стоит указать на отдельные свидетельства о существовании шаманов в дотюркской древности. К таким свидетельствам относятся прежде всего китайские сведения о шаманах у сюнну (хуннов) в конце первого тысячелетия до н. э. Там шаманы именовались китайскими историками как *wu*. Современные ученые уверенно переводят это слово как шаман<sup>17</sup>. Сообщается, что шаманы у сюнну приноси-

---

<sup>14</sup> Катанов Н. Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губ. Казань, 1897, с. 24, 30.

<sup>15</sup> Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. т. IV. Спб., 1893, с. 76.

<sup>16</sup> См.: Отчет А. Н. Никифорова, напечатанный в «Известиях Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии, сер. II», 1914, № 3, с. 156.

<sup>17</sup> Материалы по истории сюнну. М., 1973, вып. II, с. 22, 120. Н. Я. Бичурин, переводя источники о сюнну, вместо «шаман» и «шаманить» употреблял слова «волхв» и «волхвовать». Однако при переводе сведений о древних тюрках из Суй шу (составлена в 30-х годах VII в.), касаясь термина *wu*, он отметил: «Здесь китайская буква *wu* означает и волхвов, и шаманов...» (см.: Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена,

ли жертвы «духу Земли». Говорится о помощи шаманов своим войскам магическими средствами. Цитируем один отрывок: «Сюнну велели шаманам на всех дорогах, по которым они (китайские войска.— Л. П.) могли следовать, а также в местах около воды (видимо, переправ.— Л. П.) закопать в землю овец и быков и просить духов послать на ханьские войска гибель»<sup>18</sup>. Существование описанного шаманского обряда у сюнну подтверждается церемонией, бытовавшей в недалеком прошлом у тувинцев. Еще в начале нашего столетия тувинцы устраивали своеобразные жертвенники «оваа» в виде кучи камней и хвороста, обычно у горных троп, перевалов и переправ, в честь духов-хозяев данной местности и с целью просить благополучный путь. При этом на месте сооружения «оваа» закапывали живого быка в качестве жертвы<sup>19</sup>. Кстати сказать, жертвенные кучи камней, под названием «она», воздвигались у дорог и перевалов и древними тюрками, но закапывали ли при этом животных, неизвестно<sup>20</sup>. Данные о функциях шаманов у сюнну проскальзывают и в другом источнике, в котором говорится, что, когда правители сюнну (шаньюй) посылали ханьскому императору «лошадей и шубы» в качестве обязательных «даров», они велели своим «шаманам молить духов послать на него несчастья». Наконец, сюнну прибегали к следующему магическому приему с целью «навлечь на китайские войска гибель». В одном из китайских военных дописаний говорится: «Сюнну связывают передние и задние ноги лошадям, кладут их у стены (речь идет о Великой стене.— Л. П.), подсакивают на коня и кричат: «Циньцы, я дарю Вам лошадь»<sup>21</sup>. Понять этот прием помогает древний обычай, сохранившийся у бельтиров и сагайцев при похоронах. Здесь с умершим мужчиной погребали его ездового коня. Перед захороне-

---

т. I. М.—Л., 1950, с. 231). С. Жюльеп вместо «шаман» переводил «колдун», а Лю Мао-пай — «заклинатель дьявола» (см.: Julien S. Documents historiques sur les Tou-kioue (Turcs).—“Journal Asiatic”, 1864, vol. 3, p. 353; Liu Mao-tsai. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Turken. Bd. 1. Wiesbaden, 1958, S. 42).

<sup>18</sup> Материалы по истории сюнну, с. 120.

<sup>19</sup> Дьяконова В. П. Культурные сооружения у тувинцев. Полевые исследования Института этнографии 1974. М., 1975, с. 161.

<sup>20</sup> Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.—Л., 1959, с. 66.

<sup>21</sup> Материалы по истории сюнну, с. 119—120.

нием его подводили к покойнику и говорили: «Возьми своего коня». Затем животному связывали вместе все четыре ноги, убивали ударом ножа в затылок и клали у могилы умершего, не зарывая в землю<sup>22</sup>. Символизируя важнейшую часть своего погребального обряда, сюнну применяли его как магический прием насылания смерти на врага, подтверждая его возгласами о «дарении» погребального коня в качестве пожелания смерти.

О шаманах есть упоминание и у одной из групп северных хуннов. Эта группа, именуемая в источниках «юебань», продвинувшаяся в область современного Тарбагатай, имела одинаковый язык и обычаи с гаогюйцами. При переводе соответствующего отрывка из династийной истории Бэй-ши шаманы у «юебань» названы Н. А. Бичуриным волхвами. Это они в 449 г. во время войны с жужанями вызывали дожди, снег с ветром и наводнения, наносившие урон неприятелю<sup>23</sup>.

Приведенные материалы не оставляют сомнения в том, что у сюнну имелись именно шаманы, отдельные функции и приемы которых дожили до нашего времени и зафиксированы у саяно-алтайских народов.

К предтюркскому периоду относятся также сведения о шаманах у гаогюйцев, предков племени теле, в частности у уйгуров. В истории Вэйской династии упоминается о шаманке, читающей молитвы на месте громового удара, где зарывали барабан<sup>24</sup>. Имеются сообщения о молодой шаманке у жужаней, находившейся при ставке правителя. Она «лечила и волхвовала, т. е. шаманила силой духов»<sup>25</sup>.

В свете изложенных данных обратимся к материалам о шаманах непосредственно у древних тюрков. Характеристику их можно начать со ссылки на генеалогическую легенду, сохранившуюся в анналах династии Чжоу. В легенде говорится о предках древних тукю, в числе которых

---

<sup>22</sup> О погребениях с конем говорят находки в могилах сюнну удил и узд. Труп коня, видимо, как и у бельтиров, в землю не зарывался.

<sup>23</sup> Бичурин Н. Я. Собрание сведений..., т. II. М.—Л., 1950, с. 259—260.

<sup>24</sup> Бичурин Н. Я. Собрание сведений..., т. I, с. 215—216.

<sup>25</sup> Бичурин Н. Я. Собрание сведений..., т. I, с. 197. Здесь Бичурин явно отождествляет термины «волхв» и «шаман».

один (родившийся от волчицы), по имени Ичжинишиду, «был затронут дуновением духа (Geisterhauch), поэтому он обладал способностью вызывать ветер и дождь»<sup>26</sup>. Обратим внимание на получение шаманского «дара» через «дуновение» божества или духа, об этом речь пойдет дальше. Затем следует сослаться на письменные свидетельства византийского и китайского происхождения, так как собственно древнетюркские рунические источники упоминания о шаманах не содержат. Французский исследователь религии древних тюрков и лингвист Жан-Поль Ру достаточно убедительно аргументировал отсутствие упоминания о шаманах в знаменитых древнетюркских текстах, высеченных на каменных стелах в честь древнетюркских каганов и других представителей знати<sup>27</sup>. Пробел такой информации устранен другими источниками. Из них в первую очередь напомним сообщения византийских послов, посетивших древних тюрков в 568 и 576 гг. Особенно ценной следует признать реляцию Земарха, описывающую встречу римского посла с шаманами при визите к тюркскому кагану в 568 г. Византийский историк Меландр рассказывает об этом следующим образом: «Некоторые люди из этого племени (т. е. тюрков.— *Л. П.*), о которых уверяли, будто они имели способность отгонять несчастья, пришед к Земарху, взяли вещи, которые римляне взяли с собой, сложили их вместе, потом развели огонь сучьями дерева ливана, шептали на скифском языке какие-то варварские слова, и в то же время звопили в колокол и ударяли в тимпан (бубен.— *Л. П.*) над поклажей. Они несли вокруг ливановую ветвь, которая трещала от огня; между тем, приходя в иступление и произнося угрозы, казалось, они прогоняли злых духов. Им приписывали силу отгонять их и освобождать людей от зла. Отвратив, как они полагали,

---

<sup>26</sup> Liu Mao-tsai. Op. cit., S. 6. Из этого отрывка можно предположить, что он был шаманом.

<sup>27</sup> Roux J.-P. La religion..., t. CLXI, p. 7, 9. Однако, по мнению С. Е. Малова, именно о шаманских молениях высшим небожителям упоминается в руническом памятнике, посвященном уйгурскому кагану Моюн-чурю (VIII в) (по Гамильтону, Баян-чору; см.: Hamilton J. Les ouighours a l'epoque des cinque dinasties d'apres les documents chinois. Paris, 1955, p. 139), в котором шаманское (по Малову) моление названо словом јака. В этом значении оно сохранилось у жителей уйгуров (см.: Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии, с. 40, 56, 95).

все несчастья, они провели самого Земарха через пламя, и этим, казалось, они сами себя очищали»<sup>28</sup>. Земарх довольно точно передал проводимый шаманами обряд очищения огнем, широко распространенный у различных монгольских, тюркских, в том числе у саяно-алтайских, народов. У последних было принято во время проведения обряда жечь можжевельник. Указание же на иступление «колдунов», удары в бубен лишь подтверждает то, что обряд совершался именно шаманами. К характеристике древних тюркских шаманов надо добавить еще следующее замечание Ф. Симокатты: «Своими жрецами ставят тех, которые, по их мнению, могут дать им предсказание будущего»<sup>29</sup>.

В свете приведенных свидетельств возрастает доверие к китайским записям о шаманах уи у хуннов и древних тюрков<sup>30</sup>.

Изложенный материал, к сожалению, не содержит сведений о том, как называли упомянутые народы своих шаманов. И только в летописи Танской династии (618—906 гг.) появляется термин «кам» как название шамана у енисейских кыргызов<sup>31</sup>. В правильности передачи термина сомнений быть не может, поскольку он в этом же значении сохранился до наших дней у алтае-саянских народов, в том числе у потомков енисейских кыргызов.

Но термин «кам» зафиксирован письменными источниками и для более раннего времени. Первое упоминание о нем мы находим у европейских гунов середины V в. в названии верховного шамана (ata kam — букв. отец шаман), в функции которого входило, между прочим, определение, «какие месяцы и годы благоприятны для предприятий народа». Он вошел также и в титул эш-кам, означавший соучастника или «товарища» кагана по управлению государством. Такой титул носил тесть Атиллы. Об этом сообщил позднеантичный историк, ритор Приск, лично наблюдавший жизнь двора Атиллы. Сообщение Приска не прошло мимо внимания Г. Вамбери и профессора Ю. Немета<sup>32</sup>. Однако ссылки последнего на данные

<sup>28</sup> Византийские историки. Спб., 1860, с. 376.

<sup>29</sup> Симокатта Ф. История. М., 1957, с. 161.

<sup>30</sup> Бичурин Н. Я. Собрание сведений..., т. I, с. 231; Julien S. Documents..., p. 353.

<sup>31</sup> Бичурин Н. Я. Собрание сведений..., т. I, с. 353.

<sup>32</sup> Vambergy H. Der Ursprung der Magyaren. Leipzig, 1892, S. 40—43; Nemeth J. A honfoglolo magyarsog kialakulasa. Budapest, 1930, с. 137—138.

языковые факты вызвали скептическое замечание Жан-Поля Ру, назвавшего упомянутые термины почему-то малодостоверными, причем без всяких объяснений<sup>33</sup>. Но специалисты продолжают употреблять эти термины и ссылаться на них в зафиксированном Приском значении. См. например, известные труды Хауссига и Моравчика<sup>34</sup>. Мы полагаем, что употребление термина «кам» в значении шаман в приведенных выше гуннских титулах вполне достоверно и подтверждается некоторыми историческими фактами. Дело в том, что шаманы в раннем и более позднем средневековье действительно участвовали в государственном управлении у кочевников. Напомним, что сам Жан-Поль Ру дал сводку фактов, почерпнутых из письменных источников, указывающих на политическую роль шаманов, вплоть до того, что они порой выступали основателями государств, вождями племен и т. п. Это доказуемо для жужаней, где шаман устанавливал законы и создал государство, которое он и возглавил. П. Пельо и Л. Амбис показали существование царей-«колдунов», или шаманов, у уйгуров, найманов, кыпчаков и канглы<sup>35</sup>. Недавно профессор Ю. Немет напомнил о большой роли шаманов в управлении государством у европейских гуннов и аваров (последних автор считает тюрками) и указал на случаи исполнения шаманом роли посла, что выразилось в названии должности — *qam sauci*<sup>36</sup>. В рукописи мусульманского автора Васаф-шаха (конец XII — начало XIII в.) описывается, как «хакан тюрков» выступал с пророчеством или предсказанием в церемонии, связанной с культом огня<sup>37</sup>.

У монголов XII в. шаманы входили в правящую верхушку родов и носили название «бё», хотя название шамана, как такового, было жарин (для мужчины) и этүген (для женщины)<sup>38</sup>. Напомним и о знаменитом ша-

<sup>33</sup> Roux J.-P. Le nom du chaman..., p. 135, 141.

<sup>34</sup> Haussig H. W. Theophilakts Exkurs über die skytischen Völker. Byzantion, XXIII (1953). Bruxelles, 1954, p. 360; Moravcsik G. Bizantinoturcica, vol. II. Berlin, 1958, S. 76, 122.

<sup>35</sup> Roux J.-P. La religion..., p. 11.

<sup>36</sup> К вопросу об аvaraх. Turcologica. M., 1971, с. 300.

<sup>37</sup> Кумекон Б. Е. Государство кимаков IX—XI вв. по арабским источникам. Алма-Ата, 1972, с. 110.

<sup>38</sup> Дугерийн Гонгор. Монголия в период перехода от родового строя к феодализму (XI — начало XIII веков). Автореф. докт. дис. Улан-Батор — Москва, 1974, с. 41, 45.

мане, носившем титул «небесного» (тэб тенгри), возглавлявшем церемонию возведения на престол Чингис-хана<sup>39</sup>. Шаманами были сын Чингис-хана Чагатай и его жена. Вплоть до нынешнего столетия они почитались как «хозяева общемонгольского огня» у южных монголов и забайкальских бурятов<sup>40</sup>. Следовательно, участие шаманов в управлении государством у кочевников Центральной Азии — не исторический эпизод, а скорее традиция, в рамках которой иногда наблюдалась и борьба между светскими и духовными властями. Отсутствие прямых таких фактов не снимает предположения, что у древних тюрков также были каганы, выполнявшие функции шамана. В цитируемой работе Лю Мао-цай в сообщении о древних тюрках летописи Чжоу-шу сказано: «Каждый год каган вел знатных людей в пещеру предков, чтобы принести жертвы, а в среднюю декаду пятого месяца они собирались на р. Тамир (верховья Селенги.— Л. П.), чтобы принести жертву богу неба». В китайской записи ясно указано, что именно каган вел тюркскую знать на моление, а это, вероятно, может служить еще одним, хотя и косвенным, доказательством того, что каган сам совершал моление, проводя его, видимо, без бубна, как это бывало у так называемых «белых» шаманов якутов и у народов Южной Сибири. Кроме того, ряд исследователей вполне обоснованно усматривает шаманский ритуал в церемонии возведения каганов на престол. Лю Мао-цай, опираясь на китайские источники, обращает внимание на сходство этой церемонии с некоторыми обрядовыми действиями шаманов и находит, что каган «одновременно считался верховным духовным лицом государства и что его суверенная власть вытекала из магической власти<sup>41</sup>.

Жан-Поль Ру доказал на основе орхонских рунических текстов существование идеи божественного происхождения власти древнетюркских каганов. Он пришел также к заключению об идентичности некоторых шаманских приемов церемонии возведения на престол кагана.

---

<sup>39</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. I, кн. 1. М.—Л., 1952, с. 167; кн. 2, с. 150; 253; Roux J.-P. Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques, p. 69.

<sup>40</sup> Ринчен Б. Культ исторических персонажей в монгольском шаманстве.— В кн.: История и культура Востока Азии, т. III. Новосибирск, 1975, с. 191.

<sup>41</sup> Liu Mao-tsai. Op. cit., 1, S. 460.



Эту символику автор усматривает в следующей фразе памятника в честь Кюль-Тегина: «Тепгри (Небо. — Л. П.) схватил за макушку моего отца кагана Эльтериша и мою мать катуи Эль Бильге, и поднял их наверх»<sup>42</sup>. Японский востоковед Масао Мори утверждает, что церемония посвящения в каганы, описанная в истории династии Чжоу, представляет собой не что иное, как ритуал шаманов в ранний период шаманизма. Опираясь на древнетюркскую легенду о том, что правитель считается одновременно и кузнецом, исследователь напоминает о тесной связи между шаманом и кузнецом и заключает: «Государственная власть кагана в тюркском государстве основывалась на волшебном-колдовском влиянии, которым пользовались шаманы-кузнецы»<sup>43</sup>.

Упомянутая церемония заключалась в следующем. Избираемого кагана высокие чиповники поднимали и несли на войлоке, девять раз совершая круг по движению солнца и кланяясь после каждого круга. Потом кагана садили на лошадь и отпускали скакать верхом. После этого затягивали на шею будущего правителя шелковый платок и душили. Затем быстро развязывали платок и быстро спрашивали полумертвого кагана: «Сколько лет будешь нами править?» Предполагалось, что после такого потрясения человек скажет правду<sup>44</sup>. Лю Мао-цай усматривает шаманскую сущность церемонии в удущении правителя, чтобы услышать от него пророческие слова. Мы видим ее также в поднятии кагана на войлоке и в хождении по кругу. В дошедшем до нас обряде посвящения в шаманы у бурят, называемом «бо дегде», т. е. «шаман вознесся»<sup>45</sup>, шамана поднимали на войлоке и подносили к девяти вкопанным деревцам, которые он трижды обегал кругом. Ритуальное же хождение по кругу было распространено у тюркских и монгольских народов с глубокой древности при самых различных обрядах и молени-

---

<sup>42</sup> Roux J.-P. La religion..., p. 11—12, 21.

<sup>43</sup> Масао Мори. Политическая структура древнего государства кочевников Монголии. Доклад на XIII Международном конгрессе исторических наук. М., 1970, с. 1.

<sup>44</sup> Цит. отрывок из Чжоу шу в переводе Лю Мао-дая: Liu Maotsai. Op. cit., t. S. 8. К этому близок и перевод Н. Я. Бичурина в «Собрании сведений...» (т. I, с. 229).

<sup>45</sup> Потанин Г. Н. Указ. соч., т. IV, с. 59. Автор называет обряд «об бегде», вероятно, это опечатка.

ях до погребального обряда включительно, который у кацинцев, сагайцев, бельтиров сохранил название «эбирит» (ходить кругом) и состоит в хождении вокруг могилы, жилища умершего, как поступали и древние тюрки<sup>46</sup>. Ритуальное значение обряда остается не раскрытым и, конечно, заслуживает специального изучения.

Таким образом, анализируя политическую жизнь древних тюрков, мы убедились, что шаманы играли важную роль в общественной жизни. Теперь вернемся к термину «кам», который мы встречаем в источниках от раннего средневековья до этнографической современности. Обратимся к Словарю Махмуда Кашгарского, в котором слово «кам», по подсчету Жан-Поля Ру, упомянуто 4 раза, из них 3 раза — в контексте<sup>47</sup>. В первом случае сказано: «qam irqeađi» — «шаман предсказал судьбу», во втором — «qam arvař arvađi» — «шаман произнес заклинание» и в третьем — «qamlar qamuz arvařđi» — «шаманы (все вместе) бормотали заклинания»<sup>48</sup>. В приведенных фразах содержатся важные указания на функции шаманов, выступающих под названием «кам». Они «предсказывали» судьбу, о чем говорится в сообщении византийского посла VI в., а также производили особые заклинания, называемые arvař. Алтайские камы (например, у челканцев) предсказывали судьбу, камляя с маленьким луком, именуемым «ырык», в названии которого сохранилось древнетюркское irq (гадание, предсказание). Это название зафиксировано в “Irq Bitiq” («Гадательной книге»), написанной древнетюркским руническим письмом на бумаге и датированной IX в.<sup>49</sup> Сохранилось у алтайцев и слово «арва» в форме «арбыш», означающее заклинание, произносимое как бы про себя, или нашептывание, чтобы змея не укусила, и т. п.

Указания Махмуда Кашгарского на культовые функции шамана хотя и носят косвенный характер, но для нас очень важны ввиду крайней скудности исторического материала. Уместно сослаться также на культовую

---

<sup>46</sup> Liu Mao-tsai. Op. cit., 1, S. 9.

<sup>47</sup> Roux J.-P. Le nom du chaman..., p. 136.

<sup>48</sup> Эти фразы цитируются в современных словарях (см.: ДТС, с. 413; Clauson G. An Etymological Dictionary..., p. 199; и др.).

<sup>49</sup> Малов С. Е. Указ. соч., с. 443; ДТС, с. 220. Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974, с. 665.

практику шаманов у сюнну и юебань. Речь пойдёт о «воздействии» шаманов на погоду, когда они хотели наслать на неприятеля ветер, дождь, снег. Махмуд Кашгарский описывает этот обряд под названием *дъат* у древнетюркского племени *ягма* на основе собственного наблюдения и сообщает о манипуляции с магическим камнем, известным под названием *Яда-таш*<sup>50</sup>. Аналогичные обряды существовали недавно у алтайцев и тувинцев. Конечно, совершались они не для борьбы с неприятелем, поскольку алтайцы в течение трех последних веков жили мирной жизнью в составе Русского государства, а главным образом для ритуального воздействия на погоду. Алтайские камы «вызывали» при помощи *Яда-таш* дождь при засухе и хорошую погоду, когда стояло затяжное ненастье, произнося при этом специальные заклинания, которые назывались *яда-сӧс*. Камень *Яда-таш* обладал особой силой. Его находили будто бы во внутренностях животного. Действие его было ограниченным во времени, так как сила камня постепенно ослабевала и ее нужно было восстанавливать. Ослабленный *Яда-таш* вкладывали на неделю в распоротое брюхо живой птицы, дикого или домашнего животного. От этого камень «тынып *дъат*», т. е. начинал «дышать» (*тын* — это жизненная сила, проявляющаяся в дыхании), и снова действовал. Телеутские шаманы вызывали дождь без камня *Яда-таш*. Они спрашивали его при камлании божеству дождя, грома и града *Тотой-падйана*. Качинские шаманы спрашивали дождь на молеции горам. Так поступали и сагайские камы, у которых на бубне имелись рисунки облаков.

У юго-западных тувинцев нами был собран материал о камне *Чат-таш*, который описывается рассказчиками как прозрачный: если в него хорошенько взглянуть, то можно увидеть облака и тучи. Рассказывают, что шаманы пользовались камнем для насылания холодного дождя с ветром на пасущийся скот и места обитания тех людей, на которых они сердились, считая своими врагами. При

---

<sup>50</sup> По этому вопросу имеются специальные работы и описания камня в общих этнографических работах (см.: *Andrian F. Über den Welterzauber der Altaier.* — In: *Correspondenzblatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie und Urgeschichte*, 1893, № 8; *Малов С. Е. Шаманский камень «яда» у тюрков Западного Китая.* — СЭ., 1947, № 1; *Потанин Г. Н. Указ. соч.*, т. IV, с. 189—190; и др.).

вызывании плохой погоды Чат-таш предварительно опускали в реку<sup>51</sup>.

Почти у всех саяно-алтайских народов приходилось слышать рассказы об умении пользоваться камнем Ядташ отдельными лицами, не являвшимися шаманами. Однако нам ни разу не приходилось встречаться с такими умельцами и расспросить их самих об этом.

Как отмечено выше, слово «кам» — не единственное название шамана в рассматриваемое время. Одновременно существовал и термин *jelviči* или *jelbiči* (и его фонетические варианты), который представлен у Махмуда Капшгарского и в современных древнетюркских словарях<sup>52</sup>. В употреблении обоих терминов в реальной жизни сомневаться не приходится, так как подобная терминологическая ситуация наблюдается и в начале XX в. Посетивший желтых уйгуров в 1911 г. С. Е. Малов сообщает: «Шаман по-уйгурски называется двояко: «кам» (кам — шаман; камна — шаманить) и «ильчи» (*ilči*). Кам — это более торжественное ритуальное слово, а ильчи — обыкновенное, обыденное»<sup>53</sup>. Синхронно существуют оба термина и в тувинском языке в форме «хам» и «ильбичи», причем последний употребляется преимущественно в фольклоре. У алтайцев для названия шамана употреблялся только один термин — «кам». Шаман у них камлал не только с бубном, но иногда с каким-либо опахалом, и этот способ шаманить помахиванием назывался *jelbeg*. Термин *jelviči* связан со словом *jelvi-jelbi* («колдовство, волшебство»). Производное от него *jilvilä* С. Е. Малов не без основания переводит как «шаманить»<sup>54</sup>. У алтайцев и телеутов это слово произносится как *дъельби-тьельби* (*jälbi*). По письменным источникам слово *jelvi* упоминается в «Покаянной молитве манихейцев» (Хуастуанифт), датированной предположительно от V—VIII до

<sup>51</sup> Потапов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя. — В кн.: Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции, т. I. М.—Л., 1961, с. 236.

<sup>52</sup> См.: ДТС, с. 254—255; Clauson G. An Etymological Dictionary..., p. 919—920.

<sup>53</sup> Малов С. Е. Остатки шаманства у желтых уйгуров. — «Живая старина», Спб., 1912, вып. 1, с. 63. Ср.: «ильбичи-хам» у тувинцев, что означает «обладающий особой силой» (Потанин Г. Н. Указ. соч., т. IV, с. 288).

<sup>54</sup> Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии, с. 388; Roux J.-P. La mort..., p. 13.

Х в.<sup>55</sup> Следовательно, оба термина «кам» и «jelvi» уходят далеко в глубь веков.

Мы находим более правильным считать jelvi-jelbi не «колдовством» вообще, как оно переводится обычно, а понятием, сложившимся на базе шаманских верований, означающим «силу», получаемую шаманом от своих духов-покровителей. Основание для такого толкования дает алтайский материал. У алтайцев jälbi — это сила, которая, вселяясь в шамана, приводит его в экстатическое состояние и превращает из обыкновенного человека в лицо, именуемое во время камлания jälbily, т. е. обладающего jälbi. Другое название для камлающего шамана записано у телеутов в форме jel uustu или jel astig, т. е. «имеющий в себе jel» или, как переводит В. Вербицкий, «печистого духа»<sup>56</sup>. Следовательно, сила у алтайцев приписывалась духам, вселяющимся в шамана при камлании, и отождествлялась с ними. Вселение jälbi помогало алтайскому каму совершать во время камлания свои трудные и далекие путешествия к божествам и духам, к которым он обращался с просьбами и жертвами.

В конце камлания jälbi покидала шамана и он возвращался в обычное состояние — «кам сер» (кам утихает), как говорили алтайцы. Впервые мы обнаружили представление о jälbi у алтайцев при изучении обряда изготовления и «оживления» бубна для нового шамана в конце 20-х годов<sup>57</sup>. Для алтайского шамана получение бубна было актом признания его квалификации. Бубен считался главным ритуальным инструментом, являющимся сигнальным средством призывания духов и их убежищем, походным «иконостасом» с изображением различных духов и вселенной, с ориентирами в виде небесных светил и т. п. Бубен считался также ездовым животным шамана. С ним связывали здоровье и жизнь кама. Поэтому бубен тщательно оберегали от повреждений и осквернения.

Главная и заключительная часть обряда символизировала оживление животного, шкурой которого был обтя-

<sup>55</sup> Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии, с. 117; ДТС, с. XXXI.

<sup>56</sup> Вербицкий В. И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1887, с. 87.

<sup>57</sup> См.: Потапов Л. П. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая.— В кн.: Труды Института этнографии, т. 1. М., 1947.

нут бубен. На «оживлённом» бубне кам сразу же отправлялся к «хозяину» той или иной священной горы, распоряжавшемуся судьбой шамана, и показывал бубен. Сыновья хозяина горы осматривали и били в него, а дочери давали «jälbik». А. В. Анохин упомянул вскользь о редком камлании «jälbü čigariŋ jat», что значит «удалять скверпу» из «маньяка» (ритуальной одежды кама) во время ее изготовления. Смысл этого обряда автор видит в определении пригодности «маньяка» для камлания в нем, так как «маньяк» тщательно осматривался духом-покровителем. Словом, в прошлом существовал общественный обряд изготовления «маньяка», аналогичный обряду изготовления бубна. Но предложенный перевод надо уточнить. Правильнее перевести название обряда — «появление (получение) jälbü, т. е. силы шамана (кампынг, jilbisi, по Анохину), даваемой дочерью «хозяев» священных гор, благодаря которой «шаман, придя в иступление, берет горячие угли в руки, кладет их в рот» и т. д.<sup>58</sup>

К сожалению, ни автор, ни его редактор С. Е. Малов не обратили внимание на эти важные факты и на сам термин jälbü и не подвергли их анализу.

Приведенная характеристика понятия jälbi разъясняет и такие алтайские слова, как «тель», переведенное В. Вербицким, — «вдохновение припимать» (о шамане) или «наитие духа»<sup>59</sup>. В этих терминах отражено понятие о jälbi как силе духов, призванных шаманом.

У тувинцев, по сообщению Г. Н. Потанина, эта сила называлась «ельби», т. е. как и у алтайцев, и проявлялась в различных «фокусах» шамана. Например, он вколачивал себе в грудь пож или заставлял капать из бубна в пустую чашку молоко. Как верили сами тувинцы, он делал это при помощи своих духов, составляющих его силу<sup>60</sup>. Кстати, заметим, что у якутов шаман перед началом камлания выходил из юрты, дабы вселить в себя главного духа<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1924, с. 36, 138—139.

<sup>59</sup> Вербицкий В. П. Словарь алтайского и аладагского наречий..., с. 346, 353.

<sup>60</sup> Потанин Г. Н. Указ. соч., т. IV, с. 63.

<sup>61</sup> Алексеев Н. А. Традиционные верования якутов в XIX— начале XX в. Новосибирск, 1975, с. 158.

Подытоживая сказанное о понятии *jälbiik* у алтайцев, остается напомнить, что в Словаре Махмуда Кашгарского (XI в.) это слово означает «дух болезни», вселяющийся в людей<sup>62</sup>. Устойчивое значение и распространенность его подтверждаются и более ранними памятниками из серии тюркских текстов, обнаруженных в Турфане, датируемых по крайней мере столетием раньше. Из них следует, что название *jelrik* объединяло понятия не только о злых духах, духах болезни, но и о демонах в образе таких птиц, как ворон, сова. Последние же, как известно, играли важную роль у саяно-алтайских шаманов в качестве духов-помощников.

Поскольку термином *jelvi*, *jelbi* выражается представление о духах, вселяемых в шамана, естественно спросить: что это за духи и в какой форме осуществлялась с ними ритуальная связь шаманов?

Предпринимая попытку осветить поставленные вопросы, мы бы хотели опереться на лингвистическую аргументацию. Термины *jelvi*, *jelbi* в передаче названных выше памятников древнетюркской письменности обнаруживают семантическую связь с термином *jel*, на которую уже указывал Клосон<sup>63</sup>. Слово это, начиная с древнетюркского времени и по сей день, означает «ветер». Связь *jelvi* и *jel* подкрепляется этнографическими доказательствами. Ветер издавна почитается как одна из сил природы, как божество или дух, ритуальная связь с которым осуществлялась с помощью «опахала» (в виде куска ткани, ветви с листьями и т. п.). Механизм ритуального приема сводился к вызыванию легкого ветерка (*jel*) или дуновения. Представление о ветре как божестве или духе зафиксировано в древнетюркских памятниках. В одном из них говорится о ветре как о «божестве» (*jel tängrü*), а у Махмуда Кашгарского *jel* — это «злой дух, демоническое существо»<sup>64</sup>. Вспомним и генеалогическую легенду древних тюрков, по которой один из их предков получил шаманский дар через «дуновение ветра». Представление о ветре как духе (обычно злом) сохранялось до недавнего времени и у саяно-алтайских народов. У алтайцев *jel* — не только ветер, но и злые духи, в частности

<sup>62</sup> См.: ДТС, с. 255; Clauson G. An Etymological Dictionary..., p. 920.

<sup>63</sup> Clauson G. An Etymological Dictionary..., p. 919.

<sup>64</sup> ДТС, с. 254.

переносящие эпидемии, поветрия. Вихрь у алтайцев считался злым духом, если он крутился против часовой стрелки, а если вился в ином направлении, то принимался за летящего кама, точнее за его «юла»<sup>65</sup>.

Качинцы и сагайцы считали вихрь злым духом, уносящим похищенную человеческую душу «кут». Сама одержимость камов духами связывалась с передачей этой силы по воздуху.

Рассмотренный материал помогает разгадать одну загадку верований древних тюрков, оставшуюся пока без ответа. Имсется в виду сообщение Феофилакта Симокатты, перечисляющее объекты поклонения древних тюрков: огонь, воду, землю, небо, воздух. Достоверность информации византийского историка установлена рядом исследований в отношении всех упомянутых объектов культа, за исключением воздуха. Фраза, что тюрки «почитают воздух» не нашла еще понимания. Исследователи до последнего времени не знали, что с ней делать, а Жан-Поль Ру даже предложил «приобщить к делу» указанное свидетельство, не найдя возможности обсудить его<sup>66</sup>. Однако исследование представлений *jelvi*, *jel* открывает путь в почти неизученную область древнего культа природы и стихий, связанную с почитанием воздуха, ветра, культа с разработанной ритуальной техникой, дошедшего до нашего столетия в шаманских верованиях народов Южной Сибири и якутов. Этнографический материал позволяет осветить и понять факты более чем тысячелетней давности.

Обратимся к ритуальным действиям и приемам, вызывающим «дуновение» воздуха или «ветерок». К ним относятся различные обращения к божествам и духам, сопровождаемые помахиванием каким-либо предметом в качестве опахала, которое в древнетюркское время носило общее название *jelpigü*<sup>67</sup>, а у современных алтайцев — *jälräk*, у качинцев, сагайцев, бельтиров, шорцев — *šelbeg*, у тувинцев — *jibliš*. С опахалом камлали как шаманы, так

---

<sup>65</sup> Термином «юла» (*жула*) алтайцы выражали представление о невидимом «двойнике» человека или животного. У кама именно юла «ходила» или «ездила» к божествам и духам вместе с юла его помощников (во время камлания) и с юла жертвенного животного, приносимого божеству или духу.

<sup>66</sup> Roux J.-P. *La religion...*, p. 206.

<sup>67</sup> ДТС, с. 255.



и почтенные старики. Последние проводили лишь отдельные виды общественных молений. Таковы были моления Небу у качпнцев и бельтиров, на которых шаману либо вообще нельзя было присутствовать, либо он допускался в качестве рядового участника и зрителя. Однако само помахивание как ритуальное действие пазывалось у саяно-алтайских народов чельбен (чельбир) и считалось камлашем, даже если его совершал не кам, а просто старик. Качпнцы пазывали его «чельбегчи кизи кампапча», т. е. опахалом камлающий человек. Иногда камлание называлось словом, обозначающим вид опахала. Например, про кама, камлавшего с опахалом «сабыт», говорили «чельбен сабыттын кам»<sup>68</sup>. С опахалом саяно-алтайские шаманы камлали главным образом до изготовления первого бубна, а потом такие камлания они проводили гораздо реже, в отдельных конкретных ситуациях. Последующий анализ, возможно, прояснит этот вопрос.

Упомянувшийся кам Роман попытался объяснить общий принцип применения описываемого приема в практике шаманов. По его словам, камлали с опахалом при обращении к своим духам-помощникам или к местным духам, обитающим поблизости, когда каму не нужно было совершать далекий путь, который он проделывал только при помощи бубна. Кам помахиванием призывал своих духов и узнавал через них, кто наслал болезнь на обратившегося к нему за помощью человека или на его скот, как помочь ему и т. п. Существенно и то обстоятельство, что при камлании с помахиванием опахалом кам хотя и возбуждался, но в экстатическое состояние не приходил. Однако более всего камлание с опахалом связано с периодом «выучки» шаманов, пока они еще не имели бубна. У кумандинцев подобный шаман камлал с холщовой тряпкой, прикрепленной к палочке, призывая таким способом духов своих предков-шаманов, наступающих на него, заставляющих его стать шаманом. От них он получал указания, как готовиться к шаманскому служению, узнавал будущих своих покровителей, от которых зависела его шаманская судьба. Когда избранничество шамана «под-

---

<sup>68</sup> Здесь нет возможности рассмотреть конкретные виды культовых опахал и их названия. У телеутов слово «чабыт» означает камлание без бубна (помахивание куском ткани, прикрепленным к палке) (см.: **Вербицкий В. И.** Словарь алтайского и аладагского наречий..., с. 420).

тверждалось» родовой священной горой, он получал повеление до изготовления бубна камлать с опахалом «шырба» (пучком зеленых ветвей березы). С этим «инструментом» кам обслуживал и нужды посторонних лиц, обращавшихся к нему с некоторыми просьбами, например установить личность вора, предсказать ближайшую судьбу, определить причину болезни и т. д. Камлая с «шырба», кам узнавал также от своих покровителей, когда и какой бубен ему сделать, из какого материала и пр.

У челкапцев роль опахала шамана (до изготовления бубна) исполнял маленький лучок («ырык»), который кам держал за тетиву и слегка раскачивал, сидя у очага. Но при молении «хозяину» тайги и ее зверей Капыму с целью испросить удачу охотникам в предстоящем промысле кам держал в руке вместо бубна — онгон, небольшую березовую развилку с натянутой между ее концами веревочкой и прикрепленными к пей кусочками угля и железа. Этим предметом, сделанным в честь духа-покровителя охотников, многие из которых занимались одновременно домашней выплавкой железа и кузнечеством, кам помахивал во время камлания.

У правобережных катунских алтайцев кам до изготовления бубна камлал с опахалом («пайры») — лоскутом ткапи квадратной формы. Камлание с чельбегом (опахалом) было весьма распространено у качипцев, сагайцев, бельтиров и койбалов. Если обобщить собранный полевой материал с учетом фактов, опубликованных в этнографической литературе, то перед нами предстанет следующая картина. Камлания с чельбегом охватывали в основном три категории молений. К первой из них относились большие, регулярно и периодически устраиваемые общественные моления с жертвоприношением Небу (Тсгир тайых) и моления горам (таг-тайых) с заклинанием ягнят и посвящением коней (ызык). Вторая категория церемоний связана с камланиями, которые кам проводил в период своей шаманской «стажировки», вплоть до камлания при обряде изготовления первого бубна. В третью категорию обрядов падо объединить небольшие, преимущественно семейного характера моления, обращения к мелким духам, охраняющим человека и его скот от болезней или, напротив, пасылающим их. Изображения таких духов имелись в каждой семье, их устапавливали на видном месте во время обряда.

Следующие ниже материалы дают конкретное представление о перечисленных категориях камланий с опахалом. Торжественное и многолюдное моление Небу, устраиваемое раз в три года на вершине горы с жертвоприношением ягнят, у качинцев проходило без участия шамана. Его вел кто-нибудь (поочередно для каждого моления) из почтенных стариков, умеющих произносить алгыс (т. е. молитвенные обращения с просьбами к божеству). В руках ведущего, как и в руках хозяев ягнят, приносимых в жертву, имелось опахало из березовой ветви с листьями, им совершались ритмичные обмахивания при возлияниях Небу (а также местным горам и рекам) молака, араки, при обходе священной березы и т. д.

Особый интерес представляет собой опахало «чельпаг», употреблявшееся при молении Небу у бельтиров<sup>69</sup>. Чельпаг состоял из длинной веревки, с привязанными к ней головными повязками участников моления. В таких повязках мужчины приезжали на моление, а поднявшись на гору, снимали их и привязывали к чельпагу на небольшом расстоянии друг от друга. Один конец веревки руководитель моления привязывал к священной березе, второй — держал в руках и помахивал им, когда произносились слова алгыса Небу, горам, рекам и совершались жертвоприношения. Во время кругового обхода березы в руках возглавляющего моление и хозяев жертвенных барашков были чельпаги из ветвей березы, которыми они помахивали при ритуальных восклицаниях руководителя моления.

Моления горам (или горным духам), именуемые «таг тайы», проводились также летом на невысоких горах или в верхней части долины у речки между горами. Они устраивались поочередно отдельными хозяевами, по всегда в рамках одного рода, или отдельного улуса или группы улусов. Уйбатские качинцы, например, собирались на небольшой горе Кирби-таг, близ бывшего улуса Троякова, а ташебинские (р. Ташеба) — в местности Токмас. Моления имели целью испросить дождь и урожай на травы и посевы. На таком молении камлал шаман, но не с бубном, а с чельбегом. Бывало, рассказывали качинские старики, некоторые шаманы так хорошо камлали с чельбегом, что

---

<sup>69</sup> Слово «чельпаг» (произносимое также чильпаг) двусложное: чель — ветер и паг — веревка.

дождь выпадал в тот же день<sup>70</sup>. Но здесь выступает одна примечательная черта. Оказывается, накануне такого дневного моления шаман камлал в полном облачении с бубном в руках в юрте хозяина — организатора моления, предварительно испрашивая у своего высокого покровителя — хозяина горы — разрешения провести нагорное моление. Если хозяин священной горы «давал согласие», то на следующее утро камлал на месте жертвоприношения в обычной одежде, но надев женскую высокую меховую шапку и с чельбегом в руках — березовой палкой с двумя привязанными платками красного и синего цвета.

У сагайцев моления горам велись шаманами с бубном и чельбегом. Моления, устраиваемые родами шорского происхождения, дальним родовым горам, находящимся на территории Шории, проводились обязательно с бубном и нередко даже не одним, а двумя шаманами. Моления горам более близким с посвящением коня горному духу проводил кам накануне вечером в юрте, с бубном, при этом к юрте приводили коня, предназначенного для посвящения. Моление же утром (или в полдень) на горе шаман совершал в полном своем облачении, но не с бубном, а с чельбегом в виде большой березовой ветви, которой он ритмично помахивал при пении алгысов. Опахало использовалось и при ритуальном обходе священной березы, к которой был привязан посвящаемый конь. С чельбегом из белых и синих лент качинские и сагайские шаманы камлали при посвящении коня (кёк ызык), т. е. коня светлой масти, Небу. Моления этого рода совершались на высоком ровном месте (но не на вершине горы) под священной березой. Кам стоял на белом войлоке в обычной одежде и в высокой женской меховой шапке. Обращаясь к Небу, покровителю «небесных» ызыков, он просил благополучия для молящихся людей и их скота, камлал, помахивая чельбегом (чельбегчы камнапча), и протягивал вверх блюдо с вынутым из котла горячим жертвенным мясом, пар от которого «поднимался» к Небу (тегирге ор тудуп)<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> Информация получена в 1946 г. в бывшем улусе Троякова от Романа Кайдараква, Григория Полякова (качинское имя Кырган) и др.

<sup>71</sup> См.: Образцы народной литературы тюркских племен, изданные и переведенные В. Радловым и Н. Катановым, т. IX. Спб., 1907, тексты, с. 597, перевод, с. 578.

Камлания с чельбегом, как уже говорилось, проводились шаманом до изготовления и получения им первого бубна. У сагайцев появившийся кам представлялся впервые своему покровителю — хозяину священной горы — в сопровождении опытного шамана, камлавшего с бубном, а новообращенный кам самостоятельно обращался к хозяину горы, камлая с чельбегом из двух лент белого и синего цвета или куса ткани.

У качинцев чельбег из березовой ветви служил культовым орудием во время обряда изготовления и оживления первого бубна. В конце обряда новый шаман отправлялся к хозяину горы с ожившим бубном в сопровождении своих помощников по обряду — девяти юношей и девяти (или семи) девушек, избранных из числа присутствующих на церемонии. После показа нового бубна их «души» возвращались в юрту, чем и заканчивалось камлание. Однако юноши и девушки тотчас же садились на оседланных коней и отправлялись показывать новый бубен в соседние улусы. Возглавляющий парней (пасчы ол) ехал впереди с бубном, имитируя камлание, а возглавляющая девушек (пасчы кыс) также имитировала камлание, но с березовой ветвью в руках. То и другое поочередно передавали друг другу, таким образом каждая из девушек и каждый из парней могли подражать камланию.

Моления с чельбегом, обращенные к мелким духам, главным образом насылающим болезни на людей и скот, были обычным явлением. Среди них отметим моление «белому покровителю» (ак төс) у качинских родов (сеоков) пурут и каска. Оба рода считались в составе качинцев пришлыми<sup>72</sup>, и где бы ни жили представители названных родов, они делали изображение своего родового покровителя в виде деревянной развилки, на которую натягивался лоскут бритьей овчины с пришитой к нему головой белого (зимнего) зайца. Моление совершалось перед изображением. Изображение хранили под крышей или на изгороди покотины, где редко ходили люди. Так, несколько улусов, расположенных по нижнему течению Уйбата, где жило немало качинцев, относившихся к роду пурут, проводили моление на берегу реки (под березой), раз в три года с целью предупреждения болезней людей (боль в пояснице) и болезней, насылаемых ак төс, если

<sup>72</sup> См.: Потапов Л. П. Происхождение и формирование хакасской народности. Абакан, 1957.

о нем забывали. Кам камлал в женской меховой шапке с чельбегом из красного и белого лоскутов материи. При молении приносили в жертву белого ягненка. С чельбегом камлали и другим мелким духам (например, таким как «покровитель птиц») при болезни глаз, иногда посвящая при этом ызыка — коня. Отметим, что сама техника лечения больных шаманами сводилась к обмахиванию больного чельбегом, которым могли служить и некоторые изображения духов в виде развилок с кусочками кожи и т. п. Н. Ф. Катанов<sup>73</sup> описал виденное им камлание огню с посвящением ызыка — гнедого коня, проводившееся шаманкой в полном ритуальном облачении и с бубном. Во время камлания шаманка подошла к хозяйке юрты, которая сидела у огня с ребенком на руках. Она взяла в руки лоскуток бараньей шкуры (от поги) с привязанной к нему веревочкой и камлала с ним, испрашивая здоровья ребенку, сопровождая каждый стих обращения к огню поплевыванием на свое «опахало». В этой связи вспомним о том, что в Государственном музее этнографии народов СССР (Ленинград) в коллекции под № 1277—19 хранится «түкүрчен» — лоскуток черной овчины, к которой привязаны две пестрые волосяные веревочки из черных и белых волос, а сверх этого — лоскуток бязи. Шаман с түкүрченом садится с больным на пороге, помахивает шкуркой и заклинает бесов. Название түкүрчен указывает на лечебно-магическую функцию предмета и происходит от слова түкүр — плевок. Плевок вообще применялся в лечебной магии, особенно в заговорах.

К сожалению, невозможно привести аналогичный материал у тувинцев, у которых ламаизм вытеснил полностью или модернизировал, приспособив к себе, многие шаманские и дошаманские религиозные представления. Тем не менее в существовании тувинских камланий с применением помахивания и опахала сомнений быть не может — об этом свидетельствует описание опахала «чильбиш». Упоминание о нем содержится в текстах «призываний», записанных в Туве в 1889 г. от шамана Топтана (в верховьях р. Кемчика) П. Ф. Катановым<sup>74</sup>. Опахало чильбиш состояло из 6—7 платков, именуемых ламаис-

<sup>73</sup> Катанов Н. Ф. Отчет о поездке..., с. 36.

<sup>74</sup> Образцы народной литературы..., т. IX, тексты, с. 192—193.

тами хадаками. Следовательно, тувинские шаманы делали опахало из ламаистских хадаков, но сохранили его древнетюркские названия.

Закончим анализ саяно-алтайского материала ссылкой на культовую практику якутских шаманов, поскольку древние этногенетические и этнокультурные связи якутов с уйгурами и другими предками саяно-алтайских народов сомнению не подлежат. У якутов шаманы при изгнании злого духа камлали с опахалом «джалбыр», представляющим собой березовую ветвь с привязанными к ней пучками конских волос<sup>75</sup>. Применяли джалбыр шаманы при лечении больных, выясняя причину болезни, связываемую обычно с преследованием больного злым духом. Неструдно узнать в термине «джалбыр» все то же знакомое нам слово «чельби».

Таким образом, комплекс представлений, связанных с древним понятием *jelvi*, в рассмотренном выше смысле сохранялся и у якутов. Это тем более очевидно, что у них почитался ветер. Существовало поверье, что ветры управляли добрыми и злыми духами, что шаманы сносились с духами через посредство ветра<sup>76</sup>.

Теперь обобщим результаты анализа этнографического материала, связанного с изучением как названия шамана *jelviči*, так и других терминов, в основе которых лежит слово *jel*, отражающих более широкий круг верований и представлений, относящихся к сфере шаманизма.

Прежде всего хотелось бы отметить специфику их семантического фонда. Уже исходный термин *jel* неоднозначен — это и ветер, и бог, и дух ветра. Корень *jel* встречается в следующих терминах: *jelpik* (*jelbik*) — дух болезни, злой дух, вселяющийся в людей; дух, вселяющийся в шамана во время камлания, сила шамана, одержимость шамана духами; *jelben*, *jelber*, *jelbir* — культовое обмахивание, призывание и общение с духами; *jelbeg*, *jilbiš* — ритуальный инструмент для обмахивания, культовое опахало.

Развитая культовая терминология указывает на длительный путь развития шаманства у тюркоязычных народов Центральной Азии, когда рассмотренные термины

---

<sup>75</sup> Алексеев Н. А. Традиционные верования якутов в XIX — начале XX в., с. 156, 158.

<sup>76</sup> Там же, с. 34.

оказались в письменных памятниках. Об этом же свидетельствует и одновременное существование нескольких терминов для названий шамана. Существование терминов «кам» и «jelviči» объясняется, как видно, не диалектными различиями, а различием шаманских ритуалов как в технике проведения обрядов, так и в диапазонах ритуальных функций. Шаманы «jelviči» призывали своих духов при посредстве опахала, и нет никаких данных о том, что они приводили себя в экстатическое состояние. Напротив, шаманы «кам» призывали духов при помощи бубна (хотя иногда пользовались и опахалами) и камлали в состоянии экстаза. Для древнетюркских шаманов это засвидетельствовал Земарх, который лично наблюдал, как шаманы камлали с бубном и впадали в исступление, т. е. поступали так же, как это делали саяно-алтайские камы. Стало быть, наблюдение посла относится к шаманам, именуемым кам, но не jelviči.

Зная в деталях (по алтайскому материалу) технику камланий jelviči и камов, можно полагать, что особенности ее запечатлены в обоих названиях. Если jelviči этимологически объясняется как шаман-«обмахиватель», то в слове «кам» отразилось представление о способностях шамана (точнее, его таинственного двойника) «летать» во время камлания по воздуху, паря как птица. У саяно-алтайских народов шаманить или камлать выражается словом «камна», которое имеет значение «парить в воздухе» (о птице)<sup>77</sup>. Подтверждает этимологическую связь и ритуальный костюм саяно-алтайских шаманов, символизировавший птицу. Кам Роман рассказал о своем ритуальном костюме, под мышками которого были пришиты крылья и когти филина, а на шапке хвост этой птицы. Поэтому во время камлания кам мог «летать» на самые высокие горные хребты и вершины и взбираться на крутые склоны.

Кумандинский кам Сакан рассказывал нечто другое<sup>78</sup>. Как известно, у кумандинских шаманов (также у челканских, шорских и северотелеутских) таких ритуальных костюмов, как у южных алтайцев, качинцев, сагайцев, тувинцев, не было. Однако во время камлания они со-

<sup>77</sup> Верицкий В. И. Словарь алтайского и аладагского наречий..., с. 193; Катанов Н. Ф. Отчет о поездке..., с. 28.

<sup>78</sup> Полевые записи сделаны в Сурбашкином улусе Дмитриевского сельсовета Турочакского аймака Горно-Алтайской автономной области (1936 г.).



вершали большие «путешествия» к небожителям или духам-хозяевам высочайших горных хребтов и вершин, преодолевая огромные пространства на своем бубне-коне, который подобно коням богатырского эпоса летал в под-облачной выси и опускался на горные вершины. Камы погощали его «золотой плетью», т. е. колотушкой, как называли ее символически. При этом двойник шамана (юлачула или кут) находился внутри бубна, а ведомую им жертву (юла жертвенного животного) поддерживали духи-помощники шамана, ездящие на своих бура (или пуура), которые представлялись камам как кони духов и божеств<sup>79</sup>. Кам Сакап рассказывал нам, что во время путешествия шамана на бубне ночью, при свете молодого месяца (наиболее подходящее время для камланий), люди порой видели, как он летит на своем бубне по небу, словно плывущая луна, отличаясь от нее лишь формой пятен, в которых можно опознать его сплут с бубном в руках, а сзади заметна полоска тумана, образуемая летящими за ним духами-помощниками. На наш вопрос, как Сакап ощущал свой «полет» во время камлания, он ответил, что в это время он находился как бы в тумане, при котором ничего не видел, но все слышал. О парении в воздухе шаманов наподобие птицы записано немало рассказов у алтайцев и тубаларов. А от сагайцев нам приходилось слышать, что у них был сильный кам по имени Отыг, которого во время камлания люди нередко видели в образе быстро летящего облачка.

Обратим внимание еще на одно важное обстоятельство. Анализ многообразного материала относительно шаманов древнетюркского времени «jelviči» и «кам» может пролить свет на происхождение так называемых белых и черных шаманов, существовавших у якутов, бурят и южных алтайцев. Вопрос этот неоднократно обсуждался в литературе, но остается открытым. Между тем ряд черт и признаков, характеризующих jelviči, может послужить основой для изучения генезиса белых шаманов.

Из перечисленных выше названий шаманов древнетюркского времени остается рассмотреть еще термин bögü,

---

<sup>79</sup> О бура см.: Потапов Л. П. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая; Он же. Бубен телеутской шаманки и его рисунки.— В кн.: Сборник Музея антропологии и этнографии, т. X. Л., 1949, а также в указанной выше книге А. В. Анохина и др.

который современные исследователи переводят словом шаман. Так поступает, например, проф. Хауссиг, опираясь на консультацию такого авторитетного тюрколога, как А. Габэн, и на этом основании относит наиболее раннее упоминание о шамане bögü к VIII в.<sup>80</sup>

Происхождение названия bögü связывают с древнетюркским словом bögün, означающим «познавать», «постигать», и устанавливают за ним значение не только шаман, но и мудрец<sup>81</sup>. В названии этом профессор Хауссиг не без основания видит отражение одной из функций древнетюркских шаманов, о которой известно из сообщения Феофилакта Симокатты: «Тюркские жрецы обладают познанием будущего», т. е. умением предсказывать, прорицать. Б. Лауфер указывает на сохранение данного слова со значением «шаман» вплоть до современности у монголов в форме bögä, bögä и у бурят — в форме bö<sup>82</sup>. Исходя из этого и привлекая соответственно древнетюркское bögü, чагатайское bögü (волшебство) и bögüci (волшебник), а также османское büi, Б. Лауфер полагает, что значение этих слов дает конкретный материал для установления связи их с китайским wu, bu (шаман), buk, pük (божественный), и возлагает надежды на будущих исследователей, которые при совершенствующихся методах изучения найдут объяснение отмеченной связи. Если же обратиться к слову bögü как названию шамана с историко-этнографической точки зрения, то исследование затрудняет почти полное отсутствие в саяно-алтайском шаманстве конкретного материала, связанного в той или иной степени с шаманом, именуемым bögü. По-видимому, это название не было характерным и распространенным и для тюркоязычных этнических предков современных саяно-алтайских народов. Зато подобный этнографический материал в большом количестве можно привлечь из шаманства бурят и монголов. Но эта возможность не может быть реализована в пределах настоящей работы. Укажем только на то, что у части южных тувинцев, омонголенных

<sup>80</sup> Haussig H. W. Theophylakt's Exkurs, S. 360. Сводку упоминаний в письменных источниках см.: Clauson G.: An Etymological Dictionary..., p. 324—325.

<sup>81</sup> Gabain A. Alttürkischen Grammatik.— Dritte Auflage. Wiesbaden, 1974, S. 333.

<sup>82</sup> Laufer B. Op. cit., p. 370—371. Напомним, что словом «bö» в XI—XII вв. у монголов назывался шаман, входящий в правящую верхушку монгольского рода.

по языку (Эрзинский район Тувы), для названия шамана употребляют слово бөө. Сохранилось здесь и представление о «небесных шаманах» — тенгри бөө<sup>83</sup>, представляющих собой особую, высшую категорию, что прямым образом перекликается с названием высших шаманов в империи Чингис-хана. Достаточно напомнить о знаменитом шамане, носившем титул теб-тенгри, возглавлявшем церемонию возведения на престол Чингис-хана. Следы монгольского компонента в шаманстве указанной группы тувинцев выступают и в слове jaugin, в общетувинском звучании «цаарин», которым называли шамана, совмещавшего профессии охотника и кузнеца.

Итак, рассмотренные названия шаманов, упоминающиеся в памятниках древнетюркской письменности, сохранились до современности в алтае-саянском шаманстве как одно из самых существенных свидетельств его генетических корней. Но имеется одно название, отсутствующее в этом значении как у алтае-саянских народов, так и в древнетюркских письменных памятниках. Мы имеем в виду слово «ойун», сохранившееся у тюркоязычного населения Средней Азии и Восточного Туркестана, а также у якутов. У последних оно выступает в значении «шаман», в Хорезме, в Восточном Туркестане и у лобнорских уйгуров — «камлание»<sup>84</sup>.

Указанные выше материалы и их сравнительный анализ дают возможность сформулировать некоторые выводы и обобщения. В первую очередь нужно подчеркнуть четкую этногенетическую связь алтайского шаманства с шаманством древних тюрков и уйгуров, включавших племена теле. Древнетюркская основа алтайского шаманства очевидна, и она-то решает вопрос о датировке его исторической древности. Это вполне согласуется и с фактами этнической истории народов Алтая. Подчеркнем при этом, что охарактеризованная связь неоднократно устанавливалась и по другим сюжетам изучавшихся верований. Таково, например, моление Небу у качинцев и бельтиров,

---

<sup>83</sup> Дьяконова В. П. К изучению шаманства у тувинцев (полевой сезон 1971 г.). — В кн.: Краткое содержание докладов годичной сессии Института этнографии АН СССР. Л., 1972.

<sup>84</sup> Ольденбург С. Краткие заметки о пери-хонах и дуа-хонах в Кучаре. — В кн.: Сборник Музея антропологии и этнографии, т. V, вып. 1. Пг., 1918, с. 17; Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969, с. 48.

историко-генетическая связь которого с почитанием и молением Небу — главному божеству древних тюрков, — рассмотрена нами в специальной работе. Культ богини Умай, хорошо сохранившийся у различных групп алтайцев, у телеутов, сагайцев, качинцев, не оставляет сомнений в его преемственной связи с божеством древних тюрков Умай, упоминаемым неоднократно в знаменитых орхонских рунических надписях. То же самое относится и к известному божеству древних тюрков Йер-су (Земли и Воды), культ которого был характерен для народов Алтая и Саян и выступал в почитании священных гор, именуемых «ыдык», как и в древнетюркских орхонских памятниках (ыдук), и молениях воде. Яркие параллели его выступают не только в поклонении отдельным горам, но и в почитании больших горно-таежных хребтов, или горной тайги, именуемых *jiš*. В рунических надписях упоминаются: *Ötukän jiš*, простирающаяся от верховьев Селенги (в Хангае) до верховьев Енисея; *Šuħai jiš* — северные склоны древнего хребта Иншаня, протянувшегося севернее излучины Хуанхэ; *Altin jiš* — Алтайская чернь и т. д. Из них *Ötukän* выступает как священная тайга (*uduk jiš*) древних тюрков. Но почитание конкретного хребта под тем же названием Удуген (в верховьях Большого Енисея) сохранялось почти до наших дней у тувинцев. В почитании горной тайги северными алтайцами (тубаларами, шорцами и т. д.) автор убедился лично во время экспедиционных поездок. Тубалары, северные телеуты, шорцы почитали «Аба йыш» — Кузнецкую чернь (в Кузнецком Алатау) и чернь Каным — под персонифицированным названием «йыш еези Каным бий», т. е. «хозяин черни Каным», которая составляет высокий горно-таежный хребет в северной части Кузнецкого Алатау и под своим именем обозначена и на современных картах. Правобережные катунские алтайцы чтили «Тезим-тайга», от которой их шаманы получали свои бубны. Под названием «Каап-Алтай» алтайцы поклонялись всему Алтаю.

Большой и репрезентативный материал о тесной связи алтае-саянских верований с древнетюркскими, в том числе и древнеуйгурскими, дает изучение культа коня и ритуальных конских мастей, символическое название бубна, погребальный обряд. В последнем у алтайцев и тувинцев выступали черты, характерные для древних

тюрков: захоронение с умершим коня, ритуальное оплакивание с самоистязанием, с круговым объездом верхом жилища и могилы умершего и т. п. У телеутов же сохранилась и некоторая древнетюркская ритуальная похоронная терминология, известная по орхонским надписям памятников Кюль-Тегину и Тоньюкуку<sup>85</sup>. Даже в охотничьих поверьях и приметах алтайцев и древних тюрков обнаруживаются поразительные параллели. Так, например, поверья, предвещающего несчастье, если во время промысла у охотника сторит жильё, придерживались и древние тюрки, о чем свидетельствует аналогичный эпизод, произошедший на охоте с каганом Шаболю, отмеченный династийной летописью Суй шу (581—617)<sup>86</sup>.

Далее хотелось бы указать на эвристическую ценность сравнительного изучения этнографического материала по верованиям алтае-саянских народов в раскрытии структуры, содержания и характера верований и обрядов древнетюркского времени для их реконструкции, для понимания и комментария фактов полуторатысячелетней давности, дошедших до нас в виде фрагментов, глухих упоминаний или одних только названий. Тем самым, помимо этногенетического аспекта, подобные результаты могут быть весьма полезными и для исследования религиозных проблем исторического и генетического плана. В частности, нам кажется, что анализ древнеуйгурского материала об ильвичи как шамане, не впадающем в экстатическое состояние и камлающем помахиванием опахалом (этим ритуальным эквивалентом шаманского бубна), может сыграть, как говорилось выше, существенную роль в исследовании проблемы белого шаманства, его генезиса и исторического возраста и т. д. Конечно, характеризуемый материал необходим также и для рассмотрения религиозной ситуации в государстве древних тюрков и уйгуров, в той или иной степени испытывавших влияние буддизма, манихейства, маздеизма и сохранивших одновременно не только шаманские, но и дошаманские ранние религиозные представления.



---

<sup>85</sup> Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975, с. 155.

<sup>86</sup> Lu Mao-tsai. Op. cit., s. 54.

## О ДРЕВНЕЙШЕМ СПОСОБЕ ДОЕНИЯ СКОТА У СИБИРСКИХ КОЧЕВНИКОВ-СКОТОВОДОВ

(по материалам Алтая и Тувы)

У сибирских кочевых и оседлых скотоводов известно два способа доения: подсосный, с подпуском теленка (или жеребенка у кобылицы) к матери перед доением, когда детеныш частично высасывает молоко из вымени; и раздельный, когда появившийся на свет теленок сразу отделяется от матери. При этом вскармливание ведется материнским молоком, сначала цельным, потом разбавленным водой.

Саяно-алтайские народы считают первый из указанных способов наиболее древним<sup>1</sup>. В первую очередь отметим его у кумандинцев, которые, живя оседло и применяя стойловое содержание крупного рогатого скота, заимствованное у русских крестьян, предпочитали пользоваться старинным подсосным способом доения коров. У кумандинцев, среди которых вырос автор, отел коров приходился обычно на зимние, самые холодные месяцы, с декабря по февраль включительно. Отел происходил чаще всего глубокой ночью, и каждая хозяйка почти безошибочно устанавливала его дату у своей коровы (по состоянию ее молочных желез). Именно в эту пору возрастала озабоченность всей семьи. Бывало и так — только что принятого теленка приносили в дом уже с обмороженными ногами и ушами. Все, в том числе и дети, начинали растирать животное. Теленок в зимнее время жил с людь-

---

<sup>1</sup> Рассматриваемый древнейший способ доения описан у многих племен Африки и отмечен также в Китае, Тибете, Индии и т. д. (см.: *Hang Plische. Das Kuhblasen.* — In: *Leitschrift für Ethnologie, Bd 79. Berlin, 1962, S. 1—7.*)

ми до теплых дней. Дважды в день во время доения его на поводке выводили к матери. Чаще всего это делали подростки — мальчики и девочки. В их обязанность входило перед доением подвести теленка к матери, дать ему немного сосать вымя, корова в это время обнюхивала и лизала теленка. Именно в этот момент надо было с силой оттянуть малыша за поводок и привязать к изгороди. После доения подпускали теленка уже для того, чтобы он отсосал остатки молока. Некоторые коровы, как об этом говорили старики, при доении старались «удержать» молоко для подсосного теленка.

Иногда случалось, что теленок погибал, тогда возникала сложная ситуация, так как хозяева коровы могли лишиться молока. Подсосная корова без теленка не допускала к себе для доения никого. В три — четыре дня молоко у нее «перегорало». Самой общепринятой мерой в этом случае было изготовление чучела из шкуры погибшего теленка. Перед доением чучело подносили к корове, которая обнюхивала его и обычно подпускала хозяев к себе.

Наше знакомство с подсосным способом доения у кочевого и полукочевого населения Саяно-Алтайского нагорья (у южных алтайцев, тувинцев, хакасов), а также у якутов, калмыков, бурят и других подтвердило его широкое распространение. Удалось познакомиться при этом с различными приемами, применяемыми для сохранения и восстановления молока даже у яловых коров и кобылиц. Удалось выяснить и несложную технику, связанную с этим способом доения, и ее терминологию.

Самыми простыми и в то же время весьма необходимыми предметами при таком доении являются ошейник с поводком для теленка и привязь. Они изготовлялись обычно из конского волоса (грива молодняка) и козлий шерсти, в редких случаях их делали из ремней сыромятной кожи. У тувинцев волосяной ошейник для телят назывался «челе»<sup>2</sup>, он имел петлю; во время доения коровы теленок за ошейник пристегивался к веревке-привязи (также из конского волоса, длиной до 3 м), растянутой на двух кольцах, либо к изгороди. На таких при-

---

<sup>2</sup> У монголов, по устному сообщению научного сотрудника Монгольского национального музея Ч. Содном, ошейник назывался «хаузуувч», а привязь — «хегне».

вязях на равных расстояниях в 20—30 см находились поводки счетом до 6—7, на концах которых имелись застежки — «савак». К ним-то и пристегивали телят с ошейником. На Южном Алтае ошейник называется «мончар» или «мойнок». В 1950 г. мы наблюдали в Туве привязи не только для телят, но и для козлят. В местности Ишкин и Мугур-Аксы (в Западной Туве) привязи для козлят, сделанные из козлиной шерсти, называются «хоне». Длина привязи достигает 5 м. По всей веревке на равных промежутках в нее вилетены парные веревочки — «сабак». Во время дойки подростки ловят козлят, подводят к привязи и ловко, быстро, в обхват за шею привязывают их. Парные веревочки еще называют «челе» — ошейник, хотя никакого сходства с ошейником они не имеют. В некоторых районах Тувы бытует и беспривязное доение коз. Здесь козы пасутся отдельно от козлят. Во время дойки молодняк загоняют в изгородь, и козлята быстро и безошибочно устремляются к матерям, начинают азартно сосать молоко. В этот момент головка сосущего козленка оказывается зажатой правой рукой доярки и в таком положении остается до окончания дойки. Желщина доит на корточках, находясь с задней стороны козы, придерживая коленями деревянный подойник, сделанный из обрубка долбленного тополя, суженного кверху, с берестяным дном и волосяной дужкой. Подобные подойники распространены и у алтайцев; они обильно орнаментированы и имеют желобок для слива молока<sup>3</sup>. Описанный способ доения коз схож с северокавказским, только с той разницей, что на Кавказе доят коз мужчины, как и в древней Италии<sup>4</sup>. В Туве и средневековом Азербайджане коз доили женщины. На миниатюре из рукописи Хамса Назими, воспроизведенной в «Истории искусства народов СССР» (т. 3, с. 307), мы видим среди сцен из пастушеской жизни женщину, доящую козу. Она в голубой одежде с засученными рукавами, с повязанным платком на голове; левой рукой женщина поддерживает дужку подойника с закругленным дном, а правой доит. Поза схожа с позой доящей тувинки.

О подсосном способе доения говорят весьма древние изображения. Мы имеем в виду скифское золотое укра-

<sup>3</sup> По-тувински подойник — «хуун», а по-алтайски — «кбннок».

<sup>4</sup> См.: Сергиенко М. Е. Простые люди древней Италии. М.—Л., 1964.



шение — Пектораль, — найденное украинскими археологами. Пожалуй, никогда в скифских предметах искусства не было обнаружено столь полного и реалистического изображения сцен скифского подсосного доения четырех видов молочного скота: коровы, кобылицы, козы и овцы. До сих пор было известно лишь свидетельство Геродота о доении кобылицы.

Изображенные сцены на Пекторали композиционно разбиты на три яруса. В нижнем ярусе художником представлена кровавая оргия грифонов, терзающих лошадей; другие хищники нападают на вепря, козу и т. д. В верхнем ярусе наблюдательный мастер изобразил домашних животных и занятия людей. В центре двое мужчин, как определили археологи, шьют одежду. Справа от них фигура кобылицы, вероятно, подоенной, с сосущим ее жеребенком на привязи. Далее показана корова, около нее, в ногах, — теленок после кормежки. Затем следует сцена доения овцы: женщина изображена в той же позе, в какой доят козу современные тувишки. Слева от центра снова кобылица, тоже подоенная. Покормив жеребенка, она задней левой ногой касается передней; жеребенок, насытившись материнским молоком, в дремотном состоянии протянул ноги. Корова, только что подоенная сидящей рядом с ней скифяжкой, подпустила теленка. Он, припав к вымени, жадно сосет, а мать обнюхивает его: «Не чужой ли?» Художник хорошо подметил и эту повадку животных безошибочно опознавать по запаху своего детеныша. Это обязательно использовалось скотоводами для приучения теленка, ягненка к той матери, у которой утрачен собственный детеныш. Чтобы мать признала чужака за своего, его смазывали молоком матери или последом погибшего теленка, жеребенка, козленка. Иногда подкидышу придавали нейтральный запах путем окуривания, например, богородской травой, как это практикуют в Турции. В таких случаях животные («не разобравшись») принимают чужого теленка или козленка за своего<sup>5</sup>. Теперь об упомянутой выше фигуре скифяжки. Она изображена в позе, характерной для момента окончания дойки, — рассматривает молоко в керамической амфоре с конусообразным дном. Кстати сказать, изображенная амфора по своей форме схожа с протофасосскими амфорами, обнару-

---

<sup>5</sup> Устное сообщение этнографа У. П. Иогансен.

женными в Бельском городище скифов, — сосуды эти имеют суженную горловину, чтобы не расплескалось содержимое<sup>6</sup>. Мы уже упоминали, что у сибирских скотоводов подойники (из дерева, кожи, бересты) тоже с узким горлом. Из этих подойников молоко сливалось в большие деревянные и кожаные сосуды объемом до пяти и более ведер. У Геродота находим следующее замечание: «Выдоенное молоко сливают скифы в деревянные глубокие сосуды..., взбалтывают»<sup>7</sup>. Здесь без труда можно узнать «подойники» наших скотоводов, а в скифском «взбалтывании» — указание на приготовление из молока кислого напитка вроде алтайского «чегеня», тувинского «хойтпака», хакасского «айрапа» и т. д. Скифянка сонмеряет: войдет или нет молоко от дойки следующей овцы, или надо слить из амфоры в другой сосуд. В правой руке скифянки, видимо, поводок, с которого спущен теленок.

Как указывалось выше, при подсосном способе доения нередко по тем или иным причинам у коровы исчезало молоко. Чтобы сохранить или восстановить его, скотоводы прибегали к самым различным приемам.

К простейшему из них, доступному каждому, относится воздействие на дойное животное музыкой.

Нам приходилось наблюдать это в Туве в 1955 г. на летней ферме у оз. Тере-холь. Во время доения коров тувинкой слышалась монотонная мелодия: «Кр-о-о-о, кр-р-о-о-о, кр-р-о-о-о...».

Наш проводник заметил, что эта странная мелодия означает «инек оглер»<sup>8</sup> — «успокоение коровы»; таким образом тувинка вызывает молоко у коровы, теленок которой недавно зарезан волком.

Если дойная кобылица утратила жеребенка, использовали мелодию другого звучания и называли ее «пе куруглаар», произнося под нее: «Кр-у-у-у, кр-у-у-у...». В аналогичном случае при доении козы («ошку чучулар») поют или протяжно произносят: «Чө-ө-ө-у-у, чө-ө-ө-у-у,

---

<sup>6</sup> См.: Черненко Е. В. Крепость скифской эпохи у с. Бельск — город Гелон. — В кн.: Скифский мир. Киев, 1975, с. 123.

<sup>7</sup> Геродот. История в девяти книгах. Мельпомена, 1—3. М., 1888, с. 304.

<sup>8</sup> В другом районе Тувы ее называли «инек хоглер». На Алтае, в колхозе «Кызыл Аргут» Сарган Тулаев (73 лет) такой прием называл «Оглей саар» (по материалам автора за 1957 г.).

чо-о-о...». А при доении овцы («хой потпа») приговаривают: «По-о-оо-т, по-о-оотпааа...».

Киргизы, когда у овцы или другого домашнего животного погибало потомство, «чтобы сберечь самку от болезни и пропажи молока, с павшего детеныша сдирали шкуру, надевали ее на чужого живого ягненка и подпускали его к овце. Иногда вместо живого ягненка к овце подносили только шкуру павшего ягненка, предварительно посыпав ее солью, чтобы овца, полизав ее, почувствовала запах своего детеныша и не прекращала давать молоко. При подпускании ягненка к чужой матке и исполнялась песня-закливание козы — «телуу»<sup>9</sup>.

По свидетельству информаторов-тувинцев<sup>10</sup>, когда погибает жеребенок, мать-кобылица днями не покидает места, где хищник его убил. Вот тогда-то ее и приучают к мелодии «пе куруглаар».

Еще Ф. Я. Кош в 1900 г., путешествуя по Туве, наблюдал: «Если жеребенок сдохнет, кобылу приучают к другому жеребенку, для чего ее привязывают, ставят перед ней приучаемого жеребенка и протяжно кричат. Это продолжается иной раз 2—3 дня»<sup>11</sup>.

Потеряв верблюжонка, верблюдица также не покидает места его гибели; чтобы сколько-нибудь отвлечь, успокоить ее, играют на музыкальных инструментах «пизанча» либо «икиль», затем к ней подводят чужого верблюжонка. Упомянутые информаторы уверяли нас, что когда играют на музыкальном инструменте, то верблюдица... плачет, роняя крупные слезы, затем все же принимает чужого детеныша. Такого рода информацию удостоверяют и буряты. Л. Линховоин в своей книжке<sup>12</sup> пишет: «Если утрачен верблюжонок, то подводили другого, либо когда верблюжонок был жив, но верблюдица отказывала ему, то подводили к ней и начинали играть на хуре — музыкальном инструменте, напоминающем скрипку. Если не было хуре, били ножкой от бараньей туши по чугунной

---

<sup>9</sup> **Абрамзон С. М.** Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971, с. 299.

<sup>10</sup> Сообщение Донгака Сүрүна (72 лет), Хомушки Мютуна (86 лет) из местности Ирчи Барлык.

<sup>11</sup> **Кош Ф. Я.** Экспедиция в Соютою. Собр. соч., т. 3. М., 1934, с. 105.

<sup>12</sup> **Линховоин Л.** Заметки о дореволюционном быте ачинских бурят. Ула-Удэ, 1972, с. 18—19.

чаще или водили палочкой по кругу колокольчик, издающий певучий звук. Через некоторое время после музыкального воздействия верблюдица начинала издавать протяжные рыдающие звуки, нюхать верблюжонок, роняя крупные капли слез, затем подпускала его к соскам. Если же детенышей бросали овцы и козы, ягнелка или козленка подносили к вымени матери и начинали петь, держа ее за задние ноги, однообразное «тээгэ, тээгэ!». В некоторых местах Бурятии имелась песня<sup>13</sup>:

Растают ведь горные снега,  
Потекут ведь шумные ручьи,  
Прилетят ведь все птицы.  
Но кто же будет лежать возле тебя  
Во время пронизывающих весенних ветров  
тээгэ, тээгэ, тээгэ!

Ведь настанет теплое время года,  
Ведь вырастут подснежники, трава,  
Ведь прилетит множество птиц,  
Молозиво твое будет бить ключом.  
Но кто же будет выбегать тебе навстречу  
тээгэ, тээгэ, тээгэ!

Ведь появится изумрудная травка,  
Ведь деревья в лесу покроются листвою,  
Ведь закукует кукушка.  
Сосцы твои наполнятся молоком —  
Захочешь ведь ты, чтобы детеныш  
Тебя сосал  
тээгэ, тээгэ, тээгэ!

Распустятся лепестковые цветы  
И станут украшением Вселенной,  
Прилетит птица дэлэншэ,  
Вымя твое набухнет от молока,  
Кто же будет сосать твое молоко  
тээгэ, тээгэ, тээгэ!

Приведенный материал делает вполне вероятным предположение, что скифы также использовали музыкальный инструмент при доении молочного скота, иначе как можно объяснить изображение на перекрестье рукояти скифского кинжала сцены играющего на сиринге человека и двух коз? (В своем сообщении Е. В. Черненко человеческую фигуру назвал Паном<sup>14</sup>.)

<sup>13</sup> В работе Л. Линховойна текст песни дан по-бурятски, без перевода. Данный перевод сделан аспирантом Института этнографии Г. Р. Галдаковой.

<sup>14</sup> См.: Черненко Е. В.— Указ. соч., с. 159.

Выше мы упомянули об использовании чучела погибшего теленка или жеребенка для «обмана» коровы или кобылицы с целью получения молока при подсосном способе доения. Остановимся на этом несколько подробнее, тем более что чучело из шкуры погибшего детеныша не являлось единственным способом восстановления у коровы или кобылицы отдачи молока при доении. Иногда для этого использовали теленка или жеребенка от другой матери. Однако, судя по литературным данным и нашим полевым материалам, более распространенным приемом замены погибшего детеныша было все-таки чучело из его шкуры, снятой «чулком». При этом у разных народов такое чучело имело некоторые различия. Например, шкуру еще в сыром виде набивали травой, соломой, сеном. Одни чучела делались без ног, к другим приделывали деревянные ножки (у каракалпаков<sup>15</sup> и улаганских теленгитов). У хакасов и казахов такое чучело, состоящее только из туловища (без ног), называли «тлуп» или «тулуп». В то же время у родоплеменной группы, входящей в состав современных хакасов и именовавшейся бельтирами, заменяли погибшего теленка не чучелом, а его шкурой, набрасываемой на живого теленка. Данный способ бельтиры называли «пзага тилипче», а теленка — «тель пыза». Если такой прием относился к жеребенку, то он назывался «тель кулуи». На Алтае телес Окча Шатинов из селения Каракол Онгудайского аймака сообщил нам, что здесь описанная процедура называется «тель» или «телип саар», что означает приучать теленка или жеребенка.

У калмыков приучение чужого теленка к корове-матери делается следующим путем: снятую шкуру погибшего теленка набрасывают на подкидыша и посыпают ее солью, иногда делают из этой же шкуры чучело, смачивают соленым раствором и подносят к корове. Но случается, что корова не принимает подкидыша и не подпускает людей для доения. В таком случае устраивается «тугулавхулгы», в переводе на русский язык — «усыновление», «удочерение», «приласкание». Корову привязывают к изгороди, спутывают ей ноги, один из мужчин запускает голую руку до локтя во влагалище коровы, затем, вынув, обтирает об шерсть теленка-подкидыша и тут же подводит его к корове, которая обычно обнюхивает и

---

<sup>15</sup> Полевой фотоматериал М. Д. Перлиной 1969 г. за № 697-27.

принимает его как своего. Устроители этой процедуры считают, что физиологически корова как бы воспроизводит отел и по запаху признает теленка своим<sup>16</sup>.

На Алтае чучело из шкуры погибшего теленка с деревянными ножками после прикосновения к вымени коровы прислоняли к изгороди перед ней. По мнению Шатинова, корова «думает», что перед ней живой теленок. Рахмун Рахматулаев из Курган-Тюбинского района сообщил нам, что у таджиков чучело из шкуры теленка называется «чусала». Оказалось, что таджики использовали «чусала» не только для приема коровой чужого теленка (после прикосновения чучела она отдавала молоко), но и для допуска ягненка или козленка к вымени коровы<sup>17</sup>.

Следует отметить еще одну хозяйственную трудность, которую приходилось преодолевать при подсосном доении. По мере взросления телят, жеребят, особенно когда подсосные матери становятся стельными или находятся в состоянии гона, а телята продолжают кормиться, хотя бы частично, из вымени, владельцы таких животных надевают на них намордники. Намордники бывают различных видов и предназначаются для того, чтобы препятствовать доступу теленка или жеребенка к вымени матери. На Алтае, в Туве и Хакасии в качестве намордника используются прямоугольные либо овальные дощечки, подвешиваемые к переносице теленка, которые при попытке сосать вымя закрывают мордочку, но не мешают щипать траву. Алтайские телесы намордники такого вида называют «морпак», теленгиты же на Улагане — «морчок», а тувинцы — «калбаннааш» (болтающийся). К колющим намордникам относятся деревянные квадратные, с острыми углами приспособления либо остrokонечные развилки, продетые в посовой перегородке. Прикосновение теленка с таким намордником к вымени матери причиняет последней боль, и она отгоняет от себя повзрослевшего детеныша. Свообразными намордниками являются якутские «томторуки», изготовленные из бересты, сучковатых дощечек. Вот как описан якутский «томторук» из бересты, которым располагает Государственный музей народов СССР (колл. № 1398-17): «Телячий намордник, спитый из двух наложенных один на другой лоскутов бересты;

---

<sup>16</sup> Устное сообщение этнографа У. Э. Эрднисва в 1960 г.

<sup>17</sup> Информация от Р. Рахматулаева получена в 1973 г.

край с наружной и внутренней сторон для прочности окаймлен полосками бересты и таловыми обручами и ушит конским волосом». Добавим к описанию, что намордник этот имеет прямое сечение вверху, а пижняя часть — скошенная; удлиненная сторона закрывает мордочку теленка, мешает ему подобраться к сосцам; намордник подвешивается на голову теленка посредством волосяной дужки. Другой намордник (колл. № 1857-35), привезенный из Якутии В. А. Клеменцем, состоит из двух деревянных пластин с заостренными сучками, скрепленных сыромятными ремнями; он надевается на голову жеребенка наподобие узды.

Остаповимся еще на одном арханческом, не освещенном в литературе способе получения молока в тех случаях, когда корова или кобылица перестают давать, задерживают молоко даже при наличии детеныша или оставаясь яловыми.

В связи с этим мы снова обращаемся к свидетельству Геродота. Он пишет: «Скифы всех своих рабов ослепляли из-за молока, употребляемого ими в питье. Выдаивание молока производят они следующим образом: берут костяные трубки, очень похожие на флейты, вкладывают в половые органы кобылиц и ртом дуют в них, тем временем другие доят кобылицу. Делают они это, по их словам, потому, что от вдувания воздуха жилы кобылицы разбухают, и вымя опускается»<sup>18</sup>. В описании речь идет, по всей видимости, о яловых кобылицах. Подобный прием известен и современным скотоводам, таким же способом вызывал приток молока в вымя яловых коров тувинец Ламажак Хомушка, о чем будет сказано дальше.

Факты воздействия на животных разными способами, чтобы получить молоко, отмечены уже в литературе XVIII в. Так, известный исследователь и путешественник академик Паллас наблюдал их у калмыков и изложил следующим образом: «Калмыки засовывают сзади насильно круглую обрезанную деревянную пробку коровам, которые упрямо отказываются давать молоко»<sup>19</sup>.

Г. Миллер, в 1735 г. наблюдая у якутов несколько отличный способ, в своей инструкции для И. Фишера

<sup>18</sup> Геродот. История в девяти книгах. Мельпомена. 1—3, с. 304.

<sup>19</sup> Pallas P. S. Sammlungen Historischer Nachrichten über die mongolischen Volkerschaften, Bd 1. Spb., 1776, S. 119.

рекомендовал вести наблюдения, «как якуты дуют своим коровам в матку, чтобы они давали больше молока». Политический ссыльный А. П. Курочкин, собиратель якутского этнографического материала, в 1908 г. сфотографировал момент «вдувания» корове. На отпечатке фото он сдсдал надпись: «Способ добывания наибольшего удоя молока посредством вдувания воздуха ртом во влагалище коровы практикуется по всей области»<sup>20</sup>.

В 1962 г. П. Н. Попов, преподаватель истории Нюрбинской средней школы (Якутия), сообщил нам свое личное наблюдение над следующей манипуляцией под названием «купчуур». Во влагалище коровы вкладывают руку или какой-нибудь предмет. Дело в том, что когда у коровы наступает потребность в быке, она перестает давать молоко. В этом-то случае и делают «купчуур». Какой-нибудь твердый жгут из тряпья или травы смачивают и вкладывают во влагалище коровы, затем вынимают его, корова мочится и вскоре начинает давать молоко. «Купчуур» делают и тогда, когда пропадает теленок и корова перестает без него доиться. Здесь после вложения жгута из мокрой тряпки во влагалище коровы смазывают подставного теленка, ставят его задней частью к корове, она начинает его лизать, припимает за своего и подпускает доить<sup>21</sup>.

Народный художник Якутии С. Н. Пестерев сообщил нам: «В детстве я со своей матерью бывал в хотоне, где мать и другие женщины-якутки доили коров (это было в 1930-х гг.). Я видел, как молоко вызывали скрученной тряпкой, вложенной во влагалище коровы; тряпка находилась там не больше получаса, затем ее вынимали. Другой способ с той же целью — вдувание воздуха во влагалище через скотский рог»<sup>22</sup>.

Нам также пришлось наблюдать этот прием у тувинцев. У них такое вдувание именовалось «инкер уврер». Процедура практикуется до сего времени, по ее стараются не показывать посторонним. Возможно, скрытый характер данной операции считается в порядке вещей не

---

<sup>20</sup> Фотоколлекция Государственного музея народов СССР, № 3039-16.

<sup>21</sup> Письмо от 10 октября 1962 г. хранится в личном архиве автора.

<sup>22</sup> Письмо от 25 августа 1968 г. хранится в личном архиве автора.



только у тувинцев, но и у других скотоводческих народов, чем и объясняется неточность и отрывочность сведений об этом весьма древнем методе получения молока.

Сначала от тувинцев об «инек уврер» автором были получены совершенно лаконичные сведения (в 1955 г.) в местности Тере-холь. Лишь спустя четыре года удалось не только наблюдать «инек уврер», но и сделать некоторые фотоснимки в селении Тээли. Процедуру вели двое мужчин. Они были так поглощены своим делом, что не заметили, как посторонний человек подошел и остановился неподалеку с фотоаппаратом. Корова стояла у изгороди со связанными задними ногами. Около нее находился теленок, которого хозяин держал на поводке. Второй пожилой мужчина поглаживал пахи коровы и протяжно-монотонно произносил: «Кр-о-о-о-оо, кр-о-о-о-оо...». Хозяин подводил теленка к вымени коровы, но та недружелюбно его встречала. Затем у мужчины в руке появилась костяная трубочка. Он всунул ее корове во влагалище и стал дуть. После каждого вдувания к сосцам коровы подводился теленок на поводке. Закончив наблюдение и сделав фотокадры, автор незаметно удалился, узнав позднее, что человека, выполняющего описанную операцию, называют «инек уврер».

В 1967 г. автор снова оказался в Тээли, а затем в поселке Дружба, где встретился с «инек уврер кижй», узнал его имя — Ламажак Хомушка и показал сделанные фотоснимки. Хомушку фотографии крайне удивили, по больше всего его поразил факт наблюдения за занятием, которое обычно скрывают. В начале нашей беседы он был весьма сдержан, не на все вопросы отвечал. Но благодаря присутствующему на нашей встрече главному врачу Бай-Тайгинской районной больницы Ш. О. Оржаку, знавшему Хомушку как специалиста по «лечению» коров, тот рассказал следующее:

Его дед и отец были знатоками «инек алзыр»<sup>23</sup>, от них и усвоил он этот прием. Хомушка утверждал, что «инек уврер» делали только мужчины, но теперь допускаются и женщины пожилого возраста. Молодым женщинам делать нельзя, пояснил наш информатор, иначе роды у них будут тяжелыми. Он извлек из маленькой шкатулки тру-

---

<sup>23</sup> «Инек алзыр» — причать к чужой матери, в данном случае — теленка.

бочку — «мургу», по его словам, изготовленную из берцовой кости барана, употребляемую для операции «уврер». От Хомушки мы узнали, что «мургу» также делают из дерева (гальпика, бузины), коровьего рога и т. д., длина ее должна быть около 10 см.

Мы спросили Хомушку: «можно ли обойтись без «уврер» — вдвухания?» «Нет, — ответил он. — Иначе молоко пропадет, а без молока и скота как жить?» Здесь Хомушка имел в виду подсосное доение в условиях отгонного скотоводства, когда в суровых зимних условиях, в открытых загонках на материнском молоке выращивался здоровый молодой теленок. Особенно печелательным для хозяйства были случаи, когда корова оставалась яловой — «кызыр инек». По свидетельству Хомушки, он однажды посредством «инек уврер» заставил 20 яловых коров давать молоко в колхозе «Дружба». И утверждал при этом, что жирность молока была высокой.

Причину восстановления молока у яловых коров Хомушка объяснил следующим образом: «При «инек уврер» корова «думает», что она в состоянии растела, что будет у нее теленок и надо его кормить...».

«Уврер» делают также той корове, у которой долго сохраняется послед («сонгузы») после отела.

Хомушка, подарив нам «мургу», сделанный из берцовой кости барана («хой сыгырчак»), сказал, что им пользовался его отец, а вот его дочь не пожелала этим делом заниматься и влучки едва ли будут интересоваться...

Рассмотренный нами материал и характеристика подсосного способа доения коров и кобылиц с целью не только обеспечить доение, но и вырастить молодой теленок в суровых условиях круглогодичного пастбищного табунного скотоводства подтверждают древность этого способа. Его рекомендует животводам Хакасии, Калмыкии, Якутии, Тувы и современная ветеринария.

Так древний народный опыт кочевников-скотоводов получил признание в современном животноводстве, конечно, в более усовершенствованном виде.



Л. П. ПОТАПОВ

## **ДРЕВНЕТЮРКСКИЕ ЧЕРТЫ ПОЧИТАНИЯ НЕБА У САЯНО-АЛТАЙСКИХ НАРОДОВ**

Вплоть до Великой Октябрьской социалистической революции у саяно-алтайских народов господствовал шаманизм, почти свободный от влияния насаждавшегося христианства, а также ламаизма, проникшего из Монголии и получившего распространение только у тувинцев. Правда, ламаизм (в форме бурханизма) бытовал у западных алтайцев, но и у них, как и у тувинцев, он не смог вытеснить шаманства, а сосуществовал с ним, часто в переплетении. Однако в среде самих саяно-алтайских шаманистов религиозные верования не были однородными. В них наблюдались культы, возникшие до шаманства, которые представляли собой комплекс народных верований и обрядов, связанных с почитанием и олицетворением окружающей природы.

В таких культах видное место занимало поклонение либо непосредственно Небу как божеству высшего ранга, либо его персонифицированному аналогу вроде Ульгена у алтайцев. Это открывает возможность рассмотреть данный культ у саяно-алтайских народов в свете древнетюркских верований и обрядов, связанных с Небом как верховным вселенским божеством, и выявить в нем те или иные общие черты, свойственные религиям древних тюрков. Значение подобного анализа в укреплении так называемого этногенетического моста, существовавшего, по нашему мнению, между древними тюрками и современными тюркоязычными народами Саяно-Алтая, моста, отдельные звенья которого уже восстановлены учеными на разнообразных исторических, этнографических, археологических, лингвистических и прочих материалах.

Такой подход отнюдь не означает умаления роли рассматриваемого материала в религиозноведческом плане. Однако рамки статьи исключают возможность привлечь накопленный материал для выяснения многих важных религиозноведческих вопросов, сложность и актуальность которых стала очевидной, особенно после ряда специальных публикаций. Мы имеем в виду в первую очередь французского исследователя Жан-Поля Ру, выступившего с большой интересной работой о божестве Неба у алтайских народов древности и средневековья<sup>1</sup>. В обширный обзор почитания Tängri у монгольских и тюркских народов, сделанный Жан-Полем Ру, можно включить культ Тэнгри сибирских татар (существовавший параллельно с культом Худай), Тейри — тюрков Северного Кавказа и др.<sup>2</sup>

Большой и разнообразный материал по религиозным верованиям саяно-алтайских народов, как опубликованный, так и ждущий еще публикации, позволяет поставить и исследовать ряд важных проблем истории религии у многих тюркских народов. Сказанное относится и к генезису, и к эволюции культа Неба, представленного у народов Саяно-Алтая различными стадиями его развития. Но рассмотреть данную проблему в рамках статьи, разумеется, невозможно.

Култ Неба был распространен у ряда кочевых народов Центральной Азии, таких как хунну (сюнну), ухуань, сяньби, гаогюй и других, еще до возникновения государства древних тюрков. Поскольку в составе упомянутых кочевых народов часто выступали (в различных комбинациях) одни и те же этнические элементы, естественно, в их религиозных верованиях и обрядах было много общего, ставшего традицией, воспринятой и древними тюрками от своих этнических предков или предшественников, в свою очередь передавших ее последующим поколениям различных групп кочевников и, конечно, своим потомкам, вошедшим в новые этнические общности и

<sup>1</sup> Roux J.-P. Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques.— RHR, Paris, 1956, t. 149, N 1-2; t. 150, N 1-2; Idem. La religion des Turcs de l'Orkhon des VII-eme et VIII-eme siecles.— RHR, Paris, 1962, t. 161. См. также: Liu Mao-Tsai. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Turken. Bd 1. Wiesbaden, 1958, S. 458—460; Uno Harva. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki, 1938.

<sup>2</sup> Лавров Л. И. Из поездки в Балкарию.— СЭ, 1939, кн. 2, с. 78.

комбинации. Если судить даже по отрывочным свидетельствам древних письменных источников, культ Неба в среде указанных народов нес в себе ряд устойчивых специфических черт, нашедших отражение у древних тюрков и частично сохранившихся у саяно-алтайских народов вплоть до наших дней.

Письменные свидетельства о народах Центральной Азии фиксируют широкое распространение поклонения Небу как высшему божеству, подчеркивают торжественность церемонии жертвоприношения. Например, о гаогюйцах (ближайшие предки племен теле, происхождение которых китайская историческая традиция связывает с хуннами) говорится, что общественные моления и жертвоприношения Небу, унаследованные ими от своих предков, превосходили по великолепию все прочие религиозные их церемонии и празднества<sup>3</sup>. Роль и значение божества Неба были настолько велики в религиозной жизни азиатских кочевников, что Жан-Поль Ру склонен назвать их религиозные воззрения теигризмом, от наименования Неба — Täng-ri (тюрками) или Tängä-ri (моголами)<sup>4</sup>.

О большой роли культа Неба у тюрков и монголов в прошлом говорит сохранение древнего названия неба даже у тех из них, которые приняли либо ламаизм, либо ислам (киргизы, казахи, калмыки и др.)<sup>5</sup>.

Материалы, свидетельствующие о почитании Неба древними тюрками, содержатся в основном в их собственных рупических памятниках и в китайских исторических записях. Однако в первых ничего не говорится специально о молениях или жертвоприношениях Небу, так как главные тексты излагают историю древнетюркского каганата преимущественно в военно-политическом аспекте, отражая взгляды и интересы правящей верхушки. Небо же упоминается попутно. Вот несколько образцов.

Надпись в честь Кюль-тегина гласит: «Вверху Небо тюрков и священная Земля и Вода тюрков так сказали: да не погибнет народ тюркский, народом пусть будет». Или: «Так как Небо даровало силу, то войско моего отца-кагана было подобно волку, а враги его были подобны

<sup>3</sup> Позднеев Д. Исторический очерк уйгуров. Спб., 1899, с. 23.

<sup>4</sup> Roux J.-P. Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques. — RHR, t. 150, N 1-2, p. 206—207.

<sup>5</sup> Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971; Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений, т. 1. Алма-Ата, 1961, с. 480; и др.

овцам». В последующих строках текста говорится: «Небо, которое, чтобы не пропало имя и слава тюркского народа, возвысило моего отца-кагана и мою мать-катун. Небо, дарующее (ханам) государства, посадило меня самого, надо думать, каганом, чтобы не пропало имя и слава тюркского народа»<sup>6</sup>.

Если обобщить эти упоминания о Небе, то нетрудно заметить: оно почиталось как могучее божество, распоряжающееся судьбами древних тюрков. Оно то возвышало отдельных каганов, даруя им победы, то свергало их, карая поражениями от врагов. Самой власти каганов откровенно приписывалось небесное божественное происхождение, и идея эта настойчиво внедрялась в массу рядовых кочевников.

Однако и в упомянутых «царских» текстах имеется фраза, раскрывающая более конкретно представление о Небе. В памятнике Кюль-Тегину сказано: «На небе вы будете как среди живых»<sup>7</sup>. Смысл ее с религиозной стороны будет раскрыт на тувинском материале.

Китайские сообщения о культуре Неба малочисленны и лаконичны. В них говорится: «В течение 5-го месяца тюкю имеют обыкновение убивать овец и лошадей, чтобы принести жертву Небу». В другом варианте сказано: «В середине 5-го месяца тюкю собирались на р. Тамир для принесения жертвы божеству Неба. При этом они закалывали множество овец и лошадей»<sup>8</sup>.

Таким образом, несмотря на ограниченность сведений о культовой стороне почитания Неба у древних тюрков, все же имеется основа для сравнения с этнографическим материалом саяно-алтайских народов, к рассмотрению которого теперь уместно перейти.

В наиболее чистом виде культ Неба сохранился у кацинцев, бельтиров и у некоторых других этнических групп, именуемых ныне обобщенно хакасами. На это об-

---

<sup>6</sup> Отрывки взяты из текста, опубликованного С. Е. Маловым (см.: Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. М.—Л., 1951, с. 37—39). Сводку упоминаний в рунических текстах о божестве Неба см. в указанных выше работах Жан-Поля Ру, а также Лю Мао-цай (Op. cit., Bd 1, S. 458—459).

<sup>7</sup> Фраза эта приведена Жан-Полем Ру, пользовавшимся переводами Радлова, Томсона, Оркуна без ссылки на автора перевода.

<sup>8</sup> Liu Mao-Tsai. Op. cit., Bd 1, S. 42, 458. О жертвоприношении Небу лошадей, быков и баранов у западных тюрков см.: Chavannes E. Documents sur les Turcs occidentaux. Spb., 1903, p. 248.

ратили внимание в конце XIX в. Н. Ф. Катанов и Е. К. Яковлев. В 1913—1914 гг. культ Неба описал у бельтиров С. Д. Майнагашев<sup>9</sup>. Полевые материалы, собранные нами в 1946 г., позволили установить, что у качинцев, бельтиров и сагайцев этот культ существовал до 1930 г. На священной горе Тигир-таг некогда горели священные костры и приносились в жертву ягнята. Выяснилось, что моление Небу бельтиры устраивали, как и древние тюрки, ежегодно, а не раз в три года, как сказано у С. Д. Майнагашева. Раз в три года проходили моления-камлания, посвященные горам, а не Небу, причем либо на вершине невысокой горы, либо в верховьях речки между горами.

Моление Небу совершалось в начале лета (в июне), ибо целью его было испрашивание урожая травы, хороших удоев молока. Ежегодно в это же время моление проводили и качинцы. Следовательно, у обеих названных групп сохранилась древнетюркская традиция устраивать моление Небу в начале лета, ибо третья декада пятого месяца, зафиксированная китайскими источниками, приходится по нашему календарю на срок между 5 и 10 июня<sup>10</sup>.

Налицо здесь еще одна особенность. Моление Небу носило общественный, по свидетельству информаторов, родовой характер. На него съезжались все члены рода, независимо от места проживания.

Объяснить родовой характер моления нетрудно, так как до Октябрьской революции род у качинцев, бельтиров и других этнических групп был основной единицей общественного устройства и представлял собой самоуправляющуюся единицу. Реформа общественного устройства ясачного населения Сибири (1822 г.), направленная на приспособление родо-племенных отношений к целям и задачам национальной политики царизма, заменила традиционные роды искусственно созданными территориально-административными единицами. Однако реформа

---

<sup>9</sup> Катанов Н. Ф. Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым, ч. IX. Сиб., 1907, с. 381—385; Майнагашев С. Д. Жертвоприношение Небу у бельтиров.— В кн.: Сборник Музея антропологии и этнографии. Пг., 1916; Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея. Минусинск, 1900, с. 110.

<sup>10</sup> Roux J.-P. La religion..., p. 227.

не вытеснила из сознания саяно-алтайских народов представления об их происхождении и родстве по «сеокам», т. е. по исторически сложившимся родам, в рамках которых они вели свою жизнь.

На родовой характер молний Небу в исторической литературе обращалось внимание. Само представление о Небе как высшем божестве, его могуществе, его голубизне (Кюк Тегир), его возвышенности (господствует над землей) вполне соотносится с древнетюркскими характеристиками и чертами этого божества. Название неба: «тигир» или «тенгир» у качинцев, бельтиров и сагайцев; «тенгри» или «кок-тенгри» у алтайцев; «тээр» у тувинцев — не что иное как варианты термина «тэнгри»<sup>11</sup>. Добавим, что у качинцев и бельтиров жертвоприношение заканчивалось, как и у древних тюрков, ритуальным пиршеством.

Моление устраивали на вершине одной и той же горы, обязательно у священной березы (бай казын). Если поблизости не было подходящего дерева, то сажали выкопанную с корнями березу. Если она не приживалась, на следующий год привозили другую.

Абаканские качинцы (улус Троякова и др.) проводили обряд моления Небу («Тегир тайы») на горе Саксор на правом берегу Уйбата, притока р. Абакан. Сюда съезжались качинцы различных сеоков. Но организовывалось и проводилось моление качинцами одного сеока по согласию, достигнутому на предшествующем молении.

К обряду не допускались ни женщины, ни девушки. Даже самки домашних животных (кобылицы или овцы) не могли находиться на месте моления. Приносимые в жертву ягнята были самцами, как правило белой масти, но с черной головой или черными щеками. Число жертвенных ягнят зависело от желаний хозяев данного сеока. Обычно количество таких ягнят колебалось от 3 до 15 голов.

Отправлявшиеся на моление мужчины прикрепляли к своим головным уборам две ленты: белую и синюю (по другой версии — белую и красную<sup>12</sup>). По приезде на гору ленты снимали, окуривали богородской травой (*Thy-*

---

<sup>11</sup> Roux J.-P. Tangri., t. 149, p. 55.

<sup>12</sup> Некоторые из наших собеседников утверждали, что белые и красные ленты прикрепляли к головным уборам, когда отправлялись на моление, посвященное горам, а на моление Небу полагались белые и синие. Нам кажется это более достоверным, соответствующим цветовой символике Неба.



*mus serpyllum* L.) — по-качински «прбен од» — и прикрепляли к ветвям священной березы. На молении нельзя было находиться в головных уборах и курить табак.

Обряд проходил без участия шамана. Вел церемонию выборный старик, знающий «алгыс», т. е. слова молитвенных обращений к Небу. Ведущий именовался «алгысчан кизи», он был в суконной одежде и высокой женской шапке. С западной стороны от священной березы, чуть поодаль, разжигали священный костер. Между ведущим и березой ставили наскоро сделанный из березовых сучьев столик, чашки, блюда и ложки из бересты. Моление начиналось без всякого камлания, с обращения к священной березе и ее угощения. При этом березу обходили (по движению солнца) трижды в таком порядке: впереди шел алгысчан кизи, за ним двое — один с чашкой вина, другой с чашкой кобыльего молока, — далее следовали хозяева, ведущие своих жертвенных ягнят с подогнутой правой ногой, держа в руках по березовой ветке. За ними толпой шли все остальные. Алгысчан кизи произносил слова благопожелания и просьбы, обращенные к священной березе, а идущие следом плескали ложками к ее вершине вино и молоко, все остальные в это время кланялись дереву. После третьего обхода процессия останавливалась, ее участники выпивали из чашек оставшееся жертвенное вино и молоко (каждый по глоточку) и шли умерщвлять жертвенных ягнят. Это делали хозяева животных старинным способом «öсöt согарча»<sup>13</sup>, когда поваленному на спину ягненку прорезали шкуру у грудной кости, просовывали руку в грудную клетку и обрывали аорту. При свеживании тушки нельзя было пролить кровь на землю, ее следовало собрать на шкуре. Сюда же складывали внутренности, голову и ноги, а мясо и осердие варили в котлах.

Затем мясо выкладывали на столик и снова трижды обходили с ним березу, неся на столике также вино, молоко, сыр. После каждого обхода алгысчан кизи бросал Небу через вершину березы кусочки мяса, крошеного в бульон, кусочки сыра, брызгал в воздух вином и молоком, прося у Неба всякого благополучия<sup>14</sup>. Все при этом

<sup>13</sup> Буквально: умертвить, проникнув к аорте.

<sup>14</sup> Пар от жертвенного горячего мяса у качинцев назывался «оор» (у сагайцев, бельтиров — «пус»), возлияние жертвенным вином или молоком — по-качински «напыг».

воздевали руки к небу (одновременно), кланялись и восклицали: «Тэрь, Тэрь!» (т. е. «Небо, Небо!»). Вот несколько фраз, произносившихся стариком алгыса:

Тогус пурлуг бай казын, Тэрь!	С девятью листьями священная береза, Небо!
Тогус кураган соктыбис, Тэрь!	Девять ягнят мы закололи, Небо!
Нангмыр сурлепчабис, Тэрь!	Дождя просим, Небо!
Урожай килепчабис, Тэрь!	Урожай спрашиваем, Небо!
Мал казык турзук, Тэрь!	Жизнь пусть будет благополучной, Небо!

Последним обходом вокруг священной березы моление заканчивалось и начиналась ритуальная трапеза. После нее все недопитое и педоеденное, а также кости, шкура жертвенного ягненка (с головой и ногами) сжигались на священном огне<sup>15</sup>. Позднее шкуры жертвенных ягнят стали отдавать ведущему моления.

Игр и развлечений на горе после моления не устраивали. Прежде чем разъехаться, договаривались, какой сеок и кто именно из него будут проводить следующее моление. После спуска с горы разрешались игры и развлечения.

У бельтиров подобный ритуал имел свои особенности и назывался «тигир тайых». Например, у жителей бассейна р. Теи в верховьях руч. Сары-хол он имел ярко выраженный родовой характер. К намеченному дню готовили различные продукты для жертвоприношения, в том числе 8 ягнят для ритуальной трапезы и девятого ягненка для посвящения Небу. Тот, кто поставлял этого последнего ягненка, свивал дома специальную восьмисаженную веревку, а также припасал тушку орла или беркута. Накануне моления из птицы выщипывали перья, из которых самостоятельные домохозяйства делали особую повязку на головной убор. Неотделенные взрослые сыновья повязки не имели. Перья и ленточки (красные, черные и белые) привязывали к веревочке в порядке чередования, так чтобы перья торчали вверх, а ленточки свешивались вниз. Эту эффектную повязку надевали на головной убор в момент выезда на моление, предвари-

---

<sup>15</sup> Ср. более полный текст обращения к Небу, записанный Н. Ф. Катановым (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные и переведенные В. Радловым и Н. Катановым, т. IX. Спб., 1907, тексты, с. 401—403; переводы с. 384—385). Обращения бельтиров к Небу опубликованы и С. Д. Майнагашевым.

тельно совершив «алас» — окуривание ее травой «от ирбен». В день моления бельтир, выделенный для доставки жертвенного животного, рано утром выезжал из дому, конечно, надев на шапку повязку (үлдүрбе). Он должен был по обычаю первым приехать на место моления и сразу же разложить священный огонь. Бельтира называли «от тутчан кизи». Поднявшись на вершину горы, он подъезжал к растущим там четырем березам, расседлывал лошадь, расстилал чепрак (кичим), клал на него свою шапку с повязкой и затем разводил костер неподалеку от берез, около которых совершалось моление. Огонь обязательно добывал огнивом. Возле главного огня (улуг от) он раскладывал второй костер (кичиг от). Первый огонь предназначался для сжигания жертвенного животного, второй — для варки мяса остальных восьми ягнят, закалываемых на молении для ритуальной трапезы. Вскоре появлялись участники моления. Каждый домохозяин, приехав, снимал шапку с повязкой и клал ее на чепрак рядом с шапкой, принадлежавшей «от тутчан кизи». Подняться на гору можно было только на жеребцах или мерилах. Приехавшие на кобылах, оставляли их внизу, а на гору взбирались пешком либо подсаживались на лошадь к кому-нибудь. Женщинам и девушкам категорически запрещалось присутствовать на молении, они даже не могли находиться в день совершения обряда где-нибудь поблизости, там, где, например, оставляли кобылиц. Рассказывают, что прежде женщинам разрешалось приезжать к горе Тигир-таг. Здесь, у подножья, они разводили огонь и угощались, пока мужчины молились на вершине. Но однажды подвыпившие женщины решили посмотреть, чем занимаются мужчины, и взобрались на гору. С тех пор им запретили приближаться к месту моления<sup>16</sup> и появляться на горе в любое время года.

Мужчины садились южнее второго костра. Тут же устраивались приехавшие без повязок, т. е. еще не самостоятельные домохозяева, и гости из других сеоков и племен. Сидя на земле без шапок, начинали пить араку. Несколько человек кололи ягнят. Жертвенного ягненка умерщвляли древним способом (öзоп согаргы), осталь-

---

<sup>16</sup> С. Майнагашев приводит несколько иную версию об «осквернении» горы для моления Небу, находящейся вблизи от названной выше, а затем «закрытой» для обряда (см.: Майнагашев С. Д. У'аз. соч., с. 95).

ных — обычным, перерезая горло. Мясо жертвенного ягненка варили на главном костре, остальных — на втором. Сваренное мясо жертвенного ягненка помещали в отдельное деревянное корытце (тепси), а в другое корытце выкладывали мясо остальных восьми ягнят. Во время варки мяса один из бельтиров, знающий слова обращения к Небу, подходил к куче повязок (үлдүрбе) и прикреплял их к длинной веревке (чильпаг), свитой руководителем моления. Он перевивал чильпаг этими повязками. Затем шел к восточной березе и привязывал к ней один конец чильпага, а сам отходил на юг на всю длину веревки, держа в руках ее второй конец. Восточнее второго огня помещали туеса с аракой (от каждого домохозяина — туесок), и к ним приставлялся также особый человек. Позади стоящего с чильпагом (чильпаг-тутчан кизи) находились двое бельтиров с блюдами (тепси). Руководитель моления выходил немного вперед и произносил слова:

Көйр турган Көк тигир!

Көдир турган хара чир!

Үлдүрбе чайан-Хайрахан!

Сек, сегиртип читтурзун!

Синее небо, что синеешь (над нами)!

Черная земля, что держишь нас!

В үлдүрбе Хайрахан — творец!<sup>17</sup>

Чествуем (вином), подаем (Вам)!

Вслед за этими словами стоящие у вина брызгали им в небо берестяной ложкой, стоящие с мясом протягивали вперед корытца с дымящимися кусками, а стоящий с чильпагом помахивал им. Руководящий церемонией старик обращался по имени к известным горам и рекам (большим и малым), поворачиваясь по направлению движения солнца, молящиеся поднимали вверх мясо, помахивали чильпагом, брызгали аракой, кланялись.

После чествования Неба, угощения гор и речек мясо ягнят съедали, араку выпивали, а жертвенного ягненка вместе с внутренностями, шкурой и всеми костями сжигали на первом костре без остатка. Веревку (чильпаг) привязывали между березами, протягивая через все четыре березы. Птицу с ошипанными перьями оставляли на березе, к которой привязывали чильпаг в начале моления.

<sup>17</sup> Наши собеседники объяснили, что слово «үлдүрбе» означает головной убор «творца». Иное толкование приводит С. Майнагашев, который считает этот термин в тексте молитвенного обращения названием духа (Указ. соч., с. 100).

Перед разъездом участники моления задерживались и обсуждали, кому на следующий год готовить жертвенного ягненка и раскладывать жертвенный огонь на горе. Выбранному лицу наливали и подносили большую деревянную чашу араки. Вся церемония заканчивалась до вечера.

Теперь на основе фактического материала о ритуальной стороне моления Небу можно проанализировать некоторые его элементы, представляющие историко-этнографический интерес. Обряд восходит к древнетюркским временам.

Помимо сроков периодичности, а также общественного характера моления Небу само название божества — Сипсе Небо (Кёк Тенгри) — восходит к древнетюркской ритуальной терминологии, которую пронесли через века и сохранили саяно-алтайские народы.

Моление, как указывалось, проводилось всегда на вершине горы, считавшейся священной. Поэтому на данную гору распространялся ряд запретов, имеющих целью предохранить ее от осквернения. Ясно вырисовывается сходство с древнетюркскими священными горами — Ыдык, или Ыдук, где происходило посвящение коней божеству. Уместно заметить, что название Ыдык в применении к священным горам и животным, посвященным божествам, в том числе и божеству Небу, сохранилось у саяно-алтайских народов. Изредка сагайцы посвящали Небу коня особой масти (кёк ызык), которого называли небесным ызыком (тигирлих ызык)<sup>18</sup>.

По данным, сообщенным качинцами (1946 г.), при посвящении коня Небу (кёк ызык) и в молении Небу шаман не участвовал. Весь обряд в его простейшей форме (т. е. без камлания) совершал сам хозяин коня. Он сам «мыл» его молоком, окуривал дымом ароматических трав, обращался с просьбой к божеству, испрашивая сохранность и приумножение скота. Раз в три года хозяин «мыл» своего ызыка.

Священные горы Ыдык были у тувинцев, алтайцев, качинцев и других.

Сходной с древнетюркскими обычаями традицией надо признать и принесение в жертву как качинцами, так и бельтирами животного белой масти. Данная традиция

---

<sup>18</sup> Ср.: Яковлев Е. Указ. соч., с. 105.

восходит к хуннскому времени, но ее придерживались в более позднее время древние тюрки и их соседи, в частности кидани, приносившие в жертву Небу белого барана<sup>19</sup>.

В рассматриваемом плане уместно обратить внимание также на легенды, связанные с жертвой Небу, которые, по нашему мнению, восходят к хуннской древности и относятся к тюркоязычной среде. Таков апокрифический рассказ, записанный нами у сагайцев, о принесении в жертву Небу в далекие времена девушек. Их для этой цели брали ежегодно по очереди у старших в роде. Девушку, будто бы привязанную к плахе, закалывали ножом в сердце и во время моления Небу приподнимали на руках, а потом сжигали. Обычай якобы прекратился после того, как у одного бельтира была взята для жертвы девятая дочь. К человеку, совершавшему ритуальное убийство, явился всадник и сказал: «Погоди, не трогай девку, вместо нее лучше режьте девять ягнят». В данной легенде можно усмотреть реминисценцию одного древнего предания, записанного в Вэй шу, в котором говорится о происхождении предков гаогюйцев от внука (по дочери) одного из шаньюев из дома Хуннов. Этот шаньюй посвятил Небу двух своих красавиц-дочерей, изолировав их в специальном тереме. Но случилось так, что младшая сошлась с волком, поселившимся под теремом. Она приняла волка за посланца Неба и родила от него сына, ставшего потом одним из предков гаогюйцев<sup>20</sup>.

Мотив посвящения Небу девушек звучит в обеих приведенных легендах, хотя и в разных ситуациях. Связь между легендами исторически допустима, так как гаогюйский элемент вошел в этнический состав племен теле, сыгравших большую роль в этногенезе современных саяно-алтайских народов<sup>21</sup>.

Обращаясь к традиции жертвоприношения, укажем на некоторые древние приемы, характерные для ритуальных представлений и действий ряда тюркоязычных народов древнетюркского периода. Имеется в виду «помахивание» веревкой чильпаг у бельтиров в момент обращения

---

<sup>19</sup> Roux J.-P. Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques. Paris, 1966, p. 207, 210.

<sup>20</sup> Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. I. М.—Л., 1950, с. 214—215.

<sup>21</sup> См.: Потанов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев. М.—Л., 1969.

к Небу. Это древний ритуальный прием, при помощи которого в древнетюркское время ворожили или колдовали, помахивая кусочком ткани и вызывая легкий ветерок. Прием назывался «чильви» (чельби) от слова «чиль» (чель) — ветер.

К ритуальным приемам, восходящим к древним тюркам, нужно отнести и круговой обход (по движению солнца) священной березы при молении Небу у качинцев. Этим приемом древние тюрки пользовались при избрании кагана под покровительством Неба, а также при похоронном ритуале.

В данной статье не рассматривается моление Небу у других саяно-алтайских народов, поскольку ритуал посвящен Небу как таковому, а его персонифицированным аналогом, так как представление о божестве Неба претерпело у этих народов значительную эволюцию. Например, у алтайцев Небо в религиозном сознании как бы расчленилось надвое, несомненно, под влиянием развивающегося шаманства. С одной стороны, у них, подобно древним тюркам, как тонко подметили миссионеры, оставалось первостепенным абстрактное и аморфное божество Тенгери, именуемое обычно Кудаем<sup>22</sup>. Однако ему никаких молений не устраивали. С другой стороны, второстепенным, но персонифицированным божеством, более понятным человеку, выступал Ульген<sup>23</sup> — небожитель высшего ранга, — которому устраивали шаманские камлания и приносили жертвы. Зоной его обитания считался небесный свод (тенгере койыны), где небожители жили каждый на отдельном слое, причем Ульген возглавлял небесный пантеон. Сагайцы также полагали, что существует два неба, одно более высокое, где находится Кудай, к которому невозможно добраться и которого никто никогда не видел. Другое — близкое нам, видимое небо (өркө тигир), где находятся радуга и звезды, куда мог попасть сильный шаман и даже доставить туда жертву (у алтайцев в виде умерщвленного коня).

У тувинцев следов моления Небу нам уже не удалось обнаружить, но Е. К. Яковлев сообщает, что моление Небу у них называлось «тэр тагыр» и проводилось целым сомоном<sup>24</sup>. У тувинцев сохранилось весьма любопытное

<sup>22</sup> От персидского Khuda — «бог».

<sup>23</sup> «Томские епархиальные ведомости», 1912, № 14.

<sup>24</sup> Яковлев Е. К. Указ. соч., с. 110.

предание о «Небесной земле», где живут и люди, носящие обычную одежду, но подпоясывающие ее на уровне подмышек (колтык)<sup>25</sup>. Соблазнительно сопоставить эту легенду с упомянутой выше фразой из древнетюркской надписи (в честь Кюль-тегина): «На Небе Вы будете, как среди живых»<sup>26</sup>.

Таким образом, параллелей, характеризующих моление Небу у саяно-алтайских и древнетюркских народов, вполне достаточно, чтобы рассматривать их в качестве конкретного этнографического материала, свидетельствующего о древнетюркских компонентах в этнической родословной саяно-алтайских народов. Этногенетическое значение проанализированного материала этим не ограничивается. В нем содержатся конкретные указания и на этногенетические связи, и исторические контакты предков современных саяно-алтайских народов как между собой, так и с такими, ныне отдаленными от них народами, как, например, якуты. Уже указывалось на якутско-уйгурско-алтайские (телеутские) этнокультурные и этногенетические связи на материалах религиозных верований<sup>27</sup>. Рассмотренный материал дает основание включить в эти связи качинцев и бельтиров.

В заключение хотелось бы затронуть вопрос о роли шамана в жертвоприношении Небу. В отношении современных саяно-алтайских народов все ясно. В молении Небу шаман не участвовал, несмотря на то, что шаманы возглавляли религиозную жизнь этих народов и являлись монополистами в отправлении культов. По свидетельству Н. Ф. Катанова и С. Майнагашева, шаманы на этих молениях даже не присутствовали. Е. К. Яковлев, ссылаясь на местных жителей, пишет, что оказавшийся на таком молении шаман «безумеет и падает в корчах». То же самое приходилось слышать и нам от многих качинцев,

---

<sup>25</sup> Потанов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев. Монгун-Тайги и Кара-Холя.— В кн.: Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции Института этнографии АН СССР, т. 1. М.—Л., 1960, с. 224.

<sup>26</sup> Roux J.-P. La religion..., p. 217; Liu Mao-Tsai. Op. cit., t. 1, S. 459.

<sup>27</sup> Потанов Л. П. Некоторые аспекты изучения сибирского шаманства. (Доклады советской делегации на IX Международном конгрессе антропологических и этнографических наук). М., 1973; Он же. К семантике названий шаманских бубнов у народностей Алтая.— СТ, Баку, 1970, № 3.



бельтиров и сагайцев. Объяснить подобную ситуацию, с нашей точки зрения, можно только причинами, вытекающими прежде всего из различия между белыми и черными шаманами. В древнетюркское время моление Небу вели, видимо, белые шаманы, не впадавшие в экстаз и камлавшие обычно не с бубном, а с опахалом. Только они, эти «небесные» шаманы, могли общаться с божеством Неба и даже подниматься на Небо. Очевидно, правители, являвшиеся одновременно шаманами, были именно белыми шаманами. У якутов, например, белые шаманы существовали вплоть до XIX в. Они руководили молениями Урупайы — персонифицированному божеству Неба в его древнетюркском значении, в то время как черным шаманам не полагалось даже присутствовать на таких молениях. Память о «небесных» шаманах сохранилась у тувинцев и алтайцев<sup>28</sup>. Черные же шаманы камлали с бубном, впадали в экстаз, обращались к духам земным и подземного мира и к отдельным небожителям. Небо у качинцев и бельтиров выступало еще аморфным, космическим божеством, слитым с видимым небом. Следовательно, моление Небу как таковому не вписывается в профиль шаманства саяно-алтайских народов. Шаманы вытеснили «тенгризм», преобразовав его в почитание небожителей.



---

<sup>28</sup> Дьяконова В. П. К изучению шаманства у тувинцев. Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии АН СССР. Л., 1972.

**ЗАМЕТКИ  
О СОВРЕМЕННОМ СЕМЕЙНОМ БЫТЕ  
У АЛТАЙЦЕВ**

Алтайцев обычно принято делить на две группы: одну из них составляли кочевники, другую — оседлые. Последние длительный период соприкасались с массой русского крестьянства, и быт их мало чем отличался от быта русских поселенцев. Как в хозяйственной деятельности, материальной культуре, так и в семейно-брачных отношениях между этими группами существовали различия, частично они заметны и по сей день.

Изменения, которые произошли в семейном быту, мы будем рассматривать в основном у бывших алтайцев-кочевников.

Под влиянием социалистического строительства и культуры русского народа произошли глубокие перемены в области материальных условий жизни алтайского сельского населения. Оно стало полностью оседлым. Появились колхозно-совхозные поселения с жилыми домами, культурно-просветительные и административные учреждения, производственные постройки. Теперь алтайцы живут в деревянных домах. Внутренняя обстановка их жилищ приближается к городской. Почти все населенные пункты радиофицированы и электрифицированы. Если местами еще и сохраняется юрта, то она служит уже как подсобное помещение, а летом как кухня. Однако в условиях отгонного животноводства на летних стоянках юрта остается еще основным типом жилища.

Изменилась и одежда. Прочно вошла в быт одежда городского типа, приобретаемая в магазинах (мужская, женская, детская). Вместе с тем главным образом у ра-

ботников животноводства еще бытуют национальные шубы, шапки, обувь.

Иной стала пища, хотя местами сохраняются национальные блюда, молочные и мясные (чегень, кумыс и др.). Старая домашняя утварь — кожаные и деревянные сосуды — полностью вытеснена фабрично-заводской продукцией.

Познакомимся с колхозом им. Карла Маркса Онгудайского аймака Горно-Алтайской автономной области, в который входят такие населенные пункты, как Нижняя Талда, Бичикту-Бом, Боочи, Кулда и Курата. Эти населенные пункты возникли в 30-е годы в результате объединения в колхозы мелких хозяйств алтайцев-кочевников и перехода их на оседлость. С 1972 г. на территории хозяйства уже имеются средняя, восьмилетняя и три начальные школы-интернаты; появились медпункты, клубы, магазины, административные учреждения и производственные постройки. Дома колхозников электрифицированы и радиофицированы. Колхозники живут в благоустроенных 2—4-квартирных домах. По данным переписи 1959 г., в Горном Алтае грамотность составляла 97,7%, в то время как до революции это был край почти сплошной неграмотности. По данным этой же переписи на 1 000 чел. сельского населения приходится 22 чел., имеющих высшее, незаконченное высшее и среднее образование. За годы Советской власти сформировалась алтайская советская интеллигенция.

Изменения, происшедшие в экономике и культуре Горного Алтая, не могли не повлиять на семейный быт алтайцев, на положение алтайской женщины. В настоящее время алтайская женщина — равноправный член советского общества, активно участвует в строительстве новой жизни. Первыми героями социалистического труда в Горном Алтае стали женщины-алтайки. Это чабаны совхозов и колхозов области Байчила Кестелова, Тана Марчина и Мария Толтокова.

Равноправное положение женщины оказало большое влияние и на формирование новой алтайской семьи. В прошлое ушли такие обряды и обычаи, как калым, левират, брак малолетних, обычай избегания и т. д. Отношения в современной алтайской семье основаны на чувстве взаимного уважения всех членов семьи и равноправия мужчины и женщины в решении тех или иных воп-

росов. Этому в большой степени способствуют участие супругов в общественном хозяйстве и совместные заработки. Женщина-алтайка приобрела экономическую независимость и самостоятельно решает вопросы устройства личной жизни. Браки в настоящее время заключаются между девушкой и юношей на основе взаимных симпатий и согласия, хотя при этом мнением родителей не пренебрегают. В прошлом же все брачные дела решали только родители без учета желания молодых людей.

При разводе дети согласно советскому законодательству остаются с матерью, а отец выплачивает алименты. Раньше для женщины-алтайки самым унижительным было лишение ее родительских прав: в случае развода дети оставались у отца, а после его смерти — у его родителей. Мать лишалась естественных прав на детей.

Современный свадебный обряд у алтайского населения также подвергся изменению. И здесь современные обычаи вытесняют традиционные. Нами установлено, что теперь свадьба, как правило, происходит в два круга: с одной стороны, люди старшего поколения пытаются сохранить традиционный старинный ритуал, а с другой — молодежь стремится провести свадьбу по-новому. Часто новое и старое причудливо перешлепываются. Среди традиционных обычаев отметим символическое похищение невесты и проживание ее у родственников жениха, затем сватовство, перевод невесты в дом жениха, расплетание одной и заплетание двух кос, пир — той — и продолжение его в доме родителей невесты, наконец, вручение там приданого. В каждом из этих обрядов есть ряд церемоний, делающих свадебную обрядность очень сложной.

Символический обряд похищения происходит следующим образом. За несколько дней до свадьбы друзья жениха обязательно ночью организуют «похищение» невесты и «прячут» ее у одного из его родственников. В тот же вечер сваты, родственники «жениха-похитителя», с угощением — вином и мясом — идут или едут с повинной к родителям невесты. Последние закладывают в котел для разогрева полтуши барана (уча) и грудинку (тöш). Начинается угощение. Сват первую стопку вина подает отцу невесты; если угощение принято, это означает, что согласие на брак получено; если же отвергнуто, то одна из родственниц невесты принесенное вино сливает в свою посуду, а пустую возвращает сватам. Они ухо-

дят и снова возвращаются с вином. Ритуал повторяется, пока не будет получено согласие. Теперь родители невесты и сваты должны пазпачить день свадьбы, хотя день этот обычно устаивается заранее. Родители невесты просят сватов перед свадьбой побывать у ближайших родственников невесты. Мы были свидетелями, когда сватам приходилось совершать с этой целью путешествие в 80 км. Такова воля родителей, и ее надо выполнять, поскольку родственники принимают участие в наделении невесты приданым.

Свадьба начинается с появлением «похищенной» невесты, которую с песнями ведут в дом родителей жениха. Под песни же ей расплетаются и заплетаются косы, надевается свадебная шапка. Это означает, что девушка стала келин-невесткой. Одну косу заплетает непременно родственница жениха, другую — невесты. После этого начинается пир. В прошлом свадебные обряды были сложнее. На невесту, например, надевали шубу, особую женскую одежду — чегедак, шапку и обувь (за занавесью, где она должна была сидеть, пока ей не разрешат выйти). Как в прошлом, так и до сих пор родителям невесты и ее родственникам не рекомендуется присутствовать на свадьбе в доме жениха. Существует порядок, когда со свадебного стола родителям невесты посылают подарок — угощение (уча или баркы). Таким образом, свадебный пир частично идет и в доме родителей невесты, куда собираются все ее родственники. Угощение вручают близкие родственники жениха. Они же получают приданое и подарки для новобрачных. Сами молодожены навещают родителей невесты позже, чтобы теща подарила зятю пояс.

К сожалению, такие яркие традиционные моменты, характерные для старого свадебного обряда алтайцев, как игры, состязания, борьба, бега и т. д., исчезли совершенно. А это как раз и придавало раньше свадебному торжеству яркий национальный колорит.

Вместе со старыми обрядами и обычаями, бытующими у алтайцев, начинают входить новые, принимающие все более широкое распространение.

Например, теперь в приданое включают такие предметы быта, как мебель, постельные принадлежности, сундук, одежда и т. д. Обряд вручения приданого сопровождается исполнением народных песен.

В последние годы широкое распространение получил обычай преподнесения подарков новобрачным от общественных организаций, от дирекции совхоза, правления колхоза и т. д.

Изменившиеся условия жизни алтайского населения, его материальное благополучие и возросший культурный уровень вызвали перемены в жизни молодой семьи. Медицинское обслуживание обеспечивает нормальные санитарно-гигиенические условия рождения ребенка и лучшие условия сохранения здоровья матери. Детская смертность по сравнению с прошлым годом сократилась. Отметим, что в настоящее время отпала необходимость давать неприличное имя ребенку, чтобы сохранить его жизнь от нападения «злых духов»... Теперь, наоборот, дают красивые, звучные алтайские имена: Чечек — цветок, Чейне — пион. К сожалению, встречаются и такие — Газет, Майор, Депутат и т. д. В большинстве же случаев алтайцы охотно дают новорожденным русские имена. Семейным праздником является и день рождения ребенка, который отмечается ежегодно. Но пока слабо развита сеть детских учреждений на селе. Во многих колхозах они существуют только в период весенне-летнего сезона.

У алтайцев до сих пор сохраняются патриархально-родовые пережитки, например сознание принадлежности к определенной родовой группе — мундис, кыпчак, алмат, чашты<sup>1</sup> и т. д. Считается, что все, кто принадлежит к данной родовой группе, являются «кровными» родственниками независимо от поколения, даже если оно будет сотым. Из признания такого родства вытекает, что браки внутри данной группы недопустимы. До сих пор у алтайцев бытуют экзогамные запреты, хотя Л. П. Потанов отмечает, что алтайский род давно утратил кровнородственные отношения, и запреты потеряли смысл<sup>2</sup>.



---

<sup>1</sup> По данным переписи 1897 г., в Горном Алтае насчитывалось 68 родовых групп (см. Швецов С. П. Горный Алтай и его население, т. I. Барнаул, 1900, с. 91).

<sup>2</sup> См.: Потанов Л. П. Очерки по истории алтайцев. М.—Л., 1953, с. 252—255.

И. Д. ХЛОПИНА

## ИЗ МИФОЛОГИИ И ТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ ШОРЦЕВ

(по полевым материалам 1927 г.)

Легенды о мироздании, сотворении человека и получении огня записаны автором в 1927 г. у шорцев в улусах Улабыш, Кечин, Верхний Кечин, Пызас от камов Алокся, Татьяны (сöök Кечин), Дарьи (сöök Кобый), Николая (сöök Челей) и в челкапских улусах Байгол, Усть-О, Атла от камов Данилы, Такена Казаковых и вдовы кама Степана (шорские сöоки Сарыг-Шор и Кара-Шор).

Предания идентичны и поэтому объединены.

Весь мир, согласно собранным легендам, разделен на три земли:

- 1) средняя земля — «орты чер» или «бистынг чер» (наша земля);
- 2) земля злых духов — «айпа чер» (подземный мир);
- 3) небесная земля — «Ульген чер» — (земля Ульгена, небо).

1. Средняя земля плоская, посредине стоит гора Пу-стаг. Ее хозяин — главный среди духов-хозяев гор, духов-помощников при камлании Ульгеню. Гора эта является «пупом земли» — «чердин киндиги». Под ней вода, и в ней живет большая, сильная, старая рыба «жер-балык». Когда рыба шевелится, земля трясется.

2. Подземный мир — это владение Эрлика. Там живут «айна» — злые духи, туда они забирают душу человека — «күт», мучают ее (при болезни) и съедают (при смерти). Эрлик живет тоже там и оттуда не выходит к людям, а посылает своих айна. Кам ходит к нему, когда камляет о выздоровлении больных.

3. В земле Ульгена имеется 9 небес.

На первом небе, шижнем, помещается молния — «сарыдж», т. е. желтая. Молния — это плеть для белосивого коня Ульгена — «акпозат». Гром — удары плетью. Шорцы говорят: «тенгри кугрепча, кудай кугрепча» или «Ульгенъ кугрепча» — небо гремит, бог гремит или Ульгенъ гремит. Первое небо называется «кошкан». В середине живет его хозяин — Самчи, у него свой дом, такой же как у людей, есть жена и дети.

Второе небо называется «көк-кур» — синий пояс, здесь помещается сияющая часть радуги — «тенгри-челизе».

Третье — «кызыл-кур» — красный пояс.

Четвертое — «кыр-кур» — серый пояс.

Пятое — «көктамош-кур» — голубой пояс.

Шестое небо зовут уже не поясом, а небом — «кызыл-тентри» — красное небо. Живут там красные жепщины, но о них ничего не известно.

На седьмом небе находятся луна и звезды, на восьмом — солнце, на девятом — живет Ульгенъ. Он посылает иногда круги вокруг солнца и луны. На девятом небе всегда светло и тепло, трава там никогда не сохнет, и цветы не отцветают, в изобилии звери и скот. Про это небо говорят: «өскен оду корулбас» — растущая трава не сохнет и «өлкен кижи чизелбес» — умерший человек не гниет. Когда камлают Ульгеню, просят его о благополучии и плодородии. Ульгенъ может все послать со своего неба.

По челканскому варианту хозяином первого неба является не Самчи, а Пактан-Пугра, а на девятом небе Ульгенъ живет со своей женой, одни называют ее Чаашиц, другие Солтон.

Вначале не было ничего. Были только Ульгенъ и Эрлик, последний рангом ниже. Ульгеню стало скучно. Тогда он создал сначала небо, потом солнце, луну, звезды и под конец гладкую, ровную землю и на ней реки. Эрлик решил принять участие в мироздании и поставил на земле горы. Ульгенъ взобрался на самую высокую и красивую (у шорцев — Пустаг или Мустаг, у челканцев — Согра), но и здесь ему было скучно. Тогда он создал птиц и зверей, потом человека, но души ему, как ни старался, создать не мог. Человек без души не может жить, и Ульгенъ отправился искать ее, оставив собаку сторожить свое творенье. Эрлик захотел подойти к человеку, собака зарычала и не подпустила его. Собака была



голая, и Эрлик сказал ей: «У тебя нет шерсти, плохо тебе будет зимой, ты замерзнешь. Я сделаю тебе шерсть, если ты поддустишь меня к человеку». Собака боялась гнева Ульгена, но все же согласилась и тотчас обросла длинной теплой шерстью. Эрлик подошел к человеку, наплевал на него, измазал грязью и ушел.

Ульгенъ вернулся, не пайдя души, увидел человека, вывалившегося в грязи, и собаку, обросшую шерстью, и учинил ей допрос. Та сначала молчала, потом призналась во всем. Ульгенъ разгневался. Но позже, когда гнев прошел, подумал, что Эрлик, наверное, знает, как сделать человеку душу. Он позвал Эрлика и спросил его об этом. Эрлик ответил, что душу человеку сделать может, но с условием, что она будет принадлежать ему, а телом пусть владеет Ульгенъ, раз он его сделал. Ульгеню ничего не оставалось, как согласиться.

Эрлик пошел в тайгу, сорвал стебель дягиля (кобрак), полый внутри, сделал из него трубку, подошел к человеку и вдунул ему душу через рот. После смерти человека, он всегда берет эту душу себе. Душа называется «кут» (у человека кроме нее есть еще три души — «тын», «сүрүп-өзё» и «үзүт»).

Ульгенъ рассердился и задумал изгнать Эрлика с земли — ведь землю создал он, и, значит, она принадлежит ему.

Эрлик принялся плакать и жаловаться, как же быть, где ему жить, стал просить Ульгена уступить ему хоть десятину земли, хоть половину или четверть десятины, но Ульгенъ был неумолим. Наконец, Эрлик выпросил то местечко земли, в которое упирался посох Ульгена. Как только Ульгенъ согласился и поднял с земли свой посох, из образовавшейся ямки выползли на поверхность земли все гады — змеи и насекомые, а сам Эрлик провалился сквозь эту дыру под землю, где и живет с тех пор.

Гадов было такое великое множество, что они окружили Ульгена и не давали ему покоя. Чтобы избавиться от них, он добыл огонь, развел костер, и от дыма гады разбежались и разлетелись в разные стороны. С этих пор люди всегда отгоняют их дымом.

Когда Ульгенъ добывал огонь, за ним подглядывала одна птица — «чер-тарт-куш» — земляной дергач, коростель, тот, который пронзительно кричит по вечерам.

А не знавшие огня люди по-прежнему ели сырую пищу — корни и травы — и мерзли зимой. Им было очень плохо жить. Они обратились к Ульгению с жалобой на плохую жизнь и с просьбой научить их добывать огонь. Но Ульгень в это время уже ничего не создавал и ничему не мог их научить. Он сказал, что птица чер-тарт-куш видела, как он добывал огонь и может их научить. Он даже сам отдал приказ птичьему старосте — журавлю (турунга) — разыскать эту птицу и просить ее рассказать людям, что она видела. Журавль созвал всех птиц на совет и стал спрашивать, где эта птица; ему ответили, что на совете ее нет. Журавль послал за ней, но безуспешно. Журавль послал другую птицу и та вернулась ни с чем. Он послал третью птицу и чер-тарт-куш, наконец, прилетела. Журавль рассердился на нее, стал бить ее по ногам своим длинным клювом. Бил он птицу так долго, что клюв его окрасился в красный цвет и таким остался навсегда, а чер-тарт-куш и теперь хромает на одну ногу. И тогда обиженная чер-тарт-куш, ни слова не говоря, повернулась и улетела прочь. Она и раньше не любила находиться в обществе птиц, не любит и теперь. Поэтому болтать ей не с кем и она часто разговаривает сама с собой. Зная за ней эту особенность, журавль подослал к ней коршуна (таскаджан), приказав повсюду летать за птицей и подслушивать все, что она говорит, авось да проболтается, как добывать огонь. Так и случилось. Чер-тарт-куш много болтала о всяких пустяках и, наконец, сказала: «добыть огонь можно, надо достать два серых камня и ударить их один о другой». Услышав это, коршун сорвался и полетел к ожидавшим его птицам.

Журавль, узнав о способе добывания огня, отправил двух птиц на поиски серых камней. Птицы скоро папили камни, и огонь был добыт.

Другой вариант.

Люди не знали огня. Им было плохо, и они послали к Ульгению гонца с просьбой научить их добывать огонь. Длиннобородый Ульгень согласился и сошел на землю, но запутался в бороде, споткнулся и упал. Поблизости бегали дети. Увидев упавшего, они прицались смеяться над ним. Ульгень рассердился, топнул ногой и сказал: «Неужели люди такие глупые, что не могут сами найти кусок железа и камень?». Люди это услышали и добыли огонь, а Ульгень вернулся к себе.

В шорских легендах также содержится развитая система представлений о душе, болезни, смерти.

У каждого человека имеются четыре души.

1. «Тын» — ею обладают все живущие на земле существа, способные дышать, двигаться и расти, она существует только при жизни, равнозначна дыханию и после смерти исчезает.

2. «Кут» — эту душу создал Эрлик, поэтому она его собственность. Она олицетворяет здоровье и постоянно подвергается опасности быть украденной одним из духов-помощников Эрлика. Злые духи у шорцев называются «айна». Они съедают кут, когда человек умирает. Про умершего говорят: «айна кут чибисте» — айна съел кут или «чебел небе кут чибисте» — печто плохое съело кут. У челканцев злой дух называется «аза» — обжора. О естественной смерти представления нет, всякая смерть насильственна. Если айна не съел кут, а только унес его, то человек заболевает и может выздороветь (если айна отпустит кут). Распорядиться же о возвращении кут может только Эрлик. За этим к нему обращается кам, и часто Эрлик возвращает кут в обмен на обещанную жертву. Жилище Эрлика находится под землей. Эрлик жадный и злой и часто посылает своих айна за кут с тем, чтобы вернуть ее за жертву. Большею частью такой жертвой является арака, но в случае тяжелой болезни обещают принести в жертву скотину, почти всегда лошадь и только осестью (в случае, если больной выздоровеет). Иногда скотину режут в счет нескольких камланий оптом, но всегда задним числом. Забывают ту, которая похуже, позади дома, где сваливаются отбросы. При этом кам одевает самую старую, грязную одежду, подчеркивая свое неуважение к Эрлику. К Эрлику приходится «ходить» часто, так как болеют многие.

Эрлику камлают только ночью или поздно вечером, после захода солнца. Камланье длится иногда несколько часов. Перед началом камлания кам смотрит в туес с аракой, предназначенной в жертву, и по ней определяет, какой именно айна мучает больного, долго ли больной будет жить и т. д. Эти сведения облегчают процесс камлания. Заодно кам выясняет, какое количество жертвы (араки) необходимо для данного случая.

У каждого рода существуют свои, наиболее опасные духи-помощники Эрлика. Эти духи могут меняться, быть

более или менее опасными, могут переселяться с места на место, могут появляться новые. Например, у шорцев есть такие духи: «ежик көрмёс» — дверной невидимый, «алчи» — бродяга, «узун көрмёс» — длинный невидимый, «ежик айнази» — дверной айна, «чебел небе» — нечто плохое; у челкашцев: «чер тегризи» — земляное божество или дух, «башка тегри» — другой (чужой) дух. «Ежик айнази» и «чебел небе» считаются наиболее опасными, они поедают кут не только людей, но и скота. У этих айна кам обычно не в состоянии вырвать кут. После смерти человека часто бывает невозможно выселить из дома айну. Он остается и начинает есть кут других членов семьи. Тогда приходится бросать жилище со всей утварью и строить дом в другом месте.

Если айна поселился в доме, то жители этого дома иногда якобы видят его в виде мелькнувшего огонька или слышат звук, подобный ветру или вихрю, бывает слышно, как айна тащит на себе кут.

3. «Сүрүн-езе» — это душа, которая после смерти человека остается на земле, она бродит около дома иногда в течение года, даже дольше. Для того, чтобы эта душа не беспокоила людей, родственников умершего, в доме разводят огонь, кам берет лучину, зажигает ее и трижды всех окуривает. Затем идет с зажженной лучиной в лес и бросает ее впереди себя.

4. «Ўзүт» — душа, которая отправляется в царство мертвых, это двойник человека, она не хочет расставаться с телом, хочет быть на земле, а не под землей, и каму приходится уговаривать ее уйти в подземный мир. Она уходит и часто возвращается. Привозит ее оттуда крот — «йер чычкан», это конь подземного мира, конь души умершего человека. Тогда кам должен непременно камлать с бубном. Обычно душа уходит после похорон, иногда не сразу, а на 7-й или 9-й день.

После похорон на могилу ставят берестяные коробочки с пищей для ўзүт. Кам брызгает на могилу аракой и разбрасывает пищу рукой — это он угощает ўзүт в последний раз. Потом кам приглашает душу идти в мир мертвых, разговаривает с пей. Ей дапо знать больше, чем живым. Она рассказывает каму, кто из родичей будет долго жить, кто будет болеть, для кого надо камлать, даст через кама различные советы родственникам; кам уговаривает душу уйти, она не хочет, плачет.

После камланья на могиле все идут в дом покойника, разводят в очаге огонь и кам снова камласт и просит ўзўт не возвращаться назад. У дверей дома ставят один или два «куспака» (берестяных сосуда), «абыл» (мотыгу) и кладут «енгме» (сеть). Кам окуривает присутствующих горячей лучиной, чтобы отогнать душу сўрўн-сае, а для ўзўт готовят плот.

Часто плот готовит заранее кто-нибудь из родственников. Он делается из 9 пучков «кобрак» (стеблей) или 9 дощечек длиной около 25—35 см. Называется плот «сал», к нему приделывают весла «ышкы». Кам снова долго говорит с ўзўт, она ему отвечает, потом он угощает ўзўт аракой, и она, в свою очередь, угощает кого-либо из присутствующих, кам об этом рассказывает и делает соответствующие жесты рукой, как будто у него в руке чашка с аракой. Это камланье называется «кара джолга урчары шаачиг» — черной дороге кропление.

Наконец, ўзўт как-бы дается каму, он ее берет и сажает на плот, кладет рядом листовой табак, кропит плот аракой или абырткой. Затем кам и сородичи идут к реке, спускают плот на воду и отправляют вниз по течению. Кам некоторое время идет рядом, провожая плот до какого-то определенного места (якобы назначенного ему при камланьи), и возвращается.

Ўзўт плывет дальше на плоту одна, гребя веслами, по «кара-джол» — черной дороге в царство мертвых.

Хоронят в лесу (кладбищ у шорцев нет), взрослых в выдолбленном из целого ствола гробу без крышки (покойника в старой одежде заворачивают в холст и зашивают). В гроб кладут и все имущество умершего, включая трубку, табак, лыжи. Еще недавно гроб ставили на кучу валежника и прикрывали сучьями. Детей хоронят также в выдолбленных гробах, но меньшего размера и подвешивают их на деревьях.

Камланье над покойником представляет собой как бы разговор между камом и душой ўзўт:

Шагиг бердын ам ижи болдым.  
Сен ол арагадан нўрек ишасын  
артык.

Ты побрызгал, теперь я напился.  
Ты эту араку пьешь, но пьешь  
с излишком.

Езыр баразын.

Ты будешь пьяным.

Мен карандашимнын, арагазын  
ишарым.

Я пью араку моего брата.

Аймак кижизы келчере,  
Адей урчары,

Чужой человек приходит,  
Собака лает,

Улудам кельтыр.  
Бистын алган кижж,  
Бисты алпарарга егинош,  
Бис бокутту сугор герек.  
Чебел кам гелдыр,  
Сага суланма?  
Орып алтана сугор керек,  
Бистын кижиде алпарды.  
Ой кам кара түрүннө  
Кара ташца тай.  
Базе тесе түр тутпа.

(Записано в улусе Средний Кечин, сөөк Челей).

Старый кам пришел.  
От нас взят человек,  
Он от нас унести его хочет,  
Нам эту душу скрыть надо.  
Плохой кам пришел,  
Скрыть ли тебя?  
Под лавкой скрыть надо,  
Он от нас человека унес.  
Ой, кам с черным бубном  
К черному камню иди,  
Бубна больше не держи.

Или поется другой текст, вот его перевод:

Я умер без воли на это, я умер и так остался.— Без воли твоей ты умер.— Жизнь моя, жизнь короткая.— Такой он ее создал, оттого ты умер.— Жизни моей, жизни черные годы, от светлого дня я отделился, в место мертвых иду я, жалко, что свет остался, я умер, остальные спокойно живите (сөөк Кубый).

Камом (шаманом) не может быть каждый желающий. Ульгень сам избирает кама, при посредстве которого сможет общаться с людьми. Такого избранника всегда можно узнать — он имеет «отметку» Ульгения, так называемую «артык суок», что значит «лишняя кость». Иногда это бугорок на пальце руки или ноги, как, например, у кама Данилы в Байголе (сөөк Сарыг-Шор), дырочка или ямка в мочке уха, как у кама Алексея в Улабыше (сөөк Челей).

На такую отметку редко обращают внимание со дня рождения. Часто ее замечают старики, когда ребенку уже несколько лет, и указывают на нее родителям. Тогда родители обращаются к каму. Кам камлает и узнает у одного из духов-помощников, обычно у главного для этого края, у духа-хозяина горы Пустаг, будет ли ребенок камом. Дух, как правило, «подтверждает» это, и ребенку с детства внушают, что он будущий кам.

В улусе Атла у старухи Марфы впук начал камлать, играя, с 3 лет. У него была отметка — утолщение кости у щиколотки на левой ноге. Вместо бубна он брал что-нибудь — сковородку, дощечку и пр., — вместо слов произносил печленораздельные звуки, и все были уверены, что он будущий кам. Когда ему минуло 8 лет, он познакомился с детьми русских переселенцев-пасечников на Кондоме. Эти дети припились смеяться над ним. Он выучился русскому языку и перестал камлать. Но старуха

не сомневалась, что он станет камом, поскольку это предопределено Ульгеном.

Шаманство, как правило, передается по наследству как мужчинам, так и женщинам. Иногда кам, чувствуя приближение смерти, сам «передает» своих духов сыну, дочери или внуку, но лишь при условии, если у них есть «артыж-суок».

Передача духов происходит следующим образом: после смерти кама все духи-помощники сразу же отправляются в подземное царство к Эрлику и пребывают там до тех пор, пока не придет время камлать следующему каму, родственнику умершего или хотя бы члену того же рода. Время от времени Эрлик посылает их бродить по земле и узнавать, есть ли такой отмеченный Ульгеном человек. Когда духи находят его, то сообщают об этом Эрлику, и он посылает к такому человеку айну. Айна несет с собой болезнь. Будущий кам «заболевает» и болеет до тех пор, пока не осознает, что ему надлежит быть камом. Тогда к нему приходят его тос. Если он не догадывается сам о своем назначении быть камом и зовет к себе для лечения другого кама, то последний после камлания сообщает ему о его назначении и отказывается лечить. В противном случае Эрлик может рассердиться, наслать болезнь или смерть.

Уже во время болезни будущий кам начинает общаться с духами. Они приходят к нему в бреду и во сне. Настоящий кам навещает его и учит камлать. Если у больного появляется желание говорить с духами, значит дело пошло на поправку. Первое общение происходит с духом огня — «от-езе», далее с Пустагом и уже потом с Эрликом.

Болезнь молодого кама, как правило, продолжается долго — от 1 до 3 лет и проходит мучительно.

Появление кама в семье у шорцев не всегда желательное, тогда как челканцы хотят его всегда. Если кам нежелателен в семье, где умер кам, то оставшиеся от него бубен и колотушку вешают в лесу, подальше от дома, на ветви молодой и крепкой березы и стараются при этом не оставить в доме ни одной вещи умершего кама. И наоборот, у челканцев для того, чтобы в семье были постоянно камы, после смерти старого кама снимают с его бубна железку с подвесками и засовывают ее в щель в темном углу амбара, не разрешая никому до нее дотрагиваться

(старуха Марфа, уже не надеясь, что внук ее станет камом, продала нам такую железку для коллекции МАЭ).

Каму нужен бубен. Пока у него нет бубна, он еще не настоящий кам, но камлать все-таки может, поэтому он камлат с рукавицей, с венником, с шапкой, с маленьким луком — «алар». Такой слабый кам, у которого нет ни бубна, ни колотушки, называется «шабынчи». Иногда он может вылечить больного, изгнать небольшого айну, даже может выпроводить душу покойника үзүт, если она не хочет уходить; может отогнать дождь или рассеять грозовую тучу.

О таком камлаше имеется запись:

Улус Пызас. Сөөк Кечин. Камка Көклек. С утра идет дождь. На этот день назначена байга, свадебный той с угощением, которое должно происходить во дворе. Дождь угрожает расстроить торжество. Пригласили камку Көклек из того же улуса. Камланье началось в 7 часов утра в доме хозяина. Никто из присутствующих не должен курить — табачный дым отгоняет тосов. Камланье происходит без бубна и без колотушки, камка могла бы камлать и с бубном, но для рассеивания тучи большой силы не требуется, бубен надолго задерживает тосов, их бывает трудно заставить уйти. Камка камлала с луком. Она села на низкую скамейку перед очагом и начала понемногу натягивать лук и пощипывать тетиву. По мере убыстрения ее движений к ней «слетались» духи тос. Камка начала дрожать, дрожь ее становилась все сильнее, у нее задергалась голова, она стала издавать хриплые звуки, как бы выдавливая их из себя животом — е-е-е..., со звуками чередовались слова, временами речь становилась понятной, временами утрачивала смысл. Она обращалась к грозовой туче «көк нулут», уговаривая ее уйти. В дом входили и выходили люди, тихо разговаривали, стараясь не мешать камланию.

Такие простые камлапья устраивают очень часто — в случаях, когда телится корова, камлают над первым молоком, перед охотой, над зарезанной лошастью или коровой (над ее головой), после сбора урожая с пашни: тогда берут несколько горстей зерна (ячменя), жарят его, мелют, делают «толкан», разводя его водой, готовят абыртку (шорцы) или орта (челканцы) и зовут кама. Абырткой брызгают в печь и угол, до этих пор свежеспеченный хлеб есть нельзя. Камлают всегда перед огнем, при помощи духа огня — «от-езе». Про огонь говорят: «отус пашты от ене» — тридцатиголовая мать-огонь или «кырык тыш кыс чилан» — девица-змея с 40 зубами.

Кроме камланий, существует целый ряд запретов и примет: например, перед выходом на охоту нельзя под-



метать пол, нельзя плакать или громко проявлять свои чувства; встретив женщину, следует вернуться — удачи не будет; видеть во сне пищу — тоже удачи не будет, видеть кедровые орехи — к удачной охоте на белок. Следует ублажать духов гор, их «хозяев». У каждого соока есть своя родовая гора, духу этой горы воздаются почести, в сторону этой горы кропят медвежьим салом или бросают куски мяса. Духи гор живут обычной жизнью, как и люди, они пьют и едят, переманивают друг у друга зверей, любят играть на дудке — «шор». Отсюда будто бы название шорцев, вернее рода — «шорчи» — дударь или «шор-кижи» — человек-дудка.

Особым образом почитают медведя. Считается, что раньше он был человеком и понимает человеческую речь. Медведь пазывается «улу-кижи» — старый человек. Если его убьют, то просят у него прощения, говорят, что он не убит, а уснул. Нельзя перешагивать через голову убитого медведя. Прежде чем есть медвежье мясо, брызгают в сторону гор. Человеком был еще лебедь, его тоже убивать нельзя. Есть у шорцев и амулеты, например барсучья лапа, предохраняющая от болезней лошадей.

Духи кама — это главным образом «хозяева» гор, шорцы называют их «тос», челканцы — «тегри» — божество. Все они говорят на языке, который понимает только кам. Во время камланья он разговаривает с ними на их языке, часто произносятся печлепораздельные звуки, похожие на мычанье, лай, криканье утки, на голоса диких зверей.

Главный дух — «хозяин» горы Пустаг (или Мустаг — ледяная гора). Про него говорят: «бул папты ене пуштаг» — с такой головой мать Пустаг или «уч ор бали кайр Пустаг карабырга» — с тремя колотушками сердитый Пустаг.

Сильным духом считается «хозяин» горы Арчин (можжевелик). Его называют: «улу кижикан арчин кунодолга» — старый человек, хан-арчин, светом наполненный, «ажитка ай долбас» — седловину горы луна не заполнит, «куотка кун долбас» — светом дня не наполнится. Такие выражения применяются по отношению к очень сильным богатырям, которые могут не пропустить лунный свет к горе или задержать дневной свет.

Духи гор поменьше рангом — Солог, Улугур (гора пяряха, плохой помощник), Тоджа («джалбак тышто кан-

тоджа» — с широким зубом хан-тоджа или «чебек карлыг хан-тоджа» — с узким краем хан-тоджа), Ортабаш (средняя голова), Кара-дебе (черная дорога).

Особое место занимает дух горы Солог. Он — хозяин бубна. О нем говорят: «гургун Солог, Солог Ульгень, тушкен тил, аба Солог» — видящий Солог, Солог Ульгения, язык упавший, отец Солог.

Хозяин колотушки — дух горы Соор, но бывает и другой.

Один из главных духов-помощников кама, хотя и невысокого ранга — «кас» (гусь), очень умен и знает все законы и правила. Кам берет его с собой, когда ходит к Эрлику, гусь указывает путь, подсказывает, где и что надо сказать, и т. д. На обратном пути гусь сообщает каму, выздоровеет больной или умрет, надо ли еще камлать и когда.

Колотушку для бубна разрешает сделать Пустаг. Собственно бубен делают с разрешения Ульгения, но об этом Пустаг сообщает каму во время камланья. Кам назначает день, оповещает родичей и соседей. Готовится абыртка и арака.

Колотушку большей частью делает кто-нибудь из членов семьи. Палку с развилкой, выструганную из черемухи (тамылга), обматывают тряпкой, потом зашивают нитками из конопели или конским волосом в белую заячью шкурку. Заячий хвостик от этой шкурки пришивают к головному платку кама (или камки) в знак того, что все его помыслы и действия будут чисты и белы, тогда духи будут благосклонны к нему. Челканцы обтягивают колотушку шкурой оленя. Ленты к колотушке привязывают желающие члены рода. Во время камланья колотушку нельзя выпускать из рук, иначе духи могут разлететься и их трудно будет собрать. Поэтому к колотушке прикрепляется ремешок, в петлю которого продевают руку.

Абыртка разливается в 3 берестяных туеса — «куспака», которые устапавливаются на поляне. Здесь же ставят скамеечку или табурет. Молодой кам садится и начинает камлать. Вокруг стоят зрители. Кам встает и камлает стоя, ударяя колотушкой о ладонь. Во время камланья Пустаг сообщает каму, что Ульгень разрешает ему сделать бубен, дает ему «хозяина» бубна и имя. Хозяин бубна всегда мужского рода. Камке как женщине «ходить» к Ульгению не разрешается, и разрешение на бубен

дает ей тоже не Ульгень, а Пустаг. У челканцев женщины запрещается даже притрагиваться к бубну, если он сделан по указанию Ульгения; такой бубен будет считаться оскверненным, и «хозяин» бубна не войдет в него. Даже на камлашь Ульгению женщинам присутствовать не полагается (у шорцев можно).

Во время камлашь Пустаг «назначает» время получения бубна, как правило, весной или осенью, и подробно рассказывает, из какого материала должен быть сделан бубен. Например, у такой-то речки, недалеко от такого-то камня или около определенного большого дерева растет тальник, из него следует сделать обод для бубна. В таком-то месте растет черемуха, из нее надо изготовить обручи для обода. Деревья должны расти далеко от дома, там, где никогда не ходит скот и не бегают собаки. Пустаг также «указывает», кому поручается срубить деревья, принести их и сделать обод. Ручка бубна называется «марс» (тигр), вырезается она из березы. Ульгень через Пустага подробно рассказывает, где растет эта береза, какие рисунки следует нанести на ручке бубна и чем: тонкими, острыми косточками птиц или рыб и каких именно. Большею частью указывается на кости рябчика, они у него особенно острые. Далее идет речь о подвесках на железке бубна. На этом обычно камлашь заканчивается. Кам брызгает абырткой в сторону горы Пустаг и просит ее хозяина, чтобы все приготовления прошли благополучно. После этого собравшиеся пьют абыртку и расходятся.

Примерно за неделю до назначенного срока начинаются приготовления к «түр аппаратчан» — получению бубна и к «түр той» — празднику бубна. Праздник этот родовой.

Бубен делается разными лицами, но только мужчинами, даже если кам женщина. Один из них делает обод. Доставив к своему дому из назначенного места тальник, он выпиливает из него определенного размера кусок, выстругивает его скребком — «адылга» — (этим же инструментом выдалбливаются лодки из цельного ствола и колоды для пчел) и получает тонкую доску нужной ширины. Доска в течение нескольких дней вымачивается в реке, после этого ее легко можно согнуть. С обоих концов в доске при помощи раскаленного железного прута прожигаются и просверливаются дырки. Потом ее изгибают в форме овала, концы стягивают и сквозь дырки сшивают

узкими ремешками из кожи лошади. Готовый обод доставляется каму накануне камланья.

Тот, кому поручено сделать ручку для бубна (марс), приносит березу с указанного места, выпиливает брусок, соответствующий длинной части полуовала будущего бубна, и обтачивает его. Сверху и снизу он вырезает изображения «хозяина» бубна — «түр-ези». Между изображениями жжеными косточками рябчика наносится рисунок. Готовую ручку мастер принесит каму также накануне камланья.

В доме кама соединяют обод и ручку. В ободе сверху и снизу прожигают, потом прорезают два отверстия, по диаметру равные концам ручки, и ручку вколачивают в обод. Потом в ободе, с одной его стороны, прожигают ряд дырочек на расстоянии примерно 3—5 см друг от друга по всему краю, а другой край обода крепко стягивают плетью из мягкого тальника и укрепляют их на бубне тонкими веревочками, спущенными из конопляных питок, продевая их в отверстия.

Все остатки от тальника и березы сжигаются.

Из куска железа кузнец выковывает тонкий прут с небольшими бугорками на нем. Бугорки эти делаются для того, чтобы укрепленные на нем в дальнейшем подвески не сбивались вместе. Железный прут называется «темир» — железо или «криш» — тетива, он продевается в специально сделанное для него отверстие в ручке и вставляется вместе с пею в бубен. Помещается он несколько выше середины бубна. К нему прикрепляются «сунгмыр» — длинные и узкие подвески, они свернуты из железных пластинок и имеют форму цилиндриков. Число их бывает равно числу духов-помощников, иногда меньше. Кузнец изготавливает еще и другие подвески «кылыш» — сабля, они имеют форму небольших плоских заостренных листиков и прикрепляются к ободу бубна. С одного конца эти подвески слегка раздвоены. Этими концами они вставляются в мелкие, также прожженные отверстия, разделенные кончики снаружи раздвигаются и приплюсцовываются к бубну, количество их меньше, чем сунгмыр. Все подвески находятся в распоряжении духа «тепгис», живущего под землей и подчипенного Эрлику. Тепгис помогает каму во время камланья, но «төсом» не является, он как бы ведает только подвесками. Подвески имеют разное назначение; сунгмыры охраняют төсов от всех айна,

а кылышы являются оружием для нападения на тех же айна.

За несколько недель до камлания кто-нибудь приносит шкуру дикого козла, обязательно самца («мыйгак» — у шорцев, «киик» — у челканцев; у челканцев иногда берется шкура лошади или оленя). Эту шкуру вымачивают в реке (Мрас-су), привязывая веревками к берегу, чтобы не унесло течением. Мочат до тех пор, пока шерсть не начнет легко соскабливаться. Накапуше камлания шкуру кладут на деревянную доску, один ее конец прижимают к земле, другой держат в левой руке и правой рукой соскребают всю шерсть обыкновенным пожом. Потом кожу кладут на землю, многократно поливают водой, после чего перекидывают через забор, и несколько человек с силой растягивают ее в обе стороны. Бубен кладут на земляной пол или на землю во дворе, покрывают кожей, натягивают ее и крепко приматывают к бубну веревкой. Под веревку подсовывают палочку и крутят ее, затягивая веревку как можно туже. Несколько человек садятся вокруг бубна и тянут кожу к бубну. Два — три человека стоят над бубном и руками растягивают и разглаживают его. Когда кожа оказывается хорошо натянутой, бубен переворачивают и ножом подрезают кожу на расстоянии нескольких сантиметров от края.

Эта процедура заканчивается обычно к вечеру. Вечером во дворе разжигают большой костер и несколько человек по очереди коптят бубен в дыму. Бубен держат за ручку и быстро вертят над огнем. Два человека стоят по сторонам и все время бьют по бубну березовыми вешками. При этом поют особую песню. Тот, кто крутит, иногда изображает кама, кругом все смеются. Такое копчение нередко продолжается всю ночь.

Утром на готовый бубен наносят рисунки по указанию кама. Рисуют по очереди, кто угодно, но только мужчины. Вместо краски употребляют красный камень — «кызыл таш», для черного цвета — порошок, для белого — мел или покусную краску.

Посредине бубна рисуется белая радуга, над ней — небо, под ней дерево — береза. На небе три солнца больших и одно малое. Под солнцем тóсы: птица-сокол (кара-куш), рядом стрелок с луком и стрелой и еще несколько фигур людей — это хозяева гор. Над радугой — белка, под радугой — кошка (маш). По одну сторону березы — лягушка,

по другую — змея. Рядом с лягушкой человек с луком и стрелой и всадник с плеткой (оба — тös). На березе сокол. Слева у края — пятиконечная звезда, а с правого края — 1928 г. (хотя шел 1927 г.). Оба рисунка сделаны без ведома кама (улус Средний Кечин, сёбк Челей).

Утром перед камлапьем все пришедшие мужчины (женщин не было) принесли каму по ленточке или по цветному лоскутку (чалаба), некоторые — один лоскуток от всей семьи или от нескольких человек. Ленточки подвешиваются к железной перекладине бубна. В некоторых улусах перед первым камлапьем подвешивают только 9 лент, остальные после камланья. Эти 9 лент предназначаются 9 тösам, т. е. хозяевам гор (по числу гор, через которые лежит путь к Ульгению). Ленты служат как бы одеждой для тösов. Челканцы называют их «кёнчик». Когда в дальнейшем кам пойдет камлать к больному, который не был на первом камлапье, то этот последний должен подвесить свою ленту, только тогда тösы будут помогать при изгнании айны.

За несколько дней перед камлапьем каму шьется новая одежда из белого (обязательно белого) кендыря (конопли), а на голову покупается новый белый платок. В одних улусах (например, на Кондоме) кам перед камлапьем надевает вновь пошитую одежду, в других — она развешивается на месте камланья на березках, а кам камлат в старой одежде, он как бы получает новую от Ульгения и надевает ее сразу после камланья.

В день камланья приготовления пачинаются с раннего утра. Недалеко от дома выбирается поляна. Предварительно кам сообщает, к скольким горам он пойдет по дороге к Ульгению, чаще всего к 9. К месту камлапья приносят по числу гор 7 или 9 кусаков с абырткой. Абыртку население готовит сообща. Аппарат для гонки араки устанавливается недалеко (если она не приготовлена накануне). Несколько человек идут в лес и срубают 2—3 молодых березки. Их вкапывают в землю около кусаков и подпирают березовыми колышками. На каждой березе делают по 9 зарубок — это 9 «ступеней» к Ульгению через 9 гор. Береза — лестница, по ней кам поднимается к Ульгению. На ветви одной из них вешают бубен и колотушку, иногда и новую одежду кама.

В день камланья кто-либо из мужчин идет в лес, срезает бересту и делает из нее несколько «тёрбиш» — квад-

ратной формы плоских коробок или, скорее, глубоких подносов. В это время в отдалении женщины месят тесто из муки с водой. Складывают несколько очагов из камней, ставят казаны и варят или пекут лепешки — «тёрт-пек», складывают их в тёрбиши и помещают около туесов с аракой. В это время начинается камланье. Около туесов ставят низкую скамеечку — «утлапчак», сделанную тоже из березы, кам сначала садится на нее, потом встает и камлает стоя. Камлает часа 2—3. К полудню камланье заканчивается. К этому времени собираются уже все члены рода и гости, которые не принимали участия в приготовлениях или в изготовлении бубна. Все едят и пьют.

Во время камланья Ульгень сообщает каму, сколько раз в течение своей жизни он будет менять бубен, срок службы первого бубна и через сколько лет следует менять каждый последующий. (Кам Степан сменил 6 бубнов, через 3, 4, 6, 7 и 8 лет. Всего он был камом 35 лет, из них первые 2 года камлал без бубна.)

Независимо от этих сведений на последнем камланье Ульгень назначает сам следующий срок камланья. Камланье Ульгению строго родовое, оно проводится для благополучия всего рода — чтобы у всех была удачная охота, чтобы град не побил посевы и т. д. Ульгению можно камлать только весной или осенью. Последний раз кам Сачин (улус Безас, Верхняя Кондома) камлал ему 3 года тому назад. Вот что он рассказал об этом.

Один из членов рода дает для жертвы жеребенка, намеченного еще заранее (иногда до его рождения) самим Ульгением. Масть его должна быть особой для каждого рода: для рода (сёйка) Сарыг-Шор — каурая, для рода Кара-Шор — игреневаля, для рода Челей — тоже каурая. В день принесения в жертву жеребенку не должно быть больше 7 лет, лучше всего если он трехлетний. Называется он «чабага». На нем никто не должен ездить, даже без седла, на него нельзя надевать узду, он не может общаться с кобылой, за всем этим следят очень строго и не только его хозяин, но все члены рода, он считается общим. На нем не должно быть ни одного пятнышка, вся масть должна быть ровной.

Хозяин не только не жалеет отдать этого жеребенка, но считает это для себя честью.

К месту камланья все что-нибудь приносят: кусаки для абыртки, ячмень, цветные ленты или лоскутки для бубна.

Место для камланья выбирает кам — на поляне около большой березы. С западной ее стороны вкапывают 4 столба, на запад от них ставят в ряд куспаки с абырткой, еще западнее встает кам.

Перед камланьем приводит жеребца, к его ногам привязывают аркапы, подвешивают животное к 4 столбам головой вниз и душат так, чтобы не пролилось ни одной капли крови.

Перед удушением жеребца замешивают в куспаках абыртку из свежего ячменя (каждый приносит с собой горсть), а после удушения гонят из нее араку.

Жертвенный жеребец называется «арыг байана ада» — чистый дух-отец или «байана Ульгеня» — дух Ульгеня.

В сёоке Сарыг на этом камланье женщины не присутствуют, в сёоке Челей могут наблюдать обряд издали, в сёоке Кобыи и в некоторых других по р. Мрас-су женщины на камланье допускаются. Здесь же на Кондоме разрешалось присутствовать только мужчинам старше 16 лет, по мясу жеребца могли поесть после и мальчики старше 3 лет.

В начале камланья кам садится на табурет и рассказывает о следах зверей, которые он видит по дороге к Ульгеню, — значит их будет много зимой, о дорогах, по которым идет, — значит они будут удобны для охоты.

Путь кама к Ульгеню идет через Золотое (Телсцкое) озеро и Золотой Гребень (хребет Алтын-Марген). По пути кам задерживается у «хозяев» гор на Мрас-су: Усть-Кобырзе, Азыр, Кичик-Гёлеп-Тайге, Улуг-Гёлеп, Сарыг-Тайге, Шакчак. Заходит к «хозяину» огня — «от-езе». В это время один из присутствующих берет палку, расщепленную на одном конце, со вставленной в расщеп берестой («алаазак» — пестрая нога), зажигает бересту о костер и подходит к каму. Кам высоко поднимает бубен и слегка подбрасывает его вверх — это значит, что он начинает подниматься к Ульгеню, как бы проваливается в первый слой неба, а затем и в следующие слои. Человек с факелом трижды окуривает бубен и говорит: «алас, алас», и все повторяют за ним: «алас, алас». Перевести это слово не могли. Окуривание называется «аластапча тудуц иштапча» — совершение аласа дымом.

Кам поднимается на небо с горы Шакчак, это последняя гора перед Ульгенем.



Считается, что жертвенный конь — сын Ульгения, называется он «кочиган». Ульгень на время посылает его на землю, а потом требует вернуть. Когда кам «идет» по тайге, он перечисляет следы зверей, которых «видит». Последний след — соболя. Во время камланья присутствующие члены рода вырезают из бересты маску с двумя отверстиями для глаз и завязками из конского волоса, потом из ствола тонкой березки выстругивают палку длиной около 60 см, изображающую фаллос жеребца. В то время, когда кам упоминает о следах соболя, присутствующие по очереди надевают на лицо маску и садятся верхом на палку, разыгрывая «кочиган» — магическое действие, направленное на увеличение плодородия среди соболей, самых ценных пушных зверей в тайге. Действо превращается в своего рода игру — бегают друг за другом, кричат, вырывают маску и палку — каждый хочет для себя удачной охоты на соболя. Считается, что соболь находится в непосредственном ведении Ульгения и он посылает этих зверей приобщенному к ним таким способом охотнику.

В некоторых челканских сёоках жертвенного коня называют не «кочиган», а «Пактан-пугра» или «пактаган». «Пактан» — название первого неба, вернее имя его «хозяина», «пугра» переводится как небесный конь, конь с первого неба.

Во время камланья разделяется туша жеребца, при этом пельзя пролить ни капли крови, нельзя сломать или порезать кости.

После камланья мясо варят тут же в казанах и едят. Это тоже входит в обряд приобщения к священному животному. Пока варится мясо, рядом с большой березой врывается в землю большой кол с развилкой. В развилку вставляют длинный шест и перекидывают его через березу так, чтобы он высоко торчал над ней. На конце шеста укрепляют шкуру задушенного жеребца и оставляют здесь навсегда. Со временем шкура высыхает, и годы спустя можно встретить ее на поляне среди тайги.

Тут же под березой строят из березовых ветвей маленький шалашик. После того, как мясо съедено, тщательно собирают все кости и складывают в этот шалаш. Куспаки с остатками абыртки и араки также оставляют под березой. Считается, что кости воплотятся в следу-

ющего жертвенного жеребца — сына Ульгения, а напитки оставляют «хозяевам» гор.

Подвешенная шкура называется «чўлту» или «ат-пыр-пагы», любая другая шкура «тёрё».

По-видимому, вера в духов-хозяев гор, в «хозяина» огня и т. д. является ископной религией шорцев, возможно, что так называемые «слабые камы» — «шабынчи» — существовали у них раньше, как и вера в добрых и злых духов, в подземный мир, в душу «ўзўт», которую отправляют в царство мертвых на плоту. Что же касается жертвенного камлаья Ульгению, то оно заимствовано у соседей-алтайцев, ведь у шорцев еще педавно лошадей не было и весь их быт бродячих пепих охотников, собирателей диких корней был слишком примитивен для восприятия таких сложных концепций, как культ Ульгения.





Л. ЧАНЧИБАЕВА

## О СОВРЕМЕННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ПЕРЕЖИТКАХ У АЛТАЙЦЕВ

В предлагаемой статье ставится задача обратить внимание на изучение религиозных пережитков у алтайцев. Эта тема еще не нашла достаточного отражения в современной этнографической литературе, хотя ее научное и практическое значение не может вызывать сомнения. В настоящей работе автор излагает некоторые предварительные результаты исследования, начатого два года тому назад и проводившегося в Онгудайском, Усть-Канском, Шебалинском и Улаганском аймаках Горно-Алтайской автономной области, основных районах расселения алтайцев. Собранные материалы дают общее представление о том, какие из религиозных пережитков существуют у алтайцев в настоящее время. Наше внимание будет сосредоточено на рассмотрении традиционных религиозных верований алтайцев, обобщенной формой которых являлось шаманство, сочетавшееся с более ранними (дошаманскими) формами религиозных представлений. Хорошо известно, что еще полвека назад традиционные культы, особенно шаманство, играли очень большую роль во всех областях жизни, оказывая сильное влияние на хозяйство алтайцев, их общественную жизнь, мировоззрение, нравы и обычаи, на нормы поведения и т. д. Даже после установления Советской власти в Горном Алтае совершались кровавые жертвоприношения домашних животных духам и божествам. Почти всюду можно было встретить жертвенники с вывешенными на них шкурами жертвенных животных, преимущественно лошадей. Истуженные крики шаманов, зов их бубнов по ночам в летнее время то и дело раздавались едва ли не в каждом селении. Об этом много

писали алтайские миссионеры. Надо заметить, что алтайские шаманы широко практиковали камлание с целью излечения болезней не только людей, но и домашнего скота. Это всегда сопровождалось жертвоприношением домашних животных, что весьма губительно сказывалось на поголовье скота. Местная пресса 20-х годов приводит факты настоящего разорения отдельных хозяйств, когда во время болезни членов семьи, лечившихся у шаманов, почти весь личный скот забивался в жертву духам и божествам, насылающим болезни. В этнографической литературе советской эпохи неоднократно отмечался тот вред, который наносился шаманами рядовому населению не только в экономическом отношении, но в большей степени в социально-политическом и культурно-бытовом<sup>1</sup>.

Как известно, в прошлом алтайцы широко почитали окружающую их местную природу. Они считали, что каждая гора, река, озеро, тайга, скала, источник имели своего духа-хозяина. Для обозначения «хозяина» употребляли слово «ээзи» или «ээлү»; так, например, считали, что Алтай в целом имеет своего хозяина, которого называли «Алтайдын ээзи» или «Алтай ээлү». Культ природы у алтайцев занимал большое место в их религиозных представлениях, как шаманских, так и дошаманских<sup>2</sup>. Пережитки этого культа сохранились и в настоящее время. К такому выводу приводит анализ полевого материала, собранного в ряде районов Горного Алтая, главным образом среди лиц старшего поколения обоего пола. Примером к сказанному может служить почитание священных гор (культ до недавнего времени широко представленный почти во всех районах Горного Алтая<sup>3</sup>), с которым мы столкнулись среди алтайцев Усть-Канского аймака. В настоящее время почитаются среди стариков, как нам сообщили некоторые наши собеседники, такие горы, как Сары-тайга, Устү-кем, Алтын-туу и Энген<sup>4</sup>. В Онгудайском аймаке нам назвали из почитаемых гор прежде

<sup>1</sup> См.: Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев; Тадьев П. Е. Реакционная сущность шаманизма и бурханизма. Горно-Алтайск, 1955.

<sup>2</sup> См.: Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1924; Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, т. II, IV. Спб., 1883; и др.

<sup>3</sup> Потапов Л. П. Культ гор на Алтае.— СЭ, 1946, № 2.

<sup>4</sup> Сообщили в селениях Усть-Канского аймака, Онгудайского и Улаганского аймаков.

всего Үч-Сүмер или, как ее иногда называют, Үч-Энмек. Про нее и теперь говорят:

Көлтөккөлү-көк Сүмер,  
Көжөгөлдү-ак Сүмер.

Теперь имеющий синий Сүмер,  
Занавес имеющий белый Сүмер<sup>5</sup>.

Затем нам называли горы Короты-Бажы и Бий-Биче. Жителями Улаганского аймака почитаются горы: Кабак-тайга, Уети-көл, Эки-Ээльдү-кем (или Ольдүкем), Алтын-туу. Рассказывают, что раньше в жертву этим горам приносили домашних животных светлой масти. В настоящее время почитание выражается в том, что духов-хозяев этих гор стараются угостить молоком и мясом, а также чаем, аракой, вином. Во время обряда бросают в направлении гор кусочки пищи или брызгают налитками. Более того, весной, когда появляются зеленые листья (көк бүйр), осенью, когда листья желтеют (сары бүйр), некоторые старики поднимаются на горы и совершают здесь указанную церемонию. Нам говорили, что подниматься на ту или иную священную гору могут только люди какого-либо одного «сеока» — рода. Вероятно, это является лишним свидетельством того, что раньше культ гор был родовым. Вместе с тем надо отметить, что среди названных гор имеются и такие, которые почитаются людьми независимо от их принадлежности к тому или другому сеоку. Нам называли горы Үч-Сүмер, Бий-Биче, Алтын-туу. Указанные горы и теперь считаются запретными (байлу) для охоты, пастьбы скота, заготовки дров, так как в представлении стариков звери, деревья и травы на этих горах принадлежат только хозяину — «ээзи». Поскольку в настоящее время находятся люди, которые бывают на этих горах, то они там стараются не шуметь, не кричать и т. п., объясняя это тем, что такие действия могут «рассердить хозяина горы». Посещение таких гор женщинами считается весьма не желательным.

Как в прошлом, так и в настоящем большинство алтайцев, проезжая через тот или иной перевал, считает нужным остановиться на нем, чтобы оказать почтение духу-хозяину данного перевала (ажу-ээзи) и как бы получить от него одобрение на дальнейший путь. И теперь, как правило, верующие и неверующие подвязывают на

---

<sup>5</sup> Имется в виду занавес, который вывешивался в юрте во время свадьбы, отделявший молодоженов от остальных обитателей юрты.

перевалах «жалама» (ленточки белого, синего, голубого, красного цвета, кроме черного) на деревьях. Обычай подвешивать цветные ленточки в знак почитания того или иного духа был очень широко распространен у народов Алтая. При этом считается необходимым вешать ленточки светлых тонов, что связано с понятием о «чистоте». В настоящее время подобные ленточки в некоторых районах называют не «жалама», а «кыйра», например в Онгудайском аймаке<sup>6</sup>. Эти «жалама» подвязывают не на все деревья, а главным образом на березу или лиственницу. К ели, пихте и кедру их не подвязывают, так как они «кара бұрлұ ағаш», т. е. имеют «темные листья», хвою. При подвязывании ленточек иногда говорят:

Ўленин јаны мында бол,	Доля ўле пусть здесь будет,
Ўлўнин јаны менде бол,	Доля ўлў пусть будет у меня,
Бийиктин јаны мында бол,	Доля бийыка пусть здесь будет,
Бырыстын јаны менде бол.	Доля счастья пусть будет у меня.

Наряду с подвешиванием ленточек вырывают волосы из гривы лошади и бросают их на ўле (или обоо), т. е. кучу жертвенных камней, и это рассматривается как своего рода припошение духу-хозяину. Кропят также на перевале чаем, аракой или вином. С почитанием духа-хозяина «ажу» до сих пор связывают некоторые поверья. Например, нельзя останавливаться на перевалах, если едешь на похороны или поминки, поскольку нужно быть чистым перед духом-хозяином. Или, если не знаешь слов обращения (алкыш) к духу-хозяину, лучше ничего не говорить, так как словесная путаница может рассердить «ээзи ажу». В этом случае следует попросить произнести алкыш кого-либо из знающих спутников.

Старики-алтайцы верят также в духа-хозяина воды. Его представляют антропоморфным существом могучего телосложения, с лохматой черной бородой и усами и приписывают ему власть над всеми текущими водами — «агын суу». Дух не дремлет ни днем, ни ночью. Когда верующие люди находятся на берегу реки, то бросают в воду угощения (еду и питье). При переправах через бурные и быстрые реки или через озеро верующие алтайцы поступают следующим образом: они разыскивают

<sup>6</sup> Слово «кыйра», видимо, происходит от «кый», что значит резать, отрывать от чего-то целого. В данном случае — от чистой новой материи.

на берегу черный камень, трижды обматывают его черной лентой — «жаламой», а затем бросают прямо перед собой и просят о благополучной переправе:

Обонын јаны слерде болзын,  
Омоктып јаны менде болзын,  
Кечү таис болзын,  
Ажу јабыс болзын.

Доля обоо пусть у вас будет,  
Доля отваги пусть у меня будет,  
Переправа пусть мелкой станет,  
Перевал пусть низким станет.

Остановимся теперь на культе деревьев, который, как известно, был широко распространен среди многих народов Сибири. В прошлом, видимо, он занимал большое место в верованиях алтайцев, и до сих пор наблюдаются случаи почитания тех или иных деревьев. В этнографической литературе об алтайцах этот культ не привлек внимания, хотя отдельные факты почитания деревьев неоднократно отмечались исследователями. Кажется, новым является тот факт, что у алтайцев до сих пор сохранилось почитание родовых деревьев. Нам об этом приходилось слышать в ряде мест. Например, сеок Уьус почитал «чиби» — ель, и до сих пор некоторые люди из этого сеока считают данное дерево своим родовым, священным. То же самое можно сказать о почитании березы — «кайын» — сеоком Комдош, хотя, как известно, береза считалась почитаемым деревом у всех шаманистов Алтая. Нам передавали, что сеок Кузун почитает сосну — «карагай», а у тубаларов священной считалась осина — «аспак». Почитание деревьев выражалось в том, что люди того или иного сеока не могли сами рубить дерево, священное для них. Если все-таки в этом была необходимость, то срубить дерево они просили человека из чужого сеока. Говорили нам также, что деревья подобны людям, только не умеют говорить. Поэтому, когда ударяют топором по дереву или пилят его, оно плачет и стонет. Но это могут услышать не все, а только отдельные люди. Особенно запрещалось срубить молодые деревья, так как считалось, что они подобны маленьким детям и губить их было грешно. Там, где сохранялась вера в священные деревья, существовала еще такая примета. Если дерево само падало, то думали, что умрет какой-нибудь человек из того рода, который почитает данную породу деревьев. При этом, если сваливалось старое дерево — умрет старый человек, а если молодое — молодой. Нам также встретилось поверье, что «тыт» (лиственница) —

дерево шаманское. Хотя шаманов теперь нет, дерево часто называют «кам-тыт», т. е. лиственница кама.

Среди религиозных представлений, сохранившихся у современных алтайцев, значительное место принадлежит почитанию источников (аржан), которые считаются целебными. Почитают собственно не сам источник, а его хозяина, так как лечебное действие источника приписывается духу-хозяину аржана. В этой связи надо сказать, что сохранился, по существу, целый обряд почитания «хозяина» аржана.

Лучшим временем для посещения считается весна, когда распускаются листья (кёк бёр), а также осень, когда деревья надевают свой желтый паряд (сары бёр). На аржан полагается ехать с человеком, знающим все правила обряда, брать с собой различные продукты питания, кроме соли и мяса. Объясняют это тем, что соль будто бы впитывает в себя лечебную силу аржана и снижает его целебное действие. Даже чай на аржане пьют без соли, хотя это противоречит сложившимся привычкам. Что касается мяса, то какого-либо четкого объяснения запрета на него нам получить не удалось. Некоторые говорили о том, что мясо — тяжелая еда и не годится при лечении. У источника все продукты раскладывают на видном месте, как бы на обозрение всему Алтаю. Сразу же разводится огонь и кипятится чай. Часть его льют в огонь и разбрызгивают в разные стороны, как бы угощая духа-хозяина огня и через него окружающие горы, реки, скалы, словом, весь Алтай. Подобным образом преподносятся духам и другие виды пищи. Помимо этого, к деревьям у источника повязывают жалама. После угощения духа-хозяина аржана идут купаться в источник и бросают в него монеты. По словам информаторов, у источника подвешивают и бумажные деньги, даже крупного достоинства. Так, одна старушка говорила, что она лично видела среди подвешенных денег кредитку в 25 руб. и по этому случаю даже задумалась, не взять ли ей эти деньги, ведь на них можно столько всего купить, но потом отказалась от этой мысли, так как ей стало страшно разгневать «хозяина» аржана и быть наказанной.

В Онгудайском аймаке на аржанах изготавливают «шатра» — фигурки зверей из «быптака» и «курута» (пресный и кислый сыр), которые ставятся на «тагыл», т. е. жертвенник из камней. Эти фигурки якобы олицетворя-



ют действительных животных, приносимых в дар духу-хозяину аржана. Остатки курута и быштака сжигают вместе с веточками артыша (можжевельника) в костре. Онгудайцы также повязывают кыйра (жалама). На аржане следует быть либо один день, либо три, семь, девять. Говорят, что дух-хозяин аржана может являться людям в образе мыши, змеи, дикого зверя. В таких случаях нельзя кричать или пугаться, ибо появление хозяина аржана считается доброй приметой. Кроме того, обо всем, что человек слышит или видит (даже во сне) во время пребывания на аржане, никому нельзя сообщать до истечения года. Из других запретов отметим, что женщинам в период менструации строго запрещается быть на аржане, ибо такая женщина может тяжело заболеть или даже умереть; к духу-хозяину аржана нужно явиться чистым. По этой же причине нельзя посещать аржан, если умер кто-либо в данной семье или из близких ее родственников до истечения года. Людей, возвратившихся с аржана, никогда не спрашивают прямо о здоровье — это запрещено. Осведомляются в такой форме: «Как конь ходил, не устал ли в пути?». Видимо, боялись «сглазить» человека, лечившегося на аржане. После посещения аржана запрещалось употреблять соленую пищу и мясо, пить араку и вино, а также присутствовать на свадьбе или похоропах.

Остановимся теперь на почитании огня, который в верованиях алтайцев всегда играл большую роль<sup>7</sup>. И теперь некоторая часть алтайцев полагает, что благополучная жизнь человека и его семьи во многом зависит от благосклонного отношения духа-хозяина домашнего очага. Дух-хозяин очага по-прежнему олицетворяется в образе женщины. О нем говорят: «От-Эне!», т. е. «Огонь-Мать!».

Оттын ээзи бай-эне,  
Одус эки јеерен атту.

Хозяйка огня, почтенная Мать,  
Имеющая тридцать два рыжих  
коня.

В прошлом духу-хозяину огня и, видимо, огню вообще приносили в жертву овцу белой масти. По алтайским религиозным воззрениям огонь способствует счастью — «ырыс» — данного дома. И от того, как человек относится к огню, во многом зависит здоровье его детей, жены и его самого, а также приплод скота и т. д. Огню и теперь по-

---

<sup>7</sup> Дыренкова Н. П. Культ огня у алтайцев и телсугт.— В кн.: Сборник Музея антропологии и этнографии, т. IV. Л., 1927.

свящают ежедневные «угощения» — первый утренний чай, первый кусочек самого вкусного мяса, первую чашечку араки. Такие жертвы приносят и при всех торжественных случаях жизни (сватовство, свадьба и т. д.). В огонь льют жир, масло, сжигают в нем веточки арчыша. Обращаются к огню с «алкышами» — просьбами. В связи с почитанием огня сохранился ряд поверий. Не имея возможности подробно изложить их в данной работе, мы ограничимся только перечислением. Например, золу из очага выносят только в новолуние и высыпают в укромном месте на восточной или южной стороне юрты. Через огонь запрещено, как и раньше, перепагивать, а женщины еще и переходить из одной половины юрты в другую мимо той части огня, которая считается «вершиной» (оттын бажы) и находится в переднем углу, ибо это может осквернить огонь. Далее, нельзя браниться, сидя у огня, плевать в очаг, ворошить угли острыми предметами. Соблюдается запрет давать огонь в чужой дом, если в своем доме появился новорожденный, или брать самим огонь в доме, где есть больные. Как и в прежние времена, не дают огонь посторонним на исходе лупы. И теперь люди старшего поколения избегают разводить огонь с помощью бензина, керосина или бумаги, так как все это неприятно духу-хозяину огня. В обращении с огнем требуется соблюдать «чистоту». В противном случае «хозяин» огня может наказать человека — наслать на него или на членов его семьи болезни, принести различные несчастья и беды, в частности болезни или падеж домашнего скота. Более того, осквернением огня объясняют причину болезни некоторых людей либо отдельные несчастные случаи (пожар). За огнем признается способность изгонять злых духов, в силу чего и сейчас в некоторых домах огонь в очаге на ночь не гасят, а напротив, подкладывают в него поленья потолка.

Среди собранного нами полевого материала выделяют как наиболее устойчивые пережитки, связанные с рождением и воспитанием ребенка. Стараются, например, не готовить заранее для новорожденного детское белье, чтобы не «сглазить» и ребенок не родился мертвым или не умер вскоре после рождения. Существует также предохранительный обычай парчения новорожденного плохим именем (Ийт-Баш — Собачья голова, Чырчык — Сморщенный, Кучук — Щенок), чтобы не при-

влечь внимания к нему злых духов. Применяются некоторые магические приемы для того, чтобы у новорожденного быстрее отпала пуповина. С этой целью отрезают пучок волос матери (с висков) и сжигают его. Затем пепел перемешивают с овечьим жиром, взятым с хвоста, и смесь прикладывают к пуповине. По рассказам старушек, кин (пуповина) должна отпасть по истечении трех дней. Отпавшую пуповину зашивают в специальный маленький кожаный мешочек (калта). Раньше было принято мешочек с пуповиной девочки украшать бусинами и разноцветными пуговками. Теперь в мешочек с пуповиной девочек кладут обычно бусинку (чтобы росла красивой), а мальчиков — пулю (чтобы стал хорошим охотником). Жители Улаганского аймака полагают, что следует помещать в мешочек с пуповиной ячменное зернышко, это способствует хорошему росту ребенка. И в наши дни можно часто видеть мешочек с пуповиной ребенка, подвешенный у кровати матери или над колыбелью ребенка. Сохранился и такой старинный обычай: молодожены забирают кин с собой, при этом считается — чем бережнее хранишь кин, тем дольше и благополучнее проживешь. Некоторые алтайские женщины практикуют действия и обряды, якобы спасающие жизнь ребенка. Так, например, если в семье часто умирают дети, то при рождении очередного ребенка в колыбель кладут сперва щенка и уже после этого, через некоторое время, ребенка. Объяснение такое — злые духи, увидев в колыбели щенка, а не ребенка, не станут проявлять интереса к ней и, следовательно, не нанесут вреда ребенку. Если ребенок часто болеет, его символически продают за 15—20 коп. какой-либо женщине, обязательно многодетной, у которой колыбель считается счастливой и дети не умирают. Проданный таким образом ребенок считается как бы ее родным, и на него переходит счастье этой матери.

Большое значение в сохранении здоровья и жизни маленьких детей придается «оберегам». Они бывают разными. Например, с ушей собаки срезают пучок волос — «сырга» и подвешивают его к колыбели. Часто прикрепляют к колыбели коготь медведя, барсука, рыси. Весьма любопытно, что над кроваткой или колыбелью ребенка помещают плетку — «камчы». Иногда ее кладут на ночь рядом с ребенком, а под постельку подкладывают нож или другой железный предмет — орудие борьбы со злыми

духами. Среди обычаев и обрядов, связанных с рождением и воспитанием ребенка, сохранились и такие, которые религиозного содержания не имеют. Примером может служить обычай первой стрижки волос ребенка в возрасте от одного года до трех лет. Эту стрижку поручают дяде по матери — «тай». Пучок стриженных волос он увозит с собой и хранит до специального обрядового приезда племянника. Время такого приезда дядя назначает сам. Когда срок наступает, племянника везут за «волосами» к дяде и приподносят ему какие-либо подарки. Дядя же должен по обычаю подарить племяннику кобылицу с жеребенком (что теперь почти не практикуется), козу с козленком или овцу с ягненком. Свои волосы, возвращенные дядей, племянник хранит до самой своей смерти.

Но вернемся к оберегам. Одними из наиболее распространенных продолжают оставаться медвежья лапа или медвежьи когти. Нам приходилось видеть медвежью лапу, прикрепленную над дверями в некоторых домах. Обитатели таких домов не скрывали, что они делали это с целью отпугнуть злых духов. Едва ли можно сомневаться в том, что медвежья лапа или когти как обереги были тесно связаны в прошлом с культом медведя, широко распространенным у алтайцев<sup>8</sup>.

До сих пор медвежья лапа и когти не только подвешиваются к колыбели ребенка, но и носятся взрослыми. Нам приходилось видеть, как у одного продавца в Улаганском районе в связке ключей висел медвежий коготь. Владелец амулета объяснил, что он прицепил коготь для того, чтобы злые духи его не запутали, никто не обманул и чтобы его дела на работе обстояли благополучно.

Не имея возможности остановиться на некоторых других видах оберегов, представляющих собой части тела тех или иных животных или птиц, мы лишь укажем, что в качестве оберегов выступают и некоторые растения и кустарники. «Защитную» роль играл широко известный в верованиях народов не только Алтая, но и многих других можжевельник (артыш, арчин), которому приписывалось очистительное «свойство» и даже способность излечивать некоторые болезни. Окуривание этим растением

---

<sup>8</sup> См.: Потапов Л. П. Персежитки культа медведя у алтайских турок. — «Этнограф-исследователь», 1928, № 2-3.

пугает злых духов, охраняет от них людей и скот. Способность отвести некоторые несчастья приписывается и веткам березы. Их кладут на очаг в уверенности, что это спасет от удара молнии. Ветки березы также помещали в передний угол айла. «Охранные» свойства приписываются веточкам шиповника и других колючих кустарников. Их обычно помещают над дверями айла или дома, чтобы злые духи не могли проникнуть в помещение. Подобная же функция признается за таволжником, но это связывается с тем, что из него изготовляют ручки для плеток, а плетка была сильным устрашающим средством для изгнания злых духов. Камчи вешали не только у кровати детей, но и взрослых. Старики говорили нам: «Злые духи мешают спать до тех пор, пока их не прогонишь плеткой». Часто приходилось слышать, что вечером и особенно ночью злые духи сбивают с пути всадника и как бы ошутывают ноги его лошади. В таких случаях на помощь приходит «камчы» — плетка. Упомянем также в качестве оберега ленточки — «жалама» — и некоторые железные предметы, такие как нож и т. п. Вера в охранительную силу оберегов настолько еще жива, что когда приходится оставлять ребенка одного, ему под подушку кладут железный предмет.

К числу распространенных пережитков относятся изображения некоторых духов. Эти изображения в прошлом имелись буквально в каждой юрте. И теперь в той или иной юрте можно увидеть изображения домашних покровителей, например төр-жайык или, как еще его называют ак-жайык. Это изображение переднего угла «төр» — главной и почитаемой части жилища, где обычно спят хозяева. У дверей юрты, с правой стороны от входа, вешают изображение эжик-жайык, что значит жайык дверей или входа. Его называют также сары-жайык или сары-тандак. Оба названных жайык подвешивались для охраны юрты и благополучия ее жителей. Жайык, находящийся в переднем углу, представляет собой несколько десятков ленточек белого и голубого цвета, прикрепленных к шнуру, изготовленному из шерсти белого ягненка. Сары-жайык состоит из лепт белого и желтого цветов. Старики помнят, что еще не так давно между ленточками в середине подвешивалась шкурка белого зимнего зайца. В настоящее время заячью шкурку в жайык не включают либо потому, что не всегда такую шкурку можно до-

быть, либо потому, что об этом стали забывать и не придавать былого значения. Раньше, на памяти стариков, жайыку посвящали домашнее животное, как правило, лошадь светлой масти, теперь этого не делают. Посвящение жайыку лошади заключалось в том, что ее предварительно «мыли» кобыльим молоком, окуривали арчином, вплетали в гриву ленточки белого, желтого, синего цветов. Во время обряда лошадь стояла на белом войлоке. После посвящения на лошади нельзя было ездить, а женщине даже прикасаться к ней. Указанные выше изображения делал шаман, теперь за отсутствием последних это делает кто-либо из знающих стариков, умеющих при этом произносить алкыши. Женщина, хотя бы и старуха, изготавливать жайык не могла, так как она «эдекте кирлу» (буквально «с грязным подолом»), т. е. нечистая. После смерти хозяина жилища изображение жайыка уносили в лес и помещали на дереве.

В заключение упомянем еще о сокращении так называемых запретных дней — «байлу күн». Эти дни приходятся на конец каждого лунного месяца, когда луна бывает на исходе. И с ними связаны определенные запреты, которых продолжают придерживаться главным образом пожилые женщины. В такие дни запрещается, например, выносить золу из очага, потому что на исходе луны якобы на земле бывает много злых духов, способных принести несчастья домочадцам. Нам сообщили случай, когда у молодой женщины заболела девочка и ее положили в больницу; причиной болезни послужил, по мнению соседки, тот факт, что мать девочки вынесла из своего очага накопившуюся золу в запретный день, к тому же нарушив правило относительно места, куда следует высыпать золу. Мать больной девочки подтвердила версию.

В последние два — три дня старой луны запрещалось давать молоко из своего дома, так как опасались, что на молоко, вынесенное из дома и уже не охраняемое покровителем жилища, могут напасть злые духи и через это принести вред корове, у которой выдоили молоко. Наконец, упомянем еще о запретных днях для женщины после родов. В эти дни роженице нельзя было прикасаться к очагу, посуде, так как она считалась нечистой. Кое-где и поныне придерживаются этого обычая.

Сделаем выводы.

Прежде всего констатируем, что алтайское шаманство как религиозная система в настоящее время разрушилось и как таковое уже не существует.

Можно говорить лишь об отдельных религиозных пережитках, которые, несомненно, исчезнут полностью в ближайшее время. Эти пережитки у современных алтайцев связаны уже не столько с шаманством, сколько с дошаманскими представлениями. Однако и последние тоже подверглись сильному разрушению.

Достаточно рассмотреть эволюцию за последние 50 лет почитания огня, культа гор или верований и обрядов, связанных с рождением и воспитанием ребенка, чтобы в этом убедиться<sup>9</sup>. Пережитки этих культов и обрядов, по нашим наблюдениям, сохраняются главным образом в отдаленных, глухих селениях. Легко заметить также, что религиозные пережитки бытуют чаще всего среди лиц старшего поколения, особенно у пожилых женщин, т. е. среди представителей тех современных алтайцев, которые родились и выросли в обстановке старого традиционного быта. Религиозные обряды и обычаи подвергаются деформации. Примером может послужить технология изготовления некоторых изображений духов, помещаемых в переднем углу или у двери юрты.

Раньше такие изображения делали только шаманы, именно они заставляли «хранить», «кормить» или «утощать» изображение. Теперь такие предметы старики делают сами и, конечно, с отступлением от шаманских образцов. Возьмем описанные выше изображения дьайыку. Шаман между цветных ленточек, привязанных к шкурку, обязательно подвешивал шкурку белого зимнего зайца, которая была характерна именно для этого дьайыка. И если не оказывалось шкурки зайца, то ее заменяли широкой белой тряпичей, вырезанной таким образом, чтобы она несколько напоминала шкурку. Ныне же среди дьайыков нам не приходилось видеть изображений старого образца — все они были без шкурки зайца, но посвящены именно дьайыку и называются также — дьайык. Правда, теперь это изображение называется то тёр-дьайык, если оно висит в переднем углу, то, как

---

<sup>9</sup> См.: Дыренкова Н. П. Культ огня у алтайцев и телеут.— В кн.: Сборник Музея антропологии и этнографии, т. VI. Л., 1927; Каруновская Л. Э. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком.— Там же.

раньше, — ак-дбайк; аналогичное изображение у двери на женской половине — то эжик-дбайк, то сары-дбайк или даже тандак. Из этого можно видеть, что старые шаманские изображения теперь явно подвергаются модернизации.

Наконец, следует остановиться на главном, по нашему мнению, вопросе, вытекающем из изучения религиозных пережитков у алтайцев. Получение ответа на этот вопрос имеет важное практическое значение для развития социалистической культуры и быта алтайцев, для воспитания у них коммунистического мировоззрения. Вопрос этот сводится к следующему: чем и как объяснить существование религиозных пережитков у алтайцев в наше время, когда объективных условий для этого не существует? Вероятно, одну из существенных причин сохранения религиозных пережитков нужно видеть в сильном влиянии на повседневную семейную жизнь людей старшего поколения (особенно женщин), воспитанных в условиях старого традиционного быта. При беседах с женщинами среднего возраста иногда создавалось впечатление, что к тем или иным обрядовым пережиткам они обращались как бы «по инерции», «старикни так делали и нас научили». В некоторых случаях, например при болезни ребенка, матери применяют обереги или обращаются к духам с угощением — «а вдруг поможет». Если болезнь ребенка затягивалась, а медицинское лечение не помогало или не соблюдалось, встревоженная и отчаявшаяся мать обращалась даже к магическим приемам лечения, подсказанным старыми людьми. При этом нам иногда подчеркивали: «Хотя мы в это сами не верим, а испытать на всякий случай надо».

Нельзя не отметить, что в разговорах с молодыми людьми приходилось слышать о том, что некоторые религиозные верования и представления ими поддерживаются потому, что якобы они отражают «национальную традицию», выражают «национальные особенности» алтайского быта. Конечно, эти объяснения малоубедительны, по учитывать их необходимо.

Главное же, видимо, заключается в том, что следует усилить борьбу со всякого рода религиозными пережитками.



Ф. Т. ВАЛЕЕВ

## АЛТАЙСКИЕ ЭТНИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ У ЗАПАДНОСИБИРСКИХ ТАТАР

Западносибирские татары живут в основном в сельских районах Тюменской, Омской, Новосибирской областей, в окрестностях Томска, а также в Тюмени, Тобольске, Омске, Новосибирске, Томске, Барабинске, Таре и других городах Западной Сибири.

В литературе они именуются в зависимости от их постоянного места жительства тюменскими, тобольскими, тарскими, барабинскими, томскими татарами. Татары, обитающие по рекам Иртышу и Тоболу, носят название тоболо-иртышских татар. Сами себя татары называют, также сохраняя территориальные наименования: тубыллык (тобольские), тарылык (тарские), бараба (барабинские).

Упомянутые группы сибирских татар имеют родовые и племенные подразделения, названия которых они иногда употребляли в качестве самоназвания. Например, тарские татары делились на племена: аялы, туралы, курдак, сарт; тобольские — курдак, тугус, яскалбы, нанга; барабинские — терена, тара, барама, келебе, лонга, ловей, каргапы. Соседи — ханты и манси, башкиры и казахи — называли татар хатань, туралы, погай, селькупы-тыш<sup>1</sup>.

Каждая из этнографических групп сибирских татар имеет специфические особенности, отражающиеся в традиционной материальной и духовной культуре, а также в разговорном языке.

В процессе исторического развития сибирские татары вступали в контакты с такими народами, как ханты и ман-

<sup>1</sup> Храмова В. В. Западносибирские татары. — В кн.: Народы Сибири. Этнографические очерки. М. — Л., 1956, с. 473—474.

си, сибирские бухарцы<sup>2</sup>, казахи, татары Поволжья, башкиры, народы Саяно-Алтая. Эти народы оказали то или иное влияние на материальную и духовную культуру, а также на язык сибирских татар и даже в какой-то степени приняли участие в формировании последних в этническую общность.

В настоящей статье делается попытка осветить некоторые алтайские этнические элементы у западносибирских татар.

Известно, что в так называемое монгольское время многие племена и народности часто насильственно перемещались со своих территорий в другие места, что вело к смешению между собой разных племен и народностей. Например, выселившиеся из районов Хаптайского и Саяно-Алтайского нагорий различные этнические группы, племена и народности «приняли участие в формировании киргизов, казахов, башкиров, кочевых узбеков, сибирских (тюменских, тобольских и др.) татар»<sup>3</sup>.

В политической зависимости от Сибирского ханства находились не только входившее в него население, но и племена и роды, обитавшие на смежных с ханством территориях. К таким племенам и родам относились, например, «барабинские татары», чагаты («чатские татары»), формально зависимые от хана Кучума<sup>4</sup>. Чагаты в XVI в. населяли большую территорию, преимущественно в Саяно-Алтайском нагорье и севернее, в бассейне верхнего течения Оби, достигая на юге Ордоса<sup>5</sup>. Барабинские татары и

---

<sup>2</sup> Сибирские бухарцы — собирательное название выходцев из Средней Азии (узбеков, таджиков, уйгуров и т. д.), переселившихся в XVI—XVIII вв. в районы Западной Сибири. Основными местами поселения бухарцев были Тобольский, Тюменский, Тарский уезды Тобольской губернии, где существовали особые бухарские волости. Часть бухарцев проживала в районе Томска. В русских документах среднеазиатские переселенцы известны под названием бухарцев (иногда ташкентцев). Сами себя они называли: бухарцы (бухарлык), узбеки, сарты. О сибирских бухарцах см.: Зияев Хамид. Средняя Азия и Сибирь. XVI—XIX вв. Ташкент, 1962, с. 237—301 (на узбек. яз.); Валеев Ф. Т. Сибирские бухарцы во второй половине XIX — начале XX вв. (Историко-этнографический очерк). Автореф. канд. дис. Ташкент, 1965.

<sup>3</sup> Потапов Л. П. Тюльберы енисейских рунических надписей. — В кн.: Тюркологический сборник 1971 г. М., 1972, с. 161.

<sup>4</sup> Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969, с. 82.

<sup>5</sup> Там же, с. 83.

чагаты, несомненно, контактировали с основным населением Сибирского ханства, оказывая на него свое влияние.

О существовании исторических контактов тобольских татар с алтайцами свидетельствуют интересные данные, приведенные Л. П. Потаповым о татарской волости Токуз (Токус) и селении под тем же названием. Одна из волостей Сибирского ханства, расположенная по Иртышу, по-видимому, на территории нынешнего Вагайского района (Тюменская область), носила название Токуз. В этой волости, когда она после падения ханства вошла в состав Тобольского уезда, жило всего 3 чел. В связи с этим историческим фактом Л. П. Потапов замечает, что «нельзя сомневаться в том, что эти люди принадлежали к группе (возможно, роду) Токуз, потомки которого до настоящего времени проживают среди северных алтайцев — тубаларов»<sup>6</sup>.

Старинное селение тобольских татар Токуз (бывший центр Токузской татарской волости) расположено примерно в 70 км к юго-востоку от с. Вагай, на обоих берегах р. Агитки, впадающей в р. Вагай, левый приток Иртыша. Факт наличия в Токузской волости всего 3 чел. (трех дворов) в момент ее вхождения в состав Тобольского уезда подтверждается данными топоимии. При существовании общего названия Токуз южная, наиболее старая часть этого селения называется «уч уйле» (от татарск. уч — три, уй — дом, двор + тюркский аффикс наличия, присутствия ле), т. е. селение, состоящее из трех домов (дворов)<sup>7</sup>, но в дальнейшем — в XVIII — начале XX в. — Токуз является одной из самых крупных по численности населения татарских деревень. В 1795 г. (по данным 5-й ревизии) в Токузе, числившемся в Уватской волости Тобольского наместничества, насчитывалось 333 чел. (всего населения)<sup>8</sup>, в 1816 г. — 480 чел.<sup>9</sup>, в 1850 — 710 чел.<sup>10</sup>, в 1858 г. — 745 чел.<sup>11</sup> Относительно быстрый рост численности населения д. Токуз, по-видимому, происходил в основном за

<sup>6</sup> Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев, с. 83.

<sup>7</sup> Полевые записи (март 1973 г.) от Яхьи Маннипова, уроженца д. Токуз.

<sup>8</sup> Тобольский филиал Государственного архива Тюменской области (в дальнейшем — ТФ ГАТО), ф. 154 (Тобольская казенная палата), оп. 8, д. 180, л. 45 об.

<sup>9</sup> Там же, д. 347, л. 564.

<sup>10</sup> Там же, д. 570, л. 99.

<sup>11</sup> Там же, д. 800, л. 1.

счет переселения сюда татар из других селений Тобольского уезда, а также за счет отдельных групп алтайских племен, оказавшихся уже в XVIII в. в пределах Тобольского уезда в поисках защиты от преследований джунгарских ханов. Сказанное, конечно, только наше предположение. По словам наших информаторов, лет 25—30 тому назад в Токузе еще встречались старики, хорошо знавшие историю своего селения. Рассказы их могли бы пролить свет на историю взаимоотношений токузских татар с алтайскими племенами. К сожалению, мы уже лишены этой возможности<sup>12</sup>.

Значительный интерес представляют также предания тарских татар (проживающих в Тарском, Большереченском, Колосовском, Седельниковском районах Омской области) о пребывании на территории Тарского уезда алтайцев-теленкутов (телеутов). По одному из преданий тарских татар, теленкуты пришли на территорию бывшего Тарского уезда, спасаясь от «жестоких калмыцких ханов». Проживая долгое время среди татар, теленкуты смешались с ними, стали говорить по-татарски, приняли ислам. Так появилось среди татар «теленкут тукум» — теленкутское племя<sup>13</sup>.

Свидетельством о пребывании теленкутов на территории Тарского уезда могут служить некоторые этнонимы и гидронимы алтайского происхождения. Например, в районе татарской д. Кумуслы (Большереченский район Ом-

---

<sup>12</sup> Этот случайшний раз подтверждает, что советским этнографам следует проявить максимальную энергию по сбору ценных в научном отношении, но не зафиксированных в архивных документах сведений, касающихся истории и традиционной культуры народов. Поскольку подобные сведения хранятся главным образом в памяти старшего поколения, они могут бесследно исчезнуть вместе с их носителями. Это особенно важно в отношении малых народов Сибири, у которых история, материальная и духовная культура изучены еще недостаточно.

<sup>13</sup> Полевые записи (июнь 1956 г.) от Азима Зайнитдинова (г. Омск), сына известного знатока истории, фольклора сибирских татар Ситдыка Зайнитдинова (1854—1927 гг.). О последнем см.: Валеев Ф. Т. С. М. Зайнитдинов.— В кн.: Тюркологический сборник 1972 г. М., 1973, с. 212—213.

При ссылках на полевые записи в подстрочных замечаниях подразумеваются записи автора, сделанные во время его бесед с представителями разных групп западносибирских татар. При написании сибирско-татарских терминов в основном использован русский алфавит.

ской области) имеется оз. Мерет (Мереткуль) и поле под тем же названием<sup>14</sup>. Возможно, что гидроним «Марет» у кумуслинских татар связан с названием р. Мерет (притока Оби), по которой в начале XVII в. находилась кочевая ставка одного из наиболее крупных телеутских князей Абака и его преемников. Название «Мерет» озеру и полю дали телеуты из улуса Абака, оказавшиеся в XVII в. на территории Тарского уезда.

По-видимому, то же самое надо сказать о татарских деревнях Коготово (Кугытау) и Тоскино (Тоскима, Тускима), расположенных в Колосовском районе Омской области. По словам некоторых наших собеседников, в районах указанных татарских деревень когда-то пребывали телепуты (телеуты) и были основателями этих деревень<sup>15</sup>. Здесь нельзя не видеть близости между названиями современной татарской д. Кугытау и телеутского улуса Кугутей. Как известно, Кугутей — это собственное имя телеутского князя. (Кугутей так же герой одноименного героического сказания алтайцев-телеутов.) По данным русских ясачных книг, он в XVII в. владел улусом, названным его именем, и платил ясак. Улус его числился в Итеберской волости<sup>16</sup>. Вполне возможно, что во время кочевок в Тарском уезде телеуты могли основать эту деревню как место для временного пребывания и дать ей свое название.

Что касается современного названия деревни Кугытау, то оно, благодаря влиянию местной татарской народной этимологии, по созвучию могло быть преобразовано в понятное татарам название Кугытау (кугы-рям — мелкий сосняк, растущий на мшистой почве, тау — гора, т. е. рям, расположенный на горе).

В конце XVII — начале XVIII в. на территории ряда волостей Тарского уезда кочевали орчаки (иногда в русских документах — «коурчаки»)<sup>17</sup>, относившиеся к тувинским племенам.

---

<sup>14</sup> Полевые записи (декабрь 1961 г.) от Вафы Мирмаметова (д. Ялашкуль Большереченского района Омской области).

<sup>15</sup> Полевые записи (январь 1962 г.) от Насретдина Рахманкулова, уроженца Аялинской (татарской) волости Тарского уезда.

<sup>16</sup> Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев, с. 85—86.

<sup>17</sup> Там же, с. 88.

По данным Б. О. Долгих, в 1691 г. в Тарском уезде числилось 106 коурчаков, плательщиков ясака, т. е. взрослых мужчин<sup>18</sup>.

Уже в конце 20-х годов XVII в. в Тобольском уезде имелась Туртасская ясачная татарская волость. Эта волость располагалась на территории пыненского Тобольского района Тюменской области, ниже Тобольска, по правобережью Иртыша. Название волости связано с телеутским (или аккиштымским) сеоком Терт-Ас<sup>19</sup>. Туртасская волость подразделялась на Би-Туртас, Кул-Туртас и Уват. В 1629—1631 гг. в указанной волости числилось 43 плательщика ясака, а в 1717 г.—85<sup>20</sup>. Пребывание тертасов на Иртыше нашло свое отражение в гидронимике. Правый приток Иртыша, впадающий в него немного ниже Тобольска, называется Туртас, он имеет свой приток под названием Малый Туртас.

Важным аргументом существования в прошлом исторических контактов сибирских татар с саяно-алтайскими племенами являются предания последних об их пребывании в районах обитания татар.

После падения Сибирского ханства часть тюркоязычных племен и этнических групп откочевала на восток, причем некоторые племена достигли Чулыма и Енисея, Исследователями народов Саяно-Алтайского нагорья в разное время были записаны предания чулымских татар, кизильцев, качинцев о том, что они (или их предки) находились в пределах Сибирского татарского ханства, а после падения ханства перекочевали на восток<sup>21</sup>.

Длительные и тесные исторические контакты алтайских племен с сибирскими татарами нашли отражение в традиционной материальной культуре татар. Многие предметы двух этнических общностей совершенно тождественны или очень близки как по материалу, конструкции, назначению, так и по терминологии. Попытаемся проиллюстрировать сказанное конкретными примерами.

---

<sup>18</sup> Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. М., 1960, с. 49, табл. 13.

<sup>19</sup> Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев, с. 103.

<sup>20</sup> Долгих Б. О. Указ. соч., с. 57, табл. 16.

<sup>21</sup> Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев, с. 89—90; Он же. Происхождение и формирование хакасской народности. Абакан, 1957.

У татар и алтайцев одинаковое назначение имели такие предметы, как пасрык, таскак, пычкак, шабур и т. д.

Пасрык у северных алтайцев — шест, придавка<sup>22</sup>. У тарских татар пасрык — также шест, длина которого немного больше длины телеги или саней, применялся как придавка (по-русски «бастрык») при перевозке сена, соломы, снопов.

Алтайское происхождение имеет такой предмет интерьера сибирских татар, как таскак. По В. Вербицкому, у алтайцев таскак, тастак — это навес, на который клали кости принесенного в жертву животного, сруб для хранения мяса<sup>23</sup>.

Тастаки племенами Северного Алтая строились в лесу около охотничьих шалашей, предназначались для хранения съестных припасов от зверьков, особенно росوماхи. Столбики или жерди, на которых держался тастак, гладко отесывались, поэтому зверьки не могли по ним взобраться<sup>24</sup>.

У тарских татар таскак был местом для сна, сооружаемом в жилом помещении на четырех столбиках высотой 1,5—2 м. Столбики сверху соединялись, закреплялись поперечными и продольными брусками, на которые клались доски. Нижние части столбиков соединялись между собою узкими тонкими досками или обструганными палками, т. е. «обрешечивались». Это место использовалось татарами для содержания зимой поворожденных телят, козлят и ягнят. Возможно, у сибирских татар до принятия ими ислама одним из назначений таскака так же, как и у алтайцев, было хранение костей принесенного в жертву животного. Однако после принятия ислама (XIV в.) таскак потерял это свое назначение, «вошел» в дом и стал составной частью интерьера. Таскак широко бытовал среди тарских татар вплоть до конца 20-х годов XX в. Это нашло свое отражение и в топонимии татар. Например, в 40 км юго-западнее от районного центра Колосовка (Омская область) находится русская деревня Тоскатлы. По словам наших информаторов, в первой половине XIX в.

---

<sup>22</sup> Вербицкий В. И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884, с. 245.

<sup>23</sup> Там же, с. 338; Баскаков Н. А. Диалект кумандинцев (куманды-кижи). М., 1972, с. 240.

<sup>24</sup> Потапов Л. П. Разложение родового строя у племен Северного Алтая. М.—Л., 1935, с. 43—44.

на этом месте стоял татарский аул Таскаклы. Это название в русской топонимии Сибири является татарским заимствованием, где оно подверглось фонетическим изменениям.

Среди предметов материальной культуры сибирских татар до 20-х годов XX в. встречались также орудия охотничьего промысла алтайского происхождения. В коллекции Омского краеведческого музея нами обнаружен деревянный капкан (чиркан)<sup>25</sup> для ловли горноста. Капкан был приобретен музеем в 1927 г. в Тевризском районе Омской области. По музейной инвентарной карточке — это «чиркан бухарских татар», т. е. сибирских бухарцев. Указанный капкан совершенно одинаков с капканом для ловли колонков у алтайских племен, описанным Л. П. Потаповым. Такую ловушку алтайцы называли «чергеи», а шорцы и тубалары — «шергеи»<sup>26</sup>.

Подобный капкан был распространен не только среди татар, но и других народов края, в том числе среди русских. Алтайское название его под действием русской народной этимологии преобразовалось в «чиркан».

В прошлом у алтайских племен и сибирских татар встречались обувь и одежда, сшитые из шкурок, снятых с лапок (пычкак)<sup>27</sup> пушных зверей. Например, у алтайцев: «пычкак одук» (пышкак одук) — обувь, сшитая из кожи (шкурки), снятой с лапок зверьков, или из кожи ног животных.

Но с середины XIX в. пычкак начинает вытесняться из быта сибирских татар сафьяновыми полусапожками с мягкой подошвой — «ату, оту, ичеги», — поступавшими в Сибирь из Казани, Оренбурга и городов Средней Азии. Сибирские татары сохранили за этой обувью ее старое алтайское название, правда, в несколько преобразованном виде (ср.: алт. одук, сиб.-тат. — ату (оту), тат. Поволжья — читек).

Мужские и женские шубы, сшитые из шкурок, снятых с лапок лисиц и других зверей — «пычкак тун (тон)», — в XIX — начале XX в. были распространены главным об-

---

<sup>25</sup> ООКМ, инв. № 1443 (1).

<sup>26</sup> Потапов Л. П. Разложение родового строя у племен Северного Алтая..., с. 68.

<sup>27</sup> Вербицкий В. И. Словарь алтайского и аладагского наречий..., с. 280; см. также: Баскаков Н. А. Диалект черневых татар (туба-кижи). Грамматический очерк и словарь. М., 1966, с. 145.



разом среди представителей эксплуататорской верхушки сибирских татар — баев, куицов и духовенства.

До конца 20-х годов XX в. тарские татары и бухарцы (мужчины и женщины) носили летнюю верхнюю рабочую одежду из холста, без подклада, со стоячим воротом и прямыми рукавами. Одежда немного напоминала среднеазиатский халат, паглухо застегивалась на 4—5 пуговиц. Эту одежду татары пазывали «шабыр» (шавыр). Почти под таким же названием (шабур) подобная одежда в конце XIX в. бытовала у северных лимуров. Экземпляр шабура нами обнаружен среди экспонатов Омского областного краеведческого музея<sup>28</sup>. По-видимому, шабур был заимствован сибирскими татарами у алтайцев. Конечно, мы не отрицаем возможную связь алтайского и сибирско-татарского шабура с одеждой, существовавшей в прошлом под тем же названием у русского населения Сибири<sup>29</sup>.

Среди коллекции предметов быта черневых татар Омского музея имеются также деревянная ступа с пестом в виде высокого деревянного бокала с широким дном<sup>30</sup>, деревянная чашка — «аяк» — без ручки в виде перевернутого усеченного конуса с блюдцем, окрашенные в светло-коричневые тона<sup>31</sup>, «канза» — курительная трубка с железной инкрустацией<sup>32</sup>, «сууха» — деревянный ковш с ручкой для разливания жидкой пищи<sup>33</sup>.

Такие предметы традиционной материнальной культуры алтайских племен, какие хранятся в фондах Омского областного музея, в XIX — начале XX в. часто встречались в быту сибирских татар.

Об этом же свидетельствуют результаты наших опросов ряда старейших представителей тарских и тобольских татар.

Возможно, алтайское происхождение имели распространенные в прошлом среди татар региона изделия из бересты — «тос» (тус). Как известно, изделия из бересты широко применялись в быту у алтайцев. Берестяные сосуды использовались не только для хранения пищи (раз-

---

<sup>28</sup> ООКМ, инв. № 3170.

<sup>29</sup> Даль В. Толковый словарь, т. IV. М., 1955, с. 618.

<sup>30</sup> ООКМ, инв. № 1465.

<sup>31</sup> ООКМ, инв. № 1473.

<sup>32</sup> ООКМ, инв. № 1479.

<sup>33</sup> ООКМ, инв. № 1530.

личных размеров тусса), но и как ларцы-коробки, куда складывались мелкие и наиболее ценные вещи. Из бересты шили лодки<sup>34</sup>. По данным Л. П. Потапова, тубалары для кипячения воды использовали иногда берестяную посуду, пазываемую ими «тос казан» — берестяной котел. У шорцев почти вся посуда изготовлялась из бересты, начиная от маленькой чашки (тозаяк) и кончая огромным бураком (кушпак) емкостью до 100—120 л жидкости или коробом для хранения зерна (улап), вмещающим до 240 кг зерна<sup>35</sup>. Делались также из бересты мелкие сосуды цилиндрической формы, с деревянным дном и крышкой.

Берестяные тусса цилиндрической формы разных размеров сибирскими татарами употреблялись до конца 20-х годов нашего столетия. В них татары хранили сливочное масло, творог, сметану и некоторые другие виды пищи во время полевых работ и в дороге. Широко были распространены маленькие берестяные коробки цилиндрической и прямоугольной формы, в которых хранились мелкие деньги, ценные вещи и женские украшения. Кстати, в лексике сибирских татар до настоящего времени широко употребляется название «то заяк» в значении обычного тазика. Но наличие этого названия в разговорном языке татар свидетельствует об употреблении татарами в прошлом «берестяной чашки», заимствованной у шорцев или других алтайских племен.

Еще одно татарское селение (Большереченский район Омской области) носит название Тусказан: от «тос» (тус) — береста, «казан» (касан) — котел, буквально — «берестяной котел». По легенде, сообщенной нам представителями тарских татар, основавшие указанные селения татары кипятили чай в берестяных котлах, а рыбаки шили лодки из бересты, так как поблизости не оказалось больших осин для изготовления лодок-долбленок.

По данным 7-й ревизии (1816 г.), в Саргатской волости Тарского уезда числилась татарская деревня Берестянок<sup>36</sup>. Этот топоним, несомненно, отражал широкое использование татарами бересты для изготовления различных предметов.

---

<sup>34</sup> История Сибири, т. 1. Л., 1968, с. 362.

<sup>35</sup> Потапов Л. П. Разложение родового строя у племен Северного Алтая..., с. 108.

<sup>36</sup> ТФ ГАТО, ф. 154, оп. 8, д. 354, л. 543.

В качестве параллелей в области материальной культуры алтайцев и сибирских татар мы можем указать на некоторые пищевые продукты, как, например, разновидность сушеного на солнце сыра (алт.— эжегей, сиб.-тат.— эцегей), желтое молоко (молозиво) от только что отелившейся коровы (алт.— ос, сиб.-тат.— оус и др.).

Рассматривая вопрос о параллелях алтайцев и сибирских татар в области материальной культуры, мы отмечаем, что многие предметы традиционной культуры алтайских племен, проникшие к сибирским татарам, с течением времени изменились, усовершенствовались под влиянием других народов, а некоторые вовсе перестали употребляться. Например, бытовавший в прошлом среди тарских татар алтайский вариант деревянной ступы претерпел значительные изменения. Если пест алтайской ступы был рассчитан на работу руками, то пест сибирских татар приводился уже в движение при помощи ног. Татарский пест закреплялся на конце деревянного рычага, установленного на специальном станке. Толщина и длина рычага зависели от веса песта. Что касается «канзы» (кансы) — деревянной курительной трубки черневых татар —, то она давно уже почти не употребляется. Но в лексике сибирских татар продолжает бытовать термин «канса» в значении «козьей ножки».

Этногенетические связи западносибирских татар с алтайскими племенами прослеживаются и на данных языка татар рассматриваемого региона.

В разговорном языке у всех групп сибирских татар наблюдается большое количество лексических, морфологических и фонетических параллелей с тюркоязычными племенами Саяно-Алтая. Элементы языков алтайцев, хакасов, шорцев, телеутов, кумандишцев, тувинцев мы находим в живом разговорном языке сибирских татар<sup>37</sup>.

В рассматриваемых языках встречается большое количество слов, удивительно совпадающих или очень близких как по семантическому значению, так и по своему фонетическому звучанию. Это обстоятельство не может быть объяснено лишь случайным совпадением, а свидетельствует о существовании давних этногенетических связей между сибирскими татарами и алтайскими племенами.

---

<sup>37</sup> См.: Исхакова С. М. Древнетюркские элементы в народноразговорном языке западно-сибирских татар.— СТ, 1973, № 6, с. 37.

Элементы общности языка сибирских татар и алтайских племен проявляются в названиях различных видов пищи, одежды, домашней утвари, орудий труда, в словах и терминах, характеризующих явления природы, и т. д.

Этногенетические связи западносибирских татар с алтайскими племенами прослеживаются также в пережитках доисламских верований, в религиозном мировоззрении татар. Вопрос этот совершенно не изучен и до сего времени не нашел своего освещения в литературе. Однако даже самое общее и предварительное знакомство с религиозными представлениями отдельных групп сибирских татар подтверждает наличие в них доисламских (шаманистских) элементов, характерных для многих других тюркских племен и народностей. Мы коротко остановимся на некоторых аналогиях, анализируя лишь отдельные сведения, полученные нами от представителей сибирских татар старшего поколения.

Всем группам сибирских татар знакомо верховное божество древних тюрков Тенгри — Небо. Термин «Тенгри» сибирскими татарами-мусульманами употребляется параллельно с термином «худай» (от персидск. худай — бог) в значении мусульманского бога. Как известно, своим высшим божеством считали Небо (Тенгри) и шаманисты-алтайцы, тувинцы, качинцы, бельгиры и другие народности и племена Саяно-Алтайского нагорья<sup>38</sup>. Кстати, термин «худай» известен также тюркам-шаманистам. «Кудаем, — пишет С. В. Иванов, — саяно-алтайские тюрки называют и христианского бога»<sup>39</sup>. Это подтверждает наличие общности и в религиозной терминологии сибирских татар и алтайцев.

Татарам региона известны и такие древнетюркские божества, как Йер-Су, т. е. бог Земли и Воды; Умай (Ымай), дух Кут, Натагай (Нацагай) и т. д. О существовании в доисламском пантеоне предков современных сибирских татар божества Земли и Воды свидетельствует сибирско-татарское выражение: «Йер-Су тартаты» — «Зем-

---

<sup>38</sup> Потапов Л. П. Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных. — В кн.: Тюркологический сборник 1972 г. М., 1973, с. 265.

<sup>39</sup> Иванов С. В. К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья. — В кн.: Сборник Музея антропологии и этнографии, вып. 16. Л., 1955, с. 190, примечание 3.

ля и Вода тянут (к себе)». Это выражение татарам употребляется тогда, когда они хотят сказать, что тот или иной человек, ныне отсутствующий в деревне, непременно когда-нибудь возвратится в родные места, ибо его «тянет» или «притянет» божество Земли и Воды. Правда, это языческое значение приведенного нами выражения современными сибирскими татарами среднего и тем более молодого поколений давно уже забыто.

Как пережиток в памяти сибирских татар до настоящего времени сохраняется представление о древнетюркском божестве Умай. По нашим этнографическим наблюдениям, представление тарских, тобольских и тюменских татар об Умай иногда имеет противоречивый характер. Это, по-видимому, объясняется тем, что татары указанных районов в течение нескольких столетий исповедуют ислам. Поэтому первоначальное языческое значение Умай так же, как и других божеств и духов, ими забыто. По сведениям, полученным нами от тарских татар и бухарцев, Умай (сиб.-тат.—Ымай) — это некое духовное начало, находящееся в человеке, поддерживающее его физические и духовные силы<sup>40</sup>. Но в то же время нам приходилось слышать и иные толкования.

В некоторых местах те же тарские татары Умай представляли себе как один из внутренних органов человека, который может «сдвинуться» со своего места (ымай елаты). Поэтому каждый человек должен заботиться о своем Умае. Человеку не следует, например, поднимать непосильную тяжесть, иначе он может заболеть, остаться калекой или даже умереть. У тарских татар существует выражение: «Анынг умацае осельте» — «он надорвался, у него иссякли физические и духовные силы»; буквально — «у него (нее) оборвался умацай» (умацай — уменьшительное от Умай). Так говорят татары о человеке, который пережил сильное физическое напряжение или тяжелое психическое потрясение.

Татары Ярковского, Ялуторовского районов, а также некоторых селений Тобольского района Тюменской области под термином «ымай» подразумевали пуповину ребенка. В данном случае мы видим отождествление тата-

---

<sup>40</sup> Полевые записи (декабрь 1961 г.) от Абдурахима Курмапова (рожд. 1871 г.), уроженца д. Аубаткан Тарского уезда Тобольской губернии (Большереченский район Омской области по нынешнему административному делению).

рамп Умай с пуповиной ребенка. Характерен существовавший во второй половине XIX в. следующий обычай тарских татар. Пуповину младенца заворачивали в тряпку или кожу и хранили в щели между матицей и досками потолка.

Термин «умай» в древнетюркском языке означал: 1) послед, детское место, чрево матери; 2) имя богини<sup>41</sup>.

Этот термин был известен в прошлом веке и некоторым алтайским племенам, например северным алтайцам (так называемым черным татарам). В известном уже нам словаре В. Вербицкого об Умае сказано: «Умай енези, умай енези, умай ичези (добрый дух, храпитель младенцев, ангел смерти, дух, который берет душу умирающего)»<sup>42</sup>.

Вопрос об Умае как божестве древних тюрков глубоко освещен в названной уже нами статье Л. П. Потапова «Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных». В этой работе Л. П. Потапов на основе собранного им в течение многих лет богатого этнографического материала подвергает научному анализу культ Умай в историческом плане, рассматривает происхождение Умай и представления о нем тюркских племен и народов Саяно-Алтая и некоторых тюркоязычных мусульманских народов Средней Азии.

В представлениях сибирских татар об Умай много общего с представлениями тюркоязычных племен Саяно-Алтая. По данным Л. П. Потапова, сагайцы, шорцы и бельтиры словом «умай» (ымай) называли душу ребенка с момента рождения примерно до трех лет. Но с этого времени душа уже именовалась «кут», вплоть до самой смерти человека. Словом «умай» в указанном районе называли и пуповину ребенка<sup>43</sup>. Интересно отметить, что способ хранения пуповины указанными алтайскими племенами и сибирскими татарами был почти одинаков. Разница здесь заключалась лишь в том, что тарские татары, как уже мы отмечали, завернутую в тряпку или в кожу пуповину хранили обычно в щели между матицей и досками потолка, а алтайские племена пуповину зашивали в маленький мешочек из кожи или материи и подвешивали

<sup>41</sup> Древнетюркский словарь. Л., 1969, с. 611.

<sup>42</sup> Вербицкий В. Словарь алтайского и аладагского наречий..., с. 402.

<sup>43</sup> Потапов Л. П. Умай — божество древних тюрков..., с. 271.

вали на шнурке к колыбели. Шорцы также называли словом «умай» пуповину младенца<sup>44</sup>. Как нам кажется, особенно близки представления сибирских татар (например, тарских) об Умай с представлениями о ней кумадинцев. По представлениям последних Умай появляется вместе с зарождением ребенка еще в утробе матери и охраняет младенца после рождения в детском возрасте и далее в течение всей его жизни<sup>45</sup>. Тарские татары тоже не ограничивали защитную роль Умай для периода младенчества, по их представлению, Умай находится в теле человека на протяжении всей его жизни.

Таким образом, западносибирские татары, несмотря на то, что они в течение нескольких веков исповедовали ислам, в своей памяти продолжали сохранять представления о древнетюркском божестве Умай. Это свидетельствует о существовании давних исторических контактов между сибирскими татарами и алтайскими племенами. Правда, у татар в изучаемый период представления об Умай были более смутны, чем у тюркоязычных шаманистов Саяно-Алтайского нагорья. Наши информаторы из татар старшего поколения даже не знали, например, к женским, мужским духам или божествам относили Умай их предки.

Представления разных групп сибирских татар о духе Кут (кот) так же, как и представления об Умай, близки к представлениям алтайских племен. Термин «кут» употреблялся сибирскими татарами, как и многими другими тюркоязычными народами, в основном в значении душа, счастье, богатство.

Понятие о Кут у татар почти тождественно с их понятиями о душе и Умай. В представлениях татар Кут, как и душа, находится в человеке и при определенных условиях может «вылететь» из тела человека, затем вернуться назад. Татарами часто употребляется выражение: «котым оцты» — «кут мой улетел», которое соответствует русскому идиоматическому выражению: «душа в пятки ушла». Термин «кут» в указанном выше значении встречается у казахов, башкир, татар Поволжья, якутов и других тюркских народов. В якутском языке, например, бытует выражение: «кутум ыстанна» — «душа ушла в пятки».

---

<sup>44</sup> Потапов Л. П. Умай — божество древних тюрков... с. 276.

<sup>45</sup> Там же, с. 277.

Как известно, термин «кут» в значении одного из духов встречался в призываниях шамана у алтайцев. Например:

Аидан ялаттан малдынг.  
Азрайттан паштынг кудун.

Кудун ананг пычылаттан.  
Азран ядар паштынг,  
Куди канди?

Кут перегоняемого скота.  
Кут душа-счастье головы для питания (детей).  
Затем вырезается <sup>46</sup>.  
Будет ли кут на детей,  
Которых будем кормить?<sup>47</sup>

У алтайцев кут — это жизненная сила, присутствие духа плодородия <sup>48</sup>. У телеутов кут — зародыш, приходящий в человека извне (от духов-небожителей), дающий начало жизни человеку и растущий вместе с ним, и начало, поддерживающее жизненную силу <sup>49</sup>. У хакасов кут — душа живого человека. Если она покидает его, человек начинает болеть, а если не возвращается вовсе — человек умирает <sup>50</sup>; у тувинцев кут — душа, животворящая сила, а у якутов — одна из душ. Термин «кут» существует и у современных киргизов в значении зародыша детей и скота, как и у алтайцев <sup>51</sup>.

Близость представлений о куте алтайских племен и сибирских татар мы видим в том, как высоко алтайские племена и предки сибирских татар ценили кут, сравнивая его с драгоценным металлом. Например, телеуты сравнивали Кут с золотой конской головой или серебряной овечьей:

Ат бажынча алтын кут  
Кюн бажынча кушум кут <sup>52</sup>.

С голову коня — золотой кут,  
С голову овцы — серебряный кут.

Эти же строки встречаются в зафиксированном нами причитании тарских татар (Большереченский район Омской области) при «лечении» знахарем (имце) больного от испуга. Лечение заключалось в легких ударах ладоня-

<sup>46</sup> Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев.— В кн.: Сборник Музея антропологии и этнографии, т. IV, вып. 2. Л., 1924, с. 74.

<sup>47</sup> Там же, с. 78.

<sup>48</sup> Вербицкий В. Словарь алтайского и аладагского наречий..., с. 154.

<sup>49</sup> Потапов Л. II. Умай — божество древних тюрков..., с. 271.

<sup>50</sup> Там же.

<sup>51</sup> Там же.

<sup>52</sup> Анохин А. В. Душа и ее свойства по представлению телеутов.— В кн.: Сборник Музея антропологии и этнографии, т. VIII, Л., 1929, с. 254.



ми рук по спине и груди больного и сопровождалось следующими причитаниями:

Эп йорэк, кайт йорэк,

ай кайтты, синтэ кайт,  
кон кайтты синтэ кайт,  
Ат пашынтай алтын йорэк,

куй кашынтай, комош йорэк,

Урнынг тап, урнын тап!

Имлэмэсэм — мынга язык,  
им пулмаса, синга язык,  
Мининг кулым тугел  
Гайша, Фатыми апалар кулы.

Сердце, сердце, вернись (на свое место),

Луна вернулась и ты вернись,  
Солнце вернулось и ты вернись,  
Сердце, как золото с конскую голову,

Сердце, как серебро с овечью голову,

Найди (свое) место, найди место!

Не лечить тебя — мне грех,

Не вылечишься — тебе грех,

Не мои руки тебя лечат,

Это руки матерей Гайши и Фатымы<sup>53</sup>.

Приведенное причитание татар напоминает нам призывания шамана возвратиться Кут, отделившемуся от человека. Но в татарском причитании имце в отличие от шамана обращается не к духу Кут, а к сердцу («кайт йорэк» — буквально «сердце, возвратись»). Это можно объяснить тем, что татары-шаманисты, вероятно, отождествляли сердце с Кут так же, как они и некоторые другие тюркоязычные народы Саяно-Алтая отождествляли пуповину младенца с древнетюркским божеством Умай. Это причитание, по существу имеющее языческое содержание, но переплетающееся с обрядами ислама (упоминание имен жены и дочери пророка Мухаммеда).

Вероятно, татарам-шаманистам было известно такое свойство души, как тын. «Тын, — по определению А. В. Апохина, — есть духовное свойство, присущее человеку, скоту, зверям, птицам, гадам, траве и лесу»<sup>54</sup>. По представлениям телеутов, в момент смерти тын выходит из человека: «тыны чыкты» — «дыхание прекратилось», т. е. человек умер.

В религиозных понятиях тарских татар как реликт их доисламских верований существует название Нацагай. По представлению татар, Нацагай — это зигзагообразная молния, сопровождаемая сильным громом. Нацагай счи-

<sup>53</sup> Полевые записи (сентябрь 1971 г.) от Ф. М. Валесвой (рожд. 1891 г.), г. Омск. Подстрочный перевод наш.

Гайша (Айша) — имя жены пророка Мухаммеда, Фатыма — имя его дочери.

<sup>54</sup> Анохин А. В. Душа и ее свойства по представлению телеутов, с. 258.

тался божественной силой, преследующей злых духов. Но в то же время Нацагай боялись, ибо, по поверьям, он мог ударить и в людей, паходившихся в открытом месте с непокрытыми головами.

Сибирско-татарский Нацагай, по нашему мнению, связан с духом Натигай, встречающимся во второй половине XIX в. в пантеоне некоторых алтайских племен (например, у теленгитов), проживающих по долине р. Чуя<sup>55</sup>, который, в свою очередь, по-видимому, восходит к Натигаю средневековых кыпчаков, зафиксированному итальянским путешественником Марко Поло<sup>56</sup>.

Интересные параллели алтайских племен и сибирских татар прослеживаются в их мифологии. В качестве примера можем указать на бытовавшее в мифологии алтайских племен представление о злых духах Ельбеген (Челбеген). Ельбеген — людоеды. Они бывают одноглавые, трехглавые, семиглавые и двенадцатиглавые; по цвету подразделялись на «кара» и «сары» (черных и желтых), по месту обитания — на морских и земных. У многоголовых Ельбеген некоторые головы имели особое значение<sup>57</sup>.

Ельбеген (Челбеген) встречался в устном творчестве алтайских племен. Например, в записанной В. В. Радловым со слов одного сагайца на Верхнем Абакане около с. Таштыка поэме «Алтын-Шыркан» имеются строки о Челбегене: «...Сарыг-Кан вызывает чудовище Челбегена. Это чудовище пугает своим страшным видом простых смертных:

Челбеген имеет семь голов,  
Живет он под Землюю.  
В исполнении поручений он проворец,  
Торс его из красной меди<sup>58</sup>.

В другом месте:

«Сарыг-Кан вызывает на помощь одного из своих слуг

---

<sup>55</sup> Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, т. IV. Спб., 1883, с. 97.

<sup>56</sup> См.: Алексеев М. П. Сибирь в известиях иностранных путешественников и писателей. Иркутск, 1944, с. 34.

<sup>57</sup> Вербицкий В. И. Словарь алтайского и аладагского наречий..., с. 88.

<sup>58</sup> Катанов П. Сказания и легенды минусинских татар. Сибирский сборник. Научно-литературное периодическое издание. Под ред. Н. М. Ядрищева. Приложение к «Восточному обозрению». Спб., 1887, с. 226.

Челбегена, живущего под 9 слоями земли, обладающего медною палкою и 7 головами»<sup>59</sup>.

Чельбегэн (Ельбеген) как злой дух, чудовище о семи головах часто встречается в фантастических сказках татар. Это земной дух, но имеющий крылья и могущий совершать многодневные полеты. По представлению татар, Ельбеген с человеком встречается редко, но при встрече непременно умерщвляет и съедает его.

Представление о Ельбегене как пережиток доисламских верований продолжает бытовать в религиозной идеологии части татар до наших дней, хотя часто употребляется в переносном смысле. Семиголовым Ельбегеном (етте пашлы Ельбегэн) татары называют сварливых, с дурным характером женщин. По отношению к лицам мужского пола термин «Ельбеген» не употреблялся. Это дает нам возможность предположить, что Ельбеген у татар считался злым женским духом. Сибирским татарам известен также злой дух Аза (Ыза), бытовавший, например, в мифологии тувинцев<sup>60</sup>. Когда человек тяжело заболел или с ним случалось какое-либо несчастье, татары говорили: «ыза пулты» — «он подвергся нападению злых духов» (Азалар — мн. число от аза), буквально — «он стал Азой (Ызой)».

Из рассмотренных нами некоторых материалов, относящихся к историческим контактам западносибирских (тюменских, тобольских, тарских) татар с племенами Саяно-Алтайского нагорья, а также параллелей в области их материальной, духовной культуры видно, что между предками современных сибирских татар этого региона и предками алтайских племен существовала общность исторической жизни, имели место этногенетические и этнокультурные связи. Однако проблема нуждается в дальнейшем всестороннем изучении. Только комплексный подход с привлечением данных различных наук (этнографии, истории, археологии, антропологии, лингвистики) может дать возможность глубже раскрыть вопросы исторических взаимодействий и взаимовлияний западносибирских татар и племен Саяно-Алтая.



<sup>59</sup> Катанов Н. Сказания и легенды минусинских татар, с. 231.

<sup>60</sup> Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969, с. 375, 382.

В. Б. БОГОМОЛОВ

## ОРНАМЕНТ БАРАБИНСКИХ ТАТАР

Орнамент барабинских татар слабо изучен по сравнению с образцами декоративного искусства других народов Западной Сибири. Неоднократно высказывались сожаления по поводу крайней отрывочности сведений о технике его изготовления<sup>1</sup>. И действительно, специальных исследований по барабинскому орнаменту проведено не было, некоторые сведения о нем содержатся в разных работах. В дореволюционной историографии отмечались орнаменты на тканях, поражавшие пестротой и тщательной отделкой узоров<sup>2</sup>. Советский исследователь В. В. Храмова описала вышивку на головных уборах и полотенцах<sup>3</sup>. Важными представляются нам те выводы, к которым пришел С. В. Иванов при разработке типологии орнамента народов Сибири<sup>4</sup>. Он правильно сближает узоры на вышивках сибирских татар с аналогичными у казанских татар и бухарцев, относя часть такого рода мотивов барабинских татар к выделенному им тоболо-иртышскому типу. Ценные замечания И. Г. Георги позволяют восстановить некоторые виды украшений на

---

<sup>1</sup> Иванов С. В. Материалы орнамента к проблеме культурно-исторических связей хантов и манси.— СЭ, 1952, № 3, с. 93; Он же. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX—XX вв.). М.—Л., 1963, с. 79—103.

<sup>2</sup> Сибирские татары.— В кн.: Народы России. Живописный альбом, вып. III—IV. Спб., 1878, с. 268.

<sup>3</sup> Храмова В. В. Западносибирские татары.— В кн.: Народы Сибири. М.—Л., 1956, с. 485.

<sup>4</sup> Иванов С. В. Орнамент.— В кн.: Историко-этнографический атлас Сибири. М.—Л., 1961, с. 372.

одежде и головных уборах. Нельзя пройти мимо его сопоставления барабинских узоров с башкирскими<sup>5</sup>. Позднее Н. М. Ядринцев отметил сходство старых образцов одежды и украшений барабинцев с одеждой народов Поволжья<sup>6</sup>.

В настоящее время еще есть возможности для сбора сведений по традиционным узорам и материалам. В течение последних 7 лет Томским, а затем Омским университетами направлялись этнографические экспедиции к различным группам сибирских татар, в том числе и барабинских.

Орнамент барабинских татар представляет собой оригинальную и богатую формами область декоративного искусства. Орнаментом украшались изделия из дерева, бересты, металла, войлока, кожи и т. д., а также ткани. В декоративном оформлении изделий из дерева преобладали архитектурные элементы жилища. Кроме того, узоры наносились на самодельную деревянную посуду и шкатулки. Среди берестяных предметов мы находим также посуду, туески, причем и на деревянных, и на берестяных изделиях чаще всего встречались геометрические мотивы. Разнообразны узоры на тканях. Украшались платья, камзолы, рубашки, головные уборы, пояса, ковры и т. д. Из металлов для орнаментации чаще всего использовалось серебро. Барабинские татары умело изготавливали браслеты, пряжки, подвески для кос, узорную железную обивку сундуков. На металлические изделия наносились главным образом «растительные» узоры. Украшения на коже (обувь, кошельки, сбруя) также «растительного» характера. Из глины лепили чашки и горшки, которые после обжига разрисовывались.

Дерево для орнаментации у барабинцев использовалось реже, чем у других групп сибирских татар. Это связано со спецификой быта лесостепной зоны. При обработке деревянных изделий применялись различные технические приемы, чаще всего трехгранно- и многогранно-выемчатая, рельефная, пропильная резьба. В отдельных случаях узоры наносились с помощью красок. Все эти технические приемы нашли отражение в архитектурных

<sup>5</sup> Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, ч. II. Спб., 1799, с. 115.

<sup>6</sup> Ядринцев Н. М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. Спб., 1891, с. 53.

украшениях. Основная масса наличников, карнизов изготовлена барабинскими татарами, часть сделана по заказу русскими мастерами или же куплена с домов в русской деревне. К украшениям жилища относились бережно. При перекатке дома или постройке нового старые наличники сохранялись. Поэтому одни наличники могли служить многим поколениям. Наиболее старые деревянные украшения выполнены многогранно-выемчатой и рельефной резьбой. Основные узоры сосредоточены на верхней доске наличника. В самом конце XIX в. появились пропиленные украшения. Если раньше главными инструментами были нож и тесло, то теперь под влиянием новых веяний в русском орнаменте<sup>7</sup> их заменяют рубанок, коловорот, пилка. И вообще многое в развитии архитектурных украшений барабинских, а также других групп сибирских татар связано с русским декоративным искусством<sup>8</sup>. Отмечено и обратное влияние орнамента татар на архитектурные украшения русских<sup>9</sup>. Вместе с тем в пропиленной резьбе на наличниках и карнизах барабинцев зафиксированы самобытные узоры, обнаружены случаи переноса мотивов с вышивок на дерево.

Широко распространилось изготовление деревянных чашек и ложек. Существовали мастера, которые специально занимались этим промыслом. Заготовив большую партию предметов, они продавали их в деревнях. Другие вырезали деревянную посуду только для себя. В работе использовались ножи различных размеров и маленькое тесло. Простые геометрические бордюры папосились линейной резьбой по верхней кромке чашки.

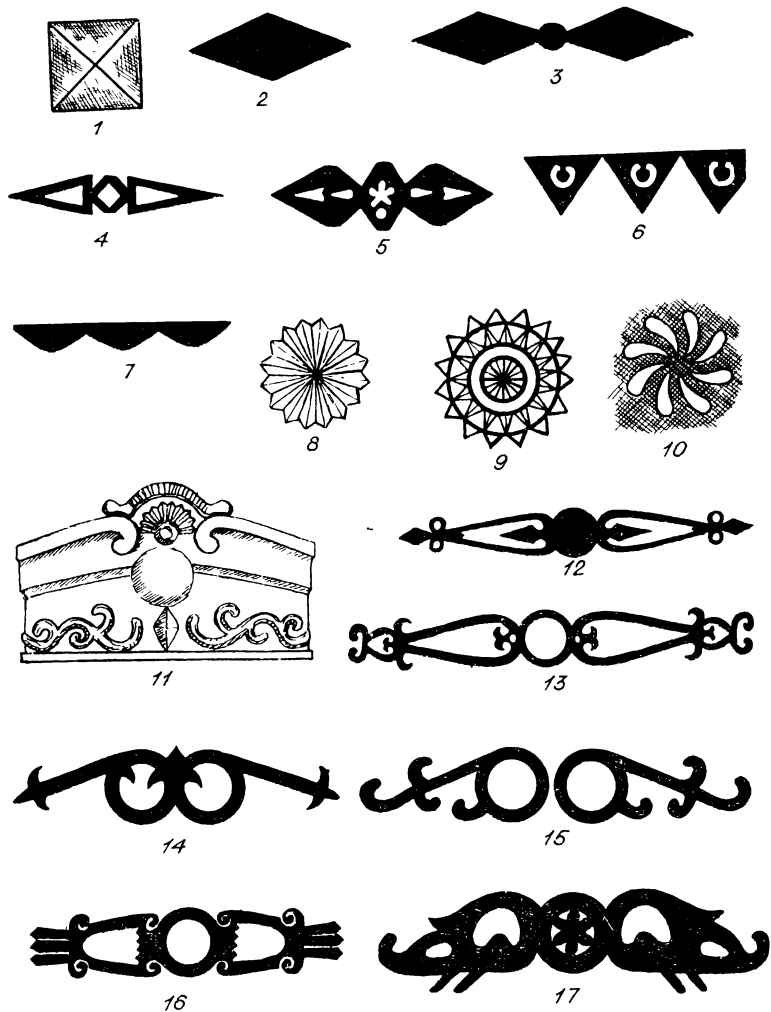
Материал использовался самый разный, чаще всего кедр и сосна. Украшением деревянных изделий занимались мужчины.

---

<sup>7</sup> Чижикова Л. Н. Декоративное искусство русских народных мастеров-строителей.— СЭ, 1953, № 3, с. 64; Вагнер Г. К. Древние мотивы в домовой резьбе Ростова Ярославского.— СЭ, 1962, № 4, с. 37.

<sup>8</sup> Богомолов В. Б. Традиции и новации в орнаменте сибирских татар.— В кн.: Тезисы докладов на Всесоюзной конференции, посвященной этнографическому изучению современности. Москва — Нальчик, 1975, с. 171—172; Он же. О некоторых историко-культурных связях томских татар по материалам орнамента.— В кн.: Материалы первой научно-методической конференции. Омск, 1975, с. 33.

<sup>9</sup> Ащепков Е. Русское народное зодчество в Западной Сибири. М., 1950, с. 123—124.



Орнаментальные мотивы на деревянных предметах, относящихся к концу XIX — началу XX в., можно разделить на две группы — геометрические и растительные орнаменты. Преобладала первая. Это украшения, представленные всевозможными треугольниками, ромбами, квадратами, кругами и комбинациями из этих фигур. В украшениях жилищ довольно часто встречаются пира-

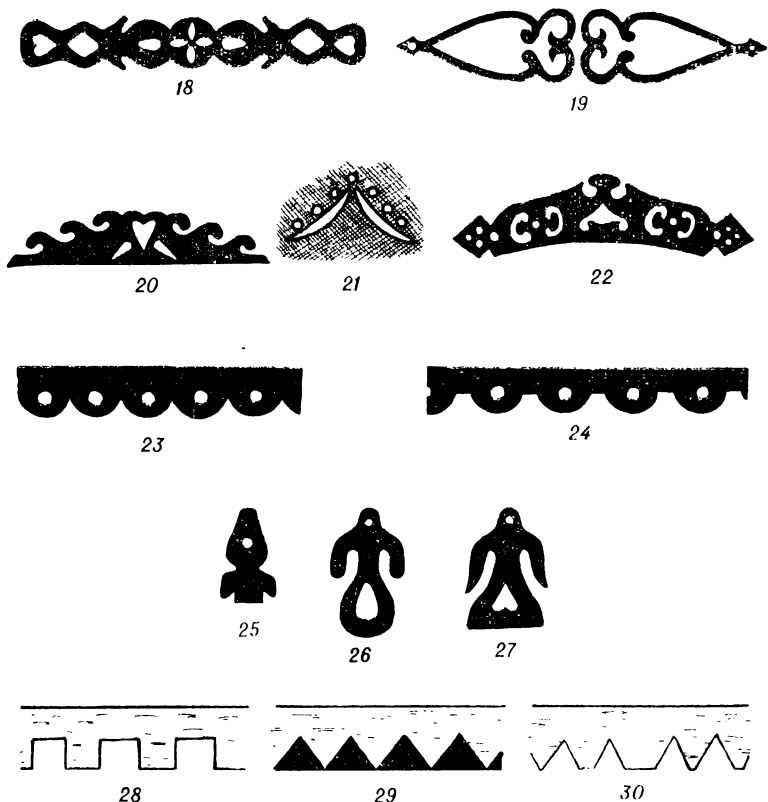


Табл. 1. Орнамент на деревянных и берестяных изделиях барабинцев.

МЭЭ ТГУ 1971 г., тетр. 503-4, л. 17 (7, 12, 20), л. 96 (11); МЭЭ ТГУ 1972 г., л. 24 (21), л. 60 (28); МЭЭ ТГУ 1973 г., тетр. 542-6, л. 3 (9), л. 4 (16), л. 5 (1, 8, 13, 22, 25), л. 18—19 (4, 14, 15, 19, 24), л. 21 (5), л. 22 (10); МЭП ТГУ 1972 г., л. 17 (2, 3), л. 409 (6); МЭЭ ОмТГУ 1975 г., тетр. 13, л. 21 (17, 18, 23, 26, 27); Колл. МАЭ ТГУ, № 9022-7 (29); Колл. ТОГМ, № 7102-3 (30).

мидалльные фигуры с четырехугольным основанием (табл. 1, 1). Как в прошлом, так и сейчас широко распространены накладные ромбы (2, 3). Розетки и бордюры из треугольников, если они выполнены пропиленной резьбой, имеют отверстия (4, 6). Характерной чертой накладных украшений является округление прямых линий (5, 7). Значительное число геометрических украшений



на деревянных изделиях выполнено в виде бордюров<sup>10</sup>. Хорошо прослеживаются в орнаменте барабинских татар круговые фигуры. Нередко они выполнялись рельефной резьбой в виде полшария (11). Техника выемчатой резьбы использовалась для изготовления солических изображений с элементами круга (8, 9). Эти мотивы встречаются в ранних образцах украшений архитектурных элементов. Более разнообразны узоры с применением круговых фигур в пропильном орнаменте. Это могут быть бордюры из полукругов с отверстиями (23, 24) или небольшие фигурные прорези, которые очень часто обнаруживаются на наличниках, воротах (21, 22). Иногда в пропильной резьбе встречается иной тип изображения солнца (10), чем в выемчатой. Чрезвычайным богатством форм отличаются накладные пластины с элементами круга (12—18). Как правило, круг является центром композиции. Он бывает цельным или же имеет различные вырезы. К нему присоединяются прямолинейные фигуры, а также криволинейные и изображения растений.

На деревянных изделиях барабинских татар встречаются узоры из завитков (19) и волнообразные украшения. Последние используются не только на деревянных предметах, но и в вышивке. Фигуры в виде буквы С (22), а также латинской S наиболее употребительны. Чаще всего мы находим их в пропильной резьбе. Эти узоры могут быть сквозными или накладными. В декоративном украшении жилища нередко применяются различные вышивные наконечники (25—27). Они, как правило, располагаются на концах продольной доски наличника, на карнизах.

Растительные мотивы в орнаменте деревянных изделий немногочисленны и отличаются сильной стилизацией. Это главным образом изображения цветов, листьев, веток. В редких случаях, когда попадаются узоры, выполненные красками, они имеют сходство с вышивками на тканях.

Изготовлением и украшением берестяной утвари у барабинских татар занимались женщины. В конце XIX в. это ремесло широко бытовало. Украшенные туески, коробы, чашки изготавливали для удовлетворения нужд лич-

---

<sup>10</sup> Томилов Н. А., Богомолов В. Б., Курочка Ю. И. Новые материалы по этнографии барабинских татар.— В кн.: Из истории Сибири, вып. XVI. Томск. 1975, с. 201.

ного хозяйства и на продажу. Из приемов орнаментации бересты, по собранным материалам, можно выделить: раскраску узоров, прочерчивание и профилировку краев. Сведения о туесах с раскрашенными узорами удалось получить лишь из уст старожиллов. В Музее археологии и этнографии Сибири Томского университета хранится туес с прочерченными узорами<sup>11</sup>. На его стенках острой палочкой нанесены еле видные рисунки цветов и веток с листьями. Образцы берестяной утвари с профилированными краями удалось собрать (28—30). Как правило, к верхнему краю туеса пришивалась берестяная полоса. В одних случаях она имела прямоугольные вырезы, в других — треугольные. Иногда неровные вырезы образовывали полосу с треугольниками и трапециями. Для этого способа орнаментации характерно использование прокладок под берестяной полосой из материи темных цветов (29). Подобный подкладной фон применялся у хантов при технике ажурной резьбы<sup>12</sup>. По сведениям барабинских татар, в прошлом для подкладного фона чаще всего брали кусок черной кожи.

Орнамент на предметах из ткапи поражает разнообразием форм, яркостью цветов. Украшение одежды, ковров занимает главное место в декоративном искусстве барабинской группы сибирских татар. Почти в каждом селе были мастера этого дела. Некоторые из них занимались выпивкой и вязанием на продажу. Искусство барабинских мастериц достигло высокого уровня. Наместилась определенная специализация, выделились центры по изготовлению тех или иных художественных изделий.

Для орнаментации применяли различные материалы. Из самодельных тканей использовался холст, сделанный из крапивы или льна, сукно из овечьей шерсти. Из покупных — бархат, парча; широко шли в дело ленты, тесьма, шерстяные, шелковые и бумажные нитки, бисер. Как домотканые, так и фабричные ткапи и нитки красились. Для получения желтого цвета кипятили бересту, коричневого — сосновую кору, для черного — ржавое железо и т. д. По устным сведениям барабинцев, теми же красками расцвечивали шерсть для ковров.

---

<sup>11</sup> Коллекция Музея археологии и этнографии Томского государственного университета, № 9022—6.

<sup>12</sup> Иванов С. В. Орнамент народов Сибири..., с. 72.



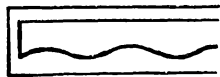
1



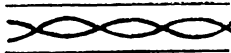
2



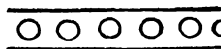
3



4



5



6



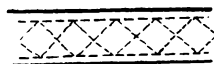
7



8



9



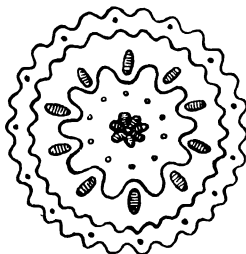
10



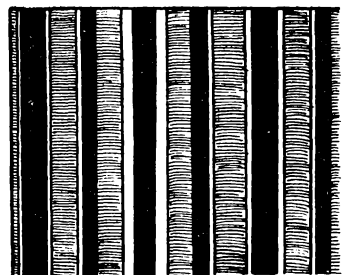
11



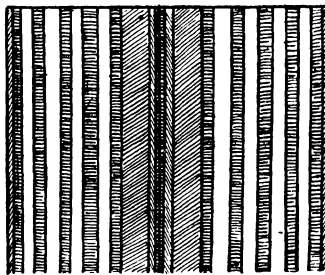
13



12



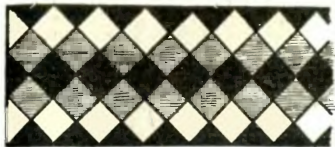
14



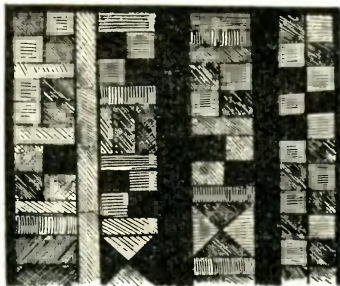
15

Табл. 2. Орнамент на тканых

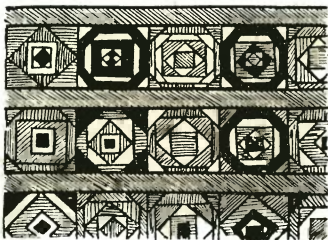
МЭЭ ТГУ 1973 г., тетр. 542-6, л. 12-13 (5), л. 34 (4), л. 39-40 (2, 3),  
МЭП ТГУ 1972 г., л. 192 (7), л. 212-214 (8), л. 217 (9), л. 230 (1); МЭЭ  
кадр 20 (22); Колл. ТОКМ



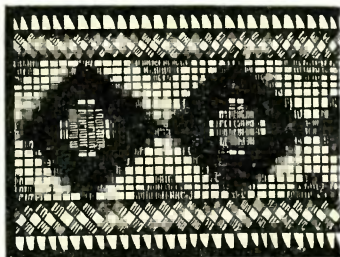
16



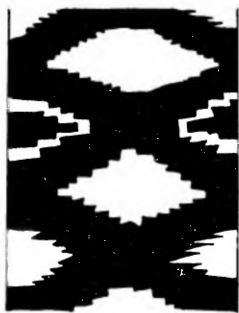
17



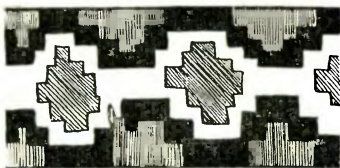
18



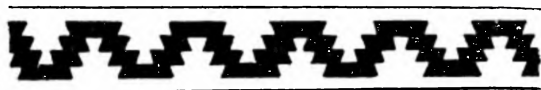
19



20



21



22

предметах барабинских татар.

л. 42 (6), л. 44 (15, 20, 21), л. 47 (10), тетр. 542-4, л. 79 (16, 18, 19);  
ОМГУ 1975 г., тетр. 12, л. 12 (12, 13), тетр. 19, л. 25 (11), пленка 6,  
№ 4075-23 (17), № 4075-25 (14).

Из техлических приемов в ходу были: аппликация, сшивная мозаика, вышивка гладью, крестом, бисером, тамбурный и строчечный шов и т. д. Образцов с бисерными узорами сохранилось немного. Но, по сведениям ипформаторов, бисер играл значительную роль в украшении одежды. Орнаментировались головные уборы, нагрудники. При этом использовалась техника ажурной сетки и нашивания бисера на материю, а для узоров характерны растительные мотивы. Невелика информация и о тамбурных украшениях из золотых и серебряных нитей, которые в прошлом были излюбленным способом нанесения орнамента у барабинцев. Этими узорами вышивались головные уборы. Обычно на яркий бархат накладывался трафарет из плотной бумаги или кожи и прихватывался ниткой. Затем проволоочной крученой нитью с помощью большой иглы трафарет покрывался параллельными стежками. Эта техника близка тамбурному орнаменту казанских татар<sup>13</sup>. На одеялах и покрывалах, а также части одежды обнаруживаются строчечные узоры. Делались они шерстяной нитью мелкими стежками через равные интервалы. Вещи, сшитые из тонких тканей, украшались с помощью техники сшивной мозаики и аппликации. Способ получил распространение при орнаментации ковров. Заранее нарезались заготовки из ткани, чаще всего одинаковой формы, которые затем сшивались краями в определенной последовательности. В одних случаях они делаются так же, как у хантов<sup>14</sup>, в других практикуется многослойная аппликация. Последняя изготовляется путем многократного наложения кусочков ткани друг на друга для получения сложного узора. Вышивка гладью, крестом, вязание крючком кружев близки русским техническим приемам. Ковер «аламыш» ткался барабишцами на станке. Из шерстяной пряжи ткали узкие полосы по 40 см, которые потом сшивались в большие ковры.

Края одежды, воротники, нагрудники обшивались лентами и тесьмой (табл. 2, 1, 11). Часть вышивок шерстяными нитками повторяет ленточные узоры (2—4). Основные мотивы, выполненные этими способами, имеют

---

<sup>13</sup> Валеев Ф. Х. Орнамент казанских татар. Казань, 1969, с. 25, 29.

<sup>14</sup> Иванов С. В. Орнамент народов Сибири..., с. 77.

вид волнообразных линий, жгутов, зигзагов и т. д. (1—7, 9, 11). Некоторые мотивы, выполненные аппликацией, пунктирным и тамбурным швом (8, 10, 12, 13), близки первой группе узоров. Собранный материал свидетельствует об устойчивости этих мотивов в ремеслах барабинских татар.

Вторая большая группа мотивов включает орнаменты из разноцветных полос. В прошлом барабинцы изготавливали яркие полосатые халаты, шерстяные ковры. Рисупок ковра делается из цветных полос, которые создают повторяющийся узор (14, 15).

Третья группа мотивов на тканых предметах состоит из различных комбинаций геометрических фигур — треугольников, ромбов, квадратов, изготовленных техникой сшивной мозаики и аппликации (16—19). К этим мотивам примыкают узоры шерстяных ковров (20—22). Характер узоров этого типа обнаруживает определенное сходство с орнаментом некоторых северных народов.

Во многих деревнях барабинских татар были свои мастера, которые занимались изготовлением предметов ювелирного искусства. В начале XX в. среди переселенцев из Европейской России появилось много казанских мастеров. Они широко работали на заказ, двигаясь из деревни в деревню. Часть орнаментированных изделий из металла попала из Средней Азии. Материалом служили медь, железо. Для мелких поделок барабинцы переливали серебряные монеты. Наиболее распространенными приемами орнаментации металлов были линейная резьба, чекапка, нанесение небольших насечек. Нередко в браслеты, кольца вставляли камни. Кроме того, на браслеты припавались небольшие монетки «для звона», как объясняли нам информаторы.

Геометрические мотивы на металлических изделиях немногочисленны. Они состоят из косых треугольников, завитков (табл. 3, 1, 6). Основная масса узоров включает разнообразные растительные элементы (табл. 3, 2—5). Как правило, это пышные цветы, листья, стебли, которые образуют непрерывный узор, близкий по характеру к рисунку, выполненному бисером и золоченой нитью.

Интерес представляют тамги барабинских татар, в прошлом применявшиеся довольно широко. Обычно метили только взрослых животных. Изготавливались штампы из железа. Их калили и ставили тавро на заднюю правую

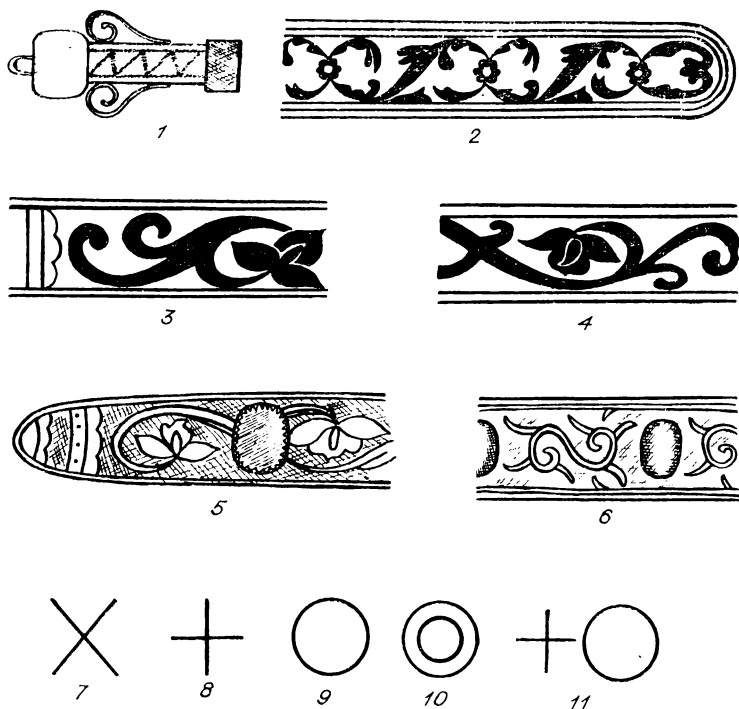


Табл. 3. Орнамент на изделиях из металла.

МЭЭ ОмГУ 1975 г., тетр. 2, л. 10 (7—11), тетр. 4, л. 37 (1, 3, 4), л. 39 (2, 5); Колл. Музея истории ТГУ, № 1 (6).

погу животного. У каждой семьи в деревне был свой знак, он передавался из поколения в поколение, от отца к сыну. Удалось зафиксировать тамги в виде круга, креста и т. д. (табл. 3, 7—11). Чаще всего встречался круг с различными фигурами в нем или фигурами, помещенными рядом. Обращает на себя внимание длительность бытования этих тамг. Сбор материала по ним и их исследование представляются перспективными.

В конце XIX в. у барабинских татар было развито изготовление изделий из кожи. Образцы их дошли до наших дней неполно. Большинство кожаных предметов производилось коренным населением для нужд личного хозяйства. Иногда покупались сапоги казанского производства, которые отличались от барабинских богатством

украшений и яркостью цветов. По сведениям информаторов, раньше было распространено изготовление кожаных ковров. Их часто использовали вместо ципок для подстилки под шерстяные ковры на парах. Узоры на кожаные ковры наносились красками. Для орнаментации других вещей из кожи применялась техника сшивной мозаики и аппликации, нашивание бисера и вышивка. Орнамент на кожаных изделиях представлял изображение растительных отростков, цветов, листьев.

Еще в первой четверти XX в., а в некоторых селениях позднее барабинцы делали горшки и чашки из глины. Сведения об этом ремесле крайне скудны. Известно, что посуда изготовлялась на гончарном круге и после обжига нередко окрашивалась в коричневый цвет. Часто на однотонный фон яркой краской наносились полосы. В других случаях практиковалась разрисовка горшков различными сложными узорами. По свидетельству старожилов, на глиняной посуде встречались как геометрические, так и растительные мотивы. О штампах для глины сведений пока нет.

Все вышеизложенное говорит о многообразии материалов, технических приемов и орнаментальных мотивов, хотя и не исчерпывает их. Видимо, часть орнаментированных предметов и мотивов безвозвратно утеряна. Тем не менее имеющийся материал позволяет рассматривать вопросы, касающиеся происхождения орнамента барабинских татар, его связей с узорами других народов. Некоторые предварительные результаты уже были тезисно опубликованы<sup>15</sup>. При сравнительном анализе прослеживаются четкие связи между орнаментом барабинских и казанских татар, русских, бухарцев, хантов и т. д.



---

<sup>15</sup> Богомолов В. Б., Томилов Н. А. К проблеме этногенеза и этнокультурных связей сибирских татар (по материалам орнаментов томских и барабинских татар). — В кн.: Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1973, с. 131.



С. В. ИВАНОВ

## ЭЛЕМЕНТЫ ЗАЩИТНОГО ДОСПЕХА В ШАМАНСКОЙ ОДЕЖДЕ НАРОДОВ ЗАПАДНОЙ И ЮЖНОЙ СИБИРИ

Шаманская одежда народов Сибири, известная по этнографическим источникам XIX — начала XX в., изучалась и изучается с различных точек зрения. Последней по времени обобщающей работой на эту тему является статья Е. Д. Прокофьевой<sup>1</sup>, представляющая собой итог многолетних исследований автора. В статье дается описание шаманской одежды всех народов Сибири, излагаются вопросы, связанные с ее типами и семантикой названий, предлагается классификация одежды по покрою. Особое внимание уделено автором внешнему оформлению шаманской одежды. В этой работе исследуются также различные металлические зоо- и антропоморфные изображения, упоминаются аниконические привески различной формы, бубенцы и колокольцы, по семантика их названий рассмотрена лишь частично, отсутствует и классификация материала.

Между тем эти предметы, имеющиеся в том или ином количестве на шаманской одежде многих народов Сибири, заслуживают специального внимания. На первый взгляд их можно принять за подвески, цель которых производить шум и звон во время камлания. Не случайно авторы XVIII в. называли их «побрякушками»<sup>2</sup>. В действительности значение этих предметов не ограничивалось указанной функцией.

<sup>1</sup> Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири.— В кн.: Сборник Музея антропологии и этнографии, т. XXVII. Л., 1974.

<sup>2</sup> Беляев О. Кабинет Петра Великого. Отдел 2. Спб., 1800, с. 195. Побрякушками называют их и некоторые авторы XX в.

О том, что сибирские шаманы придавали анимистическим подвескам особый смысл, говорит прежде всего тот факт, что прикрепляли они их не где придется, а на определенных участках одежды. Чтобы предметы не рвали одежду, под них подкладывали ипогда дополнительные куски кожи или ткани, нередко пришивая их за один верхний край. Об особом значении подвесок говорит и семантика их наименований.

\* \* \*

Вопрос об элементах защитного доспеха в шаманской одежде народов Сибири пока не нашел отражения в специальной литературе<sup>3</sup>, хотя некоторые этнографы упоминают о том, что отдельные металлические подвески шаманы ипогда рассматривали как броню. В настоящей статье эта тема рассматривается главным образом на материале Западной и Южной Сибири в связи с вопросом о наличии в прошлом полного или частичного защитного доспеха<sup>4</sup>.

В XIX — начале XX в. на шаманских костюмах указанных регионов встречались следующие виды подвесок и накладок: плоские металлические пластинки, чаще всего прямоугольной формы; плоские металлические диски, овалы и кольца; трубчатые металлические подвески конической формы и их дериваты; медные бубенцы восточноазиатского происхождения с рельефными знаками и изображением морды животного (тигра); круглые железные шаркунцы якутской работы; медные шаровидные бубенцы и полубубенцы русского производства; круглые медные колокольцы русского производства; раковины каури (*Cypraea moneta* L.) или так называемые змеиные головки и их заменители — фарфоровые и медные пуговицы.

Одни из этих предметов прочно прикреплялись к одежде (например, прямоугольные пластинки, некоторые круглые бляшки, раковины, пуговицы), другие подвешивались к ней (колокольцы, бубенцы, кольца, трубчатые подвески и др.).

<sup>3</sup> См.: Иванов С. В. Элементы военной (защитной) одежды в шаманских костюмах народов Сибири.— В кн.: Краткое содержание докладов годичной сессии Института этнографии АН СССР 1971 г. Л., 1971.

<sup>4</sup> В статье кроме литературных источников использованы коллекции МАЭ, ГМЭ, МИР и некоторых музеев Сибири.

Шаманы давали перечисленным подвескам различное объяснение, но, к сожалению, их рассказы, а также названия отдельных подвесок редко записывались, мы полагаем по этому вопросу немногочисленными и отрывочными данными.

По словам Г. М. Василевич, шаманский костюм символически в целом представлял собой панцирь. «Сильным шаман становился после того, как приобретал все необходимые части костюма, особенно наспинные защитные пластинки». Изготавливали эти предметы сам шаман или его соседи<sup>5</sup>. Подобные обычаи отмечены и у других групп эвенков<sup>6</sup>. Шаманы енисейских эвенков рассматривали свою одежду как броню, а жгуты как пластинки этой брони. По рассказам шаманов, их души вступали в яростную борьбу между собой или нападали на враждебных духов. В любой момент они и сами могли подвергнуться внезапному нападению. Отсюда возникла необходимость иметь на шаманском костюме те или иные предметы, осмыслявшиеся как элементы брони.

Нганасанские шаманы видели в металлических пластинках на рукавах своей одежды защиту рук от ударов нападающих враждебных духов<sup>7</sup>.

Об алтайских шаманах А. В. Анохин пишет: «Колокольцы и бубенцы служат шаману броней, данной от бога (*Кудайдан куяктү* адам). При нападении злых духов шаман ограждал себя от них при помощи колокольчиков и бубенцов, издававших сильный звон и шум»<sup>8</sup>.

Тоджинцы называли шаманский плащ «ала куяк», т. е. пестрый куяк. С. И. Вайнштейн высказывает предположение, что железные и бронзовые трубочки на спинке плаща, обозначавшие стрелы, а также латунные подвески — «шаманские лопаты» — первоначально символизировали пластинки панциря, и приводит при этом слова шамана: «Нельзя проткнуть вас даже стрелой, железные мои лопаты, здравствуйте!»<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Василевич Г. М. Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков. — В кн.: Сборник Музея антропологии и этнографии, т. XVII. Л., 1957, с. 156.

<sup>6</sup> Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. М.—Л., 1954, с. 134, 186, 188.

<sup>7</sup> Устное сообщение Г. Н. Грачевой (1971 г.).

<sup>8</sup> Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. — В кн.: Сборник Музея антропологии и этнографии, т. IV. Л., 1924, с. 39.

<sup>9</sup> Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы. М., 1961, с. 185.

Якуты называли четырехугольную пластинку, висящую на правой доле шаманской одежды, щитом шамана, отражающим удары духов во время камланий<sup>10</sup>. В якутском фольклоре шаманский кафтан в целом называется «железной красивой кольчугой»<sup>11</sup>. В нем видели щит, защищавший шамана от нападения на него злых духов<sup>12</sup>.

Буряты также рассматривали железные подвески и бубенцы на одежде шамана как его броню<sup>13</sup>.

Приведенные примеры показывают, что шаманы прикрепляли различные металлические подвески к своей одежде для обороны от ударов враждебных шаманов, духов и их оружия и для нападения на других духов и шаманов.

Но сибирские шаманы боролись не только с воображаемыми духами. Во время военных столкновений с соседними племенами шаманы, надев свою одежду, сражались с реальными врагами. Имеются данные, свидетельствующие о том, что у некоторых народов шаман одновременно исполнял обязанности вождя рода. Так, например, было у нганасан<sup>14</sup>.

Ценные сведения об эвенкийском шамане как вожде рода сообщает Н. П. Никульшин<sup>15</sup>. В одном из записанных им преданий говорится о том, как шаман руководит походом, решает вопросы войны и мира и выполняет функции военного вождя дружины. Автор предполагает, что данные функции эвенкийских шаманов были широко распространены.

О былой роли эвенкийского шамана как организатора военных походов свидетельствуют не только данные фольклора, но и различного рода подвески шаманского костюма, рисунки и их семантика, а также поведение шамана во время камлания. Изучая все это, мы получаем представление не только о шамане как руководителе по-

---

<sup>10</sup> Пекарский Э. К. Словарь якутского языка, вып. 12. Л., 1929, с. 3319.

<sup>11</sup> Прокофьева Е. Д. Шаманский костюм народов Сибири. Рукопись. (Архив ИЭ, фонд К-1, опись 1, № 579, с. 52).

<sup>12</sup> Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов. Автореф. канд. дис. М., 1967, с. 15.

<sup>13</sup> Полторацнев П. Шаманство. Листовка № 4 Иркутского музея. Б/г.

<sup>14</sup> Устное сообщение Г. Н. Грачевой (1974).

<sup>15</sup> Никульшин Н. П. Шаман как военный вождь у эвенков. Рукопись 1941 г. (Архив ИЭ).

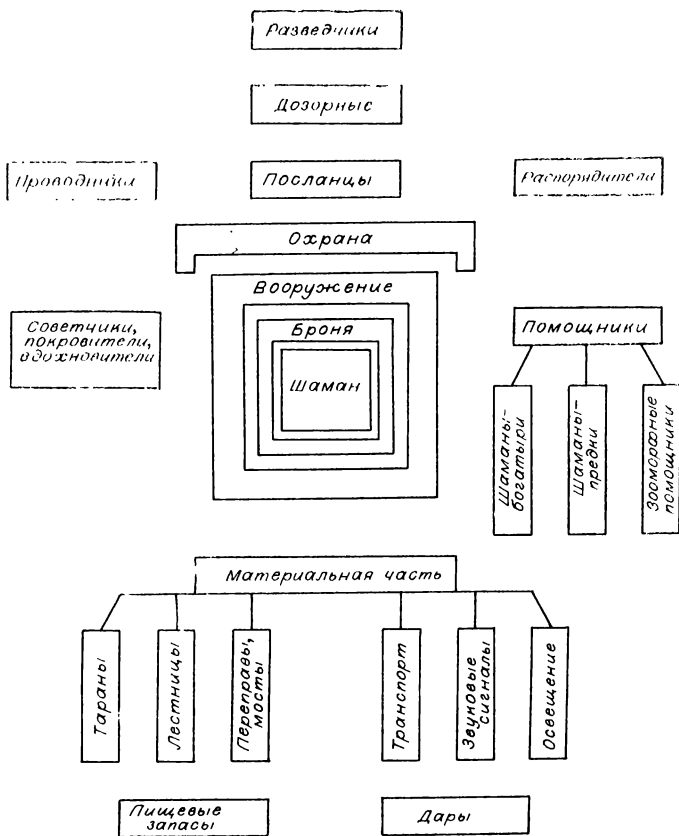


Рис. 1. Схема воензированной «похода» эвенкийского шамана.

ходов, но и о его окружении, о сопровождающих его лицах, иными словами, о довольно стройной и продуманной организации походов, целью которых была борьба с враждебными племенами.

Характеристику военным походам эвенков в известном смысле дает прилагаемая схема (рис. 1), составленная с учетом деталей шаманских костюмов, их семантики, сведений, касающихся значения антропо- и зооморфных помощников шамана, некоторых произведений скульпту-

ры и других фактов<sup>16</sup>. Из схемы следует, что возглавляли поход разведчики и дозорные, за ними следовали проводники, посланцы, распорядители и, наконец, сам шаман, сопровождаемый охраной. При нем находятся советчики, вдохновители, покровители и помощники в лице шаманов-богатырей, шаманов-предков и некоторых зооморфных помощников. Поход материально обеспечивался таранами, лестницами, различными транспортными средствами, предметами звуковой сигнализации, пищевыми запасами и т. д.

Возвращаясь к вопросу о металлической «броне» шамана, следует сказать, что предположения о ней подтверждаются историческими документами. В XVII в. русский воевода Молчанов сражался близ Енисея с группой тунгусов, защищенных железными шлемами и «щитами»<sup>17</sup>. В одной из работ А. Ф. Аписимова приводятся данные, касающиеся производства панцирей и мечей эвенкийскими кузнецами. В 1908 г. у эвенков Подкаменной Тунгуски приобретены были доспехи эвенкийского воина — железный панцирь, шлем и другие вещи<sup>18</sup>.

Мысль Н. П. Никульшина о том, что эвенкийский шаман исполнял одновременно обязанности вождя и военачальника, подтверждает и бурятский фольклор. В песнопениях шаманов, в воспоминаниях об облавных охотах рассказывается о шаманах, выступающих в роли организаторов охоты, выполняющих функции вождя и военачальника<sup>19</sup>.

Согласно легендам, бурятские шаманы когда-то руководили политической жизнью родов и племен, возглавляли боевые дружины и лично участвовали в битвах<sup>20</sup>.

По словам Н. М. Хапгалова, у бурятских шаманов была специальная военная одежда — доспех. Надевали ее

---

<sup>16</sup> Более подробно см.: Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX—начала XX в., с. 186—189.

<sup>17</sup> Степанов А. П. Енисейская губерния, ч. II. Спб., 1835, с. 124.

<sup>18</sup> Аписимов А. Ф. Родовое общество эвенков (тунгусов). Л., 1936, с. 130—131.

<sup>19</sup> Стенограмма заседания Ученого Совета Института этнографии АН СССР от 21 мая 1941 г. Выступление К. В. Вяткиной по докладу Н. П. Никульшина (Архив ИЭ).

<sup>20</sup> Окладников А. П. Древние шаманские изображения из Восточной Сибири. — СА, 1948, № 10, с. 220.

во время военных действий для защиты от неприятельских стрел и копий<sup>21</sup>.

Подводя некоторые итоги рассмотрению элементов военного доспеха в одежде сибирских шаманов, следует добавить, что среди металлических подвесок шаманской одежды нередко встречались миниатюрные изображения различного оружия, предназначенного для борьбы с духами. У эвенков это были палица, нож, сабля (подражание старой русской сабле), вилы, топор; у алтайцев, тофаларов, бурят — маленькие луки со стрелами. Для шаманов делались также деревянные копыя, мечи, ножи, секиры, дубинки и т. п. Представления о шаманских средствах нападения и защиты являлись идеологическим отражением реальных событий прошлого, необходимости вести борьбу с врагами рода, племени, вооружаться и иметь защитный доспех.

Изготовлением защитной одежды занимались в прошлом многие народы Сибири. О тунгусских панцирях известно, что они состояли из узких железных пластинок<sup>22</sup>. Согласно Г. М. Василевич, защитные панцири были только у эвенков бассейна р. Енисей. Панцири с костяными пластинками имели эвенки Якутии, переселившиеся на Амур<sup>23</sup>. В. И. Огородников сообщает, что в XVII в. при столкновении с русскими на некоторых енисейских тунгусах были надеты шлемы и железные чешуйчатые щиты<sup>24</sup>. В XVII в. защитную одежду с железными пластинками изготовляли и якуты<sup>25</sup>. В том же веке производством железной панцирной одежды занимались на Северном Алтае шорцы<sup>26</sup>.

---

<sup>21</sup> Хангалов Н. М. Собрание сочинений, т. III. Улан-Удэ, 1959, с. 183.

<sup>22</sup> Антропова В. В. Вопросы военной организации и военного дела у народов крайнего северо-востока Сибири.— В кн.: Сибирский этнографический сборник, т. II. М.—Л., 1957. (Труды ИЭ. Новая серия, т. XXXV).

<sup>23</sup> Василевич Г. М. Эвенки. Монография. Рукопись 1959 г., с. 46 (Архив ИЭ).

<sup>24</sup> Огородников В. И. Очерки истории Сибири до начала XIX в., ч. I. Иркутск, 1920, с. 270.

<sup>25</sup> Серошевский В. Якуты, т. 1. Спб., 1896, с. 395.

<sup>26</sup> Потапов Л. П. Очерк по истории Шории. Л., 1936, с. 102; Он же. Тубалары Горного Алтая.— В кн.: Этническая история Азии. М., 1972, с. 59—60; Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. М.—Л., 1940, с. 432—433.

О кольчугах упоминается и в старинных эпических песнях ненцев<sup>27</sup>.

Все это говорит о том, что в дореволюционное время защитный доспех был известен многим народам Сибири, притом в различных ее регионах.

Данные предположения подтверждают и находки на территории Сибири и Севера костяных и металлических панцирных пластинок, датируемых различно<sup>28</sup> (рис. 2, 1—9).

Значительное количество защитных пластинок, вырезанных из оленьего рога, обнаружено в Нижнем Приобье, в устье р. Полуя. Согласно В. И. Мошинской, они относятся ко второй половине I тыс. до н. э. (V—III вв.)<sup>29</sup>. Пластинки имеют вытянутую прямоугольную форму, но наряду с ними найдены и изогнутые пластинки. В тех и других вырезаны отверстия для пропуска ремешков. Таких отверстий две пары, у длинных кривых пластинок — три пары (рис. 2, 7—9). Особенностью пластинок является покрывающий их резной геометрический орнамент. В. И. Мошинская предполагает, что этот доспех проник в Нижнее Приобье не с арктического побережья, а из степных районов юга<sup>30</sup>.

---

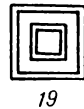
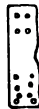
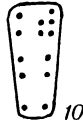
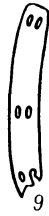
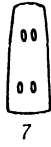
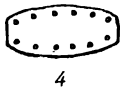
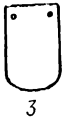
<sup>27</sup> Устное сообщение Л. В. Хомич (1973 г.).

<sup>28</sup> Панцирная одежда с костяными пластинками бытовала у чукчей и эскимосов на обоих берегах Берингова моря, на о-ве Святого Лаврентия и, по некоторым данным, у коряков и юкагиров. Корякам и чукчам известны были железные пластинчатые панцири (Антропова В. В. Указ. соч., т. II). По Коллинзу, появление пластинчатых панцирей на островах Берингова моря датируется пунукским периодом (X—XVII вв.). Их прототипом он считает панцирь сушеней (Антропова В. В. Указ. соч., с. 216—217). Н. Н. Диков во время раскопок в Пегтымельской пещере нашел скопление панцирных пластинок, вырезанных из оленьего рога. В районе Пегтымеля обитали когда-то три народности: эскимосы, чукчи и юкагиры. Н. Н. Диков датирует находки поздним этапом древнеберингоморского периода (Диков Н. Н. Наскальные загадки Древней Чукотки. Петроглифы Пегтымеля. М., 1971, с. 43, 65). Длина пластин около 12 см.

<sup>29</sup> Мошинская В. И. Археологические памятники севера Западной Сибири.— В кн.: Археология СССР. Свод археологических источников. ДЗ-8. М., 1965, с. 41. М. П. Грязнов датирует усть-полуйскую культуру VII—VIII вв. н. э. (Грязнов М. П. История древних племен Верхней Оби по раскопкам близ с. Большая речка.— «Материалы и исследования по археологии СССР», М.—Л., 1956, № 48, с. 139).

<sup>30</sup> Мошинская В. И. Указ. соч., с. 101.





Костяные панцирные пластинки найдены также в Зауралье и Прииртышье, бронзовые — в курганах близ Тобольска<sup>31</sup>.

Хуннским временем датируются отдельные прямоугольные железные пластинки, видимо, от панциря, найденные на Иволгинском городище<sup>32</sup>, сходные с такими же предметами из Ноинулинского могильника<sup>33</sup>.

На Еписее в курганах таштыкского времени (Уйбат, I—IV вв.) найдена пластинка трапециевидной формы, покрытая красным лаком. В верхней части ее имеется небольшое отверстие. С. В. Киселев сближает ее с пластинками позднейших японских чешуйчатых панцирей<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Мошинская В. Н. Указ. соч., с. 35.

<sup>32</sup> Davydova A. V. The Yvolga gorodishche.— In: Acta archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae, t. XX. Budapest, 1968, Tabl. 20, 12, 13.

<sup>33</sup> Доржеурэн Ц. Раскопки могил хунну в горах Ноин-Ула на реке Хуни-Гол (1954—1957 гг.).— В кн.: Монгольский археологический сборник. М., 1962, с. 38.

<sup>34</sup> Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951, с. 433.

## Рис. 2. Образцы пластинки древнего и средневекового доспеха.

1—4: 1, 2 — кость, 3 — железо, 4 — бронза. VII—III вв. до н. э. Скифы (Мелюкова А. И. Вооружение скифов.— В кн.: Археология СССР. Свод археологических источников, вып. Д. 1—4. М., 1964, табл. 22); 5 — железо, бронза. II—I вв. до н. э. Сарматы (Гущина И. И., Попова Т. Б. Воздвиженский курган.— В кн.: Ежегодник Гос. Исторического музея. 1965—1966 г. М., 1970, рис. 17, 4); 6 — бронза. VII в. до н. э. Урарту (Пиотровский В. В. Кармир-Блур, 1970, табл. 50 (Урарту); 7—9 — олений рог. Последняя треть I тыс. до н. э. Усть-Полуй (Мошинская В. И. Материальная культура Усть-Полуя.— В кн.: Материалы и исследования по археологии СССР. № 35. М., 1953); 10 — кость. V—III вв. до н. э. Древняя Монголия (Davydova A. V. The Yvolga gorodishche.— In: Acta archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae, t. XX. Budapest, 1968); 11 — кость. Последние века до н. э. — первые века н. э. Хунны (Новгородова Э. А. К вопросу о древнем центральноазиатском защитном вооружении (середини I тысячелетия н. э.).— В кн.: Соотношение древних культур Сибири с культурами сопредельных территорий. Новосибирск, 1975); 12, 13 — железо. III—IV вв. н. э. Древний Алтай (Грязнов М. П. История древних племен верхней Оби по раскопкам близ с. Большая Речка.— В кн.: Материалы и исследования по археологии СССР, № 48. М.—Л., 1956; Гаврилова А. А. Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен. М.—Л., 1963); 14—16 — железо. VI—VIII вв. н. э. Древние тюрки (Уманский А. П. Могильник верхнеобской культуры на Верхнем Чумыше.— В кн.: Древняя Сибирь. Вып. 4. Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск, 1974; Грач А. Д., Нечаева Л. Г. Краткие итоги исследования первой группы археологического отряда Тувинской Комплексной экспедиции Института этнографии.— «Учен. зап. Тувинского науч.-иссл. ин-та языка, литературы и истории», Кызыл, 1969, вып. VIII); 17—19 — железо. VII—XIII вв. н. э. Енисейские кыргызы (История Тувы, т. 1. М., 1964; Нечаева Л. Г. Погребения с групоположением могильника Тора-гал-арты.— В кн.: Труды Тувинской комплексной археол.—этногр экспедиции, т. II. М.—Л., 1966; Левашева В. Н. Из далекого прошлого южной части Красноярского края. Красноярск, 1939).

Железные панцирные пластинки, найденные на Алтае, датируются различным временем. Согласно М. П. Грязнову, одни (Ближние Елбаны) (см. рис. 2) относятся к одинцовскому этапу развития культуры древних племен Верхней Оби и датируются III—IV вв.<sup>35</sup>, другие, сходные с ними (могильник Кудыргэ), — VI—VIII вв. (рис. 2, 12, 13)<sup>36</sup>.

По форме все они напоминают более поздние древнетюркские панцирные пластинки: вытянуты в длину и имеют несколько срезанные или округленные углы.

Древнетюркские панцирные пластинки, судя по находкам их на Алтае и в Туве, по своей форме более разнообразны. Кроме подпрямоугольных известны пластинки с прямосрезанным верхним концом и округленной нижней частью, нередко слегка расширенной (рис. 2, 15—16). Пластинки имели круглые отверстия, расположенные как поперек, так и по длине пластинок<sup>37</sup>.

Исключительный интерес представляют найденные в 1963 г. на Алтае (Верхний Чумыш) 2 экз. древнетюркского нагрудного пластинчатого доспеха, датируемого VI—VIII вв. До недавнего времени подобные панцири не были известны. Пластинки одинакового размера (1×3,5 см) имеют прямоугольную форму и по четыре ряда отверстий (см. рис. 2, 14). Панцири слегка удлиненной формы (54×37 см) сделаны из кожи. Пластинки расположены горизонтальными рядами (всего 25 рядов) и частично налегают друг на друга как по вертикали, так и по горизонтали<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> Грязнов М. П. Указ. соч., с. 111.

<sup>35</sup> Гаврилова А. А. Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен. М.—Л., 1963.

<sup>37</sup> Грач А. Д. Археологические исследования в Кара-Холе и Монгун-Тайге.— В кн.: Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. I. М.—Л., 1960, рис. 77; Грач А. Д., Нечаева Л. Г. Краткие итоги исследования первой группы археологического отряда Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции Института этнографии АН СССР.— «Учен. зап. Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории», Кызыл, 1960, вып. VIII, табл. III, 5; Грач А. Д. Археологические раскопки в Сут-Холе и Бай-Тайге.— В кн.: Труды Тувинской археологической экспедиции, т. II. М.—Л., 1966, рис. 29, 1.

<sup>38</sup> Уманский А. П. Могильник верхнеобской культуры на Верхнем Чумыше.— В кн.: Древняя Сибирь. Вып. 4. Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск, 1974, с. 147—148, рис. 7.

Еще более разнообразны панцирные пластинки енисейских кыргызов IX—XII вв. — прямоугольные, квадратные, в виде удлиненного шестигранника (рис. 2, 17—19).

Кыргызы, писали в XVII в. Избрант Идес и Адам Бранд, никогда не идут в набег «без кольчуги и пик»<sup>39</sup>.

На территории соседней Монголии древнейший пластинчатый доспех, датируемый V—III вв. до н. э., обнаружен при раскопке Улангольского могильника. Форма костяных пластинок подпрямоугольная (см. рис. 2, 10). В то время доспех еще не имел широкого распространения и был привилегией немногих конных военачальников. Простые воины довольствовались щитами<sup>40</sup>.

Средневековые монгольские доспехи были различными. Согласно Плано Карпини, монголы имели пластинчатые панцири как собственного производства, так и привозные<sup>41</sup>. В работе Рубрука подробно описано производство этих предметов; кроме того, он встречал меховые панцири и железные доспехи персидской работы<sup>42</sup>. По другим данным доспехи были кожаными<sup>43</sup>.

Экскурс в историческое прошлое народов Сибири говорит о довольно широком распространении пластинчатого доспеха в различное время. Поэтому нас не должны удивлять ни сохранившиеся в народной памяти представления о защитной одежде, ни подражающие панцирным пластинкам подвески и нашивки на шаманских костюмах XIX — начала XX в. Сопоставление этих материалов с археологическими предметами представляет интерес, но прежде необходимо подробнее остановиться на перечисленных выше видах шаманских подвесок и нашивок, представленных на рис. 3. Прикреплялись они к одежде при помощи ремешков, металлических дужек, колец или петель с двумя крючками на концах.

**Вид I.** Железные, иногда медные прямоугольные пластинки. Они встречаются на одежде нганасан, селькупов,

---

<sup>39</sup> Записки о русском посольстве в Китае (1692—1695 гг.). М., 1967, с. 281.

<sup>40</sup> Новгородова Э. А. К вопросу о древнем центральноазиатском защитном вооружении (середины I тыс. до н. э.). — В кн.: Соотношение древних культур Сибири с культурами сопредельных территорий. Новосибирск, 1975.

<sup>41</sup> Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957, с. 27—28.

<sup>42</sup> Древнемонгольские города. М., 1965, с. 198—199.

<sup>43</sup> Оссон К. Д. История монголов, т. 1. Иркутск, 1937, с. 40.

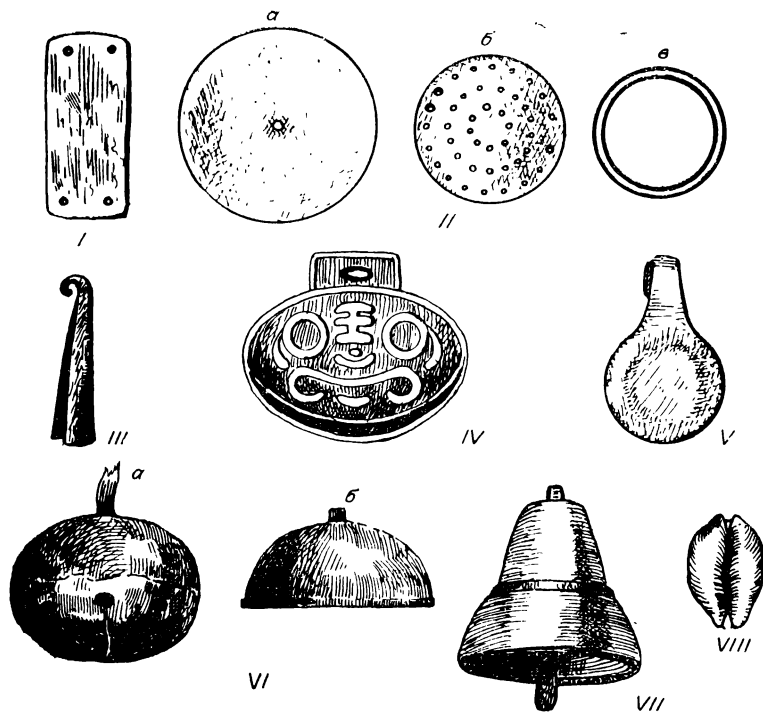


Рис. 3. Виды наиболее распространенных подвесок и нашивок на шаманской одежде народов Сибири.

долган, эвенков, якутов, хакасов, тоджинцев, бурят, маньчжуров.

**Вид II** (а, б, в). Диски крупные (а) и мелкие (б); кольца (в). Крупные (один — два, реже три) подвешивались к спинке одежды между лопатками, иногда на груди якутами (два на нагруднике), теленгитами (два на спинке), тоджинцами (два спереди), бурятами (один на груди), вилюйскими эвенками (один на нагруднике), эвенками (два на спинке), иганасанами (два на груди) и зарубежными монголами (два на груди).

Тубалары на месте лопаток (иногда на груди) прикрепляли вместо дисков две заменявшие их металлические пластинки овальной, треугольной или трапециевидной

формы<sup>44</sup>. У алтайцев XIX в. на месте дисков накладной золотой шиткой вышивались спиралевидные круги (МИР, колл. Б — 609—1). Якуты, эвенки и эвены, монголы-халха пришивали к спинке вдоль ворота мелкие диски (б) (по 5, 7 и более шт.), нередко покрытые узором из концентрических кружков. Хакасы, алтайцы, тофалары, тоджинцы в ряде случаев такие диски заменяли кольцами (в) или трубчатыми подвесками, также расположенными на спинке под воротом.

**Вид III.** Железные, реже медные полые трубчатые подвески вытянутой конической формы, с крючком сверху (по 2 или 3) нередко прикреплялись к кольцу. На имеющихся костюмах такие подвески чаще всего располагаются на спинке. Использовались они всеми народами Сибири и Дальнего Востока. У якутов, бурят, восточных эвенков, селькупов подобные подвески встречались чаще, чем у других народов. У народов Приамурья подвески III вида привязывались к поясу, а у маньчжур, кроме того, — под рукавами шаманской куртки. У некоторых народов Сибири вместо трубчатых подвесок или наряду с ними изготовлялись их дериваты — лопатообразные подвески (у якутов) — или подвески палочной формы (у якутов, алтайцев). Якутские подвески отличались исключительным многообразием форм. Среди них были ромбовидные, каплевидные, ланцетовидные, подпрямоугольные и других форм, некоторым придавались зоо- или антропоморфные очертания<sup>45</sup>.

**Вид IV.** Медные круглые, слегка уплощенные бубенцы восточноазиатского происхождения, с рельефными знаками и мордой животного встречаются на шаманских предметах зейских, бирарских и забайкальских эвенков, якутов и агинских бурят. Значительно чаще эти подвески можно видеть на шаманской одежде и поясах народов Приамурья, различных групп тунгусов Маньчжурии и у монголов.

**Вид V.** Железные полые, слегка выпуклые шаркунцы якутской работы. Пластинке, из которой они делались,

<sup>44</sup> Diószegi V. Zum Problem der ethnischen Homogenität des Tofischen (karagassischen Schamanismus). — In: *Glaubenwelt und Folklore der Sibirischen Völker*. Budapest, 1963, fig. 52, 57, 61, 69, 76.

<sup>45</sup> Ср. с рис. 40—49 в статье В. Н. Васильева «Шаманский костюм и бубен у якутов». (В кн.: *Сборник Музея антропологии и этнографии*, вып. VIII. Спб., 1910).

при ковке придавалась форма восьмерки, получался несколько уплощенный бубенчик, напоминающий двусторчатую раковину. На шаманской одежде якутов, относящейся к XIX — началу XX в., шаркунцы не звенят, так как у них потеряны камешки или маленькие кусочки железа. Лишь в одном случае на костюме, принадлежащем Музею истории религии и атеизма (Ленинград), удалось обнаружить звенящую подвеску этого вида<sup>46</sup>. Якутские шаркунцы очень похожи на подвески IV вида и являются, как можно предполагать, их позднейшими дериватами. В пользу этого говорят отдельные экземпляры подвесок IV вида, иногда встречающиеся на шаманской одежде якутов. Когда-то они могли проникать к якутам от манегров и дауров путем межплеменного обмена.

**Вид VI.** Медные бубенцы и полубубенцы русского производства. Они встречаются на шаманской одежде забайкальских эвенков, южных алтайцев, хакасов и тувинцев, реже у якутов и эвенков Якутии. Располагаются эти предметы чаще всего на спинке, в верхней части одежды. Изредка встречаются у манегров. По-видимому, такие подвески заменили собой более старые бубенцы IV вида.

**Вид VII.** Медные колокольцы русской работы. Ими пользовались некоторые группы эвенков, якуты, хакасы, тубалары, буряты, но особенно часто алтайцы; все они подвешивали колокольцы к спинке шаманской одежды. Это, несомненно, поздний вид подвесок.

**Вид VIII.** Раковины каури — «змеинные головки» (*Succinea moneta*). Их нашивали на одежду алтайские и особенно хакасские шаманы<sup>47</sup>. Иногда при отсутствии

---

<sup>46</sup> На одном из якутских шаманских костюмов, описанном Э. К. Пекарским и В. Н. Васильевым, среди множества шаркунцов всего пять имели заключенные в них кусочки железа (см.: *Плац и бубен якутского шамана*. — В кн.: *Материалы по этнографии России*, т. I. Спб., 1910, с. 14).

<sup>47</sup> Широкое применение эти раковины находили у дауров, солонов, монголов-халха и хинганских эвенков (см.: *Sirokogorov S. M. Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Schamanentums bei den Tungusen*. — In: *Baessler-Archiv*. Berlin, 1935, Bd XVIII, II, 2, fig. 2, 6 (бирары), 4 (мапъжурь); *Lindgren E. J. The shaman dress of the Dagurs, Solon and Numinchens in N. W. Manchuria*. — In: *The Anniversary Volume dedicated to Sven Hedin*. Stockholm, 1935 (солонь, табл. VII; нуминченъ или хинганские тунгусы, табл. I, II; дауры, табл. VIII). Что касается шаманской одежды манегров, то она почти ничем не отличается от шаманской одежды хинганских тунгусов.

Народность	Виды подвесок и нашивок на шаманской одежде							
	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII
	Пластинки прямоу- гольной формы	Диски, кольца	Конусо- видные трубчатые подвески	Восточно- азиатские бубенцы	Плоские шаркунцы	Русские бубенцы и полу- бубенцы	Русские колоколь- цы	Раковины каури
Нганасаны . . . . .	+	+	+					
Селькупы . . . . .	+		+			+	+	
Кеты . . . . .			+			+		
Эвенки . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	
Якуты . . . . .	+	+	+	+	+	+		
Алтайцы . . . . .		+	+			+		+
Хакасы . . . . .	+		+			+	+	+
Тувинцы . . . . .			+			+		+
Тоджинцы . . . . .	+	+	+					
Тофалары . . . . .	+	+	+				+	
Буряты . . . . .	+	+	+			+	+	
Нанайцы . . . . .			+					
Ульчи . . . . .		+	+	+				
Удэгейцы . . . . .		+	+	+				
Манегры . . . . .		+	+	+		+		
Бирары . . . . .				+				+
Хинганские тунгусы . . . . .				+				+
Солоны . . . . .			+	+				+
Маньчжуры . . . . .			+	+				+
Дауры . . . . .				+				+
Монголы . . . . .	+	+	+	+				+

1\* — у забайкальских и приамурских эвенков, 2\* — у эвенков Якутии, 3\* — у забайкальских эвенков.



раковин алтайцы и хакасы пришивали к одежде белые фарфоровые или медные («солдатские») пуговицы.

Перечисленные виды подвесок появились на шаманских костюмах в разное время и имели различное происхождение и значение. Подвески I—III и V видов изготавливались на месте, подвески IV вида и раковины каури попадали к народам Сибири путем межплеменного обмена или торговых связей: медные колокольцы, бубенчики, медные и фарфоровые пуговицы русского производства появились у народов Сибири главным образом в XIX в. и были широко использованы шаманами.

Недостаток имеющихся данных не позволяет пока с уверенностью говорить о наиболее древних видах подвесок и о времени их появления в Сибири. В известной мере уточнить это помогает привлечение сравнительного материала по родственным и соседним сибирским народам, а также археологических источников. Принимая во внимание, с одной стороны, формы подвесок, с другой — распространение разных их видов в определенных регионах Сибири, можно предполагать, что для Западной и Южной Сибири древними являются прямоугольные и трубчатые подвески, а также круглые диски II вида (а, б); для районов Восточной Сибири, кроме трубчатых подвесок, — привозные бубенцы IV вида. Для Приамурья характерны медные зеркала (табл.).

Прямоугольные подвески и пластинки по форме, размерам и местонахождению на шаманской одежде явно похожи на пластинки какого-то древнего доспеха. У отдельных народов (тоджинцы, тубалары, якуты, хакасы, буряты) в связи с утратой представлений о старинной форме пластинок появились их заменители многоугольной, треугольной и иной формы.

У энецов, нганасан, эвенков, якутов прямоугольные, слегка изогнутые пластинки чаще всего нашивались на рукава, иногда на нагрудники; у тоджинцев, хакасов, бурят прямоугольные и многоугольные пластинки подвешивались обычно к спинке одежды.

Крупные металлические диски (вид IIа, кроме тех, которые изображают солнце, луну, прорубь и подвешиваются на спицке ниже ворота, иногда друг под другом), как одиночные, так и парные, напоминают металлические диски на доспехах древних и средневековых тюрков и средневековых монголов.

На известной Сулекской писанице орхонских тюрков (Хакасия) изображен такой воин в пащирном доспехе, поверх которого прикреплен крупный металлический диск<sup>48</sup>. На одном каменном валуне нарисован древнетюркский воин с двумя дисками на груди<sup>49</sup>. Особенно часто изображались однопочные или парные круглые диски на коленных изваяниях половецких воинов. Два диска носились на ремнях поверх одежды спереди, один сзади. Некоторые исследователи высказывают предположение, что бляхи с ремнями надевались для того, чтобы кольчуга не скользила при движении<sup>50</sup>. Встречаются изваяния, у которых пара блях соединена и представляет собой металлическую накладку<sup>51</sup>. Но возможно и другое объяснение: диски должны защищать грудь и спину от стрел и ударов холодного оружия. В этих случаях нагрудные диски составляли часть защитной одежды воинов<sup>52</sup>. То же значение они имели, по-видимому, и на шаманской одежде.

Более мелкие диски (II б), нашивавшиеся на спинку вдоль ворота, смешили, по нашему мнению, подвески IV вида, в связи с чем было утрачено прежнее значение звучащих подвесок.

Относительно колец (вид II в) чего-либо определенно сказать нельзя. В одних случаях они заменяли диски II (б), в других выполняли служебную роль: к ним прикрепляли иные предметы, чаще всего трубчатые подвески (вид III).

Особого внимания заслуживают раковины каури (вид VIII), которые пришивались к шаманским воротникам хакасов и к паспипным лоскутам алтайцев<sup>53</sup>.

---

<sup>48</sup> Appeltgren-Kivalo. Alt-Altäische Kunstdenkmäler. Helsinki, 1931, s. 17, fig. 9.

<sup>49</sup> Вайнштейн С. И. История народного искусства Тувы. М., 1974, рис. 69, 9.

<sup>50</sup> Федоров-Давыдов Г. А. Кочевники Восточной Европы — подвластные золотоордынских ханов. М., 1966, с. 175, рис. 25—27.

<sup>51</sup> Федоров-Давыдов Г. А. Указ. соч., рис. 28, 1.

<sup>52</sup> Marek J., Knížkova H. Tschingis-Chan und seine Reich. Praha, 1963, Abb. 6, 12, 17, 19, 20a u. a.

<sup>53</sup> Хакасы и буряты широко пользовались раковинами каури при украшении бытовых предметов — конских чепраков, занавесок, женской одежды.

На территории современной Хакасии эти раковины были известны в глубокой древности. Они найдены в могилах карасукской и минусинской курганной культуры. В это время изготовлялись и

Следует отметить и такой факт, что у народов Западной и Южной Сибири на шаманском костюме встречаются аникопические подвески и нашивки различных видов. Состав их был смешанным, но у отдельных народов более или менее устойчивым. Представленные об этом дают комплексы пластинок на рис. 4. В эвенкийском комплексе присутствуют пластинки древней прямоугольной и подпрямоугольной формы и диски; в тоджинском — прямоугольные, круглые и конусовидные; в тофаларский комплекс входят разнообразные по форме пластинки — трапецевидные, треугольные, подтреугольной формы, конические, овальные и др. Треугольные, ромбические и квадратные встречаются и на шаманской одежде монголов<sup>54</sup>. В хакасском комплексе мы видим бубенцы, колокольцы, ботала; пластинки конические, прямоугольные, со срезанными углами; раковины каури. Столь же разнообразен якутский комплекс. Среди бурятских пластинок и подвесок много конических (нарных и тройных), имеются кольца, колокольцы. Изредка встречаются раковины каури. У алтайцев преобладают звучащие и шумящие предметы и своеобразные конические нашивки из свернутой спиралью шерстяной тесьмы или другого материала.

Сопоставляя шаманские подвески народов Сибири XIX в. с древними и средневековыми пащирными пластинками, найденными на той же территории и в Центральной Азии, мы видим, что первые были значительно разнообразнее вторых.

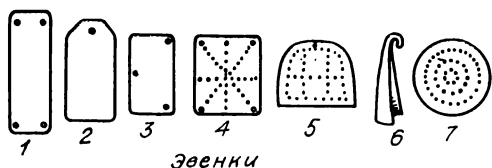
Военный защитный панцирь у народов Европы и Ближнего Востока состоял обычно из пластинок одного вида (рис. 2, 1—6). Более или менее однообразными были и панцирные пластинки древних и средневековых народов Сибири и Центральной Азии. Древние тюрки и енисейские кыргызы придавали таким пластинкам уже более разнообразную форму (14—19).

Среди древних пластинок мы видим как прямоугольные, так и с округленной нижней частью. Эти формы повторяют и древние тюрки (14, 15). Пластинки их предшественников на Алтае (12, 13) представляют собою как бы переход от прямоугольных к округлым.

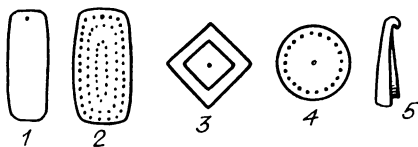
---

их многочисленные имитации из бронзы или пасты. На территории современной Тувы раковинами каури пользовались в эпоху бронзы (см.: Теплухов С. А. Каури в Урянхайском и Минусинском крае. — *Изв. ГАИМК*, 1931, т. VI, вып. VIII—IX, с. 101.

<sup>54</sup> Устное сообщение Л. Л. Викторовой (1970 г.).



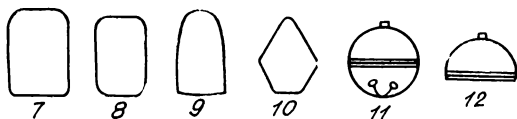
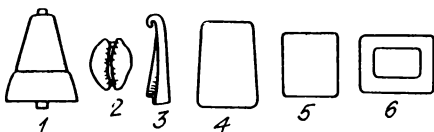
Звенки



Тоджинцы



Тофалары



Хакасы

Прямоугольные пластинки занимают на нашей таблице заметное место и находят себе многие аналогии среди подвесок шаманской одежды народов Сибири XIX в. Но последние ушли в своем развитии значительно дальше. На основе прямоугольных возникли квадратные, многоугольные, треугольные и другие их разновидности. Для шаманов важна была не столько форма, сколько защитная функция подвесок и нашивок.

Выше уже упоминалось о том, что подвески и нашивки прикреплялись к определенным участкам или накладным частям шаманской одежды и лишь в редких случаях размещались без видимого порядка. Вопрос о локализации подвесок заслуживает внимания прежде всего потому, что он тесно связан с вопросом о типах шаманской одежды у

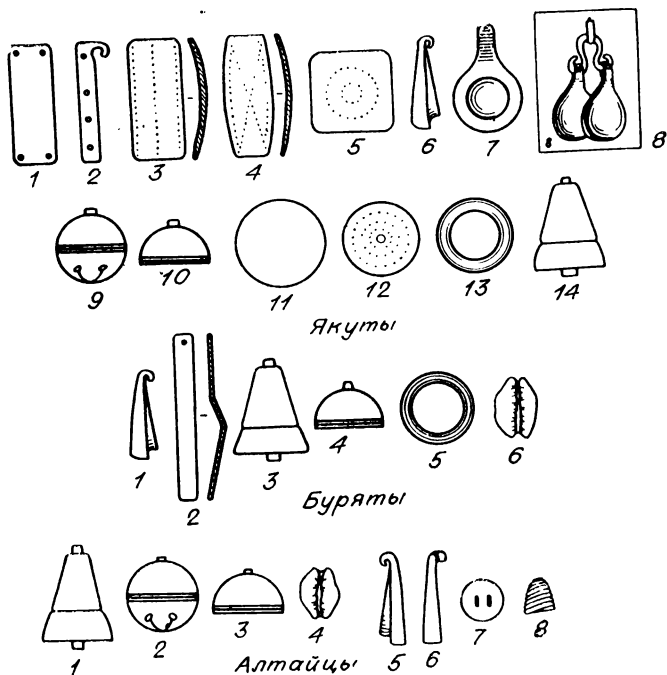


Рис. 4. Комплексы подвесок и нашивок на шаманской одежде некоторых народов Сибири.

народов Сибири и с тем, как в этой одежде отражен тот или иной вид защитного доспеха. К сожалению, вопрос о типах шаманской одежды пока еще недостаточно разработан. Е. Д. Прокофьева выделяет в общих чертах лишь некоторые группы шаманских костюмов с характерным для них оформлением: алтайский (с близким к нему западнотувинским), хакасский, тофаларский, (с близким к нему тоджинским), якутский (с долганским) и нанайский<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири, с. 84—99. При описании особенностей оформления, характерных для каждой группы, интересующие нас железные аникопические подвески упоминаются в составе I и IV групп (там же, с. 84, 87) и являются изображениями перьев и суставов крыльев птицы. Значение брони они получили, по мнению Е. Д. Прокофьевой, позже в связи с переосмыслением подвесок (там же, с. 84, 88).

Мало изучены и отдельные части шаманской одежды — заплечные и наспинные лоскуты, своеобразные воротники, пагрудники, накидки, набедренники и пояса. Но именно на этих частях одежды обычно и располагалось значительное количество подвесок и нашивок.

Кожаные лоскуты, пришитые к спинке ниже ворота, встречаются на многих шаманских костюмах якутов и восточных групп эвенков (вилюйских, баргузинских, амурских и др.). Такой лоскут иногда представляет собой длинную полосу кожи, нашитую на ткани между лопатками и иногда переходящую на рукава (амурские эвенки, МАЭ, колл. 341-42). Нижний, свободно свисающий ее край, обычно вырезан в виде арочек, к концам которых пришиты пучки ремешков. Происхождение таких лоскутов, являющихся как бы частью ожерелья или воротника, выясняется при сопоставлении их с другими предметами этого рода, у которых к концам арочек прикреплены не ремешковые кисточки, а железные шаркунцы или медные бубенцы. На некоторых костюмах накладные лоскуты отсутствуют, а на их месте вдоль ворота нашиты по 4—5, 7 и более круглых металлических бляшек типа II (б). Встречаются костюмы, где число бляшек достигает 18 (ГМЭ, колл. 19247-Т). Таким образом, кожаные кисточки, бляшки, шаркунцы, бубенцы, иногда и колокольцы составляют одну группу подвесок, функционально заменяя друг друга.

Металлические бляшки, нашитые на спинке вдоль ворота, имелись и на шаманских костюмах чжачаров (Монголия)<sup>56</sup>.

Наиболее древними предметами этой серии являются, с нашей точки зрения, медные бубенчики VI типа, замененные впоследствии у ряда народов железными шаркунцами, трубчатыми подвесками, плоскими бляшками или кожаными кисточками.

Едва ли подобные «ожерелья» изобрели шаманы. Скорее всего когда-то они являлись бытовыми предметами, надевавшимися во время увеселительных или ритуальных плясок, подобными по своему назначению ручным и ножным браслетам и шумящим ожерельям многих народов. Это тем более вероятно, что шаманами нередко были женщины.

---

<sup>56</sup> Hansen H. H. *Mongol Costumes*. København, 1950, fig. 52.

Заплечные кожаные полосы, напоминающие якутские и эвенкийские, прикреплялись на одежде хакасских шаманов. На костюме качинского шамана (МАЭ, колл. 651-1) вдоль ворота нашита на спинке узкая кожаная полоса, а к ремешкам прикреплены железные трубчатые подвески. У других костюмов имеются на том же месте парные подвески. К более широкой полосе другого качинского костюма (МАЭ, колл. 2390-3) подвешены медный бубенчик, три кокольца, железное ботало и несколько лент. Встречаются и бубенцы, прикрепленные непосредственно к самой одежде. Тоджинцы и табулары заменили кожаные полосы металлическими прутьями и дужками.

Предметы, которые условно можно назвать воротниками — наплечники, накидки, — как предполагает Е. Д. Прокофьева, надевались хакасскими шаманами отдельно во время камлания. Некоторые предметы такого рода близки к полоскам с бубенцами и колокольцами. Большинство съемных деталей шаманского туалета расшито раковинами каури и по нижнему краю увешано бубенцами и колокольцами, иногда железными подвесками подпрямоугольной формы (МАЭ, колл. 655-9), напоминающими элементы защитного доспеха.

Заслуживают внимания заплечные накидки прямоугольной формы, расшитые четырьмя горизонтальными рядами раковин каури. К нижнему краю их привешено несколько десятков железных конических подвесок и множество длинных лент. Подобные накидки встречались редко.

Таким образом, рассмотренные части шаманского костюма хакасов включают в свой состав предметы различного происхождения — заплечные полосы с бубенцами (ожерелья — ?), особые накладные щитки-воротники, накидки, унизанные раковинами.

Переходим к другим частям шаманской одежды — поясу и набедреннику.

Пояс имели шаманы многих народов Сибири и Дальнего Востока — хакасы, алтайцы, эвенки, манегры, бирары и другие. Применительно к хакасам и алтайцам, а также к некоторым эвенкам, слово **пояс** употребляется нами условно, поскольку этот предмет полностью не ооясывает фигуру. Он охватывает только спинку и похож, скорее,

на набедренную накладку<sup>57</sup> (хакасы, МАЭ, колл. 2390-3). Как правило, к нему подвешиваются бубенцы, колокольцы, металлические бляшки, бахромы, ленты, иногда очень длинные<sup>58</sup>.

На одежде алтайских шаманов пояс в ряде случаев имеет вид широкой и короткой накладки, пришитой боковыми краями, дополненной бубенцами, подвешенными к ее нижнему краю (ГМЭ, колл. 597-4). Центральное поле такого пояса заполнено раковинами каури, иногда покрыто вышивкой. К более узким поясам прикреплены один — два ряда круглых медных бляшек или пуговиц.

Если на одежде алтайских шаманов назначение пояса не ясно, то у народов Нижнего Приамурья и Приморья оно выражено вполне отчетливо. Их пояс представляет собой кусок толстой кожи, чаще всего прямоугольной или овальной формы, с завязками на концах. Вдоль нижнего края идут железные трубчатые подвески конической формы, наиболее крупные среди такого рода предметов у народов Восточной, Западной и Южной Сибири (у нанайцев, например, длина подвесок доходила иногда до 19 и даже 23 см). Завязывался пояс спереди.

Во время пляски подвески, ударяясь друг о друга, производили сильный шум и лязг, что должно было отпугивать духов. Но когда-то назначение этой съёмной части одежды было, по нашему мнению, другим: пояс (как и ожерелье с бубенцами) падался во время увеселительных танцев и лишь позже стал частью одежды шаманов.

Возрастающее количество обнаруженных конических подвесок по направлению от Западной к Восточной Сибири и бассейну Амура, увеличение их размеров и все более ясная принадлежность к поясной части шаманского костюма говорят о том, что подобные предметы появились, по-видимому, среди древнего населения Приморья и Приамурья. Подтверждением этому являются найденные в 1956 г. на Сучапе 23 конусовидных шаманских под-

---

<sup>57</sup> Лишь в редких случаях, например у эвенков, пояс был длинным и завязывался спереди.

<sup>58</sup> У долган, эвенков Восточной Якутии, зейских эвенков к поясу прикреплялись только жгуты.



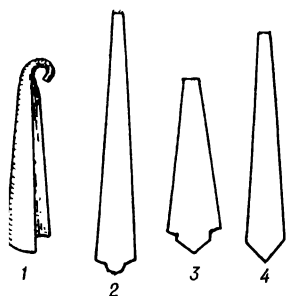


Рис. 5. Металлическое (1) и шитые ленточные (2—4) поясные подвески.

вески, датируемые началом XII в. и принадлежавшие чжурчженям<sup>59</sup>. Конические подвески продолжали изготовлять потомки чжурчженей панайцы, а также другие народности Приамурья и Восточной Сибири. Следует отметить, что шаманские пояса тунгусоязычных манегров, бираров, хинганских эвенков, солонов, а так же монголоязычных дауров в XIX в. уже не имели конусовидных подвесок. Их заменили короткие и длинные ленты с расширяющимися книзу концами (длина лент доходила иногда до 75—85 см). То же следует сказать и о некоторых шаманских костюмах монголов. Пояса у всех этих народов широкие и прямоугольные. Они шиты из ткани, реже из кожи. О том, что это самостоятельные предметы, говорят способы их прикрепления к одежде: в одних случаях пояса пришиты, в других — подвешены на петлях к пуговицам (манегры, ГМЭ, колл. 4216—489). Поле такого пояса остается одноцветным, иногда к нему привешены медные зеркала — «тбли» (солоны), в других случаях, например у дауров и тех же солонов, оно покрыто довольно сложной многоцветной вышивкой<sup>60</sup>. Форма свисающих лент явно подражает металлическим конусам (рис. 5). Причина и время замены на поясах перечисленных народов металлических подвесок лентами неизвестны, но принадлежность самих поясов к широкому кругу подобных предметов у народов Сибири не вызывает сомнений. Особенно близки они к поясам хакасов и алтайцев.

**Наспинный лоскут**, вырезанный из кожи или красного кумача, чаще всего встречается на одежде алтайцев. Он имеет прямоугольную форму и крупные размеры. Прикреплялся лоскут к спинке шаманской одежды между

<sup>59</sup> Окладников А. П. Далекое прошлое Приморья. Владивосток, 1959, с. 255.

<sup>60</sup> Jutta Muth. Die Tracht einer solonischen Schamanin im Übersee-Museum Bremen.— In: Veröffentlichungen aus dem Übersee-Museum in Bremen, Reihe B. Bd 2, H. 2. Bremen, 1969.

лопатками и нередко доходил до пояса. К лоскуту привешивались медные колокольцы, бубенцы, иногда раковины каури. Подвески располагались несколькими рядами. Наспинные лоскуты встречались на костюмах хакасов, эвенков, бурят. Пока не вполне ясно, заменили ли они какой-то древний пластинчатый доспех или имели другое назначение.

Якуты пришивали к спинке шаманской одежды несколько узких горизонтальных полосок кожи, прикрепляли металлические подвески. Число полос нередко доходило до девяти, и подвески производили впечатление сплошного наспинного доспеха. В этом случае шаманский костюм якутов больше всего походил на панцирную одежду.

Возможно, что крупные наспинные лоскуты на одежде некоторых народов Южной Сибири восходят к монгольскому защитному доспеху. Известно, что в XIII в. при Хубилае монголо-татарские воины прикрывали спину панцирем из вываренной и очень крепкой буйволовой кожи<sup>61</sup>.

Защитную функцию несли в глазах шаманов и металлические слегка выпуклые пластинки на рукавах. Такие пластинки применялись у якутов, энцев, нганасан, кетов, эвенков. Алтайцы вместо металлических пластинок нашивали на рукава несколько поперечных полосок из шкурки рыси<sup>62</sup>.

В XIX в. шаманы манегров, бираров, хинганских эвенков, солонов, дауров и монголов-халха на рукавах нашивали поперечные матерчатые и вышитые прямоугольники — дериваты защитных металлических пластинок.

Наличие паруканных пластинок у якутов указывает на их прошлые связи с народами Южной Сибири и Центральной Азии.

Остается сказать несколько слов о своеобразном «узелковом» покрове на шаманской куртке алтайцев. Конические узелки или шишечки располагались на пей по ромбической или квадратной сетке, иногда зигзагообразно<sup>63</sup>. Шишечки делались из шерстяной тесьмы, а также из крученой веревки, белого волоса, парчового шнура или золотой

---

<sup>61</sup> Марко Поло. Путешествие. Л., 1940, с. 63.

<sup>62</sup> Анохин А. В. Указ. соч., с. 39.

<sup>63</sup> Анохин А. В. Указ. соч., рис. 1—4.

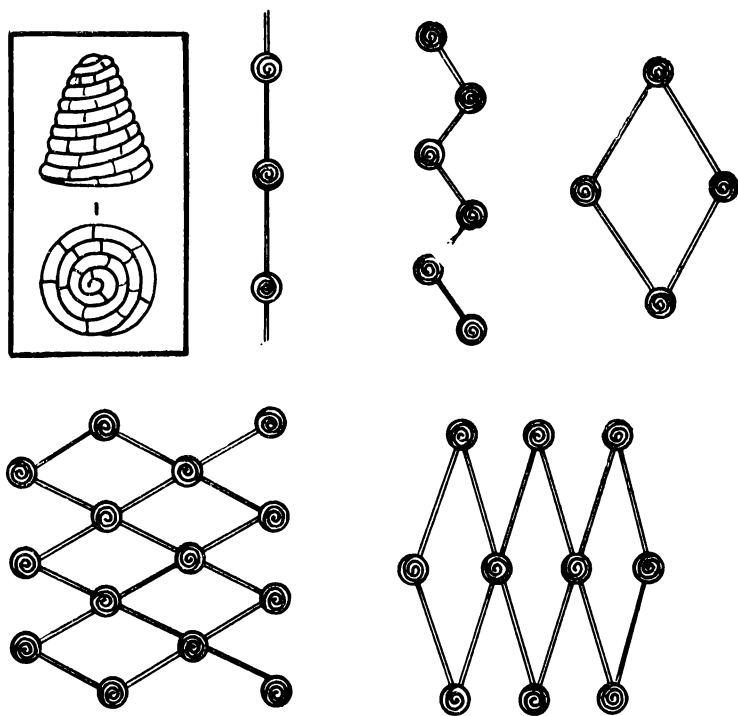


Рис. 6. Шпшечки на шаманской куртке алтайцев.

нити (рис. 6) и соединялись друг с другом прямыми нитями из того же материала<sup>64</sup>.

С какой целью они нашивались?

На первый взгляд шпшечки, расположенные в строгом порядке можно принять за орнамент, но последний вообще редко встречается на шаманской одежде. Ответ на поставленный вопрос напрашивается при сопоставлении алтайской одежды с военной курткой средневековых монголов, представление о которой дают восточные миниатюры, в частности иллюстрации к рукописи «Бабур-Намэ» XVI в.<sup>65</sup> На монгольских войнах, изображенных

<sup>64</sup> Шпшечки из накладного белого оленьего волоса имелись и на рукавах некоторых шаманских костюмов тофаларов, по там они изображали суставы рук (МАЭ, колл. 1480-17).

<sup>65</sup> Миниатюра рукописи Бабур-Намэ. М., 1960, рис. 9 и др.

здесь, надеты куртки с короткими рукавами, покрытые круглыми металлическими (медными?) бляшками, расположенными по квадратной сетке. Та же одежда изображена в альбоме, посвященном Чингисхану<sup>66</sup>. Монгольские воины представлены здесь в разнообразных позах, что позволяет лучше рассмотреть их доспехи и убедиться в том, что они состоят как бы из двух частей — наружной куртки и внутреннего металлического пластинчатого панциря, отдельного или скрепленного с ней. Изображения, о которых идет речь, очень точно воспроизводят монгольский военный доспех, что видно при сравнении его с подлинным доспехом XIII—XV вв., хранящимся в Государственном Эрмитаже<sup>67</sup>. У него нет рукавов, разрез спереди, поверхность покрыта круглыми металлическими бляшками-заклепками, расположенными по квадратной сетке. Куртка подбита с внутренней стороны «чешуйчатым набором из стальных пластинок»<sup>68</sup>.

Тип защитной одежды с внутренним панцирем был известен не только монголам. В XIV—XVII вв. им пользовались корейцы. Экземпляр такой одежды имеется в МАЭ<sup>69</sup>. Он представляет собой куртку с очень короткими рукавами, сшитую из темно-синей узорчатой ткани, на подкладке из синей дабы. Поверхность с наружной стороны куртки покрыта выпуклыми металлическими бляшками-заклепками, расположенными по прямой сетке. К внутренней стороне ее прочно прикреплен металли-

<sup>66</sup> Marek J., Knížkova H. Tschingis-Chan und seine Reich.

<sup>67</sup> Греков Б. Д., Якубовский А. Ю. Золотая орда и ее падение. М.—Л., 1950, рис. 17.

<sup>68</sup> В тех случаях, когда одежда этого типа не предназначалась для военных целей, ее шили с заклепками, но без панцирных пластинок. Такой была, например, одежда участников монгольской мистерии — «цал», — выступавших в роли воинов-богатырей, охранявших жертву — «сор» (см. Шастина Н. Очерки монгольского театра. — «Современная Монголия», № 3, 1935, с. 92). Эта одежда была более длинной и покрыта заклепками, расположенными по прямой сетке. Заклепки прикреплялись к кожаной куртке монголов Внутренней Монголии.

В Монгольской Народной Республике на спортивной одежде борцов на месте заклепок имеется строчка, выполненная светлой крученой шелковой ниткой (см.: Ядамсуурен У. Народный костюм Монгольской Народной Республики. Улан-Батор, 1967, табл. 22; Вяткина К. В. Монголы Монгольской Народной Республики. — В кн.: Восточно-азиатский этнографический сборник. М.—Л., 1960, с. 261.

<sup>69</sup> МАЭ, колл. 3447—3а.

ческий пластинчатый доспех. Размер пластинок — 6—9 см. Они сделаны из тонкого железа и покрыты слоем лака. Каждая пластинка имеет два отверстия, через которые пропущены стержни заклепок, удерживающие пластинку на месте. Пластинки слегка налегают друг на друга краями<sup>70</sup>.

Когда и где впервые появилась защитная одежда с внутренним доспехом, пока не вполне ясно. Можно предположить, что с курткой этого типа были знакомы в прошлом отдельные группы алтайцев, когда-то, возможно, входивших в состав монгольского войска. Этой куртке, видимо, «подражает» и шаманская одежда алтай-кижи, но ее металлические заклепки были заменены шишечками.

Отмечая различия в наборе шаманских подвесок на одежде отдельных народов Сибири, мы попутно говорили и о ее чертах, общих для отдельных регионов этой территории. Но имеются элементы шаманской одежды, общие не только для народов Сибири, но в отдельных случаях и для всего тунгусо- и монголоязычного населения Маньчжурии и Монголии.

Один такой общий элемент — конические трубчатые подвески (вид III); второй — общие для всех перечисленных народов особо важные участки на шаманской одежде или отдельные, нередко съемные ее части («ожерелья», «воротники», наплечные накладки, наспинные лоскуты, пояса и т. п.), часто дополненные звенящими или шумящими подвесками.

О каких же основных видах шаманской одежды свидетельствует рассмотренный выше материал? Один вид отчетливо выражен в одежде большинства тюркоязычных народов Сибири и некоторых других народов, усвоивших в той или иной степени тюркскую культуру. Он представлен элементами пластинчатого панцирного доспеха. Доспех этого рода очень древний. Им пользовались хетты, ассирийцы, древние греки и римляне, скифы, сарматы, население Алтая VI—VII вв., древние турки, согдийцы, тибетцы, японцы (у тибетцев пластинки панциря имели листовидную форму).

Условлю назовем этот доспех защитной одеждой первого типа. Одни народы прикрывали таким доспехом все те-

---

<sup>70</sup> О внешнем виде корейского панцирного доспеха см.: Итс Р. Ф., Гловацкий Г. А. Народный костюм китайского генерала из собраний Кунсткамеры.— В кн.: Сборник Музея антропологии и этнографии, т. XVII. М.—Л., 1957, рис. 8б.

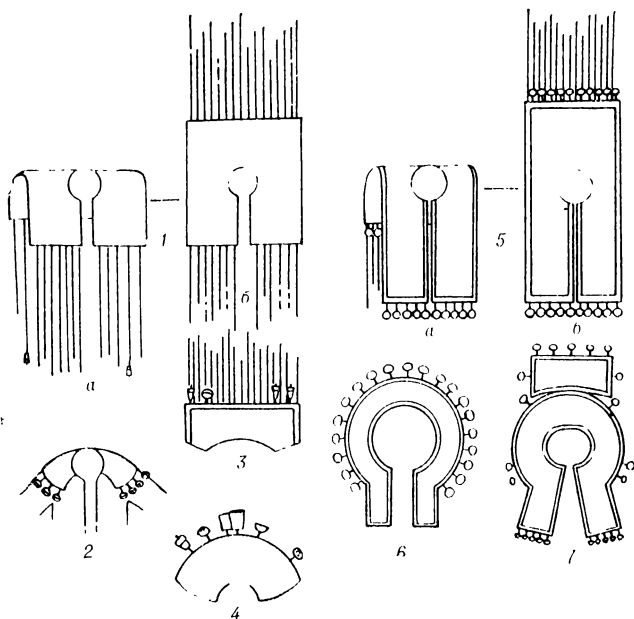


Рис. 7. Шаманские воротники хакасов и тунгусоязычных народов.

1—4 — хакасы (1—3 — Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири, рис. 48, 3; 4 — МАЭ, колл. 267-66); 5 — манегры (ГМЭ, колл. 4216-485); 6 — бирары (Sirokogorov S. M. Op. cit., fig. 6); 7 — солоны (Hansen H. H. Op. cit., fig. 53).

ло, другие — только спину, грудь, плечи и т. д. То же расчленение защитных элементов наблюдается в шаманской одежде.

Особое место занимает шаманская одежда хакасов (рис. 7, 1—4; рис. 8). Те элементы ее, которые представлены металлическими пластинками, относятся к одежде многих других тюркоязычных народов, как средневековых, так и современных. Что касается воротников (накидок, наплечников), украшенных раковинами каури, то эти элементы сближают шаманскую одежду хакасов с шаманской одеждой дауров, солонов, бираров, манегров, хинганских тунгусов и некоторых групп монголов. Как и у хакасов, на их костюмах имелись воротники с нагрудниками, расшитые раковинами каури и увешанные по краям бубенцами и колокольцами (рис. 7, 5—7), но во всем осталь-



*Рис. 8. Хакасы. Шаманский костюм (МАЭ, колл. 267-66).*

ном их костюмы относились к другому типу. Примечательной чертой такого рода шаманского одеяния были воланчики с бубенцами IV вида, нашитые на переднюю часть костюма ниже пояса и образующие несколько горизонтальных рядов. Верхняя часть одежды увешивалась бронзовыми зеркалами.

Верхняя часть второго типа военной одежды также была защищена небольшими металлическими зеркалами, а нижняя — покрыта вертикальными металлическими пластинками, образующими несколько рядов.

Алтайскую одежду (куртку) с шишечками можно рассматривать как пережиток защитного доспеха с паружными заклепками и внутренними металлическими пластинками и видеть в ней военную одежду третьего типа.

Приведенные выше факты показывают, что наличие на шаманской одежде металлических пластинок и накладок анкионической формы — явление не случайное. Оно находит свое объяснение в общественной жизни народов Сибири, в их межплеменных столкновениях и войнах.

У нас нет оснований утверждать, что шаманы когда-то носили полный комплект защитной одежды военного образца, за исключением тех случаев, когда они одновременно были и воинами. Но использование шаманами отдельных частей такой одежды, видимо, имело место, что подтверждается анализом шаманской одежды конца XIX — начала XX вв.

В связи с этим нельзя полностью согласиться с В. Н. Васильевым, когда, описывая шаманский костюм якутов, он утверждает, что «... подвески и кисти... суть перья... птицы, которую, по-видимому, представляет весь костюм в целом»<sup>71</sup>. Той же точки зрения придерживаются Е. К. Пекарский<sup>72</sup> и Е. Д. Прокофьева. Последняя пишет: «Многочисленные железные трубчатые и ланцетовидные подвески (у якутов) изображают перья птицы<sup>73</sup>». В отдельных случаях такое понимание шаманами элементов их одежды могло иметь место, но далеко не всегда и не во всех случаях.

<sup>71</sup> Васильев В. П. Шаманский костюм и бубен у якутов. — В кн.: Сборник Музея антропологии и этнографии, т. VIII. Спб., 1910, с. 42—43.

<sup>72</sup> Пекарский Е. К., Васильев В. П. Плащ и бубен якутского шамана, т. I, с. 15.

<sup>73</sup> Прокофьева Е. Д. Указ. соч., с. 93.



По поводу шишечек на шаманской одежде алтайцев Е. Д. Прокофьева считает, что они, по-видимому, осознавались как оружие шамана<sup>74</sup>. Теперь мы можем выразиться более точно: шишечки были не оружием, а элементами, воспроизводившими внешний вид одежды с внутренним металлическим панцирем.

Рассмотренный в настоящей статье материал является ценным историческим источником, помогающим выяснению культурных связей между различными народами Сибири, с одной стороны, и народами сопредельных с нею территорий — с другой.

Костюм с элементами защитного доспеха отражает поздний этап развития шаманской одежды. Ему предшествовал исторически и стадально костюм, в котором отсутствовали защитные пластинки, но заметное место занимали зоо- и антропоморфные элементы — подлинныя крылья птиц, их клювы, цельные шкурки или изображения животных, части скелета, знаки солнца и т. д. Они имели различное значение<sup>75</sup>. Некоторым животным приписывалась защитная функция.

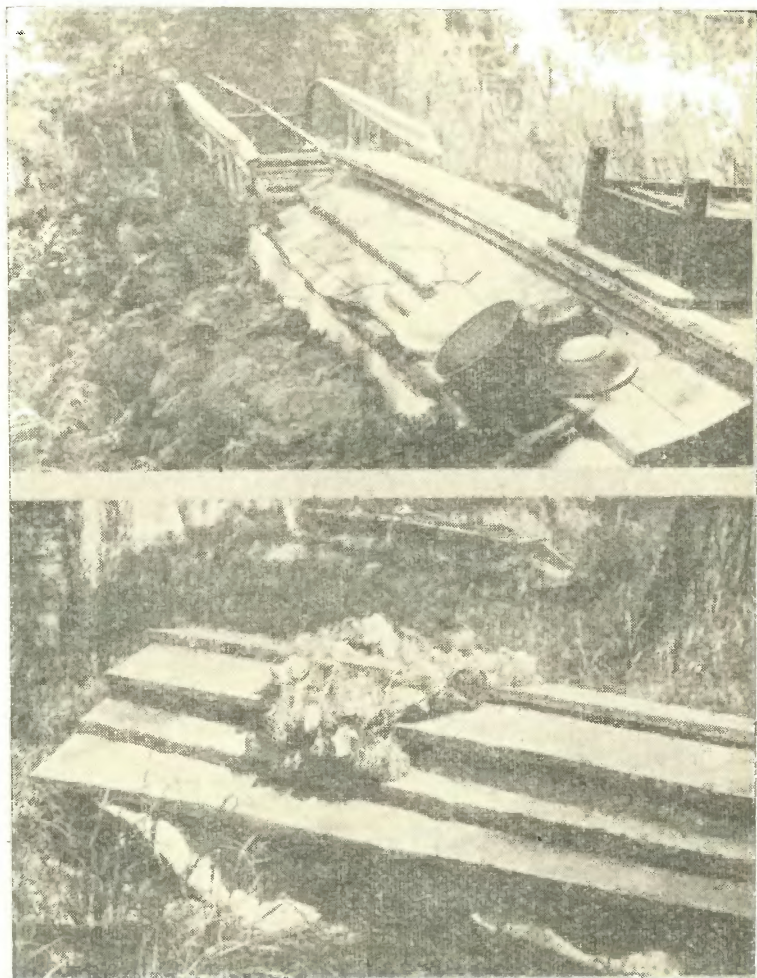


---

<sup>74</sup> Прокофьева Е. Д. Указ. соч., с. 90.

<sup>75</sup> Там же.





*Рис. 1.* Могилы трагически погибших людей (с. Лопхари на р. Куноват).

Их хоронили на обычном кладбище, но в стороне от остальных могил, в некоторых случаях — на самом краю кладбища (села Ломбовож на р. Ляпина, Овгорт на р. Сыня). Старожилы помнят, что подобных умерших хорони-

ли отдельно — в лесу (р. Сыня)<sup>2</sup>. По-видимому, в прошлом был широко распространен обычай отводить отдельное кладбище для захоронения таких покойников. Подобного рода кладбище обнаружено нами около с. Лопхари на р. Куноват<sup>3</sup> (рис. 1). Тип захоронения, погребальные церемонии те же, что и в обычных случаях, но само кладбище, расположено, как и обычно, на острове, имеет особый подъезд — только с воды.

Возможно, что такие отдельные кладбища существовали и на Сыне. Так, у жителей с. Тильтим имелось 3 кладбища. Все они находились на другой стороне реки, но в разных местах и связаны между собой не были. К каждому вела особая тропа с берега. Одно из кладбищ было, вероятно, обычным, второе — для трагически погибших людей, а третье могло быть детским. Детей, у которых не прорезались зубы (считалось, что в такого ребенка еще не вселилась душа предка), прежде тоже хоронили отдельно (в лесу, в дуплах деревьев, в колыбели на дереве, например, по Сыне) или же на обычном кладбище, но отдельно. Кладбище с. Щескюрья имело особую в стороне от рядов могил площадку с детскими могилами.

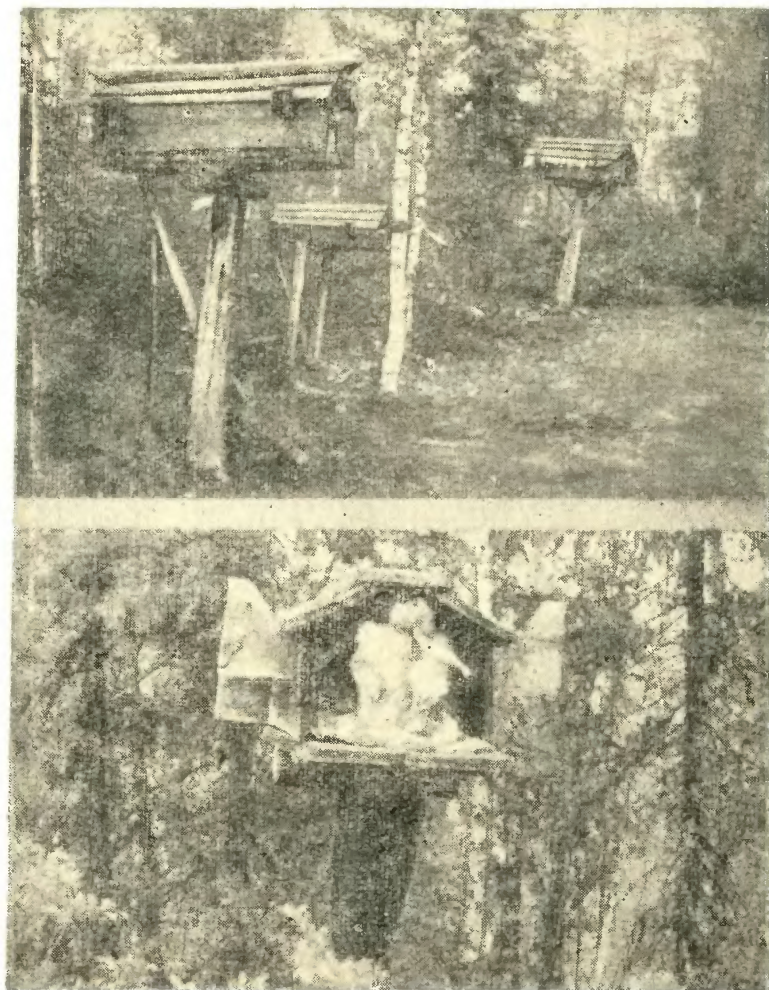
Еще в 1962 г. на Сыне нам рассказали, что изображения вместилищ душ умерших (у́ра) хранили в специальном амбарчике<sup>4</sup>. Однако позднее выяснилось, что «у́ра» — особое изображение вместилища души, которое делают лишь после трагической гибели человека. Хранилище таких изображений, называемое тоже «у́ра», с амбарчиками (у́ра-хот) описано нами у сынских хантов (рис. 2)<sup>5</sup>. Таким образом, для умерших необычной смертью изготавливали два изображения вместилищ душ: обычное — «иттарма» и особое — «у́ра». Последнее по размерам больше первого, в остальном же не отличалось от тех изображений «иттарма», которые не имели ни деревянного, ни ме-

<sup>2</sup> Соколова З. П. Новые данные о погребальном обряде..., с. 169.

<sup>3</sup> Соколова З. П. Пережитки религиозных верований..., с. 231.

<sup>4</sup> Ханты и манси считали, что душа, пока она не переселилась в новорожденного, живет в изображении (иттарма, итырма, сонгет, мохар), которое все это время хранят дома на любимом месте покойного и обращаются с ним как с живым человеком. Изображение состояло из маленькой одежды, иногда оно имело деревянное или металлическое туловище, иногда в деревянный остов головы вставляли монету, изображающую лицо (см.: Соколова З. П. Об одном традиционном обычае...).

<sup>5</sup> Соколова З. П. Пережитки религиозных верований..., с. 231.



*Рис. 2.* Изображение ўра и хранилища ўра в амбарчиках (ўра-хот) (р. Сыня).

таллического туловища, а состояли из одной миниатюрной, специально сшитой одежды (рис. 3)<sup>6</sup>. У куноватских хантов в прошлом, вероятно, также бытовал подобный обы-

<sup>6</sup> Соколова З. П. Об одном традиционном обычае...



*Рис. 3. Ёра, изображения вместилища душ трагически погибших людей (р. Сыня).*

чай. Некоторые пожилые люди помнят, что сравнительно недавно в лесу сооружали амбарчики на сваях, куда клали одежду и другие вещи трагически погибшего человека. Характерно, что такой амбарчик тоже назывался «ёра-хот». По всей видимости, в прежние времена и у других групп северных хантов был известен этот обряд. В фотоколлекции С. И. Руденко, хранящейся в ГМЭ (1909—1910 гг.)<sup>7</sup>,

есть снимки свайных (на пнях) маленьких амбарчиков — «сонгыт-хот». В них хранились вместилища

<sup>7</sup> ГМЭ, 1706—105, 106, 107.

душ умерших (сонгыт)<sup>8</sup> нижеобских хантов (Аксарка ниже Салехарда). Мы уже отмечали, что способы хранения обычных изображений вместилищ душ по истечении срока их содержания в доме были различными<sup>9</sup>. Возможно, нижеобские (обдорские) ханты хранили их в амбарчиках. Но вполне вероятно предположить, что это были вместилища душ трагически умерших людей. Интересно также сопоставить сынский и куноватский термин «ўра-хот» с сосвинским термином «ўра-лобас». Последний встречается в фотоколлекции С. И. Руденко<sup>10</sup> под снимками священных амбарчиков манси Средней Сосьвы, в которых хранились предметы культа (череп медведя, лося). Любопытно было бы выяснить происхождение этого слова и связь данных терминов: либо слово «ўра» означает особую сакральность предмета и места, либо оно происходит от мансийского «ур» — гора, возвышенность (все амбарчики; и ўра-хот, и ўра-лобас — свайные).

Интересен и обычай устраивать «кенотаф» — могилу без покойника, — известный и у других народов Сибири<sup>11</sup>. Кенотаф сооружали, когда тело утонувшего человека не находили или когда человек умирал вдали от родины (например, в городской больнице после болезни). Кенотафы (на Сыне и Куновате их называли ўра-хот) делали в этих случаях просто в лесу или на специальном кладбище трагически погибших людей (р. Куноват), а также на месте хранилища изображений ўра (р. Сыня). Жители сел Лопхари и Ломбовапэ устроили кенотаф на обычном кладбище. По конструкции он не отличается от обыкновенного надгробного сооружения, около него проводят поминальный обряд.

По трагически погибшим проводились и дополнительные поминальные обряды. Поминки устраивали во время похорон и периодически на кладбище, у могилы. Кроме того, поминальные обряды совершали во время сооружения ўра-хот, потом около них, а также на месте

---

<sup>8</sup> Шунгат — у куноватских хантов термин, которым называют покойника в разговоре о нем (душа, дух); другое значение термина — череп.

<sup>9</sup> Соколова З. П. Об одном традиционном обычае..., с. 50—51.

<sup>10</sup> ГМЭ, 1706—98, 100.

<sup>11</sup> Смоляк А. В. Этнографические данные об обрядах ложных погребений у народов Нижнего Амура. — СА, 1969, № 3.

трагической гибели человека<sup>12</sup>. Обрядовая сторона ничем особенным не отличалась, лишь на месте поминок оставляли лоскутки ткани.

В настоящее время трудно выяснить смысл и цель обрядов, они забыты. По поверьям хантов и манси, душа умершего в течение полугода после смерти приходит домой и является людям во сне<sup>13</sup>. Такая душа, видимо, считалась опасной, поэтому во время похорон совершались очистительные и охранительные обряды. Покойника выносили из чума не через дверь, а приподнимая низ крыши жилища. После выноса тела на порог клали топор или нож. В некоторых случаях, а раньше, может быть, и всегда жилище переносили на другое место<sup>14</sup>. Уходя с кладбища, провожавшие покойного оставляли за собой головешки или ветки из поминального костра, такими же ветками перегораживалась тропа, ведущая на кладбище. Умершего в разговоре никогда не называли по имени, чтобы не потревожить его душу. Все участники похорон на кладбище и дома совершали обряд очищения (окуривания). Чагу (нарост на березе) жгли в доме умершего в течение 40 или 50 дней в зависимости от того, кто умер — женщина или мужчина<sup>15</sup>.

С другой стороны, все погребальные обряды хантов и манси имели целью обеспечить умершему жизнь в загробном мире (на могиле убивали его любимых оленей, оставляли его имущество), а также помочь душе возродиться в потомке (обычай делать изображения вместилищ душ).

Таким образом, дополнительные обряды по отношению к людям, погибшим трагической смертью, вероятно, были связаны с представлениями, что души таких людей являются сакральными и опасными.



---

<sup>12</sup> Соколова З. П. Новые данные о погребальном обряде..., с. 172—173.

<sup>13</sup> В данном случае речь идет об одной из душ, той, что «жила» в могиле.

<sup>14</sup> Соколова З. П. Пережитки религиозных верований..., с. 233.

<sup>15</sup> Цифры 40 и 50, 4 и 5 часто встречаются в погребальных обрядах и связаны с представлениями обских угров о четырех душах у женщины и о пяти душах у мужчины.



Н. А. ТОМИЛОВ

## К ИСТОРИИ ГОЛОВНЫХ УБОРОВ СИБИРСКИХ ТАТАР

Изучению одежды, в том числе головных уборов, многих коренных народов Сибири в разные исторические периоды в дореволюционной и особенно в советской этнографической литературе отводилось достаточно большое место. Эти материалы были в свое время обобщены в «Историко-этнографическом атласе Сибири»<sup>1</sup>. В последние годы появился еще ряд работ, в которых освещались и данные по традиционным головным уборам отдельных народов Сибири<sup>2</sup>. Исследование этой стороны материальной культуры порой может дать интересные результаты как с точки зрения изучения происхождения народа или этнографической группы, так и для выявления различных направлений этнокультурных процессов на разных исторических этапах. Целью данной работы является введение в научный оборот новых материалов по женским головным уборам сибирских татар.

В научной литературе отмечалось, что разные народы Сибири в этнографическом отношении изучены неравномерно<sup>3</sup>. Так, слабо исследованными оказались группы

<sup>1</sup> Прыткова Н. Ф. Головные уборы.— В кн.: Историко-этнографический атлас Сибири. М.— Л., 1961.

<sup>2</sup> Алексеенко Е. А. Кеты. Л., 1967; Васплевич Г. М. Эвенки. Историко-этнографические очерки. (XVIII — нач. XX вв.). Л., 1969; Одежда народов Сибири. Л., 1970; Пелих Г. И. Происхождение селькупов. Томск, 1972; Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969; Смоляк А. В. Ульчи. Хозяйство, культура и быт в прошлом и настоящем. М., 1966; Соколова З. П. Ханты рр. Сыня и Куноват (Этнографический очерк).— В кн.: Материалы по этнографии Сибири. Томск, 1972; и др.

<sup>3</sup> Народы Сибири. Из серии «Народы мира». М.— Л., 1956, с. 6.

сибирских татар, и этот пробел начинает ликвидироваться лишь в последние годы. Опубликованных данных об одежде сибирских татар в дореволюционной литературе относительно немного, и они, как правило, носят общий характер. В XVIII в. некоторые сведения об этом дали в своих работах П. С. Паллас и И. Г. Георги<sup>4</sup>, Фр. Белявский, Г. Н. Потанин, Н. Костров, Е. С. Филимонов, К. Ельницкий, Н. М. Ядринцев и др.<sup>5</sup> Отрывочные данные об одежде сибирских татар опубликованы в газетах того времени<sup>6</sup>. В советской этнографической литературе описаны головные уборы татар тоболо-иртышской группы<sup>7</sup>. При этом отмечалось, что материалы по другим группам сибирских татар отсутствуют как в музеях, так и в литературе<sup>8</sup>. В различные годы сведения о шапках, колпаках, тюбетейках, головных повязках и т. п. были опубликованы И. И. Авдеевым, И. П. Струковой, В. В. Храмовой, Ф. Т. Валсеевым, Н. А. Томиловым, В. Б. Богомоловым, Ю. И. Курочкой<sup>9</sup>. Но в целом вопрос изучен слабо.

---

<sup>4</sup> Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского государства, т. II. Спб., 1786; Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, ч. II. Спб., 1799.

<sup>5</sup> Белявский Фр. Поездка к Ледовитому морю. М., 1833; Потанин Г. Н. Бараба.— В кн.: Живописная Россия. Т. XI. Западная Сибирь. Спб.—М., 1884; Филимонов Е. С. Экономический быт государственных крестьян и инородцев Северо-Западной Барабы или Спасского участка Каннского округа Томской губернии. Спб., 1892 (Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян и инородцев Западной Сибири, вып. XVII); Ельницкий К. Инородцы Сибири и среднеазиатских владений России. Этнографические очерки. Спб., 1895; Ядринцев Н. М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. Спб., 1891; и др.

<sup>6</sup> Заангарский Сибиряк. Томские инородцы.— «Томские губернские ведомости», 1858, № 7; Татары Западной Сибири.— «Русский инвалид», 1860, № 164; Абрамов Н. Город Ялуторовск с его округом.— «Тобольские губернские ведомости», 1864, № 7, 27; Бараба. Историко-статистические, этнографические и экономические очерки.— «Сибирский вестник», 1893, № 73; Е. Среди инородцев Тарского округа.— «Сибирский вестник», 1894, № 84; и др.

<sup>7</sup> Прыткова Н. Ф. Указ. соч., с. 330, 337, 343.

<sup>8</sup> Там же, с. 330.

<sup>9</sup> Авдеев И. И., Струкова И. П. Тобольские и тюменские татары (историко-этнографический очерк).— «Омская область», 1937, № 3; Валеев Ф. Т. Сибирские бухарцы во второй половине XIX—начале XX вв. (историко-этнографический очерк). Автореф. канд. дис. Ташкент, 1965; Томилов Н. А. У татар Томской и Новосибирской областей.— В кн.: Из истории Сибири, вып. II. Томск, 1969;

Хронологические рамки настоящего исследования ограничиваются периодом второй половины XIX — начала XX в. Для анализа изменений в головных уборах сибирских татарок приводятся данные и по более ранним периодам. Большое внимание уделяется группам татар, проживавших в Томском и Каинском округах Томской губернии, но даются сведения и по тоболо-иртышской группе. Основными источниками для написания данной работы послужили материалы, собранные этнографическими экспедициями проблемной лаборатории истории, археологии и этнографии Томского университета в 1969—1974 гг. к томским, барабинским, тюменским и тобольским татарам; материалы Западно-Сибирской историко-этнографической экспедиции Омского университета в 1975 г. к барабинским, тарским и томским татарам; материалы этнографических практик студентов-историков Томского университета в 1970—1973 гг. и Омского университета в 1975 г.<sup>10</sup> Исследования проводились в Тюменской, Омской, Новосибирской, Томской и Кемеровской областях. Метод фиксации вещественных памятников изучаемого периода, использованный участниками экспедиций и практик, подтверждает репрезентативность многих данных, собранных во время бесед. В работе анализируются также коллекции головных уборов сибирских татар, хранящиеся в некоторых музеях нашей страны.

В конце XIX — начале XX в. часть татарских семей занималась изготовлением домашних тканей, но большинство приобретало их в магазинах и лавках. Зажиточные татары покупали одежду у татар-торговцев или заказывали ее в городах у портных, специально шивших одежду для татарского населения<sup>11</sup>. Кроме того, небольшая часть пришлых казанских татар зарабатывала себе на существование шитьем одежды и обуви, как это было, например,

---

**Он же.** Об изменениях в культуре и быте эуштинских татар (предварительное сообщение по материалам сборов 1970 г.).— Там же, вып. V. 1973; Томплов Н. А., Богомолов В. Б., Курочка Ю. И. Новые материалы по этнографии барабинских татар.— Там же, вып. XVI, 1975; и др.

<sup>10</sup> Полевые материалы экспедиций и практик хранятся в Музее археологии и этнографии Сибири Томского университета и в Музее истории Омского университета.

<sup>11</sup> Так, в 1912 г. в Томске было около десятка торговых заведений и около 15 портных и сапожников татарской национальности (см.: *Город Томск. Томск, 1912*, с. 48—71).

в томско-татарских деревнях<sup>12</sup>. И все же основная масса сибирских татар обычно сама шила одежду из домотканых или покупных материй. Из покупных тканей в ходу были дешевые хлопчатобумажные; богатые татарки приобретали шерстяные, шелковые ткани, бархат, парчу и др. При изготовлении зимних головных уборов часто употребляли овчину, а также шкурки лисы, выдры, колонка и других зверей. В качестве украшений широко применялись ленты, тесьма, позумент, шелковые шнурки, бисер, кроме того, цветные и золотые нитки, жемчуг, металлические бляшки и т. п.<sup>13</sup>

Из женских головных уборов специфически местной, вероятно, была палобная повязка, о паличии которой, например, у томских чатов, сообщил в XVIII в. П. С. Паллас: «Только бабы у них противно обыкновению прочих татар посят чрез фату повязку, которая не так, чтобы на теме не сходилась, но она покрывает всю голову. Точно такие же повязки посят и девки их просто на волосах, кои они в три или более, а на свадьбе и в тридцать кос заплетают»<sup>14</sup>.

Такого рода повязки сохранились у томских татар и во второй половине XIX в., о чем сообщил Н. Костров: «Головной убор их состоит из вышитой золотом (у бедных с оловянными украшениями) повязки...»<sup>15</sup>. В середине XIX в. головная вышитая золотом повязка была отмечена у барабинских татар<sup>16</sup>. Известно, что такие повязки были широко распространены до революции среди татар тоболо-иртышской группы<sup>17</sup>.

Материалы экспедиций Томского и Омского университетов подтверждают факт бытования у томских татар в конце XIX — начале XX в. палобных повязок с твердой, обшитой вокруг картона и украшенной позументами и бисерными вышивками верхней частью. На такую повязку татарки набрасывали чаще белую вуаль, концы ко-

<sup>12</sup> **Томплов Н. А.** Направления развития хозяйства томских татар в конце XIX — нач. XX в.— В кн.: Из истории Сибири, вып. VI. Томск, 1973, с. 223.

<sup>13</sup> **Иванов С. В.** Орнамент.— В кн.: Историко-этнографический атлас Сибири. М.— Л., 1964, с. 372.

<sup>14</sup> **Паллас П. С.** Указ. соч., ч. II, с. 423—424.

<sup>15</sup> **Костров Н.** Указ. соч., с. 25.

<sup>16</sup> **Канские инородцы.**— ЖМВД, 1858, т. XXX, кн., 5, смесь, с. 13.

<sup>17</sup> **Храмова В. В.** Указ. соч., с. 482; **Прыткова Н. Ф.** Указ. соч., с. 330.

торой спускались вниз. У эуштинских татар (коренная группа томских татар) встречалась и другая женская головная повязка. Шилась она из легких тканей, подвязывалась на затылке, не закрывая верха головы, концы ее были разной длины, но порой доставали до земли. Такая повязка пазывалась «кыйпк»<sup>18</sup>. Иногда роль ее выполнял легкий платок — сначала голову покрывали белой вуалью, а затем обвязывали вокруг этим платком. Такого рода вуаль была распространена и у чатов (киек), ширина ее достигала 50—60 см, использовалась она для закрывания лица вместо паранджи, которая в конце XIX в. у томских татар не имела распространения.

В тоболо-иртышской группе головную повязку — «сарауц» (сараоч) — надевали невесте в день свадьбы. Такие повязки носили в основном замужние женщины, покрывая их сверху шелковыми платками<sup>19</sup>. Сарауц шили чаще всего из бархата. Переднюю часть повязки расшивали узорами из золоченых и серебряных нитей<sup>20</sup>. Сарауцы тоболо-иртышских татар встречались двух видов — выкроенные с полукруглой линией верха и в виде прямоугольной полоски. В Музее антропологии и этнографии г. Ленинграда хранится один экземпляр головной женской повязки<sup>21</sup>. Сшита она из темно-коричневого бархата на темном ситцевом подкладе и имеет строго прямоугольную форму. Нижний капт обмотан золотыми нитками. Длина повязки — 48,5 см, высота — 12 см. На повязке золочеными нитками панесен вышитый узор из трех цветков с завитками листьев. Закреплялась она одной нижней завязкой.

Изготовленная до революции и хранящаяся в Историческом музее Омского государственного университета головная повязка тарских татар имеет несколько иную форму (табл. 1, 1—3). Сшита она из бархата бордового цвета на сплошном сатиновом подкладе темно-бордового цвета. Длина повязки — 45 см, высота по краям — 10 см,

---

<sup>18</sup> Абдрахманов М. А. Особенности развития словарного состава при диалектно-языковом смещении (на материале некоторых групп лексики тюркского говора дер. Эушта Томского района). — «Учен. зап. Томского пед. ин-та», 1959, т. XVIII, с. 207.

<sup>19</sup> Храмова В. В. Указ. соч., с. 482.

<sup>20</sup> Прыткова Н. Ф. Указ. соч., с. 330.

<sup>21</sup> Храмова В. В. Указ. соч., с. 483; колл. МАЭ, № 4921—5.

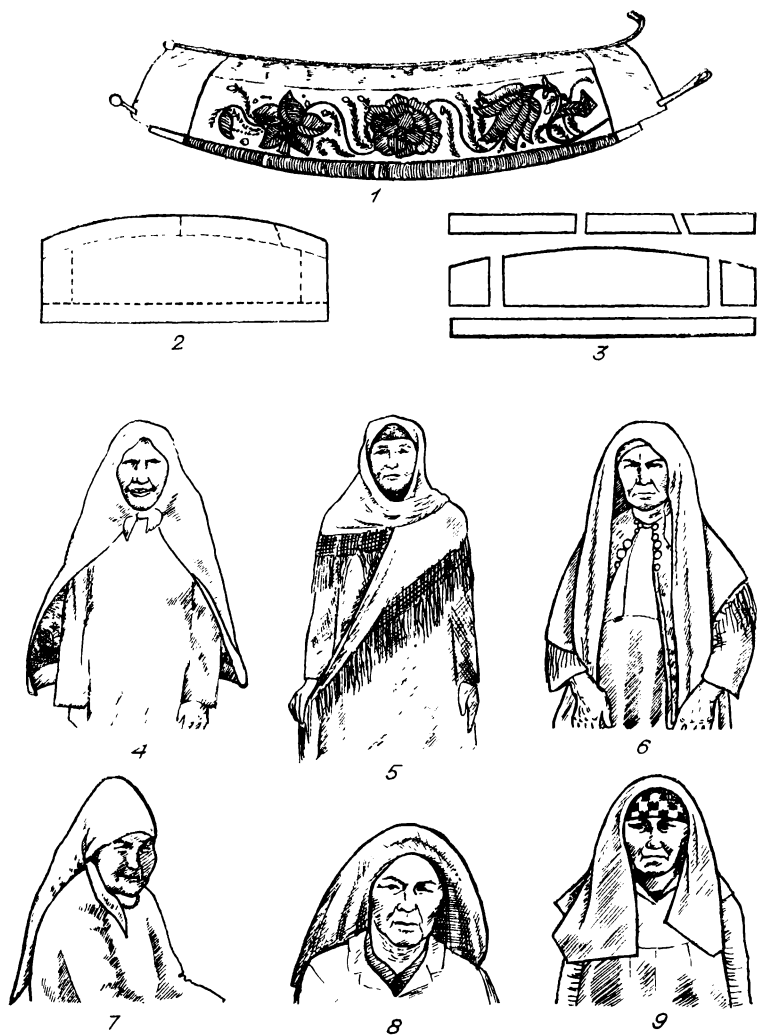


Табл. 1. Женские повязки и платки.

1—3 — налобная повязка тарских татар, схемы швов и раскроя (колл. МИ ОмГУ, № 1-84, собиратели В. В. Богомолов и Н. А. Томилов); 4—9 — способы ношения платков (4, 5, 9 — томские татары, 6—8 — барабинские татары; по фотографиям МАЭС ТГУ, № 227-8-33, 256-1-8, 249-1-5, 257-4-25, 257-9-1, 228-1-11).

в центре — 12 см. Верх налобной части повязки имеет слегка полукруглый вид. Между подкладом и основной бархатной полосой вставлена картонка, создающая твердую основу повязки. Сверху к повязке пришита еще узкая бархатная полоска тоже бордового цвета, но без картонной подкладки и состоящая из двух прямоугольных кусков. Верх повязки присборен. По ее концам зашит перегнутой на лицевую сторону (на длину 5 см с каждого конца) подклад. Справа пришиты две пуговицы желтого цвета, слева две петли из подкладочной ткани для застегивания. К нижней части повязки прикрепляли кант в виде утолщающегося к середине валика. Он скручен из холста белого цвета, обтянут сверху по краям хлопчатобумажными нитками светло-коричневого цвета и в средней части — серебряными нитками. Украшена повязка небольшими металлическими бляшками, образующими листья и мелкие цветы, а также изображениями крупных цветов и стеблей, расшитыми золочеными и серебряными нитками.

В литературе высказано мнение, что в прошлом головные повязки широко применялись в Сибири, но в конце XIX — начале XX в. сохранились лишь у немногих народов<sup>22</sup>. В этом плане интересны танцевальные (погребальные) головные уборы — «нганасапок» — в виде кожаных, тканых и металлических обручей, завязываемых на затылке<sup>23</sup>, бурятские бархатные повязки с украшениями из бус и кораллов<sup>24</sup>, девичьи головные повязки эвенков<sup>25</sup> и др. Близки к сибирско-татарским типам жепские повязки с налобниками из бисера южных хантов (термин для их обозначения «саровать»<sup>26</sup> также сходен с татарским «сарауц, сараоч»). Головные повязки встречаются и у народов соседних юго-восточных и южных по отношению к Сибири регионов: у монголов, киргизов, таджиков, туркменов, а также казахов<sup>27</sup>. В районах, расположенных к

<sup>22</sup> Прыткова Н. Ф. Указ. соч., с. 336.

<sup>23</sup> Она же. Одежда народов самодийской группы как исторический источник.— В кн.: Одежда народов Сибири. Л., 1970, с. 81—82.

<sup>24</sup> Народы Сибири, с. 238.

<sup>25</sup> Василевич Г. М. Указ. соч., с. 132, 135, 140.

<sup>26</sup> Народы Сибири, с. 589.

<sup>27</sup> Вяткина К. В. Монголы Монгольской Народной Республики.— В кн.: Восточно-азиатский этнографический сборник. М.— Л., 1960, (ТИЭ, т. 60); Народы Средней Азии и Казахстана. Т. II. Из серии «Народы мира». М., 1963, с. 91; Захарова И. В., Ходжае-

западу от мест расселения сибирских татар, палобные повязки были широко распространены у русских, мордвы, чувашей, коми, коми-пермяков<sup>28</sup>. У башкир имеется в языке даже весьма близкий термин для вышитой шелками повязки — «арауыс»<sup>29</sup>. Интересно, что у казанских татар и мишарей таких головных уборов зафиксировано не было<sup>30</sup>. В то же время у сибирских татар они применялись во всех группах и имели, видимо, древнее происхождение. Возможно, что наиболее ранними были головные повязки типа «кыйык» томских татар, служившие для укрепления волос, а позднее распространились повязки на твердой основе. Не исключено, что на характер украшений таких повязок оказали влияние мотивы орнаментов некоторых среднеазиатских народов, в частности узбеков, а также поволжских татар и русских.

Платки и шали (см. табл. 1, 4—9) распространились среди сибирских татар, видимо, позднее, скорее всего в период царской колонизации Сибири, но не исключено, что какие-то виды покрывал встречались раньше. В середине второй половины XIX в. томские татарки в будни закутывали голову длинной косынкой и опускали ее концы, очевидно, по русскому способу, сзади у затылка<sup>31</sup>. По-видимому, с усилением притока татар-переселенцев из Поволжья распространился обычай повязывать платок двумя концами под подбородком, в то время как два других конца расправлялись на спине. Нижние платки (дулык) томскими татарками покупались либо шились из легких цветастых хлопчатобумажных тканей, а верхние платки (шали) — из более дорогих тканей, в частности, в большом ходу был среднеазиатский шелк (епак). Шали надевали длинные и широкие, часто с кистями (длинной до 20—30 см). Широкою шелковую шаль, называемую

---

ва Р. Д. Казахская национальная одежда (XIX — нач. XX вв.). Алма-Ата, 1964, с. 114; Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971, с. 140.

<sup>28</sup> Русские. Историко-этнографический атлас. М., 1967, с. 226—227, 331; Беллицер В. Н. Народная одежда мордвы. М.—Л., 1973, с. 141—143 (ТИЭ, т. 101); Крестьянская одежда населения Европейской России (XIX—нач. XX вв.). Определитель. М., 1971, с. 270.

<sup>29</sup> Руденко С. И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. М.—Л., 1955, с. 191.

<sup>30</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967, с. 137—150; Мухамедова Р. Г. Татары-мишари. М., 1972, с. 100—113.

<sup>31</sup> Костров Н. Указ. соч., с. 25.



«ифак», накидывали на голову и правый конец перебрасывали через левое плечо. Более легкую шаль с мелкой сеткой — «тарлатап» — носили также, не завязывая концов. В прошлом томским татарам были знакомы полотечатые покрывала — «тастар». В XVIII в. они упоминаются и у их соседей — чулымских тюрков<sup>32</sup>. Если принять, что И. Г. Георги под фатами понимал покрывала типа тастар, то таковые отмечал он у томских и барабинских татар<sup>33</sup>. Позднее они вышли из употребления. Собрать полевые материалы по тастарам в настоящее время нам не удалось. Известно, что они широко бытовали среди многих тюркоязычных народов — казахов, поволжских татар, башкир, чувашей<sup>34</sup>. У барабинских татар в XIX в. женщины носили также косынки, миткалевые или коленкоровые. Они имели форму равнобедренного треугольника и достигали длины более 2,5 м. Такими платками барабинские татарки закутывали себе голову и все три конца опускали за спину<sup>35</sup>. Треугольные косынки больших размеров томских и барабинских татар (не ясно, были ли они известны тоболо-иртышским татарам) сходны с покрывалами «ерпэк» казанских татар, «кыекча» — оренбургских мшарей, «чембар» — ставропольских туркмен, «ерпэк» — азербайджанских тюрков, наименование «ерпэка» встречается и в языке половцев (XIV в.)<sup>36</sup>.

Во время свадьбы барабинских татар девушки надевали на песту белое покрывало, и та почти полностью закрывала им лицо<sup>37</sup>. Барабинские татарки носили четырехугольные покрывала, шали, подвязывали их также двумя концами под подбородком. У сложенных треугольником длинных шалей опускали два конца свободно на грудь. Повседневные платки складывались треугольником и подвязывались двумя концами на затылке под платком так, что третий угол свободно повисал над узлом. На шапку платки накидывались свободно, при этом концы пере-

<sup>32</sup> Георги И. Г. Указ. соч., с. 146.

<sup>33</sup> Там же, с. 28, 115.

<sup>34</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья, с. 143; Мухамедова Р. Г. Указ. соч., с. 107; Руденко С. И. Указ. соч., с. 195; и др.

<sup>35</sup> Кайские инородцы, с. 12; Костров Н. Кайская Бараба. — «Томские губернские ведомости», 1874, № 44.

<sup>36</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья, с. 142—143.

<sup>37</sup> Бараба. Историко-статистические, этнографические и экономические очерки, № 73; Ельницкий К. Указ. соч., с. 93.

брасывались за спину. У томских татарок концы таких свободно наброшенных на шапку платков опускали на грудь.

Платки прямоугольной формы известны и татарам тоболо-иртышской группы. Так, ялutorовские татарки носили «...на голове белое длинное из коленкору или бязи покрывало, подвязанное под подбородком...»<sup>38</sup>, тюменские и тобольские — большие белые платки, концы которых откидывали на спину<sup>39</sup>. Надевая на сарауц шаль с длинными кистями, тобольские татарки не завязывали ее и либо спускали концы свободно вперед или за спину, либо один конец перекидывали вокруг шеи через плечо. Наблюдалась некоторая закономерность в пошении платков — девушки и женщины предпочитали носить платки ярких цветов с узорами, а старушки — белого цвета. Известны особые свадебные покрывала. Татарские невесты в Омской и Тюменской областях по прибытии в первый раз в дом мужа спдели за запавеской в шали или шелковом покрывале, которым они закрывали себе голову и лицо. Затем совершался обряд снятия покрывала, после чего невесту показывали людям<sup>40</sup>. Вообще-то татарская жепципа, согласно религиозному предписанию, должна была ходить с покрытой головой. У томских татар, например, даже свекрови невестка не могла показываться без платка.

В литературе приводятся данные о том, что барабинские татарки закрывали лицо платком на улице<sup>41</sup>. Отдельные наши информаторы подтверждали это и добавляли, что жены мулл закрывали лица накидкой — «пярдэ». В группе обских чатов в д. Юрт-Оры женщины носили иногда черную вуаль<sup>42</sup>. Однако имеются данные, что обычай этот нередко носил формальный характер или не соблюдался<sup>43</sup> и что, таким образом, мусульманство

<sup>38</sup> **Абрамов П.** Указ. соч.

<sup>39</sup> **Авдеев И. И., Струкова И. П.** Указ. соч., с. 71.

<sup>40</sup> **Валеев Ф. Т.** Некоторые черты традиционных свадебных обрядов западно-сибирских татар. — В кн.: Материалы по этнографии Сибири. Томск, 1972, с. 111.

<sup>41</sup> **Храмова В. В.** Указ. соч., с. 482.

<sup>42</sup> **Томплов Н. А.** У татар Томской и Новосибирской областей, с. 124.

<sup>43</sup> **Белявский Фр.** Указ. соч., с. 5; **Татары Западной Сибири.** — «Русский инвалид», 1860, № 169; **Россия.** Полное географическое описание нашего отечества, т. 16. Спб., 1907, с. 268.

среди этой этнической общности пустило не такие уж глубокие корни. У ялуторовских татар, например, девушки часто ходили вообще с непокрытой головой<sup>44</sup>.

Праздничным убором сибирских татарок был колпак (калфак). Его носили и девушки, и женщины, надевая прямо на волосы. Распространение получили колпаки двух видов. Одни из них — больших размеров, вязаные или сшитые из накрахмаленных шелковых или бархатных тканей — имели форму мешка с закругленным верхом и часто с твердым околышем. Верхняя часть колпака при надевании на голову закидывалась набок или назад. Колпаки расшивались золотой или серебряной нитью, шерстью, синелью, бисером и жемчугом, иногда украшались золотой бахромой (цацак — у томских татар)<sup>45</sup>. Такие головные уборы носили тобольские<sup>46</sup> и, как мы выяснили, томские татары. Имеются сведения, что последние нередко покупали колпаки у тобольских татар, хотя шили и сами.

Один экземпляр колпака тоболо-иртышских татар хранится в Государственном музее этнографии народов СССР<sup>47</sup>. Он шит в первой половине XIX в. и использовался как праздничный головной убор. Тулья высокая (около 40 см) и мягкая (без твердой подложки), шита из голубой парчи. Ее нижний край украшен бархатной полоской темно-лилового цвета шириною 10 см. Две такие же бархатные ленты малинового цвета нашиты параллельно краю в средней и верхней частях тульи. Раскрой колпака прост — он состоит из двух основных кусков ткани, соединенных продольными швами. Обе части украшены матово-белыми бусами, медными блестками, вышивкой золотыми и серебряными нитями, шелковыми цветными лентами, изображающими цветы.

Остается невыясненным, были ли такие мягкие колпаки известны барабинским татарам. Коренные жители утверждают, что колпаки здешние женщины носили всегда. В то же время приехавшие из Поволжья татары сообщают, что колпаков в Барабе раньше никогда не было, и

---

<sup>44</sup> Абрамов Н. Указ. соч.

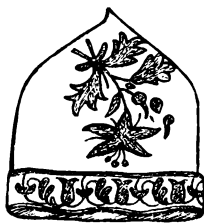
<sup>45</sup> Абдрахманов М. А. Указ. соч., с. 207.

<sup>46</sup> Храмова В. В. Указ. соч., с. 482; Историко-этнографический атлас Сибири, с. 330, 337, 367.

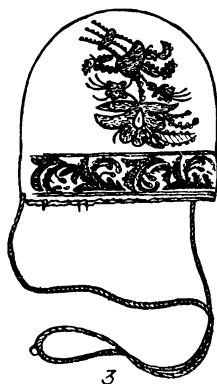
<sup>47</sup> Колл. ГЭМ, № 474-3.



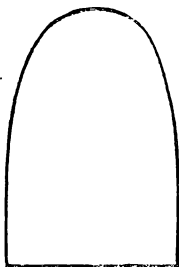
1



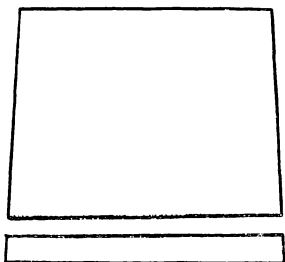
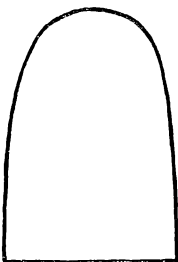
2



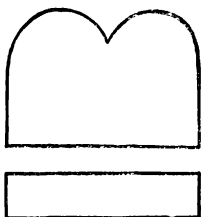
3



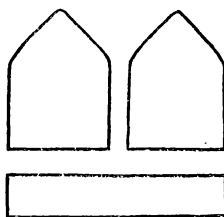
4



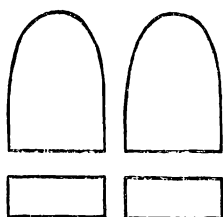
5



6



7



8

Табл. 2. Колпаки.

1—3 — колпаки томских татар (1 — по фотографии МАЭС ТГУ, № 227-3-21, 2 — колл. ТОКМ, № 4074-18, собиратель Н. А. Томилов; 3 — колл. ТОКМ, № 4074-17, собиратель Н. А. Томилов); 4—8 — виды раскроя колпаков.

появились они из Казани. Но в последнем случае речь идет, видимо, о втором виде колпаков (табл. 2), к краткому рассмотрению которого мы и переходим. «Казанские» колпаки были распространены во второй половине XIX — начале XX в. среди всех групп сибирских татар. Одни татарки сами шили их, но многие покупали в готовом виде в городах Сибири, Татарии, иногда даже в Средней Азии. Их изготавливали также с твердым околышем, обшитым тканью. Порой на маленьких колпаках вся тулья имела твердое основание. Эти колпаки (калфаки) шили из разных тканей, чаще из бархата. Верх тульи был обычно закругленным или конусовидным. Колпак имел вид плоского мешка. Раскрой его сложен — отдельно кроили околыш из прямоугольного куска ткани, тулья чаще была цельнокроенной или сшивалась из двух кусков ткани. Использовался материал разных цветов, но всегда однотонных (черный, зеленый, синий, красный, бордовый, розовый и т. д.). Колпаки второго вида по околышу, а чаще всего по тулье покрывались украшениями, вышитыми мелким бисером, золотыми и серебряными нитками; иногда пришивались старинные монеты. Орнаменты использовали геометрические или чаще с растительными мотивами. Нередко их рисунок был выпуклым, для чего под бисер подкладывали ткань на вате. Подкладки головных уборов шились из домашнего холста или дешевых хлопчатобумажных тканей. В начале XX в. такого рода колпаки стали делать очень небольших размеров — диаметром 10—14 см, высотой 13—17 см, а порой и меньше. Они служили только в декоративных целях и либо прикалывались к волосам, либо придерживались одетым поверх них платком.

Колпаки первого вида были известны помимо сибирских поволжско-приуральским татарам, чувашам, отдельным группам мари и удмуртов, испытывавшим влияние культуры поволжских татар<sup>48</sup>. Вязаные колпаки имели частичное распространение среди донских казаков в верховьях Дона, а также русских крестьянок Воронежской, Тульской и Тамбовской губерний. Н. И. Лебедева и Г. С. Маслова высказали предположение, что бытование женского и девичьего колпака обусловлено связями с со-

---

<sup>48</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья, с. 145—146; Мухомедова Р. Г. Указ. соч., с. 111.

седними народами<sup>49</sup>. Белые чулкообразно вязаные из хлопчатобумажных питок колпаки использовались северными башкирками<sup>50</sup>. В Сибири вязаные из белых ниток со спускающимися до талии копчами колпаки носили качинцы, к которым они были завезены якобы с Тобола сибирскими татарами, частично ассимилированными качинцами<sup>51</sup>. Простые белые колпаки в будничные дни носили и чулымские тюрки, жившие северо-восточнее группы томских татар, а также кызыльцы, ассимилированные хакасами<sup>52</sup>. Происхождение вязаного колпака сибирских татар остается все же до конца невыясненным. Несмотря на сходство его с деревенским колпаком поволжских татар, не исключено, что здесь имел место не просто акт заимствования. Что касается второго вида колпаков, то они, видимо, действительно распространились у сибирских татар, во второй половине XIX в. так же, как у мишарей и башкир, под влиянием моды казанских татар<sup>53</sup>. На это неоднократно указывали и наши информаторы.

Среди сибирских татар были в прошлом распространены разнообразные шапки. Интересное сведение приводит Н. Абрамов о шапках ялutorовских девушек. Эти шапки имели конусообразный верх и по всей поверхности были украшены рядами мелких серебряных монет<sup>54</sup>. Об острых девичьих шапках с околышем у барабинских татар XVIII в. сообщает И. Г. Георги<sup>55</sup>. Он же описывает кратко и зимний женский головной убор конусообразной формы с отворотом, обшитым мехом<sup>56</sup>. Видимо, в прошлом ялutorовским и барабинским татарам были известны женские шапки шлемообразного вида, хотя к концу XIX в. они вышли из употребления. В других группах информаторы не подтвердили нам этого факта и не сообщили о конусообразных головных уборах никаких сведений. Из-

<sup>49</sup> Русские. Историко-этнографический атлас, с. 235—236.

<sup>50</sup> Руденко С. И. Указ. соч., с. 194.

<sup>51</sup> Народы Сибири, с. 386, 391.

<sup>52</sup> Томская губерния. Списки населенных мест по сведениям 1859 г., т. X. Сиб., 1868, с. XXXII; Риттер К. Землеведение Азии. География стран, входящих в состав Азиатской России или пограничных с нею, т. IV. Спб., 1877, с. 551.

<sup>53</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья, с. 146; Руденко С. И. Указ. соч., с. 195.

<sup>54</sup> Абрамов Н. Указ. соч.

<sup>55</sup> Георги И. Г. Указ. соч., с. 115.

<sup>56</sup> Там же, с. 112.

вестно, что такого рода девичьи шапки в прошлом бытовали среди чувашей, башкир, удмуртов, мишарей, татар Приуралья<sup>57</sup>, девичьи остроконечные головные уборы носили и казашки<sup>58</sup>.

У барабинских татар удалось зафиксировать данные о том, что девушки в прошлом носили мягкие шапочки типа тюбетеек (тагыя) и что основу их составляла иногда сплетенная солома. Сверху по тулье она обшивалась тканью, а ободок позументом. Выявилась противоречивость сведений о посетителях таких давно, видимо, исчезнувших головных уборов, каковыми выступают то коренные барабинские, то пришлые из России татары. По данным информаторов, тюбетейки на соломенной основе были известны барабинским татарам. Женские шапки типа тюбетеек в Сибири встречались и у некоторых других народов, в том числе у тувипцев<sup>59</sup>. Полусферические (выпуклые) шапочки как девичьи уборы известны были башкирам (такья), поволжским татарам (тайка, такья), казахам (под названием такья, телпек, кепеш), а также киргизам, узбекам, таджикам, туркменам, каракалпакам, уйгурам и др.<sup>60</sup>

У других групп сибирских татар такие женские тюбетейки не отмечены. У них в конце XIX — начале XX в., а порой и позднее бытовали головные уборы, по форме совпадающие с бархатными мужскими тюбетейками на твердой основе типа фесок (табл. 3, 1—6), широко известными у мусульманских народов. Сибирские татарки называли их колпаками (колфаками). Шили их из бархата, шелка либо плюша вишневого, бордового, зеленого и других цветов на сатиновом или ситцевом подкладе. В тулье между подкладом и наружной тканью вставлялась картонная прокладка шириной 6—7 см. Верх такой шапки был плоским, выкраивался кружком меньшего диаметра, чем диаметр нижней части тульи. В целом шапка представляла собой как бы сильно усеченный конус, иногда расшитый узорами из золотых нитей. Шире такие головные уборы были распространены в тоболо-иртыш-

---

<sup>57</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья, с. 146.

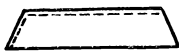
<sup>58</sup> Захарова И. В., Ходжаева Р. Д. Указ. соч., с. 107.

<sup>59</sup> Народы Сибири, с. 462.

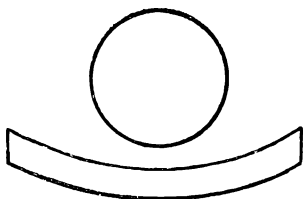
<sup>60</sup> Руденко С. И. Указ. соч., с. 193; Захарова И. В., Ходжаева Р. Д. Указ. соч., с. 106—108; Народы Средней Азии и Казахстана. Т. II. Из серии «Народы мира», М., 1963, с. 92, 512; и др.



1



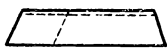
2



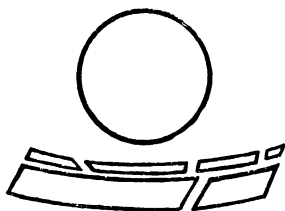
3



4



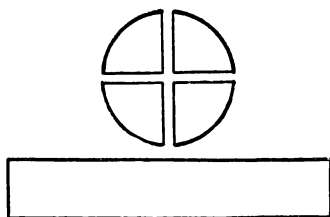
5



6



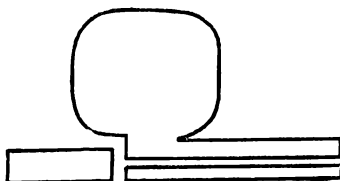
7



8



9



10

Табл. 3. Летние женские шапки.

1—3 — тюбетейка тарских татар, схема швов и раскроя (колл. МИ ОмГУ, № 2-1, собиратель О. М. Духова); 4—6 — тюбетейка тарских татар, схема швов и раскроя (колл. МИ ОмГУ, № 2-2, собиратель Л. В. Евсеева); 7, 8 — шапка томских татар, схема раскроя (по фотографии МАЭС ТГУ, № 251-2-12); 9, 10 — шапка тарских татар, схема раскроя (колл. МИ ОмГУ, № 2-3, собиратель О. М. Духова).



ской группе, хотя встречались в отдельных поселениях томских и барабинских татар.

У томских татар в качестве праздничных головных уборов женщины носили чаще небольшие шапки цилиндрической формы с плоским верхом. Видимо, о них писал во второй половине XIX в. Н. Костров: «...Бархатная плоская шапочка, околыш которой летом обшивается золотым галуном, зимою — мехом, а края — золотой бахромою»<sup>61</sup>. Похоже описывается и головной убор барабинской женщины середины XIX в., который представлял собой «бархатную шапочку с околышем из золотого галуна шириною вершка в полтора; нижний край этого околыша и верхушка шапочки обшиваются кругом золотой бахромою»<sup>62</sup>. У томских татар нами зафиксирована спитая в 1903 г. и, видимо, еще позднего варианта женская шапка (капец) из бархата, (табл. 3, 7—8). Верх шапки покрыт черной тканью, полностью твердый остов (на картоне) подшит подкладом из черного сатина, цилиндрической формы тулья сделана из одной широкой (высота шапки — 15 см) полосы бархата, а плоский круглый верх из четырех сегментовидных бархатных кусков. Бархат прострочен ниткамц, образующими ряды слегка изогнутых линий, что характерно для мужских бархатных тюбетеек типа фесок. Такие шапки украшались орнаментом (преобладают изображения цветов), вышитым мелким бисером, небольшими бусинами и нитками. Сведения о подобных уборах получены были нами в 1975 г. у тарских татар. Отметим также, что сверху бархатные шапки женщины покрывали часто платком или тюлем<sup>63</sup>. Тарские татары нам рассказали еще об одной интересной девичьей шапке, нижняя часть которой опускалась сзади лопастью и закрывала шею. Возможная аналогия имеется в оригинальных бархатных тюбетейках богатых казахов Северо-Западного Казахстана<sup>64</sup>.

Еще один вид летней мягкой шапки (кабац) носили женщины в тарской группе татар. Экземпляр ее, хранящийся в музее Омского университета (табл. 3, 9—10),

<sup>61</sup> Костров Н. Женщина у инородцев Томской губернии, с. 25.

<sup>62</sup> Кашские инородцы, с. 12.

<sup>63</sup> Храмова В. В. Указ. соч., с. 482; Прыткова Н. Ф. Головные уборы, с. 330.

<sup>64</sup> Казахский национальный костюм. Алма-Ата, 1958, табл. 30; Захарова И. В., Ходжаева Р. Д. Указ. соч., с. 107—108.

спит в конце XIX в. из красного бархата с подложкой из домашнего холста и подкладом из желтого ситца. Высота шапки небольшая — 6 см. Большая ее часть выкроена из одного цельного куска бархата, место перегиба тульи и плоского верха располагается спереди. Тулья скроена из трех прямоугольных полос. Загибающиеся края верха по всей линии шва присборены. Шапка расшита золочеными пятами и мелкими круглыми бляшками, образующими в лобовой части тульи и по верху растительные узоры — ветки, листья, цветы.

В целом представляется, что отдельные виды легких женских шапок (типа твердого усеченного конуса, возможно, и цилиндрические твердые томского варианта) распространились в дореволюционное время относительно поздно и не без влияния пришлых поволжско-приуральских татар и выходцев из Средней Азии и Казахстана, у которых они бытовали довольно широко<sup>65</sup>. Пожалуй, наибольшее сходство обнаруживается здесь с девичьими шапками казахов. В то же время остается неясным происхождение шапок с конусовидным верхом, цельнокроенных с плоским верхом. К сожалению, шапки не всех сибирских народов изучены достаточно полно. Так, в литературе имеются, например, сведения о шапках чулымских тюрков, отороченных красным бархатом<sup>66</sup>, но нет данных об их раскрое.

Зимние женские головные уборы сибирских татар порой являлись вариантами некоторых летних и праздничных шапок. На это указывали, в частности, авторы исследований XIX в. Так, в одной статье после данных о женской бархатной шапке с околышем из золотого галуна и обшитой кругом золотой бахромой сообщается: «Зимняя шапочка того же покроя, несколько побольше, с околышем бобровым, выдровым или котиковым. Впрочем, это наряд праздничный и принадлежность богатых татарок; бедные же довольствуются украшениями, вылитыми из олова»<sup>67</sup>. Такие же сходные по покрою летние и зимние шапки носили томские татарки<sup>68</sup>. Верх их был плоским. В прош-

<sup>65</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья, с. 147—148; Захарова И. В., Ходжаева Р. Д. Указ. соч., с. 107; и др.

<sup>66</sup> Томская губерния. Список населенных мест по сведениям 1859 г. с. XXXIII.

<sup>67</sup> Кайские инородцы, с. 12—13.

<sup>68</sup> Костров Н. Женщины у инородцев Томской губернии, с. 25.

лом они украшались также мехом выдры, бобра, лисицы. При этом в таких уборах мех пришивался полоской лишь внизу тульи. По отношению к ним примесяли термин «бурек» (бёрюк)<sup>69</sup>.

Хорошее представление о подобных шапках дает 1 экз. (от обских чатов), изготовленный в середине XIX в.<sup>70</sup> Эта праздничная шапка цилиндрической формы называлась башлык или бурюк. Тулья и верх шапки твердые. Цилиндрическая часть (высота 10 см) сшита из двух картошных полос, между которыми проложен войлок. С внутренней стороны тулья подшита двойным слоем сатина сиреневого цвета и имеет еще одну прослойку из войлока. Точно также сделан и круглый плоский верх (диаметр 20 см). Сверху шапка обтянута зеленым сатином. Внизу к тулье пришита опушка из меха выдры. Вся шапка расшита кручеными металлическими нитями серебристого и золотистого цвета и бисером. Они образуют растительный орнамент — крупные цветы и листья. В качестве украшений пришиты несколько крупных бусин зеленого (под малахит) и красного цвета и мелкие металлические бляшки, папизанные па нитях.

Из имеющихся публикаций остается пока неясным, были ли у тоболо-иртышских татар зимние цилиндрические шапки на твердой основе. Что же касается томских и барабинских татар, то у них такие головные уборы аналогичны казахским шапкам с меховым цилиндрическим околышем<sup>71</sup> и, возможно, свидетельствуют о древних связях с Казахстаном. Не исключен и кустарный способ изготовления таких шапок.

В калмакской группе томских татар в д. Зимник встретился нам зимний женский головной убор под названием «тюбетей», но не опушенный мехом (табл. 4, 1, 4). Сшит он в облегающей части из синего трикотажа, верх — из черного вельвета. Тулья и верх мягкие, выкроены отдельно друг от друга. Шапка по форме слегка округлая. Вся она простежена, тулья прошита рядами черных ниток. Данный экземпляр был изготовлен в начале 60-х годов XX в., но полевыми записями зафиксированы подоб-

---

<sup>69</sup> Дульзон А. П. Диалекты татар-аборигенов Томи.—«Учен. зап. Томского пед. ин-та», Томск, 1956, т. XV, с. 331.

<sup>70</sup> Колл. МАЭС ТГУ, № 7103-5 (собиратель Н. А. Томилов).

<sup>71</sup> Захарова И. В., Ходжаева Р. Д. Указ. соч., с. 109.

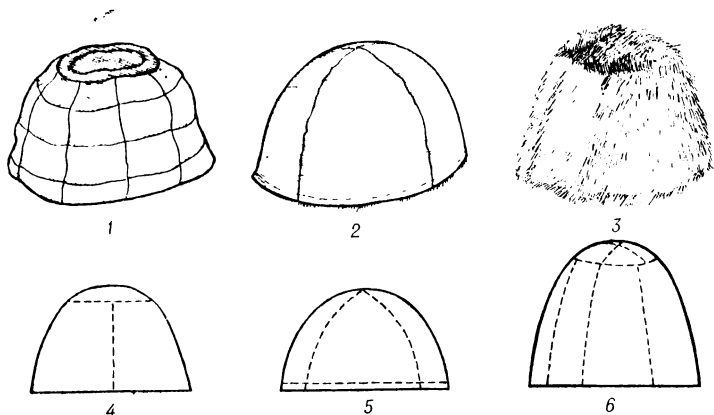


Табл. 4. Зимние женские шапки.

1, 2 — шапка томских татар (по фотографии МАЭС ТГУ, № 256-5-23); 3, 4 — шапка тарских татар (колл. МИ ОмГУ, № 48, собиратели В. Б. Богомолов и Н. А. Томилов); 5, 6 — шапка бухарских татар тарской группы (колл. МИ ОмГУ, № 2-4, собиратель Т. Б. Некрасова).

ные уборы, сделанные раньше. Информаторы отмечали распространение их в прошлом в основном среди необеспеченных женщин, которые надевали тубетеи обычно сверху головного платка. Внешне они схожи с мужскими зимними шапками шорцев<sup>72</sup> и по покрою относятся, по классификации Н. Ф. Прытковой, к 1-му варианту 1-го типа шапок сибирских народов, распространенных у шорцев, северных алтайцев (челканцев и кумандинцев), южных алтайцев, тубаларов, тобольских татар<sup>73</sup>.

Еще одна форма шапки была округлой, близкой к конической либо с несколько плоской верхушкой; такую шапку кроили из четырех треугольных или подтреугольных клиньев. Верх был чаще всего суконным, а низ тульи оторачивался мехом. Среди сибирских татар «четверугольная вверху шапка с околком из мерлушки или шкурки какого-нибудь зверя» была известна ялutorовским татарам<sup>74</sup>. Тобольские татарки также носили суконные шапки с меховой овчинной подкладкой, с выкроенным из четырех подтреугольных полос черного цвета верхом, с опушкой из меха выдры<sup>75</sup>. Тулья одной такой шапки из

<sup>72</sup> Историко-этнографический атлас Сибири, с. 361, табл. 23, 5.

<sup>73</sup> Там же, с. 337, 367.

<sup>74</sup> Абрамов Н. Указ. соч.

<sup>75</sup> Историко-этнографический атлас Сибири, с. 330.

Государственного музея этнографии народов СССР выше опушки украшена двумя строчками ниток<sup>76</sup>. Бархатные и суконные женские шапки с меховым околышем, сходные с мужскими, но меньшие по высоте, были отмечены у тюменских и тобольских татар в 1930-х годах<sup>77</sup>. Под названием «кабац» (кобец) они зафиксированы нами у тарских татар. Некоторые шапки шились без меховой опушки. Экземпляр, доставленный в Исторический музей Омского университета (табл. 4, 2, 5), шит сибирской татаркой в начале XX в. из четырех суконных клиньев на овчинном подкладе. Высота шапки — 20 см. Сверху на нее надевали платок. В группе томских татар в калмакских деревнях женщины, как и мужчины, носили раньше головной убор, сшитый также из четырех треугольных полос ткани, верхние части которых сходились друг с другом на вершине шапки, образуя слегка плоский вид, а низ оторачивался мехом. Носили шапку также под платком. Калмаки называли ее «тагья». Отдельные отрывочные сведения об аналогичных зимних головных уборах были собраны нами среди барабинских татар, но, к сожалению, увидеть шапки не пришлось. Барабинцы рассказывали также, что старые женщины носили раньше расшитые узорами суконные головные уборы с опушенной тульей и спускающимися вниз затылочными лопастями.

Очевидно, среди части сибирских татар имела распространение и целиком меховая шапка. Так, бухарская татарка Ф. К. Мирмаметова, 70 лет, жительница с. Яланкуль Большереченского района Омской области, подарила в Музей истории Омского университета одну такую шапку (табл. 4, 3, 6). Сшита она из черного меха на стеганой подкладке в несколько слоев ткани. Шапка имеет округлую форму, плотно облегал голову, высота ее — 12 см. Выкроена в основном из двух частей, небольшой верх шит из четырех подтреугольной формы клиньев, вся нижняя, облегающая голову часть образует прямоугольную полосу. Последняя, в свою очередь, сделана из разной величины шкурок, расположенных бессистемно. Изготовлена шапка в середине 20-х годов XX в.

Оригинальную, почти целиком меховую шапку носи-

---

<sup>76</sup> Колл. ГМЭ, № 7-2 (дар Парижской Всемирной выставки 1900 г.).

<sup>77</sup> Авдеев И. И., Струкова И. П. Указ. соч., с. 71.

ли в дореволюционное время томские татарки. Тулья ее невысокая, спита из бархата, сукна или другого материала. Прямоугольная полоса, огибающая голову, шириной 10—12 см соединялась в одном месте. Сверху шапка обшивалась шкуркой колонка или хорька. Из-под меха была видна внизу тульи только узкая полоска ткани. Такую шапку женщины надевали в праздники и носили под палью, называли ее «тагья». Термин «тагьяйя» отмечен у эуштинцев и чатов еще Г. Ф. Миллером, сохраняется он у томских татар и в наши дни <sup>78</sup>.

Зимние шапки сибирских татарок в целом недостаточно изучены. Хочется отметить наибольшее сходство сибирско-татарских шапок из четырех треугольных клиньев, сходящихся верхними концами к макушке, с такими же шапками телеутов, казахов, киргизов Опской области <sup>79</sup>.

Заканчивая рассмотрение вопроса о жепских головных уборах сибирских татар, отметим, что исследование этой стороны материальной культуры свидетельствует о разных направлениях этнокультурных связей данной этнической общности в прошлом и о одновременности возникновения этих связей <sup>80</sup>. Выявляется большое сходство ти-

---

<sup>78</sup> Абдрахманов М. А. Указ. соч., с. 206.

<sup>79</sup> Историко-этнографический атлас Сибири, с. 335; Захарова И. В., Ходжаева Р. Д. Указ. соч., с. 109; Абрамзон С. М. Указ. соч., с. 138.

<sup>80</sup> Исследование других сторон культуры отдельных групп сибирских татар также свидетельствует о сложности их этнографического комплекса. См. об этом: Валеев Ф. Т. К вопросу о материальной культуре сибирских бухарцев и ташкентцев (коллекция предметов быта Омского краеведческого музея).— «Общественные науки в Узбекистане», 1963, № 1; Еремин Г. И. Доисламские верования «заболотных татар» Западной Сибири (к вопросу об этногенезе).— В кн.: Вопросы истории СССР. Изд. МГУ, 1972; Томилов Н. А. О некоторых этногенетических и историко-культурных связях барабинских татар (По данным материальной культуры).— В кн.: Происхождение аборигенов Сибири и их языков. Томск, 1973; Богомолов В. Б., Томилов Н. А. К проблеме этногенеза и этнокультурных связей сибирских татар (по материалам орнаментов томских и барабинских татар).— В кн.: Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока (тезисы докладов Всесоюзной конференции). Новосибирск, 1973; и др.

пов головных уборов у групп сибирских татар между собой, что может быть следствием незавершившегося до конца процесса их консолидации в единый сибирско-татарский этнос<sup>81</sup>. Прослеживается также культурное влияние поволжско-приуральских татар, народов Казахстана и Средней Азии, а также русских. Возможно, что часть обнаруженных связей имеет характер не только историко-культурных, но и этногенетических ассоциаций. Дальнейшие комплексные исследования проблем исторической этнографии сибирских татар помогут определить их точнее.



---

<sup>81</sup> См.: Томилов Н. А. Современные этнические, культурные и бытовые процессы среди сибирских татар. Автореф. канд. дис. М., 1972.

Н. А. АЛЕКСЕЕВ

## ОБЩЕЕ В РАННИХ ФОРМАХ РЕЛИГИИ ЯКУТОВ И ТУВИНЦЕВ

Сравнительное изучение традиционных религиозных верований народов Сибири может дать много интересных фактов, свидетельствующих о древних контактах этнических общностей, живущих ныне далеко друг от друга.

Это объясняется, во-первых, тем, что в силу консервативности религии в ней в виде реликтов сохраняются весьма архаичные осколки древних культов; во-вторых религиозные мифы и обряды, часто являясь общеплеменной тайной, заимствуются лишь при размыкании этнических границ, при ассимиляции одного народа другим, или наличие их свидетельствует об общности предков разных народов.

Сопоставление материалов о религиозных верованиях тюркоязычных народов Сибири — якутов, алтайцев, хакасов, шорцев, тофаларов и тувинцев — показывает присутствие многих общих обрядов и поверий. У этих народов, наряду с вполне аимистическими представлениями о божествах — творцах мира и духах-хозяевах гор, лесов, озер и т. д., — бытовали магические обряды и представления, в которых сверхъестественными свойствами наделялись сами предметы и явления. Так, якуты термином «иччи» называли всех духов-хозяев — особый род существ, пребывающих в определенных предметах и явлениях природы<sup>1</sup>. Наряду с этим «иччи» имели у якутов и второе значение: «содержимое, сущность, внутренняя таинственная сила, имеющаяся в каком-нибудь предмете»<sup>2</sup>. Ма-

<sup>1</sup> Пекарский Э. К. Словарь якутского языка, т. I. Л., 1958, с. 989.

<sup>2</sup> Там же.



гическое свойство имели многие предметы и явления, порой даже совершенно незначительные. Например, лошадиная лодыжка (сылгы сыгайа), прослужившая в качестве детской игрушки больше одного года, приобретала «иччи», поэтому пользоваться ею после этого срока считалось небезопасным, так как она может стать причиной болезни<sup>3</sup>.

Якуты считали, что все предметы и явления природы, имеющие «иччи», обладают магическими свойствами. Они могли принести вред или пользу человеку. Например, удила лошади якобы могли принести пользу, когда у ребенка в полости рта появились парывы. Чтобы вылечить, ребенку клали в рот еще теплые удила коня, прибывшего с дальней дороги<sup>4</sup>. Суп из мяса птицы «киргил» — большого черного дятла с красным лбом — считался целебным при заболевании золотухой<sup>5</sup>. Якуты в качестве амулетов при эпидемиях в переднем углу юрты вешали неоципающих курошатов, тетеревов и горных птиц. Для предупреждения болезней скота помещали там же перья лебедя, стерха и глухаря<sup>6</sup>. Для отпугивания мелких злых духов прикрепляли у входа в хлев голову филина, для охраны ребенка над его постелью вешали лапу хищной птицы или лапу медведя, а также череп соболя или чучело зайца<sup>7</sup>. Целый ряд якутских магических обрядов связан с сохранением тайны. Так, например, вор, убивая краденую корову, вынимал у нее глаза и обрезал уши. Все это он зарывал в землю со словами: «Пусть имеющий уши не услышит, имеющий глаза не увидит, ни один человек пусть не узнает, что я съел эту корову». Существовал также якутский обычай, когда глазное яблоко убитой лошади опускалось в прорубь или зарывалось в землю «из почтения»<sup>8</sup>.

---

<sup>3</sup> Архив Института народов Азии АН СССР, ф. 22, оп. 1, д. 1. Материалы по верованиям якутов, л. 9.

<sup>4</sup> Там же, л. 28.

<sup>5</sup> Архив Географического общества СССР, ф. 64, оп. 1, д. 65; Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования, т. II. Спб., 1896, с. 326.

<sup>6</sup> Троцанский В. Ф. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. — «Учен. зап. Казанского ун-та», 1902, кн. 4, с. 58.

<sup>7</sup> Кулаковский А. Е. Материалы для изучения верования якутов. — «Зап. Якут. краевого геогр. об-ва», 1923, кн. I, с. 59.

<sup>8</sup> Там же, с. 92.

Якуты верили в амулеты (ымыы), оберегающие человека от бед и несчастий<sup>9</sup>; в существование «живой воды» — «ёлбёт мэнгэ уута»; в целебные свойства муравьиного масла, якобы излечивающего от всех неизлечимых болезней<sup>10</sup>. Считалось, что ветер с дождем и снегом можно вызывать с помощью волшебного камня. Такая непогода и сам камень назывались «сата»<sup>11</sup>.

Сверхъестественная сущность предметов не представлялась якутами в виде антропоморфного духа. В сущности, наличие «иччи» означало признание тех или иных магических свойств предметов и явлений.

Аналогичные представления встречаются в религиозных верованиях алтайцев. Например, общим для алтайцев и якутов является поверье о магической пепе счастья на муравьиной куче. Так, по данным Л. Э. Каруновской, алтайцы полагали, что «будто бы в лесу на муравьиной куче бывает кипение серебристой пены, эту пену нужно, не мешкая, собрать и натереть ею свое тело с поясицы вверх. Прodelавшему это обеспечено обильное рождение детей и плодовитость скоту, а вместе с тем и полное благополучие и богатство, но чрезвычайно редко кому удастся увидеть это кипение»<sup>12</sup>.

У якутов «кымырдагас хайага» — муравьиное масло — добываемое с большим трудом в муравьиных кучах, похоже на ртуть; масло это очень редко попадает в ясный день на вершине конусообразного муравейника, оно имеет лечебную силу, почти равную «ёлбёт мэнгю ута» (вечная вода, оживляющая вода)»<sup>13</sup>.

Такое же сообщение было записано нами в Верхне-Вилуйском районе Якутской АССР в 1967 г. По словам информатора, однажды, будучи молодым, он обнаружил на одной лесной поляне огромную муравьиную кучу, на

---

<sup>9</sup> Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии, ч. I. — В кн.: Сборник Музея антропологии и этнографии, вып. 8. Л., 1929, с. 61.

<sup>10</sup> Попов А. А. Материалы по истории религии якутов бывшего Вилуйского округа. — В кн.: Сборник Музея антропологии и этнографии, т. XI. М.—Л., 1949, с. 282.

<sup>11</sup> Серошевский В. Л. Якуты, т. I, с. 668—669; Архив Географического общества ЯАССР, ф. 64, оп. 1, д. 65, л. 344.

<sup>12</sup> Каруновская Л. Э. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком. — В кн.: Сборник Музея антропологии и этнографии, вып. 6, Л., 1927, с. 20.

<sup>13</sup> Пекарский Э. К. Словарь якутского языка, т. II, 1959, с. 3246.

ней что-то блестело и колыхалось. Когда же он подошел ближе, то увидел что-то похожее на белое свежевзбитое масло. Об этом он рассказал по возвращении в шалаш двум старикам, с которыми вместе охотился. Старики приказали ему замолчать, быстро собрались и велели показать дорогу. Однако на указанном месте оказалась свежая яма. Старики объяснили, что это была, вероятно, куча царя муравьев, который в виде данни собирал масло со своих подданных. Тот, кому посчастливится найти такую кучу, должен отведать масла, что обеспечит ему счастье, богатство и здоровье. Он должен также хранить свою находку в тайне, иначе пропадет волшебная сила муравьиного масла. Исчезновение муравьиной кучи было объяснено стариками тем, что нашедший не сумел сохранить тайну.

К числу прямых совпадений в религиозных верованиях алтайцев и якутов относится вера в чудесный камень «сата-як», на Алтае — «дыада таш», с помощью которого можно вызвать дождь, бурю и т. д.<sup>14</sup>

Чисто магические поверья встречаются в верованиях алтайцев, связанных с рождением ребенка; так, по данным Л. Е. Каруновской: «...на Алтае, в тенистых местах логов ранней весной, растет синий цветок, корень которого наподобие человеческой руки с пятью пальцами. Если женщина будет пить настойку из этого корня, обязательно родится ребенок, даже у незамужней. Настойкой можно тайком напоить гордую, зазнавшуюся девицу, отвергающую всякое ухаживание, и она забеременеет и родит ребенка»<sup>15</sup>. Другим верным средством, обеспечивающим рождение детей, считалась находка мертвого зайца с целым черепом или даже только одного черепа зайца. Такая находка пазывалась «ярдиня» — счастье. Найденный череп мужчина носил при себе на поясе, а имеющий достаточное количество детей, хранил его в сундуке; сила «ярдиня» распространяется, по верованиям алтайцев, и на скот счастливого обладателя находки: скот его получает плодовитость<sup>16</sup>.

Магические приемы применялись алтайцами при лечении болезней. Например, кумандипцы в доме больной

---

<sup>14</sup> МАЭ АН ССРСР, ф. 5064, ед. хр. 44.

<sup>15</sup> Каруновская Л. Е. Указ. соч., с. 20—21.

<sup>16</sup> Там же, с. 20.

подвешивали к потолку черного тетерева в перьях <sup>17</sup>.

Магические средства защиты от болезней использовали и хакасы. Они в этих целях при входе в юрту, с правой стороны, за дверь вешали медвежьи лапы, чучело флиппа, скелет или чучело белки с глазами из бисера, скелет россомахи и других зверей <sup>18</sup>.

Хакаские воры так же, как и якутские, были суеверны, они боялись жжения волчьих жил на медленном огне. По религиозным верованиям хакасов считалось, что когда сожгут волчьих жилы, у вора они покорабятся подобно волчьим <sup>19</sup>.

У тувинцев среди амулетов в юрте встречались куски медвежьей кожи, снятой с передней лапы зверя; шкура хорька, украшенная бусинками, изображающими глаза; шкурка колонка, белки; полоска шкуры из паховины дикой козы, деревянные изображения тетерева; подобие змеи, изготовленное из материи с двумя бисеринками вместо глаз и т. д. <sup>20</sup> Все эти предметы, по верованиям тувинцев, помогали при различных болезнях, с одной стороны, охраняли от болезней — с другой, применялись при лечении их.

К разряду магических представлений тувинцев относится вера в то, что если у живой лисицы вырвать и съесть глаза, то человек приобретает чуткость и зоркость зверя, не будет сопливым <sup>21</sup>.

Таким образом, у всех тюркоязычных народов Сибири сохранялись пережитки магии. Отдельные магические элементы встречаются в обрядах и представлениях, связанных с культами духов покровителей семьи, рода и племени, медвежьим, промысловым.

Приведенные примеры убеждают также в том, что в магических представлениях и обрядах тюркоязычных народов Сибири имеется много прямых совпадений (употребление в качестве амулетов медвежьих лап, тушек боровой дичи и т. д.).

<sup>17</sup> Зеленин Д. К. Указ. соч., с. 71.

<sup>18</sup> Суховский В. О шаманстве в Минусинском крае.— ИОАИЭ, Казань, 1901, т. XVII, вып. 2-3, с. 152—153.

<sup>19</sup> Каратанов И., Попов Н. Качинские татары Минусинского округа.— ИРГО, 1884, т. XIX, № 6, с. 634.

<sup>20</sup> Клеменц Д. А. О тюсях.— ИВСОРГО, Иркутск, 1892, XXIII, № 5-6, с. 26—33.

<sup>21</sup> Яковлев Е. К. Этнографические заметки о сойтах-уринхайцах.— «Изв. Красноярского подотдела ВСОРГО», 1902, т. 1, с. 52.

Аналогичные совпадения обнаруживаются и в других ранних формах религии тюркоязычных народов Сибири. В рамках одной статьи невозможно осветить параллели, существовавшие в религии всех тюркоязычных народов Сибири. Остановимся более подробно на сопоставлении религиозных верований якутов и тувинцев, живущих ныне столь далеко друг от друга. Последнее обстоятельство исключает позднейшие заимствования обрядов и поверий, возможные лишь при тесном соседстве народов. С другой стороны, наличие общих элементов, устойчивость их бытования свидетельствуют не о каких-то эпизодических контактах предков якутов и тувинцев, а о том, что у этих народов были еще общие предки, или предки этих народов жили долгое время вместе, так как общие обряды и поверья сохранились вплоть до начала XX в., несмотря на влияние христианства на якутов и ламаизма на тувинцев.

Общие архаичные элементы в религии якутов и тувинцев обнаруживаются в медвежьем культе.

Якуты называют медведя «эсэ». Слово «эсэ» означает «дед» и, по мнению В. М. Ионова, употреблялось якутскими охотниками из предосторожности<sup>22</sup>.

В прошлом якуты верили, что нельзя дурно говорить о медведе, так как он все слышит о себе, где бы ни находился. По этой же причине охотники, готовясь к охоте на медведя, ничего об этом не говорили. У вилюйских якутов обряд сборов несколько отличался. Они, стоя в полном снаряжении, предупреждали медведя, что идут убивать его<sup>23</sup>. Этот обычай, видимо, был связан с общераспространенным поверьем о том, что медведя нельзя убивать врасплох. Считалось, что «если убить медведя, не разбудивши предварительно от зимней спячки, за него мстят другие медведи, нападая на спящего охотника, убившего ранее так же спящего медведя»<sup>24</sup>. Поэтому перед тем, как убить медведя, спящего в берлоге, его будили<sup>25</sup>.

При разделке убитого зверя старались не ломать костей и не перерезать сухожилий<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Ионов В. М. Медведь по воззрениям якутов.— «Живая старина», Пг., 1915, с. 51, приложение 3.

<sup>23</sup> Попов А. А. Указ. соч., с. 285.

<sup>24</sup> Кулаковский А. Е. Материалы для изучения верования якутов.— «Зап. Якут. краевого геогр. об-ва», 1923, кн. I, с. 57.

<sup>25</sup> Попов А. А. Указ. соч., с. 285.

<sup>26</sup> Ионов В. М. Указ. соч., с. 53.

Сварив медвежье мясо, ели его, каркая как вороны и приговаривая: «Не мы тебя едим, но тунгусы или русские: они и порох делали, и ружья продают, а ты сам знаешь, что мы ничего того делать не умеем»<sup>27</sup>. Кроме того, по сообщению Давыдова, когда ели мясо медведя, якуты разговаривали по-тунгусски (эвенкийски) и по-русски<sup>28</sup>. Вилюйские охотники, убив медведя, «вынимали еще теплое сердце и проглатывали от него по сырому кусочку, крича по-вороньи: «Хах! Хах!»<sup>29</sup>.

Кости медведя хоронили на специально построенном арангасе (лабазе). При этом говорили: «Дедушка, русские (или тунгусы) тебя съели, а мы нашли и косточки твои прибрали»<sup>30</sup>.

По данным И. А. Худякова, на лабазе хоронили в некоторых местах брюшину убитого медведя, а его голову вешали на дереве или оставляли на лабазе. «Таким образом,— указывает И. А. Худяков,—обычай сравнивают промысел на медведя с опасной, рискованной войной против сильнейшего и храбрейшего неприятеля, который, даже проиграв битву, удостоивается почетного погребения»<sup>31</sup>.

При нечаянной встрече с медведем, к нему обращались с просьбой-заклинанием. Например:

Тойон эгэ (хотун эбэ),

Кэтит суолгун кэспэтэгим,  
Усун суолгун оймооботогум  
Уджуорум туххары.  
Уорда памырай!—  
Туун тулаайахпын,  
Муигур мунгнаахпын,  
Такыр тангнаахпын,  
Хара тыанап, хаптасын  
Быстагынан халбарыйах-  
хып,  
Уллунгах устата уларыйах-  
хып,

Господин дедушка (госпожа бабушка),

Твой широкий путь я не топтал,  
По твоему длинному пути  
Не бродил ни я, ни мои предки.

Смягчи (свой) гнев!—

Я — круглый сирота,

Я — совсем несчастный,

Я — горемычный!

О, если бы ты

В глубь леса, как свозь щель

между досками, отодвинулся,

На ширину подошвы отстранился,

<sup>27</sup> Давыдов Г. И. Двухкратное путешествие в Америку морских офицеров Хвостова и Давыдова, писанное сим последним, ч. 1. Спб., 1810, с. 13.

<sup>28</sup> Там же, с. 137.

<sup>29</sup> Попов А. А. Указ. соч., с. 285.

<sup>30</sup> Давыдов Г. И. Указ. соч., с. 138.

<sup>31</sup> Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969, с. 213.

Сылысар балык быарын бы-  
арданыаххын,  
Ююс-киис тютюн тютюэни-  
эххип  
Тёсёлөөх буолуой!

Подобно печени палима смягчил-  
ся,  
Уподобился (нежному) пуху со-  
боля!<sup>32</sup>

Женщины при встрече с медведем обнажали грудь и восклицали: «кийиптитим, кийиптитим!» (моя певестка)<sup>33</sup>. Этот обычай был связан с мифом о том, что в медведя когда-то превратилась женщина<sup>34</sup>.

Следует также упомянуть, что различным частям туши медведя придавали магические свойства. Например, кожа с лап служила амулетом. Ее вешали над детской люлькой для защиты от злых духов<sup>35</sup>. Если в семье умирали дети, очередного поворожденного заворачивали в медвежью шкуру и называли его медвежонком, но такой ребенок впоследствии имел очень плохой характер<sup>36</sup>. Желчный пузырь медведя использовался как средство против опухолей<sup>37</sup>. Существовали и другие подобные поверья.

Тувинцы так же, как и якуты, называли медведя дедом<sup>38</sup>. Сборы на охоту также проводились со всеми предосторожностями. Сойоты говорили: «Хайэрхапым чирхулак», т. е. у медведя земля — уши<sup>39</sup>. Сойоты считали, что медведь и человек имеют большое сходство, поскольку медведь точно так же, как и люди, копает для себя корни растений — кандык и сарапу, ест ягоды, орехи, грибы и мед; след его человеческий, и он ходит на двух ногах<sup>40</sup>. Тувинские охотники, убив медведя, кланялись в ноги и говорили: «Я не сам тебя убил, меня заставил такой-то огурда»<sup>41</sup>. Голову убитого медведя вешали на дереве вблизи проезжей дороги, говоря при этом: «Дед, дед, помилуй». Каждый проезжий останавливался у повешенной таким

<sup>32</sup> Ионов В. М. Указ. соч., с. 53—54.

<sup>33</sup> Попов А. А. Указ. соч., с. 285.

<sup>34</sup> Ионов В. М. Указ. соч., с. 51—52; Кулаковский А. Е. Указ. соч., с. 58.

<sup>35</sup> Ионов В. М. Указ. соч., с. 57; Маенский С. Облава на медведя.— «Ленские волпы», 1915, № 5, с. 7.

<sup>36</sup> Ионов В. М. Указ. соч., с. 57.

<sup>37</sup> Ионов В. М. Указ. соч., с. 57; Маенский С. Указ. соч., с. 7.

<sup>38</sup> Зеленин Д. К. Указ. соч., с. 107—109.

<sup>39</sup> Там же, с. 18—19.

<sup>40</sup> Яковлев Е. К. Указ. соч., с. 53.

<sup>41</sup> Кон Ф. Я. Предварительный отчет по экспедиции.— ИВСОРГО, 1903, вып. 1, т. 34, с. 37.

образом головы медведя и молился, чтобы душа этого медведя предохраняла путника от нападения других зверей<sup>42</sup>.

Далее, у тувинцев не разрешалось наступать на голову медведя, а также перешагивать через нее<sup>43</sup>, с чем можно сравнить поговорку алтайцев: «Через голову пропавшего медведя не перешагни»<sup>44</sup>. У тувинцев прежде нельзя было купить медвежьей голову с поздрями: охотник их вырезал и хранил у себя в юрте<sup>45</sup>. Нюханье медвежьих поздрей, так же как и лизание лап медведя, составляло особый церемониал тувинцев<sup>46</sup>.

Сопоставление приведенных материалов показывает, что многие элементы медвежьего культа у якутов и тувинцев идентичны. Общие обряды и поверья обнаруживаются и в промысловом культе обоих народов.

Промысловый культ якутов освещен в литературе довольно подробно<sup>47</sup>. Поэтому мы остановимся лишь на некоторых его чертах. По якутским религиозным верованиям охотничья удача зависела, во-первых, от воли духа-хозяина леса и целого ряда подчиненных ему духов. Во-вторых, удачу обеспечивало сохранение орудий охоты в магической чистоте, соблюдение многочисленных запретов как самим охотником, так и членами его семьи.

Охотники совершали обряды очищения огнем самострелов и других орудий лова и охоты, кормление духа-хозяина огня перед отправкой на промысел, обряд жертвоприношения духу-хозяину леса и заклинание его при первой посылке на месте охоты. Обязательным считалось выражение бурной радости при виде убитого зверя, почтительное отношение ко многим промысловым животным. При неудачной охоте проводились обряды очищения огнем орудий охоты, умиловивление духов-покровителей охоты.

---

<sup>42</sup> Зеленин Д. К. Указ. соч., с. 49.

<sup>43</sup> Кон Ф. Я. Указ. соч., с. 37.

<sup>44</sup> Потапов Л. П. Пережитки культа медведя у алтайских ту-рок.— Этнограф. исследователь, 1928, № 2-3, с. 16.

<sup>45</sup> Кон Ф. Я. Указ. соч., с. 37.

<sup>46</sup> Яковлев Е. К. Указ. соч., с. 53.

<sup>47</sup> Ионов В. М. Дух — хозяин леса у якутов.— В кн.: Сборник Музея антропологии и этнографии, т. VI, вып. 1. Спб., 1916; Серошевский В. Л. Якуты, т. I; Гурвич И. С. Охотничьи обычаи и обряды населения Оленекского района.— В кн.: Сборник статей и материалов по этнографии народов Якутии, вып. 1. Якутск, 1948; Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. Новосибирск, 1975.



Охотничья удача у тувинцев также связывалась «...с благожелательным отношением к охотнику горных духов-хозяев зверей и разной дичи»<sup>48</sup>. Тувинцы верили в то, что дух-хозяин леса дает охотнику определенное количество зверей, сверх которого убивать нельзя, «учитывая это, сойот старается скрыть свою добычу от духа-хозяина, чтобы сбить его с верного счета: сойотский охотник, убив зверя, возможно скорее сдирает с него шкуру, прячет мясо, а место убийства прикрывает камнями и ветвями»<sup>49</sup>. Ряд тувинских охотничьих запретов был связан, как и у якутов, с верой в «печистоту» женщин. Широкое развитие получил условный охотничий язык<sup>50</sup>.

Тувинские обряды, предшествовавшие охоте, во многом походили на якутские. По прибытию к месту охоты, построив шалаш и вскипятив первый чай, старший в артели охотников наливал чашку чая и, выйдя из шалаша, «угощал» духов-хозяев окрестных гор, произносил следующее заклинание:

«Аар аттыг чооп шолалыг Бай Кудургуй	Имеющий великое имя, имеющий известное прозвище Бай Ку- дургуй
Арты-сыны аасып	Перевалил хребты.
Адынг адап сураанг сурап	Произносил твое имя (или спра- шивая у людей),
Аттыг тээш адап	Твое гордое имя называю.
Сураглыг теш сунуц кельдим	За то, что известен, преподношу (или угощаю тебя),
Бееринг белеткен!	Что мне отдашь — приготовь!
Алырымпы ааилаштырып	Что я возьму (или буду брать) — пусть на меня выйдет (или по- падется мне),
Черпинг оргузунга	Чтобы встретил на ровном месте,
Бяштынг чаражынга	У красивого дерева (зверя)
Сарыг сарыг сактыг	С желтым подбородком,
Саглагар кудуруктур	С пушистым хвостом
Чувелерин белеткен тур.	Таких зверей своих (для меня) приготовь» <sup>51</sup> .

<sup>48</sup> Потапов Л. П. Очерки этнографии тувинцев бассейна левобережья Хемчика. — В кн.: Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции 1959—1960 гг., т. 2. М.—Л., 1966, с. 54.

<sup>49</sup> Яковлев Е. К. Этнографический обзор ипородческого населения долины Южного Енисея. Минусинск, 1900, с. 66—67.

<sup>50</sup> Зеленин Д. К. Указ. соч., с. 90—91.

<sup>51</sup> Потапов Л. П. Очерки этнографии тувинцев бассейна левобережья Хемчика, с. 54.

Тувинские охотники устанавливали перед шалашом два шеста и протягивали между ними «чалама» — веревку — с подвешенными на ней полосками материи<sup>52</sup>. Отметим, что «салама» — священная веревка с прикрепленными к ней пучками конской гривы, лоскутками материи — встречается в религиозных верованиях якутов и других тюркоязычных народов<sup>53</sup>.

Таким образом, в тувинском и якутском промысловых культах очень много общего.

Заметное место в религии якутов и тувинцев занимало почитание священного огня.

По якутским религиозным верованиям огонь обладал сверхъестественным свойством изгонять злых духов. Якуты, по сообщению А. Слепцова, при помощи огня очищали: а) строения в случае поселения в них каких-либо злых духов, обходя их с зажженными лучинами из расщепленного молнией дерева, приговаривая: «Огнем очищаю»; б) при эпидемии или при эпизоотии, при входе неизвестного посетителя или появлении животных заставляют их переступить через уголья<sup>54</sup>. При длительной неудаче в охоте якуты охотничье снаряжение «очищали огнем» — совершали обряд «арчы»<sup>55</sup>. Огонь использовали и при освящении невода<sup>56</sup>. Кроме того, при повальных болезнях якуты добывали новый огонь сверлением сухого березового дерева и производили окуривание жилища и скота<sup>57</sup>.

Предки якутов, видимо, использовали при обряде очищения огнем можжевеловый, но на севере, где его мало, термин «арчы» распространился на все предметы, которыми производился обряд очищения — пучок лучин из дерева, разбитого молнией, береста и пр.<sup>58</sup>

Каждый домашний очаг, по якутским религиозным верованиям, имел своего духа-хозяина.

---

<sup>52</sup> Кон Ф. Я. Указ. соч., с. 58.

<sup>53</sup> Пекарский Э. К. Словарь якутского языка, т. II, с. 2039.

<sup>54</sup> Слепцов А. О верованиях якутов Якутской области. — ИВСОРГО, 1886, т. XVII, № 1-2, с. 126.

<sup>55</sup> Кулаковский А. Е. Указ. соч., с. 58—59.

<sup>56</sup> Архив Института народов Азии АН СССР, ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 19.

<sup>57</sup> Припузов Н. Сведения для изучения шаманства у якутов Якутского округа. — ИВСОРГО, 1884, т. XV, № 3-4, с. 125—126.

<sup>58</sup> Пекарский Э. К. Словарь якутского языка, т. I, с. 153.

Якуты называли его по-разному — «Аан Дархан Той-он» (изначальный важный господин), «Аал Уххан»<sup>59</sup>, «Тюёнэ» (Монгол)<sup>60</sup>. Дух огня представлялся в виде маленького седобородого старичка. Его обычно «видели» только во сне<sup>61</sup>.

Дух-хозяин домашнего очага, по мнению якутов, был полным и добрым у тех, кто хорошо к нему относился, и, наоборот, тощим и злым у тех, кто не почитал его<sup>62</sup>.

По древним якутским религиозным верованиям «Аал Уххан является верным защитником людей от злых духов»<sup>63</sup>. Поэтому якуты, когда ложились спать, клали в очаг три полена: «Огонь перед сном» (утутар уот). Первое полено будет гореть как свеча при вечернем свете, второе — около полуночи (түөн юёсүн сагана) и третье — на рассвете (тынг хатытыт сагана). Хотя все три полена кладутся вместе, но их «сюр» и «кэб»<sup>64</sup> уходят (горят) в разное время. Это сроки, когда ходят злые духи, и поленья горят, превращаясь в огонь светлых божеств, не допуская к спящему злых духов<sup>65</sup>.

О том, что дух-хозяин домашнего очага считался защитником домочадцев, свидетельствует также и следующий отрывок из алгыса (заклинания), с которым якуты обращались к духу-хозяину огня:

- |                           |  |
|---------------------------|--|
| 1. Аал уотум иччитээ!     | 1. Дух-хозяин моего домашнего очага!         |
| 2. Юс бараа хара кюлюккэр | 2. Перед твоими тремя самыми черными тенями, |

---

<sup>59</sup> Слово «аал» в якутском языке самостоятельного значения не имеет и употребляется лишь в связи с огнем: «аал-уот» — домашний огонь, домашний очаг, или как эпитет духа огня. Интересно, что у тувинцев слово «аал» означает «юрта», у кетов — имя хранительницы домашнего очага — «аллат» (Анучин В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков. — В кн.: Сборник Музея антропологии и этнографии, т. II, вып. 2. Спб., 1912, с. 13, 84—86).

<sup>60</sup> Припузов Н. П. Указ. соч., с. 61; Архив Института народов Азии АН СССР, ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 12.

<sup>61</sup> Слепцов А. Указ. соч., с. 125; Серошевский В. Л. Указ. соч., с. 665.

<sup>62</sup> Понов А. А. Указ. соч., с. 274.

<sup>63</sup> Архив Института народов Азии АН СССР, ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 12.

<sup>64</sup> Там же, л. 16.

<sup>65</sup> «Сюр» и «кэб» — магическая сила.

3. Юнэ-сюктэ сюгюрэйдн  
турабын
4. Мин куттаах сюрбюн
5. Киэнгэр кистээ
6. Кырагаскар кыбыт,
7. Тойон эсэкээм!

3. Покорно преклонив колени, про-  
шу.
4. Мои «кут» и «сюр»<sup>66</sup>
5. Спрячь в своем широком,
6. Приюти в своем узком<sup>67</sup>,
7. Господин-дедушка!<sup>68</sup>

Как видно из этого отрывка, дух огня, по представле-  
ниям якутов, мог взять под свое покровительство душу  
человека, охранять ее от болезней и несчастий. Очевидно,  
таким представлением о духе домашнего очага объясня-  
ется поверье якутов о том, что нельзя разбивать угли на  
очаге, потому что можно повредить душам кут и сюр  
рождающихся детей<sup>69</sup>.

Для сохранения благосклонности духа-хозяина огня  
якуты почти ежедневно приносили ему жертву<sup>70</sup>. Причем  
бросали всегда «первый кусок, или первую ложку, или  
первую рюмку водки, прежде, чем самим есть или  
пить»<sup>71</sup>. Жертвы духу-хозяину огня приносили и во всех  
торжественных случаях, при этом «кладутся в огонь ку-  
ски пищи и льются жидкости, с произношением названий  
и просьбою благосклонно принять»<sup>72</sup>. Укажем, что через  
огонь приносили жертву и всем другим духам<sup>73</sup>.

Тувинцы так же, как и якуты, ежедневно «кормили»  
огонь. Одним из самых распространенных заклинаний ту-  
винцев являлось «святой огонь очисти и помилуй». В об-  
ряде «От тагыр» (моление огню юрты) приносили жерт-  
ву духу-хозяину огня три пирамидки из теста, которые  
сжигали вместе с большим количеством можжевельника,  
называемого по-тувински «артыш»<sup>74</sup>. Мы уже отмечали,  
что можжевельник использовался якутами для соверше-  
ния обряда очищения огнем.

<sup>66</sup> «Кут» и «сюр» — в данном случае человеческие души.

<sup>67</sup> «Спрячь в своем широком», «приюти в своем узком» — образ-  
ные выражения, смысл их в том, что заклинающий просит защиты  
в любом случае.

<sup>68</sup> Саха народун айымныыта. Якутск, 1942, с. 160.

<sup>69</sup> Архив Института народов Азии АН СССР, ф. 22, оп. 1, д. 1,  
л. 16—17.

<sup>70</sup> Кулаковский А. Е. Указ. соч., с. 29.

<sup>71</sup> Припузов Н. П. Указ. соч., с. 61.

<sup>72</sup> Слепцов А. Указ. соч., с. 125.

<sup>73</sup> Кулаковский А. Е. Указ. соч., с. 29.

<sup>74</sup> Грумм-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский  
край, т. III. Л., 1926, с. 137.

Общие для якутов и тувинцев обряды и поверья обпаруживаются в верованиях, относящихся к скотоводству. Якуты связывали благополучие скота с волей духов-покровителей, посвящали им лошадей, совершали обряды окропления молоком юрты. В обрядах участвовали члены определенных семей или родов. Церемонию жертвоприношения совершал обычно не шаман, а глава семьи или хозяйка дома<sup>75</sup>.

Обряд посвящения животных божествам имелся и у тувинцев. По материалам Л. П. Потапова, обряд посвящения домашних животных у тувинцев прошел сложный путь развития<sup>76</sup>. Наиболее ранней стадией этого обряда было посвящение «ыдыка» (священного животного) всем родом в целом. «На этой стадии ыдык посвящался либо священным родовым горам, либо высшим духам-божествам, почитаемым всей родоплеменной группой (Хайрхану, Джетыгану) или сумоном. Сходство данной стадии развития обряда с формой его у хакасов, в частности у качинцев, заключается еще в том, что та или иная родо-племенная группа посвящала ыдыка — лошадь — только определенной масти. Например, сеок Пурут у качинцев «ставил в изыхи» (т. е. ыдыки) лошадей соловой масти (сарыг), сеок Хаска — бурых и т. д. У тувинцев в этом отношении наблюдалась следующая особенность: та или иная масть лошади-ыдыка предназначалась определенному духу или божеству»<sup>77</sup>.

Как считает Л. П. Потапов, обычай некоторых групп тувинцев и хакасов подбирать одинаковую масть для лошадей, посвященных тем или иным духам-божествам, или приносить в жертву (той или иной родо-племенной группой) лошадей определенной масти может служить одним из конкретных этнографических показателей родства отдельных этнических элементов обеих народностей. По всей вероятности, этот весьма древний признак восходит к гуно-скому времени, когда крупные военно-административные объединения гунов различались по масти лошадей<sup>78</sup>.

Интересно, что и у якутов божествам верхнего мира

---

<sup>75</sup> Попов А. А. Указ. соч., с. 299 и др.; Архив Института народов Азии АН СССР, ф. 22, оп. 1, д. 2, л. 1—35.

<sup>76</sup> Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969, с. 358—371.

<sup>77</sup> Там же, с. 369—370.

<sup>78</sup> Там же, с. 370—371.

приносили в жертву лошадей только одной определенной масти.

К группе семейно-родовых обрядов, связанных со скотоводством, у тувинцев относились также:

«Арт тагыр — моление на перевале при обратной перекочевке на зимнее стойбище, которым выражается благодарность за благополучно проведенное лето в горах, за обилие трав и произведенной земли;

Тюк тагыр — праздник шерсти — благодарственное молебствие за обильное получение с овец шерсти и моление о ниспослании благополучной погоды на все время валяния кошм;

Буга бажы тагыр — моление в начале осенних полевых работ на головном участке магистрального арыка о ниспослании урожая, в котором принимают участие только те из сойотских семейств, которые пользуются водоем этого арыка;

Суг тагыр — моление на ключах духу гор»<sup>79</sup>.

К этой же группе обрядов относится «совершаемый женщинами весной трехкратный обход своих юрт с обращенной к духам мольбой о молочности и здоровье скота; эти обходы сопровождаются легкими ударами по войлоку юрты»<sup>80</sup>.

Сопоставление вышеприведенных данных об обрядах тувинцев показывает совпадение их с якутскими скотоводческими обрядами. К этому же кругу религиозных церемониалов относится общетюркский праздник поклонения небу, божеству-творцу мира, главному покровителю людей и скотоводства. У якутов это был ысыах<sup>81</sup>. Близким по содержанию к якутскому ысыаху является тувинский праздник поклонения небу, описанный Г. Е. Грумм-Гржимайло<sup>82</sup>.

Праздник поклонения небесным божествам был общим для тюркоязычных народов Сибири, он, видимо, оформился у их общих предков.

Интересно отметить, что китайские историки писали о наличии аналогичного праздника у кочевых хуннов. Так,

---

<sup>79</sup> Грумм-Гржимайло Г. Е. Указ. соч., с. 136.

<sup>80</sup> Там же, с. 138—139.

<sup>81</sup> Эргис Г. У. Праздник ысыах второй половины XIX в. — В кн.: Сборник статей и материалов по этнографии народов Якутии, т. II, Якутск, 1961, с. 67—76; Алексеев Н. А. Указ. соч., с. 78—82.

<sup>82</sup> Грумм-Гржимайло Г. Е. Указ. соч., с. 139.

по данным Н. Я. Бичурина: «В первой луне нового года старейшины не в большом количестве съезжаются в храм при Шаньюевой орде. В пятой луне все собираются в Лунчен, где приносят жертву своим предкам, небу, земле и духам. Осенью, когда лошади разжиреют, все съезжаются обходить лес, причем производят поверку людей и скота»<sup>83</sup>. В истории младшей династии Хань (Хо-хань-шу) сообщается еще дополнительно: «У хуннов было обыкновение три раза собираться в Лун-цы (Лун-сы) (храме дракона), где в первой, пятой и девятой луне в день, под названием Сюй, приносили жертву духу неба...» «На сих собраниях начальники поколений рассуждали о государственных делах, забавлялись конскою скачкою и бегом верблюдов»<sup>84</sup>.

Сопоставляя эти сведения, якутский этнограф В. Г. Ксенофонтов пришел к выводу, что главный праздник «хуннов падал на пятую луну по китайскому календарю, т. е. приблизительно на конец мая и начало июня»<sup>85</sup>.

В этой связи следует упомянуть, что праздник «ысыах» якуты традиционно справляют до сих пор в июне.

Ценность изучения погребального обряда как историко-этнографического источника показана В. П. Дьяконовой<sup>86</sup>. Она обнаруживает в погребальном обряде тувинцев много общих элементов с тюркоязычными народами Южной Сибири, которые могут быть объяснены их этногенетическими связями. Отметим, что много общих обрядов и поверий выявляется при сопоставлении погребальных культов якутов и тувинцев.

Так, якуты и тувинцы верили, что после смерти человек переселяется в иной мир, где ведет примерно такую же жизнь, как и в этом мире; что покойник может увести с собой в другой мир душу кого-нибудь из родственников; что после похорон необходимо совершить обряд очищения огнем и т. д.<sup>87</sup>

---

<sup>83</sup> Бичурин (Иакинф) Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. I. М.—Л., 1950, с. 49—50.

<sup>84</sup> Бичурин (Иакинф) Н. Я. Собрание сведений..., т. I, с. 119.

<sup>85</sup> Ксенофонтов Г. В. Миф о сыне божием (см.: Архив Якутского филиала Сиб. отд. АН СССР, ф. 4, оп. 1, д. 35, л. 8).

<sup>86</sup> Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.

<sup>87</sup> Дьяконова В. П. Указ. соч., с. 16, 42, 59, 69 и др.; Алексеев Н. А. Указ. соч., с. 172—175.

Таким образом, в ранних формах религии якутов и тувинцев обнаруживается целый ряд прямых совпадений, которые свидетельствуют о древних контактах их предков.

Выявление общего пласта религиозных верований народов Сибири имеет значение для научной реконструкции религии древних тюрков. Последнее может дать не только дополнительный материал для освещения истории и этнографии древних тюрков, но и представляет большой интерес для классификации и изучения ранних форм религии вообще.





А. К. КОНОПАЦКИЙ

## **ДРЕВНЕЕ НАСЕЛЕНИЕ БАЙКАЛА И ПРОБЛЕМА ЕГО КОНТАКТОВ С ДРЕВНИМ НАСЕЛЕНИЕМ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ**

К началу нашего века относится открытие первых древних стоянок человека на побережье Байкала (1913 г., проф. Б. Э. Петри). Наличие в Прибайкалье таких выдающихся памятников ледниковой эпохи, как Мальта и Буреть, свидетельствует о том, что эти места были обитаемы и в условиях той далекой эпохи. Богатый и своеобразный животный мир Байкала не мог не привлекать внимание палеолитического человека, который умел не только изготавливать орудия труда и охоты, но и шить одежду, строить жилища, имел представление о счете и т. д.

В 1975 г. экспедицией под руководством академика А. П. Окладникова на побережье Байкала в бухте Саган-Заба были обнаружены кости животных ледниковой эпохи (мамонта, северного оленя, посорога) и камни, возможно, со следами обработки. Кроме того, местным краеведом, директором музея в пос. Хужире Н. М. Ревякиным были найдены каменные орудия позднепалеолитического облика на о. Ольхоне. Такие же предметы обнаружены А. П. Окладниковым в бухте Орсо, а Л. П. Хлобыстиным — в Лударской бухте. А. П. Окладников описал местонахождение так называемого «кварцевого палеолита».

Памятники эпохи неолита и бронзы встречаются почти в каждой удобной для обитания человека бухте байкальского побережья.

Люди вели здесь полуоседлый образ жизни охотников и рыболовов, ведь наряду с рыбными богатствами Байкал обладает неповторимым животным миром. Прежде всего в озере обитает морское арктическое животное, удивительным образом приспособившееся к условиям континентального пресноводного бассейна, байкальский тюлень — нерпа. Костные остатки нерпы, обнаруженные на большинстве древних стоянок от эпохи неолита до средневековья, свидетельствуют о широком распространении ее промысла в разное время. Состав костных остатков указывает на сезонность промысла, проводившегося преимущественно в весеннее время, после появления у нерпы потомства. Добычей охотников становились, как правило, молодые нерпята, обладавшие ценным мехом и ценной шкурой. Очевидно, продукты промысла (шкура, жир) служили средством межплеменного обмена еще на ранней стадии заселения байкальского побережья. Обменивались они на нефрит, белый и зеленый, служивший главным материалом для изготовления рубящих орудий и украшений.

Нерпа у древних охотников была объектом культа, о чем свидетельствуют находки ее изображений на стоянках эпохи неолита и бронзы, а также неоднократно встречавшиеся ритуальные захоронения костей нерпы в культурном слое. Как изображения животного, так и захоронение его костей, согласно мировоззрению древнего человека, должны были служить воспроизводству его поголовья.

В эпоху неолита жители Байкала умели делать лодки, о чем свидетельствуют пайдепные каменные рубящие орудия, нефритовые тесла и топоры. Рыбу ловили сетями, от которых сохранилось множество каменных грузил. Ее добывали также с помощью каменных и костяных прима-

нок (скульптурных изображений рыбок), убивали гарпунами с костяными зубчатыми наконечниками, ловили крючками, состоявшими из каменных стерженьков и костяных жалцев. Возможно также, что иногда рыбу добывали и стрельбой из лука.

Постоянным спутником древнего человека в его трудной жизни на Байкале была собака, приручение которой в Сибири относится к эпохе верхнего палеолита. Свидетельство этого — обнаруженный академиком А. П. Окладниковым на о. Ольхоне могильник эпохи неолита и ранней бронзы у пос. Хужир. Материалы могильника представляют нам жизнь древнего человека на разных этапах и с разных сторон.

Наиболее древними по возрасту в Хужире являются погребения серовского этапа неолита Прибайкалья. Они свидетельствуют, что человек уже умел в это время изготавливать главное средство охоты — лук, усиленный костяными пластинами-обкладками, т. е. древнейший в мире из обнаруженных в настоящее время сложный лук. Кроме того, орудиями охоты служили гарпуны с костяными наконечниками, копья и дротики с вкладышевыми наконечниками. В домашнем обиходе широко использовались кремневые ножи, а также другие шлифованные орудия из нефрита.

К следующему, китойскому, этапу относится захоронение охотника с двумя собаками и различными украшениями и утварью. Головной убор человека был расшит несколькими рядами бусин из зубов марала. Одежду украшали пряди пирофилитовых бусин в виде бисера. Сверху костяк был перекрыт двускатным шатром из слоя пропитой бересты, возможно, служившей покрытием чума при жизни хозяина. Радиоуглеродный метод датирования позволяет отнести его к IV тыс. до н. э.

Предметы, представленные в могильнике на Хужирском мысу, датируются ранней бронзой, глазковским этапом (II тыс. н. э.). В погребениях этого времени обнару-

жен разных инвентарь, служивший для разделки нерпы и свидетельствующий о возможной специализации, своего рода разделении труда.

Под каменной кладкой одного из глазковских погребений рядом с костяком человека обнаружено захоронение собаки.

Подводя итоги вышесказанному, можно заключить, что человек эпохи неолита и бронзы был хорошо приспособлен к борьбе за существование в суровых климатических условиях, широко использовал природные богатства Байкала и даже привлек на службу себе первое домашнее животное — собаку.

Вызывает большой интерес сходство погребального инвентаря памятников Прибайкалья и Западной Сибири, в частности — Алтая. В могильниках Иткуль и Усть-Иша, исследованных Б. Х. Кадиковым, найдены костяные клинки вкладышевых орудий, очень близко напоминающие серовские клинки Прибайкалья. Близки китойским стерженьки составных рыболовных крючков, найденные в указанных выше захоронениях.

Очень интересный по характеру инвентаря Васьковский могильник на территории Кемеровской области обнаруживает одно из звеньев в цепи древних контактов Алтая и Прибайкалья. И можно надеяться, что в дальнейшем будут выявлены новые памятники, подтверждающие эти контакты.

Неожиданную параллель неолитическим погребениям о. Ольхона и Прибайкалья в целом мы находим у обских остяков (хантов), чьи обычаи хорошо описаны П. С. Палласом. Прежде всего это касается китойского погребения с хорошо сохранившимися деревянными конструкциями, удивительно напоминающего домик с крышей из сшитых кусков бересты. П. С. Паллас писал о жилищах современных ему остяков следующее:

«Как они везде довольно вокруг себя лесов имеют, то нет ни малой трудности достать шестов, кои они разставляют в образе пирамиды; из больших берестяных лоску-

тов вместе спитых делают оне крышку, коею поставленные помянутым образом шесты покрывают»<sup>1</sup>...

Беря во внимание представления людей эпохи неолита о потустороннем мире, можно представить, что жилище человека должно было служить ему и в загробной жизни.

Энеолитические погребения Прибайкалья (глазковской эпохи) отличаются тем, что форма могильной ямы напоминает часто лодку-долбленку. А вот как описал похороны у остяков П. С. Паллас:

«Гроб делают ему из лодки, у которой на сей копец только нос и корму отрубают; в оную положи мертвого со всем его прибором относят на могилу, которая обыкновенно выбирается для сего на месте несколько возвышенном; мужчину все мужчины, женщину все женщины похороняют»<sup>2</sup>...

И в данном случае можно сказать, что сходство, очевидно, не является простой случайностью, что решение многих проблем неолита Прибайкалья связано с поисками параллелей как в археологии, так и в этнографии Западной Сибири и Алтая.



---

<sup>1</sup> Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Ч. III. Половина I. 1772 и 1773 гг. СПб., 1788, с. 52.

<sup>2</sup> Там же, с. 72.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ГМЭ — Государственный музей этнографии народов СССР.  
ЕТГМ — «Ежегодник Тобольского губернского музея».  
ЖМВД — «Журнал Министерства внутренних дел».  
ИВСОРГО — «Известия Восточно-Сибирского отделения Русского Географического общества».  
ИОЛИЭ — «Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете».  
ИРГО — «Известия Российского Географического общества».  
ИЭ — Институт этнографии.  
МАЭ — Музей антропологии и этнографии АН СССР.  
МАЭ ТГУ — Музей археологии и этнографии Томского государственного университета.  
МАЭС ТГУ — Музей антропологии и этнографии Сибири Томского государственного университета.  
МИ ОмГУ — Музей истории Омского государственного университета.  
МЭИ ТГУ 1972 г. — Материалы этнографической практики Томского государственного университета 1972 г.  
МЭЭ ОмГУ 1975 г. — Материалы этнографической экспедиции Омского государственного университета 1975 г.  
МЭЭ ТГУ 1971, 1972 и 1973 г. — Материалы этнографических экспедиций Томского государственного университета 1971, 1972 и 1973 гг.  
ООКМ — Омский областной краеведческий музей.  
СА — «Советская археология».  
СТ — «Советская тюркология».  
СЭ — «Советская этнография».  
ТИЭ — Труды Института этнографии.  
ТОКМ — Томский областной краеведческий музей.  
RHR — "Revue de l'histoire des religions".



## СОДЕРЖАНИЕ

Л. П. Потапов. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства . . . . .	3
• П. И. Каралькин. О древнейшем способе доения скота у сибирских кочевников-скотоводов (по материалам Алтайя и Тувы) . . . . .	37
Л. П. Потапов. Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов . . . . .	50
Е. М. Тоцакова. Заметки о современном семейном быте у алтайцев . . . . .	65
• И. Д. Хлопина. Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев (по полевым материалам 1927 г.).	70
• Л. Чанчибаева. О современных религиозных пережитках у алтайцев . . . . .	90
Ф. Т. Валеев. Алтайские этнические элементы у западносибирских татар . . . . .	104
В. Б. Богомолов. Орнамент барабинских татар . . . . .	123
• С. В. Иванов. Элементы защитного доспеха в шаманской одежде народов Западной и Южной Сибири . . . . .	136
• З. П. Соколова. О некоторых погребальных обычаях северных хантов и манси . . . . .	169
Н. А. Томилов. К истории головных уборов сибирских татар	176
А. Н. Алексеев. Общее в ранних формах религии якутов и тувинцев . . . . .	199
А. К. Конопацкий. Древнее население Байкала и проблема его контактов с древним населением Западной Сибири . . . . .	216
Список сокращений . . . . .	221

**ЭТНОГРАФИЯ НАРОДОВ АЛТАЯ  
И ЗАПАДНОЙ СИБИРИ**

Ответственный редактор  
*Алексей Павлович Окладников*

Редактор *Ю. М. Ключников*  
Художник *В. В. Растегаев*  
Художественный редактор *С. М. Кудрявцев*  
Технический редактор *А. В. Сурганова*  
Корректоры *В. Е. Торгашева, А. М. Картавин*

---

ИБ № 10069

Сдано в набор 30 июня 1977 г. Подписано в печать 21 февраля 1978 г.  
МН 02022. Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага типографская № 2. 7 печ. л. 11,8 усл.-  
печ. л. 11,7 уч.-изд. л. Тираж 1400 экз. Заказ № 601. Цена 1 р. 40 к.

Издательство «Наука», Сибирское отделение. 630099, Новосибирск, 99, Со-  
ветская, 18.

4-я типография издательства «Наука», 630077, Новосибирск, 77, Стани-  
славского, 25.



**СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»**

**готовит к выпуску следующие книги:**

**Сибирь, Центральная и Восточная Азия в древности.  
Неолит и эпоха металла.**

**Маявкин А. Г.** Историческая география Центральной  
Азии (источники и комментарии).

**Ледебур К. Ф., Бунге А. А., Мейер К. А.** Путешествие по  
Алтайским горам и Джунгарской киргизской степи  
в 1826 году, т. 1, 2.

**Русские народные сказки Сибири о богатырях.  
Древние культуры Приангарья.**

*Книги высылаются наложенным платежом. Заказы на-  
правляйте по адресу: 630090, Новосибирск, 90, Морской  
проспект, 22, магазин «Наука».*

1840



JOHANNES GIBO, HANNOVER  
VERLAGS-UND DRUCKEREI