



С. Каташ
МИФЫ
ЛЕГЕНДЫ
ГОРНОГО
АЛТАЯ

С. К а т а ш

МИФЫ
ЛЕГЕНДЫ
ГОРНОГО АЛТАЯ

(Мифы, легенды, предания,
благопожелания)

Под редакцией проф.
Х. Г. КОРОГЛЫ

Горно-Алтайское отделение
Алтайского книжного издательства
1978

СОДЕРЖАНИЕ

От ав	3
I. Мифология алтайские мифы	4
II. Классификация алтайских мифов	13
III. Легенды и предания	35
IV. Алкыши — благопожелания	47
V. Фольклорные тексты	81
Слово об исследователях алтайского фольклора	102

70700—022
М 138 (03) 78 78

© Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного
издательства, 1978 г.

Каташ Сергей Сергеевич

МИФЫ, ЛЕГЕНДЫ ГОРНОГО АЛТАЯ

Редактор Н. П. Кучияк. Художник И. И. Ортоңулов.
Художественный редактор А. М. Кузнецов. Технический
редактор М. Г. Шелепова. Корректор А. А. Чулчушева.
Сдано в набор 22/II 1978 г. Подписано к печати 15/VIII 1978 г.
Формат 60x84 1/16. Усл. п. л. 6,51. Уч.-изд. л. 7,15. Бума-
га тип. № 3. Тираж 2000 экз. Заказ № 1400. Цена 65 коп.
АН 14331

Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства,
г. Горно-Алтайск, ул. Горно-Алтайская, 36.
Горно-Алтайская типография, пр. Коммунистический, 27.

ОТ АВТОРА

Устно-поэтическое творчество алтайцев тогда получило широкую известность в научном мире благодаря публикации памятников фольклора дореволюционными исследователями; появление научных трудов по алтайскому народному творчеству в советское время придали еще больший интерес к нему научной и читательской общественности.

Правда, из богатого арсенала устной поэзии алтайцев далеко не все жанры изучены и пущены в научный оборот. Более всего известен эпос — героические сказания, сказки, народные песни; значительно меньше такие жанры древнего фольклора, как мифы, легенды, предания, алкыши — благопожелания. О жанровом многообразии алтайского фольклора, особенно о древних, архаических жанрах, пока что нет научных исследований (кроме упоминания об их разнообразии и богатстве в трудах В. В. Радлова, В. И. Вербицкого, А. В. Анохина, Н. П. Дыренковой, Л. П. Потапова, Н. А. Баскакова, С. С. Суразакова).

Цель данного издания — в какой-то мере восполнить этот пробел и познакомить читателей: учителей, студентов и всех любителей народной поэзии — с самобытными жанрами алтайского фольклора.

В книгу включены мифы, легенды, несколько преданий и благопожеланий.

Настоящее издание является одной из первых попыток классифицировать древние жанры алтайского фольклора и дать им идейно-тематическую характеристику. Вполне возможно, что не все специфические особенности и разновидности нами строго очерчены и выявлены, ибо провести точную грань между всеми разновидностями жанра порой трудно и невозможно. Данное издание ставит перед собой более скромную задачу — популяризировать народное творчество путем ознакомления широкого круга читателей с самобытными образцами древних жанров алтайского фольклора, создававшегося на протяжении многих веков, и через эти памятники духовной культуры показать мировоззрение человека на различных этапах исторического развития. В книгу включены тексты из дореволюционных изданий и извлечения рукописного фонда Горно-Алтайского НИИИЯЛ.

Древние народы переживали свою
предысторию в воображении, в ми-
фологии.

К. Маркс и Ф. Энгельс
(Собр. соч., т. 1, с. 419)

І. Мифология и алтайские мифы

Слова К. Маркса, сказанные им о том, что греческая мифология «...составляла не только арсенал греческого искусства, но и его почву»¹, вполне применимы и к алтайской мифологии, потому что именно в ней мы находим корни, от которых пустили свои побеги древние, архаические жанры фольклора.

Исследование жанрового состава алтайского фольклора позволяет сделать вывод, что такие архаические жанры, как мифы, легенды, предания и благопожелания, генетически связаны с мифологией. Даже эпическая поэзия в той или иной степени сохраняет мифологическое начало, несет в себе элементы фантазии.

Эти мотивы встречаются и в других жанрах фольклора. Например, сюжеты мифов мы можем встретить в малых прозаических произведениях, а также в крупных эпических полотнах, правда, в несколько трансформированном, переосмысленном виде с учетом изменения в самосознании людей, происшедшего на новом этапе общественного развития.

К. Маркс дал классическое определение мифологии, отметив, что ее содержание составляют «...природа и сами общественные формы, уже переработанные бессознательно — художественным образом народной фантазией...». Он писал, что «минувшая действительность находит свое отражение в фантастических образах мифологии», обратив при этом особое внимание на то, что «Всякая мифология преодолевает, подчиняет и формирует силы природы в воображении и при помощи воображения — она исчезает, следовательно, вместе с наступлением действительного господства над этими силами природы»². Разумеется, не всякая мифология — предпосылка для искусства, а та, которая была не зависимой от религии.

¹ К. Маркс, Ф. Энгельс. Собр. соч., т. XII, ч. 1. М., 1935, с. 200.

² Там же, с. 203.

Нельзя не согласиться в этом отношении с известным советским этнографом С. А. Токаревым³, который считает, что первоначально мифы не были связаны с религией и возникли как особый вид устного народного творчества, отличающийся от других видов фольклора своей «этиологической» функцией, т. е. функцией объяснения какого-либо явления окружающего мира.

Однако уже на ранних ступенях своего развития мифология, по его мнению, связывается с религиозно-магическими обрядами и входит существенной частью в состав религиозных верований. Отсюда возникает та неправомерность противопоставления мифов религии.

Действительно, мифология представляет собой чрезвычайно сложное и противоречивое явление в истории духовной культуры. Она соседствует и уживается, с одной стороны, с народным искусством, а с другой, — переплетается с шаманистскими религиозными компонентами. При изучении жанровых разновидностей алтайского фольклора мы должны критически подходить к так называемому шаманскому фольклору, мистериям мифологического, культового содержания. Некоторые мифы, легенды, алкыши имеют напластования культового характера. Они создавались, в основном, шаманами. В них искажается реальная действительность, но вместе с тем в них есть элементы философского мышления, попытки объяснить тайны природы и человеческого бытия. Мифология — плод общественного сознания, и для выявления генезиса устно-поэтического творчества наших предков она имеет большое научное значение. Советские ученые внесли большой вклад в исследование мифологии⁴ и тем не менее многое еще остается не выясненным и спорным.

Определение термина «мифология» дано в Большой Советской Энциклопедии: «Мифология — фантастическое представление о мире, свойственное человеку первобытнообщинной формации, как правило, передаваемое в форме устных повествований — мифов, и наука, изучающая мифы». И далее: «...совокупность мифов (сказаний о богах, героях, разного рода демонах и

³ Токарев С. А. Что такое мифология. — Вопросы истории религии и атеизма, вып. 10. М., 1962.

⁴ См.: Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964; Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957; Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. М. — Л., 1956; Францев Ю. П. У истоков религии и свободомыслия. М. — Л., 1959; Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия. Л., 1971; Улагов А. И. Древний фольклор бурят. Улан-Удэ, 1974; Редер Д. Г. Мифы и легенды древнего Двуречья. М., 1965; Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.

духах), возникавших у всех народов земного шара на стадии, когда человек, не обладая развитым способом производства и научными познаниями, чувствовал свое бессилие в борьбе с природой и создавал в своем воображении сверхъестественный мир. Будучи в течение тысячелетий формой осознания природы и человеческого бытия, мифология рассматривается современной наукой как летопись вечной борьбы старого и нового, как повесть о человеческой жизни и ее страданиях и радостях»⁵.

Отсюда перебрасывается своеобразный мост для определения понятия мифа. Сейчас в науке насчитывается свыше 500 определений мифа. В широком смысле термин «миф» происходит от древнегреческого — слово, речь, рассказ, сказание, предание.

Миф — это фантастический вымысел, объясняющий происхождение или сущность какого-нибудь предмета или явления природы и общественной жизни чаще всего путем перенесения на них человеческих понятий и свойств; в узком смысле — это вымысел, основанный на вере человека в сверхъестественные существа и силы. По определению Г. В. Плеханова, «Миф есть рассказ, отвечающий на вопросы: почему? и каким образом? Миф есть первое выражение осознания человеком причинной связи между явлениями»⁶.

Концепция, сложившаяся в научном мире, о том, что «мифология является одним из элементов всякой религии», на нынешнем этапе развития науки утратила свою силу.

Алтайская мифология, как часть общечеловеческой, складывалась в эпоху первобытнообщинного строя. В ней нашли отражение мировоззрение и морально-этические нормы той эпохи. Причем древние представления наших предков были выражены не только в мифах, но и в других прозаических жанрах. Эти виды народного творчества складывались в дорелигиозный период и были достоянием всего рода, племени. В мифах, преданиях, алкышах отражены трудовой опыт всего общества и «биография» рода, племени. Герой еще не вычленен как персонаж, следовательно, и события, связанные с ним. Миф олицетворяет коллективную судьбу древних людей. Разумеется, главными объектами мифа были природа и человек с его многотрудной судьбой. Это были мифы, дающие примитивные ответы древнего человека на постоянно возникающие вопросы: почему происходит смена дня и ночи, времен года, откуда те или иные грозные явления природы и т. п. Эти фантастические вымыслы возникли на ранней ступени родового общества, ког-

⁵ Большая Советская Энциклопедия, том 27, с. 605.

⁶ Литературное наследие Г. В. Плеханова. Сб. VII. М., 1939.

да человек одухотворял природу, когда существовал культ природы, когда у человека господствовал оборотнический взгляд на окружающую действительность. Поэтому все образы мифов одухотворены, человекоподобны. В этот период не могло быть и речи о религии и ее жрецах — шаманах. Мифы этого периода имели вид устных преданий этиологического содержания и выполняли скорее эстетические функции, чем религиозные. Об этом свидетельствуют как содержание алтайских мифов, так и образы персонажей.

Глубоко прав проф. Л. П. Потапов, заявляя: «Культ гор у алтайцев возник еще до шаманства. Он отражает ту стадию развития религиозных представлений, когда последние в виде духов-хозяев воплощаются в антропоморфных образах, когда господствовал культ природы и стихии, когда еще не делали вещественных изображений божеств»⁷.

Но уже на более позднем этапе, в период разложения первобытнообщинного строя, когда выделялись профессиональные жрецы — шаманы, на мифологические воззрения оказывает свое влияние религия, и разработка мифологии проходила в этой специфической среде, на нее оказывал влияние шаманизм.

В алтайском языке нет лексического определения мифов, легенд, преданий. Все они объединены общим термином «куучындар», что в переводе на русский язык означает «рассказы». Однако при внимательном рассмотрении их внутрижанрового состава можно выявить специфические особенности каждого. Бесспорным является то, что все «куучындар» — устные рассказы мифологического содержания. Они имеют много общего с точки зрения происхождения, возникли в первобытной стадии развития человеческого общества и отражают мировоззренческие, этические и эстетические взгляды древнего человека, осваивают действительность путем образного художественного повествования, являясь истоком формирования богатого словесного искусства алтайского народа. Центральными фигурами этого своеобразного искусства первобытного общества выступают мифические персонажи. Куучындар — устные повествования о явлениях природы и жизни, с которыми постоянно сталкивался первобытный человек. Они строились на мифических образах, помогавших восприятию окружающего мира и внушавших эстетическое чувство, стремление познать непознанное, найти способы борьбы со стихийными силами природы. Это, в конечном счете, не что иное, как проявление обществен-

⁷ Потапов Л. П. Культ гор у алтайцев. — «Советская этнография», 1946, № 2.

ного сознания древних людей в конкретных исторических условиях, плод их коллективного творчества и жизненного опыта.

Каждая разновидность мифологического жанра, как видно, имеет свои специфические особенности, проявившиеся в результате их эволюционного развития и длительного бытования. Их внутренняя дифференциация должна строго учитываться при изучении каждого жанра.

При дифференциации и классификации мифов мы должны: выявить исторические, социально-бытовые, религиозные, космогонические, теологические, топонимические и другие аспекты;

определить соотношение реального и фантастического в каждом жанре;

установить изменения в мировоззрении древнего человека в процессе эволюционного развития общества в каждом из анализируемых куучындар.

В соответствии с этими факторами нам надлежит определить их идейно-эстетические функции, хронологию, специфику и технологию.

Рассказы — куучындар, связанные с фантастикой и «низшей» мифологией, мы относим к **мифам**. В мифах нет истории, а есть элементы познания окружающего мира.

В алтайском фольклоре встречаются мифы с нравоучительной концовкой, аллегорического, басенного типа. Куучындар более позднего времени, сохранившие налет мифологии и фантастики, но близкие к жизненным реалиям, можно было бы отнести к **легендам**. Они легко поддаются тематическому делению. В них главенствует мировоззренческое, а также религиозное начало. Это легенды о сотворении мира, о шаманах, добрых и злых духах (Ульгене, Эрлике), героях-великанах (Сартакпае, Курбустане), о всемирном потоке и т. п.

Рассказы о прошлом без особой фантастики, основанные на жизненных реалиях, мы относим к **преданиям**. Соответственно предания можно подразделить на **бытовые, героические и исторические**.

Разумеется, этой классификацией древнего жанра куучындар мы не претендуем на исчерпывающее разграничение всех трех их разновидностей, тем более что в их терминологическом определении и тематической группировке есть изъяны, сложности и неудобства. Для более четкого, научного наименования разновидностей жанра куучындар, выявления их сходства и различий необходимо всестороннее историко-генетическое, типологическое и сравнительное изучение.

Отыскивая научные критерии для их более четкого разгра-

ничения, необходимо учитывать специфику их бытования и исполнения, т. е. манеру исполнителей, языковые особенности и т. д.

Мифы, легенды, предания и благопожелания алтайского народа продолжают бытовать и поныне.

Центральной фигурой в мифах выступают чаще всего сверхъестественные существа — великаны и божества (Дельбеген, Алмыс, Эрлик, Ульгень, Жайаачы — Создатель и т. п.). Картины действительности через посредство восприятия этих существ порой становятся с ног на голову, но тем не менее первобытный человек принимал их за реальные, ибо таково было его мировосприятие. Отсюда вытекает «особое» отношение к мифам: «запрещение сомневаться в подлинности событий, вставлять что-либо в текст рассказчика и даже перебивать его; исключение каких-либо шуток, вольностей и даже просто шума при исполнении предания; косность и консерватизм формы преданий; выделение мифов в особый раздел устного творчества с подчеркиванием в самой этимологии жанра правдоподобности описываемых в мифах событий...»⁸.

В отличие от сказок в мифах всегда присутствует этиологическое начало. Мифотворец как бы ставит вопрос: почему, по какой причине, и ищет ответ в аналогиях различных предметов и явлений природы и общества, в их превращениях. Он верил в свои вымыслы, а сказочник — нет. В этом самое существенное различие мифов и сказок. Когда же мифотворец осознает, что мифы являются лишь плодом фантазии и никакого влияния на окружающий мир уже не могут оказать, когда мировоззренческий уровень древнего человека поднимается на более высокую ступень, с этого момента начинается своеобразное ускорение эволюции мифа в сказку. Иначе говоря, первоначальная философская суть мифа утрачивается, остается лишь эстетическая и дидактическая. Миф-сказка выполняет функции искусства, ибо в нем преобладает сказочное начало. Покажем это на примере превращения мифологического сюжета в сказочный. В алтайской мифологии, как известно, многие небесные светила одухотворяются и носят названия земных существ — великанов. Почему эти существа превратились в звезды и обитают на небе? На эти вопросы первоначально давали ответы мифы. Будучи на земле, эти существа якобы совершали вредные и ненужные деяния, причиняли зло людям, животным и птицам. Поэтому и стали неприемлемы для

⁸ Анисимов А. Ф. Природа и общество в отражении сказки и мифа. М., 1957, с. 170.

земной жизни. Казалось бы, ответ хотя и наивен, но ясен. С изменением общественного сознания человека, когда он отходит от анимизма — одушевления всех предметов и явлений, мифы начинают постепенно принимать сказочный характер, а некоторые вообще угасают.

Примером такого превращения является миф-сказка «О семи ханах».

«Семь ханов жили раньше на земле. Одного звали Большой рот, другого — Длинная рука, третьего — Колдун, четвертого — Слухач, пятого — Бегун, шестого — Силач, седьмого — Большой глаз. Все они были всемогущими и сильными. Действовали сообща. Большой глаз все видел, Слухач все слышал, Длиннорукий хватал, Силач боролся и побеждал, Колдун брал колдовством, Бегун — быстротой, Большой рот проглатывал все живое. Таким образом, все живущее на земле истреблялось. Узнав о произволе семи ханов-разбойников, их вызвал к себе всемогущий Караты-хан. Семеро друзей задумались:

— И чего это нас он потребовал к себе?

Слухач решил подслушать. Подслушав разговор Караты-хана, он сообщает своим единомышленникам, что Караты-хан хочет с ними расправиться — посадить в железный сундук, раскалить его огнем и изжарить негодных. Тогда Большой рот выпил целое озеро. В ставке Караты-хана им стали подавать мясо, которое было отравленным. Колдун сумел отвести беду. Мясо съели ставленники хана. Семь ханов стали лакомиться хорошей пищей. Потом их заманили в железное сооружение и снаружи закрыли на замок. После этого разожгли костер, чтобы накалить железную ловушку. Но и эта затея не удалась. Большой рот, выпивший перед этим целое озеро, охладил железную ловушку. Слухач подслушал разговор слуг Караты-хана. Они решили, что дело сделано — семь ханов погибли и отправились восвояси.

Тогда очередь осталась за Силачом, который вышиб железную дверь, и семь ханов выбрались на волю. Дальнейшее было за Бегуном. Теперь никакая погоня не могла их настигнуть.

Снова приятели начали чинить на земле произвол, уничтожая на своем пути все живое. Однако вскоре они были наказаны за свои злодеяния. Чистый дух заставил их покончить с собой. Семь ханов бросаются со скалы, но не разбиваются, а превратившись в семь звезд, остались на небе. И теперь можно видеть на небе созвездие с названием Семь ханов (Жети каан) — Большая Медведица⁹.

⁹ Алтай албатынын чүмдү сөстөри. Составитель С. С. Суразаков. Горно-Алтайск, 1961, с. 60—61. Перевод с алтайского С. Каташа.

Чрезвычайно любопытна дальнейшая эволюция древнего мифологического жанра. Превратившись в сказку, миф терпит дальнейшее изменение, некоторые сюжеты и персонажи становятся «кочующими» из жанра в жанр.

Таковы сюжеты о верхнем мире, о небожителях, сказочно-мифологические чудовища Дельбеген, синий ык (көк бука), Алмыс, Кер-Дьютпа и т. п., а также духи-хозяева («ээзи») и божества Ульгень и Эрлик. Причем следует отметить, что их «перекочевка» в другие жанры фольклора происходила с готовыми «клише», в которых был очерчен круг их обязанностей и функций, определена роль, которую они должны исполнять уже в новом качестве. Таким образом, мифологический сюжет и мифические персонажи, вплетаясь в ткань эпоса, продолжают свою жизнь в качестве важных компонентов эпического повествования, являясь своеобразным художественным материалом в эпосе. Поэтому алтайский эпос имеет столь развитую мифологию и богат мифологическими образами. Так же как в мифологии, в эпосе наличествует представление о трехъярусном мироздании: верхний (небесный), средний (земной) и нижний (подземный).

Мифологические мотивы в алтайском эпосе значительны и очень устойчивы. Однако существует большое различие как между мифологическим и эпическим сюжетами, так и между мифологическим персонажем и героем эпоса. Последний освобождается от магических сил путем борьбы, а герой мифа весь во власти магии, во власти сверхъестественных сил духов-хозяев. Он пассивный созерцатель, малодейственен, статичен. Герой же эпоса — активный борец, жизнь его протекает в движении, в борьбе, в героических свершениях. Эпос, вбирая в себя сюжет мифа, развивает его вширь и вглубь в активном плане. Но основным различием эпического сюжета от мифологического является историчность первого.

Сошлемся на сюжетную линию широко известного алтайского героического эпоса «Маадай-Кара»¹⁰.

Через весь сюжет эпоса проходят мифологические мотивы. Здесь встречаются поэтически оформленные мифы, предания, легенды, благопожелания. Большая заслуга в их художественном оформлении и умелом вводе в сюжет эпоса несомненно принадлежит сказителям. От этого эпическое повествование значительно обогатилось идейно, художественно и эстетически.

¹⁰ Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. Составитель С. С. Суразаков. М., 1973.

В эпосе «Маадай-Кара», особенно в ее главной, второй, части, основным героем является Когудей-Мерген — сын Маадай-Кара. Мифологическим мотивом является коновязь у входа в юрту героя. Эта коновязь своим верхним концом достаёт до верхнего мира (небесного) и служит коновязью боже-ству этого мира Юч-Курбустану, средняя часть служит коновязью для богатыря, а основа коновязи вкопана в землю нижнего (подземного) мира и ею пользуется подземное божество. Герой эпоса обладает магией. Он бессмертен. Из мифологических персонажей в эпосе присутствует дух Алтая. Обратничество героя — также мотив, перекочевавший из мифологии. Превратившись в жалкого плешивца (тастаракай), богатырь проникает в подземный мир к Эрлику и одерживает над ним победу. В эпосе есть еще ряд эпизодов мифологического характера.

Как видно, миф в сказке и эпосе начинает выполнять совершенно конкретную функцию и приобретает сказочно-фантастическую окраску. Миф, созданный первобытным человеком для объяснения явлений природы, перекочевав в другие жанры, продолжает жить в виде обрамления сказочного эпоса своей магией и фантастикой, ибо породившие его условия изменились и надобность в его первоначальной функции отпала, осталась лишь художественно-эстетическая. И это вполне закономерно, т. к. объяснение мира на новой ступени общественного развития стало более совершенным. Будет уместным здесь сослаться на высказывание Ф. Энгельса о том, что «...фантастические образы, в которых первоначально отражались только таинственные силы природы, приобретают теперь также и общественные атрибуты и становятся представителями исторических сил»¹¹.

¹¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Собр. соч., том 20. М., 1936, с. 329.

II. Тематическая классификация алтайских мифов

Алтайские мифы периода разложения первобытнообщинного строя можно подразделить на несколько тематических циклов, а именно: **этиологические**, рассказывающие о происхождении мира, различных природных явлениях, отдельных предметах, их признаках; **космогонические** — о возникновении небесных светил: звезд, луны, солнца; далее идут мифы **о метаморфозах** (превращении человека в звезды, горы, реки), мифы **о животных и птицах**; мифы **о духах** — «хозяевах» гор, тайги, вод и озер; мифы **о героях-великанах**; **топонимические** мифы — о происхождении названий гор, рек, озер и т. п.

Все виды мифов несут в себе черты различных тематических циклов, переплетаются друг с другом, поэтому их классификация носит лишь условный характер. Можно пойти и по другому принципу их классификации, скажем, по тематике: мифы **о небесных светилах**; мифы **о горах, реках, озерах**; **о зверях и птицах**; **о богатырях-великанах**; **о духах и чудовищах**.

Этиологические мифы обычно представлены в форме короткого рассказа с тенденцией убеждения в реальность повествования. В них не только констатируется тот или иной факт, но делается попытка к взаимообусловленности фактов и событий. Например, при объяснении причины лунного затмения миф утверждает, что луна «заглатывается чудовищем Дельбегеном». Появление его на луне объясняется так: «На земле свирепствовало чудовище Дельбеген, которое пожирало людей. Тогда солнце и луна договорились расправиться с ним. Луна опустилась на землю, схватила Дельбегена и увлекла с собой. Спротивляясь, Дельбеген ухватился за ветвистое дерево, но и это не помогло. Дерево вместе с чудовищем было доставлено на небо...»¹². Темные пятна на луне не что иное, как силуэт этого чудовища, который держит дерево, вырванное с кор-

¹² Этот миф имеет широкое распространение и у других народов мира.

нями. Чтобы не дать ему проглотить луну во время затмения, древние люди с целью его отпугивания создавали невероятный шум, кричали и своим криком вызывали лай собак. Все это свидетельствует об абсолютной вере людей в созданные ими мифы, а стремление человека помочь небесному светилу избавиться от попытки чудовища «проглотить луну» говорит о высоком почитании небесных светил, преклонении перед ними. Этот миф возник в период разложения первобытнообщинного строя. Некоторые ученые считают, что в мифах о солнечном и лунном затмении заложен только этиологический элемент. Это не совсем так. В них, помимо объяснения причин затмения небесных светил, есть и мировоззренческие, эстетические и социальные взгляды первобытного человека. Древние люди, осознавшие зависимость жизни от небесных светил, свято их чтили, создавая все новые и новые мифы и легенды о них.

Весьма любопытны представления древних людей о мироздании, о возникновении земли и жизни на земле, нашедшие отражение в мифологии. Судя по ним, все начиналось с предков — демиургов, по-алтайски — Очурманы и Чачан-шукуты. «...Они спустились на воду, первый сел на лягушку, второй достал песок со дна реки; песок насыпали на лягушку до тех пор, пока не образовалась земля»¹³. Или вот другой миф, объясняющий образование земли: «...сначала на месте земли был Галоб (хаос). Потом поднялся до того сильный ветер, что он постепенно загустел. Тогда появился огонь, наконец пошел дождь, который смочил, — и вот образовалась земля»¹⁴.

Из приведенных примеров видно, что ранние мифы были свободны от религиозных наслоений. Впоследствии многие космогонические мифы трансформировались под влиянием культов шаманизма, буддизма, а также христианской религии и приняли религиозную окраску. В мифах появились персонажи шаманских мистерий: Эрлик, Ульген, буддийские божества Юч-Курбустан, Кудай. Юч-Курбустан, Кудай — оба они иранского происхождения: Курбустан-Акура Мазда; Кудай — иранский ходой, божество, хозяин. Эти образы попали в мифологию алтайцев через буддизм, на который оказало влияние иранское магиейство. Однако в массе своей алтайские мифы представляют собой плод народной фантазии, его первобытной философии.

Космогонические мифы алтайцев с шаманским влиянием основаны на дуалистических представлениях о борьбе Ульгена,

¹³ Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия. Л., 1971, с. 178.

¹⁴ Там же, с. 170.

олицетворяющего доброе начало, с Эрликом — олицетворенным злого начала.

Ульгень, по шаманской мифологии, — благодетельное существо, «чистый дух» — ару неме. Он живет в золотом дворце («ѳргѳ») с золотыми воротами, имеет золотой престол («алтын ширее»). Местонахождение Ульгения — за небесными светилами, выше звезд небесных. Путь к нему лежит через семь-девять препятствий. Он доступен только якобы шаманам (мужчинам), которые могут преодолеть пять препятствий и достигнуть Полярной звезды — Алтын казык (золотой кол). В своих молитвенных обращениях шаманы называют Ульгения не иначе, как белая светлость («ак-айас»). Ульгень — грозоносец (күкүртчи), молниеносец (јалкынчы), палящий (күйгекчи). Он творец всего, вплоть до огня. Ульгень — бессмертен. Имеет семь сыновей, которые тоже являются богами, и девять дочерей — «кыјандар» (чистые девы). Ульгень окружен целой свитой приближенных, посредников-посланников, слуг.

Духом-посредником между Ульгением и землей является Дяик (Јайык), который живет на земле и исполняет роль посланника Ульгения. Но главная роль Дяика заключается в посредничестве между человеком и Ульгением. Шаман восходит на небо при его участии¹⁵.

Олицетворением злого начала, насылающим бедствия, болезни, мор, забирающим души умерших людей, является подземный бог Эрлик. Эрлик живет во дворце из черного железа с железной оградой. Дворец его стоит при слиянии девяти рек в одну. Эта река состоит из человеческих слез. Она впадает в море — Бай-Тегис, в котором обитают водяные чудовища. Через реку протянут мост из конского волоса. Царство Эрлика населено бесчисленным множеством душ умерших. Если кто вздумает самовольно уйти из его царства, погибнет, ступив на мост из конского волоса. Мост моментально обрывается, как только беглец наступает на него, и он падает в волны реки, состоящей из слез. Эти волны вновь возвращают беглеца во владения Эрлика. Дворец Эрлика охраняется всепоглощающими чудовищами — јутпаларами. К Эрлику есть дорога, но она пролегает через большое препятствие («буудак»). В алтайском эпосе герои часто преодолевают подобные препятствия. Отголоски этого мотива встречаются и в сказках. По такой дороге могут спокойно проходить только шаманы. Они же вступают в личный контакт с Эрликом.

¹⁵ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1925, с. 1—16.

Питается Эрлик кровавой пищей. У него семь сыновей и две дочери. Сыновья исполняют роль посланников Эрлика и управляют царством духов. Духи, как и люди, делятся на сеоки — роды. В лице сыновей Эрлика человек видит своих благодетелей, поэтому относится к ним с уважением. Он боится их гнева и немилости. Сыновьям Эрлика, как и самому Эрлику, люди приносят жертвы¹⁶.

Деление вселенной на три части (небо, земля и преисподняя) характерно для многих народов Сибири — тюркоязычных алтайцев, хакасов, тувинцев, якутов, шорцев, а также кетоязычных и монголоязычных народов.

У алтайцев широко бытуют мифы о сотворении земли. Земля, на которой живут люди, алтайцы называют «чын дьер» — действительная земля, но есть и другая, которая называется «алтыгы ороон» — нижний мир, там господствует вечный мрак. По этим представлениям, «чын дьер» якобы переживает второй период своего существования. В первый период она была поглощена потопом («jайык»), о котором в мифах говорится следующее:

«Вестником наступления потопа был синий козел с железными рогами (темир мүүстү көк теке). Семь дней бегал козел вокруг земли и неистово блеял. Семь дней было землетрясение. Семь дней горели горы. Семь дней шел дождь. Семь дней шел град. Семь дней шел снег. После этого начались морозы.

О наступлении потопа заранее знали семь братьев-праведников. Из них старший был Эрлик, а другой — Ульгень (Ульгень наделен был божескими способностями и назывался намчи — книжник). Они соорудили лодку (кереп), в которую захватили по одной паре животных, птиц и пресмыкающихся.

Когда кончился потоп, Ульгень выпустил петуха (такаа), но он погиб от стужи. Во второй раз он выпустил гуся. Гусь не возвратился к плывущим в лодке. В третий раз Ульгень выпустил ворона (кускун). Ворон тоже не воротился назад, потому что нашел трупы и питался ими...

Семь братьев-праведников сошли на сушу. Ульгень посредством книги мудрости «нам» стал творить человека. Положил синий цветок — ветреницу (көк чечек) в золотую чашку. Его старший брат Эрлик похитил у Ульгенья часть цветков и тоже сотворил человека. Разгневался Ульгень на брата и проклял его творение, сказав: «Кара кайш курлу кара албаты болзын сениг дьайаган албаты!» (Пусть будет сотворенный тобою народ чер-

¹⁶ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1925, с. 1—16.

ным и опоясан черным ремнем). И далее: «Менин ак албатым кўнчыгышка жайылзын, сенин кара албатын кўнбадышка барзын» (Пусть мой белый народ распространится на восход солнца, а твой черный народ — на запад)¹⁷.

Есть и другие мифы о сотворении людей на земле, в которых заметны религиозные наслоения. Вот один из таких мифов: «Когда еще не было ни неба, ни земли, а было кругом бездонное море, носился и как бы трепетал над ним один Ульгень. Он подобно нетопырю распростер свои крылья и не знал, куда бы опуститься. Попался камень. Сел на него и начал творить. Вдруг из воды выходит Ак эне — белая мать. Она его учит. Так Ульгень сотворил землю, затем сотворил небо. Землю утвердил на трех рыбах»¹⁸. В мифах многих народов земля держится на рыбах или трех китах, обитателях моря.

Аналогичные мифы о сотворении земли имеются у различных родоплеменных групп алтайцев, а также встречаются у тувинцев, хакасов, якутов, бурят. Все это свидетельствует о дуалистическом представлении многих древних народов.

С течением времени представления людей о земле и воде были вытеснены образами духов-хозяев тайги, гор, воды, рек. Здесь уже заметна конкретизация мышления, перенесение объекта с более широким понятием «земля», «вселенная», «вода» в более конкретное «гора», «тайга», «река». Основными персонажами подобных мифов являются хозяева: покровители гор — «туу ээзи», рек — «суу ээзи».

В собрании мифов, легенд и преданий Г. Н. Потанина говорится: «Суу ээзи — Сулай каан, талай ээзи — Таджи бөкө», т. е. первый — хозяин вод, второй — хозяин морей¹⁹.

Главными героями некоторых мифов являются богатыри-великаны, наделенные сверхъестественной силой. Они могут подниматься в небо, ходить по земле, общаться со звездами, превращаться в звезды, реки, горы, в зверей и птиц.

Вот один из мифов о богатыре-великане охотнике Когулдее, который превратился в звезду: «Однажды Когулдей охотился за маралухами. Ему повстречались сразу три маралухи. Он сказал: «Выбью всех, ни одной не оставлю». Погоня длилась долго («жердин үстин жети айланган, Алтай үстин алты айланган» — землю семь раз обогнул, Алтай шесть раз обогнул). Звери на крыльях поднялись в небо. Когулдей полетел за ними, пустил в них стрелу. За это бог покарал его. Три мыйгака стали тремя

¹⁷ Там же, с. 18.

¹⁸ Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М., 1893, с. 89.

¹⁹ Потанин Г. Н. Очерки северо-западной Монголии. СПб, 1881, с. 369.

звездами на небе; четвертая звезда, Орион, — сам Коголдей-богатырь; пятая — лошадь его, шестая — стрела, седьмая — собака»²⁰.

В другом мифе богатырь-охотник по имени Коголь-Майман также охотился за тремя маралухами. Его постигла такая же участь, как и Коголдея. Одна звезда из созвездия Ориона — собака Коголя-Маймана, другая — его беркут, третья — стрела: остальные три звезды — хвосты трех маралух. Этому Коголь-Майману молятся звероловы и просят об удаче на охоте²¹.

Близкий по своему смыслу к этим мифам является ранее приведенный миф о семи братьях-ханах, превратившихся впоследствии в Большую Медведицу²².

Широкое распространение среди алтайских племен получил миф о Мечине, посылающем на землю холода, пожирающем все живое. Однажды это существо заснуло на скованной льдом реке. Увидели спящего Мечина лошадь и корова. Они решили расправиться с ним. Корова, опередив лошадь, придавила его копытом, но Мечин расколол копыта коровы и, превратившись в звезду, взлетел на небо. Ныне это созвездие Плеяды²³.

Есть совсем иная версия мифа о Мечине, записанная Канзой Есетовым, проживающим в Кош-Агачском районе, в селе Чаган-Узун.

Даем изложение этого мифа по его записи: «Созвездие Мечин состояло из 12 звезд. Когда наступило лето, это созвездие спускалось на землю. Если оно приземлялось на болотистом месте, то лето было ненастным, дождливым, если же поселялось в сухом месте, то было знойное лето, все выгорало, наступала засуха. Однажды у места, где поселилось созвездие Мечин, паслись корова и лошадь. Корова первой заметила семейство звезд. Лошадь ей говорит: «Давай я своими копытами с ними расправлюсь!» Корова решила опередить коня и придавила своим копытом кучу, где было двенадцать звезд. Однако шесть из двенадцати сумели выбраться из-под копыта коровы и вернуться на небо. С тех пор созвездие Мечин состоит из шести звезд и больше не спускается на землю в летнее время, а вплоть до рассвета светится на небе. Если бы корова и лошадь сумели

²⁰ Потанин Г. Н. Путешествия по Монголии. М., 1948, с. 397.

²¹ Записано Г. Н. Потаниным от алтайца-шамана по имени Енчу в селе Онгудае. Там же, с. 397.

²² По мотивам мифов алтайские поэты создают оригинальные поэтические произведения. Поэт Э. Палкин, используя миф об охотнике Коголе-Маймане, написал стихотворение «Три маралухи». Палкин Э. Родной край. М., 1976, с. 15.

²³ Потанин Г. Н. Очерки..., с. 205.

придавать все двенадцать звезд, входящих в созвездие Мечин, зимы не были бы такими холодными»²⁴.

В алтайских мифах любой предмет может принять облик человека и действовать подобно живому существу и наоборот. Такие метаморфозы присущи всем алтайским мифам. Наиболее распространенными из них являются мифы о превращении богатырей-великанов в звезды. Подобные мотивы встречаются и в других древних жанрах алтайского фольклора, чаще всего в богатырском эпосе. Примером тому, как миф художественно обогащает эпос, как он продолжает свою жизнь в новом качестве, могут служить мифологические мотивы эпоса «Маадай-Кара». Эпос заканчивается тем, что его герой — богатырь Когудей-Мерген после всех своих праведных трудов, устанувив на земле мир и благоденствие, вместе со своей суженой Алтын-Кюсю улетают на небо и превращаются в звезды. Об этом в эпосе повествуется так:

«...Жадного каана я уничтожил,
В подземном царстве господствовавшего
Эрлик-бия уничтожил.
Теперь к вам с пикой в руке
Враг не придет, не вторгнется,
В подземное царство в рабство
Эрлик вас не уведет.
На лунно-солнечном Алтае
Мирно-спокойно живите...
Я же сам на небо поднимусь,
Стану яркой звездой,
За жизнью народа буду смотреть,
Снизу меня будет видно».
Сказав такие слова,
Прославленный Когудей-Мерген
И супруга его Алтын-Кюсю,
Ставши звездами, улетели.
В глубине синего неба
Есть созвездие Семи Каанов²⁵.
Это семь одинаковых Когудей-Мергенов
На свадьбу едут, говорят.
Есть звезда Золотой кол²⁶ —
Это единственная дочь Ай-Каана,

²⁴ См. газету «Алтайдыг Чолмоны» от 17 мая 1975 г.

²⁵ Созвездие Семи Каанов — Большая Медведица.

²⁶ Золотой кол — Полярная звезда.

Алтын-Кюсю, говорят.
Есть созвездие под названием Три маралухи,²⁷
А над ним повыше
Есть одинокая красная звезда —
Это брюхо марала прострелившая
Когудей-Мергена²⁷ богатыря
Кровавая стрела, говорят.
Когудей-Мергена
Золото и серебро — его добро —
Под твердой землей, говорят.
Выращенный им скот —
На Алтае, говорят²⁸.

Подобных примеров, свидетельствующих о наличии мифов, легенд и преданий в эпических произведениях, множество.

Весьма примечательным является и то, что, как повествуют мифы, между небесными светилами существуют связи. Земные герои после превращения в звезды не умирают, а продолжают жить. Их жизнь напоминает человеческую. Иногда между ними возникают конфликты, столкновения, споры. Например, о созвездиях Дьети-каан (Большая Медведица) и Улкер-каан (Плеяды) в мифе говорится следующее:

Вначале созвездие Улкер-каан состояло из семи звезд, а Дьети-каан имело шесть звезд. Между ними возник спор. В этом споре-состязании Улкер-каан потерпел поражение и лишился одной звезды. Теперь эта звезда едва светится в хвосте созвездия Дьети-каана²⁹.

В древних мифах с метаморфозами, оборотничеством, превращением людей в звезды, горы, реки, озера и т. п. сказывается синкретическое мышление людей того периода. Эта слитность человека с окружающей миром проявляется в том, что все явления окружающей действительности в мифах рассматриваются живыми, человекоподобными. Они действуют, мыслят, спорят, чувствуют. Им присущи все человеческие свойства. Согласно этим взглядам творцов мифов, человек может превращаться в камень, дерево, птицу, зверя, звезду и т. п.

Очень интересны по своему содержанию мифы о богатырях-великанах, превращающихся в горы, скалы, реки и т. п. В середине XIX века на это обратил внимание неугомонный собира-

²⁷ Созвездие Орион. Согласно алтайской легенде, охотник по имени Когудей погнался за тремя маралухами. Последние поднялись на небо и превратились в созвездие Три маралухи (Юч мыйгак).

²⁸ См. эпос «Маадай-Кара». М., «Наука», 1973, с. 436.

²⁹ Потанин Г. Н. Очерки..., с. 193.

тель и исследователь алтайского фольклора В. И. Вербицкий. В его собрании и особенно в книге «Алтайские инородцы»³⁰, наряду с другими мифами, довольно широко представлены мифы-метаморфозы топонимического содержания. Кстати, некоторые из них бытуют и в наше время. Мифы о том, почему та или иная гора получила такое название, та или иная местность названа таким-то именем, древние люди создавали, исходя из их внешнего признака, не исключая, разумеется, факторов познавательных. Так, например, о горе Чаптыган и Адаган до сих пор на Алтае бытуют мифы-легенды, раскрывающие суть их названия. В них повествуется о том, что эти горы когда-то были могущественными богатырями, но однажды поссорились между собой и начали войну. Чаптыган в качестве основного орудия против Адагана применил таловые стрелы, а Адаган стал отбиваться камнями. В конце концов оба богатыря-великана превратились в две горы, сохранив человеческие имена. Далее уже даются объяснения их признаков. Вновь задается вопрос, почему на склонах этих гор, обращенных друг к другу, есть особые приметы. Так, склон горы Чаптыган густо порос тальником, а на склоне горы Адаган — множество камней. Миф дает пояснение, что это результат их междоусобной войны. Из мифа мы узнаем, какое оружие друг против друга они применяли: один — камни, а другой — стрелы.

В мифах о превращении богатырей-великанов рассказываются не только эти признаки, но через них можно узнать подробности их жизни до превращения: об их молодых годах, о женитьбе, занятиях, столкновениях с недругами, о богатырских подвигах и т. п. Например, в собрании В. И. Вербицкого есть интересный миф о двух горных вершинах — Бабыргане и Абагане, в котором повествуется об их ссоре так: «Бабырган вздумал жениться и посвататься за дочь Абагана. Абаган много запросил калыма. Бабырган видит, что калыма в запрошенном количестве ему не найти, решил дело сделать покороче: украл невесту и побежал. Абаган погнался за ним. Бабырган, недалеко от верховья р. Солтона, поскользнулся и едва не был настигнут Абаганом. На этом месте образовалась гора Те-гди (зацепил ногами). Бабырган успел убежать и переправился через р. Бию (в 30 верстах от Те-гди). Абаган гонится; для облегчения Бабырган бросает свою невесту и удирает один. Абаган, догнавши свою дочь, хотел ее зарезать, но она взмолилась: «Кеспе!» (Не режь!). Гора Кеспе находится близ деревни Лебяжьей. Абаган пожалел свою дочь, оставил ей жизнь и, взяв ее с со-

³⁰ Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М., 1893, с. 124—135.

бою, продолжал гнаться за Бабырганом. Но так как дочь обременяла его во время погони, то он привязал ее. Место это — сопка Буулаган, в переводе: «Привязал» (находится между деревнями Краюшкино и Березовкой). Абаган после того, как привязал свою дочь, стал обозревать местность и, увидев бегущего Бабыргана, сказал: «Вон он краснеет». Место, куда он указал — Кызырак (краснеющий), — гора между селениями Быстрианским и Бардинским (ныне Красногорск. — С. К.). Бабырган, услышавши голос Абагана, побежал вправо, по направлению к деревне Сростки, и, заметив удобную переправу через р. Катунь, перескочил ее и побежал дальше. Но от испуга или от прыжка оборвались у него некоторые части тела... и тут образовался круглый пригорок на обширной ровной степи, близ деревни Сетовки. Абаган, увидевши это, не стал переправляться через р. Катунь, хлопнул себя по бедрам, расхохотался и возвратился домой»³¹.

В этом мифе очень заметен древний пласт. Однако в нем не трудно обнаружить и более поздние наслоения. Таковыми являются калымный брак, умыкание дочери Абагана. Почему Бабырган решил похитить дочь Абагана? Потому что Абаган потребовал за нее большой калым. Не имея возможности уплатить его, Бабырган решил похитить девушку. Более поздним наслоением в этом древнем мифе является топонимический мотив. В мифе дается объяснение происхождению названий отдельных местностей. Таковы: Кеспе, Буулаган, Кызырак и т. д.

В книге В. И. Вербицкого «Алтайские инородцы» приведен также миф о горе Белухе (по-алтайски Уч-Сүүри или Кадын-Бажи). В нем повествуется о горе Кадын-Бажи — женщине, когда-то бывшей супругой горы Мустаг. Из-за того, что Мустаг был вшивым, Кадын-Бажи убежала от него на юг и превратилась в тайгу³². Подобные мифы о превращении богатырей-великанов в горные вершины, тайгу, реки и озера, камни и скалы на Алтае можно встретить и в наши дни. Очень интересными в этом отношении являются новые записи мифов у северных алтайцев, произведенные Е. П. Кандараковой³³.

Вот некоторые из них. В Турачакском районе есть горные вершины Адалык и Улуг-таг, или Солок. В мифе рассказывается, как они между собой затеяли спор о том, кто выше и величественней. Обе горы, для того чтобы измерить, кто выше, забре-

³¹ Там же, с. 130.

³² Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М., 1893, с. 126.

³³ Кандаракова Е. П. Фольклор челканцев. Рукопись. Хранится в фольклорном фонде Горно-Алтайского научно-исследовательского института истории, языка и литературы.

ли в глубокую реку. Оказалось, что глубина реки Адалыку была по горло, а Улуг-тагу только по пояс. Так был побежден и посрамлен Адалык³⁴.

У челканцев (северных алтайцев) есть миф, аналогичный мифу южных алтайцев, о размолвке и вражде двух вершин: Улуг-таг и Содонок³⁵. Одинаковые сюжеты некоторых мифов у разных родоплеменных групп алтайцев можно объяснить тем, что они, заимствуя сюжеты друг у друга, приспособливали их к названиям гор, вершин, имеющих в их местности.

Сходные мифы о богатырях-великанах, превратившихся в камни, скалы и горы, проникли в сказания алтайцев, в богатырский эпос. Так, о превращении героев в скалы рассказывает в известном эпосе северных алтайцев «Козуйке и Баян-Ару». В нем есть такой эпизод. Враги убивают Козуйке и Баян, но герои после гибели остаются верными друг другу, превратившись в две скалы³⁶.

В эпосе часто встречаются мотивы превращения убитых врагов в тайгу, а их кровь превращается в реки. Есть мифы и легенды, в которых сами герои-великаны превращаются в реки и затем их имена закрепляются за названиями этих рек. Наиболее популярными являются алтайские мифы о Бии и Катунь. Когда-то, по предположению аборигенов Алтая, эти реки были супругами. Бий — господин, Кадын (Катунь) — жена. Жена была сварливая, неуживчивая, а муж — спокойный, тихий, умный. Он уживался с другими реками, был в мире с горами-великанами. Его сварливая жена Катунь поссорилась со всеми реками и горами и не давала покоя супругу. Тогда реки и горы посоветовали Бию вызвать свою супругу на состязание, т. е. держать пари («маргаан эдер»). Кто в этом споре-состязании победит, тот должен и верховодить в семейной жизни.

Устроили состязание на быстроту бега. В присутствии свидетелей были определены условия пари и вынесено решение: кто из супругов раньше достигнет горы Бабырган, что высится на севере алтайских гор, тому и быть главой семьи. Так началось между ними состязание. Стоящие на пути Бия тайга и горы раздвигались, давая ему путь, потому что симпатии их были на его

³⁴ Кандараква Е. П. Фольклор челканцев. Рукопись. Хранится в фольклорном фонде Горно-Алтайского научно-исслед. ин-та истории, языка и лит.-ры.

³⁵ Там же, с. 154.

³⁶ См. работу С. Каташа «Алтайские варианты эпоса «Кызыл-Корпеш и Баян-Слу» в сб. Народный эпос «Кузы-Курпеш и Маян-хылу». Уфа, 1964, с. 89—98; Его же. «Козын-Эркеш» и «Козын-Корпеш и Баян-Слу». — Ученые записки Горно-Алтайского НИИИЯЛ, выпуск II, 1958.

стороне. А на пути Катунь, наоборот, горы сдвигались, преградами были мощные скалы. Сварливая Катунь, с трудом преодолев все преграды, наконец, вырвалась в долину и достигла горы Бабырган, уверенная, что прибыла первой. Но, к ее удивлению, Бий уже давно миновал эту гору. Бабырган, увидев отставшую от мужа Катунь, громко расхохотался.

«Что ты, разинув пасть, смеешься?» — спросила у Бабыргана сварливая Катунь, на что последовал ответ:

«Твой муж уже давно тебя ждет в долине, а ты все еще плетешься здесь».

Еще сильнее озлобившись, Катунь со всего размаха ударила Бабыргана по щеке и понесла свои воды дальше. Настигнув мужа, в порыве гнева она закатила и ему пощечину, но потом, одумавшись, сказала: «Хотя я проиграла в споре, но зато я жена не простого человека, а бия — господина». С тех пор за супругом Катунь закрепилось второе имя — Бий суу — господин вод.

Обе же реки, Бий и Катунь, слившись воедино, продолжали свой путь на Север, образуя Обь (от алтайского слова «оп» — своенравие). Катунь же после слияния с Бием успокоилась, стала кроткой. Стыдясь своих прежних выходов, так и не вернулась на Алтай³⁷.

В этом мифе довольно четко отражена борьба патриархата и матриархата, прослеживается последняя попытка матриархата удержать свое господство. Однако в процессе длительного бытования миф утратил свой первоначальный, древний смысл и принял бытовой характер (спор между застенчивым супругом и сварливой женой).

Родство, супружество гор, рек, скал, озер и т. п. является типичным для мифов и других видов устных рассказов алтайцев. Наиболее частые узы близости — муж и жена, брат и сестра, дядя и племянник. Топонимика Горного Алтая подтверждает это. Так, в Усть-Канском районе близ села Яконур есть две вершины, которые называются Эмеген (жена) и Обогон (муж).

В устной поэзии алтайского народа широкое бытование получили мифы о животных и птицах. Это довольно интересные по сюжету и занимательные по своему содержанию устные рассказы, главным назначением которых является выявление наиболее характерных признаков и повадок тех или иных зверей и птиц. Некоторые алтайские мифы о животных ошибочно отнесены к сказочному эпосу, тогда как их генезис связан с мифо-

³⁷ На основе этого мифа поэт М. В. Мундус-Эдоков создал стихотворение-поэму «Маргаан» («Состязание»).

логией. Они отражают занятия древних людей, главным образом охоту и получили распространение среди охотничьих племен Алтая.

Первым собирателем мифов о животных был Г. Н. Потанин, который опубликовал некоторые из них в своей книге «Очерки северо-западной Монголии». В советский период много мифов о животных было записано алтайским писателем П. В. Кучияком и московской фольклористкой А. Л. Гарф, которые затем их литературно обработали и издали на русском языке как «Алтайские сказки»³⁸. С 1956 года сбором и исследованием мифов занимается сектор фольклора Горно-Алтайского научно-исследовательского института истории, языка и литературы.

Главный мотив в этих мифах — мотив оборотничества, превращения людей в наказание за какую-то провинность. Перед нами миф о медведе, опубликованный Г. Н. Потаниным.

«Медведь был прежде хан, по имени Карабты-хан. Он приказал одному сироте (öскүс) достать себе лисью шапку (түлкү бөрүк) Ерлик-хана. Сирота спросил: «Как я достану?» Карабты-хан сказал: «Иди как будто с войной на него; когда он выйдет к тебе, схвати с него шапку». Сирота пошел достать лисью шапку Ерлик-хана; подъехав к его юрте, он закричал. Крик его был подобен крику ста человек, топот его лошади был подобен топоту ста лошадей. Ерлик-хан испугался и выскочил; сирота схватил с него шапку и поскакал прочь. Ерлик-хан закричал ему вдогонку: «Зачем ты унес мою шапку?» Сирота отвечал, что такое ему было поручение от Карабты-хана. Тогда Ерлик сказал: «Пусть же Карабты-хан станет медведем, его жена свиньей (какай), а сын его звездой»³⁹.

Реалистичность изображения в мифах о животных объясняется высоким профессиональным уровнем древних охотников, их умением суммировать свои наблюдения за повадками зверей и птиц и делать обобщения. Правильно подметила эти качества древних людей хакасская фольклористка М. А. Унгвицкая, анализируя хакассские мифы о животных «кыпчоохи». Она пишет: «В этих, в основе своей реалистических, зарисовках окружающей природы проявились зачатки стихийноматериалистического познания и отображения действительности в художественном творчестве...»⁴⁰.

Образные характеристики животных в алтайских мифах, такие как и в хакассских, индивидуализированы, очень устойчивы

³⁸ Кучияк П. и Гарф А. Алтайские сказки. Новосибирск, 1940.

³⁹ Потанин Г. Н. Очерки..., с. 168.

⁴⁰ Унгвицкая М. А., Майногошева В. Е. Хакассское народное поэтическое творчество. Абакан, 1972, с. 29.

и типичны. Их характерные приметы и признаки и повадки вполне обоснованы. Так, у бурундука пестрая спинка наподобие полос от следов чьих-то пальцев. Это медведь оставил память о себе. Решив погладить бурундука, он провел когтями по его спине. У барсука на лбу белое пятно. Этот признак тоже объяснен в мифе. Пытаясь поймать оленя, барсук схватил его за ногу. Олень лягнул барсука в лоб и ранил. Впоследствии рана заросла, но след остался. Теперь барсук ходит с лысиной⁴¹.

Тонкая поясница муравья объясняется скупостью хозяина, который, пригласив его в гости, морил голодом. А птица коростель-дергач (талтар), прежде чем подняться в воздух, делает разбег по земле. На это дается тоже ответ в мифах. Приведем объяснение этому в мифе «Царь зверей».

«Звери и птицы собрались, чтобы избрать себе царей. Царем птиц выбрали орла, который называется Кан-Кереде; царем зверей выбрали льва (арслана). На этом собрании и журавлю дали место какого-то начальника; дергач, стоя в стороне, сказал: «Зачем дали такое место такому длинноногому и длинноносому?» Журавль обиделся, клюнул дергача и переломил ему спину; оттого теперь дергач не может сразу подняться на воздух, а сначала должен пробежать по земле. Дергач в свою очередь содрал с головы журавля хохол, от которого только остатки около ушей сохранились»⁴².

Древние люди умели очень тонко подметить отношение зверей и птиц друг к другу. В этом проявляется суть мифологии — объяснять сущность предмета или явления. В одном из мифов о сурке рассказывается, что он когда-то был знаменитым охотником. Его стрела никогда не знала промаха.

Однажды сурок подранил кан-кереде — орла, перебив его крыло. За это орел обрубил ему пальцы, а самого зарыл в землю, сказав: «Пусть теперь за тобой охотятся все живые существа, а люди едят твое мясо, а звери и птицы растащат твои останки»⁴³.

В другом варианте мифа о сурке, записанном и обработанном писателем П. В. Кучияком⁴⁴, говорится: «Сурок похвастался, что он может подстрелить звезду в небе и та упадет на землю. Все звери и птицы Алтая собрались подивиться охотничьему искусству сурка, его меткости. Сурок натянул лук и пустил стрелу в звезду, но звезда продолжала светиться на небе. Оскандальившись, сурок рассердился и, отрубив себе пальцы на руках,

⁴¹ Потанин Г. Н. Путешествие по Монголии. М., 1948, с. 393.

⁴² Потанин Г. Н. Очерки..., с. 185.

⁴³ Там же, с. 187.

⁴⁴ Кучияк П. и Гарф А. Сказки Алтая. М., 1939.

от стыда спрятался в нору. Теперь только звездной ночью он вылезает из норы и смотрит в небо в ожидании падений звезды»⁴⁵.

По алтайским мифам, птицы и звери когда-то тоже были людьми. В мифе «Летучая мышь и Создатель» (Жарганат ла Жайаачы) повествуется:

«Создатель трижды вызывает к себе человека по имени Летучая мышь, но ни на один вызов он не является. Тогда его насильно доставляют к Создателю. На вопрос — почему не являешься на вызов, Летучая мышь отвечает:

— Я был занят подсчетом, кого больше в воде — рыб или камней.

— Ну и кого же больше оказалось?

— Рыб больше, — не задумываясь, отвечает Летучая мышь. Создатель удивлен.

— Создавая воду, я делал так, чтобы камней было больше. Камни ты считал?

— А я все плоские камни принял за рыб, — не смущаясь, отвечает Летучая мышь.

— А почему на второй мой вызов не явился? — спрашивает Создатель.

— Был занят подсчетом, чего больше — на небе звезд или кочек на земле.

— Ну и чего же оказалось больше?

— Кочек оказалось больше, — ответил Летучая мышь. Тогда удивленный Создатель говорит:

— А ведь я, творя мир, создал больше звезд, чем кочек?

— А я к кочкам отнес и пни, — стал оправдываться Летучая мышь.

— Ну, а на третий мой вызов почему не явился?

— Я выяснял, кого больше на земле — мужчин или женщин.

— И кого же оказалось больше?

— Женщин оказалось больше, — отвечает Летучая мышь. Тогда, возмущенный его ответами, Создатель говорит:

— Я же сделал так, чтобы мужчин было больше на земле. Как это у тебя вышло, что ты насчитал больше женщин?

— Видите, Создатель, я всех мужчин с женским умом и характером отнес к женской половине.

Возмущенный Создатель плюнул на Летучую мышь и так превратил человека в летучую мышь. С тех пор и появилась летучая мышь»⁴⁶.

⁴⁵ Сказки Алтая. Новосибирск, 1940.

⁴⁶ Потанин Г. Н. Очерки..., с. 138.

В другой версии говорится, что человек по имени Дьарганат раньше был шаманом.

Однажды у Создателя заболел сын и он зывал шаманить Дьарганата. Для жертвы Эрлику нужно было зарезать девять лошадей, девять черных быков, девять черных баранов. После принесения жертвы Дьарганат начал шаманить. Эрлик не принял жертвы. Нужно было за душу сына Создателя принести в жертву душу другого человека. Об этом сообщил шаман Создателю. Услышав из уст Дьарганата об этом, Создатель рас-свирепел:

— Почему ты сам не отдал свою душу Эрлику за моего сына? — сказав так, Создатель превратил шамана в летучую мышь⁴⁷.

О коршуне в мифах рассказывается, что он вначале тоже был шаманом. Теперь, превращенный в птицу, летает и издает звуки, напоминающие камлание.

Мифы о животных, зверях и птицах отвечают на вопрос о их происхождении, о том, что они до превращения были людьми. Теперь же они изменили свой внешний вид, а мыслят так же, как и люди. Так древние люди представляли себе живую и неживую природу, окружавшие их явления и предметы.

Пережитки этих представлений еще долго довели над мышлением человека. Охотники и теперь, встречаясь с хищными зверями, пытаются между собой разговаривать языком табу, чтобы звери и птицы не услышали и не разгадали их намерений, да и обращаясь к зверям и птицам, охотники ведут с ними разговор человеческим языком. Все это подтверждает древность мифов о животных. Однако длительность бытования эгложила на них свой отпечаток. В них заметны напластования разных эпох.

В приведенных выше мифах довольно четко прослеживаются эти напластования. Дьяячи, Эрлик, кан-кереде, кам, тайлга и др. — это не что иное, как более поздние привнесения в древнюю мифологию. Например, миф «Летучая мышь и Создатель» в своем содержании имеет следы классового общества и по своей идее носит социальный характер, в особенности в его новом варианте. Так, вместо Создателя в новом варианте выступает Кан-Кереде.

Жена Кан-Кереде родила мальчика. Полоумная жена Кан-Кереде по этому поводу дает указание самому хану пригласить на пиршество всех зверей и птиц. Все явились, только не было одной летучей мыши. За ней трижды посылали гонцов, но безрезультатно. Тогда решили насильно ее доставить к хану. На

⁴⁷ Там же, с. 139.

вопрос хана, почему не явилась на вызов, она ответила, что была занята подсчетом количества мужчин и женщин на земле. Тогда хан спросил ее: «Ну и кого же оказалось больше?» Последовал ответ не без злого умысла, с подтекстом: «Если прибавить к числу женщин тех мужчин, которые находятся под пятой своих полоумных жен, то женщин будет больше».

В этом ответе заметна ирония, сарказм, дерзость в отличие от ответа Дьярганата Создателю в древнем варианте мифа. Сюжет древнего мифа сохранился почти без изменения, но зато его социальное звучание в новом варианте заметно усилено.

Возьмем для примера другой миф:

«Однажды к Бабыргану приходит лиса и говорит:

— Я послана Арслан-ханом собрать подати от всех зверей. Все уже уплатили, только ты один остался.

— А я ведь не зверь, а птица, — ответил Бабырган и на глазах у лисы взлетел.

Тогда царь птиц Кан-Кереде посылает к нему беркута.

Беркут, явившись к Бабыргану, говорит:

— Все птицы уплатили дань Кан-Кереде, только ты один остался должником...

— А я ведь не птица, а зверь, — показав зубы беркуту, Бабырган убежал в лес...».

В этом мифе не трудно обнаружить привнесения более поздних эпох, когда господствовало классовое расслоение и существовали подати, налоги, повинности. В мифе путем аллегории показывается классовое неравенство. В образе лисы и беркута изображены сборщики дани, а в образе Арслана (льва) и Кан-Кереде (орла) — власть имущие: демичи, зайсаны, ханы. В образе Бабыргана (белки-летяги) — избегающие налогов и податей простые люди.

Как видно из приведенных примеров, мифы были не только традиционным, архаическим жанром, но они создавались и в последующие эпохи, отображая мировоззрение людей, или же на основе сложившихся традиционных сюжетов возникали мифы с новым содержанием, отражающие насущные проблемы времени.

В этом проявляется одна из основных закономерностей фольклора, заключающаяся в том, что тот или иной жанр не исчезает вместе с исчезновением социальной формации, породившей его, а под воздействием новых условий и среды видоизменяется, приобретая новые черты и функции.

Если мифы на ранних стадиях развития человеческого общества имеют сугубо мировоззренческий характер, то в последующие эпохи, сливаясь с другими жанрами — легендами, сказ-

ками, эпосом, они приобретают также эстетическую и дидактическую функции. Их образно-поэтическая структура не игнорируется, а, наоборот, развивается дальше, основываясь на жизненном, поэтическом опыте и таланте их создателей. Эволюция мифов, как и всякая другая эволюция, идет от простого к сложному. Обогащенные жизненным опытом люди, создающие эти произведения, постепенно включают в них жизненные реалии, выработанные на основе собственных наблюдений. В новых мифах усиливается индивидуализация и психологизация характеров, для заострения социальных мотивов используются аллегория и другие художественные приемы. Мифы приобретают художественную форму, в них четко прослеживается сюжетно-композиционное построение и т. п. Здесь реалистические тенденции превалируют над мифологическими. Это своеобразный переход мифов о животных и птицах в животный сказочный эпос.

В некоторых алтайских мифах повествуется о том, как животные и птицы помогают человеку. Например, в мифе, опубликованном Г. Н. Потаниным о птице колборко, эта помощь проявляется посредством знакомства человека с секретами добычи огня. Птица колборко раскрывает ее «технологию». Таким образом, человек с помощью птицы учится добывать огонь и пользоваться им⁴⁸. Так же с помощью зверей и птиц человек узнает целебные травы, источники и другие полезные вещи.

Древние компоненты мифологии легко просматриваются (угадываются) в легендах, алкышах, эпосе, в сказке. Сам по себе этот фольклор имеет большое научное значение при изучении истории народа, исследовании истоков народного творчества.

В алтайской мифологии есть такие герои, которые на протяжении многих веков не сходили с уст народа и ныне стали легендарными. Таковым является Сартакпай.

Мифов и преданий, говорящих о древнем происхождении этого образа, несколько. Профессор С. С. Суразаков их подразделяет на следующие группы:

1. О том, как Сартакпай вместе с сыном прокладывал русла Катунь, Бий, Башкауса, Челушмана и создал Золотое озеро.

2. О том, как Сартакпай раздвинул гору Согон-Туу и образовал гору Бешпек.

3. О том, как Сартакпай с сыном строил мост через бурную Катунь.

4. Как Сартакпай уговорил Солнце и Луну затащить на небо семиголовое чудовище — Дельбегена.

⁴⁸ Потанин Г. Н. Очерки..., с. 187.

5. Мифы о следах Сартакпая, оставленных на земле.

6. Мифы о пребывании Сартакпая в Монголии⁴⁹.

7. Мифы о смерти Сартакпая.

Наиболее популярными являются первый и третий мифы, которые получили широкое распространение у всех редоплеменных групп Алтая⁵⁰.

Во всех этих мифах рассказывается о необычных подвигах этого легендарного героя. В одних версиях он называется Сартакпаем, в других же — Сартактаем. Все его деяния направлены на облегчение жизни людей. Он служит людям, его подвиги несут доброе начало. Сартакпай пальцем может провести русло реки в том направлении, которое было необходимо людям. Он мог своей стрелой раздвигать горы и скалы, построить мост через бурную реку.

Во II выпуске труда Г. Н. Потанина опубликована версия западных монголов под названием «Сартактай»⁵¹. Приводим ее полностью: «Сартактай в древности жил в вершине реки Эдера и оттуда на своей чубарой лошади без хвоста в один день ездил к Боруньизу (Тибет); у него была жена и восьмеро детей; он много убивал зверей и ловил рыбы; шубы и одеяния у семейства были плохие. Он же, Сартактай, хотел соединить озера Субсен-нор и Хараусу; начал копать; бросит лопатой землю, вынутую из канала, — гора; еще бросит — снова гора; тридцать три раза копнул и отбросил, и вышло тридцать три горы, составляющие группу Ханхухей. Однако вода не пошла из Убсы; после каждого удара лопатой бросится из озера, но тотчас назад уйдет. Тогда Сартактай осердился, бросил работу и сказал: «Будь же тебе имя Субсен-нор». Субсу называется последний выход воды из куба, плохое вино».

Далее указывается имя, от кого была произведена запись: Чиринь Доржчи, халхасец с р. Тамира. Под пунктом «б» приводится добавление: «Близ города Кобдо, на равнине озера Хараусу, на правом берегу р. Кобдо тянется естественная рытвина в направлении, удаляющемся от реки; эта рытвина приписывается местными жителями Сартактай-батырю, который будто некогда вырыл канал от озера Харасу до Пекина и в один день по нему ездил в этот город»⁵². Указано имя Муно Торгоут. Далее

⁴⁹ Один из них записал Г. Н. Потанин. См. Очерки..., с. 286.

⁵⁰ На основе мифов и легенд о Сартакпае поэт К. Козлов написал поэму «Сартакпай-строитель», Г.-Алтайск, 1962.

⁵¹ См.: Потанин Г. Н. Очерки северо-зап. Монголии. СПб, 1881, с. 170—171. К легенде дается довольно обширное примечание на с. 51—52 за № 86.

⁵² Там же, с. 171.

под буквой «в» дается еще уточнение: «По словам алтайцев, есть место где-то на Катунь, ниже перевоза Кор-Кечу, где показывают на камни, опечатавшиеся следы сидения Сартакпая»⁵³.

В примечаниях к изложенному ученый дает довольно обстоятельное объяснение. Так, в одном случае он пишет: «Имя Сартакпая известно от Хангая до Катунь. В Алтае ему приписывается намерение построить мост через Катунь; так как это предприятие ему не удалось, он ушел от Катунь в Монголию долиной, рассекая себе дорогу в скалах. На Чуе указывают дыру в скале, будто бы прорубленную Сартакпая; к имени его алтайцы придают прибавку Кэсэр (кезер), по-видимому, от глагола кесь — режь. Легенда о намерении устроить мост через Катунь приводится у Риттера, т. III, но без имени богатыря; та же легенда рассказывается в Киргизской степи по поводу горы Калмык-Тологой, которую будто бы нес богатырь с сыном, чтобы запрудить Иртыш... Легенда уверяет, что Калмык-Тологой до этого времени находился в Тарбагатае подле горы Сарт-Тологой, которая, очевидно, обязана своим именем монгольскому богатырю...»⁵⁴.

Сартакпай — строитель, созидатель, не знающий усталости. Трудясь ночью, он хватает рукой молнию и закрепляет ее в расщелине дерева и таким образом освещает землю. Сартакпай был богатырем-великаном. Там, где он проходил, повсюду оставались его следы на земле и даже на камнях. До того он был могучим и великим титаном. Места, связанные с именем Сартакпая, рассказывают старики, можно встретить почти во всех уголках Горного Алтая: «Вот здесь он отдыхал, а здесь оставлены следы от его ног, здесь он сидел, здесь он охотился...» и т. п.

Г. Н. Потанин в 1876 году у чуйцев-теленгитов записал миф-легенду о смерти Сартакпая со слов пожилой женщины-теленгитки по имени Тотой⁵⁵. По этой версии, Сартакпай умер от старости, по другой — Сартакпай, участвуя в состязании, утонул в озере. Кроме мифов, о героях-титанах сложены легенды, песни, сказки. Помимо Сартакпая, героем-великаном является Турун-Музыкай, миф о котором был записан В. И. Вербицким еще в середине XIX века⁵⁶. Ошибкой Вербицкого является то, что он отнес этот миф к религиозным преданиям. На самом деле это миф с древнейшей основой. Об этом свидетельствует как сам

⁵³ Там же, с. 171. После этого уточнения на стр. 52 дается примечание за № 89.

⁵⁴ Там же, с. 52 (примечание № 86).

⁵⁵ Потанин Г. Н. Очерки..., с. 286.

⁵⁶ Вербицкий В. И. Алтайские инородцы, с. 101.

образ героя, так и сюжетная линия, идейный смысл мифа. Приведем этот миф.

«Когда Эрлику не удалось сделать оп-курай, он, чтобы излить свою злобу, сотворил в мире чудовище нечистого духа, называемое Андалма-Муус, которое вытягивало язык из моря и, схватывая людей, пожирало, Мангды-шире, Тюрун-Музыкай и Майдере, богатыри Ульгения, видя это, согласились убить Андалма-Мууса. Тюрун-Музыкай сказал: «Никто сильнее меня не найдется и не победит Андалма-Мууса!» Сказав это, он сошел с неба на землю, сделался человеком, родившись от девицы Эрькэ-Шудюнь, и назывался Тамаа-Тюрун. Эрьке-Шудюнь была дочерью Чуптана и его жены Шаадыгай-Коо из сеока (рода) Кыдат. Когда Тюрун был еще небольшим мальчиком и бегал по морскому берегу, Андалма-Муус, вытянул язык, схватил его и хотел утянуть, как и других. Но Тамаа-Тюрун схватил его самого за язык и так сильно потянул из моря, что земля погрузилась. Чтобы не потопить землю, Т.-Тюрун начал пить воду из моря и столько выпил, что ноги А.-Мууса стали на виду. Т.-Тюрун, схватив его за ноги, вытащил из моря и так сильно ударил о камни, что кровь брызнула и внутренности его, разлетевшись, обагрили все камни. От этого камня и сделалась разноцветными. Потом Т.-Тюрун, согнув остов А.-Мууса, как лук (т. е. в дугу), и вынув нож, исстругал его на мелкие стружки. Оттого делались разные черви, мошки, пауки, комары, саранча и другие насекомые.

Тюрун-Музыкай хотя был человеком и ходил по всей земле, но никто не знал, кто и откуда он. Когда же он пришел в Китайскую землю к хану Мерыэдин-темэнэ-коо, тот узнал его и сказал об его происхождении, т. е. что он правитель среднего из 99 миров. Тамаа-Тюрун сказал ему: «Во всех царствах я был, и никто меня не узнал; один ты узнал меня. За это, в благословение от меня, пусть будет имя твое Тюмен-асты-Эден-поудо (Китайский император и доныне алтайцами называется Эдень-хан). Но смотри, чтобы с тобой никто не воевал, и ты ни с кем не воюй и не имей связи с другими землями. Когда будет война других с царством твоим, тогда близка будет кончина века!» И отдал ему книгу о происхождении мира, полученную от небесных писарей Тидымини Шагимины и Топгуну, составленную Майдере, удалился, неизвестно куда...»⁵⁷.

Как видно из содержания данного мифа, его генезис уходит в глубокую древность. Об этом говорят и этиологические мотивы о происхождении на земле насекомых, разноцветных камней. Но

⁵⁷ Там же, с. 101—102.

главная идея мифа легко выявляется, судя по тому, что и для кого делает герой, во имя чего совершает подвиги. В данном случае Тюрюн-Музыкай своими действиями приносит пользу людям, делает для них полезное дело, побеждает злое чудовище Андалма-Мууса.

Герои-великаны типа греческого мифического богатыря Геракла, имеющиеся в алтайской мифологии, в дальнейшем сыграли огромную роль в создании образов богатырей героического эпоса. Они явились готовым эталоном для обрисовки главных персонажей богатырского эпоса и были использованы при создании эпических сказаний. Образ богатыря в основных контурах был уже очерчен в мифах, легендах, а богатырская сказка, затем эпос дополняют его, шлифуют, художественно оформляют этот образ и создают художественную биографию героя-богатыря с описанием подвигов, окружают его эпическим ореолом. Конфликтом по-прежнему является борьба героя-богатыря с мифологическими противниками, чудовищами и божествами во имя избавления своего рода, племени, народа от гнета и притеснений. Все это наполняет народный богатырский эпос новым содержанием и определяет дальнейшее развитие жанра. Такова, на наш взгляд, эволюция сюжета мифа в последующие эпохи: от мифа — к легенде и далее — к сказке и богатырскому эпосу.

III. Легенды и предания

К древним жанрам народного творчества относятся легенды и предания. Они представляют следующий этап развития жанра куучын (мифа). Мы уже отмечали жанровую общность всех разновидностей «куучындар» — мифа, легенды и предания. Однако при более внимательном рассмотрении можно выявить их специфику и различие.

Обладая мировоззренческими чертами и возникнув на ранней стадии развития человеческого общества, легенды и предания выполняли функции художественного, образного мышления.

Предания чаще всего носят характер устного повествования с установкой на якобы действительно имевшие место факты. Особенно это заметно в исторических преданиях. В мифах же повествования основываются на вымысле. Проф. Л. Е. Элиасов пишет: «Предания по своему характеру менее подвержены влиянию времени, фантастике, т. к. они посвящаются определенному историческому явлению и факту...»⁵⁸

Легенды — это устные рассказы, отражающие мировоззрение древних людей, их религиозные взгляды и философию на различных этапах исторического развития, так же основанные на вымысле. Между легендой и преданием нельзя ставить знак равенства, но в то же время бывает трудно провести грань между ними. Лишь по стилю и поэтике повествования мы можем определить своеобразие жанра. Например, в легенде мы встречаем троекратные повторы, а в предании их нет. Легенды — жанр более поздний, более усовершенствованный и модернизированный по сравнению с мифами и преданиями. В алтайском фольклоре встречается целый ряд вариантов и версий мифов, легенд, преданий. Их расхождения — в незначительных деталях, иногда во времени, но «рациональное зерно» сохраняется. Это — тема повествования с ее сердцевиной —

⁵⁸ Элиасов Л. Е. Русский фольклор Восточной Сибири, ч. II. Улан-Удэ, 1960, с. 20.

сюжетом, имена и характеры персонажей. Таковы устоявшиеся во всех видах устных рассказов темы и сюжеты о сотворении мира, о божествах и чудовищах, о звездах, о хозяевах-духах, о животных и птицах, о богатырях-великанах, о происхождении родов, о названиях гор, рек, озер и т. п.

Процесс отпочкования легенд и преданий от мифологии очень сложный и длительный. Видимо, такое выделение их в самостоятельный жанр произошло вполне закономерно в период разложения первобытного общества и в связи с потребностью той эпохи, когда мифология не могла находиться в застывшей форме, а должна была соответствовать требованиям новой социальной формации. Правда, наиболее архаические мифы о возникновении жизни на земле, о трехъярусном устройстве вселенной, о чудовищах и богах сохранили свою жанровую специфику. В своем эволюционном развитии нового качества достигли лишь те сюжеты мифов, которые поспедали за общественным развитием и способствовали этому развитию, обогащая и развивая мировоззрение наших далеких предков, выражая их идеалы.

Таким образом, стихийноматериалистическое познание древних людей получает свое дальнейшее развитие в преданиях и легендах.

Если в мифах стержневым началом является древнее анимистическое мировоззрение, то в легендах и преданиях превалирует более реалистическое начало, основой которого является стихийноматериалистический взгляд на окружающий мир и более реалистическое его объяснение. Вполне естественно, что в легендах и преданиях заметны следы религиозных представлений, которые возникли позднее, в период распада родового общества. Так, например, в алтайских легендах и преданиях оставили след шаманизм, манихейство, буддизм и христианство. Этим объясняется появление религиозных легенд и преданий о боже-создателе (кудай-жайаачы керегинде), об Ульгене и Эрлике, о Курбустане, о происхождении человека, о сотворении мира, о всемирном потопе и т. д.⁵⁹

В таких легендах народная основа значительно слабее, чем в мифах, религиозные привнесения в них превалируют и вытесняют народную основу. Легенды религиозного содержания преследовали цель распространить божественное учение, религиозные догмы. Хотя на первый взгляд тематика древних мифов и легенд особо не отличается друг от друга, а порой идентична, однако при внимательном рассмотрении легко вы-

⁵⁹ См.: Вербицкий В. И. Алтайские инородцы, с. 89—117.

является их разница. На главный вопрос — почему происходит то или иное явление, они дают объяснение по-разному. Например, в легендах и преданиях происхождение жизни на земле объясняется сверхъестественными явлениями, которые связываются с божественными, религиозными учениями, тогда как в мифах оно связывается с естественным жизненным процессом.

Древний человек эти явления объяснял так, как ему казалось, и он своим ответом на этот вопрос создавал мифы. Но мифологические взгляды продолжают свою жизнь и в легендах. Таковы мифы-легенды об Ульгене и Эрлике, о Дбаячи — создателе. Вот примеры, как древние мифы в новых условиях приняли форму преданий религиозного характера.

«Четыре каана (царя) держатся за небесную пуговицу (тегеринин топчызы). Этим крепится мир. Четыре каана: Кўн-кыр-каан, Еден пууду каан, Чаган-каан и Амыр-Сананын уулы — Темир-Санаа (сын Амыр-Саны)»⁶⁰. А ниже приводим текст предания, записанного В. И. Вербицким. Это предание тоже не утратило своего первоначального мифологического характера, но в нем отчетливо проявляется более поздняя религиозная окраска.

«Когда еще не было ни неба, ни земли, был один Ульгень (по-ойротски — Курбустан-Аакай). Он носился и как бы трепетал над безбрежным морем, распростершись, подобно нетопырю, и не имея твердого места, где бы стать. Тогда ощутил он голос внутри себя: «алдында тут, алдында тут — впереди хватай, впереди хватай», и произнес эти слова, а вместе с тем, простерши руку, схватил перед собою. И вот попался ему камень, высунувшийся из воды. Он сел на этот камень, продолжая произносить: «алдында тут, алдында тут» и думал, что творить и как творить. Вдруг из воды выходит Ак эне (белая мать) и говорит: «Что придет тебе на мысль творить, скажи только: эттим, бютти — деп — сделал, свершилось, так и будет; а не говори: эткэним бютпеди — деп, что я делал, то бы не свершилось». Сказав это, Ак эне скрылась и более никогда никому не являлась. Поэтому-то Ульгень, создав людей, дал им повеление: «Бар немени жок деп айтпа, барды жок тезен, жок болор — о том, что есть, не говори: «нет»; если же скажешь: «нет того, что есть», то и не будет».

Ульгень ощутил в себе мысль и произнес: «Э! дьер пютсин, дьер пютсин! О! сотвори землю, о, сотвори землю!» И земля сотворилась. Ульгень, продолжая произносить: «алдында тут,

⁶⁰ Вербицкий В. И. Алтайские инородцы, с. 89—90.

алдында тут», взглянув вверх, произнес: «Э! Тенгери пютсин! — О! Сотвори небо!» и по слову его небо сотворилось. Ульгень все продолжал говорить: «алдында тут, алдында тут!» и твердил эти слова до окончания создания всех тварей. И слова эти: «алдында тут» впечатлелись (пюдюп калды) в человеке. Поэтому то человек не ходит задом, не берет назад и все делает перед собой, а не позади себя.

Таким же образом Ульгень создал в море три великие рыбы и утвердил на них землю. Две из рыб поставлены по краям, а одна в середине под землею. Эта средняя стоит головою к северу; когда она склоняет голову книзу, тогда на севере делаются топи; если же она сильно приклонит голову, то утопит всю землю. Под жабры ее захвачен крюк с арканом, которого конец протянут на небо и там завит на трех столбах так, чтобы можно было, перепуская с одного на другой, подтягивать кверху или опускать вниз голову рыбы. Этим делом управляет богатырь Ульгэня Мангдышире. Когда он спустит конец аркана с одного столба, то земля склоняется к северу и делаются топи, а если бы перепустил со второго, то земля утонула бы, как это было при всемирном потопе.

Во все продолжение творения мира Ульгэнь пребывал на золотой горе, на которой сияет солнце и луна — ай-күн тийген алтын ту. Эта гора с неба навесилась над землею и до земли не достает только на человеческое колено.

Творение мира продолжалось шесть дней. В эти дни Ульгэнь творил, а седьмой день спал, в восьмой день встал. Поэтому предки алтайцев — ойроты в седьмой день утром совершали моление; мужчины и женщины, умыв лицо и руки, прежде начатия дела, а матери, не кормя детей грудью, вставали лицом к востоку; мужчины, преклонив оба колена и держа обе руки позади, поклонялись до земли и произносили: «Пуодоминэ бурханым», а женщины, став на левое колено и держась правою рукою за правую косу, поклонялись также до земли и произносили: «Теэдыминэ Кудайм!»

Пред молением клали арчин на огонь и медную кадьницу, утвержденную на четвероножник, вышиною в пояс. Когда грамотность в народе стала исчезать, это исполняли только старшие и то не в каждой юрте; ныне же исполняется это у южных алтайцев только один раз в году, в общем собрании, после весеннего грома, на высокой какой-нибудь горе, брызгают во все четыре стороны коровьим молоком и кланяются»⁶¹.

⁶¹ Вербицкий В. И. Алтайские инородцы, с. 90.

Как видим, в первом примере религиозный пласт едва заметен. Эта легенда менее подверглась шаманскому влиянию. Второе предание целиком подверглось влиянию языческого культа. Не зря оно названо религиозным. Космогонические предания алтайцев весьма разнообразны. Они повествуют не только о сотворении мира, но и о небесных светилах, о солнце, луне, о звездах. В них отразились языческие представления. Они дают посильные ответы на вопросы, которые возникали каждодневно перед пытливым умом наших предков. Хотя их ответы на все эти загадки окружающего мира были порой нелепыми вымыслами и преувеличениями, странными и наивными, однако, если учесть тот уровень развития общества, когда создавались эти образные ответы, ставшие мифами, преданиями и легендами, то не трудно найти в них и «рациональные зерна».

Восприятие реального мира через призму мифов и легенд для эпохи первобытнообщинного строя было закономерным. Древние народы таким образом создавали свою предысторию. Представление о сотворении жизни на земле создатели этих фантастических рассказов рисуют так:

«Добрый дух Ульгень в образе светлого гуся или утки создал младшего брата Эрлика в образе черного гуся или неопыря. Старший приказал младшему нырнуть в воду и достать земли. Таким образом была сотворена земля. После сотворения земли между Ульгением и Эрликом произошла ссора за право управления ею. В конце концов Ульгень отдал землю и людей в распоряжение Эрлика и скрылся на высокую золотую гору, где сияет солнце и луна, приказав людям приносить жертвы у подножия этой горы»⁶².

Содержание этой легенды наводит на мысль, что она в основе своей несет мифическое начало. Нам известны мифы о сотворении земли с аналогичным сюжетом. Однако, переняв характер легенды, этот миф несколько видоизменился. Когда миф превратился в легенду, изменилась его идейно-образная суть. В легенде речь идет о ссоре божеств Ульгения и Эрлика за право управления землей, ими же созданной. В мифах же сферы влияния этих божеств были определены заранее. Ульгень — божество небесное, «хозяин неба», а Эрлик — подземный властелин. По легенде явствует, что мифический бог неба Ульгень остается обитателем земли. Он живет на золотой горе, у подножия которой люди приносят ему жертвы. Все это говорит

⁶² Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия. Л., 1971, с. 170.

о языческом культе, влияние которого на алтайскую народную поэзию было довольно сильным.

До сего времени персонажи из шаманского пантеона продолжают бытовать в различных жанрах фольклора. Об этом свидетельствует и то, что древние формы фольклора, порожденные мифологией, очень устойчивы и они сохраняются ныне в живой традиции. Следы младенчества устной народной поэзии, жизнеспособность ее форм очень заметны в алтайской народной поэзии.

Процесс трансформации мифов в легенды и предания особенно заметен в устных рассказах о животных. Готовые трафареты о происхождении тех или иных животных перекочевали из мифов в легенды и предания со всеми своими мифическими атрибутами, а затем — и в сказочный эпос. Поэтому порой бывает трудно отличить миф от легенды, предания и сказки. Правда, наиболее архаические мифы животного цикла легко поддаются определению потому, что в них отсутствуют религиозные привнесения. Из предыдущих примеров мы знаем, что животные и птицы были творением создателя — Дьячи. В легендах и преданиях о происхождении животных мы замечаем эту новую трактовку, ее религиозную «редакцию».

Так, на вопрос — почему некоторые звери живут на поверхности земли, а другие — в земле, легенды дают ответ по-своему: те, кто создан подземным богом Эрликом, живут под землей, а те, кто создан Ульгемем, — на земле. В легенде говорится, что медведь, барсук, полевая крыса, крот зимуют в норах потому, что они созданы богом Эрликом...

В одной алтайской легенде рассказывается о том, что бог Ульгень создал крылатого легендарного коня аргмака. Эрлик из зависти решил создать такого же коня, но у него все получилось наоборот, и в результате вместо аргмака он создал верблюда⁶³.

В легендах и преданиях большинство героев обладают сверхъестественной силой и необычной магией и умом. Они могущественнее мифических персонажей, хитрее и сильнее самих шаманов. Все это свидетельствует о народной основе легенд и преданий. Перед нами легенда о птичьем царе Хан Гариде и летучей мыши.

«Хан Гариде еще не был птичьим царем. Стали птицы выбирать царя и порешили: кто выше всех взнимется и потом быстрее всех опустится, тот и будет царь. Начали птицы под-

⁶³ Потанин Г. Н. Очерки..., с. 180. Эта легенда записана в с. Улале у священника Мих. Чевалкова.

ниматься. Сарисын Бакбагай (летучая мышь) села к Хан Гариде на спину, взяв с собою камень. Хан Гариде не заметил этого и полетел; поднялся выше всех, увидел, что все птицы очутились внизу, крикнул им: «Кто выше меня?» И услышал над собою голос: «Я, Сарисын Бакбагай! Теперь нужно вниз спускаться». Сарисын Бакбагай прижала камень к груди, прыгнула с Хан Гариде и живо прилетела на землю. Царем ее не сделали, но освободили ее от албы (дани) и определили, чтобы птицы строили для нее гнездо»⁶⁴.

Идея этой легенды состоит в том, что летучая мышь перехитрила царя зверей, она оказалась умнее Хан Гариде и сумела освободиться от подати. В данной легенде нет никакого религиозного наслоения, но мотивы социального характера налицо.

Или вот другая легенда о богатыре Юскюс-Ууле (Сироте). Ее герой сталкивает шамана с Эрликом, Дьячи, с Юч-Курбустаном (небесным богом), а сам остается в стороне. Дьарганат вступает в спор с Эрликом. Он даже проникает в подземное царство Эрлика и освобождает мучеников от страшной казни и истязаний, которым подвергал их Эрлик. Таким образом был вызволен из ада сын неба Темир-Боко⁶⁵.

Легенда построена на религиозных мотивах, но по своему идейному содержанию она отстаивает интересы народа, отражает народные идеалы. Так что и в религиозных легендах есть мотивы социального характера.

Эти сюжеты и отдельные эпизоды легенд и преданий впоследствии вошли в эпические сказания. Во многих героических сказаниях встречаются эпизоды освобождения героем-богатырем людей из подземного мира, захваченных в плен Эрликом. Так, в эпосе «Маадай-Кара» в третьей части есть аналогичный эпизод освобождения богатырем Когюдей-Мергенном плененного Эрлик-бием народа. Этот эпизод, как и в легендах, описан так:

Лунно-солнечного Алтая
Величайший богатырь
Из лунно-солнечного мира
На мучения в подземный мир привезенных
Достойных людей освободил.
Недостойных людей оставил.
В течение многих веков
Много горя изведавший,

⁶⁴ Потанин Г. Н. Очерки..., с. 173.

⁶⁵ Потанин Г. Н. Очерки..., ч. IV, с. 130—173. Содержание предания дано в пересказе.

В подземном мире замученный,
Бессчетный, словно стая ласточек, народ
Так прославлял богатыря:
«Потухший огонь наш ты зажег,
Умерших, нас ты воскресил,
Кончилась наша мучительная доля,
Избавились мы от злого Эрлика,
Получили теперь свободу.
Пусть сларится вечно твоё имя, богатырь,
Да не забудет тебя никогда народ!»⁶⁶

Наиболее распространенной темой алтайских легенд является борьба героя с разными чудовищами, причиняющими зло людям и всему живому. Часто в легендах встречается мотив оборотничества. Чудовище может превратиться в человека и затем, проникнув в их стан, причинять беды. Этот мотив также широко использован сказителями в эпосе. Так, в сказании «Ак-бий и его семья», записанном у знаменитого сказителя Н. У. Улагашева, есть сюжет, заимствованный из легенды о превращении чудовища в жену хана, которое, проникнув в его ставку, уничтожает людей и животных.

Разновидностью алтайских легенд являются прозаические устные рассказы-побасенки о «хозяевах» гор, тайги, рек, колдунах, о необычных волшебниках, встречающихся охотникам во время промысла.

Их возникновение, очевидно, нужно связывать с мировоззрением древних людей, а также суеверными представлениями об окружающем мире. Они по своему характеру и содержанию напоминают русские былички и хакасские кипчоохи. Некоторые охотничьи легенды и предания созданы с целью оказать воздействие на «хозяина» тайги с тем, чтобы заполучить удачную добычу. Подробно о них говорится в работе Л. П. Потапова «Охотничьи поверья и обряды у алтайских турков»⁶⁷. Вот одно из них:

«Жили два брата. Одного звали Косточи (ясновидец), другого — Кайчи (сказитель). Они были богаты, так как всегда имели удачу на охоте. Им благоволил сам хозяин леса. Однажды в сезон охоты Кайчи рассказывал на охотничьем стане сказку о лесных духах, к ним в это время явился сам «ээзи» — хозяин тайги и, оставаясь невидимым, сел на плечи рассказчика, внимательно и с большим интересом стал слушать его.

⁶⁶ Маадай-Кара. Алт. героический эпос. М., «Наука», 1973, с. 434—435.

⁶⁷ Журнал «Культура и письменность Востока», Баку, 1929, № 5, с. 127.

Когда Кайчи проговорил последние слова, дух-хозяин вышел, сказав: «Как я заслушался! Теперь мой жеребец убит!»

Ясновидец, все это наблюдавший и слышавший, не понял лишь одного — о каком своем жеребце говорит ээзи. Утром братья пошли осматривать свои охотничьи ловушки и нашли в них очень обильную и ценную добычу, и в одной из ловушек — убитого дятла; брат Ясновидец сразу догадался, что дятел и есть «жеребец» хозяина тайги⁶⁸.

У северных алтайцев (шорцев, кумандинцев, челканцев) имеются аналогичные легенды и предания, из которых явствует, что охотничья добыча во многом зависит от искусства сказителя, который умеет услаждать слух «хозяина» тайги — покровителя зверей.

«Хозяин» тайги, якобы замороженный искусством сказителя, забывает о своих подопечных. Звери, оставшись без присмотра покровителя, становятся добычей охотников. Из этих преданий явствует, что иногда «хозяин» тайги, раздобывшись, сам посылает зверей и птиц в награду за доставленное ему удовольствие, за прослушанную им музыку или сказку.

В одном из преданий, записанном Н. П. Дыренковой у шорцев, говорится: «К охотнику-шорцу, когда он вечером в лесном балагане играл на кобызе, приехал рыжий человек и стал слушать его. Уходя, он сказал: «Завтра снова приду». Придя завтра, он раскрыл секрет успешной охоты, показав охотнику двери горы, откуда выходят соболи. Охотник стал с палкой и ружьем у входа этих дверей и добыл столько зверей, сколько хотел, и разбогател»⁶⁹.

Аналогичные охотничьи предания есть у челканцев, живущих на р. Байгол (приток р. Лебеди в современном Турачакском районе, Горно-Алтайской авт. области). По преданиям челканцев, охотники привлекают внимание лесных духов-хозяев игрою на шооре (дудке), а также на охотничьей трубе для приманивания оленей. Заслышав эту игру, «хозяева» якобы собираются к стану охотников поодиночке или целыми группами. А тем временем звери, оставленные без присмотра своих покровителей, становятся добычей охотников, попадая в расставленные ими ловушки.

На основании этих преданий можно сделать вывод о том, что лесные духи представлялись древнему охотнику не иначе

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Легенда извлечена из рукописных материалов Н. П. Дыренковой, хранящихся в фондах Ленинградского музея антропологии и этнографии.

как в образе самого человека. Они понимают человеческую речь, любят слушать сказки, их слух может улаживать музыка.

С течением времени в легендах и преданиях все более заметное место отводится реальным событиям. В них мифологическое, фантастическое начало постепенно вытесняется или отодвигается на задний план; преодолеваются оборотнические взгляды. Таковы предания об исторических событиях, о разоренном китайцами Алтае, о легендарном герое Чаадаке, Карчаге, Чече, Амыр-Сане, Шуну, о присоединении алтайцев к России и др.⁷⁰ Эти легенды и предания в конечном счете послужили основой для создания жанра исторических песен. До сих пор широко известны, например, песня «Кан-Алтай», поэтическое сказание о Шуну и др.

Есть множество легенд и преданий о действительно живших силачах, сказителях, борцах, шаманах. Рассказчики указывают на их внешние данные и даже упоминают, из какого они рода (сеока). Такова легенда о богатыре Ирбизеке.

Существует также множество легенд и преданий о генеалогии алтайских родов. Одна из них о происхождении рода кыпчак:

«Это было много, много лет назад. Человек по имени Токпок усыновил мальчика и дал ему имя Сукас-Кыска. Став взрослым, он женился. У него было пятеро сыновей. Для того чтобы дать им имена, Сукас-Кыска устроил праздник и пригласил на торжество множество гостей. Состоялся обряд наречения. Каждому из сыновей были даны куски мяса, представляющие определенные части тела коня. Тот, кому дали казы (нутряное сало), был назван Казах-Кыпчак, которому досталась карта (прямая кишка), стал Котончи-Кыпчак, кому достался дьал (загровок), назвали Дьалчи-Кыпчак, четвертый сын съел таким (икры) и был назван Тарга-Кыпчак. Пятый сын не стал есть доставшийся ему кусок и остался безмясным. Он покинул свой род и пропал без вести...»⁷¹ «В очерках северо-западной Монголии» Г. Н. Потанина есть сведения о происхождении рода Иркит, записанные им у крещеного алтайца Алексея:

«У алтайцев есть три рода — калъджан иркит, сары иркит и кара иркит. Когда давали имена, один хитрый человек раздел мясo этим трем родам таким образом: первому дал первый шейный позвонок, «калъджан монн», второму — второй шейный позвонок, «сары сoек» (ни жирное, ни тощее мясo), треть-

⁷⁰ Образцы этих легенд и преданий смотрите в приложении.

⁷¹ См. газету «Алтайдыг Чолмоны» от 23 марта 1977 г.

ему дал мякоть, «кара эт», т. е. черное мясо (тощее). Оттого и роды получили свои имена»⁷².

К данной легенде-преданию автором сделано примечание за № 98, в котором говорится: «Раздаватель мяса был, вероятно, предок Иркитов, который мог носить имя Ирхит...»⁷³

В этом предании и ныне бытующей легенде о кыпчаках, которую мы привели, сюжетные ходы одинаковы. В них нет следов оборотничества и анимизма. Они построены на реалистической основе.

Среди легенд и преданий этой группы встречаются очень древние. Например, миф-легенда о происхождении рода мундус. В ней проходит древний мотив зачатия, относящийся к матриархату. Непорочная девушка проглотила градинку, забеременела и родила. Отсюда берет свое начало род мундусов. Аналогичные мифы-легенды встречаются у бурят, тувинцев, хакасов и др. народов.

Популярными на Алтае являются топонимические легенды и предания. Они получили широкое бытование среди всех родоплеменных групп, населяющих Горный Алтай. В этих преданиях и легендах рассказывается о происхождении названия той или иной местности, реки, озера, горы и т. п. Для топонимических легенд и преданий характерны фантастика, одухотворение природы.

В. И. Вербницкий сообщает предание о горе Катунь следующего содержания:

«Гора Катунь также замечательна в метеорологическом отношении, как и гора Бабырган (в 60 верстах от г. Бийска, на левом берегу р. Катунь).

Обе эти горы неблагоприятно предвещают изменение погоды: первая — необыкновенным воем, а последняя закрывает высокое чело непроницаемым туманом. По преданию, одна татарская женщина, лишившись любимого своего супруга, взъехала на каменный утес и, завязав коню своему глаза, прищпорила его и ринулась в бездну. С тех пор свидетель этого печального происшествия, утес, по временам, воем своим оплакивает погибшую жену и, в воспоминание о ней, получил название Катунь»⁷⁴.

Очень жизненна и драматична по своему содержанию легенда о Телецком озере:

⁷² Потанин Г. Н. Очерки северо-зап. Монголии, вып. II. СПб, 1881, с. 173.

⁷³ Там же, с. 55.

⁷⁴ Вербницкий В. И. Алтайские инородцы, с. 126—127.

«В давно минувшие времена во всем Алтае был голод. Один калмык обладал большим слитком золота, но, обойдя весь Алтай со своим сокровищем, не мог приобрести на него ни одного куска хлеба. Раздосадованный бедняк бросил свой слиток в озеро и сам погиб в волнах его. От того Телецкое озеро на языке алтайцев называется Алтын-нор, или Алтын-кӧл (Золотое озеро)»⁷⁵.

Эта легенда имеет несколько вариантов. Так, у северных алтайцев — туба кижы — есть легенда несколько в иной интерпретации. По мотивам легенд о Золотом озере написано несколько стихотворений алтайскими поэтами⁷⁶.

В отличие от других жанров исторические легенды и предания имеют устойчивую композицию, основывающуюся на реальных фактах, именах и событиях. Примечательное событие рассказывается очень коротко, без каких-либо подробностей, какие бывают в сказках и сказаниях. В столкновении двух начал, составляющем основу конфликта, участвует не более двух-трех персонажей. Действие разворачивается быстро, и так же быстро достигаются кульминация и развязка.

Некоторые мифы и легенды строятся на диалоге, например, знакомые нам мифы «Создатель и летучая мышь», «Летучая мышь и Кан-Кереде». Вопросы и ответы в диалоге раскрывают содержание и идею устного рассказа (куучын).

Примечательным является язык мифов, легенд и преданий. Их содержание предельно сжато и лаконично. Вместе с тем язык очень образный.

Дальнейшее изучение архаического жанра куучындар имеет большое научное значение, позволяет выявить древние пласты в алтайском фольклоре, сохранившем пережитки родового строя.

⁷⁵ Там же, с. 124.

⁷⁶ См.: Кокышев Л. В. стих. «Золотое озеро», Кучияк П. В. стих. «Алтын-Кӧл» и др.

IV. Алкыши — благопожелания

В народной обрядовой поэзии алтайцев видное место занимает алкыш, или алкыш сӧс, что в переводе на русский язык означает благопожелание, благословение.

Исследователь алтайского фольклора проф. С. С. Суразаков так определяет этот жанр: «Алтайцы с древнейших времён высоко ценили силу поэтического слова. Они считали, что посредством поэтического слова можно оказать воздействие не только на человека, но и на окружающую природу... Древние люди верили, что слова могут иметь магическую силу, они могут повлиять и на природную стихию и исполнить желания и чаяния человека. Такие поэтические слова по своему значению всегда адресуются с просьбой и благопожеланием к кому-либо. Они в народе называются алкыши»⁷⁷. К алкышам прибегали в самых различных случаях жизни, общественной деятельности человека; они связаны с культовыми, производственными и семейно-бытовыми обрядами. Специфика алкышей — в обобщении жизненного опыта, который сочетается с примитивным объяснением окружающей природы и, в какой-то степени, с преодолением трудностей, вызванных стихией, болезнями и т. д. Алкыши основываются на магических представлениях, их фантастика связана с анимизмом и тотемизмом. Вера в «хозяев» стихий, «хозяина» Алтая («ээзи»), «хозяев» гор — «туу ээзи» и т. п., обнаруживаемая в алкышах, своими истоками уходит в первобытнообщинный строй. Предки современных алтайцев одухотворяли природу, они верили в духов гор, тайги, рек, озер, огня. Все зависело от духов-хозяев, которые ведали зверями, птицами, рыбами. От милости «хозяев» тайги зависели успешный промысел, удача на охоте, жизненное благополучие и т. д. Хозяева представлялись человеку всемогу-

⁷⁷ Суразаков С. С. Алтай албатынын оос поэтический творчествозы. Горно-Алтайск, 1960, с. 38—39.

Они могли ниспослать добро и зло, в зависимости от его поведения. Существует магия, название которой — умилисти. Обрядовый обряд — ээзи. Так возникли культовые алкыши.

О культовых алкышах судят по-разному. Некоторые исследователи считали, что они являются формой шаманских заклинаний⁷⁸. Другие рассматривают их как неотъемлемый компонент свадебного обряда⁷⁹. Однако анкетное исследование подтверждает мнение, что культовые алкыши созданы как результат осознания древними людьми того, что они могут сами овладеть теми же магическими силами, которыми обладают духи-хозяева. Всестороннее изучение всех видов алкышей, выявление древних пластов в устно-поэтическом творчестве алтайцев помогают обнаружить мифологические истоки алтайской поэтической традиции. Нельзя сказать, что этот древний жанр алтайского фольклора не привлекал внимания ученых. Алкыши записывались еще в прошлом веке и их тексты включались в различные фольклорные издания⁸⁰, переходили в письменную литературу⁸¹. Алкыши до сих пор бытуют в устном народном творчестве алтайцев. Например, они произносятся на свадьбах (тоях), при встрече гостей и их проводах. Благопожелания сказываются уезжающим на службу в армию, при рождении ребенка и т. д.⁸¹

Алкыши — древний, архаический жанр народной поэзии, основанный на магии слова, имеющий целью путем просьбы или благопожелания добиться успеха в труде, материального достатка и благополучия в жизни, удачи в мирных и ратных делах, благоденствия и здоровья как отдельного человека, так и коллектива (рода, племени) в целом. Основное назначение алкышей — улучшить жизнь человека.

Тематически их можно сгруппировать следующим образом:

1. Культовые или родовые алкыши. Они посвящены тоте-

⁷⁸ Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М., 1893; Дыренкова Н. П. Культ огня у алтайцев и телеут. Сб. Музея антропологии и этнографии, т. VI, Л., 1927.

⁷⁹ Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. Часть I. Поднаречия Алтая: алтайцев, телеутов, черневых и лебединских татар, шорцев и саянцев. СПб., 1866; Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М., 1863.

⁸⁰ Можно сослаться на нравоучительные стихи и благопожелания М. В. Чевалкова и некоторых других писателей Алтая.

⁸¹ В рукописном фонде Горно-Алтайского научно-исследовательского института истории, языка и литературы хранится более двухсот благопожеланий, ряд текстов опубликован в трудах В. В. Радлова, Г. Н. Потанина, В. И. Вербицкого и др.

мам — духам предков, А... м гор (туу ээзи),
вам тайги, рең, озер, огнк

2. Производственные алкыш. Связаны с хозяйством, деятельностью людей, с охотой и скотоводством, промыслам и адресуются покровителям скота, зверей, птиц, тайги.

3. Семейно-бытовые алкыши. Входят в семейно-бытовые обряды — рождение ребенка, свадебный обряд, встречи и проводы гостей и т.

Алкыши, обращенные к духам, имеют магическую оберегающую, защитную функцию, предохраняя от гнева тотемных духов, от грозных стихий природы, болезни, мора. Эти алкыши задабривают главного покровителя родов, племен — «ээзи», «духа Алтая»⁸². Вот одно из многих благопожеланий духу-хозяину Алтая:

Сындап баскан Алтайыс
Сузуп ичкен талайыс,

По горам твоим мы хбдим,
Черпая, пьем из твоих рек и родников
воду,

Койнына кондырткан, Алтай,
Эдегине журтаткан,
Эржинелү бай Алтай,

В твоих объятиях ночуем, Алтай,
У полы твоей расселяемся и живем,
Драгоценный наш талисман, богатый
Алтай,

Эзиликтү күн Алтай!
Ак малыока одор бер,
Кирелтени көп эдер,
Чыгымдарды жок эдер!

Наш светлый, солнцеликий Алтай!
Белому скоту дай пастбище,
Увеличь его приплод-прибыль,
Сведи на нет убыток (падеж скота,
гибель)⁸³.

Благопожелание выражает огромное почтение своему благодетелю. А вот другой, более древний алкыш Алтаю:

Күн эбирбес күлер туу,

О, бронзовая гора, которую не сможет
обойти солнце,

Ай эбирбес алтын туу,

О, золотая гора, которую не сможет
обойти луна,

Аба жыжым бүркүндү
Ыйыкчылду кан-Алтай!

С покровом «Кузнецкой черни»
Священный хан-Алтай!

Jaандарыс, адаларыс сеге
мүргүген,

Тебя благословляли наши предки.

Бир алкыжың берен бе?

Дашь ли свое благословение?

⁸² Слово «Алтай» в эпосе имеет смысл «территория», «земля» рода или племени; в алкышах — бог земли.

⁸³ Текст алкыша взят из кн.: Суразаков С. С. Алтай албатының оос поэтический творчествозы. Горно-Алтайск, 1960.

Уйебис үзүлбезин,	Чтоб не прервался наш род,
Карыланп тутатан	Дай, чтобы в руках поддержать
Қабай кудын ⁸⁴ жайып бер!	Зародыш жизни ребенка!
Айдаар малга быян бер!	Дай милость перегоняемому скоту!
Агар јонго жежигин бер!	Дай свое благоденствие народу!
Ыйыкчылду жаан Алтайым!	Священный великий Алтай! ⁸⁵

Помимо основного покровителя всех родов — хозяина Алтая, в пантеоне духов есть родовые духи — төс⁸⁶, выступающие в образе горы, реки, озера, тайги. Иначе говоря, каждый род имел своего «төся». Это понятие трактуется по-разному. В. И. Вербицкий определяет төся так: «Төс — бес, лишившийся своего слуги-кама и ожидающий в породе этого кама пригодного для себя сосуда, — души умершего кама»⁸⁷. А. В. Анохин пишет о төсях следующее: «Каждый сеок имеет своего собственного төся, которого чтит, к төсю же другого рода относится безразлично...»⁸⁸. В «Ойротско-русском словаре», составленном Н. А. Баскаковым и Т. М. Тоцаковой, это понятие трактуется как «...первоначальные духи, которые, по анимистическим представлениям шаманистов, искони существовали в трех сферах вселенной: на земле, на небе и под землей»⁸⁹. Сами алтайцы делят төсей на две категории: первоначальные духи и позднейшие. Каждая категория духов в свою очередь подразделяется на чистых (ару төс) и нечистых (кара төс), или же ару неме (чистое нечто созданное). Это не что иное, как дуалистическое представление древних людей. Общее количество родовых төсей всех сеоков (родов) не учтено, т. к. они находятся даже за пределами Алтая: в Монголии, Туве, Киргизии и др. районах. Ясно одно, что у каждого рода свой төс-покровитель и за каждым из них была закреплена определенная сфера влияния, среда, на которую распространяется сила его воздействия. Например, гора Абу-кан (Абаган) является төсем-покровителем сеока тодош, а гора Чаптыган — покровитель рода чапты и т. п. Таким образом, названия гор, рек, озер для алтайцев не просто географические понятия, а собственные имена духов. Духи же не только живые существа, но высокочтимые покровители человека, способные проявлять гнев,

⁸⁴ Кут — зародыш жизни, ребенка.

⁸⁵ Записал автор со слов сказителя Сыркашева И. С.

⁸⁶ Төс — буквально: основание, т. е. первоначальных дух.

⁸⁷ Вербицкий В. И. Алтайско-аладагско-русский словарь, 1886, с. 370.

⁸⁸ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. М. — Л., 1925, с. 16.

⁸⁹ Ойротско-русский словарь. Москва, 1947, с. 156.

посылать милость, внять просьбам человека. Обычай и обряды чествования горных тосей уходят своими корнями в глубь веков. Почитание тосей алтайцы исчисляли семью поколениями, а его возникновение, согласно преданиям, относят к сотворению земли — «качан јер бӯдер тушта». Об этом говорится в тексте алкыша, адресованного покровителю рода тодош, священной горе Абу-кан.

...Јети оббкѳ бажырып келген,	Семь поколений поклонялись тебе,
Ару тѳзибис Абу-кан!	Наш чистый тѳс Абу-кан!
Јер бӯдерде јайалып калган	Когда была сотворена земля,
тѳзибис.	Тогда появился ты — наш тѳс ⁹⁰ .

Известный исследователь шаманизма у алтайцев А. В. Анохин писал: «Алтайцы выделяют духов гор в совершенно самостоятельную категорию, духи эти не имеют никакого отношения ни к Ульгеню, ни к Эрлику. Человек видит в них своих благодетелей, от которых он получает земные блага, и карателей, потому что за непочтение к себе они насылают болезни. Благодетельность их выражается в умножении скота, в испослании благополучия и здоровья народу, в устранении от людей злых духов»⁹¹. Правильность вывода подтверждают тексты алкышей:

Кӯн эбирбес Кӯлер туум,	Бронзовая гора — Кулер туу, которую не обходит солнце,
Ай эбирбес Алтын туум,	Золотая гора — Алтын туу, которую не обходит луна,
Айдап јадар малга быян берген,	Дающая милость перегоняемому скоту,
Киндигибиске кир салбазы кандый?	Да сделаешь ли так, чтобы в нашу Пуповину грязь не набивалась?
Кирбигиске јаш салбазы кандый?	Да будет ли так, чтобы на ресницах Наших не было слез? ⁹²

Это алкыш родовой горе с просьбой отвести горе. Как видим, люди возлагали на своих тосей большие надежды, связанные с трудовой деятельностью («милость перегоняемому скоту»), благополучия роду («чтобы на ресницах наших не было слез»). Внешний облик благодетелей-духов не дается,

⁹⁰ Записано автором со слов сказителя А. Г. Калкина.

⁹¹ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. М. — Л., 1925, с. 142.

⁹² Текст записан со слов сказителя А. Г. Калкина.

они незримы. Но люди не могли представить их и абстрактно: человек ли это, птица или зверь? Правда, у северных алтайцев есть робкие попытки вещественного изображения своих покровителей в виде двуглавого идола, выструганного из молодой березы и окрашенного в красный цвет. Величина этого идола пол-аршина. Он называется Каным, или Ала-Барс — пестрый тигр⁹³. Он очень чтим у северных алтайцев, его восхваляют благословениями, потому что Каным — Ала-Барс проявляет заботу о благе своих подопечных. Приведем алкыш Каныму:

Алты көстү Ала-Барыс!
 Жети көстү Жала-Барыс!
 Уч өркөштү Отка-Каным,
 Бай теректе бадулу,
 Бала мүркүт миниттү,
 Яш мөштөн тайакту,
 Талбан куран жимектү
 Улген кызы Ала-Барыс!
 Ай канатту кара куш каан,
 Жети көстү Жала-Барыс!

Шестиглазый пестрый тигр!
 Семиглазый Жала-Барс!
 Трехгорбый Отка-Каным,
 В священном тополе имеющий кров,
 Ездящий на птице беркуте,
 Имеющий посох из молодого кедра,
 Питающийся мясом курана,
 Дочь Ульгена — пестрый тигр!
 Хан кара-куш с луновидными крыльями,
 Семиглазый Жала-Барс!⁹⁴

Стало быть, алкыши, адресованные духам-покровителям, не однородны. Каждый род, каждое племя имеет своего хозяина, духа: священная гора или река у южных алтайцев, зооморфное существо у северных алтайцев.

Напомним, что каждая родовая гора, имея свое наименование, например Абу-кан, Бабырган, Чаптыган, вбирает в себя более широкое понятие. Название каждой священной горы у человека ассоциировалось с более обобщенным, широким понятием Алтай. В понимании древних людей Алтай — это нечто священное, великое, олицетворение целого мира. Поэтому, адресуя благопожелание к родовой горе, родовую гору связывали с Алтаем. Во всех благопожеланиях родовым горам мы встречаем слово «Алтай». Например, если это благопожелание горе Чаптыгану, то обязательно добавляется эпитет «Алтаю — Чаптыгану»:

Ару Алтай — Чаптыган мыны Священный Алтай — Чаптыган,
 Сурап жадым Об этом прошу тебя!

⁹³ Каным — покровитель жилища, скота, зверей у северных алтайцев, у южных алтайцев покровителя жилища и скота называют Күрмүш.

⁹⁴ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев, М. — Л., 1925, с. 144.

Алжаганым јакшы уксын.

Бу амадап јаткан јуртка
Быйанын јетсин!

Бу качан да алкап турган
Албаты јакшы јатсын!

Бу качан да јаргым јакшы
болзын!

Јердин үстинде албатыга,
Канча јүзүн албатыга —
Ончо јакшы болзын!

Алкыш мой (благословение) хорошо
выслушай.

Этому просящему населению
Милость твоя будет!

Этот народ, тебя благословляющий,
Пусть хорошо живет!

Это решение мое пусть вечно
будет хорошим!

На земле живущему народу,
Разноплеменным народам —
Всем пусть будет хорошо!⁹⁵

Отдельные строки алкышей стабильны и переходят из одного благопожелания в другое и являются как бы традиционными «клише» — общими местами.

Таким образом, культовые или родовые алкыши хозяевам (ээзи) — наиболее древние компоненты жанра, возникшего на ранних стадиях развития человеческого общества и сыгравшие свою роль в развитии устно-поэтической культуры алтайского народа.

К древним алкышам относятся благопожелания, связанные с культом огня. У всех алтайских племен и родов сохранился культ огня, а также связанные с ним обряды и алкыши.

Огонь считался хранителем рода — символом счастья рода, семьи. Огню поклонялись, люди чтили свой очаг, с его культом было связано множество обрядов. Когда умирал последний представитель какого-либо сеока (рода), гасили огонь в очаге его юрты в знак того, что жизнь в этом роду угасла. Огонь в юрте поддерживается с того момента, когда складывается семья. Естественно, что угасание огня в очаге — плохая примета, ибо огонь в юрте считается равноправным членом семьи. Даже тогда, когда семья собирается за трапезой, хозяин и хозяйка должны прежде всего угостить огонь приготовленной пищей... Пищу бросают в горячий очаг. И только после этого приступают к еде сами, произнося при этом алкыши:

Тонды эриткен от-эне,
Чийди быжырган от-эне.

Мерзлое оттаиваешь, мать-огонь,
Сырое варишь, мать-огонь!⁹⁶

Огонь оберегается. Его запрещалось выносить из жилища. В исключительных случаях можно поделиться огнем, но только с сородичем или когда огонь нужен для жертвоприношения.

⁹⁵ Текст записан от сказителя А. Г. Калкина.

⁹⁶ Алкыш (отрывок) взят из книги С. Суразакова, с. 44.

Время выноса огня из жилища строго регламентировалось. После заката солнца огонь выносить из юрты запрещалось. Даже прикуривание трубки от чужого очага имеет свои нормы. Необходимо докурить трубку, сидя у очага, а если хочешь выйти из юрты, то следует выбить трубку о подошву обуви или о конец полена или бревна, горящего в очаге.

Устная поэтическая культура алтайского народа довольно широко отразила обряды почитания огня⁹⁷.

Талкан күлинг чачылбазын,	Пусть зола твоя, подобная талкану,
	не развеется,
Таш очогын тайкылбазын,	Каменный очаг-треножник не развалится,
Уч жебелү очогыннаң	С твоего треножного тагана
Изү казан айрылбазын,	Горячий котел не снимается,
Очок бажын байлап түшкен	Освятившая голову очага
Одус башту от-эне,	Тридцатиголовая мать-огонь,
Корбон-чечен кыс-эне!	Изящная и ловкая девушка-мать!
Кыбыр-кубал күл төжөктү,	С мягкой постелью из золы,
Тенериде киндиктү,	Имеющая пуповину в небе,
Темир очок курлу от-эне,	С поясом железным мать-огонь,
Кызыл марал чырайлу,	Имеющая красный облик,
Кылчас эткен көстөрлү,	Подмигивающая своими глазами,
Кара-күрег чырайлу,	С черно-карим обличьем,
Карас эткен бүдүштү от-эне.	С вечно живым обликом мать-огонь ⁹⁸ .

Существуют поверья и приметы, по которым пятнадцатое и шестнадцатое числа каждого месяца, именуемые «ак толу» и «кызыл толу», считаются наиболее счастливыми днями. В эти дни запрещено давать огонь даже самым близким — брату, сестре, племяннику из боязни потерять благосклонность огня и счастье, даруемое им, т. к. вместе с огнем может уйти сам хозяин-покровитель — «от ээзи».

Если члены рода намеревались перекочевать в другое место, то вместе с необходимым имуществом брали с собой головешки и раздували их на новой стоянке. Если путь перекочевки исчислялся несколькими сутками, то в таких случаях на новом месте огонь заимствовался у членов своего рода — сеока, которые проживали неподалеку. При этом строго соблюдался ритуал перенесения огня в новый очаг. Огонь переносили на деревянной лопатке в юрту, произнося алкыш:

⁹⁷ Алкыши этого вида часто помнят по сей день.

⁹⁸ Алкыш записан со слов Бужулдаевой Дьялку из урочища Кулады, 90 лет. Текст записала К. Укачина в 1973 году.

Одус башту от-эне,
Ада чапкан ар јалкын,
Эне көмгөн таш очок
Бек болзын!
Оноғ өрө үч очок
Оноғ өрө үч сыра,
Талкан-күл обоо болзын,
Өрө турган Улген кудај
Баш болзын!

Тридцатиголовая огонь-мать,
Высеченное отцом великое пламя,
Матерью вкопанный каменный очаг
Да будет крепким!
Выше их три очага,
Выше их три жерди,
Талкан-зола да будет стогом,
Находящийся вверху (на небе) бог
Ульгенъ
Да будет главою!⁹⁹

Для жилища молодоженов огонь брался из отцовского очага. Если сыновья женились и оставляли отцовский дом, то, уходя, они брали по горячей головне из отцовского очага. Огонь семейного очага в юрте молодых зажигался с помощью огнива. Этот огонь считался своим, семейным огнем. При свадебных обрядах в момент прощания девушки с родным очагом она должна была соблюсти ритуал прощания со своим родовым огнем и приобщиться к огню рода мужа, куда она переходила. После договора о калыме жених из первой чарки окроплял огонь аракой (вином) в знак благодарности матери-огню и просил ее благословения. Культ огня существовал и у других кочевых народов, в частности у казахов, киргизов, тувинцев. По этому поводу Н. П. Дыренкова в своей статье «Культ огня у алтайцев и телеут» пишет следующее:

«У алтайцев в то время, когда привозят калым, в очаг бросают мясо, льют сало и читают молитвы. К каждой ножке железного тагана привязывают белые ленточки и поливают жиром... в то время, когда расплетают косы невесты, родные жениха льют конский жир в очаг так, что огонь огромным пламенем взлетает вверх юрты и они с пением молитвы ходят три раза вокруг огня»¹⁰⁰.

В описание обряда почитания огня, данное Н. П. Дыренковой, необходимо внести уточнение. Оно касается «пения молитв»... Это не молитвы, а алкыши матери-огню. Вот одно из многих благословений огню, которые Н. П. Дыренкова ошибочно называла молитвами:

Одус башту от-эне,
Орбо чечен кайын эне,
Ак-сары атту ар јалкын,

Тридцатиголовая огонь-мать,
Колотушка бубна — красноречивая теща,
На бело-желтом коне великое пламя,

⁹⁹ Рукописный фонд Горно-Алтайского НИИИЯЛ, папка ФМ, 216.

¹⁰⁰ Н. П. Дыренкова. Культ огня у алтайцев и телеут. Сб. Музея антропологии и этнографии, вып. VI. Л., 1927, с. 68.

Алты азулу кайын эне,
Жалаалу жалар от.
Жаламалу таш очок,
Улбүрөктү от-эне,
Уч булунду таш очок,
Адам чапкан ар жалкын,
Эне көмгөн таш очок,
Чедиргенди чедирип,
Ак айаска бириккен
Сургулжыңды чөйип,
Алтай сыны бадылган,
Уйдин ичин жарыткан,
Улбүрөктү от-эне,
Айылдын ичин жарыткан,
Ак-сары атту от-эне,
Талкан кўлин тўжбўнгўн
Таш очок жайаган!

С шестью клыками
С гребешком огонь-диз,
Каменный очаг с ленточками,
Мать-огонь с головным украшением,
Треугольный каменный очаг,
Моим отцом высеченное великое пламя,
Матерью вкопанный каменный очаг,
Искры искрящая,
Соединяющая с ясностью неба,
Свет растягивающая,
Хребет Алтая вместившая,
Внутри дома освещающая,
С украшением на голове огонь-мать,
Осветившая аил внутри,
На бело-желтой лошади огонь-мать,
Золу-талкан подстилающая,
Каменный очаг создавшая себе!¹⁰¹

Смысл благопожелания вполне определен: новый огонь — продолжение жизни рода, укрепление семейного очага — укрепление рода; молодая хозяйка становится хранительницей огня. С. А. Токарев полагает, что представления сибирских народов о «матери-огне» (от-эне) — лишь отдаленные отголоски, восходящие к эпохе верхнего палеолита, к эпохе зарождающегося материнского культа, женского олицетворения очага¹⁰².

У алтайцев, как и у многих народов Сибири, известна также «хозяйка огня». Очень важно отметить, что культ домашнего очага почти везде в руках женщин и поэтому в алкышах домашний очаг олицетворяется в женском образе «от-эне» — огонь-мать. По поверьям и представлениям алтайцев а также по многим образцам устной народной поэзии можно сделать вывод о большом почитании огня и возведении его в культ. Функции огня чрезвычайно многообразны. Помимо духа-хранителя рода, очага, огню присуща очистительная функция. Огонь якобы не впускает в жилище злых духов, рассеивает злые мысли человека. Огонь отпугивает души покойников. С помощью огня окуриваются-очищаются предметы домашнего обихода, люлька для новорожденного, загоны скота, ибо огонь является хранителем семейного очага, посылает детей, дает приплод скоту, излечивает болезни и т. д.

¹⁰¹ Текст приводится из статьи Н. П. Дыренковой. Сб. Музея антропологии и этнографии, вып. VI. Л., 1927, с. 71.

¹⁰² Ссылки даются по книге М. И. Шахновича «Первобытная мифология и философия». М., 1971, с. 180.

В быту и обрядах существует множество предельных запретов при обращении с огнем. Например, нельзя пугать, нельзя напрасно проливать воду на огонь, плевать в костер, сыпать мусор и грязь, нельзя касаться острием ножа, ибо можно поранить голову «матери-огня». Даже дрова нужно класть осторожно, чтобы не причинить боли и не рассердить «мать-огонь». По пламени костра древние люди определяли свою судьбу. По огню узнавали о скором возвращении хозяина, если он отсутствовал. Если с ним в пути случилось несчастье, то костер начинал гореть с треском и шумом, а таган-очок стучать, как будто по нему кто-то ударяет. Огонь предсказывал и гостей. Если отвалившаяся головешка вставала вертикально («на попа»), то жди желанного гостя — «коночи». Огнем окуривали больного, для этого жгли можжевельник — «арчин». При всяком очищении огнем высказывались благопожелания. Наиболее древним и ставшим традиционным является следующий алкыш огню:

Одус башту от-эне,
 Ойгон камыш кулакту,
 Кырык башту кыс-эне,
 Јети түшкүн түшкүндү,
 Јети јайкан јайканду,
 Јайкаган бажы касканты,
 Јети түшкүн түшкүндү,
 Түшкүн бажы алкышту!
 Уч очоктын ээзи,
 Орүм талдын мүүзи,
 Көгөрүн көчө түшкен каап,
 Узүлбеске түшкен каан.

Тридцатиголовая мать-огонь,
 С ушами из пробитого камыша,
 Сорокаголовая девица-мать,
 По семи спускам спускающаяся,
 На семи выбунах качающаяся,
 Преклоняя (качая) голову, облетающая,
 На семи спусках спускающаяся,
 Спуская голову, прославляемая!
 Хозяин трех очагов,
 Рога перевитого тальника,
 Синеющая синева, спускающийся царь,
 Чтобы не прерываться, спустившийся
 царь.

Јажыл торко кийимдү,
 Јажыл јалым кубатту.
 Кызыл торко кийимдү,
 Ада болуп чаккан,
 Эне болуп камыскан
 Одус башту, от-эне!

В одежде из зеленого шелка
 Веселое, зеленое пламя.
 В одежде из красного шелка,
 Будучи отцом высеченная,
 Будучи матерью зажженная,
 Тридцатиголовая мать-огонь!¹⁰³

Таким образом, в алкышах, прославляющих огонь, отражаются аниматические и анимистические представления алтайцев об «огне-хозяине» и об «огне-матери». Образы эти аморфны. Судя по алкышам, огонь имеет отца и мать, которые его

¹⁰³ Сб. Музея антропологии и этнографии, вып. VI. Л., 1927, с. 63. Текст заимствован из статьи Н. П. Дыренковой.

создают, т. е. высекают. В алкышах говорится на сей счет: «Мой отец, высекавший великое пламя, мать, сгребаящая каменный очок, искры искрящая...»¹⁰⁴ Огонь как божество в представлении первобытного человека рисуется «белой, светлой девушкой» («кыс-эне»), а с проникновением на Алтай русских людей и принятием христианства — «русской девушкой с русыми волосами»¹⁰⁵.

Образ огня всегда нежен, поэтичен, сравнивается с «ясностью неба», с «ленточками на голове». Языки пламени живые, они ведут разговор с членами рода и семьи. Мать-огонь освещает не только жилище, но и хребты самого Алтая, она ездит на бело-желтой лошади и т. п. Возникнув в эпоху материнского рода, культ огня с тех времен находит прочное бытование в народной поэзии и его древних обрядах. Во всех видах алкышей, посвященных матери-огню — «от эне», есть типичные, устоявшиеся формулы, которые своими корнями уходят в глубокую древность.

Охота и скотоводство были древним и главным занятием насельников Горного Алтая. Именно охота и скотоводство определяли весь их жизненный уклад и духовную культуру. Отсюда вполне закономерным является и то, что значительная часть обрядовой поэзии алтайцев была подчинена этим занятиям. Трудовая деятельность и личная жизнь людей регламентировались этими и другими обрядами, являющимися магическими действиями, направленными на обеспечение хозяйственного и жизненного благополучия. Наиболее древними из цикла производственных алкышей являются охотничьи, хотя на первый взгляд между охотничьими и скотоводческими алкышами много тождественного. При внимательном их рассмотрении мы находим весьма существенные различия. Охотничьи алкыши, например, стоят ближе к культовым, нежели скотоводческие. В них, так же как и в культовых алкышах, главное место отводится «духу-хозяину Алтая». Они, несколько видоизменившись, как бы продолжали культовые алкыши, исходя из нужд производства, т. е. охоты. Например, если в культовых алкышах «дух-хозяин Алтая» упоминается в широком смысле этого слова, то в охотничьих с именем Алтая связывались успешный промысел, богатая добыча, удача на охоте, благополучие самих охотников. Разумеется, величественная природа Алтая оказывала сильное психологическое воздействие на охотника, то внушая страх своим величием, то приводя его

¹⁰⁴ Там же, с. 63.

¹⁰⁵ Там же, с. 64.

в изумление своей сказочной красотой. Видимо, это в какой-то мере явилось отправной точкой для обрядов, связанных с преклонением и прославлением «Алтай ээзи» — «хозяина Алтая». Как в культовых, так и в охотничьих алкышах много общего в самой форме и манере сказывания алкышей, адресованных Алтаю. Алтай — это родина, Алтай вбирает в себя культовое понятие покровителя рода, племени. От него могут исходить гнев и немилость. Поэтому охотники, готовясь к промыслу, а затем будучи на охоте, должны были говорить о «хозяине Алтая» только хорошее, во всем угождать ему, стараться, чтобы каким-то опрометчивым поступком не разгневать его. Даже во время сборов на охоту они соблюдали определенный ритуал: прежде всего, так же как в культовых алкышах, воздавали должное хозяину-духу, а затем просили благословения у покровителя жилища — «айыл ээзи» и хозяина огня — «от ээзи» на удачную охоту.

Говоря об охоте, не допускали излишней бравады, шуток, смеха, хвастовства, избегали ссор между членами охотничьей артели.

В день выхода на промысел исполнялись обряды поклонения огню, которые сопровождались алкышами:

Алас, алас, одус башту ¹	Алас, алас, тридцатиголовая мать-огонь,
от-эне,	
Кырык башту кыс-эне,	Сорокаголовая девица-мать,
Чийди болзо быжырган,	Варящая все сырое,
Тонды болзо эргискен,	Оттаивающая все мерзлое,
Ада болуп айланып түш ¹	Кружась, спустись отцом,
Эне болуп ээлип түш ¹⁰⁶ .	Сгибаясь, спустись матерью.

Затем охотники просили благословения хозяина-покровителя жилища, сказывая соответствующие благопожелания, и после этого отправлялись в путь. Приблизившись к опушке леса, они снимали головные уборы и, коленапреклоненные, просили «духа-хозяина тайги»:

Алдында адаларыс жүрген,	Раньше здесь ходили наши отцы,
Эмди бис, јаш үрен, келдибис,	Теперь мы, молодые их зерна, пришли,
Аң-кужыңнаң көргүзип бер.	Покажи нам своих зверей и птиц.

Как видим, охотничьи алкыши в отличие от культовых более лаконичны и конкретны. Специфика их исполнения и назначе-

¹⁰⁶ Суразаков С. С. Алтай албатынын оос поэтический творчествозы. Горно-Алтайск, с. 40.

ние сугубо производственные, связанные с охотничьим промыслом и преследующие цели заполучить удачную охоту, добыть как можно больше зверя. Их возникновение определено непосредственно самой хозяйственной деятельностью, трудом, бытом. Когда охотники поднимались на высокие хребты родовых гор, скажем, вершины Симульты, Кулады, Каярлыка, Кадрина (регион Онгудайского аймака), то прежде всего они отдавали дань признательности «хозяину» родовой горы, пытаясь умилостивить его жертвами и благопожеланиями. Они привязывали ленточки (дьалама) на деревья, растущие на вершине горы и жгли арчин, окуривая перевал, изгоняя злых духов, а затем приносили алкыши «хозяину» родовой горы:

Ал тайга ажүзын берзин,	Большая тайга пусть даст перевал,
Агын суу кечүзин берзин,	Текущие реки дадут переправу,
Алтайым агын аттырзын,	Мой Алтай пусть даст добычу,
Жоругыс јенил болзын.	Пусть путь наш будет удачным ¹⁰⁷ .

Конечно, охотничьи обряды по своему составу разнообразны, что во многом зависит от видов охоты. Помимо рассмотренных нами, они включают и обряд выбора привала охотников. Обязателен, например, обряд «угощения» священного дерева (обычно кедра), у основания которого устроен стан. Дерево потчуют талканом или другим охотничьим провиантом. Угощение священного дерева сопровождается такими благопожеланиями:

Бажына куш конзын,	На вершине пусть птицы ночуют,
Төзине бис конолык.	У основания пусть мы ночуем.

После этого глава артели должен окропить вином место становища и обратиться к хозяину тайги с алкышем: «Амыр јүрерге, неме табарга, тийин адарга, чок!» (Дай нам мир и удачу, дай нам добычу, убить белку, чок!)¹⁰⁸

Далее шли обряды на привале. Они были связаны с так называемыми запретными словами с целью заманивания зверей и птиц и обмана самого хозяина тайги — покровителя зверей. В данном случае охотники прибегали к искусству слова, к мастерству сказителей и музыкантов. Часто на охотничьих привалах можно было услышать звуки шоора или горловое пение — коомей, а также исполнение сказителем богатырских

¹⁰⁷ Алкыш записан К. Укачиной со слов Бужулдаевой. Рукописный фонд НИИИЯЛ, папка 126.

¹⁰⁸ Там же.

сказаний под аккомпанемент топшура. Специально для этой цели в охотничьи становья приглашались искусные музыканты и сказители для услаждения слуха «хозяина тайги» музыкой и героическими сказаниями. Охотники верили, что «дух-хозяин тайги», он же покровитель той или иной местности, любит слушать музыку, сказания и в награду обеспечит удачный промысел. Эта древняя обрядовая традиция сохранила свои отголоски и в наши дни, особенно среди племен северных алтайцев. Например, выдающийся алтайский сказитель Н. У. Улагашев в своих воспоминаниях отмечал, что его часто приглашали охотники с этой целью. Проф. Л. П. Потапов в своей статье «Охотничьи поверья и обряды у алтайских турков»¹⁰⁹ глубоко исследует эти обряды и легенды о них.

Таким образом, люди стремились повлиять благотворно на «хозяина тайги» и способствовать увеличению охотничьей добычи. Причем за исполнение сказок у охотничьих костров на привалах сказитель щедро вознаграждался, ему причиталась доля добычи наравне с другими охотниками артели. О воздействии певца или сказителя на результаты охоты путем умилостивления хозяина тайги алкышами-прошениями есть множество примеров. Таковы охотничьи алкыши.

Охотники для развлечения духов-хозяев придумывали всевозможные магические алкыши, рассказывали сказки, соблюдали целый ряд охотничьих обрядов с целью заполучить от духов-хозяев в награду удачную охоту. Здесь проявился сугубо практический подход.

Одним из таких же древних примеров приспособиться к своим «хозяевам» (ээзи) являются охотничьи табу — запреты, которые со временем переросли в охотничьи обряды и поверья¹¹⁰.

«Первобытный человек, — пишет Фрезер, — воображает, что его слышат и понимают духи или животные, или другие существа, которых соображение первобытного человека наделяет человеческим умом. Вот почему он избегает излишних слов и употребляет вместо них другие, — или желая прельстить и умилостивить указанных существ хорошими словами о них, или боясь возбудить их гнев в случае, если поймут его слова. Первобытный человек заменяет обычные слова или комплиментами, или загадочными выражениями — применительно к обстоятельству. Он произносит комплименты, чтобы его

¹⁰⁹ Потапов Л. П. Охотничьи поверья и обряды у алтайских турков. — ж. «Культура и письменность Востока», Баку, 1929, № 5.

¹¹⁰ Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Сб. МАЭ, VIII, 1929.

поняли и оценили, выражается загадками, чтобы его не поняли»¹¹¹.

У алтайских охотников есть табу-запреты, обязывающие не называть зверей собственными именами. Так, например, медведя называют дедушкой (таадак), волка — длиннохвостым дядей (узун куйрук таай), белку — костяной головой (сббк баш), соболя — черным бегуном (кара жүгүрүк) и т. п.

По поверьям древних охотников, звери наделены умом и имеют души. В связи с этим определяется и место, где запрятана душа того или иного зверя. «Местом обитания души у зверя, по представлению алтайских турок, служит нос, — пишет Л. П. Потапов, — вот почему местные турки рода челей обрезают колонку кончик носа и уносят домой, думая, что завладели таким образом душой этого зверька; иные турки Алтая хранят у себя в ящиках кончики носов убитых ими лисиц и соболей»¹¹². Д. К. Зеленин в работе «Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии» пишет об этом следующее:

«Представления первобытных народов избранного нами круга о душе животных недостаточно изучены. По-видимому, они плохо осознаются и самими первобытными народами. Однако бесспорно, что души животных в представлении этих народов существуют и очень мало отличаются от человеческих душ. Душа алтайского медведя, подобно человеческой, в течение трех дней до смерти бродит по тайге, при ее появлении огонь в охотничьем балагане алтайских турок гаснет и собаки начинают тревожно лаять. Эта душа может умертвить человека. Отпугивая ее, алтайские турки стреляют, вернувшись на стан, в ту сторону, где они добыли медведя, а на пути заграждают дорогу этой душе разными способами... и заклинают: «По нашей дороге не ходи»¹¹³.

По поверьям алтайских охотников, нельзя жечь на огне шерсть, птичьи перья, кости зверей, ибо звери или дичь, почувствовав этот запах, могут скрыться от охотников, а «дух-хозяин» якобы может разгневаться. Кроме того, огонь, истребляя кости и мясо сжигаемых на нем зверей и птиц, делает невозможным возрождение уничтоженных таким образом животных. По представлениям охотников, сохранение костей, черепов, глаз зверей и т. п. способствует их восстановлению.

¹¹¹ Фрезер Дж. Золотая ветвь, вып. II. Табу-запреты, 1928, стр. 4.

¹¹² Потапов Л. П. Охотничьи поверья и обряды у алтайских турков. — ж. «Культура и письменность Востока», Баку, 1929, № 5, с. 127.

¹¹³ Зеленин Д. К. ссылается на данные Л. П. Потапова и Н. П. Дыренковой, см. сб. «Этнограф-исследователь», 1928, № 2—3, с. 20.

Поэтому кости зверей бросают в воду или закапывают в снег, а глаза кидают в тайгу. Что еще любопытно — охотники-алтайцы не били зверя в глаза и в уши: иначе охотника ожидала неприятность, он мог ослепнуть или оглохнуть, а также могло случиться несчастье с членами его семьи, которые остались дома. Даже бытовала особая этика поведения при охоте на медведя, а также поверья, связанные с его разделыванием. Первым делом ему выбивали зубы, чтобы он не кусался, вынимали у убитого медведя глаза, чтобы он не мог видеть людей. Вынутые глаза бросали в сторону тайги, веря, что великое существо Алтай даст эти глаза другому зверю, а иногда их проглатывал один из членов артели охотников для того, чтобы медведи видели в нем самих себя и не трогали; считали, что проглотивший глаза будет храбрым, всевидящим и удачливым на охоте.

Из сказанного явствует, что магические представления древних охотников целиком и полностью были связаны с производством, в данном случае с охотничьим промыслом. Они преследовали одну лишь цель облегчения данного производства, улучшения материального достатка членов рода. Эти представления, таким образом, привели людей к идее овладения душой убитого зверя и его воспроизводства.

Словесная магия и связанные с ней ритуалы и обряды, жертвоприношения, благопожелания прежде всего адресуются высшему существу — хозяину Алтая. Удача охотника расценивается как расположение к нему хозяина — «ээзи», неудачный промысел — как гнев духа-хозяина. Этим объясняется появление алкышей духам-покровителям и сопутствующим им обрядов и поверий.

Скотоводство в жизни древних обитателей Алтая играло не менее важную роль, нежели охота. Не случайно поэтому в народной поэзии это занятие находит всестороннее отражение. В благопожеланиях скотоводческого цикла красной нитью проходит идея сохранения скота от стихийных бедствий и болезней, увеличения поголовья. Осуществление своих желаний скотоводы связывали опять-таки с духами-хозяевами и главным хозяином — «Алтай ээзи». Так же как в культовых и охотничьих алкышах, ему отводится видное место.

Алтайцы не мыслили счастья и благосостояния без скота. В скотоводстве было воплощено все их достоинство. Оно давало им пищу, одежду, обувь, вино, служило средством передвижения. Скотоводство было отгонным. Людям приходилось кочевать со скотом, перегоняя его на новые пастбища. Это занятие было сопряжено с большими трудностями и лишениями.

Суровая природа не баловала людей. Приходилось вступать в единоборство с буранами, метелями и бескормницей, в поисках пастбища преодолевать естественные препятствия — бурные реки и непроходимую тайгу, переваливать через высокие горы. И всюду на пути скотовода были духи-хозяева, которым нужно было принести жертвы, поклоняться и просить у них благословения.

Первые слова благопожеланий адресовались «хозяину Алтая», в которых скотоводы просили своего благодетеля дать хорошее пастбище, приплод скоту. Сам образ Алтая уподоблялся великому богатырю:

Эжелү-сыйынду эки башту,	Как две сестры с двуглавой вершиной,
Қорум болгон эдектү,	С подолом-подножием из россыпей,
Қорголдын болгон мойынду,	С свинцовой шеей,
Алтын тажы куйак болгон,	С золотыми каменными щитами,
Табылгасы тайак болгон,	С незыблемыми опорами,
Эдегине эл жаткан,	У твоего подножия народ поселился,
Јаказына мал турган,	На склонах скот пасется,
Таспа болгон сынду,	С хребтами могучими,
Тарак болгон јышту...	С лесами густыми, как гребень... ¹¹⁴

Для того чтобы Алтай помог людям благополучно перегнать скот через перевалы и обеспечил его тучными пастбищами, в алкышах излагалась конкретная просьба к нему:

Агын суу болгожын,	Если эта река бурная,
Тайыс кечү ол берзин!	Пусть даст медкий брод!
Бийик туу болгожын,	Если это гора высокая,
Јабыс ажу ол берзин!	Пусть даст низкий перевал ¹¹⁵ .

Особую радость вызывало увеличение поголовья скота. Появление молодняка: телят, жеребят, ягнят — обязательно сопровождалось алкышами и соответствующими обрядами. Например, так же как новорожденным детям, желают здоровья и благополучия телятам, ягнятам, жеребяткам. При рождении теленка варится молозиво и им смазывается лоб новорожденного и произносятся следующие алкыши:

Јангы јылга кәбрүнген,	Появившийся на новый год,
Ак сүттә ичирген,	Белым молоком напоенный,

¹¹⁴ Суразаков С. С. Алтай албатынын оос поэтический творчествозы, 1960, с. 40.

¹¹⁵ Там же, с. 40.

Эмди су-кадык бол,
Баатыр бол.

Теперь будь здоров,
Будь богатырем!¹¹⁶

Чтобы теленок не стал жертвой хищных зверей, чтобы он выжил и принес пользу хозяйству скотовода, производили специально для этой цели алкыши, сопровождая их обрядом смазывания молочной пеной вдоль хребта новорожденного теленка.

Кийнинде жүрбе —

От стада не отставай—

Ууры жиир.

Станешь добычей вора.

Озо барба — бөрү жиир.

Вперед не забегай — станешь
добычей волка.

Жүс уйдың башчызы бол,

Будь вожаком стоголового стада,

Саап ичеген уйы бол.

Молочной коровой будь!¹¹⁷

При появлении жеребенка также произносятся благопожелания и проводится специально приуроченный к его рождению ритуальный обряд прокалывания ушей и навешивания серег. Матке влетают в гриву голубую ленту. Этот обряд сопровождается алкышем жеребенку, в котором говорится о желании видеть его быстроногим аргамаком, о том, чтобы множились табуны лошадей в хозяйстве скотовода-кочевника.

Со скотоводством так или иначе связано натуральное хозяйство. Многие орудия труда, предметы домашнего обихода, одежда, пища опять-таки свидетельствуют о скотоводческом хозяйстве и промыслах людей. В связи с этим появляются новые виды алкышей, имеющие целью облегчить труд домашних ремесленников. Например, при изготовлении из конских волос веревки или при выделке кожи, шкур, а также изготовлении из шерсти войлока для юрт и постели произносятся алкыши. Так, при изготовлении кошмы сказываются алкыши такого содержания:

Кунан чардын мандайынды

Будь крепким,

Бырчыт бол.

Как лоб трехгодовалого вола.

Кунан тайдын соорзынды

Будь прочным,

Бек бол!

Как стан трехгодовалого
Жеребца!¹¹⁸

В обрядовой поэзии алтайского народа до сего времени бытуют алкыши и обряды, связанные с рождением ребенка.

¹¹⁶ Там же, с. 40.

¹¹⁷ Текст из рукописного фонда ГАНИИИЯЛ, папка 116.

¹¹⁸ Там же, папка 178.

Они сохранились не в первоначальном, архаическом виде, а претерпели определенные изменения как в своей форме, так и в содержании. В современных благопожеланиях, приуроченных к рождению ребенка, имеются напластования разных эпох.

Алкыши, связанные с рождением ребенка, весьма разнообразны. Среди них есть целая группа алкышей, произносимых с целью облегчения родовых мук женщины. У алтайских племен, например телеутов, старшая родственница роженицы должна все время находиться возле нее и сказывать эти алкыши. Для того чтобы сохранить жизнь матери и ребенка от злых духов, она же изготавливает тряпичные куклы — эмегендер¹¹⁹. Эти куклы якобы имеют оберегающую и очистительную силу, а также облегчают роды. Они устанавливаются у изголовья роженицы.

История возникновения кукол «эмегендер» весьма примечательна. Из народных преданий и легенд мы узнаем, как и для чего они появлялись, с какой целью они изготавливались. У телеутов куклы связываются с преданием об их легендарном Шуну-хане. Вот оно в кратком изложении:

«...Когда жене Кантайчи пришло время родить сына — будущего богатыря Шуну-хана, — она попросила прислать ей куклы, которыми играла в детстве. Присланные отцом куклы оказались живыми. Она развлекалась ими, и это облегчало ее природные муки. В конце концов с помощью этих кукол она безболезненно произвела на свет сына — богатыря Шуну-хана... Вот почему теперь все женщины, собираясь родить первенца, берут из родительского дома «эмегендер» в память оживших кукол матери Шуну-хана...»¹²⁰

Телеуты верят, что при соблюдении обряда с куклами при родах и благопожеланиях в адрес «эмегендер» роженица успешно разрешится от бремени и новорожденный будет здоровым, счастливым, удачливым в жизни. В самих текстах алкышей мысль о благополучии и счастье матери и новорожденного всегда имеет главенствующее значение. Старшая родственница, находящаяся у постели роженицы, обычно является знатоком благопожеланий. Именно она обращается к куклам со следующими словами:

Чок, кайракандар!

Төрдө отурган

Святые, уважаемые!

В переднем углу сидящие,

¹¹⁹ Эмегендер — куклы в виде бесформенных туловищ, без конечностей, вместо глаз пришиваются две бусинки.

¹²⁰ Сб. Музея антропологии и этнографии, т. VI. Л., 1927, с. 25.

Энци болуи учуп келген...	С придаым прилетевшие...
... Тэжигерде јинји тартынган,	С бусами, повешенными на груди,
Тоббѳорѳо ѳлбѳурек каданган,	С перьями, воткнутыми в темя,
Кан чыккан чырайлу,	С красным, как кровь, лицом,
Кагастый бѳттѳу,	С видом белой бумаги,
Таада кааяннан тараган,	От хана Таада распространившиеся,
Таади торко тон кийгеѳ,	Одетые в шубы из шелка Таади,
Таади тѳѳо — ат минген,	Оседлавшие верблюдов—коней. Таади,
Конкудайдаг косколгон,	Отделившиеся от Конгудая,

Атту карымнаг тѳргѳѳѳ јонгок	В переднем углу карыма сидящие,
Алкыжыма ачылган,	Для благословения открытые,

Аланчыкты сактап тур,	Охраняйте жилище,
Ак јаланды курчап тур,	Опоясывайте чистую долину,
Кыра кѳрешпегер,	Поссорившись, не боритесь

(друг с другом),

Коныр санашпагар.	Злобно не ругайтесь.
Тили болзо бир болзын,	Язык пусть будет одним, общим,
Тибиртигер тын болзын,	Топот у вас пусть будет сильным,
Корбочокты коржыспагар,	Не пугайте молодой побег (дитя),
Јалынганым угуп туругар,	Будьте внимательны к прощению,
Јалбанганым сезип туругар!	Почувствуйте мою мольбу! ¹²¹

Как видим, алкыш заканчивается словами-прошениями, словами-мольбами: «Будьте внимательны к просьбам, внемлите мольбам!» Эти алкыши могут быть отнесены к культовым, т. к. они связаны с «духами предков».

При появлении ребенка на свет опять-таки не обходится без алкышей. Почетная миссия провозглашения алкыша по случаю рождения ребенка предоставляется крестной матери — «крес эне»¹²². Она же нарекает именем новорожденного. Крестная мать у алтайцев, так же как и у многих других народов, высокопочтимое лицо. Она так же почитаема, как родная мать. На нее ложится часть забот по воспитанию ребенка. При появлении новорожденного за крестной матерью остается право благословения. Обычно алкыши данного вида являются как бы устойчивыми формулами. Вот один из них:

¹²¹ Алкыш излагается с сокращением из статьи Л. Э. Каруновской. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком. Сб. Музея антропологии и этнографии, т. VI. Л., 1927, с. 91.

¹²² Крестная мать как таковая стала называться с принятием православной веры. До христианства имя ребенку обычно давал первый гость.

Балам, койоннон жүгүрүк бол,	Дитя, будь быстрее зайца,
Койдонг семис бол,	Будь жирнее барана,
Жарынду неме сокпозын,	Имеющий силу пусть не бьет тебя,
Жаакту неме айтпазын,	Имеющий язык пусть не ругает,
Тай ат көдүрбес бол,	Будь таким, чтобы конь не мог
	тебя поднять,
Тар эжикке батпас бол,	Узкая дверь пусть тебя не вмещает,
Ак-Сүмер адан болзын,	Гора Ак-Сюмер пусть будет тебе отцом,
Агын суу энег болзын.	Бурлящая река — матерью ¹²³ .

У южных алтайцев, помимо алкышей, рождение ребенка сопровождалось криками стоящих на улице людей и ружейными выстрелами. Имя новорожденному обычно давал глава рода, а иногда это право предоставлялось почетному гостю или же гому, кто первый входил в юрту, где находился новорожденный. После принятия алтайцами православной веры (христианства) это право предоставлялось служителю культа или русским соседям или гостям, которые стали нарекать детей русскими именами¹²⁴.

С рождением ребенка связан еще один, не менее интересный, обряд — возложение новорожденного в люльку. Он сопровождался песнопениями и алкышами. Перед тем как положить младенца в колыбель, старшая в семье женщина или бабушка окуривает ее вереском и вешает над колыбелью куклу с именем «золотой мальчик» и маленький лучок со стрелой (жаа). К стреле прикрепляется белая тряпичная кукла, называемая «Май эне» — священная девица, покровительница малых детей.

Возникновение «Май эне», видимо, объясняется частыми случаями смерти новорожденных детей. Считалось, что их похищают злые духи, посланцы «потустороннего мира».

Чтобы оградить душу ребенка от злых духов, была создана его заступница и покровительница. Май эне, или Умай, вошла в народную поэзию как покровительница новорожденных. Пока ребенок находится в колыбели, по поверьям алтайцев, его должна оберегать Май эне, представленная в виде куклы, сшитой из красной материи. Кукла подвешивалась над колыбелью новорожденного и должна была находиться там до тех пор, пока ребенок не выйдет из младенческого возраста.

¹²³ Текст извлечен из рукописного фонда Горно-Алтайского научно-исследовательского института ИЯЛ, папка ФМ, № 154.

¹²⁴ Православная вера на Алтае стала распространяться с 1830 года, с момента организации Алтайской духовной миссии.

Тексты алкышей, приуроченных к возложению дитя в люльку, обычно продолжительные. Приведем здесь лишь небольшой отрывок:

Сууда, кблдб сугатту,	Имеющая водопой в озере и реке,
Сурун тууда ойыиду,	Имеющая игрище на Сурун-горе,
Тарак башту Май эне,	С гребневидной головой Май эне,
Кырык кыстыг ортозында	Среди сорока девиц
Кыс ару Май эне,	Чистая дева Май эне!
Одус кыстыг ортозында	Среди тридцати девиц
Оос ару Май эне!	Имеющая чистейшие уста, Май эне!

Здесь дается оценочная характеристика покровительницы новорожденных, говорится о ее внешних данных: «Среди сорока девиц чистая дева», «с гребневидной головой». Далее в алкыше подчеркивается ее священное, небесное происхождение:

Ак Улгеннен тўжерде,	Когда спускалась от белого Ульгена,
Кўн-сологы гартынып тўшкен,	Опиралась на радугу и солнце,
Ак бакана сўзний тўшкен,	Скользила по белому шесту,
Алтын кастак тудуп тўшкен.	Держала в руках золотую стрелу.

В алкыше выражается почтительное отношение к Май эне и одновременно излагается просьба-мольба охранять дитя от нечистой силы и напастей, оберегать и от болезней и т. п.

Алтын кастагыг тудунып тур,	Держи наготове золотую стрелу,
Жеектиг келер жанына	Направляй стрелу в ту сторону,
Жаа огыг октоп тур.	Откуда придет бес.
.....
Жаманды жайладып тур,	Все худое отгоняй,
Жакшыны баштап тур,	Всем добрым руководи,
Арбаны кылгалап тур,	Пусть ячмень даст всходы,
Арчынын тазылдап тур.	Вереск пустит корни ¹²⁵ .

Как видим, алкыш здесь адресуется не только новорожденному, сколько его хранительнице — Май эне. Магические слова алкыша являются как бы оберегом: «Если явится злой

¹²⁵ Последние две строфы означают символ и должны восприниматься не в прямом, а в переносном смысле, т. е. под ячменем и вереском подразумевается новорожденный.

дух, держи наготове золотую стрелу», «Все худое отгоняй, всем добрым руководи». Это своеобразный наказ хранительнице. Вступление алкыша аналогично вступлениям алкышей, посвященным огню. При возложении ребенка в колыбель совершается обряд, связанный с очистительной силой огня, — окуривание кровя вереском. Из алкышей огню известно, что он изображается как «тридцатиголовая мать-огонь, сорокаголовая девица-мать». Значит, одна из этих девиц является охранительницей новорожденного ребенка — Май эне.

Когда ребенку исполняется полгода, на него надевают первую рубашку и первую обувь. Процесс одевания младенца также сопровождается алкышами, специально для этого предназначенными. Старшая в семье, чаще всего бабушка по линии отца, надевает ему эти вещи, благословляя такими словами:

Ак башту,	Будь седоголовым,
Арсыл бұдүштү,	Похожим на льва,
Абага аргаң бол,	Будь отцу помощником,
Энеге эш бол,	Будь товарищем-напарником матери,
Эжер карындашту бол,	Имей младших братьев,
Жүс жашка јат,	Живи до ста лет,
Жүгүрүк атка мин.	Езди на скакуне! ¹²⁶

Если ребенок заболит, в арсенале древней обрядовой поэзии находятся алкыши, которые должны избавить его от хвори. И в данном случае алкыши имеют конкретное магическое предназначение, т. е. применяются они в зависимости от болезни. Например, есть алкыши от оспы, от кори, от болезни глаз, от живота, от падучей и т. д.

Вот алкыши, якобы избавляющие ребенка от оспы. Его произносит обычно знающий, умудренный жизненным опытом человек. Чаще всего это «эне кижии» — бабушка ребенка или старейшая в роде сородичей. Вначале она своими алкышами пытается уговорить дух болезни покинуть тело больного, как бы советуя: «Ай онгынан бурылып чык! Киш бир тонын кийинип, кўн онгынан бурылып чык! Он кōзингле кōрўп, чык!», что в переводе означает: «По движению месяца кружась, уходи (хворь)! В соболью шубу одевшись, сгинь, по движению солнца кружась, уходи, правым глазом посмотревши, сгинь!»

И далее, обращаясь к нечистой силе, исполнительница вкладывает в уста и такие фразы, которые должны бы затронуть чувства духа болезни:

¹²⁶ Архив кафедры алтайского языка и литературы ГАГПИ.

по реке к Талай-хану»¹³⁰. Это — знак внимания к высшему существу за участие.

Бытовая обрядовая поэзия алтайцев целиком и полностью была связана с патриархальным кочевым образом жизни.

Русские ученые-этнографы В. В. Радлов, В. И. Вербицкий первыми дали описание свадебного обряда, упомянули о свадебных алкышах¹³¹, отметив их высокие художественные достоинства. Алкыши являются неотъемлемым компонентом свадебного обряда.

В. И. Вербицкий, описывая свадебный обряд южных алтайцев, приводит несколько текстов алкышей, которые до сих пор являются великолепными образцами этого древнего и самобытного жанра устной народной поэзии алтайцев. Свадебные алкыши адресовались новобрачным и прежде всего невесте. Однако встречаются алкыши, посвященные родителям брачующихся.

Благопожелания невесте встречаются в обрядовой поэзии других народов: казахов, бурят, тувинцев, киргизов. Правда, у каждого из этих народов они проявляются по-своему: вкрапливаются в свадебные обрядовые песни, в тексты приветствий и т. п. По своему назначению и идейно-тематическому содержанию они имеют много общего.

Сам свадебный обряд очень древний, но в нем находят отражение различные исторические эпохи. Например, уплата калыма за невесту есть отражение норм и права патриархально-феодального общества. Центральным конфликтом свадебного действия является борьба за невесту, в которой участвуют два противоположных рода (сеока); поиски невесты из другого рода (экзогамия) есть не что иное, как пережиток родового строя. Такой обычай существовал у многих кочевых народов. Например, у казахов и алтайцев по этому обычаю брак допускался между девушкой и парнем, если они были из разного рода и не имели родства до седьмого колена. Причем жених обычно бывал из дальнего аила. Такой брак обязательно был калымным. Как пишет Н. С. Смирнова, «Калымный брак в первую очередь удовлетворял интересы рода, его правителей и отцов брачующихся»¹³³.

На основе норм и обычного права патриархально-феодаль-

¹³⁰ Там же, с. 36.

¹³¹ Radloff. *Aus Sibirien*. Leipzig, 1873; Вербицкий В. И. Алтайские инородцы, М., 1893.

¹³² Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М., 1893, с. 81—83.

¹³³ Смирнова Н. С. Казахская народная поэзия. Изд. «Наука», Алма-Ата, 1967, с. 18.

ного общества создавались семьи, и соответственно этим обычаям соблюдались свадебные обряды и складывался весь ритуал проведения свадьбы.

Алтайская свадьба состоит из целого ряда сценических (драматизированных), игровых, поэтических, магических компонентов и проводится как бы по давно сложившемуся сценарию. В драматизированном действии свадебного обряда занято много участников, каждому из них отведена определенная роль, которую участник этого «спектакля» должен знать в совершенстве. Ведущими действующими лицами свадебного обряда являются прежде всего жених и невеста, затем сваты, дружки, родители брачующихся, исполнители благопожеланий (алкышчи), исполнители песен (кожончи), исполнители сказаний (кайчи). К ним относятся также главный распорядитель свадебного тоя, его помощники, снохи жениха и невесты, друзья и подружки, участники обряда одевания невесты и заплетания кос.

Естественно, большая роль в обряде отведена словесному искусству, народной мудрости, магическим приемам и алкышам — благопожеланиям.

Драматическое действие свадьбы начинается со сватовства невесты. Сватами, как правило, назначаются родственники жениха, наиболее остроумные, обладающие талантом, знающие силу поэтического искусства. Они отправляются к родителям невесты с почетным заданием. По прибытии к юрте невесты сваты спешиваются и, привязав коней к коновязям, входят в юрту родителей невесты, склонив головы, начинают произносить алкыши хозяевам юрты. Однако цель своего приезда они не должны раскрывать. Сначала здороваются с сидящими в юрте людьми, а затем старший сват после церемонии приветствия начинает иносказательный разговор с намеками:

Торкконыг jigиндий,
Тостыг кыбындый
Төрөөн болорго келдим.

Как шелковый шов,
Как слон бересты,
(Так же) плотно с вами
Породниться пришел.

Иногда свой разговор сват начинает песней:

Кара таштыг кырына
Каргаа конды, jem сурап,
Кара тажуур койтылдап,
Куда келди, журт сурап.

На край черного камня
Села ворона, прося еды,
Черный ташаур плещется,
Сват (к вам) прибыл
Гросить о создании семьи...¹³⁴

¹³⁴ Из кн. Суразакова С. С. «Алтай албатынын оос поэтический творчество», Горно-Алтайск, 1960, с. 45.

В. И. Вербицкий, описавший свадебный обряд алтайцев прошлого века, приводит такие слова свата, обращенные к отцу невесты: «Я пришел, преклоняя колени перед порогом твоим; я пришел, кланяюсь вере твоей; я пришел и радуюсь твоему житью; я пришел головы просить! Пусть сватовство будет подобно щекам неразлучающимся; пусть будет как железная кольчуга с воротником неразрывным, пусть будет родство между нами подобно слоям бересты, пусть будет как шелковый шов! Я пришел просить черень для ножа, у которого его нет. Назад тому девять колен война была; я пришел заключить мир; пришел, радуясь житью-бытью, пришел, чтобы сватовство было между нами. Какой ответ дадите?»¹³⁵

Произнося эти слова, сват должен, не вставая с коленей, держать перед отцом невесты трубку, набитую табаком и обращенную чубуком к нему. Если отец невесты протянет руку, чтобы взять трубку, — это признак того, что сделка состоится. Когда все родные невесты после совещания между собой примут решение о выдаче невесты, начинается предметный разговор, т. е. об условиях, количестве калыма и т. п.

Отец невесты, обращаясь к главному свату, говорит: «Глас мой глубок и живот мой широк!»¹³⁶ После этого помощник свата подносит огонь для прикуривания трубки и она идет по кругу. Спутники сватов, стоявшие доселе неподвижно, преподносят родне невесты ташауры с аракой и кумысом. По обычаю алтайцев, вино пьют из круговой чарки. Попирав, сваты возвращаются к жениху и сообщают ему, каков размер калыма. Лишь после этого в айле жениха начинается подготовка к свадьбе — режут скот, готовят яства, варят араку, сооружают жилище для новобрачных. Картина приготовления свадебных яств и вина отображена гиперболично во многих эпических сказаниях алтайского народа в качестве «общего места»:

Тайга кептү эт туурайт,
Талай кептү аракы азат.

Горы мяса нарублено,
Море араки приготовлено.

Однако не всегда переговоры о помолвке заканчиваются взаимным согласием сторон. Бывает, что родители невесты отказывают и тогда свадебный обряд принимает совершенно иной оборот. Вступает в силу обычай древности — умыкание невесты. У северных алтайцев, например, невесту «воруют» с ее согласия. Видимо, подобное умыкание связано с тем, что

¹³⁵ Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М., 1893, с. 81.

¹³⁶ Там же, с. 81.

жених беден и не имеет возможности уплатить калым родителям невесты. По договоренности с невестой он приезжает за ней ночью в сопровождении своих друзей и увозит ее к себе. Затем с помощью товарищей же строит временное жилье — одах (оду) вблизи от родительского дома и устраивает в нем очаг. По истечении 5—10 дней молодожены в сопровождении родственников мужа с приготовленной для этой цели аракой едут мириться с родителями жены и договариваются с ними о калыме за похищенную дочь. Иногда исход примирения бывает выгодным для жениха. Родители невесты отказываются от калыма и сами наделяют дочь приданым.

В алтайской свадьбе, как правило, участвуют все жители села. Каждый житель считает себя причастным к этому событию и вносит свою посильную лепту в торжество. Обычно все готовят (варят) араку и пищу для общего свадебного пира.

Когда закончены свадебные приготовления, из друзей и родственников жениха снаряжается свита, которая должна доставить невесту в юрту жениха. Перед отъездом на новое местожительство невеста в своей юрте прощается с соплеменниками, подругами, родным домом и с девичеством. Одной из существенных и даже кульминационных сцен всего свадебного обряда является церемония одевания невесте чегедека¹³⁷, расплетания девичьей косы и заплетания волос в две косы — тулунг. Это — признаки замужества. В момент одевания чегедека и заплетания кос невеста как бы навсегда расстается со своей молодостью и девичеством.

После того как процедура одевания невесты и заплетания кос завершена, отец и мать напутствуют свою дочь алкышами и благословляют ее на счастливую жизнь в замужестве. В своих алкышах они не ограничиваются одними пожеланиями, но и дают советы, как жить в замужестве, среди родственников мужа:

Алды эдегинг бала бассын!

Арт-кийингнен мал бассын!

Јаактуга айттырба!

Јарындуга бастырба!

Ичкен ажынг аш болзын,

Ичер-јириг көп болзын,

Јүгүрүк атка мин,

Адын болзо терлебезин,

Пусть на передний псдол дети
наступают,

Позали скот ходит!

Не давай себя оскорблять!

Не давай себя унижать!

Пища твоя пусть будет сытной,

Еды твоей пусть будет много,

Езди на скакуне,

Конь пусть не потеет,

¹³⁷ Чегедек — специальная одежда — признак того, что женщина замужем.

Колын, аркан оорыбазын,
Колтыгын сыстабазын.

Руки, спина не болят,
За пазухой не ноет!¹³⁸

Нравственная, психологическая и ритуальная обстановка свадебного обряда находит отражение и в самом поэтическом оформлении свадьбы — в песнях, алкышах. Они как бы подготавливают невесту к новой жизни, дают ей наставление, как жить.

Обряд прощания невесты с родительским домом и, следовательно, девичеством хорошо описан В. И. Вербицким: «В юрту невесты входят специально приглашенные родителями невесты старики для совершения обряда «алкыш сös» — благоговения невесты или для произнесения благопожеланий. Обряд состоит в следующем. При появлении стариков невеста кланяется, затем подходит к очагу юрты и коленипреклоненная прощается с родным очагом, после этого кланяется в ноги отцу и матери и говорит: «Очи богатого Ульгена да видят меня; солнце и луна! Вам голова моя; семь старцев, благословите меня»¹³⁹.

После этого все семь старцев поочередно произносят поэтические благопожелания невесте. Для примера приведем один алкыш из семи — первый. (Тексты остальных алкышей см. в приложении).

Тең јерге үйинг салгын.
Јаба болзо, јуртап јатсын.

На ровном месте поставь свою юрту.
Пусть плотно утвердится супружество
твое.

Кирген үйинг ондү болзын,
Таш очогың бек болзын,
Одың чокту болзын.

Пусть жилье твое будет исправным,
каменный очаг будет крепким,
Огонь в нем будет вечным¹⁴⁰.

После каждого благопожелания невеста должна поклониться в знак благодарности. В заключение свое благопожелание высказывает седьмой старец.

Затем невеста в сопровождении своих сородичей и свиты жениха отправляется в путь. Поезд невесты сопровождают дружки. Невеста едет верхом на коне, челка, грива и хвост которого разукрашены лентами, сбруя также выглядит нарядно. По обе стороны от нее едут дружки, держа перед нею белое покрывало, прикрепленное к молодым березкам. Перед

¹³⁸ Текст алкыша взят из книги С. Суразакова «Алтай албатынын оос поэтический творчествозы». Горно-Алтайск, 1960, с. 46.

¹³⁹ Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М., 1893, с. 82.

¹⁴⁰ Там же, с. 82.

невестой держат покрывало с той целью, чтобы скрыть ее лицо от любопытных глаз и чтобы она не могла видеть дорогу, по которой ее доставляют к жениху.

По прибытии в юрту жениха невеста должна соблюсти обряд почитания нового очага, а именно: принести умиловительную жертву огню — бросить в очаг кусок мяса и кусок масла, а затем окропить огонь аракой. При этом произносится традиционный алкыш огню.

Аналогичен ритуал почитания огня в свадебном обряде казахов. По этому поводу Н. С. Смирнова пишет: «Как только женщины вводили закрытую покрывалом молодую, она трижды отвешивала поклон очагу и выливала ковш сала в горящий гам огонь. После этого ее сажали у двери, а приглашенный акын пел песню бет-ашар, т. е. «открывание лица»¹⁴¹.

В отличие от казахского свадебного ритуала привода невесты в дом мужа или свекра, в алтайском ритуале невесте не закрывали лицо и не было надобности устраивать обряд открывания лица. Что касается умиловительного обряда огню, то он имеет много общего у обоих народов.

Это не случайное совпадение, а результат этнической общности истоков духовной культуры в далеком прошлом, вызванный также общностью кочевого уклада жизни и мировоззрения. Много общего с казахским и в характере свадебного обряда в целом. У того и другого народа он сопровождается песнями, благопожеланиями, играми, соблюдением целого ряда магических ритуалов.

До начала свадебного тоя близкие невесты и жениха роднятся, исполняя друг другу песни комплиментарного, хвалебного содержания. Вообще весь свадебный обряд основан на народном творчестве.

Одним из составных частей свадьбы является так называемый обряд «разрушения жилища» — «айыл бузары». Сначала снимается дверь юрты, в которой находятся брачующиеся. Затем кто-то из родственников невесты садится верхом на оседланного коня и въезжает внутрь жилища. Молодые должны спешить (ссадить) с коня всадника, а сбрую (узду, седло и прочие принадлежности) забрать в качестве приданого.

Во время свадьбы проводятся состязания на ловкость и силу: борьба — кўреш, скачки — жарыш, стрельба из лука — тагма адыш и т. п. Победители одариваются призами. Весеелье и игры не прекращаются всю ночь до утра. Молодожены

¹⁴¹ Смирнова Н. С. Казахская народная поэзия. Алма-Ата, «Наука», 1967, с. 20.

В них участия не принимают. Они в своей юрте готовят утреннее угощение — завтрак из голов животных, забитых для свадебного пира — тоя. Это угощение называется «баш кайнадыш» или «байтал бажы». После того, как пища приготовлена, молодые зазывают гостей к столу такими словами:

Агарып таг атты,	Белея, рассвет забрезжил,
Ак байтал бажы кайнады,	Белой кобылицы голова сварилась,
Ак байтал бажы кайнаганда,	Коль она сварилась (готова),
Алтын столго жуулыгар!	Милости просим к золотому столу!
Көгбрип таг атты,	Синяя, утро наступило,
Көк байтал бажы кайнады,	Синей кобылицы голова сварилась,
Көк байтал бажы бышканда,	Коль она сварилась (готова),
Күмүш столго жуулыгар.	Собирайтесь к серебряному столу ¹⁴² .

Когда гости отведают кушанье, невеста обносит всех чаем. На этом заканчивается свадебный пир у жениха, и гости разъезжаются по домам.

По истечении семи дней молодожены в сопровождении многочисленных родственников и друзей направляются в гости к родителям молодой жены. Там проводится второй свадебный той, на котором родственники мужа должны произвести самое хорошее впечатление на родственников жены. Для этого они обязаны угощать их вином, быть очень внимательными. Последние могут принимать чоочой¹⁴³ при условии, если он будет сопровождаться алкышем или хвалебной песней («мак кожон»). Поэтому родственник мужа, подавая чарку — чоочой, обязательно должен сопроводить свой тост благопожеланием:

Агаштан ойгон чөбчөйим	Выдолбленная из дерева чарка
Алтын сүрлү көрүңзин,	Пусть покажется вам золотой,
Алып келген бу ажым	Педносимое вам вино-пища
Алама-шикир тадылзын.	Пусть будет слаще сладостей ¹⁴⁴ .

Родители невесты в свою очередь стараются угодить гостям, радушно угощают их. Все родственники невесты поочередно приглашают в гости жениха и его родственников. Теперь жених имеет возможность лично познакомиться с родичами своей супруги. И здесь, при посещении новых родственников, при

¹⁴² Суразаков С. Алтай албатынын оос поэтический творчествовы. Горно-Алтайск, 1960, с. 48.

¹⁴³ Чоочой — чарка почтения.

¹⁴⁴ Суразаков С. Алтай албатынын оос поэтический творчествовы. Горно-Алтайск, 1960, с. 48.

знакомстве двух сторон, участвующих в свадебном тое, вновь большая роль отводится магической обрядности и алкышам.

Таким образом, являясь неотъемлемой частью свадебного обряда, алкыши формируют морально-этические нормы, способствуя тем самым укреплению брачного союза молодых. В алкышах выражена вера жениха и невесты в благополучный исход свадьбы, вера в семейное счастье молодоженов. Однако следует подчеркнуть, что некоторые свадебные алкыши несут на себе печать религиозно-культурного, шаманистского характера, а порой отражают предрассудки и суеверия.

Сопоставляя древний обряд свадьбы с современным, мы легко обнаруживаем исчезновение религиозно-культурных и шаманских наслоений, а также неприемлемых в наше время архаических элементов свадебного обряда, например умыкание невесты, калым и связанные с ним обряды и ритуалы, жертвоприношения и т. п.

Из свадебного обряда прошлого сохранены их народные элементы, придающие свадьбе эстетическую, художественную ценность. И в то же время в алтайском свадебном обряде произошло смещение его древних, культовых, магических пластов с более поздними, включая отдельные элементы русской свадьбы, например ритуал обмена обручальными кольцами, включение в обряд хороводных песен и частушек. Свадьба постепенно утрачивает свой обрядовый и магический характер. Взамен их внедряются новые, современные обряды, отвечающие требованиям сегодняшнего дня, вытекающие из морального кодекса нашей Родины.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Устно-поэтическая культура алтайского народа прошла довольно длительный путь развития. Особый настрой, особую тематику и идейное содержание оно получило после Великой Октябрьской социалистической революции.

А. М. Горький мечтал о монументальном искусстве нового времени, которое вобрало бы в себя все богатство устно-поэтической культуры народа и, обогатившись поэтическим опытом прошлого, создало бы эпические полотна, соответствующие нашей современной действительности. Такие попытки были сделаны и не безуспешно. Это — первые шаги создания на основе старой поэтической традиции эпических произведений с новым содержанием. И в первые годы советской власти это не было анахронизмом. Народ, воспитанный на богатой древней поэтической традиции, на первых порах эсте-

Философски и мировоззренчески глубоко и живо воспринимал их. Тако-
же произведения алтайской устной литературы — поэмы
«Игорь-Баатыр», «Сары-Сум», а затем великолепное
народного фольклора литературы — поэма-леген-
да «Образ этого героя», как в ней обрисо-
ван, — прекрасным образцом.

В советской литературе, дитя двух матерей — фоль-
клора и советской литературы.

Творчество сказителей советского периода, их сотрудничество с литера-
торами дали обильные плоды. Наряду с традиционным эпосом создавался
эпос советской эпохи. В нем нашла отражение наша действительность.
Это — песни, пословицы, поговорки, загадки, легенды, созданные в советское
время. Они сыграли свою заметную роль в привитии лучшей молодежи ху-
дожественного, эстетического вкуса. Они включены в первые алтайские учеб-
ники, изучались в школах и вузах.

Современная поэтическая культура алтайцев является показателем ду-
ховного богатства народа, свидетельством живого бытования традиционного
фольклора.

Фольклорные тексты в переводе на русский

М И Ф Ы

Вода жизни¹

Однажды охотник ранил в горах марала. Зашатался зверь, но не упал, а быстро-быстро помчался вперед. Зверю очень хотелось жить. Но охотник видел драгоценные рогов и гнался по снегу за маралом.

Кровью истекал марал. Он часто останавливался и падал.

У каждой ямки, где ложился зверь, улыбался охотник и думал: «Скоро, скоро догоню».

Но добежал марал до горячей воды Аржан-су и с разбега кинулся в нее.

Пока охотник спускался с горы, у зверя затянулись раны. Марал выскочил из воды и помчался дальше.

Охотник внизу у скалы увидел чудесную картину. Зимой во круг горячего ключа цвели желтые лилии, распускалась черемуха. Над шапками красных пионов вились пчелы.

В этот источник жизни охотник бросил сушеного хариуса: рыба поплыла, шевеля плавниками. Он кинул в воду шкуру выдры. Выдра нырнула и стала гоняться за хариусом.

В горах Алтая много источников жизни. Туда раненая птица летит, израненый зверь бежит, больной человек приходит. И всем Аржан-су силу и жизнь дает.

Непокорная река²

На Алтае реки голубые, прозрачные. Звенят на камнях, шумят в водопадах и поют песни горной тайге.

Непокорные реки! Тонут в них кони, звери и люди. Но в прозрачной воде их видно, как хариусы, черные стрелки, носятся в глубоких омутах.

¹ Собрал и обработал Н. Попов (Северин). Извлечение из рукописного фонда Голубицкого института востоковедения АН СССР.

² Собрал и обработал Н. Попов (Северин).

Был на Алтае богатырь Сартык-Тай, славный и сильный богатырь. За желтой песчаной пустыней у него жила дочь.

Раз поехал он в гости к дочери. В подарок погнал ей табун золотистых коней и отару жирных баранов. Дорогой богатырь прихватил одну из лучших алтайских рек и повел ее за собой в подарок дочери. Через хребты Табын-Богдо-Ола, по каменистым степям Монголии, в песках Гоби, обгоняя быстрых коней, мчалась алтайская река.

Передавая подарки дочери, Сартык-Тай сказал:

— Ну, теперь ты будешь пить нашу прозрачную алтайскую воду; лучшую реку я тебе привел, не вернется она обратно.

Услышала река хвастливые речи Сартык-Тая, повернулась и помчалась обратно на родной Алтай.

Если сядешь при луне на берегу Катуня, Бии или Иртыша, они тебе подробно расскажут эту сказку о непокорной алтайской реке.

Разноцветная кровь³

В одном озере жило чудовище Андылма-Муус. Не было житья людям от него. Чудовище утаскивало к себе на дно скотину, людей.

Вот собрался богатырь Тюран изловить это чудовище.

Поймал он четырех медведей, содрал с них шкуры. Из двух шкур сделал рукавицы, из двух — обувь на ноги, надел кожан, намазался салом и пошел на берег.

Когда Андылма-Муус выбросил из озера свой длинный язык, которым он обычно захватывал жертву, Тюран схватил язык, наматал на рукавицу, а другой рукой ухватился за гору.

Пенилась вода, лопались рукавицы. Все же Тюран вытащил чудовище. Осколком скалы разбил богатырь ему голову.

Полетели черепные осколки в разные стороны, потекла кровь. А кровь у чудовища была разных цветов, и застыла она цветными камнями.

Медь, яшма, свинец, марганец, золото, серебро — все это родилось из крови Андылма-Муус.

Самый счастливый год⁴

Год в горах Алтая начинается ранней весной, когда цветут пионы и кукует кукушка. По ойротскому народному календарю каждый год носит имя какого-нибудь животного.

³ Собрал и обработал Н. Попов (Северин).

⁴ Собрал и обработал Н. Попов (Северин).

Самым счастливым годом считается год мыши.

А получила мышь этот год не просто. Собрались животные для дележки годов между собой и заспорили.

Корова первая сказала:

— Я даю молоко, мясо, шкуру. Мой счастливый год!

— Я все даю, что дает корова, и, кроме того, на мне ездит человек, — перебила ее лошадь.

— Но ты неженка, — возразил лошади верблюд. — Разве можно твою силу равнять с моей? Если положить на тебя половину моего груза, ты упадешь и будешь плакать. И в пище ты барствуешь. Тебя нужно кормить хорошим сеном, овсом, поить ключевой водой, а я ем колючки и могу по нескольку дней обходиться без воды. А ведь мое молоко тоже вкусно, мясо съедобно и шкура крупна.

Тут выскочил на середину баран:

— Ну, а если бы не было меня, из какой шерсти скатал бы кочевник кошму для своей юрты?

Животные молчали, зная, что баран прав.

— Из моей шкуры делает кочевник тулуп, — продолжал баран. — Жирный кусок баранины — лучшая еда для кочевника, а мое молоко, сыр... Я — первый год!

Тогда выскочила собака:

— Пустое мелет баран, если б не я, давно съели бы его волки.

До поздней ночи спорили животные, даже костер развели. Когда все устали и не только верблюды, но даже петух заговорил шепотом, мышь предложила:

— Кто первый увидит рассвет, тот и получит первый год.

Все согласились. Повернулись к востоку и стали ждать. Только мышь смотрела на запад, на черные вершины хребтов.

Верблюд, стоявший рядом с мышью, смеялся над ней:

— Куда же ты, глупышка, смотришь, там ты только на закате увидишь солнце.

— Утро вечера мудренее, — ответила мышь.

Вдруг лучи первой зари осветили вершины гор.

— Солнце, солнце! — закричала мышь.

Все обернулись и увидели освещенную лучами солнца вершину горы.

Верблюд фыркнул и бросился на мышь, копытом ее накрыл. Но маленький зверек нырнул из-под копыта верблюда в кучу золы.

Животные едва успокоили рассерженного верблюда. Решили снова по совету мыши смотреть закат солнца.

Кто первый увидит закат солнца, тот и получит первый год.

Только верблюда совсем не допустили, на его место встал лось. И опять первая увидела закат солнца мышь. Она тихонько забралась на широкие рога лоса и первая возвестила о восходе солнца.

Вот почему такие важные животные, как лось и верблюд, остались без года.

Но и теперь еще как только верблюд увидит золу, он начинает кататься на ней. Он все еще надеется уничтожить ненавистную мышь и занять ее год, самый счастливый год для людей.

Стрелок по звездам⁵

Сурок слыл лучшим стрелком на земле. Только бы видел глаз и летела стрела. Звери и птицы сильно боялись сурка.

Однажды сурок заявил, что сшибет с неба звезду.

Собрались все посмотреть, как сурок будет стрелять по звездам.

Сурок взобрался на самую высокую гору, прицелился и пустил стрелу. Стрела со свистом улетела к звездам.

Долго ждал на горе сурок свою добычу — звезду.

Так и не дождался. Стрела впиалась в одну звезду, да так и сгорела там.

Гордый стрелок не сошел после этого вниз, в долину, где его ждали люди, птицы и звери. Вырыл он себе нору на горе и там поселился.

Вот почему так высоко в горах живет сурок. По вечерам он вылезает из норы, смотрит на звезды и плачет.

Черные пятна на луне⁶

Верно, все видели черные пятна на луне. Это там обитал злой Дельбеген.

Однажды ночью пошла старуха по воду и поймала Дельбегена в ведро. Это он спустился купаться в реку.

— Сейчас тебя съем! — сказал Дельбеген.

— Не тронь меня! — взмолилась старуха. — Я тебе сына отдам.

— Ладно.

— Завтра я его за ягодами пошлю, а сама со стариком откочую за перевал.

Так она утром и сделала.

⁵ Собрал и обработал Н. Попов (Северин).

⁶ Собрал и обработал Н. Попов (Северин).

Маленький Чалма пошел собирать ягоды, как ему приказала мать. Собирает, собирает, а ягод у него все мало. Смотрит, а берестянка дырявая, ягоды все на землю сыплются. Тогда он пошел домой. Приходит, а юрта пустая.

Чалма умный был, стал приглядываться — куда конский след ведет. В тайгу забрел, на гору поднялся, в долину спустился. Видит: юрта дымится.

Мать увидела Чалму, испугалась. Ей ведь Дельбеген пригрозил: «Не пришьешь сына, хуже будет».

Напился Чалма чаю, заправленного мукой, стал у матери игрушки просить.

— Игрушки в старой юрте остались, — сказала мать.

Нахмурился Чалма, но слез не проронил.

— Если хочешь, иди в табун, поймай коня и съезди за игрушками.

Чалма пошел в табун коня ловить. Хотел лучшего коня оседлать, а к нему подбежала худенькая лошаденка и шепнула:

— Меня возьми.

Послушался Чалма лошаденки, поехал на ней.

Подъехал он к старому аилу. Видит: у огня сидит маленький старичок. Чалма попросил его:

— Поддай-ка мне мои игрушки.

— У меня ноги болят, подняться не могу, — ответил старичок.

Тогда Чалма стал слезать с седла, а ему в это время конь тихонько на ухо:

— Это Дельбеген, он тебя хочет съесть. Схвати игрушки и мчись ко мне быстрей.

Пошел Чалма за игрушками, а конь, чтобы удобнее было вскочить на него, на задние ноги присел.

Старичок увидел это и говорит коняшке:

— Что это с тобой приключилось?

— Да задние ноги на камнях отшиб.

— Вот хорошо, — прошептал про себя Дельбеген.

Чалма в это время схватил игрушки и побежал к коню.

Сесть на него было нетрудно. Конь взметнулся и стрелой полетел.

Дельбеген схватил топор да за беглецами пустился.

Первый раз метнул топор — задние ноги коню отрубил. А он и на двух ногах все скачет и скачет. Еще раз бросил Дельбеген топор — две передние ноги отрубил коню. Тогда Чалма на большое дерево влез.

Дельбеген принялся дерево рубить.

Хорошо, что в это время прибежала лисица.

— Отдохни, — говорит она, — дедушка, сосни, а я за тебя порублю.

Дельбеген согласился, прилег, стал дремать. Лисица топором машет, обухом по дереву стучит. А Дельбеген про себя думает: «Лучше меня лисица работает».

Когда уснул Дельбеген, забросила лисица топор в озеро, а сама убежала. Стал Чалма спускаться с дерева, да как ступит на сухой сучок. От треска и проснулся Дельбеген.

Сначала Дельбеген крикнул лисицу, потом стал топор искать, и сразу по лисьему следу догадался, что она к озеру подбегала и топор утопила. Стал Дельбеген воду из озера пить.

Чалма крикнул пролетающей сороке:

— Лети, скажи моим любимым собакам, чтобы они меня выручили.

— А помнишь, как ты меня обжорой обозвал, — ответила сорока и улетела от него.

Пролетали мимо две синички.

— Синички-сестрички, скажите моим собакам, чтобы они меня спасли.

Полетели синички, рассказали собакам о Чалме.

Дельбеген тем временем озеро уже выпил, топор достал и снова было рубить дерево принялся. Но тут залаяли собаки. Дельбеген от них едва успел в озерную тину спрятаться.

Собаки за Дельбегеном в озеро бросились.

— Если увидишь черную кровь — радуйся, — сказали Чалме собаки, — если красную увидишь — значит мы погибли.

Залезли собаки в тину.

Долго кипела тина в озере, уже ночь наступила. Вдруг черная кровь брызнула высоко до луны. Обрадовался Чалма.

Скоро вылезли измученные собаки, одна из них была с переломанной ногой.

Вернулся Чалма с собаками в свою юрту, мать простил и зажил хорошо.

По ночам воеют собаки на луну. Это они вспоминают последнюю схватку с Дельбегеном.

Охотник и медведь⁷

Идет Нур по тайге, свистит, подманивает рябчиков. Неожиданно навстречу ему идет медведь. Испугался охотник: ружье у него заряжено мелкой дробью. К счастью, медведь сытый, веселый.

⁷ Обработал Н. Попов (Северин).

— Я вот сильнее тебя свистну, — говорит Нуру медведь.

— Ну, это еще посмотрим.

Решили они попробовать, кто сильнее свистнет.

— Только свистеть будем с вершины елок, — говорит Нур.

Влезли. Охотник привязался веревкой к стволу.

Первым свистнул медведь. Здорово свистнул. Закачался лес, и у Нура заложило правое ухо.

— А мне в дудочку свистнуть можно? — кричит охотник, наставляя ружье на медведя, которое он успел зарядить пулей.

— Да свистни, как тебе нравится.

Нур «свистнул» медведю под левую лопатку.

Тут сразу и свалился с дерева косматый.

Миф о Солнце и Луне⁸

Солнце поднялось к Луне и говорит:

— Ты спускайся на землю, а я буду светить, потому что из-за твоего холода на земле ничего живого не осталось. Тебя прошу поймать на земле Дельбегена и доставить его сюда. За то, что он вредил людям, пусть живет на Луне.

Луна исполнила приказ Солнца. Спустившись на землю, Луна схватила Дельбегена за шиворот и, хотя тот ухватился за дерево тал, вырвала вместе с корнями это дерево и подняла на небо. То место, где росло дерево, и следы, оставленные чудовищем Дельбегеном, теперь называются Дьелбер таш (Каменный залив) на Телецком озере.

ЛЕГЕНДЫ И ПРЕДАНИЯ

Легенда-сказка о Катуни и Бии⁹

Когда-то в Алтайских горах плескались два озера: первое называлось молодым парнем, быстрым, как олень, и смелым, точно орел; второе красивое озеро называлось девушкой, лицо которой было светлее луны, глаза красивее каракольских озер и губы алее июньских пионов. Парня насильно женили на дряхлой тетке, овдовевшей в старости. Он ненавидел старуху. Сердце его и сердце девушки были связаны крепким арканом, который не перерубить, не перерезать. И никогда тот аркан не перегнет, не перетрется. Он был крепче железа и долговечнее

⁸ Миф записан В. Ф. Чумакаевым от жителя с. Артыбаш, Турачакского района, Туймешева А. К.

⁹ Из романа А. Коптелова «Великое кочевье».

стали. Были они из одного рода, и родители рассвирепели, когда узнали, что они любят друг друга. Для девушки стали искать жениха, а парня измучили упреками и насмешками. Но молодым легче было умереть, чем потерять друг друга. Иговорились они убежать в далекую степь, ровную, как небо, усыпанную родниками, будто звездами. В лунную ночь заседлали коней и поскакали. Бий — так звали парня — первым выбежал в степь. Долго искал свою возлюбленную, улыбка радости не появлялась на его лице. А случилось так: отец девушки проснулся не вовремя и в ярости набросал ей на дорогу горы камней до самого неба. Долго билась Катунь — так звали девушку, — но ничего сделать не могла. Упала замертво. Перед утром услышала голос возлюбленного, и вновь закипела в ней сила, заволновалось сердце. В кровь себя изодрала, но камни разбросала, а сама — к своему милому. Встретились они в степи, у подножия последних сопок, где теперь лежит город, и, обнявшись, помчались вдаль.

Телеутская легенда о духах-покровителях женского очага¹⁰

Некогда монгольский хан Конгудай женился на дочери хана Ай-Укү. Когда у жены Конгудай-хана родился ребенок — богатырь Шуну, она умерла. Конгудай-хан отправился сватать себе невесту у Тай-хана, т. е. у дяди с материнской стороны. Дочь Тай-хана была еще малолетней. Она играла еще в куклы. По вечерам, когда ложилась спать, брала к себе своих кукол и укладывала их себе под мышки. Отогретые куклы стали живыми. Тай-хан выдал дочь за хана Конгудая. Дочь Тай-хана много ли мало ли пожила в доме мужа, наступило время родить ребенка. Она захворала. И так сильно, что, казалось, вот-вот умрет. Однажды она увидела сон: будто какой-то чужой, неизвестный ей человек велит ей взять из дома отца (Тай-хана) те куклы, с которыми она играла в детстве, привезти их и держать около себя. Проснувшись, она послушалась приказаний, поехала в дом Тай-хана и привезла куклы. Она стала их кормить саламатом. Куклы стали настоящими людьми, только очень маленького роста. Жена Конгудай-хана укладывала их в мешок и подвешивала под крышу дома. Спустя некоторое время она благополучно родила двоих детей.

¹⁰ Сб. Памяти В. Г. Богораза, АН СССР, М.—Л., 1937. Извлечение из статьи Н. П. Дыренковой «Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков», с. 136—137.

Легенда об Ойрот-хане и Шор-хане

Давным-давно тому назад жили Ойрот-хан и Шор-хан. Ойрот-хан выдал свою сестру замуж за шорского хана, жившего в верховьях реки Кондомы. Там они жить стали. Когда много лет прошло, дочери тюркского хана вышли замуж. Когда родила его старшая дочь, ребенок оказался слепым. Жена шорского хана очень печалилась. Она заставила сильного шамана камлать. Тот шаман камлал, начиная с вечера до утра. Утром, перестав камлать, сказал: «К брату своему Ойрот-хану, арачку приготовив, поезжай. Куклы, с которыми ты, будучи ребенком, играла, сюда привези». То услышала жена шорского хана и на Алтай отправилась. Ойрот-хан, из золотого дворца выйдя, сестру за руку взял, под мышки поддерживая, в золотой дворец ввел. За золотой стол усадив, всякой едой-араккой угощал. Подарками одаривал. Что же касается кукол, то их он даже пожалел. Сестра его вином напоила. Когда, опьянев, он заснул, она тех кукол, потихоньку взяв, домой привезла. Шамана опять камлать заставила. Шаман кропление духам совершил — глаза ребенка зрячими стали. Потом жена шорского хана, когда дочери ее ложились спать, кукол укладывала незаметно им под изголовье. Когда дочери ее выходили замуж, она укладывала кукол потихоньку с приданым — со всякими одеяниями. С тех пор шорского хана женщины благополучно рожали. Вот и сейчас еще некоторые шорские девицы увозят из дому öрөкөннөрөв*.

Легенда о книге и грамоте¹¹

Давным-давно у народа нашего были большие книги, ясные, как солнце. Наш древний народ хранил их в кожаных сумках с золотыми замками. Однажды кочевали наши предки в широкую долину. В те дни прошли дожди, вздулись сердитые реки, пересекшие путь. Вода залилась за спины лошадей, наполнила сумы. Намокли книги, слежались листы. Старики повесили хранилище мудрости на дерево, но прибежала белая корова и изжевала книги.

Старики говорят: «Когда-то наши предки знали «ойрот-бичик», «будак-бичик». Дословно значит: ветвисто-сучковатые знаки, напоминающие сучья деревьев». Говорят, что знаки этой

* Обычай делать изображения духов-предков в виде кукол отмечен у ряда народов. У якутов, например, по сообщению Серошевского, молодые девушки, испрашивая себе плодovitость, над кроватью на балку дома кладут изображение Айсыт, сделанное из разноцветных тряпок (Якутск, СПб, 1896, с. 673).

¹¹ Из кн. «Алтайские сказки», Новосибирск, Огиз, 1937, с. 4—5.

письменности походили на крючки или на корявые сучья деревьев, отсюда она и получила свое название: «будак» — сук дерева. Эти знаки вырезались на досках и палках.

Сартакпай¹²

1. Сартакпай, находясь в местности Кор-кечю, бросил в летевших гусей камень; брошенный камень упал у речки Мены в Чуйской долине. Этот камень лежит около чуйской дороги, выше местности Чибит, верстах в пяти, а от Кор-кечю на Катунь в 120 верстах. Камень круглый, пудов около семи весом.

2. После неудавшейся постройки моста через р. Катунь богатырь Сартакпай взглянул вниз по реке и увидел, что путь бурливой реки Катунь преграждается утесом около устья р. Чемала. Сартакпай натянул лук и выстрелил вниз по реке (jol болзын деп аткан), сказав: «Пусть будет прямая дорога». Стрела ударила в чемальский утес, пробила его и отбросила обломок его («согон таш») верст на 13—15 ниже к местности Аскат. Поэтому обломок от горы стоит отдельно от всех других гор на берегу Катунь.

Легенда о происхождении родов (сеоков)¹³

Жила-была девица, убежавшая от военного разорения, бродила голодная по лесу и по горам; через несколько дней набрела на аил. Вернулась домой беременная. Ее спрашивают родичи: «Мужа не имеешь, а забеременела?»

Она рассказала: «Когда я бродила по тайге, разразился сильный град, я разбила одну градину и в ней нашла два пшеничных зерна, рада была и этой пище. Съела зерна и с того времени забеременела». Разрешившись, девица родила двойню. Потом, выйдя замуж, родила третьего. Всем трем детям сначала имен не давали. Отец разделил между ними труды. Одному велел овец пасти, другому — верблюдов, третьему — таскать воду и дрова. Когда дети пришли в полный возраст, наступило время делить наследство; сначала делили овец на четыре части (в том числе отцу) по счету. Один баран с рогами оказался лишним. Братья начали спорить, кому дать лишнего барана. Двое советуют: убить и артельно съесть, а третий, который пас овец, говорит: «Я пас овец, лишнего барана дагь мне». Поймал

¹² Первая легенда записана Г. И. Гуркиным от П. И. Чичинова в с. Ильинское, вторая — им же от шамана Бачика из Аноса.

¹³ Эта легенда широко бытует в народе и поныне.

пастух барана за рога, а братья ухватили барана за туловище, тащили, тащили, пастух и оторвал у барана рога. Отец за это дал ему имя: «Кочкор мўўзин кодоро тарткан, Кочкор-Мундус болзын», т. е. тащивший за бараньи рога, будь же Кочкором-Мундусом. Потом стали делить верблюдов; один верблюд оказался лишним. Брат, пасший верблюдов, взял себе лишнего. Отец дал ему имя: «Төө артыгын алган төлөс болзын», т. е. лишнего верблюда взявший будь Төлөс. Третий сын, живший у отца, получил имя Чулмус-Мундус.

Легенда о метаморфозах

Медведь. В человеческом естестве он был силен, но простоват и притом ел много, так что семья оговаривала его. Однажды, рассердившись на упреки семье, он отправился с веревкою в лес за дровами, но домой более не приходил, а превратился в зверя. Веревка его до сих пор висит на деревьях. На передних лапах медведя, повыше когтей, есть якобы очевидные признаки шерстяных перевязок, которые он носил от ревматизма.

Кукушка. В давние времена была в одной семье алтайских инородцев девушка по имени Кюк. Она захотела пить и попросила у своей снохи; та, на что-то рассердившись, отослала ее к шайтану, отчего девушка, превратившись в птицу, вспорхнула в отверстие наверху юрты. Кто-то из семьи хотел поймать ее и схватил за ногу, но в руке ловца осталась только обутка девушки. Оттого, по всеобщему уверению алтайских инородцев, у кукушки одна нога красная, а другая черная.

Иволга. По какому случаю иволга стала птицею — неизвестно. Но что она действительно была человеком татарского происхождения, это доказует крик самца, означающий: морду надобно ставить! На что ленивая супруга его всегда отвечает отрицательно.

Глухарь. В человеческом виде он был груб и забиячлив, за что был превращен в птицу величиною с быка. Но и в этом виде глухарь не унимался, а многих невинно обижал. За что Бог убавил его и за счет его прибавил других голенастых птиц: курицу, рябка и проч., которые прежде того были менее величиною. Белое мясо в этих птицах образовалось от избытков глухаря, который без слез не может вспоминать о своей утрате, отчего и глаза у него красные.

Коростель. Ячи, сотворивши всех тварей, понуждался в огне, но не знал, как добыть его. Посему делает совет из всех сотворенных существ. На это общее собрание не явился один

чиновник Коростель из-за болезни спины и ног. Но Коростель, как человек грамотный и без умолку красноречивый, был здесь необходим — это все чувствовали. Посылают за Коростелем, но он отказывался. Впрочем, на третье приглашение, прихрамывая и перегибаясь, он явился на собрание. Ячи знал, что Коростель имеет смешную походку и притом крут нравом, поэтому предупредил членов собрания, чтобы никто не смеялся при виде его. Несмотря на предупреждение, сорока, увидавши Коростеля, захохотала во все горло. Коростель имел привычку саморазглагольствования. Вечером посылает к нему стрижа узнать, что Коростель будет бормотать сам с собой. Стриж полетел. Заслышав свист крыльев стрижа, Коростель замолк, догадавшись, что его подслушивают. Вследствие такой неудачи Ячи вызывает охотников птиц подлететь к дому Коростеля тихо, без малейшего шума. Вызвалась мягкокрылая сова и подслушала ворчанье Коростеля: «Ничего не умеют делать, а еще смеются. Ударил камень о камень, вот и будет огонь!»

Летучая мышь. Когда царь птиц Кан-Кередэ потребовал алман (дань) от птиц, Джарканат (летучая мышь) сказал, что он не птица, потому что у него есть клыки; когда стал собирать алман царь клыкастых животных Арслан-Кан, Джарканат сказал, что он — птица, что имеет крылья. Все птицы платят алман Кан-Кереду. Все клыкастые животные платят алман Арслан-Кану. Джарканат отбил от того и другого: никому дани не платит.

Маны и его семь сыновей. У Маны было семь сыновей; старший сын назывался Барсук; другие носили следующие имена: Джекен, Ирбис, Шулузин, Киске, Какай, младший назывался Бар. Они были зверопромышленники, ходили на охоту; однажды они встретили зверя Муйгак. Бар говорит: «Я его поймаю». Барсук ему на это: «Нет, я старший брат, я его поймаю». И схватил Муйгака за ногу. Муйгак ударил Барсука в лоб и ранил. Впоследствии рана заросла, но место это покрылось белой шерстью, оттого-то барсук с лысиной.

Верблюд. Бог создал аргмака. Ерлик-хан позавидовал и хотел создать такое же красивое животное, сделал шею также дугой, но приставил ее наоборот, так что шея выгнулась не вверх, а вниз; у него не вышло, как у Бога. Таким образом явился на свет верблюд.

ИСТОРИЧЕСКИЕ, БОГАТЫРСКИЕ И ПРОЧИЕ ЛЕГЕНДЫ¹⁴

1. О подданстве России телеутов

У телеутов известны два сказания о времени их подданства России. Одни утверждают, что последний хан их Конгдайча имел у себя двух жен и семерых детей: от первой жены — сына Шюну и дочь Шюжды, а от второй — пять сыновей, из коих известны по имени двое: Амарзана и Табачи. По смерти Конгдайча между детьми возгорелось несогласие. Против Шюну составилась заговор его братьев, но сестра, узнав об этом, предупредила Шюну. Он убежал под покровительство белого царя Алексея Михайловича и принял подданство России. Сестра была убита заговорщиками за открытие их умысла. Между остальными братьями согласия также не было: трое из них погибли в междоусобице, но Амарзана и Табачи продолжали еще спорить между собою о правлении, пока первый не последовал примеру Шюны, предавшись России, а последний с своим народом откочевал в Китай.

В рассказах других Шюна играет главную роль. Он был богатырь и мудрец в восточном вкусе. Отец его Конгдайча имел еще сына Калдана. Шюна жил с наложницей Каракыз, в которую влюбился брат его и на ней женился. Оскорбленный Шюна пригласил своих 12 друзей разгуляться по хребтам Алтая. Отъехав на одну версту от своего жилища, он поведал им свое горе, натянул лук и, в виде насмешки и бесчестия, пустил стрелу в юрту брата. Стрела вонзилась в дверь. Брат тотчас же узнал, кому принадлежит она, и пожаловался отцу. Конгдайча призывает к себе Шюну, вечером возвратившегося с охоты, обвинил его, приказал вырезать лопатки, руки и ноги связал сырмятными ремнями, засадил в подземелье глубиною 70 сажень. Никто не знал, куда пропал любимец народа; только один старик, входящий в хату, понял, в чем дело. Он сделал от своей юрты подкоп к темнице и в продолжение семи лет питал узника. Конгдайча был могуч и славен; многие ханы покорялись ему, но один из них — Черный-Калмык — сведав, что не стало мудрого богатыря Шюну, присылает к нему двух сорок, из которых одна была действительная, а другая искусными камами превращенная из вороны, с условием, если Конгдайча отличит одну птицу от другой, то он будет ему платить дань

¹⁴ Извлечения из дореволюционных публикаций В. И. Вербицкого, Г. Н. Потанина.

по-прежнему, а если нет, то перестанет. Конгдайча запечалился. Но старик, принося Шюне пищу, рассказывает ему о горе отца его и получает ответ: «Велика ли эта мудрость, чтобы отличить сороку от вороны; ты посоветуй моему отцу поставить шест, а близ него навес, и в ненастное время выпустить обеих птиц; сорока под навес полетит, а ворона сядет на шест и закаркает». Таким образом птицы разгаданы, и Черный-Калмык остался данником Конгдайча. Но спустя два года Черный-Калмык опять присылает к Конгдайча куст таволожника для различения корня от вершины на прежнем условии. Шюна через старика своего опять сообщил, что если пустить куст в воду, то он вершиной пойдет вперед, а корнем позади. Но через год Черный-Калмык, оставив пытать мудрость, обратился к силе: присылает железный лук, чтобы натянуть его, но никто не мог сделать этого; брались даже и 30 человек вместе, но все без успеха. Тогда Шюна научил старика заплакать перед ханом и народом со словами: «Своего богатыря мы решили сами и теперь должны покориться даннику». — «Да не жив ли он, — отвечает отец, — надобно посмограть». Вытаскивают несчастного Шюну из подземелья. Он оброс там мохом, плечи зажили, только не мог взглянуть на белый свет и поэтому целых полдня пролежал вниз лицом. Отец приказал вымыть его верблюжьим молоком и нарядить. Сын спрашивает: «Для чего ты, батька, меня, мертвеца, пошевелил?» Но отец, вместо ответа, подал ему чару вина в полведра. Богатырь выпивает одним духом. Подана другая чара — богатырь выпил и эту, зарумянился и закусил целым бараном. Тогда отец рассказал ему свое горе. «Неси, родитель, лук». Тридцать человек принесли. Он заложил тетиву одним мизинцем (лук погнулся) и сказал: «Ну, родимый батюшка, благословляй меня на путь, я тебе более не сын, ты мне не отец». И с этими словами отправляется с прежними друзьями своими в Кокан к деду своему по матери; но этот назад тому 2 месяца как помер, не оставив после себя наследника. Коканцы единогласно избрали его своим ханом. Но через несколько времени долетел до него слух, что его стали называть бродягою. Тогда он собрал весь народ и стал отказываться от ханства. Одни молчали, а другие упрашивали быть ханом. Последних он поставил по правую руку, а первых по левую, развернул свой, в 12 раз сложенный, булатный меч, махнул — левая сторона обезглавлена, бунт прекратился. Избрав одного из 12 друзей своих, сделал его ханом, а сам отправился к белому царю Алексею Михайловичу. Русский царь полюбил его, назвал Краснощеким и отвел дворец ему. По отбытии его из родины сделался бунт в народе,

и ханство Конгдайча распалось на две части: одна осталась в Кузнецком округе, а другая — ушла в Томск и приняла магметанство. Конгдайча, притесняемый соседними ханами, бежал с сыном своим Калданом к одной горе, выкопал семь палат и хотел здесь укрепиться, но Черный-Калмык, вытеснив его, прогнал в Бухарию.

Вот еще вариант этих преданий. Был царь Ойрот, коего поданные назывались ойротами. По смерти его возгорелась вражда между его двумя сыновьями: имя старшего — Калдан-Черю, имя младшего — Уйта-Камты-Карагула. Последний был богатырь могучий. Оба они хотели царствовать. Но когда открылась война между ними, Карагула одолел старшего брата и убил его в сражении в нынешних пределах Китайского государства. Народ Калданов — телеуты — убежали от Карагулы под покров бедого царя. Карагула погнался за ними с своею женою-богатыркою, которая была в то время беременна. Один из воинов Калдана пустил стрелу в нее, стрела распорола ей живот, она умерла. Карагула, отрезав половину хвоста у лошади своей, бросил эти волосы и сказал: «Довольно, теперь я не хочу знать людей Калдановых», — и возвратился. Памятник этого события — утесистая гора Алтая — Тибетты, недалеко от р. Песчаной.

Примечания. 1) Многие имена этих сказаний принадлежат истории. Конгдайча или Контайша есть владетель джунгарский. Если здесь разумеется отец Галдана, то он называется Батор, умер в 1654 г., оставив после себя 12 сыновей, из коих замечательнейшими в истории остались: Цирен, Батор, Сэнгэ и Галдан. Из них Сэнгэ наследовал Тибет, где по принятии духовного звания воспитывался при Далай-Ламе. Галдан-Цирен был умный, но хитрый и коварный государь. Он по получении известия о насильственной смерти своего брата Сэнгэ возвратился из Тибета в прежнее свое поместье и объявил себя ханом. Так как после Сэнгэ остались два сына: Цеван-Рагтан и Соном-Габтан, законные преемники ханства его, то Галдан, желая опротивить свой престол от новых покушений со стороны их, нашел случай младшего из них отравить ядом. По устранении домашних врагов Галдан обратил внимание на внешних. Властолюбивые его замыслы клонились к соединению Монголии под единодержавие, и поэтому те из монгольских владетелей, которые признавали зависимость Китая над собою, почитались за врагов и были предметом военных действий. Сношения нашего правительства с ними были часты. Он, между прочим, упорно восставал против заведения линии по Иртышу, пока смерть не постигла его в 1745 году.

2) Табачи или Даваца, при жизни Галдана, был удельным князем, и так как удел его состоял из земель, лежащих на север от Чугучака, то русское начальство часто было в сношениях с ним. Табачи слыл в джунгарском народе как рассудительный и наиболее умный нойон; после смерти Галдан-Цирена в Урге, т. е. в столице Джунгарии, которая находилась там, где ныне город Кульджа, начались беспорядки, и когда престолом овладел незаконнорожденный сын его, Табаачи оскорбился, так как принадлежал к чистому царскому роду, и бежал в киргизскую степь с Амур-

саной. Усилившись посредством перебежчиков и улучив лучшее время, Табаачи внезапно овладел Джунгарским престолом, но не вполне удовлетворенный, жадный, корыстолюбивый Амурсана снова начал раздоры, призвал китайцев, погубил независимость своего отечества и бежал в Россию, где умер в 1756 году.

3) Бопатырь Шюна, являющийся у телеутов баснословным героем, есть интересная личность Киргизско-Джунгарской степи. Он был современник не Алексея Михайловича, а Елизаветы Петровны. Китайцы о нем ничего не знают, но в Киндермановском архиве, находящемся в Омске, Г. Н. Потанин (см. «Томск. Губ. Вед.» 1858 г., № 38) нашел целое показание одного башкирца, нарочно посланного для расспросов о нем в Киргизскую степь оренбургским губернатором Неплюевым. Шюна объявлял себя братом Галдан-Церена и рассказывал про себя, что он отличался силою и потому при жизни отца, Цеван-Рафтана, уже намекал на свое преимущество перед старшим братом. Контайша, опасаясь беспорядков после своей смерти, хотел смирить Шюну; он связал его так крепко, что изломал лопатки и лишил возможности по-прежнему натягивать лук; потом ему дал сорок слуг и окружил стражей, но Шюна пробился с сорока человеками и бежал на Волгу, к Аюке-хану. Галдан-Церен, сделавшись джунгарским контайшею, стал требовать у Аюки выдачи Шюны. Аюка, боявшийся силы Галдана, хотел уже выдать Шюну, но сестра последнего, бывшая замужем за Аюкою, одела его в платье убитого калмыка, а его уговорила бежать на Кубань. Отсюда Шюна поехал в Константинополь, в Петербург и Москву, затем явился в Башкирию под именем Карасакала. Здесь он в 1740 г. произвел известное возмущение, утешенное генералом Бахметовым. Карасакал бежал в Киргизскую степь, и здесь был принят двумя биями, получив от них людей, и кочевал в 1746 г. около вершин р. Сарысу, называя себя уже Кара-ханом, но у киргизов известен в настоящее время под именем Сна-батыра.

4) Каракыз — черная девушка — напоминает дико-каменную киргизку, мать ламы Доржи, который был незаконнорожденным сыном Галдан-Церена.

5) Карагула, хан чаросский, стремился к единодержавию над раздробленными монгольскими владениями. Он старался возвысить государство вторичным соединением элютов в одно политическое тело и укрепить сей союз единством власти и законов. Поэтому, обессиливая союзников уменьшением их владений, увеличивал за счет их свои собственные; напротив, владетели поколений, довольно сильные сами по себе, не хотели быть под его распоряжением и объявили себя независимыми ханами. От этого произошли неудовольствия, превратившиеся, наконец, в явный разрыв. Вот время и случай, который не мало спешествовал России завоеванию южных земель губерний Томской и Енисейской, принадлежавших «джунгарским монголам».

2. О подданстве России телеутов-скедамов

По случаю междоусобной войны два князя телеутов, Мамыт и Балык, отделились от кочевавших вместе с ними тербетцев и пришли к р. Томи, где расположились на левом берегу против г. Кузнецка. За ними погнались тербетцы с войском, под предводительством двух князьков своих. Телеуты попросили помощи у русских, которые и отразили тербетцев, причем один князек был ранен, а другой, будучи преследуем

и догнан храбрым Алаганчиком, предводителем войска Мамытова, был убит.

Вскоре после этого происшествия Мамыт и Балык, объявив о подданстве своем русскому царю, положили, что надобно которому-нибудь из них лично явиться к царю для того, чтобы не обложили их большим ясаком и чтобы за свое добровольное подданство получить награду. Балык, будучи хитер, советовал Мамыту, что ему, как старшему, приличнее остаться при народе, и предложил вместе свою услугу — съездить к царю в качестве его верного слуги и посланника. Совет был принят, но Балык, приехав к царю, изменил Мамыту, назвав себя главным начальником телеутов, получил знак отличия — ярлык и суконный, обложенный галуном, кафтан. Возвратясь к Мамыту, он объявил себя начальником, а его (Мамыта) своим подчиненным.

Мамыт, оскорбленный обманом Балыка, поднялся с своим народом на Балыка и приказал своему богатырю Мылтык-ашхе схватить и убить вероломного брата. Мылтык-ашха, принимая поручение, сказал: «Пойду исполню твое приказание в последний раз: сердце мое чует, что я отрублю голову Балыка, но и сам живой не ворочусь». Мылтык-ашха окружил ночью стан Балыка, сорвал его юрту арканом, и отсек ему голову. Но войско Балыка и русские погнались за богатырем и не допустив его до Мамыта, сделали схватку. День был жаркий, поэтому Мылтык-ашха, носивший кольчугу, часто уклонялся под тень березы. Заметив это, один из русских воинов скрылся под лежащую близ той другую березу. Когда Мылтык-ашха прибежал под тень березы и поднял с лица кольчугу, русский выстрелил ему в лоб и убил. Отряд Мылтык-ашхи был взят.

Мамыт оправдался пред русскими тем, что его намерение было только убить Балыка за обман, и остался в нашем подданстве. Поэтому народ Балыка отделился от Мамыта и поселился ниже по р. Томи, получив название скедамов.

Примечание. Скедамы, как и бачатские телеуты, были идолопоклонниками, но, соединясь с татарами-ташкентцами, живущими в гор. Томске, в недавнее время, не более 50 лет, обращены муллами в магометанство.

Магометане-телеуты и бачатские телеуты, находясь в близких сношениях с томскими татарами, приняли от них некоторые изменения в своем наречии.

3. О междоусобной войне Амыр-Саны с Чаган-Наратаном, о происхождении народа и о подданстве России алтайских калмыков.

Когда Ойрот-хан умер и когда от междоусобных войн царство его распалось на части, главным начальником ойрот-

ского войска в то время был Амыр-Сана, а начальником над частью народа алтайского — Чаган-Наратан, живущий в Тарбагатае. Чаган-Наратан произвел ревизию у алтайцев и других ойротских племен и задумал всю власть над народом и войском присвоить себе. Амыр-Сана вовремя узнал об этом и поспешно отделился от него со своим войском. Поднялась жестокая война. После многих незначительных покушений с той и другой стороны оба войска сошлись, наконец, на реке Чарыше, где и произошла между ними решительная битва. Чаган-Наратан, не дождавшись конца сражения, бежал со своими в числе 62 человек и скрылся в пещере, находящейся близ устья р. Узнези, на правом берегу р. Катуня. Между тем алтайцы под начальством Коо-Какшина одержали победу, лишившись в то же время и этого начальника. Прогнавши Амыр-Сану за р. Иртыш, они, не найдя между убитыми Чаган-Наратана, рассыпались по горам для его поисков. Наконец открыли его убежище. Пытаясь и отсюда убежать, Чаган-Наратан был однако же пойман на одной маленькой речке, которая и называется теперь вследствие этого Бий-туткан (начальник пойман), а пещера, где он скрывался, названа Бий-шибези (защита или крепость начальника). Она находится на горе Тарлык (пороховая). По углам этой пещеры в настоящее время навалены кости животных, должно быть, идоложертвенных. Каменные стены пещеры как бы потеют: это отпоть селитряного свойства, она застывает и осыпается, цвет ее темно-серый.

Говорят, что калмыки из этой осыпи, сделав порошок, варили в воде с серою и углем и получали из этой смеси порох, прибавляя медвежью или сурковую желчь. Раздраженные трусостью Чаган-Наратана, алтайцы сказали ему: «Если ты во время войны оставил нас, то мы оставляем тебя и во время мира; ты не пожалел нас и бросил, теперь и мы не жалеем тебя и не признаем своим начальником».

Другие два начальника Ойрот-хана, жившие при вершине р. Чуи, Курдюн-Убан и Шерен-Убан, уклоняясь от войны между Чаган-Наратаном и Амыр-Саню, продолжавшейся три года, ушли со своим народом к Эдень-хану (китайский император). Когда они переходили большую реку в китайских пределах, их застигла осень, вода стала покрываться льдом. Большая часть народа Убанова успела перейти реку, а малая часть осталась за рекой и вовсе отстала от своих. Река эта получила название Тургун, а народ — Тургуут (туруп калган — остался). Курдюн-Убан стал называться Талай-ханом, потому что он, т. е. с поднятою или вооруженною рукою, вошел в китайскую землю. Ханство его находится в смежности

с землею сойонцев, на р. Кемчуге, от китайского пограничного знака Кату-обо до столицы Талай-хана один день езды. Сойонцы, во время путешествия в Пекин с податью, проходят чрез землю Талай-хана; народ его называется тербет. Тургууты же рассыпались во все стороны: в Бухарию, Кокан, есть и около Тобольска. Чаган-Наратан тайгами также ушел вслед Курдюн-Убана к Эдень-хану и поселился с своим народом в землях Талай-хана. Амыр-Сана лишился убитыми до двух третей своего войска и с остальными, как сказано было, скрылся за Иртыш. Там, соединившись с тургуутами, вступил в подданство России, в царствование Екатерины II, принят был, как дворянин, и назван Краснощекиком.

По уходе Чаган-Наратана в Китай, предводитель монголов Чодок, сын Эзена, вторгнулся в Алтайские горы и хотел покорить под свою власть оставшихся без начальника алтайцев; но предприятие его не удалось: разбитый алтайцами, предводимыми храбрым Тёдёотом, наголову, он недалеко от р. Чуи, между рр. Улегэмом и Яламаном, на поляне Мунгашялан, оставил такой памятник, из которого можно видеть о многочисленности его войска при вступлении в Алтай и о малочисленности при отступлении. Это два холма, состоящие из булыжника; алтайцы говорят, что идя вперед, Чодок приказал каждому воину бросить по камню, отчего составился первый большой курган, а идя назад с разбитыми остатками войска, он велел опять каждому воину взять с прежнего кургана по камню и бросить подле, отдельно; от этого образовался курган втрое менее первого. Но чтобы еще более отбить охоту нападать на Алтай, Чодок описал историю несчастного своего похода на скале Бичикту-гая (писанная гора), на правом берегу р. Катуня, в одной версте от устья р. Чуи. Огромный этот утес снизу везде, где есть ровное место, весь исписан частыми строками и разрисован изображениями птиц и животных.

Между тем алтайцы хотя и отбились от неприятеля, но и сами потерпели большой урон. Боясь новых нападений со стороны монголов и видя, что нельзя им оставаться без хана, они поступили в подданство русского царя.

И тогда-то они, взойдя на гору Ялменку (вечная грива), из которой вытекают речки Себи и Короты, увидели Алтай опустошенным, без жилищ и жителей.

Предание о Кочкорбае¹⁵

До подданства Алтая России киргизы делали набеги на Алтай. Об этом рассказывается в предании о Кочкорбае — киргизском богатыре, которого постигла неудача в набеге на алтайцев.

Два брата Толды и Тузагаш одержали победу над ним хитростью. Старшего брата Толды киргизы убили в схватке, а Тузагаша ранили. Раненый Тузагаш спрятался в укрытии на боме Шиверты и, когда киргизы во главе с Кочкорбаем проезжали мимо этого бома, он крикнул: «Подстреленный тобою олень здесь лежит». Кочкорбай оглянулся, при повороте кольчуга у него приоткрылась немного внизу около луки седла. Тузагаш выстрелил в него последней пулей, прошиб переднюю луку и отстрелил у Кочкорбая мужское достоинство.

БЛАГОПОЖЕЛАНИЕ НЕВЕСТЕ

Пусть будет хорошей та юрта,
куда ты вошла,
Пусть огонь никогда не гаснет
в юрте твоей,
Пусть постоянно теплой будет
и постель твоя,
Пусть на подоле твоей шубы
Детей много будет.
Пусть вокруг твоего аила
Много скота пасется.
Кто имеет язык, пусть тебя
не оскорбит,
Кто имеет силу, пусть тебя
не обидит.
Пусть будет много пищи
у тебя,
Пусть будет красной одежда
твоя,
На инсходце ты ездить должна,
Пусть твой конь не потеет,
Пусть рука твоя и спина
не болят,
Пусть под мышкой у тебя
не ломит,
Пусть много гостей к тебе
приезжает.

¹⁵ Записано Г. И. Гуркиным от П. И. Чичинова в с. Ильинке.

Слово об исследователях алтайского фольклора

В. В. РАДЛОВ
(1837—1918)

Имя академика Василия Васильевича Радлова стоит в ряду выдающихся русских ученых-ориенталистов XIX века. Огромный вклад ученый внес в мировую тюркологию. В предисловии к первому тому «Образцов народной литературы тюркских племен», который вышел в свет в 1866 году и был посвящен алтайскому фольклору, Радлов пишет: «Нет на земном шаре ни одного наречия, которое бы распространилось на столь огромное пространство, как тюркское. Племена, говорящие тюркским языком, живут в трех частях света, начиная от северо-восточной части Африки и Европейской Турции до южной полосы Сибири и самой степи Гоби»¹. Такова география, находящаяся в поле зрения ученого. В своей первой книге он предельно ясно определил свое научное кредо: «Единственное мое желание и цель моего труда состояли в том, чтобы посредством собранных мною материалов обогатить запас наших сведений о тюркском наречии»².

Радлов был человеком энциклопедических знаний. Об этом свидетельствуют его труды по многим отраслям наук: лингвистике, этнографии, археологии, фольклору. Он участвует в знаменитой Орхонской экспедиции и вместе с датским ученым Томсеном расшифровывает надписи древних надгробных тюркских памятников. Среди работ Радлова есть такие капитальные издания, как «Сибирские древности» (1888—1902), «Сравнительная грамматика северных тюркских языков» (т. I, 1882), «Опыт словаря тюркских наречий» в четырех томах, переводы и издания древнего половецкого памятника литературы XI столетия — «Кутадгу билиг», Юсуфа Балагасунского, а также переводы ярлыков Тохтамыша, Темира-Кутлуга и др.

¹ Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи, часть I, поднаречия Алтая: алтайцев. СПб, 1866, с. 10.

² Там же, с. 22.

Имя ученого получает широкое признание, и в 1884 году Радлов избирается действительным членом Российской Академии и становится признанным востоковедом.

Интересно отметить, что его собирательская и научная деятельность началась на Алтае. Еще будучи студентом Берлинского университета, он увлекся языком и историей аборигенов Горного Алтая. По окончании университета в 1858 году он приезжает в Петербург, а затем на Алтай и с 1859 по 1871 г. работает преподавателем немецкого и латинского языков в Барнаульском горном училище. Во время отпусков дважды побывал в Горном Алтае (в 1860—61 гг.), объехал Западную Сибирь, Саяны, казахские степи и Киргизию. Материалы, собранные им во время этих путешествий, вошли в знаменитый десяти томный свод фольклора тюркоязычных народов под общим названием «Образцы народной литературы тюркских племен» (1866 — 1907). В этом уникальном издании представлена устная народная поэзия алтайцев, сибирских татар, киргизов, таранчей, тюрков Алтае-Саянского нагорья, крымских татар и других. Труд ученого явился крупным достижением отечественной фольклористической науки. Радлов в нем показал миру невиданную картину высокой древней поэтической культуры многих народов Сибири и Средней Азии, в том числе малоизвестных в ту эпоху племен Алтая. Этот многотомный труд его, который и до сего времени не утратил своей научной ценности, открывается образцами народной поэзии племен Алтая.

В алтайский том «Образцов» Радлов включил 6 героических сказаний, 8 прозаических сказок, 6 легенд и преданий, более 50 песен, свадебные благопожелания — алкыш сөс, более ста пословиц и поговорок, несколько загадок и других произведений народного творчества.

По отзыву известного советского тюрколога Н. К. Дмитриева, «Образцы» являются «основным материалом», откуда современные исследователи алтайского фольклора черпают свои «представления» об этом фольклоре³.

Ценность «Образцов» определяется не только тем, что они служат источником для изучения алтайского фольклора, но и тем, что дают возможность для сопоставительного исследования диалектов алтайского языка. Книга вышла в свет в 1866 году на алтайском языке и в том же году — на немецком в переводе Радлова. В 1967 году она переиздана в США Ин-

³ Алтайские сказки. Новосибирск, 1937, с. 3—25.

дианским университетом и распространена среди тюркологов и фольклористов.

Совсем не случаен интерес Радлова именно к алтайскому наречию. В предисловии к первому тому он объясняет: «Алтайский язык избран мною исходною точкою для исследования остальных наречий потому, что он имеет более первоначальный тюркский характер»⁴. Правильность научной позиции Радлова доказана всем дальнейшим ходом изучения наречий тюркоязычных племен. Ученый исследует образцы языка этих племен в сопоставительном плане, отталкиваясь от алтайских материалов. В качестве изначального пункта в этом исследовании он берет диалекты собственно алтайцев и телеутов, представляющих наиболее древний пласт тюркского языка. Кроме того, Радлов начал с изучения наречий тюркоязычных народов, населяющих Южную Сибирь, еще и потому, что они не подвергались мусульманскому влиянию и сохранились в первоизданном виде. Об этом он пишет: «Во время пятилетнего моего пребывания в Южной Сибири я старался изучать поднаречия тюркских племен, живущих между Тянь-Шаном и рекою Енисеем, собрал много лингвистических материалов, достаточных для того, чтобы дать европейским ученым точное понятие об этих поднаречиях, никем до сих пор не обработанных. Так как эти поднаречия, исследованные мною, никогда не подвергались влиянию мугаметанской цивилизации, то они остались гораздо чище и оригинальнее языка южных племен, и тем важнее она для изучения общего тюркского идиома»⁵.

Изучение «поднаречий» алтайцев ученый сочетал с исследованием истории, этнографии и археологических памятников Алтая. Всемирную известность получили его «Письма с Алтая», опубликованные на немецком языке, а также капитальный труд «Aus Sibirien» («Из Сибири») ⁶, посвященный быту, культуре, обычаям, обрядам и вообще этнографии алтайцев.

Ценно в трудах ученого и то, что он рассматривал эпическую и языковую культуру тюркоязычных народов не изолированно, а в тесной взаимосвязи, взаимообусловленности. В частности, академику Радлову принадлежит приоритет в освещении общности древних истоков устной поэзии народов Азии и Сибири. Ученый отстаивал идею культурного взаимодействия и взаимообмена духовными ценностями между тюркскими народами.

⁴ Радлов В. В. «Образцы», с. 12.

⁵ Радлов В. В. «Образцы», стр. 12.

⁶ Radloff. Aus Sibirien, Leipzig, 1884.

В своих трудах Радлов освещает некоторые вопросы бытования поэзии алтайцев. Например, им дается описание исполнительского мастерства сказителей, исследуется музыкальная ритмика героических сказаний, проявляется интерес к свадебной обрядовой поэзии. Ученый развенчивает ошибочные положения тех фольклористов, которые пытались доказать, что мифологические персонажи эпоса являются прототипами шаманских богов. Вместе с тем Радлов как либерально-буржуазный ученый в исследовании народной поэзии алтайцев и сам допускал ошибочные взгляды. Например, он считал, что богатыри эпоса заботились о своем только благе, не проявляя никакого интереса к народным нуждам.

А между тем известно, что герои эпоса всегда выступают за народ, отстаивают интересы народа, являются его защитниками. Об этом наглядно свидетельствует идейно-тематическое содержание алтайского эпоса. К сожалению, многие материалы, включенные в книгу, записаны не полностью. Особенно это касается богатырских сказаний, которые представлены в «Образцах» отрывками. Лишь одно сказание «Ай-Кан» представлено сравнительно полно.

Недостатком радловского сборника является и полное отсутствие паспортизации. Неизвестно, от кого записано то или иное сказание, из какого рода-племени сказитель.

Судя по языковым особенностям, материалы, включенные Радловым в первую книгу «Образцов», были записаны от собственно алтайцев, телеутов, а также от шорцев, туба, кумандинцев.

Большую помощь ученому в составлении 1-го тома «Образцов» оказал алтайский просветитель Михаил Васильевич Чевалков. Большинство материалов «Образцов» было представлено им. Он же по просьбе ученого написал автобиографическую повесть «Жизнь Чевалкова» («Чөббөлкөптүн жүрүми»), которая включена в этот сборник. Язык повести всесторонне характеризует особенности и возможности телеутского диалекта. Кроме того, Чевалков был постоянным корреспондентом Радлова.

«Образцы народной литературы тюркских племен» (часть 1) с алтайскими материалами представляют собой ценный научный труд, не утративший своей актуальности и в наши дни. Он познакомил с образцами народной поэзии алтайцев не только научную общественность России, но и Европы. После того, как книга была переведена Радловым на немецкий язык, об алтайской народной поэзии стало известно мировой ориенталистике. Предисловие к немецкому изданию написал известный русский ученый — академик А. Шифнер, который

отметил, что «алтайская народная поэзия развивалась не изолированно от общей поэтической культуры других народов»⁷.

Радлов умер в 1918 году. Его имя стоит в ряду выдающихся ученых-востоковедов нашей Родины.

Г. Н. ПОТАНИН (1835—1920)

Вслед за Радловым начал свою собирательскую работу Григорий Николаевич Потанин, собравший и изучивший казахские, монгольские, алтайские сказки, предания и легенды, которые частично были опубликованы в книге «Очерки северо-западной Монголии». И все же в примечании к IV тому «Очерков» он признал, что в силу незнания алтайского языка излагал лишь «краткое содержание сказаний»⁸.

И тем не менее имя русского ученого-ориенталиста в истории фольклористики занимает довольно видное место. Он сделал много ценного в области собирания, изучения и публикации устно-поэтического творчества различных племен, населяющих Горный Алтай, где ученый побывал в 1876—1879 годах и в последний раз — в 1913 году.

Потанин решительно выступал против расистских теорий о неполноценности духовной культуры некоторых народов Азии. Ему принадлежат глубокие и философски обоснованные мысли об исторических корнях эпоса, о характере и сущности первобытного мировоззрения, нашедшего отражение в эпосе. Потанин ввел в научный оборот многие образцы алтайского фольклора. В области изучения духовной культуры племен и народов Центральной Азии он руководствовался не только абстрактно-академическими интересами, но и высокими гуманистическими идеями.

Потаниным написано множество работ, отражающих духовную культуру этих народов, освещающих значение их поэзии, дающих оценку эпосу и т. п. Им собрано огромное количество материалов по фольклору народов Азии. Эти исследования выходили из печати один за другим. Таковы: «Очерки северо-западной Монголии»⁹, «Монгольское сказание о Гэсэр-Хане»¹⁰, «Ордынские параллели к поэтам лонгобардского цик-

⁷ Радлов. «Образцы», стр. 190.

⁸ См. его книгу «Очерки северо-западной Монголии». СПб, 1883.

⁹ Потанин Г. Н. Очерки северо-западной Монголии. СПб, 1883.

¹⁰ «Вестник Европы», т. V., СПб, 1890.

ла»¹¹, «Героический эпос и ордынский фольклор»¹², «Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе»¹³, «Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральной Монголии»¹⁴, «Киргизские и алтайские предания, легенды и сказки» и др.¹⁵.

Потанину принадлежит редактирование и публикация алтайских сказаний и сказок, собранных Н. Никифоровым в книге под названием «Аносский сборник»¹⁶. Он же комментирует помещенные в сборнике произведения фольклора. Правда, многие толкования ученого носят ошибочный характер. Его научные комментарии сделаны с позиций миграционной теории и школы заимствования.

Будучи не один раз в Горном Алтае, Потанин проявлял живой интерес к народному творчеству алтайцев. В поездках по Алтаю в качестве переводчика его сопровождал крещеный алтаец Иван Чевалков, который переводил ему содержание алтайских преданий, легенд, сказок, обрядовой поэзии и т. п. Материалы, собранные в результате поездок в Монголию и на Алтай, он издает в четырехтомном труде, куда вошли известные алтайские сказания «Караты-Каан», «Ирень-Шайн-Чикчирге», «Демичи-Ерен», ныне знаменитый эпос «Алтай-Буучай» и другие. Большой раздел составили «Сказки и легенды алтайцев». В нем широко представлены устные рассказы, космогонические мифы и предания о вселенной, о звездах, мифы о зверях и птицах, топонимические (о происхождении названий гор, рек, озер, долин, географических пунктов).

Последний раз Потанин приезжает в Горный Алтай в 1913 году и здесь живет более полгода. В долине реки Урсул он записывает эпос «Алтай-Буучай» и публикует его в 1916 году в журнале «Живая старина» в переводе на русский язык¹⁷. В этом же номере печатается предание-сказка «Кочкорбай», легенда «Сартакпай», записанные алтайским художником Г. И. Гуркиным от жителя села Ильинки Чичинова.

В «Аносский сборник» Никифорова, кроме эпических произведений, Потанин включил прозаические сказки, различные легенды и предания.

¹¹ «Этнографическое обозрение», т. XVIII, 1893, № 3.

¹² Там же, т. XXI, 1894, № 2.

¹³ Потанин Г. Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1889.

¹⁴ Его же. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральной Монголии, т. II, СПб, 1893.

¹⁵ Его же. Киргизские и алтайские предания, легенды и сказки. «Живая старина», вып. 2—3, 1916.

¹⁶ Никифоров Н. Аносский сборник. Омск, 1916.

¹⁷ «Живая старина», вып. 2—3, 1916.

В 1912 году он получил текст романтического сказания «Козюйке и Баян-Сылу» от телеута Д. Хлопатина и впоследствии опубликовал его в «Трудах Томского общества изучения Сибири»¹⁸.

В результате формалистического подхода к алтайскому фольклору Потаниным оставлялась вне поля зрения его идейная основа, социальные мотивы, отраженные в народной поэзии. Поэтому собранные им материалы, при всей их научной ценности, не могут считаться образцом сравнительно-исторического изучения фольклора разных народов, а через него — и всего остального.

В. И. ВЕРБИЦКИЙ

(1827—1890)

Одним из выдающихся исследователей и собирателей алтайского фольклора является Василий Иванович Вербицкий.

Он известен в науке не только как фольклорист, но и как тюрколог, этнограф, языковед. Родился Вербицкий в Нижегородской губернии. Окончив семинарию, вначале работал учителем. Как и многие другие русские интеллигенты XIX столетия, он проявлял интерес к изучению жизни, культуры малых народов. Его потянуло в Сибирь. Здесь он занялся изучением сибирских народных говоров, собирал среди русского населения пословицы и поговорки. Общаясь с путешественниками, побывавшими в Южной Сибири, он сам захотел съездить в те края, познакомиться с жизнью и бытом обитателей тех земель — инородцев, как тогда называли коренных жителей. Однако единственная возможность для осуществления своей цели — посвятить себя изучению народов Сибири — была работа в Алтайской духовной миссии. И Вербицкий вынужден был пойти на это. В 1853 году он определяется на работу в миссию и с этого времени на протяжении тридцати семи лет, т. е. до 1890 года, живет на Алтае среди аборигенов, изучая язык, быт и фольклор разных племен. Вербицкий за это время в совершенстве овладел алтайским языком. Выезжая по делам миссии к различным племенам Алтая — кумандинцам, шорцам, теленгитам и собственно алтайцам, он одновременно занимается сбором и исследованием их фольклора, а также научным изучением их истории, этнографии, языка. Его научные исследования языка и диалектов племен Алтая

¹⁸ Труды Томского общества изучения Сибири, т. III, вып. 1. Томск, 1915.

дали свои плоды. Вербицкий вместе с другими членами Алтайской духовной миссии создает первую научную грамматику алтайского языка¹⁹. Затем издает первый алтайско-русский словарь²⁰. Важным для фольклористики является то, что для иллюстраций и примеров автор этих работ приводит множество фольклорных материалов. В книгах представлены алтайские народные песни, пословицы, загадки, мифы и легенды.

Помимо лингвистических изысканий, Вербицким написаны научные статьи по этнографии. В них он исследует многие стороны быта, материальную культуру, нравы и обычаи алтайцев. Статьи Вербицкого в качестве приложений дополняли отчеты духовной миссии, а затем были опубликованы в различных изданиях — газетах и журналах. Одним из важных заслуг Вербицкого является его фольклористическая деятельность — собрание и изучение устной народной поэзии. В этом благородном труде неоценимую помощь ему оказывал М. В. Чевалков, работавший в то время толмачом при миссии. В творческом содружестве с Чевалковым Вербицкий опубликовал 6 сказаний, в том числе 4 героических, 29 прозаических преданий, 29 песен, более сотни пословиц и загадок.

Занимаясь научным исследованием народного творчества, Вербицкий написал две статьи по фольклору алтайцев. Одна из них называется «Богатыри в сказках алтайцев», вторая об алтайских народных песнях. Вначале эти статьи были опубликованы в периодических изданиях, но затем все научные труды исследователя были собраны воедино и вошли в посмертное издание, которое осуществило общество естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете в 1893 году²¹.

Большинство фольклорных материалов этого издания было собрано ученым у северных алтайцев — телеутов, туба и шорцев. На русский язык все произведения были переведены самим Вербицким. Несмотря на некоторые погрешности в переводах, ценность трудов ученого состоит в том, что он сумел донести до наших дней ныне отжившие и забытые образцы народной поэзии. Например, предания о борьбе алтайских племен с иноземными завоевателями, об истории присоединения телеутов к России, о происхождении отдельных родов и племен северных алтайцев, топонимические предания и легенды и т. п.

¹⁹ Вербицкий В. И. Грамматика алтайского языка. Казань, 1869.

²⁰ Словарь алтайского и аладагского наречий. Казань, 1884.

²¹ Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. Москва, 1893.

В своих научных статьях по народной поэзии алтайцев Вербицкий допустил неточности. Например, в статье «Богатыри в сказках алтайцев» им сделаны неверные суждения об идейно-тематическом содержании алтайского эпоса. По мнению исследователя, в алтайском эпосе нет социальных мотивов, что это — лишь «плод народной фантазии». Героями эпоса выступают богатые люди — феодалы и главный конфликт в сказаниях — это борьба ханов между собой за богатство и среду влияния, за женщин, молодечество и т. п.

Вербицкий прямо заявляет, что «Богатыри — это преимущественно богатые люди — ханы. Их владения распространяются на земле и на небе. Они осуществляют власть над бесчисленными народами, владеют бесчисленным скотом»²².

Положительным, на наш взгляд, в данной работе является анализ поэтики эпоса, художественных средств и приемов, используемых в народной поэзии для характеристики богатырей эпоса.

А. В. АНОХИН (1874—1931)

Большой вклад в дело изучения фольклора, этнографии и музыкальной культуры алтайцев внес известный этнограф и композитор Андрей Викторович Анохин. Этим он начал интересоваться еще в 1906 году и до конца жизни не изменял своему призванию. Анохиным собран огромный материал по этнографии, музыкальной культуре и фольклору алтайцев. Помимо этнографических работ и изданий по музыке, им опубликована статья «Предания алтайцев о своих царях-богатырях»²³. И, пожалуй, самым главным и значительным трудом Анохина является его «Материалы по шаманству у алтайцев»²⁴.

Г. И. ГУРКИН (1870—1937)

К числу собирателей фольклора алтайцев дореволюционного периода следует отнести алтайского художника Григория Ивановича Гуркина. Он сам знал множество легенд и преданий, исторических песен и сказаний. Сюжеты некоторых из них

²² Там же.

²³ Анохин А. В. Предания алтайцев о своих царях-богатырях. Томские епархиальные ведомости, №№ 14, 15, 1912.

²⁴ Его же. Материалы по шаманству у алтайцев. М.—Л., 1925.

были использованы им в художественном творчестве. Гуркин записал две легенды о Сартакпае — строителе мостов, переправ через бурную Катунь. Одна из них была опубликована в Омске в 1916 году. Многие его записи фольклора алтайцев использует в своих трудах Г. Н. Потанин.

Подводя итог сказанному о собирании и изучении алтайского фольклора досоветского периода, необходимо отметить, что эта работа проводилась не планомерно, а от случая к случаю и носила эпизодический характер. Несмотря на то, что был собран богатый фольклорный материал, он оставался неизвестным широкому кругу читателей. Население не было знакомо с этим богатством в силу своей сплошной неграмотности. Образцы народного творчества были достоянием узкого круга специалистов. Тем не менее материалы, собранные до революции, имеют большую ценность для науки.

Однако следует также подчеркнуть, что не все фольклорные издания были полноценными в научном отношении. В некоторых из них были допущены серьезные методологические и фактические ошибки, образцы фольклора печатались в сокращенном, а иногда в искаженном виде. Текст оригинала не публиковался, за исключением издания 1-го тома «Образцов» Радлова.

Кроме того, в некоторых дореволюционных изданиях идеализировался фольклор аристократической верхушки с проповедями религиозно-шаманистских и феодальных идей. Эти «произведения» записывались в богатых юртах зайсанов и баев, которые специально представляли для исследователей удобных им сказителей, о чем пишут сами ученые. Так, например, А. Калачев, записывая эпические сказания у теленгитов, заметил: «Я остановился у богатого демичи-теленгита, который имел тысячи голов овец, более двухсот лошадей. После угощения аракой в юрту привели старца. Им оказался сказитель»²⁵. Об этом же писали и другие русские ученые, исследователи алтайского фольклора, в том числе и акад. В. В. Радлов. По этому поводу пишет известный советский писатель и фольклорист А. Л. Коптелов в своем предисловии к изданию алтайского эпоса «Алтай-Буучай», записанного у сказителя Н. У. Улагашева: «Собиратели алтайского эпоса, путешествуя по Алтаю, останавливались главным образом у баев, зайсанов»²⁶.

²⁵ Калачев А. Несколько слов о поэзии теленгитов.

²⁶ Коптелов А. Л. Н. У. Улагашев и ойротский народный эпос.—Улагашев Н. У. Алтай-Буучай. Новосибирск, 1941.

Таким образом, мы видим, что в дореволюционных изданиях и в трудах дореволюционных ученых-фольклористов были допущены ошибки в оценке устной народной поэзии алтайцев, а также определенные неточности при их записи. Поэтому мы должны относиться критически к этим материалам и при исследовании их давать им соответствующую научно-объективную оценку.

65 акча

ГОРНО-АЛТАЙСК · 1978