

## ЗНАЧЕНИЕ ТЕРМИНА «*bura* ~ *pyra*» У АЛТАЙСКИХ ТУРОК (в связи с культом коня и оленя)<sup>1</sup>

<...><sup>i</sup>

На бубнах шаманов алтайских турок среди других изображений различных духов мы всегда встречаем изображения мифических коней — *bura* (телеуты, алтайцы), *pura* ~ *pyra* (шорцы, кумандинцы, шолганы)

1. рисунки на телеут[ском] бубне [МАЭ 2014-12];
2. на алт[айском] бубне [МАЭ И-345/203];
3. на алт[айском] [Анохин 1924: 63].

(л. 12)

*Bura* ~ *pura* по представлению алтайских турок — кони, на которых шаманы и различные духи, вплоть до самих Ульгений, совершают свои путешествия. Конь этот — необходимая собственность шамана и духов, аналогично тому, как герои былинного эпоса этих народов непременно получают коней, с которыми теснейшим образом связаны жизнь и судьба этих героев и имена которых становятся именами самих героев.

Кроме этого общего значения, термин '*bura* ~ *pura*' имеет и более узкое, специальное, а именно — название коня, с которым интимно тесно связана жизнь шамана, который является как перевоплощением шамана — вместилищем души шамана, почему, в отличие от других '*bura*',

---

<sup>1</sup> Часть настоящей статьи была доложена в моей общей работе о шаманских бубнах в Радловском кружке в 1928 г., раздел о терминах *bura* ~ *pyra* и взаи<моотношений?> с зачитан в виде перспективного плана к <неразборчиво> работы в семинаре аспирантов в 1931 г.

этот (л. 12 об.) конь называется еще *tɯn-bura* или *tɯn-puḡazu* (букв.: душа-бура, душа-конь).

Телеуты, по сообщению Анохина, представляют ‘*tyn bura*’ след[ующим] образом: «*Тын-бура* — камская (шаманская. — Н.Д.) душа, как эмоциональная сила, которая делает кама способным совершать служение или иметь интимную связь с духами. При камлании *тын-бура* в кама входит, после камлания — удаляется. <...> передается [*тын-бура*] <...> молодому или начинающему шаману. <...> выражается духовное камское преемство. Кам с камом при помощи своих духов могут иметь состязание. Во время состязания более сильный кам похищает *тын-бура* своего противника, отрубает у последнего ноги и голову. *Тын-бура* умирает; через два-три <...> умирает и сам кам, которому принадлежал он. В других случаях побежденный кам отделяется только болезнью и совершенно становится здоровым, если соединится со своим похищенным *тын-бура*» [Анохин 1929: 259].

Аналогичное представление о ‘*tyn bura*’ или ‘*tyn puḡa*’ имеется и у шорских шаманов<sup>2</sup>. (л. 13–14)<sup>ii</sup>

*Бура* изображается иногда на бубне в виде кучевых облаков [Потанин 1883: 48]. В этих изображениях, несомненно, выявляется связь мифического коня ‘*буры*’ с небом и небесными духами. «Неопределенное изображение на бубне, — пишет Ядринцев, описывая бубен алтайцев, — кам назвал *бура*. Одни переводили это слово как ‘облако’, другие — ‘небесные кони’. Может быть, это тождественно, — прибавляет Ядринцев, — по крайней мере, при объяснении явления грома называют небесных коней, которым дают имя *кудайдын бургазы*»<sup>iii</sup>. Сюда нужно добавить, что сын Ульгенья носит название ‘*Purayan*’. Термин ‘*бура*’ с прибавлением ‘*qan*’ — хан — является составной частью имен небесных духов [Вербицкий 1884: 272. ‘*pura*’ = *qan* (т.) сын Ульгенья]. (л. 15)

Каждый дух, по представлению телеутов, при своем жилище имеет коня (*бура*), кот[орый] привязывается к особой коновязи или просто к дереву. *Бура* бывает разной масти: черной, сивой, бурой и т.д. У Ульгенья есть своя ‘*бура*’ — лошадь, на которой он совершает путешествия. Когда шаман совершает камлание Ульгенью, он предварительно ловит ‘*буру*’ Ульгенья и привязывает и держит так до окончания, чтобы быть уверенным, что, когда он поднимется со своими духами к Ульгенью, он застанет его дома<sup>iv</sup>. (л. 16)

Когда шаман возвращается во время камлания от Ульгенья назад, Ульгенья дает ему 15 ‘*бура*’, которых он вызывает с молочного озера<sup>v</sup>. (л. 17)

1) «Когда-то в старое время, над 3 небесами, с теплым дыханием, подобным летнему ветерку с 3 душами, выгнувши стан, как трехгодовалый

<sup>2</sup> Шаман Степ[ан] Алекс[еевич/андрович] Майтанов. Улус Сыркаш, верховья р. Томи.

жеребенок, стоял задумчивый Аү-Тојон. Он раздвинул два белых солнца по сторонам, сотворил 3-е [третье] и повесил их между небом и землей.

2) У якутов белая лошадь есть само божество солнце [Худяков 1890: 229] («Ведь есть господь-бог, ведь есть неумолимый всегда сытый жеребец совершенно белый»).

3) Богиня Аисыт под видом... (л. 18)

Мы имеем ряд объяснений термина ‘бура’, предложенных в разное время различными учеными. Миссионер В.В. Вербицкий в Словаре алт[айского] и аладаг[ского] нареч[ий тюркского языка] в 18[84] г. дает след[ующее] объяснение этого термина. ‘Pura’ (у телеутов) — это животное, назначенное на заклятие [Вербицкий 1884: 272]<sup>vi</sup>. Совершенно аналогичное объяснение дает и академик В.В. Радлов в 1911 г. в Опытте словаря тюркских нареч[ий] [Радлов 1893–1911, т. I: 1365]. Два объяснения термина ‘бура’ были предложены проф. С.Е. Маловым. В 1924 г. в редактируемой им работе Анохина «Материалы...» пр[оф]. Малов дал перевод ‘бура’ как верблюд [Анохин 1924: 61, 132]. В 19[29] г. в работе [«Душа и ее свойства по представлению телеутов»] Анохин писал, [что] в термине ‘*тын-бура*’ (душа шамана или его сила, которая при шаманском молении приходит, а после моления уходит) (л. 19) [Анохин 1929: 259]<sup>vii</sup>. Нельзя ли слово ‘pura’ сопоставить с телеутским словом ‘pura’ (жертвенное животное) и карагасским словом ‘pur’ (лось)?

В верхней части бубна изображено 6 мифических коней. Первый конь под *soloŋ*’ь — радугой с фигурой всадника *бура* кама, которому принадлежит бубен: *Бура*, представляющего собой как бы жизнь шамана. Если *бура* у кама отнять, то кам теряет способность камлать и вскоре, по убеждению телеутов, умирает. *Бура* кама на бубне рисуется белой краской с красными точками ‘чубарая *бура*’: фигура человека изображает самого шамана.

Второй конь — красный Ульгения ‘*Тоттот Теңере*’, а по другим показаниям Ульгения ‘*Кызыган Теңере*’.

Третий конь — синий ‘*көк бура*’. О нем говорят различно и приписывают его 3-м различным Ульгениям.

Четвертый, пятый и шестой кони зарисовываются внизу, один за другим всегда белой краской. Это буры ‘Ончот *Теңере*’ (он же *Бурбан Теңере*), *Тумат Теңере* и *Бар Энези Бай улы*. На нижней части бубна изображен черный конь — «Отца нашего (Адам’а) черная *бура*» [МАЭ, оп. № 2014-1, (бубен телеутского шамана)].

Но только в свете учения акад. Н.Я. Марра термин ‘бура’ находит свое объяснение. Акад. Н.Я. Марр неоднократно останавливался на значении лошади в экономике, культуре и языке в различных конкретных обществах, фиксируя свое внимание на термине, означающем на определенном этапе ‘лошадь’.

Особенно подробно он коснулся этого вопроса в своей исключительной и интересной работе «“Лошадь”/“птица” тотем в урарто-этрусском племени» [Марр 1922: 133–136], где он с несомненной очевидностью доказал семантический (л. 20–21 об.) ряд «олень–верблюдо–лошадь». Это положение акад. Марра развил и подтвердил на археологическом материале акад. И.И. Мещанинов в своей блестящей работе «Закавказские поясные бляхи» [Мещанинов 1927: 11–20].

В свете данного Н.Я. Марром семантического ряда совершенно понятным становится и термин ‘бура’ у алтайских турок и его место в этом семантическом ряду. Если проф. С.Е. Малов сначала перевел ‘бура’ как верблюдо, а затем, отказавшись от первого своего объяснения, поставил вопрос о сопоставлении ‘бура’ с карагасским ‘pur’ — лосем, если Вербицкий, а вслед за ним и Радлов объяснили ‘бура’ как жертвенное животное, подразумевая, по-видимому, жертвенного коня, а Анохин трактовал ‘бура’ как ‘мифический конь’, то все они были одинаково правы. (л. 22)

В то время, когда шаман оживляет новый бубен, Ульгень ему дает коня — ‘pura’. Того коня создает Ульгень. Шаман обычно к Ульгенью поднимается (восходит), от Ульгенья шаман просит коня, тот Ульгень ему говорит, в какой земле (в каком месте) стоит конь. Кам, его поймав, на нем ездит. Перед тем как камлать шаман коня — ‘pura’ — призывает (зовет). Когда во время камлания далеко отправляется, только тогда призывает, когда в близкое путешествие отправляется, тогда не призывает (не зовет), конь в белой тайге пасется (т.е. питается травой). Никто не знает, где он стоит. Шаман там ставит, чтобы другой шаман не узнал. (л. 23)

У шамана всегда есть дух — *аргамак*. Его называют «конь-душа» — бело-сивая лошадь, имеющая крылья величиною в 6 сажений. Во время камлания к шаману (в шамана) входит. После, соединяясь с шаманом, в разные земли начинает ходить (сделавшись спутником шамана, в различн[ые] земли путешествует). После того как шаман окончит камлать, душа-конь от шамана, отделяясь, уходит. Душа-конь великих шаманов живет у Ульгенья, с ним же вместе живет душа шамана. Шаман, если во время камлания ошибется или, если он не угодит своим духом, Ульгень тогда рассердится, убивает душу-коня шамана. Тогда умирает шаман. Шаманы очень оберегают душу-коня. После того как закончат камлать, они отсылают (отправляют) в пустынное (л. 24) место, далеко отправляют. Некоторые шаманы, враждуя между собой (питая друг к другу злобу), своих духов посылают убить шаманского коня. Духи, отправившись, ноги, голову коня отрезав, убивают, шаман заболевает. После того как болеет, умирает. Эти духи, когда застрелят этого коня-душу, в то же время душа шамана обрывается (рвется); шаман умирает, Ульгень его коня-душу новому, вновь объявившемуся шаману отдает. После этого молодой шаман начи-

нает камлать. Прежние старинные шаманы говорили обычно: в старину конь-душа была с рогами.

Духи, рассердившись, когда коня-душу стрелой застрелят (из лука застрелят), тот шаман умирает. (л. 24 об.)

Так, мы видим, что термин 'бура' имеет у различных народов (охотников, оленеводов и скотоводов) след[ующие] значения: у долган термин 'бур' означает одновременно домашнего оленя и дикого оленя<sup>viii</sup>. У карагасов 'бур' — лось, сохатый, у якутов 'бур' — олень, сохатый, дикий баран, бык (сравни АТ<sup>ix</sup> — племенной бык), у киргизов и казаков 'бура'<sup>x</sup>, у анатолийских турок 'buṣur', у бурят и монголов 'бура' — самец-верблюд. В чагатайском и в анатолийско-турецком языке 'boṣra' — самец-верблюд, в монгольском литературном языке 'buṣura', в уйгурском и телеутском 'puṣra' — также самец-верблюда. 'Buraq' в таранчинском языке<sup>xi</sup> — 'лошадь'. (л. 25–26<sup>xii</sup>)

Представление о 'бура' увязывается с более широким значением лошади в идеологии и культе алтайско-саянских турок, которое в свою очередь отразило ту огромную роль, которую играло это животное у скотоводов. Будучи частной собственностью, конь является необходимым животным при погребении. Владелец брал его в загробный мир. В погребальных обрядах разл[ичных] турецких народов Сибири могут быть отмечены как наиболее древние и примитивные формы жертвоприношения лошади (отпускание лошади умершего после его смерти, закалывание ее на могиле), так и пережиточные формы — оставление (л. 27<sup>xiii</sup>), развешивание на могиле лишь шкуры, и еще более поздние формы — оставление лишь части лошади, иногда просто молока или части упряжи — седла, уздечки и т[ому] подобное<sup>xiv</sup>. (л. 27 об.)

Конь — жертва духам. Особенно духам верхнего, небесного мира. «Ульгеню, — пишет Вербицкий, — приносят жертву редко, потому что он и без того добр. Впрочем, каждый взрослый человек, по вступлении в супружество, обязан принести жертву (*iik*) — коня светлой масти, а особенно он любит каурых. <...> [Эрлику] идет в жертву всякая скотина, а за неимением никакой — брага» [Вербицкий 1893: 43–44]. Духам также посвящают коней. (л. 28)

В отношениях к посвященному животному может быть отмечено несколько переходных ступеней. Древнейшей и наиболее примитивной формой отношений надо считать ту, когда животное отпускается на волю, поступая как бы в полное расположение духов, и ее хозяин отныне не имеет на нее никаких прав и притязаний, не смеет даже прикоснуться к нему. Но постепенно эти строгие запреты, оказываясь слишком обременительными для хозяйства, начинают смягчаться. Но даже тогда, когда посвященные животные начинают использоваться в хозяйстве, отношение к ним все же продолжает оставаться отличным от обычного отношения ко всем остальным животным. (л. 29)

Приносимые в жертву кони поднимаются невидимо к духам<sup>3</sup>. Кони же спускаются с неба. Так, в алтайской сказке Алтын-мизе небесное божество Уч Курбустан посылает с неба своего черно-бурого жеребца<sup>xv</sup>. Черно-бурый жеребец спускается на землю<sup>xvi</sup>, роет копытом землю, устраивает горы, создает горы и озера<sup>4</sup>. Когда он встряхивается — создает народ, когда катается по земле — создает скот [Никифоров 1915: 65–66]. (л. 30)

Богатыри получают коней с неба. При наречении имени богатыря говорят: «Ездовой конь его пусть спустится<sup>xvii</sup> от Кудая» [Никифоров 1915: 37]. Жизнь богатыря связана с жизнью его коня. «Умер Kundu-Khan, упал на рукав на золотом троне. Белый соловый конь с золотой шерстью упал подле коновязи, подостлав под свою голову гриву» [Никифоров 1915: 106, 109, 114]. Кони являются посредниками между людьми и духами: «Aq sar'at говорит своему богатырю: “Ты дожидайся меня на одном месте, я схожу к Кудая и ворочусь”. Конь поднялся на небо. Придя к Богу, разослал гриву, молится» [Никифоров 1915: 145]. Кони заступают за богатыря, руководят им. Они наделяются осознанием, всевидением и т.д. «Если кто найдет средство, (говорит Ког-Айры), то только конь Кан-ерен. Если он не сможет, то мы погибнем <...> Ког-Айры, (л. 31) обняв две передние ноги (коня), умоляет и просит коня» [Никифоров 1915: 186]. На грамоте, спущенной с неба, дается приказ богатырю: «Если не выйдешь из слова (коня) Ердинету-Кан-ерена, то нет тебе никогда дороги умереть» [Никифоров 1915: 187] и т.д.

Конь творит чудеса: «Темчи-ерен (конь. — *Н.Д.*) гривой и хвостом сделал яду (*jada*) (колдовство. — *Н.Д.*); спустил (с неба) белый снег глубиной до головы лошади» [Никифоров 1915: 14]; «Конь (Учкур-Кара) движением (своих) глухих копыт создал золотой стол о шестидесяти шести углах» [Никифоров 1915: 84]. (л. 32)

Конь сам является творцом. «Меня, — говорит Конь Учкур-Конгур богатырю Алтын-Мизе, — творил Кудай, а я создал тебе народ, я создал тебе белый скот<sup>5</sup>, я тебя самого воспитал до мужеских лет. Зачем думаешь против меня черную думу, зачем думаешь серую думу, чтобы ездить на мне?» [Никифоров 1915: 94]. (л. 33) Конь мыслится уже не в реальном образе. Мифологический образ коня наделяется сверхъестественными чертами, получает сложные функции (ему приписывают сложные функции).

<sup>3</sup> Вот почему стараются при жертвоприношении сохранить шкуру целой и не ломают костей животного.

<sup>4</sup> С этим связывают в сказке происхождение скотоводства, сюда же можно отнести представление о серой кобылице с выменем как мешок [на?] «голове» белого скота.

<sup>5</sup> Сюда же можно отнести представление о белом *erdine* (*erdine* — удача на промысловых зверей, удача — счастье на скот. Ср. [Вербицкий 1884: 50] — ‘счастье’), про которое говорят, что оно находится на железном тополе, угасшее зажигает, умершее воскресает и что оно величиною с конскую голову [Вербицкий 1884: 63, 279].

Таков фантастический сложный образ Карагула о восьми хвостах, стоящий у основания неба и земли, у дверей Уч-Курбустана [Никифоров 1915: 38, 68]. «У основания семи Алтаев внутри черного Алтая виднеется черная, как сажа, гора-тайга. Когда богатырь внимательно осмотрит эту гору, это, оказалось, лежит Карагула. Два глаза как 2 черных озера, как черная горка виден нос. Рев Карагула то был слышен в верхней области, то был слышен в нижней области» [Никифоров 1915: 39]. (л. 34)

Шестихвостая Карагула мыслится как дух-хозяин Алтай-Хангая [Никифоров 1915: 47] (л. 34 об.)

Карагула в алтайских сказках то называется жеребцом, то кобылой, дальше говорится, что она имеет клыки [Никифоров 1915: 25]. Вербицкий толкует термин *карагула* как лев [Вербицкий 1884: 129]; и «одни [телеуты] говорят, что *карагула* — слон, другие — что лев», — сообщал телеут Чевалков Потанину [Потанин 1883: 185]. У монголов, по разъяснению Н.Н. Поппе, *qara qula* — лев, с другой стороны, понимается как масть лошади. Сравни 'qula' у алтайских турок — 'желто-серый буланый' [Радлов 1893–1911, т. II: 967], саврасый [Вербицкий 1884: 129]. (л. 35)

Этот мифический конь связан с небом и небесными духами. «Бело-серый конь пасется на облаках» [Никифоров 1915: 199]. «Конь Учкур-конгур смотрит с белого неба» [Никифоров 1915: 94]. Благословляя богатыря, говорят: «Не я благословляю тебя, а благословляет тебя конь (находящийся на небе)» [Никифоров 1915: 72].

Образ фантастического коня сливается с образом птицы в один — коня-птицы. Конь наделяется крыльями, способностью летать выше облаков, превращаться в птицу. «Конь Учкур-Конгур, сделавшись белым соколом, спустился с неба [Никифоров 1915: 89]... поднялся на небо, обратившись в беркута, у которого голень не обхватишь рукой» [Никифоров 1915: 93]<sup>6</sup>. (л. 36)

Небесные светила мыслятся как небесные кони. Полярная звезда — золотой кол (Алтын-казык, Бай-кајік) — это коновязь, к которой привязываются небесные кони [Никифоров 1915: 253]. Алтайский шаман при камлании Ульгеню спрашивает: «Попало ли животное (жертвенный конь. — Н.Д.) в золотое стоило, привязался ли к белому колу?» [Анохин: 1924: 77]. Кони алтайских сказок поднимаются на небо и превращаются в звезды [Никифоров 1915: 129, 192, 104].

В этих космогонических легендах за образом коня отчетливо вырисовывается и образ оленя — звезды мыслятся как маралы, в которых стреляет охотник. В звезды же обращают и выстреланные стрелы [Никифоров

<sup>6</sup> Сравни образ духа *suyla* — земного стража человека, которого алтайцы мыслят в двойном образе, то имеющим конские глаза, а то в виде птицы-беркута с лошадиными глазами [Анохин 1924: 13].

1915: 252]<sup>xviii</sup>. В тех же алтайских сказках, в которых хозяйкой Алтай Ханяга называется (л. 37) чудесная Карагула, хозяин горы мыслится и маралом [Никифоров 1915: 108-109]. (л. 37 об.)

Такое комплексное нерасчлененное значение ‘*бура*’ совершенно отчетливо выявляется в камлании Ульгеню (алт[айцы], телеут[ы], ку-манд[инцы], шолг[аны] и шорцы). Камлание это символизирует, представляет собою восхождение шамана с жертвенным животным ‘*buroy*’ — лошадью светлой масти — к Ульгеню. Путь шамана лежит через несколько слоев неба. Дальность путешествия шамана на небо требует того, что камлание это продолжается иногда несколько дней. Наглядным выявлением восхождения шамана на небо служит береза с зарубками по числу слов неба, символизирующая путь шамана на небо. Эта же береза представляет собою мировое дерево — она стоит у жилища Ульгеня и служит коновязью небесному ‘коню-буре’. На этом дереве имеет обитание и небесная (л. 38) птица. Комплекс «дерево–птица–конь» имеем мы и среди рисунков на шаманских бубнах именно в верхней части<sup>xix</sup> бубна — изображающей надземный, небесный мир. Шаман совершает свое небесное путешествие на ‘*буре*’ — коне — и возвращается обратно на птице (гусе).

«Изображенную кобылицу (которая носит название *bura*), сообщает Вербицкий о камлании Ульгеню у алтайцев, дают держать за...» [Вербицкий 1858: 98] (л. 38 об.<sup>xx</sup>)

Небесная птица. Комплекс «птица–конь–дерево» имеем мы и среди рисунков на шаманских бубнах, именно в верхней части (половине) бубна, изображающей надземный — небесный мир. Шаман совершает свое небесное путешествие попеременно на коне ‘*буре*’ и на птице (гусе). «[Для камлания Ульгеню], — сообщает Вербицкий о камлании у алтайцев, — ставится новая юрта *сеолты*, покрывается войлоками и коврами. Среди юрты ставится свежая зеленая береза, около 4 верш[ков] в комле, вершина которой высовывается сквозь остроконечную верхушку юрты. <...> На березе вырублено 9 зарубок — это ступеньки (*танты*). <...> дверью [юрты] обращена к востоку. Впереди ее делается из бересты круглое гнездо, изображающее скотский пригон, вышиной и шириной в по ½ аршина; одна сторона гнезда, к двери, остается полая, наподобие ворот, в которые ставится силос из березовой палочки с петлей конских волос на конце. Далее избирается жертва из нескольких экземпляров лошадей светлой масти» [Вербицкий 1858: 97–99]. (л. 39)

Изображенную кобылицу дают держать за повод человеку избранному. Кам машет березовым прутиком над лошадью, означая тем, что он отправляет душу животного к Ульгеню наперед с проводником<sup>xxi</sup>. Шаман садится на чучело гуся. Полетав немного, закричит: «*мьайак, мьяк мьяк*» — это ржание приготовленной в жертву лошади, *пура*. Заслышав свое ржанье, кам, сидя на гусе, с помощью созданных своих духов гонит коня с неба



и, спустившись на землю с высоты, на которой не был, загоняет *пура* в пригон, бегая вокруг юрты извне. Зрители тоже пособляют ему ловить невидимого коня и изо всей силы, вместе с камом кричат: «Хай, хай, ай, ай...» и вгоняют невидимую лошадь в юрту прямо в скотный двор, где находится невидимый же караульщик *pura-saqčь* с силком. Кам, запыхавшись, вбегает в юрту и, левой рукой бросив через левое плечо бубен<sup>xxii</sup>, ту же руку мгновенно впускает в силок = это означает: *пура* (конь) поймана. Кам (л. 40) начинает голосом подражать лошади, у которой шея сдавлена арканом, прыгает, лягается. Брошенный им бубен кем-либо схватывается в воздухе. Если же уронят на землю, значит, *пура* сорвалась и убежала. В таком случае кам снова загоняет ее (окуривает аржаном), сдает (с наставлением) *пура-сакчы* с приказанием ее заседлать. Потом кам с помощью народа ведет действительную лошадь в поле далеко от юрты, к березе *чаал-каин*... Поставив головой на восток, завязывает (рыло) морду лошади веревкой и разрывает лошадь. Кожу с копытами и головой вешают на жердь, не ломают костей. Обойдя березу и спрыгнув со ступеньки, представляя этим, что он побывал на небе, кам делается точно бешеный: неосторожно стаптывает ногами. Потом садится на приготовленный потник, представляющий демона Буру, и, побыв на нем, ставит ногу на II зарубку, топнув и по-прежнему присев и ударяя бубном о землю, будто пробивает II-е небо, кричит и обегает 2 раза вокруг березы. На III-е небо влезает также и ездит там на Буре, который выбивается из сил и заменяется гусем, чтоб на нем догнать душу жертвенного байгала. Кончив предсказания на 5-м небе у Яючи, кам откланивается яючи и слышит ржание Буры, носившего его по 1-му и по 2-му небу, который настоятельно просит пить. (л. 40 об.)

Затем шаман, собираясь восходить на 2-е небо, обращается к своему *буре*, ободряя его к поездке, затем ногу ставит ногу на II зарубку, по-прежнему приседает и, ударив бубном о землю, будто пробивает 2-е небо. Кричит и бегает 2 раза вокруг березы. Затем он становится на III зарубку и восходит на III-е небо, где ездит на *буре*, который выбивается из сил и заменяется гусем. На гусе шаман догоняет душу жертвенного животного — <...> на IV-м небе шаман обнюхивает подаваемую ему<sup>xxiii</sup> трубку — и как лошадь, фыркая, кричит... Затем шаман представляет кукушку и подражает стрельбе из лука — прицеливаясь своим бубном. Побывав на V-м небе у духа Яючи (создательницы младенцев), кам слышит ржание Буры, которая носила его по 1-му и 2-му небу, теперь успела отдохнуть, выстояться и просит пить. Кто-либо из присутствующих подает (л. 41) чашку с водой и насвистывает, как это обыкновенно бывает при поении коней. Кам, храпя, пьет. Напившись, схватывает зубами чашку и бубном взбрасывает ее кверху. В дальнейшем шаман продолжает восхождение на 7-е и 8-е небо, встречает месяц и солнце, и наконец, поднимается на 12-й слой неба к Ульгеню.

Телеутский шаман, восходя к Ульгеню, на III-м слое неба встречает «мать буру белого марала — хранителя (заведующего) всеми бурами Эрмен-кана. Эрмен-кан считается творцом душ («*кута*») как диких промысловых зверей, так и домашнего скота. Когда шаман возвращается от Ульгена, Ульгеня дает ему для обратного путешествия на землю 15 бура, которых он вызывает с Молочного озера. Кам на сытых лошадях возвращается назад. В это время около кама с правой стороны ложится вниз лицом человек, изображающий *буру*. Кам, сидя на месте, под удары бубна поет, ударяя лежащего человека бубном. Проезжая 5-й слой неба *Бура* делает 3 скачка, падает и хромот. На 4-м слое кам берет «*бура*» новой масти, ложится другой человек и т.д. Последним ложится хозяин, тот, по чьей просьбе совершалось камлание. Вернувшись из воображаемого путешествия, шаман отсылает «*бура*» обратно к молочному озеру» (Анохин).

Одним из моментов камлания Ульгеню у кумандинцев, телеут<sup>xxiv</sup> и шорцев является символизация полового акта людей и коней, имеющая своей целью вызывание плодородия, умножение домашних и промысловых животных. У шорцев подражание присутствующих при камлании коням, общее половое общение особенно практикуется при обряде получения бубна. Иногда при этом камлании участники его прицепляют себе хвосты из травы, ходят на четвереньках и ржанием и храпом подражают лошадям<sup>xxv</sup>.

В приведенном камлании «*бура*» представляет собой сложный образ, а именно: «*бура*» здесь — это:

1. мифический невидимый конь, который носит шамана через слои неба;
2. действительный, реальный конь, приносимый в жертву;
3. бубен, являющийся конем;
4. сам шаман, являющийся воплощением «*бура*». (л. 41 об., 42–42 об., 43<sup>xxvi</sup>)

Такое комплексное нерасчлененное значение «*бура*» совершенно отчетливо выявляется в камлании Ульгеню (алт[айцы], тел[еуты], кум[андинцы], шолг[аны], шорцы), (которое) продолжается 2 и более дня.

«Избранную кобылицу (которая носит название *бура*»), — сообщает Вербицкий о камлании Ульгеню алтайцев, — дают держать за... (л. 44)

*Бура*. Кончив предсказания (на 5-м слое неба), кам раскланивается с Яючи и слышит ржание *Буры*, носившей его по 1-му и 2-му небу, которая, выстоявшись, просит пить. *Баи тутхан* — роль его разыгрывается кем-либо из присутствующих — подает чашку с водой и насвистывает, как это обыкновенно бывает при поении коней. Кам, храпя, пьет. Напившись, схватывает зубами и бубном чашку и выбрасывает ее кверху. Надо отметить, что *бурой* мыслится и мифич[еский] невидимый конь, и реальный конь, и шаман сам, и бубен (Н.Д.). (л. 45)

Таким образом, «*бура*»:

- 1) мифический невидимый небесный конь;

- 2) действительный реально конь, приносимый в жертву;  
 3) бубен<sup>xxvii</sup>, являющийся конем;  
 4) сам шаман, являющийся воплощением *бура*, как *бура* шамана (л. 46<sup>xxviii</sup>);  
 5) '*puora*' у шорцев<sup>7</sup> и '*pura*' у алтайцев<sup>8</sup> и телеутов в настоящее время в шаманском языке — 'лошадь' (л. 47);  
 6) '*buraq*' у киргизов имеет значение совершенно аналогичное '*bura*' жертвенному животному у алтайских турок. По представлению киргизов, '*buraq*' — это баран, который режется на празднике '*qurman*' и помогает им достигнуть рая.

И совершенно не случайно то, что бубен у алтайских турок, который в настоящее время мыслится как конь шамана, называется, помимо обычного названия '*tyr*', еще и *adan* ~ *atan*, что значит верблюд; бугры на обечайке бубна носят название 'горбы' (верблюда), а шаман обращается к своему бубну (у телеутов): «О шести горбах мой белый верблюд»<sup>xxix</sup>. (л. 48)

Алтайские и телеутские шаманы обращаются к *буре*: «Мать '*пурь*' серый лось (сохатый)!» [Вербицкий 1893: 60; Радлов 1893–1911, т. IV: 1374; Вербицкий 1884: 270<sup>xxx</sup>], а шорские шаманы говорят: «В старину у '*бурь*' были рога, все равно как в знаменитом алтайском погребении Пызырык лошадь была похоронена в маске с рогами<sup>xxxi</sup>» (л. 49).

Как совершенно не случайно и то, что к '*буре*', которая мыслится в настоящее время как верховой конь шамана, алтайские шаманы во время моления призывают: «Семигорбый белый верблюд (бубен). Трехрогая черная '*бура*'!» Телеутские шаманы обращаются: «Мать-'*бура*' белый лось (сохатый)».

Шорские шаманы рассказывают про своего '*тын-бура*': «В старину у '*бурь*' были рога — *pura* ~ *bura* была с рогами», а на бубнах алтайцев '*бура*' изображается с рогами (л. 50).

Комплексные и подчас разноречивые представления, которые связываются с '*bura*', возможно, обусловлены тем, что эти представления отразили на себе смену хозяйственных форм у турецких народов, вытеснив в экономике одного животного другим.

Le complexe contradictoire dans «les idées du *bura*» provient de ce que ces idées ont reçu le reflect des changements en formes de la vie économique des peuples turcs, quand un animal venait d'être évincé par un autre<sup>xxxii</sup>. (л. 51)

<sup>7</sup> «Если это облако, так (непреренно) с ветром, если это лошадь, так непрерывно с плугом (из шаманской молитвы, молений шорцев). '*pujun* — ветер' употребляется только в поэмах или шаманских молитвах, обычно *salorun*, все равно как обычное название лошади '*at*', '*сыль*' и т.д.».

<sup>8</sup> «Ездящий на красной лошади, имеющий красный повод, опирающийся на красную радугу отец мой *кызыган* — небо» [Вербицкий 1893: 47 (перевод Н.Д. Дыренковой. — Прим. сост.)].

## Алтайцы

## ‘Бура’

## А вот славословие Jezim-бию:

Жеты эжиктү Jezim-бий  
 іасғоолу күкүрт-кан.  
 Жеты сүргек іаргылу  
 Канду киндик кезерде,  
 Кара башты іаярирда,  
 іеты өркөлібү Ак-адай.  
 Уле текпиш үделү  
 Учар кушта айдулу,  
 Ыч мүүстү Қара-бура

О семи дверях езим-бий, царь грома,  
 При резании кровавого пути<sup>xxxiii</sup> и  
 Творении человека, семигорбый  
 Ак-Адай, управляющий пернатыми  
 Трехгорбый<sup>xxxiv</sup> Кара-бура —  
 Покровитель молочного озера.  
 Бура-кан с глазами, как облака,  
 Что случилось с черными перьями?

## А вот славословие Jezim-бию:

Жеты эжиктү Jezim-бий  
 іасғоолу күкүрт-кан.  
 Жеты сүргек іаргылу  
 Канду киндик кезерде,  
 Кара башты іаярирда,  
  
 іеты өркөлібү Ак-адай.  
 Уле текпиш үделү  
 Учар кушта айдулу,  
 Ыч мүүстү Қара-бура

О семи дверях Езим-бий,  
 С медными руками царь грома,  
 Семигорбый творец,  
 Когда ты перерезал кровавую пуповину,  
 Когда ты сотворял сынов человеческих (досл.:  
 черноволосых)  
 Ак-адай с семью дворцами,  
 Накопляя, лестницу подкладывая,  
 Управляющий летающими птицами  
 Трёхрогий Кара-бура

(перевод И.А. Невской)

## (поднебесный дракон, производящий гром и молнию (Перун))

Sýt көlinniң ээзі  
 Bulut көstү Bura-qan  
 Qara мүrkүт ақшитқан

Хозяин молочного озера  
 Бура-хан с глазами, как облако,  
 Стреляющий в черного беркута.

(перевод И. А. Невской)

(л. 52<sup>xxxv</sup>)

тэнеридиң түбин каип калган  
 акшип тудар Ала-мүркүт ээзі  
 тал жакалу Алтын-көл

Витающий под небесами  
 Покровитель Ала-мюркюта,  
 Телецкое озеро, поросшее  
 по берегам тальником,  
 и белый Чолушман  
 с каменными берегами<sup>xxxvi</sup>.

(л. 52 об.)

Ту же роль, которую играет конь в идеологии алтайских турок, у других народов Сибири играет олень. У некоторых же народов в определенных конкретных обществах, в частности у группы алт[айско]-саян[ских] турок, в культуре сосуществуют параллельно конь и олень, или в идеологической надстройке конь занимает место (приходит на смену) оленя.

Олени сопровождают умершего в загробный мир. Про тунгусов Калачев пишет: «Из табуна умершего поймав оленей смотря по достатку, а у кого табунов много, и сто оленей закалывают с тем их древним обычаем, якобы он на оном свете на тех оленях ездить будет» [Калачев 1871: 44]. На могиле умершего самоеда-тавгийца закалывают тех оленей, которые привезли нарты с умершим и с необходимым для его загробного существования инвентарем — (л. 53) эти олени последуют с умершим в загробный мир [Попов 1936: 58–60]. Самоеды-юраки кладут умершего на кожу оленя, положенную на 4 столба. Сохраняются голова, рога и копыта со шкурой. На этом коне покойник должен отправиться на небо. Тут же кладут передн[ую] часть <неразборчиво> убитого для того оленя [Костров 1857: 160]. У остяков оленей, везших умершего, убивают на кладбище. Олень приносится в жертву духам, шкура обычно оставляется целой<sup>xxxvii</sup>. (л. 53 об.)

Олень играет ту же роль в молениях, напр[имер] в праздниках оленя у коряков и чукчей [Jochelson] как конь при весеннем жертвоприношении ('таылга') у алтайцев, при *tajlyla* минусинских турок или кумысном празднике у якутов [Jochelson 1906: 263].

Олени же являются животными, посвященными духам [Костров 1857: 162]. Белый олень связывается (с) небом и солнцем — представление о небесных оленях широко распространено у тунгусов, самоедов, коряков и др. народов [Штернберг 1936: 400, 423]. Олень является посредником между человеком и небесными духами. (л. 54)

Согласно мифам чукчей, тунгусов, самоедов и других народов, олень спускается с неба, его даруют людям небесные духи [Костиков 1930: 119].

Духи шамана мыслятся в образе оленей. С духом оленя интимно связана жизнь шамана, так же как и '*tyñ-bura*' у алтайцев. (л. 54 об.)

По мнению самоедов, при шамане находится в виде постоянного служителя дьявол (*Коргу-тага*), который имеет образ оленя. Этот дьявол содержится шаманом на таинственном ремне, который и распускается при посылке *коргу-тага*...

Нередко 2 или 3 шамана соединяют свои силы на гибель другого; в этом случае они посылают своих служителей дьяволов, которые и вступают в драку с порозом...

Обреченного на гибель шамана со смертью пороза, т.е. дьявола, имеющего образ оленя, погибает и шаман [Третьяков 1871: 211–212]. (л. 55<sup>xxxviii</sup>)

Облачение шамана символизирует оленя. Одевая свое облачение, шаман воплощается в оленя и совершает невидимо свое далекое путешествие. Во время камлания он подражает оленю<sup>xxxix</sup>. У юкагиров на шаманской шапке, пишет Иохельсон, делаемой из меха оленьего ягненка, оставляется на верхушке 2 меховых рога [Иохельсон 2005: 266]. Тунгусский шаман имеет на своей шапке железные рога (л. 56) дикого оленя — духа

покровителя шамана [Иохельсон 2005: 262]. Долганский шаман прикрепляет сзади к своему кафтану изображение рогов — при помощи, которых он боится со злыми духами (МАЭ 4324-31, описание). Рога, прикрепленные к плащу у якутского шамана, по сообщению Махоткина, символизируют душу шамана, которая улетает в другой мир во время камлания (МАЭ 3758-151, описание). В этом объяснение изображений оленьих рогов на шаманском кафтане. (л. 57<sup>xl</sup>)

Значение оленя в культе, связи его с небесными духами, а также интимная связь шамана и его атрибутов с оленем могут быть восприняты в обряде «камлания чистого чума» у тавгийских самоедов — оленеводов и охотников. Тавгийский шаман совершает свое далекое путешествие в продолжение нескольких дней камлания. Он вступает сначала в «чистую землю», а затем доходит до 9-го неба<sup>xli</sup>. В приготовленном для этого камлания специальном чистом чуме ставится высокая жердь — она изображает высокое дерево (Мировое дерево), растущее на срединной грани самого отдаленного неба. На вершине этого дерева обитает божество *n'eŋa*, имеющее пестрый (подобно оленю) нос. Подъем шамана и (л. 58) приход на 9-е небо шаман символизирует, поднимаясь (подниманием) на руках вверх по жерди и высывая (высыванием) голову через дымовое отверстие чума. Это камлание, как и камлание Ульгеню у алтайских турок, устраивается весной и имеет своей целью испрашивание плодородия на домашних и промысловых животных. При жертвоприношении «чистого чума» олень играет ту же роль, какую играет лошадь при жертвоприношении Ульгеню. (л. 58 об.)

«Ежегодно, сообщает А. Попов, после полярной ночи, когда солнце начнет показываться из-за опушки северного редколесья, народ *nja* — самоеды устраивают празднество “чистого чума”... После того как поставят новый чум <неразборчиво> из вновь вырубленных жердей (ср. у алтайских турок), выбирают 3 олененка темной масти, которые удушаются. Снимая с них шкуры, не отделяют от них головы и копыта. Эти шкуры вешают вокруг дымового отверстия чистого чума так, что головы оленят направляются в сторону восхода солнца. Шкурки оленят являются жертвами божествам, у которых шаману приходится испрашивать счастья своему народу» [Попов 1984: 76]. (л. 59<sup>xlii</sup>)

В чистом чуме устраивается сидение шамана напротив спец[иально] убитого олененка с отделенной головой, обращенной к огню. Шкура эта кладется для того, чтобы шаман не увяз, так как<sup>xliii</sup> земля, оскверненная трупами умерших людей, представляет зыбучие пески (следовательно, шкура эта переносит шамана, способствует его передвижению в мире духов — является его ездовым животным — оленем)<sup>xliiv</sup>. (л. 60)

... в конце камлания (в I день) шаман поднялся со своего места, вместе с ним встали и образовали круг 7 женщин. Шаман стал петь без слов, женщина — кричать, подражая самкам (важенкам) дикого оленя. Женщины

своим харканьем и пляской, подражая важенкам дикого оленя в период гонки, испрашивали себе плодородия. Мужчины, протягивая вверх руки, выкрикивая, испрашивали себе оплодотворяющ[ую] силу. Во время этого обряда ударяли одновременно в 2 бубна. Во время перехода шамана к чистому чуму на его пути между 2 деревьями натягивали ремень для ловли оленей. (л. 61)

На 4-й день двое мужчин становятся по сторонам входа в чум, держа длинную жердь, на жердь накидывают шкуру дикого оленя, убитого по приказанию шамана. Шаману завязывают глаза и дают ему в руки лук с двумя стрелами. Шаман стреляет в шкуру и попадает в нее. Этим он показывает, что в предстоящем году охота на диких оленей будет удачна<sup>9</sup>. Шаман садится, и перед ним расстилают простреленную шкуру дикого оленя. На шкуру высыпают кусочки мерзлого сырого мяса и жира, и шаман, беря со шкуры, раздает их присутствующим (наделяя таким образом удачей)<sup>xlv</sup>. (л. 62)

Во время камлания внутри 'чистого чума' молодежь б[ольшую] ч[асть] времени проводила на улице в плясках. Участники танцев образовывали круг, кричали (харкали) по-оленьи, мужчины — грубым голосом подражая самцам оленя, женщины — более нежным голосом, подражая важенкам (самкам). В перерывах между танцами парни и девицы обычно договаривались о половых связях и устанавливали время и сроки сожительства». (л. 63)

Pendant le rite dans le "Jshann propri" la jenesse passait son temps à danser dehors. Les danseurs formaient un cercle et imitaient le bramement du cerf; les hommes — à grossy voia imidaent les mâles; les femmes — d'une voix plus tendre, imitaent les kiches. Entre les dances ... proejetait des liaisons et venait d'accord sur le temps et less termes des ces liaisons<sup>xlvi</sup>.

Особенно наглядно выявляются представления о замене и о смене оленя конем в осмыслении бубна и шаманских тростей (как оленя и коня)<sup>10</sup> и в обрядах их получения (их оживления).

Представления алтайских турок, как и вообще большинства сибирских народов, о бубне как о верховом животном шамана, а именно как об олене и коне, находятся в обычной зависимости от того, шкурой какого животного обтянут бубен<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Шаман, камлая, пускается в погоню за дикими оленем, [в] шкуру которого потом стреляет из лука с завязанными глазами.

<sup>10</sup> У сибирских народов наряду с осмыслением бубна как верхового животного шамана бубен осмысляется как птица, ладья, лук шамана и т.д. (например, у тунгусов (опись МАЭ № 4323-101, 102 — бубен изображает лодку, а колотушка — весло), ср.: маленькие лодочки на бубне самоедского (тавгийского) шамана. Юкагирский шаман называет свой бубен озером. В якутском заклинании также бубен называется иногда озером. Бубен как лук является часто у алтайский турок и бурят. Ср. лучок на бурятском бубне (коллекция [РЭМ] 1286-49) и т.д.

<sup>11</sup> Когда шаман обтягивает бубен шкурой дикого оленя, последний, по представлениям шамана, сделавшись, слившись с бубном, служит шаману верховым животным. <...>

Карагасские шаманы обтягивают свой бубен шкурой изюбра (марала) — во время камлания он называет себя: «Я шаман, ездящий на диком марале — изюбре» [Катанов 1891: 67].

У тех же карагасов бубен осмысляется как олень-самец — поперечные деревянные перекладыны бубна носят название ремней, которыми заседляется олень, ремни бубна называются поводья<sup>12</sup> (МАЭ 1480-12, опись)<sup>13</sup>.

Урянхайский шаман в молитвах говорит: «Колотушка у меня из красных медяшек, о владыки! Верховым животным служит бронзовый<sup>xlvii</sup> сохатый» [Катанов 1907: 103] *kъzъl cester orbalъḡ, küler sьъn kölgelig* и дальше: «О мой красавец бубен, ты захромал?» — «*Түһүгүр silgim aqsadъḡ?*»<sup>xlviii</sup> [Катанов 1907: 185–194]. И в следующей молитве уже кобылица представляется и в олене, и в лошади:

«*Alas, alas тьъḡаq adьm! Тәрge turur түһүр silgi, sьn тьъḡаq төlgelig ben!*»

«Алас, алас мой конь-маралуха, о крашенный бубен, стоящий в переднем углу, мои верховные животные — марал и маралуха». (л. 64, 65, 66, 67<sup>xlix</sup>)

Промысловые угодя считались родовой собственн[остью] этих племен. В охотничьем промысле — коллективное начало.

Основными промысловым[и] звер[ьми] были пушн[ые] и копытные, [которые] значит[ельно] были истреблены к концу XIX в.

Охота счит[алась] муж[ским] пром[ыслом].

Производств[енные] арт[ели] *аңчы*<sup>14</sup> организ[овывались] перв[оначально] по родов[ому] прин[ципу], позд[нее] по принципу сосед[ственно]-родствен[ных] терр[иторий].

Отправл[ялись] на промысел 2 раза в год за много верст от стойб[ища] и провод[или] по 1½–2–2½ (месяца) в лесу, ночуя в спец[иально] устр[оенных] балаганах.

Охота у б[ольшинства] племен была пешая на лыжах — прод[укты] за спиной в *сөртке* или нартах, но у алтайцев, где снега неглубоко, и в Минус[инском] крае часто отправл[ялись] верхом. (л. 64 об.<sup>1</sup>)

Отсюда и необходимость для шамана иметь луки и стрелы для защиты и нападения<sup>li</sup>. Мы встречаем маленькие луки и стрелы на шаманском костюме алтайцев.

---

Первоначально для обтягивания бубна, вероятно, употреблялась шкура диких животных: самца оленя, марала, лося (сохатого) и т.д. В этой сноске, приведенной на л. 65, фрагмент текста вычеркнут: «В некоторых случаях, например, у якутов, перешедших к разведению крупного рогатого скота, бубен обтягивается уже шкурой коровы (крупного рогатого скота), а продолжает осмысливаться как конь шамана, причем в обряде оживления бубна сам шаман подражает быку».

<sup>12</sup> Колотушка осмысляется как бич, которым погоняют оленя, аналогично тому, когда бубен осмысляется как конь, колотушка всегда мыслится как плеть — *қатчы*.

<sup>13</sup> Бубен же мыслится оленем у остяков, самоедов, долган, тунгусов и др. народов Сибири оленеводов и охотников.

<sup>14</sup> *Аңчы* — охотник.



Все равно как подвески виде меча — *кылыш*, *кылыс* на бубнах алт[айских], тел[еутских], шорск[их], кум[андинских], саг[айских] и кач[инских]. (л. 65 об.)

Основными промысловыми животными были, с одной стороны, копытые, как, например <...>

С другой — пушные, главным обр[азом] соболь и белка, а позднее колонок и др. В связи с развитием торговли и обмена, а также с уменьшением и сильн[ым] сокращением копытных животных большее значение получила охота ради шкуры и пушнины за счет охоты ради мяса<sup>15</sup>. (л. 66 об.)

Броней для стрел, быть ополчением, непобедимым неприятелю, т.е. хранить шамана от стрел враждебных духов и шаманов. Во время мистерии к Эрлику шаман обращается в молитвах «к стрелкам, убивающим козлов, которые собрались у дверей Эрлика»; обращаясь к предкам, шаман говорит: «*Ар сáдак* шаман у которого ружье — лучок». По представлению телеутов, духи — *qan* 'ы — стреляют кормосов из луков <неразборчиво> людей. (л. 67 об.)

Шорский шаман называет свой бубен оленем — в том случае, если он обтягивает его оленьей шкурой. <...>

Рога на бубне оленьи — *orqoş* — осм[ысляются] как *pura* (*mjÿster*) (Сравн. Потанин).

Когда на бубен пошла шкура лошади — обращаются к бубну <...>

Тоже самое у алтай[цев].

Алтайцы обтягивают обычно бубен маральей шкурой [Вербицкий 1893: 45] и реже, в искл[ючительных] случаях, лошадиной [Анохин 1924: 54]. Телеуты и кумандинцы обтягивают лошадиной, когда обращаются как к коню. Сагайские шаманы. У якутов. (л. 68)

Телеуты обтягивают бубен кожей жеребенка и мыслят бубен как коня. То же кумандинцы — кумандинский шаман обращается к бубну <...>.

Но у якутов, перешедших к разведению рогатого скота, бубен обтягивается шкурой коровы, а продолжает осмысляться как конь шамана<sup>16</sup>, причем в обряде оживления бубна сам шаман подражает быку. (л. 69)

Насколько полна ассоциация (отожествление) бубна с тем животным, шкурой которого он обтянут, видно из следующих примеров.

<sup>15</sup> Преломление в фольклоре: пойманная лисица говорит охотнику <...> Хотя б[ольшинство] охотн[иков] ели мясо всех убит[ых] животных, даже белку, кот[орую], ободрав, варят целиком.

<sup>16</sup> «Бубен считается еще орудием передвижения: у якутов он признается лошадей шамана» [Троцанский 1902: 129]. У тунгусов бубен “appears as the shaman’s reindeer, among the yakut — as his horse” (Jochelson). Бубен служит символическим изображением животного, на котором шаман спускается в преисподнюю. У якутов бубен изображает лошадь или вообще животное, на котором шаман отправляется к духам [Васильев 1910b: 45].

Сагайский шаман натягивает шкуру коня на бубен так, чтобы передняя часть ее пришлась на верхнюю половину бубна, чтобы конь его не стоял верх ногами (МАЭ, колл. 2390-1, описание).

Бельтирский шаман располагает шкуру марала<sup>17</sup> передней частью в ту сторону, куда обращены все изображения на коже, т.е. в ту сторону, куда будет двигаться его марал — бубен<sup>18</sup> (МАЭ, колл. 2164-1, описание).

На бубне, обтянутом шкурой марала, делается изображение марала, кожей которого обтянут бубен [Анохин 1924: 56, рис. 63]. (л. 70)

На бубне, обтянутом конской кожей, иногда изображается красный конь (МАЭ 2390-1, сагайцы, описание, Майнагашев). Особенно наглядна поездка шамана на коне-бубне в диалоге качинской шаманки с присутствующими на камлании: «Скоро поеду на коне», — говорит шаманка, собираясь в свое воображаемое путешествие. «Ну и поезжай», — отвечают присутствующие. «Тяжело ехать-то», — жалуется шаманка. «Ничего, съезди уж», — просят собравшиеся. «Конь пристаёт (устаёт) — далеко ехать», — снова говорит шаманка, и присутствующие настаивают: «Ну что ж делать, надо съездить!» (л. 71)

Насколько конкретно воспринимается слияние шамана со своим духом, перевоплощение в коня<sup>19</sup>, видно уже по тому, что на костюме шамана прикрепляются специальные удила и повод. Так, про якутов Иохельсон пишет: «Железная цепочка сзади костюма — это узда, повод, за который держит шамана сзади его помощник, когда душа шамана идет в подземный мир или на небо» [Иохельсон 2005: 253].

«Железные удила, — по сообщению Махоткина, — сдерживают шамана, во время камлания он берет их в рот» (МАЭ, колл. 3758-1, описание). Специальные удила — узду — имеет и долганский шаман (материал Попова). (л. 72–72 об.<sup>lii</sup>)

Относительно шаманских тростей мы имеем следующие указания. «У бурят, — пишут Агапитов и Хангалов, — бубен и конные трости имеют одинаковое символическое значение: они представляют коня, на котором шаман носится по земле, поднимается на небо и спускается в подземную темницу Эрлек-хана». Коня же представляет собой и трещотка кызыльцев: «Шаман ржет, собираясь садиться на нее верхом, и ударяет по ней палкой — дерев[янной] колотушкой» (МАЭ, колл. 1833-6, описание).

<sup>17</sup> У бельтиров бубен считается маралом и обтягивается шкурой марала (МАЭ 2164-10, описание).

<sup>18</sup> Ср.: на бубнах остяко-самоедов имеется металлическая подвеска, изображающая дыхательное горло бубна-олена (Прокофьев). На бурятских шаманских подвесках в виде маленьких стремян на шаманских тростях орочен лошади[о]е копытке из рога. На бубне самоедов к обечайке привешенное к копыто оленя (МАЭ 1348-55, описание) и т.д.

<sup>19</sup> Сравни перевоплощение шамана в оленя.

Параллельно с конскими шаманскими тростями у других народов Сибири — оленеводов и охотников — имеются шаманские трости, (л. 73) символизирующие оленей марала, лося. Так, трости ороченского шамана имеют на концах изображение коней, изюбра или головы лося. Широкогоров пишет про тунгусов Забайкалья, что они имеют жезлы, изображающие ноги изюбра и лошади (ср.: сапоги долганского шамана) [Широкогоров 1919: 79]. Одна из тростей ороченского шамана, согласно описям Русского государственного музея, имеет утолщение на верхнем конце в виде оленьей головы с железными рогами и копытцами на нижних концах (МАЭ 1923-56/2), другие — утолщение в виде лошадиных голов на верхнем (л. 74) конце и лошадиное копытце в нижней части (МАЭ, колл. 1923-55/2). Обряд освящения шаманских тростей у бурят называется ‘амилха’ — дать жизнь, превратить их в живых коней, которые будут служить шаману верховым животным для поездок в подземные миры, — тождествен обряду оживления бубна у алтайских турок [Агапитов, Хангалов 1883: 137] (л. 75)

Таким образом, мы получили следующие ряды.

Шаманские трости (*morin hoigo* — монгольский язык) — олень, марал — конь.

Бубен (*tür ~ tünjür*): олень — верблюд — конь — отчасти бык.

В связи с вышеизложенными представлениями о бубне как о верховом животном, любопытно указать, что помимо обычного названия ‘*tür ~ tünjür*’ бубен называется и ‘*adan*’<sup>20</sup>.

«*Altъ очкусту аq adan*» — «О шерсти горбах белый верблюд (бубен)» (телеуты (Анохин)). «*Ülgene adama kylep paradъм aq atanъм tanьb al*»<sup>21</sup> (алтайцы [Вербицкий 1893: 56–57, 71]). Возвышения на бубне *orkoş ~ orqoş*<sup>22</sup> осмысливаются наряду с ‘рогами’ (с одной стороны, как рога)<sup>23</sup> и как горбы (с другой — как горбы). (л. 76)

«У телеутов, — пишет Потанин, — бугры на бубне называются *orkoş*<sup>liii</sup> (так называются собственно горбы у верблюда)» [Потанин 1883: 42]<sup>24</sup>. Термин *adan* означает верблюд<sup>25</sup>. У якутов, у которых бубен уже обтягивают шкурой рогатого скота, бубен все еще продолжает осмысляться как конь,

<sup>20</sup> *Adan* шаманский бубен *egri adan* — бубен при шаманском действии [Радлов 1893: 480; Вербицкий 1884: 4].

<sup>21</sup> К отцу моему Ульгеню я подъезжаю, улыбаясь, узнав моего бубен-верблюда.

<sup>22</sup> *Arkeş, arkoş, orkoc* — горбы верблюда [Радлов 1893: 1227]

<sup>23</sup> *Orkoş — mÿster — poza* (шорцы). “According to the Yakout shaman from Kodchevo the two upper elevations on the drum here discussed represent horns, the two middle ones on the sides represent ears, while the fifth elevation, the lowest one, stands for the chin” (Jochelson, якуты). По сообщению Ядринцева, возвышения на бубне называются ‘*mÿiis*’ — рога (тубалары) (Потанин).

<sup>24</sup> Также у алтайцев [Анохин 1924: 55].

<sup>25</sup> *Adan* — (*ioj = atan*) холощенный верблюд [Радлов 1893: 479].

в обряде оживления шаман называл себя быком, подражает быку — бодает бубен и т.д. В этом же обряде он называет себя и олененком. Такой диффузный образ — олень, конь, верблюд, бык — <неразборчиво> и обращении урянхайского шамана к своим духам. «О белые верблюжата моего неба, о верблюжий жеребец лысый и черный. О мой черный и лысый верблюжий жеребец, ревуший по углам месяцами и кричащий по целым годам, подойди ко мне немного ближе... О живущий на горной, как сажа тайге. О красный олень, постоянно обнюхивающий, о олень мухортный и вороной! Ты иди сюда, делая прыжки и прыжки! О мой красавец бубен! Ты захромал, о мой красавец, и быки мои, доходящие до неба! Имеющие рога, доходящие до (л. 76 об.) неба! Имеющие рога из желтой меди!.. Верховое мое животное — трехлетний конь... О бык мой, имеющий рост 9 сажен! Имеющий шерсть длиною в 3 четверти... О бык мой, кричащий по целым годам, ревуший по целым месяцам!» [Катанов 1907: 165–169].

«О владыки великие и почтенные, о верблюжьи мои жеребцы, красные и тучные, увешенные кистями и имеющие черные щеки! О имеющие бронзовые рога, доходящие до неба! О мой бык, бронзовый господин, увешанный широкими кистями, испускающий изо рта мускусную вонь! Обнюхивающий всегда сзади. Доходящий до своего неба! Имеющий горб, подобный креслу (сидению).

О белые мои трехлетние верблюжата, доходящие до небес... Верховым животным моим служит бронзовый сохатый... О дающая (л. 77) молоко слона! О милость неба! О бабушка моя, маралица!» [Катанов 1907: 163].

Мифические ‘кони’ шамана и духов ‘*bura*’.

И наконец дух, с которым интимно связан шаман, от которого зависит его жизнь, — в образе оленя (у самоедов см. выше), в образе коня ‘*tyñ bura*’ (алтайские турки), *йе-кыла* (у якутов)<sup>26</sup> (л. 77 об.)

*йе-кыла* — звериное воплощение шамана — старательно скрывается всяким из них. Только 1 раз в году, когда растает последний снег и вся земля почернеет, шаманское *йе-кыла* появляются на земле; тогда души шаманов, воплощенные в них, рыщут всюду<sup>iv</sup>. Неопытные или задорные шаманы часто вступают в драку, что ведет за собой болезнь или даже смерть того, чей *йе-кыла* был побит. Сильные и могущественные шаманы — те, у которых *йе-кыла* громадно: бык-порос, жеребец, орел, лось (сохатый), черный медведь. Из всех *йе-кыла* орел и бык-порос самые уважаемые и могущественные [Серошевский 1993: 633–634]. (л. 78)

Животное, имеющее значение в экономике данного общества, отражается в идеологических надстройках: в религии и культуре.

<sup>26</sup> Ср. изображение быка и оленя долган у якутов. Жертвоприношение животных оленя и коня.

Духи, так же как и люди, ездят на том или другом верх[овом] животном. Шаманы, как и богатыри, совершают свои поездки к духам верхом. В загробном мире умершему необходимо животное для передвижения. Духам приносят в жертву: оленеводы — оленя, скот[оводы] — коня<sup>iv</sup>. (л. 79)

Но когда тот или другой народ переходит от одного вида хозяйственной деятельности к другой, когда одно животное уступает место другому, теряя свое значение в экономике данного общества, в идеологии оно (это животное) продолжает еще долгое время сохранять значение. Оно «задерживается» в культуре. Больше того, оно получает еще более яркое выявление в идеологии, укрепляется там, воплощается в чудесных и фантастических образах. Возможно, что необычайно яркие образы коней в культуре якутов, образы небесных духов в виде коня отмечают переход якутов-коневодов к разведению рогатого скота. (л. 80)

На этой же стадии создаются представления о фантастических двойственных животных, неопределенных по форме и по названию, как, например, арабское *'buraq'*. К этой же стадии относится представ[ление] алт[айских] турок о бура, кот[орый] мыслится как конь и изображ[ается] с рогами. (л. 81)

У якутов же шаман, сняв шкуру с убитого оленя для своего бубна, съев со своей семьей его тушу, делает из дерева изображение этого зверя и стреляет в него из винтовки, затем пулю с другой стороны изображения вырезает обратно [Васильев 1909: 269].

[О] кожу бубна трется о бубен щекой, говоря: «Ты стал грозным, звенящим бубном. Твою мать душу разжевал, съел, скушал. Ты отважный, знаменитая, прославленная вещь, ты, однако, станешь животным для разездов верховой лошадыю». Победенную душу якутский шаман вселяет в свой бубен, обращаясь к ней: «Я убиваю мать-душу этой вещи, причисляю ее к кусочкам; к железным привескам зачисляясь, к бубенцам приспособляясь, колокольцом отвлекаясь, к побрякушкам приучаясь. На крестовине удерживаясь, снабжаясь 9-ю выступами и оглушающим шумом, постарайся сделаться счастливым бубном». Во время этого обряда шаман бодает бубен, подражая быку, мычит, трижды обходит бубен на четвереньках, говоря: «Должен я твою мать-душу бодать, колебать, обратившись в олененка с одним звездным рогом. Вот я забодаю, обратившись в быка яблочной масти». Со словами: «Э, пришло время, сделать тебя своим конем» шаман садится верхом на бубен и, не переставая ударять по нему, крутится волчкообразно и выкрикивает, как бы погоняя, *сай-сам*. «Обращаясь к бубну говорит: “Будь лошадыю большего жертвенного пути. Пусть будет призываемым конем твоя, отважный, мать-душа”» [Попов 2006: 356].

Оживив свой бубен, шаманы алтайских и минусинских турков предпринимают первое путешествие к духам, которым они должны показать свой новый бубен. Прежде всего бубен должен быть показан хозяину горы;

так, в Кузнецкой тайге шорские шаманы обычно показывают бубен Мустагу (наиболее высокая гора), в юго-западной части Енисейской губ[ернии]. Сагайцы показывают бубен горе Кёбес. Горные осматривают бубен, измеряют его размеры, ударяют, пробуют силу бубна, часто бывают недовольны бубном и ругают шамана за малейшие неточности в его выполнении<sup>27</sup>. Гора Карабур всегда сердится на кама и требует большей шкуры на бубен, находя, что бубен мал, причем шаман убеждает хозяина горы, что не может быть большего размера [Вербицкий 1885: 340]. После хозяина горы бубен показывается Тазы-хану, живущему по дороге к Ульгеню. Некоторые шаманы от Тазы-хана, в ограде которого по <...> (л. 82)

В обряде получения шаманом нового бубна отчетливо выражается основная идея — оживить то животное, шкура которого пошла на бубен, овладеть душой этого животного, слить ее с бубном, чтобы сделать последний послушным верховым животным шамана. У шорцев обряд этот называется ‘*tj̄r tirgizerge*’, что означает оживить бубен, превратить в живое животное<sup>28</sup>. (л. 83–83 об.)

Во время обряда оживления бубна шаман прослеживает жизнь того животного, шкурой которого обтянут новый бубен, начиная с его раннего детства до момента его убиения. Шаман должен обойти все места, где проходило когда-либо это животное, где оно кормилось, и собрать все его остатки, даже мельчайшие выпавшие волосы. Прослеживая жизнь животного, шаман подробно передает все присутствующим, подражая действиям и крикам животного. Самое трудное для шамана — это овладеть душой этого животного<sup>lvi</sup>. Обряд поимки души, т.е. поимки самого животного, продолжается много часов, а иногда и несколько дней подряд. При оживлении бубна, обтянутого шкурой оленя, шаман (л. 84) подражает охоте на оленя, при оживлении бубна, обтянутого шкурой лошади, подражает поимке лошади. (л. 85)

Шорский шаман во время длительного камлания выслеживает невидимого оленя. Он устраивает якобы искусственный солонец для оленя, терпеливо будто бы осматривает его следы, терпеливо постоянно караулит его на переправе рек. Целится в него якобы из лука и, наконец, после дол-

<sup>27</sup> Во время показания бубна сагайским шаманом горный сильно ругал его за то, что забыли нарисовать на бубне гуся, который является одним из наиболее важных духов-помощников.

<sup>28</sup> Предварительно шаман должен оживить то дерево, которое пошло на ободок бубна. В выборе дерева, животного и всем обряде принимают участие сородичи шамана. Обряд носит ярко выявленный родовой характер с резкими чертами коллективизма. Подробно в моей работе «Бубен турецко-монгольских шаманов» (рукопись). Зачитано в Радловском кружке при Музее антропологии и этнографии, 1927 г. (Здесь же вычеркнут фрагмент: «с резкими чертами первобытно-коммунистических отношений»).

гих стараний убив животное, оживляет и воплощает в бубне. Он<sup>lvii</sup> обращается к невидимому оленю. (л. 86)

Когда у шамана будет готов бубен, происходит обряд охоты оленя. Вокруг очага ставят котлы с водой, изображающие озера. Шаман выбирает 2-х людей, изображающих собак, привязывает их к кистям костюма. Все камлание изображает охоту шамана за диким оленем. Один из присутствующих, держа изображение дикого оленя, переходит от котла к котлу вокруг очага. Каждый котел означает озеро, и шаман дает немного пить воду и есть траву, чтобы он сильно не отошал. Когда человек обойдет очаг кругом, придет к последнему котлу, шаман отпускает своих «собак». Те накидываются на травяное изображение оленя и растерзывают его. Присутствующие разбирают на соломинки и уносят домой, каждая соломинка приносит в этот год счастье присутствовавшему. (л. 88<sup>lviii</sup>)

У якутов шаман, по сообщению Васильева, перед тем как совершать обряд над новым бубном, снимает шкуру с убитого для этого бубна оленя, съедает со своей семьей его тушу, затем делает из дерева изображение этого зверя и стреляет в него из винтовки, после чего пулю с другой стороны изображения вырезает обратно [Васильев 1909: 269]. (л. 89)

Перед оживлением бубна «в течение многих дней прослеживает жизнь оленя и остяко-самоедский шаман. Он старательно собирает остатки оленя, ищет “живую воду” и оживляет оленя, делая его своим ездовым животным». (л. 90)

Во время оживления бубна, обтянутого шкурой лошади, сагайский шаман и его духи идут за лошадью, ищут ее следы. Будто бы находят ее и снова теряют. Приближаясь к невидимой лошади, шаман делает движение, как бы посыпает овес, манит животное, ржет, подражая коню. Затем, затаив дыхание, выжидает. Вдруг бросается — ловит лошадь. Этот момент считается наиболее опасным: лошадь может вырваться, убежать. Вот почему в это время строго запрещается присутствующим смеяться, переговариваться между собой, даже не разрешается смотреть в сторону шамана. Духи помогают всячески шаману ловить животное. Они спорят один перед другим, кому закинуть аркан на животное, ругают неудачника, хвастают. (л. 91) друг перед другом своей ловкостью. После долгих выжиданий, неудачных попыток схватить животное шаман якобы схватывает лошадь-бубен (все это проделывается с бубном), откидывает его. Последний, т.е. бубен, лягает шамана (шаман подкидывает бубен), словно конь, шаман бьет бубен-коня, старается сесть на него верхом, пытается засунуть ногу в воображаемые стремяна бубна. Садится верхом на бубен, скачет на нем, ударяет его сбоку колотушкой. Конь-бубен старается сбить шамана, сбросить его. Но шаман в конце концов покоряет коня, который уже сам в будущем повезет шамана во время его путешествий. (л. 92)

Алтайский шаман, овладев невидимой лошастью и воплотив ее в свой бубен, имитирует верховую езду на своем коне-бубне. Конь якобы скачет — шаман подбрасывает слегка над землей бубен как необузданная еще, невыезженная лошадь. Но шаман с силой одерживает свой бубен — сдерживает невидимого коня. И торжественно с радостным пением, подражая ржанию коня, скачет верхом на бубне — будто отправляясь в дальнюю дорогу.

Шорский шаман обращается к пойманному им коню-бубну (как он обращается и к бубну-олению, когда на обтяжку бубна был убит олень, ср. выше). (л. 93)

Во время обряда оживления бубна кумандинский шаман говорит своему бубну: <...> (л. 94)

Якутский шаман должен убить душу животного, шкурой которого обтянут бубен, чтобы сделать это животное безопасным. Во время камлания он делает движение, как бы схватывая душу. Зажав ее в кулак, кладет ее в рот и разжевывает, затем выплевывает на крестовину бубна, лижет кожу бубна. (л. 95)

Когда бубен готов, пишет Потанин об алтайцах, он не может сейчас же быть употреблен в дело. Шаман должен предварительно выследить зверя, из шкуры которого сделан бубен, т.е. разузнать, где он бегал, где пил, где кормился и прочее. Узнает он это, конечно, посредством камлания, причем всю историю зверя рассказывает присутствующим. Это выслеживание будто бы иногда продолжается 3 дня [Потанин 1883: 49]<sup>lix</sup> (л. 96<sup>ix</sup>).

Мы имеем несомненную связь бубна с луком (лук и стрелы — бубен — конь), представление о бубне как о луке, подражание стрельбе из лука (бубна), камлание одним только лучком. Название железной перекладины бубна — *kiriš* — тетива лука и т.д. Сюда же можно отнести изображение ‘*bura*’ со стрелой и такое выражение в языке, как *taŋ att̪* — заря занялась, буквально: заря выстрелила. Но к этому я вернусь в другой работе. (л. 97)

Ўе, мен ань tudub-альр еерлеbijdim.

Мой конь жеребец! Вот, поймав, тебя я оседлал.

Sumer tayda ottaŋan

Мой жеребец, который купался в молочном озере,

sŷtтыg koldo čununŋan, аjŋыгьm!

Пастбищем (местом пастбища) которого была гора Сумер.

Tuŋŋaqtŋ tabъъ Erlik qaanŋa četčъt.

Стук копыт твоих доходит до хана Эрлика.

Seŋ kištegij Ÿlgen aŋazъna uŋulčъt.

Твое ржание слышно у отца твоего Ульгена.

Kŷnnyg čerdiŋ qъgъnda oškenziŋ,

На краю солнечного (светлого) мира ты вырос.



uluḡ talaj qāẓında tük rīle čabьnɔʂanzь. Ты покрылся шерстью (ты оброс

Sumer taḡda ottaɔʂanzь, Ты пасся на горе Сумер.

syttyḡ kəldə čununɔʂanzь, ajɔʂьḡm! Ты омывался в молочном озере, мой

ḡr čolar čəḡčadьr, Долго скитался я в поисках тебя.

tyḡdar čəḡr tār polban saldьm. Ходил, искал тебя, не мог тебя найти.

ḡr erelenip čəḡčadьr Долго мучился (томился) я.

tudьr čəḡr Ходил, стараясь поймать тебя.

seni tut polban saldьm. Но поймать я не мог (тебя).

Seḡ ḡnүḡ uqam, Твое ржание я услышал.

meḡ kəzүme kəḡnbin qaltьrзь. Но моим глазам ты оставался невидимым (для моих глаз ты был невидимым).

Toqta! Čьḡḡrbe! Стой! Остановись! Не беги!

(Шаман делает вид, что схватывает будто бы убегающего коня — он обхватывает свой бубен и крепко держит его)

Men seni tudālьr Вот я поймал тебя,

mүn ālьr paraḡm! Сев на тебя верхом, я отправлюсь в путь.

Ты пасся на горе Сумер.

Ты омывался в молочном озере, мой жеребец!

Ты омывался в молочном озере, мой жеребец!

Долго скитался я в поисках тебя.

Ходил, искал тебя, не мог тебя найти.

Долго мучился (томился) я.

Ходил, стараясь поймать тебя.

Но поймать я не мог (тебя).

Твое ржание я услышал.

Но моим глазам ты оставался невидимым (для моих глаз ты был невидимым).

Стой! Остановись! Не беги!

Вот я поймал тебя,

Сев на тебя верхом, я отправлюсь

в путь.

(л. 98–98 об.–99)

Твое пастбище на окраине гор<sup>lxi</sup>.

Ульгень вырастил тебя,

предназначая великому человеку на бубен.

Место, где ты пил, находится на пути к Ульгению,

Место, где ты валялся, находится на пути к Ульгению,

Вот я расчесываю хвост твой, гриву твою расправляю.

Делаю великим могучим конем.

Пусть станешь ты великим быстрым конем!

На скольком пути

не поскальзывался,

На гладком пути не спотыкался.

Копыта твои пусть издают шум, который пусть достигает самого Ульгения.

Ржание твоё пусть доходит

до земли Вајана.

	Будь конем, пролетающим над белыми морями. Пусть копыта твои не задевают вершин тайги! Конь мой величиною с гору! Будь сильным конем (бурой), способным доходить до жилища духов. Уши твои пусть слышащими будут. Глаза твои пусть видящими будут. Огня, выходящего из ноздрей твоих, пусть испугается сам Эрлик Блеск, исход[ящий] из глаз твоих, Пусть отгоняет <i>ajna</i> . Наступил день сделать тебя моим конем (тебе сделаться моим конем). Сколько, сколько лет уже я ходил, ища тебя. Землю, где ты родился, я видел, Зверя — мать, родившую тебя, — я видел. Я слышал твой крик, когда ты родился. К воде, откуда ты пил, я спускался. К месту, где ты пасся, я поднимался (восходил на гору). Ты родился в великой тайге, Ты поднимался на высокую гору. Ты спускался к бескрайнему (не имеющему края) морю. Следы твои я, выслеживая, не находил. Сколько, сколько лет, выслеживая, я ходил. Когда караулил тебя, ты мимо меня проходил. Самострел когда ставил, стрела моя не касалась тебя. Теперь моя стрела нашла тебя.
Qance qance cыl men seni tйlep čergem.	
Seη (sen) tuoηan osken cerdi men kordym.	
Tuoηan aη ičeηni men kordym.	
Sen tuoηanda qыjоηη nun uqtum.	
Sen išcen suġga tųžүp cөrdym.	
Sen ottaoηan čerge men šьoηьp cөrdym.	
Uluġ tajоηada sen tūġ keldiη.	
Mөzyk taġa sen šьqanzyη.	
Užun pilbes talajоηa sen engenziη.	
Seη iziη (coluη) tйlep tappan,	
Qance qance cыl men colap cөrgen.	
Seni qadarġp, sen qыġrьm-ma paġьbьstьη.	
Aja turoηuzup, соoηan saoηa teġbedi.	
Am meη ooηum seni tār aldь.	

(Шаман подражает стрельбе из лука — делает вид, будто он стреляет из лука. С силой ставит бубен на ребро, ударяя им о землю и обращаясь к бубну:)

Tur! Tiril!

Qарсыј(qарсыqaj)зың, qāďyġ  
tujqatarǵy-ma!

Kүştүgzyң, paraq mysteriy-me!

Seң qāraşyң — сыltys uşqaş.

Seң coluң pulut ystynde.

Rajana emisken,

Raj Ylgen azyraşan,

aq tujqatqyġ!

Ylgen adañşa ara cүgyr parcañ

pere nandyra cүgyr kelceñ coluң par  
polar!

Rajana iceңge ara cүgyr parcañ pere

nandy ǵa cүgyr kelceñ coluң par polar.

Tur! Tiril!

Встань! Оживись!

Ты сильный с развесистыми рога-  
ми!

Ты быстрый с крепкими  
копытами!

Твои глаза подобны звездам.

Твой путь — поверх облаков!

Вскормленный молоком Пайана,

Вскормленный богатырем

Ульгеном,

Имеющий белые копыта,

К отцу Ульгеню беги!

Совершай поездки туда  
и обратно.

К матери Пайан совершай поездки!

(досл.: К матери твоей Пайан когда  
будешь ехать, и когда обратно  
возвращаться будешь — пусть твой  
путь будет!)

Встань! Оживись!

(л. 100–100 об.–101–101 об.–102–102 об.)

### Примечания

<sup>i</sup> В нижнем правом углу листа надпись рукой Н.П. Дыренковой: «Разделы осмысления бубна как оленя и коня. Обряды оживления бубна».

<sup>ii</sup> Цитата из работы А.В. Анохина выписана на л. 14. Данная цитата приведена в тексте Н.П. Дыренковой с небольшими искажениями.

<sup>iii</sup> В тексте не указана работа Ядринцева, в современном издании см.: [Шойгу: 2007: 444].

<sup>iv</sup> Далее вычеркнуто: «Анохин. Рукопись. Телеутское шаманство. С. 6. (Инст. ант. и этногр. Акад. наук). Алтайцы обращаются к духу *кызы-чану* “ездящий”».

<sup>v</sup> Здесь указана ссылка: «Анохин. «Телеутское шаманство». С.6, рукопись. Инст. ант. и этногр. Акад. наук». И в первом, и во втором случаях речь, видимо, идет об одной из двух рукописей А.В. Анохина «Духи телеутского шаманства» [АМАЭ РАН. Ф. 11. Оп. 1. Ед. хр. 160, 161] или «О телеутском шаманстве» [АМАЭ РАН. Ф. 11. Оп. 1. Ед. хр. 162].

<sup>vi</sup> Далее вычеркнута фраза: «таким животным обычно была лошадь. Н.Д.»

<sup>vii</sup> Далее вычеркнуто: «Анохин в 19[29] г. трактует термин ‘бура’ след[ующим] образом: “Бура — мифический конь, на котором ездят Ульген’и, духи земли и кам”».

<sup>viii</sup> Текст сноски приведен на л. 26: «В данном случае мы видим нерасчлененное и нерасщепленное понятие: домашний олень и дикий олень. В дальнейшем представлении о бубне мы увидим след[ующие] ряды: домашний олень — конь наряду с диким оленем — конь. В обряде оживления бубна обряд, имитирующий поимку лошади. Но пойманный дикий олень, в представлении шамана, становится его бубном, т.е. верховным животным его далеких странствий».

<sup>vix</sup> Видимо, имеется в виду общетюркское слово *at* 'конь', которое в данных наречиях приобрело иной смысл.

<sup>x</sup> Далее вычеркнуто: «верблужий жеребец».

<sup>xi</sup> Илийский таранчинский диалект (говор) литературного новоуйгурского языка.

<sup>xii</sup> На л. 26 об. имеется фрагмент из планов экспедиции по Горной Шории по маршруту: Кузедеево, Мыски, Березовая грива, Сибирга, Анзас, Челей.

<sup>xiii</sup> В начале страницы вычеркнут следующий текст: «Представление о '*bura*' — одно из звеньев широко развитого культа лошади».

<sup>xiv</sup> Далее вычеркнуто: «N. Digenkova "Лошадь и олень в обрядах погребения у народов Сибири"».

<sup>xv</sup> Далее вычеркнуто: «Корми, говорит, старика и старуху».

<sup>xvi</sup> Далее вычеркнуто: «Пришел в аил старика и старухи».

<sup>xvii</sup> Далее вычеркнуто: «с неба».

<sup>xviii</sup> Сноска дана на л. 37 об.: *йџ тѣуџаџ* — три самки марала — созвездие Ориона. [Вербицкий 1884: 417].

<sup>xix</sup> Рядом подписано: «половина».

<sup>xx</sup> Весь л. 38 об. перечеркнут.

<sup>xxi</sup> Далее вычеркнут текст: «Впереди юрты из бересты гнездо, а у дверей в стороне, изображающей на этот раз скотский пригон, ставится силос из берез. палочек с петлей конск. волос... — стр. 96».

<sup>xxii</sup> Далее вычеркнуто: «к народу».

<sup>xxiii</sup> Далее вычеркнуто: «якобы».

<sup>xxiv</sup> Здесь была дана вычеркнутая позже сноска: «У телеутов шаман во время, после того как он возвращается от Ульгена, получает для своего обратного путешествия на <...>».

<sup>xxv</sup> Здесь была дана вычеркнутая позже ссылка: «Дыренкова».

<sup>xxvi</sup> Внутри текста этих нескольких листов стоят редакторские значки, указывающие на перестановку абзацев текста, поэтому эти листы объединены составителями и расставлены в соответствии с содержанием.

<sup>xxvii</sup> Далее вычеркнуто: «изображ.».

<sup>xxviii</sup> В начале листа вычеркнуто: «анализируя вышеприведен[ное] камлание совершенно из этого камлания...»

<sup>xxix</sup> Далее вычеркнуто: «Как совершенно не случайно и то, что '*bura*', которая в настоящее время мыслится обычно как верховой конь шамана, изображается на бубнах алтайцев с рогами».

<sup>xxx</sup> В тексте даны еще две ссылки. 1) «Анохин телеут»; 2) «Миссионерский отчет 1911, с. 92».

<sup>xxxi</sup> Здесь автор, видимо, хотел вставить иллюстрации, обозначая в тексте следующее: «1) рисунок '*bura*' с рогами; 2) верблюд; 3) рисунки из Пызы-рака».

<sup>xxxii</sup> Источником противоречивого комплекса в «идеях буры» является то, что эти идеи отразили изменения в формах экономической жизни тюркских народов, когда одно животное было вытеснено другим.

<sup>xxxiii</sup> *Канду киндик* — кровавая пуповина, т.е. *Канду киндик кезерде* точнее было бы перевести как: ‘когда перерезал кровавую пуповину’.

<sup>xxxiv</sup> В тексте Кара-бура описывается как *Ўч мўўстў Қара-бура*, т.е. трехрогий Кара-бура.

<sup>xxxv</sup> Этот лист написан другим лицом.

<sup>xxxvi</sup> Здесь автор делает ссылку: «Приложение к отчету миссии 1911, с. 92».

<sup>xxxvii</sup> Далее вычеркнуто: «(фото № самоеды-тавгийцы), чукчи (Богораз), сравни коряки (Jochelson, самоеды-тавгийцы). Олени же являются посвященными духам-животным».

<sup>xxxviii</sup> Вверху страницы, в верхнем правом углу, надпись: «Олень», в левом верхнем — «самоеды».

<sup>xxxix</sup> Далее вычеркнут текст: «Оленьи рога, пишет [Иохельсон / Jochelson]. У тундренных юкагигов отсюда. В этом объяснение подвесок изображений оленьих рогов на шаманском костюме-кафтани на шаманской шапке изображений оленьих копыт на сапогах шамана».

<sup>xl</sup> На этом листе дана ссылка без указаний, к какому фрагменту текста она относится: «Сравни: Анучин и Holmberg на шаманской шапке изображений оленьих [рогов] [и] копыт на сапогах шамана».

<sup>xli</sup> Далее вычеркнуто: «Символом восхождения шамана на небо служит».

<sup>xlii</sup> На этом листе первая часть текста вычеркнута: «праздник чистого чума у самоедов так же, как и весеннее камлание Ульгеню у алт[айцев] и шор[ев], кум[андинцев]. Является жертвоприношением небесным духам и имеет своей главной целью испрашивание плодородия на животных домашних или промысловых и носит родовой характер».

<sup>xliiii</sup> Далее текст вычеркнут, который потом был переписан набело за исключением одного фрагмента, который не был переписан: «во время перехода шамана к *<неразборчиво>* между двумя дверцами натянули ремень для ловли оленей».

<sup>xliv</sup> Далее вычеркнуто: «Во время I-го дня камлания в тот момент, когда шаман поднимается со своего места».

<sup>xlv</sup> В конце страницы приписан текст карандашом: «подраж. *<неразборчиво>* шорс[кий] обряд оживл[ения] бубна — где *<неразборчиво>*».

<sup>xlvi</sup> Источником противоречивого комплекса в «идеях буры» служит то, что эти идеи испытали влияние изменений в формах экономической жизни тюркских народов, когда одно животное только что было вытеснено другим.

Во время обряда «чистого чума» молодежь проводила время в танцах снаружи. Танцоры образовывали круг и подражали крикам оленя: мужчины грубым голосом имитировали самцов; женщины более нежным голосом имитировали самок. В промежутках между танцами намечались [половые] сношения и согласовывались время и условия этих сношений.

<sup>xlvii</sup> *Küler* — темно-коричневый цвет (о масти лошадей), точнее было бы перевести как ‘бронзового цвета’.

<sup>xlviii</sup> Возможно, имеется в виду *šilgi*, которое в современном тувинском языке означает красновато-рыжий цвет (о расцветке коров и оленей), а также

саму корову (метонимический перенос названия признака предмета на сам предмет).

«*Tüŋgür silgim aqsadıñ?*» носители современного тувинского языка переводят как: «О моя корова-бубен, ты захромала?».

<sup>lxix</sup> На этих листах текст представлен фрагментарно. Для его «реконструкции» листы были объединены, а фрагменты текста переставлены местами.

<sup>l</sup> Лист перечеркнут.

<sup>li</sup> Далее вычеркнуто: «на других шаманов».

<sup>lii</sup> Текст сносок л. 72 приведен на л. 72 об. Первая часть текста на л. 72 перечеркнута. Далее идет авторский текст.

<sup>liii</sup> В оригинале — *örköñş*.

<sup>liv</sup> Далее вычеркнут текст: «Их видит только глаз колдуна, обыкновенные же люди их не замечают».

<sup>lv</sup> Далее текст вычеркнут: «Но заменяясь в экономике другими верхов. Но когда одно животное сменяет другое. В том случае, когда значение животного как средства передвижения. Но когда в том или другом обществе одно животное уступает место другому, теряя постепенно свое значение в экономике, в идеологии оно продолжает еще долгое время сохранять свое значение. Задерживается в идеологии. Больше того, оно получает еще более яркое выявление в идеологии».

<sup>lvi</sup> Далее вычеркнуто: «т.е. поймать само животное».

<sup>lvii</sup> Вычеркнуто: «шорский шаман».

<sup>lviii</sup> Лист написан другим лицом.

<sup>lix</sup> Далее вычеркнуто: «Шорцы и черневые татары оживляют оленя, шкура которого пошла на бубен. Шаман прослеживает жизнь этого животного...»

<sup>lx</sup> На этом листе дана сноска без соотнесения с каким-то конкретным фрагментом текста: «Сравни Прокофьев».

<sup>lxi</sup> Тюркский текст Н.П. Дыренковой не приведен.

### Архивная справка

**Хранение:** АМАЭ РАН. Ф. 3. Оп. 1. Ед. хр. 222. Л. 1–102 об.

**Состав:** статья представлена двумя рукописными вариантами: неполный (л. 1–11) и полный (л. 12–102 об.).

**Описание:** статья публикуется в полной версии (л. 12–102 об.). Текст статьи представляет собой черновой вариант, в котором содержится большое количество самого материала, собранного Н.П. Дыренковой по литературным источникам. Основной текст написан на листах формата А5. Некоторые листы склеены и составляют формат несколько больше А4. Часть листов имеет формат А6.

**Датировка:** по архивной описи: 1932–1934 гг.

**Состояние:** бумага пожелтела. Края листов имеют незначительные повреждения.

**Дополнительные примечания:** ссылки на источники необычайно краткие, поэтому не все из них удалось восстановить. В некоторых цитатах допущены незначительные неточности, которые исправлены согласно источникам. Некоторые фрагменты текста и сноски написаны на отдельных листах. В статье есть небольшие вставки, выполненные другим почерком, среди них две на французском языке (л. 51 и 63).