

УДК 133.4

DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-162-191

Богатыри и духи рубежского анклава: о некоторых результатах причудымской экспедиции 2019 г.

Михаил А. Попов

*Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия;
Российский государственный гуманитарный университет
Москва, Россия, hettt@yandex.ru*

Мария С. Ляхович

*независимый исследователь,
Москва, Россия, lyakhovich.chem@gmail.com*

Аннотация. Статья посвящена результатам полевого сезона 2019 г., полученным в селах томского Причудымья (Тегульдетский р-н Томской области) – Тегульдет, Белый Яр, Куяновская Гарь. Среди них – тексты о шаманских практиках; редкие фрагменты родовых преданий о богатырях-родоначальниках; богатый пласт текстов о так называемых *тайга кижи/тайга кизи* («таежных людях», «таежном народе» – в переводе самих информантов); некоторые любопытные элементы бытовой обрядности; наконец, неожиданные тексты из области исторической памяти, формирование которых относится уже к советскому периоду. Кроме того, авторы очерчивают контуры возможной этнологической/географической систематизации территорий современного расселения чулымских тюрков (и ввода в научный оборот соответствующей терминологии); высказывают некоторые предположения о судьбе шаманской традиции в среднем Причудымье в советский период; впервые вводят в научный оборот некоторые полевые материалы из собрания Э.Л. Львовой и находят соответствующие им параллели в современных полевых данных.

Ключевые слова: чулымцы, среднечулымский диалект, Тегульдет, Тутышкабырга, Э.Л. Львова, шаманизм, богатырские тексты, родовые предания

Для цитирования: Попов М.А., Ляхович М.С. Богатыри и духи рубежского анклава: о некоторых результатах причулымской экспедиции 2019 г. // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. Т. 2. № 3. С. 162–191. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-162-191

Bogatyr and spirits of the Rubezh enclave: some results of the field trip to the Chulym region in 2019

Mikhail A. Popov

*Institute of Ethnology and Anthropology, RAS, Moscow, Russia;
Russian State University for Humanities,
Moscow, Russia, hett@yandex.ru*

Maria S. Lyakhovich

*independent researcher
Moscow, Russia, lyakhovich.chem@gmail.com*

Abstract. The article presents the results of the authors' field season of 2019, that were collected in three villages on the Chulym River: Tegul'det, Bely Yar and Kuyanovskaya Gar'. Among the results are some narratives concerning shamanic practices; some rare fragments of nearly extinct tribal legends about the bogatyr, ancestors of Chulym Turkic families; a plentiful array of stories about the *tayga kizhi* / *tayga kizi* ("taiga men", "taiga people" – the legendary, supernatural forest folk of the Chulym Turkic folklore texts); some particularly interesting rituals; and, last but not least, some rather surprising texts about the historical memory of Soviet times. Beside that, the authors sketch the outlines of a potentially possible ethnogeographic classification of present-time settlements of the Chulym Turki; and make some assumptions concerning the existence of shamanic traditions in Middle Chulym area during the Soviet era. The authors also introduce some field data from the collections of Eleonora L. Lvova to academia for the first time – and discover some parallels to said data in the contemporary field materials.

Keywords: Chulym Turki; Middle Chulym dialect; Tegul'det; Tutyshkabyrga; E.L. Lvova; hidden shamanism; shamanism; bogatyr texts; tribal legends

For citation: Popov, M.A. and Lyakhovich, M.S. (2019) "Bogatyr and spirits of the Rubezh enclave: some results of the field trip to the Chulym region in 2019", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 3, pp. 162–191. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-3-162-191

В ходе причулымской экспедиции в августе 2019 г. (уже второй по счету – первой была экспедиция в относящееся к Тегульдетскому же району с. Новшумилово в 2018 г.) мы обследовали территории вокруг с. Белый Яр Тегульдетского района Томской области; иначе говоря – то, что мы в рамках вводимой нами систематики обозначаем термином «рубежский анклав». Данная статья, по сути, представляет собой краткий отчет о результатах экспедиции – и указание на (возможные) дальнейшие пути исследования.

Упрощением было бы сказать, что наша экспедиция была в этих местах принципиально первой за последние тридцать лет (с момента прекращения поездок Э.Л. Львовой) – как минимум, в 2002–2005 гг. Белый Яр и соседнюю деревню Озерное посещала лингвистическая экспедиция Г. Андерсона и Д. Харрисона [Anderson, Harrison 2006, p. 51]; равно как неверно и утверждать, что мы были там и первыми антропологами за эти же тридцать лет – именно Белый Яр, наряду с прочими деревнями томского и красноярского Причулымья, посещали этнографические экспедиции КГПУ в 1986–2016 гг. [Кривоногов 2008]. Однако все исследования, в 1990–2010-х гг. затрагивавшие Белый Яр, были при ближайшем рассмотрении узкопрофильны, сфокусированы на весьма конкретной тематике. Экспедиции Андерсона – Харрисона были, естественно, ориентированы на сбор и анализ сугубо лингвистического материала по среднечулымским говорам чулымского языка; «десятилетние экспедиции» В.П. Кривоногова в первую очередь ориентировались на исследование этносоциологических и этнодемографических данных. Таким образом, у нас есть данные о лингвистической ситуации в рубежском анклаве (количество носителей чулымского языка на период 2002–2005 гг., степень владения языком, записанные от них тексты); есть данные о ситуации социальной (уровень образования, возраст и т. д.); однако стоит нам обратиться к вопросам культурной антропологии, культуры *per se*, фольклора, вернакулярных религиозных практик – и оказывается, что за время, прошедшее между экспедициями Львовой и нашими днями, именно территории, включаемые нами в рубежский анклав, насколько нам известно, никто не изучал с этой точки зрения и не публиковал посвященных этому новых материалов (публикации 1990–2000-х гг. – «Тюрки таежного Причулымья» под ред. Э.Л. Львовой [Львова 1991] и раздел о чулымцах за авторством Э.Л. Львовой, Н.А. Томилова и Д.А. Функа в сборнике «Тюркские народы Сибири» (М., 2006) [Функ 2006, с. 130–133] – были основаны на материалах, собранных как раз экспедициями до 1980-х гг. включительно, в крайнем случае – до начала 1990-х).

Очевидно, что наша экспедиция должна была быть ориентирована на сбор именно этого типа данных – фольклорных текс-

тов, нарративов о специфических чулымских бытовых практиках (коррелирующих так или иначе с описанными в экспедиционных текстах Львовой), об обрядности, о генеалогии, о внутри-/межсемейных взаимоотношениях; и как следствие – на сравнение их с данными Э.Л. Львовой, своего рода «взгляд в динамике» с шагом исследования ~30 лет.

Конкретные задачи нашей экспедиции можно определить следующим образом:

Наблюдение описанных выше культурных факторов: фольклорных, генеалогических, семейных, бытовых. Как расселяются различные группы чулымцев; как они связаны между собой; как они определяют «своих» и «чужих» – в узком смысле (ingroup/outgroup в пределах деревни или «куста» деревень), в более широком (одна субэтническая/диалектная/территориальная группа vs другая группа), в предельно широком (русские/татары/немцы/латыши/чулымцы – где и как проходят границы?); как они идентифицируют себя и «своих»?

Поиск и фиксация нарративов о шаманах, о шаманских практиках (как, впрочем, и о ритуально-магических специалистах иных типов – хотя и в меньшей степени).

Поиск и фиксация богатырских текстов (как «эпического», так и «генеалогического», «родового» типа) – хотя бы в предельно фрагментированном виде.

Поиск и фиксация нарративов о «духах-хозяевах места» – *Суеси* (этимологически – ср.-чул. «*Суг иези*», «хозяин вод» – дух-хозяин Чулыма; в разговорном произношении, письменно зафиксированном, в частности, записями Э.Л. Львовой, «з» здесь переходит в «с», «ғ» не произносится, а слова на произношении соединяются – и самими информантами воспринимаются именно как личное имя духа), *Тайгези* («*Тайга иези*», духе-хозяине леса), *тайга кижги* («таежных/лесных людях», «лесном народе»).

Запись любых фольклорных нарративов, сообщаемых чулымцами или тесно взаимодействовавшими с ним русскими из числа потомков спецпоселенцев (раскулаченных крестьян, осевших на Чулыме по истечению срока высылки в 1930-х; и позднее – частично слившихся с ними групп латышей и эстонцев, депортированных из стран Прибалтики после 1945 г.); в особенности – сколько-то специфических, нетипичных, – выбивающихся из общего ряда «типично русских» или «типично тюркских» мотивов, и находящими при этом себе те или иные параллели в записях экспедиций в Причулымье в 1970-х (из собрания Э.Л. Львовой) и ранее.

Фиксация любых данных о носителях чулымского языка (в любой из диалектных норм); в особенности более или менее активно использующих его в быту.

Территориальные дефиниции

Начать описание полученных результатов стоит с момента сугубо методологического. Поскольку сам термин «рубежский анклав» вводится нами, насколько известно, впервые (как и в целом описываемая нами ниже система анклавов), стоит его максимально ясно определить.

Общая картина мест компактного проживания чулымских тюрков, какой мы ее знаем в наши дни, – именно в рамках существующих сейчас нескольких крупных сельских поселений Тегульдетского, Первомайского, Асиновского и, ранее, Зырянского районов Томской области (Первомайское, Минаевка, Берегаево, Чердаты, Тегульдет, Центрополигон, Белый Яр, Пасечное – и несколько ассоциированных с ними деревень), – фактически сложилась не ранее рубежа 1970–1980-х гг. Причиной ее появления именно в таком виде стало, во-первых, всесоюзное укрупнение колхозов в 1969 г., во-вторых, несколько крупных наводнений на Чулыме в 1960–1970-х гг. – разливом реки были уничтожены многие старые чулымские деревни на побережье, жители были вынуждены эвакуироваться вглубь берега (как правило, именно в сельские поселения, привязанные к леспромхозам, сетям экономических взаимосвязей, районной инфраструктуре и т. д.). Чулымские деревни, существовавшие до этого, логически во многом наследовали «инородческим юртам» XVIII–XIX вв. (вплоть до расположения на тех же местах) – маленьким, населенным зачастую членами одного патрилинейного рода, тесно привязанным к таежным охотничьим маршрутам-«путикам». Их сеть, их структура отмерла, следовательно, не ранее 1969–1970 гг. (первые экспедиции группы Э.Л. Львовой в 1968–1969 гг., – уже после начала укрупнения колхозов, но еще до наводнений, – опрашивали чулымцев еще именно в таких деревнях); и не позднее начала 1980-х. При этом стоит заметить, что отсылки к ним как к географическим и отчасти социальным ориентирам, как к своего рода по-прежнему значимым топографически и генеалогически – пусть уже и нежилым – пространствам до сих пор распространены на Чулыме. Мы сталкивались с этим и в 2018, и в 2019 гг. Коренные уроженцы Тегульдетского района (вне зависимости от этнической принадлежности, в этих местах зачастую весьма разнообразной), во-первых, вполне активно пользуются для ориентации в пространстве обозначениями «где-то под Тюзюнами» и «там, где Старые Тарлаганы стояли», – хотя ни Тюзюнов, ни Старых Тарлаганов уже почти полвека как не найти ни на одной карте; во-вторых, при воспроизведении в разговоре с собирателем рассказов о семейной истории постоянно ссылаются на происхождение тех

или иных предков из той или иной ныне исчезнувшей деревни – при этом практически никак не используя для подобной идентификации современные, созданные после 1970-х крупные сельские поселения.

Исходя из этого мы предполагаем, что могут оказаться небезполезными создание и ввод в научный оборот новой территориальной систематизации поселений компактного проживания чулымцев – своего рода анклавов, совпадающих с традиционными историческими местами расселения, но при этом фиксирующихся в пределах нескольких деревень и разделенных участками совершенно русифицированных, без следа какого-либо компактного проживания чулымцев, территорий. Стоит заметить, что для обозначения анклавов мы будем здесь пользоваться (в тех случаях, когда это возможно, по крайней мере) названиями не современных крупных сельских поселений – но чулымских деревень, существовавших до наводнений и укрупнения колхозов (и в единичных случаях – ср. случай дер. Ежи, – сохранившихся и после них). Исходим мы в данном случае, во-первых, из того, что именно старые топонимы, – как уже говорилось выше, – являются в Причулымье зачастую более значимыми, чем современные; во-вторых – из соображений преемственности и корреляции с текстами из полевых собраний Э.Л. Львовой, в которых (в силу фиксации в 1960–1980-х гг.) применяются в первую очередь топонимы периода до укрупнения.

Мы приводим здесь некоторую схему подобной системы; однако стоит указать, что это именно рабочая схема, своего рода набросок, абрис – предложенная к тому же *primo facie* по мотивам наших полевых исследований (еще неоконченных, продолжающихся – и, следовательно, с каждым разом изменяющих полученные данные), на эмпирическом материале. Мы опишем ее здесь, во-первых, для удобства читателя (которому в данной ситуации может понадобиться сориентироваться, что за «анклавы» мы имеем в виду и где же они находятся); во-вторых, для своего рода обозначения потенциально важного момента, интересного для дальнейших исследований. Представленная нами систематизация, впрочем, несомненно, может быть – и будет – скорректирована и уточнена в ходе последующих экспедиций. Здесь мы даем лишь предварительное рабочее ее описание на материале уже собранных данных.

Итак, говоря о территориальном расселении чулымцев в наши дни – о местах компактного проживания, о формировании в этих местах устойчивых территориальных групп, о присущих этим группам сетям социальных взаимосвязей, – мы можем в первую очередь традиционно выделить два языковых и культурных ареала – нижнечулымский и среднечулымский. Стоит заметить,

впрочем, что сама идея подобного ареального разделения – во многом дань сложившейся традиции; несмотря на то, что изначально разделение ареалов производилось именно по лингвистическому принципу, в актуальных условиях оно, сохраняясь *per se* (и в исследовательской оптике – через культурные маркеры, генеалогические данные, нарративы об исторической памяти; и в оптике информантов – через самоидентификацию «мы – тегульдетские/ тутальские» vs «они – там, в низовьях»), утрачивает какую-либо корреляцию с этнолингвистическими данными, опираясь уже исключительно на данные о культуре и на самоидентификацию информантов. Носителей нижнечулымской языковой нормы в нижнечулымском ареале, судя по всему, уже не осталось (или же мы пока их не встретили, по крайней мере) – а наши информанты, происходящие из среды «низовых» чулымцев и заинтересованные в изучении языка и культуры предков, в разговорах с нами о языковых вопросах уверенно ориентировались на среднечулымский вариант языка как на нормативный, с сожалением признавая, что восстановить активное использование нижнечулымского диалекта практически невозможно – «никто его уже не помнит, старики все умерли».

В составе нижнечулымского ареала мы можем выделить следующие анклавы:

- ежинский (на правом берегу Чулыма, в Первомайском районе, центр – деревня Ежи; большая часть коренных жителей деревни переехала в располагающийся в десяти километрах от нее районный центр, село Первомайское; в Первомайском носителей языка по результатам экспедиции 2019 г. не найдено – при том что как минимум некоторые из наших местных информантов сохраняют и даже отчасти подчеркивают чулымскую самоидентификацию; наличие информантов в самих Ежах подлежит проверке в ходе следующей экспедиции);
- тургайский (до 1960-х гг. центром была крупная деревня Тургай – н.-чул. *Торгой*, – с преобладающим чулымским населением; после крупного наводнения в конце 1960-х гг., фактически уничтожившего деревню, жители в основном переехали в соседнюю деревню Минаевку [ТИ, ПМА]; вопрос о присутствии в анклав носителей языка пока что, до проведения нами в данном анклав полевых исследований, остается открытым – при этом, по сведениям, полученным от информантов в Первомайском, именно носители культуры, сохраняющие чулымскую самоидентификацию, там живут до сих пор).

Среднечулымский ареал, по нашим наблюдениям, может быть на данный момент уверенно разделен на следующие анклавы:

- тутальский (районный центр – село Тегульдэт, и входящие в состав его как сельского поселения деревни Куяновская Гарь и Новшумилово). Наиболее известный и исследованный из районов компактного проживания чулымцев; наиболее значимый (количественно, по крайней мере) по численности проживающих в нем чулымцев; своего рода культурный центр среднего Причулымья – в местном краеведческом музее представлена достаточно масштабная экспозиция, посвященная быту и культуре чулымцев, какое-то время функционировали выездная экспозиция при музее и кружок по изучению языка. Название дано нами по историческому центру этой территории – поселку Туталы (располагался неподалеку от современного Тегульдета, был волостным центром, дал название одному из вариантов среднечулымского диалекта; впоследствии сменен Тегульдетом в роли локального центра, расселен в 1960-х гг.).
- чиндатский (деревни Пасечное, Чиндат, Усть-Чульск). Расположен на территории Красноярского края; до 2010-х гг. был, наряду с тутальским анклавом, одним из двух культурных «столиц» среднего Причулымья – усилиями ныне покойного местного активиста А. Кондиякова, создавшего в свое время при сельской школе фольклорный ансамбль и кружок по изучению чулымского языка).
- рубежский (село Белый Яр, деревня Озерное). Название дано нами по селу Рубеж (располагалось восточнее современного Белого Яра, на границе с Красноярским краем; ныне не существует), часто упоминающемуся в чулымских родовых преданиях.

При сравнении описанной нами территориальной классификации с исторической географией расселения чулымцев бросается в глаза любопытный момент: все указанные нами среднечулымские анклавы (нижнечулымские территории в данном случае могут быть вынесены за скобки – постольку, поскольку вопрос о семейно-родовом делении «низовых» чулымцев и специфических местных родовых преданиях – и, что важнее, об их сохранности хотя бы на начало XX в. и фиксации исследователями – остается пока что открытым) тесно соотносятся не только с географическим расположением чулымских деревень XVIII–XIX вв., но и с расселением живших в этих деревнях семейных групп; и с топографией распространенных среди этих групп «богатырских» текстов; и, наконец, с современным расселением потомков этих групп. Иначе говоря, тутальский анклав территориально совпадает, как мы говорили выше, с бывшими деревнями Туталы, Тююны и Старо-Шумилово; при этом к этим деревням в чулымской фольклорной

традиции твердо привязан комплекс текстов о Тутышкабырге; Тутышкабырга, в свою очередь, считается предком определенной родовой группы, включающей роды Шумиловых, Скоблиных и Будеевых – и представители именно этих фамилий чаще всего встречаются здесь среди наших информантов. Рубежский анклав и вошедшие в него бывшие деревни Верхнее Скоблино и Рубеж соотносятся с циклом текстов о «рубежском богатыре», Атнэл-атэзи, и произошедшими от него семьями Тамычевых, Тамачаковых и Толбановых; в свою очередь, в Белом Яре среди наших основных информантов в немалом числе были и представители этих фамилий. К рубежскому анклаву же во многом примыкает чиндатский; однако в силу территориальной удаленности и иной диалектной ситуации (мелетский диалект среднечулымского – вместо тутальского диалекта в Белом Яре) его стоит все же, на наш взгляд, выделить как самостоятельную единицу.

Неясными (и весьма интересными для дальнейшего исследования, на наш взгляд) в вопросе территориального расселения чулымцев в наши дни остаются следующие факторы:

- не прояснен вопрос с территориями, располагающимися выше по Чулыму, в Красноярском крае – от села Пасечное вплоть до поселка Новобирилюссы. В 1970-х гг. экспедиции Э.Л. Львовой посещали эти места и активно опрашивали местных информантов; с территорией Бирилюсского района по сведениям, записанным группой Э.Л. Львовой от Андрона Шумилова (одного из старейших местных жителей, охотника, знатока чулымского фольклора), было связано предание об одном из богатырей – Аргучак-атэзи¹; в составе постоянной экспозиции краеведческого музея в Новобирилюссах, насколько нам известно, есть достаточно большое число чулымских экспонатов (причем достаточно редких); однако в последние несколько десятилетий, насколько удалось узнать, экспедиций в эти места не проводилось (или же, по крайней мере, нам о них неизвестно), и о бирилюсских чулымцах – их существовании, количестве, самоидентификации, – до полноценного обследования этой территории можно только гадать. Соответственно, остается открытым и вопрос о выделении этой части среднего Причулымья в отдельный анклав.
- среди материалов Э.Л. Львовой присутствует записанное от Андрона Шумилова же сказание о богатырях, связанный с территориями к востоку от с. Рубеж, на территории чиндатского кластера. В силу редкости и крайней малоизвестности материала приведем здесь цитату:

¹ МАЭС ТГУ, 458-4.

От Тангзайадезе – Канзычак, его брат, и жили в Амачеево. Арестовал его Томский губернатор, 45 человек направлено было. Дошли рекой. Его напоили /брата нет дома/. Теперь умным подчиняемся, раньше – богатырям. 40 человек уснули, Канзычак поел, и все не пьяный. Мать сказала 40 воинам: состригите ногти с рук, смешайте с вином, тогда опьянеет Канзычак. Так и сделали. Стали срезать у него кожу со спины, а она все тянется. Связали. Довезли до трех песков в Каштаково. Вслед им брат гонится. В Каштаково ему неправду сказали: Канзычак 3–4 дня назад был, а сказали – давно проехали. Увезли в Томск, в 16 веке. Тангайадезе погиб под Ачинском².

Родовые предания на Чулыме – богатырские тексты «второго» типа, в особенности – рассказывающие про местных *адэзи/атэзи*, старейшин территориально-родовых групп – в подавляющем большинстве случаев, по нашим наблюдениям, связаны с генеалогической тематикой – условно говоря, любой *атэзи* так или иначе является родоначальником одной или нескольких местных семей. В случае же Амачеево (стоявшего до 1970-х гг. неподалеку от современного Пасечного) ситуация эта становится еще интереснее: в Пасечном и в целом в чиндатском кластере, по нашим наблюдениям 2018 г., существует достаточно большое количество фамилий, не приписанных достоверно ни к одной из известных на данный момент среднечулымских родовых групп – среди них, например, Байдашевы, Кондияковы или Тайнаковы; более того, принадлежности их к какой-либо из родовых групп не помнили уже информанты 1970-х гг.³ Напрашивается предположение (требуемое, разумеется, дальнейшей проверки), что чиндатский анклав возник, как и прочие, на месте компактного расселения определенной родовой группы – ныне не существующего «поколения» (специфический чулымский термин для патрилинейного линиджа) потомков Тангзай-атэзи или его брата Канзычака. Вслед за ним, впрочем, тянется и предположение о предполагаемом бирилюсском анклаве как месте расселения в прошлом «поколения» Аргучак-атэзи; однако дальнейшее обсуждение этой темы, на наш взгляд, стоит отложить хотя бы до первичного полевого обследования Бирилюсского района Красноярского края.

пока что проблематичен вопрос о двух причулымских селах: Берегаево и Центрополигоне (Тегульдетский р-н Томской обл., правобережье Чулыма). Оба села тесно связаны с богатырскими текстами: Берегаево – место действия части цикла о Тутышкабырге («берегаевский атаман», Бергай-атэзи – основной антагонист

² МАЭС ТГУ, 458-4.

³ МАЭС ТГУ, 458-4.



Вид с дороги на место, где когда-то стоял так называемый нижний Белый Яр – отдельная часть села, располагавшаяся ближе к берегу Чулыма. Сейчас он опустел, все жители переехали в центральную часть села

этого текста); Центрополигон и расположенная рядом заброшенная деревня Обрыв – место действия предания о Девяти братьях. Потомками Бергай-атэзи информанты Э.Л. Львовой в 1970-х гг. называли род Откуяновых, характеризуя его как «малочисленный»; в 2018–2019 гг. мы встретили эту фамилию лишь единожды – в Белом Яре. К потомкам Девяти братьев относились семьи Кулеевых и Тарлагановых; носители этих фамилий, по нашим данным, равномерно распределены по всему среднему Чулыму, встречаясь как минимум от Тегульдета до Пасечного. При этом ни Берегаево, ни Центрополигон пока что нами обследованы не были; поэтому вопрос о том, стоит ли выделять их как отдельные анклав (и проживают ли в них сейчас сколько-нибудь компактно этнические чулымцы; и идентифицируют ли они при этом себя как чулымцев – или хотя бы сохраняют об этом определенную историческую память), пока неясен. Ситуацию усугубляет еще и то, что оба села находятся на правом берегу Чулыма – в удалении от основных коммуникаций Причулымья, расположенных здесь в основном на более населенном левом берегу; это во многом если и не исключает их из сетей родственных и экономических взаимосвязей среднего Причулымья, то, по крайней мере, несколько обособляет, «выносит за скобки». Очевидно, до проведения полевых исследований стоит отложить и решение вопроса о том, существуют ли отдельные берегаевский и центрополигонский (или же обрывский –

пока не вполне ясно, используется ли на правом берегу Чульма название исчезнувшей дер. Обрыв как маркерное; и, ergo, следует ли в данном случае применять упомянутый нами ранее принцип именованя анклавов по «старым» названиям деревень) анклавы.

Шаманы

В рамках уже традиционного для причулымских экспедиций поиска текстов о шаманах и шаманских практиках мы записали несколько нарративов – в основном, что примечательно, они носят узко семейный характер и записаны от информантов, принадлежащих к числу потомков описываемых шаманов. Приведем здесь один из них, наиболее полный:

Одна женщина болеет и болеет. Уже всяко там своими средствами люди, там, старухи лечат – а ничего не помогает. Позвали шамана; а шаманы были среди наших людей. <...> А шаман говорит, если добьюсь своей цели, как шаман – я начинаю силу терять. Вы мне так, ложкой, говорит... мне рот будет вот так судорогой стягивать – чтобы мне рот судорогой не стянуло, вы вот ручкой ложки разомкните мне зубы и в рот влейте воды. Ну, ладно. Он там че-то бузит, шумит, че-то начитывает такое... Момент подошел, шаман силу теряет. Чуть не падает. Его тут же схватывают, просил что делать – они давай, все сделали; через некоторое время шаман глаза открывает – стал оживать. «О-ой, – говорит вот этой больной старухе, Марьей звать – ну, у тебя на большой глубине сидел черт, твой губитель; но, говорит, я его достал». Ну, достал и достал, ладно. Через некоторое время, сколько-то дней, мол, замечай, что будет с тобой. <...> Поднялась, шаман вылечил <...> Одевался шаман обычно, как все – вот как я, как ты. А факт в том, что есть у него какой-то тихий свой подземный талант [АК, ПМА].

Еще один любопытный момент, зафиксированный нами уже неоднократно (впервые с этой закономерностью мы столкнулись в прошлом году, в ходе экспедиции в Новошумилово): информанты, рассказывающие о шаманах, указывают, что шаманы при камлании пользовались бубнами – причем указывают напрямую, по собственной инициативе, без каких-либо наводящих вопросов со стороны исследователя, и подтверждают это при последующих расспросах. С одной стороны, это входит в противоречие с ранними статьями Э.Л. Львовой по чулымскому шаманизму, в которых она утверждала, что бубнов у чулымских шаманов не было в принципе, а функцию их исполняли трещотка из металлических

колец *тэм* и деревянная лопатка-колотушка *каллак* [Львова 1972, с. 161–162]; с другой – в позднейших полевых материалах группы Львовой, до последнего времени не введенных в полноценный научный оборот, информанты (среди них – упоминаемый ниже в данной статье Андрон Иванович Шумилов) напрямую сообщают об использовании шаманами бубна. Приведем цитату:

Привезли шаманку из Верхне-Скоблино к больному мужчине, соседу. Сначала звенит кольцами /на веревочке/, потом бубном⁴.

Логичным представляется вопрос о том, как массовое использование чулымскими шаманами пары *тэм* + *каллак* сочеталось с бубном; как распределялись функции шаманских инструментов; и почему, наконец, сочетание *тэм* + *каллак* было едва ли не популярнее бубна – настолько, что даже привело Э.Л. Львову к выводу (ошибочному, как мы видим – хотя с 1972 г. и считавшемуся неоспоримым) о том, что бубнов у чулымских шаманов нет вовсе, а есть лишь *тэм* и *каллак*. На наш взгляд, здесь возможно предположить два объяснения.

1. «Территориальное». Можно предположить, что атрибутика шаманского камлания у чулымцев сильно различалась в зависимости от места проживания шамана, от принадлежности его к той или иной семейно-родовой и/или территориальной группам; и, соответственно, записанные Э.Л. Львовой тексты о шаманах, камлавших без бубна, но с трещоткой-*тэм*, отражают лишь шаманские практики некоей конкретной группы – той, от представителей которой они и были записаны; выше или ниже по Чулыму возможно было услышать совсем иное. Косвенным аргументом в пользу этой версии выступает тот факт, что у т. н. обских карагасов (группы низовских чулымцев, в XVIII в. переселившейся на берег Оби, на территорию современного Шегарского района) шаманские бубны вполне бытовали еще в конце XIX – начале XX в.

2. «Иерархическое». Возможно, здесь стоит говорить не о территориальном разделении, но о делении по принципу иерархии – шаман, пользующийся лишь трещоткой выступает представителем иного уровня шаманского посвящения, нежели шаман с трещоткой и бубном. Более того – возможно, здесь стоит говорить об определенных делениях и этих двух типов; так, согласно той же статье Львовой, знаком иерархического статуса выступала в том числе и *тэм*, количество колец на которой (9, 12, 20, 60) коррелировало с силой шамана [Львова 1972, с. 162].

⁴ МАЭС ТГУ, 458-4.

Hidden shamanism

Еще одна примечательная деталь, по итогам нашей экспедиции выбивающаяся из рамок статистической погрешности и превращающаяся уже в привлекающую внимание закономерность: существование, насколько возможно судить, в среднем Причулымье специфической категории магических специалистов.

В прошлом году специалист такого типа был зафиксирован нами в тутальском анклаве (информант ЗТ), в этом – в рубежском (информант АЧ). Обаих объединяют общие черты:

- генеалогическая принадлежность к наследникам шаманских «династий»; и ЗТ, и АЧ, насколько нам удалось узнать, праправнучки шаманов (одних из последних, действовавших еще в 1910–1920 гг.);
- специфическая область деятельности ритуально-магических специалистов – предсказание будущего, предсказание судьбы, ясновидение (тогда как в целом причулымские «знающие люди», насколько мы с ними знакомы, занимаются типичными скорее для условного восточнославянского знахарско-колдовского дискурса сферами практики – лечение, порча, снятие порчи);
- любопытная корреляция магической практики с жизненными перипетиями: и у ЗТ, и у АЧ период активной ритуально-магической и (пара-)шаманской деятельности напрямую коррелировал с периодом активного курения и употребления алкоголя. Прекращение этих «излишеств» (у ЗТ – после смерти близкого родственника, у АЧ – после обращения к вере и прихода в церковь) ясно соотносилось, в свою очередь, с окончанием практики и «уходом дара» (по выражению ЗТ).

Последний момент, в свою очередь, навел нас на определенные размышления о генезисе такого типа магических специалистов. Упоминания об активном употреблении алкоголя при камланиях чулымскими шаманами, в частности, крайне часто встречаются в полевых материалах Э.Л. Львовой. Прочитируем одно из них:

Только у шамана была белая шуба, покраш. кирпичом, черная шапка <...> шамана привезли, барана закололи, шаман говорит: «Готовьте мясо».

В тарелку с цветками положили. Лампу потушили.

Шаман «под столом светится» – говорит, – «несите самогонку». <...>

Шаман кричит «сейчас угоню, угоню». И еще самогонки требует. Шамана потом выносили⁵.

⁵ МАЭС 375-1.

Связь шаманской деятельности с употреблением алкогольных напитков; различие «сфер деятельности» с подавляющим большинством известных нам магических специалистов; принадлежность специалистов этого типа к семьям потомков шаманов – в связи со всеми этими моментами любопытно, по нашему мнению, было бы проанализировать этот феномен с позиций поиска в нем черт *hidden shamanism*, скрытого шаманизма [Ревуненкова 1995, с. 478; Доронин 2019, с. 96–98]; иначе говоря – поставить вопрос о возможном сохранении в Причудльмье определенной, весьма специфической нео-/пост-/квазишаманистской традиции – и, ergo, о ее (возможном) дальнейшем исследовании.

Богатырские тексты

Как уже говорилось выше, еще одна из постоянных задач наших причудльмских экспедиций – поиск специфически чулымских текстов о богатырях (в том или ином их варианте – как эпических, так и генеалогических). В ходе экспедиции этого года нам повезло выполнить эту задачу во второй раз (после успешной записи варианта текста о Тутышкабырге в Новошумилово в 2018 г.) – вновь в тутальском анклав и вновь с тем же самым текстом, но в весьма любопытном варианте.

Классический сюжет сказания о Тутышкабырге – наиболее часто, к примеру, встречающийся в записях Э.Л. Львовой и при этом записанный ею от наиболее пожилых информантов, принадлежащих к поколению 1870–1880-х гг. рождения, – может в общем и целом быть пересказан следующим образом (наиболее полный текст, скомпилированный Э.Л. Львовой из полевых записей и литературно обработанный, опубликован, в частности, в 2004 г.: [Бардина 2004, с. 106–113]): богатырь Тутышкабырга (ср.-чул. «Сплошное/Целое Ребро», «Цельноробрый»), также известный под русским именем Малафей, живет со своим отцом и родом в деревне Тюсюны. Его род поддерживает дружеские связи с «рубежским/елдовским атаманом», старейшиной деревни Рубеж (ср.-чул. *Атнэл*) – Атнэл-атэзи; за Тутышкабыргу просватана дочь Атнэл-атэзи. В это время владениям и рода Тутышкабырги, и Атнэл-атэзи угрожает «берегаевский атаман», Бергай-атэзи. Сначала он нападает на Атнэл – но Атнэл-атэзи предупрежден «двойным агентом» из числа своих подданных, отряд Бергай-атэзи попадает в засаду и проигрывает сражение. Спускаясь вниз по Чулыму, отряд Бергай-атэзи нападает на владения рода Тутышкабырги; сам Тутышкабырга, его отец и несколько родственников принимают бой в тайге близ села, но терпят поражение. Отец Тутышкабырги

погибает; похоронив его (и, по некоторым вариантам текста, принеся одного из родственников в жертву при погребении), Тутышкабырга направляется в Атнэл. Вступив там в брак с обещанной невестой и заручившись поддержкой тестя, он с малым отрядом отправляется мстить за отца; тайно проникнув в окрестности Берегаево (и, по некоторым вариантам, перебив сколько-то «берегаевских» воинов), он выслеживает Бергай-атэзи – но тот, заметив преследователей, пытается ускользнуть от них, взяв с собой двух своих жен. Противники наконец сталкиваются в березняке на болоте, где Бергай-атэзи готовит засаду (колоритна упомянутая некоторыми из информантов Львовой деталь – «стрелы сушит»⁶); Тутышкабырга, прячась за березами, вступает с ним в перестрелку – и наконец одна из его стрел поражает Бергай-атэзи. В некоторых версиях он, смертельно раненый, призывает Тутышкабыргу выстрелить в него еще раз; однако тот отвечает фразой «Мужчина один раз стреляет». Примечательно, что при передаче именно таких версий фабулы информанты Э.Л. Львовой обычно поясняли после этого: «Если бы Тутышкабырга выстрелил еще раз, Бергай-атэзи бы ожил». Спутники Тутышкабырги после смерти Бергай-атэзи принимаются спорить о том, кому из них какая из вдов последнего достанется (в другом варианте текста – обеих забирает в плен лично Тутышкабырга, но те начинают злоумышлять против него); Тутышкабырга, предотвращая ссору, убивает вдов. От него и дочери Атнэл-атэзи происходят роды Шумиловых, Скоблиных и Будеевых.

В 2018 г. в Новошумилово нами был записан текст, в целом соответствующий классической фабуле – война «шумиловского богатыря» (любопытно, что в текстах, записанных Львовой в 1970-х гг., Тутышкабырга именовался еще «тюзюнским» или «тутальским» богатырем; судя по всему, именование богатыря по связи его с определенной деревней при воспроизведении нарратива варьируется в соответствии с актуальной ситуацией – богатырь «привязывается» к существующему в данный момент топониму из числа наиболее географически близких друг к другу, разделенных максимум 10–15 километрами) с «берегаевским богатырем», победа шумиловского богатыря; единственная примечательная деталь, отличная от большинства зафиксированных Львовой текстов – в новошумиловском варианте описывалась причина войны, в текстах 1970-х гг. в основном обходимая молчанием (и вполне реалистичная, опять же – конфликт за охотничьи тропы). Решив пойти по следам мотива, при исследовании других сел тутальского анклава в этом году мы расспрашивали информантов конкретно

⁶ МАЭС 375-1.

о предании о Тутышкабырге и в д. Куяновская Гарь зафиксировали весьма необычный вариант, сочетающий черты предания о Тутышкабырге, предания о девяти братьях (*тогус ол*) и некоторых альтернативных вариантов текстов Львовой:

«Тутышкабырг», «цельное ребро» <...> цельноребристые люди. Говорят, было девять братьев... жили где-то, в каком-то месте, шут его знает... Даже между собой воевали. По Чулыму, что ли, они были – вниз от Берегаево, как к Томску ехать, где-то так [АК, ПМА].

Любопытен здесь не сам факт существования текста о богатырях именно в таком виде; в материалах, записанных Э.Л. Львовой в 1970-х гг., встречается вариант текста, в котором богатыри осознаются как отдельный народ (причисляемый к «обычным» людям или же отделяемый от них), проживающий обособленно от чулымцев и русских «где-то в своей деревне». Любопытно иное. Строго говоря, диапазон вариантов богатырских текстов (и конкретно текстов о Тутышкабырге) в материалах 1970-х гг. у Э.Л. Львовой и Р.М. Бирюкович крайне широк: среди них встречаются тексты того типа, который был записан нами от АК; встречаются, напротив, предельно реалистичные тексты, строго следующие «классической» фабуле; встречаются вхождения термина *алып* как обозначения духа местности, лешего, *Тайгези* [Львова 1991, с. 107–108]; встречаются, наконец, совсем уж выбивающиеся из общего контекста записи, в которых само слово *алып* становится синонимом сверхъестественного существа в принципе, а имя «Тутышкабырга» переносится на некое водное существо, схожее с ихтиоморфным обликом *Суеси*, «водяного хозяина», из других записей – постольку, поскольку это существо в представлении информанта было покрыто плотной, толстой костяной броней, понимаемой как те самые «сплошные ребра». Все эти варианты были зафиксированы в 1969–1980 гг.; и весьма интересным здесь представляется именно сравнение распространения сюжетов в 1970-х и в 2010-х гг.

Мы видим, что из всех вариантов представлений о богатырях (и конкретно о Тутышкабырге как одном из них) до наших дней дожили, по сути, два различных типа текстов:

а) богатырь как глава жителей какой-то местности, глава родовой группы, противостоящей соседям в борьбе за охотничьи угодья; он – обычный человек, выделяющийся лишь личными качествами (силой, боевыми навыками, свирепостью в сражении) и привилегированным социальным статусом неформального (обычно; или формального – если со временем и возрастом из категории *алыпа* он переходит в категорию *атэзи*, «отца-хозяина», старейшины

рода) лидера территориальной/родовой группы; мотивация его предельно рациональна.

б) богатырь как антропоморфное существо, отличное чем-то физически от обычного человека («сросшиеся ребра»); уже не персонаж родовых преданий или эпических текстов – но и не персонаж малых фольклорных текстов о сверхъестественных существах (к чему – в силу прецедентов использования термина *алын* как зонтичного для любого сверхъестественного существа – отчасти клонилась чулымская фольклорная традиция в 1970-х гг.); некто антропоморфный, но при том «иной», по набору функций, на наш взгляд, наиболее приближающийся скорее к *тайга кижж*.

При этом фактически исчезли представления о Тутышкабырге (и богатырях в целом) как терио-/ихтиоморфных чудовищах или как о ком-то, функционально схожем с *Тайгези*, «хозяином тайги». Подробное исследование и разъяснение причин сложившейся ситуации выбивается из узких рамок экспедиционного обзора и в ближайшее время послужит, вероятно, для нас предметом отдельной статьи; однако отметим, что сложно избежать соблазна интерпретировать это как последствие перемены языковой ситуации. Данные об информантах, приводимые в полевых материалах Э.Л. Львовой, показывают, что тексты 1970-х гг. часто записывались от информантов 1910–1930-х гг. рождения – первого полностью двуязычного поколения чулымцев; его представители появлялись на свет уже после начала активного заселения в конце XIX в. среднего Причулымья русскими переселенцами, росли и учились уже в советский период – и, соответственно, их речевое поведение и картина мира были много более русифицированы, чем у их родителей. Однако при этом русский не был для них родным языком, и многие концепты, типичные для чулымской культуры и чулымского фольклора, описывались и передавались ими не так, как их описал и передал бы хоть чулымец более старшего поколения, хоть чулымец поколения младшего, хоть прибывший «извне» исследователь. Именно от информантов этого поколения были записаны группой Э.Л. Львовой совершенно нетипичные, «странные» тексты о так называемом таежном прокуроре (специфическом персонаже, совмещающем функции *Тайгези*, *тайга кижж* и *алыта*; заметим, что текстов именно о нем в ходе наших экспедиций мы также не встретили), о Тутышкабырге как водном сверхъестественном существе, об *алыте* как наименовании любого сверхъестественного существа *par excellence*. Если полагать, что причины подобного положения кроются именно в изменении языковой картины (т. е. в том, что поколение, родившееся после 1930-х гг., уже выработало специфическую речевую традицию, позволяющую адекватно передавать чулымские фольклорные тексты

на русском языке), понятно становится и исчезновение нескольких вариантов, наиболее выбивающихся из контекста чулымской фольклорной традиции на предыдущих этапах ее фиксации. Исчезли те из них, что были наиболее нетипичны и для русского, и для чулымского фольклора и, очевидно, представляли собой специфическую «химеру», возникшую на стыке двух речевых и фольклорных традиций; остались, соответственно, те, которые были наиболее адекватны и чулымской традиции родовых текстов (заметим, что именно тексты о Тутышкабырге, записанные группой Львовой от наиболее старых информантов, родившихся в 1870–1880-х гг. и зачастую выучивших русский язык уже в зрелом возрасте, придерживаются предельного «реализма» в фабуле и описании героев), и русской традиции описания богатыря как фольклорного персонажа в целом.

Таежные люди и «небесная свадьба»

Третьим пунктом нашего списка задач был поиск текстов, помимо прочих сверхъестественных существ, о *тайга киж* – «таежных/лесных людях»; сверхъестественных существах, населяющих лес и распоряжающихся им – при этом отличных от «лесного хозяина» *Тайгези* и более схожих с хакасскими *таг ээзи*.

Материалы по *тайга киж*, записанные нами, так или иначе делятся на несколько ключевых типов:

- «таежная свадьба»/«небесная свадьба». *Тайга киж* ездят по лесным дорогам и тропам свадебной процессией – с пением, с музыкой, с фонарями/факелами. Встреча с ними опасна (хотя сама опасность практически никак самими информантами не конкретизируется – неясно, грозит ли встретившему *тайга киж* смерть, болезнь, сумасшествие или уход с ними); встретившему их надо сойти с тропы, отвернуться и по возможности ничем не выдавать своего присутствия. Иногда эта свадьба ездит не по лесу, а проезжает в небе, по воздуху – в таком случае запрет встречи с ней не действуют [ОК, ФА, ПМА].
- *тайга киж* перегоняют по лесу зверей. С одной стороны, тексты подобного типа встречаются у Львовой:

В Чердатах, осенью, медведи через Чулым шли стадом. Их гнали лесные люди. Слышался звук бичей. Зашли двое лесных людей в винную лавку, взяли водки, четверть. Рассчитались бумажными деньгами и снова погнали медведей. Они гнали с юга на север. А наутро вместо денег оказалась кора от дерева⁷.

⁷ МАЭС ТГУ, 458-13.



Из экспозиций тегульдетского музея. Фото А.И. Шумилова (основателя Новошумилово) с семьей

С другой стороны, тексты об этой же роли *тайга киж* зафиксированы нами в Белом Яру:

...Человек пришел, постучался к нему [охотнику, заставшему в тайге перегон зверей]. Говорит – «завтра мы зверей гнать будем. Не вздумай стрелять». Говорит, на второй день, вот, белку... бичами щелкают – и белка бежит. Утром встал – «сейчас я постреляю их»... говорит – сколько ходил, ни одной белки не было, куда-то угнали. Говорит – видел, люди шли, высокие, бичами щелкали – белку прогоняли куда-то... в другое место угнали» [ФА, ПМА].

- в разговоре с одним из информантов о *тайга киж* и «таежной свадьбе» нами зафиксирован, впрочем, еще один текст, выбивающийся из описанной выше типологии; и весьма любопытный, на наш взгляд. В нем, единственном пока что из всех, записанных нами, не утверждается, что встреча со свадьбой *тайга киж* сколь-либо опасна. Еще более интересной делает ситуацию тот факт, что основным действующим лицом этого текста выступает сам Андрон Шумилов – крайне известный в тутальском анклав чulyмский охотник начала века, основатель Новошумилово, предок немалой части ныне живущих Шумиловых.

То ли про него легенду кто сочинил, то ли он потом рассказывал, может, кому чего. Вот, уже ночь... там, полночь, может быть.

Я вышел, – говорит, – с избушки... а там свадьба остановилась. Я, говорит, посмотрел на них так... они чего-то спрашивали якобы у него... <...> И вот подносят ему – золото, монету; вот тебе, на... [АК, ПМА]

Наконец, самый любопытный вариант употребления термина *тайга кижки* мы услышали от одной из наших собеседниц рубежского анклава. В ее объяснении – в контексте рассказа об охотничьих привычках и традициях ее отца – это понятие не содержало никаких отсылок (прямых, по крайней мере) к каким бы то ни было сверхъестественным существам; однако оно столь выбивается из общей схемы представлений о *тайга кижки* (сверхъестественные существа, населяющие лес, наделенные собственной социальной организацией, владеющие лесными животными) – и при этом столь колоритно, что мы считаем нужным привести тут соответствующую цитату из интервью целиком.

Папа шел-то когда в лес – пойдет хоть на работу, хоть на рыбалку, хоть на охоту, – берет в карман, это, мяса, хлеба. Идет и кинет – ешьте, говорит, – птичкам, – ешьте, говорит, – может быть, и зайцам, лисам там, и медведи же бегали... Ешьте, говорит – и мне будет, и вам будет. И рыбы сушеной тоже так же берет, в карман положит, идет. Ешьте, говорит, лесные мои друзья. Вот. Лесные мои друзья, *тайга кижки* [ВС, ПМА].

Жертвы и жертвоприношения

В 2018 г. в Новошумилово нами был записан текст о специфической форме строительной жертвы: для обеспечения успешной и удачной жизни в строящемся доме в фундамент его при постройке надо было положить «живые помощи» (ленты с записанным текстом 90-го псалма, «Живый в помощи Вышняго»). Решив проверить распространенность подобного мотива в рубежском анклаве, мы начали опрашивать информантов из Белого Яра о формах обрядности при постройке дома; и получили небезынтересный ответ. Информант АЧ сообщила, что традиция подобного применения «помощей» ей неизвестна – однако для Белого Яра и рубежского анклава в целом типичен, по ее словам, несколько другой строительный обряд: при постройке дома, чтобы жизнь в нем была успешна и полноценна, необходимо положить в фундамент одну или несколько засушенных рыбьих голов; впрочем, как мы выяснили после нескольких наводящих вопросов, не суть принципиально, именно рыбьих ли – звериные подойдут ничуть не менее.

Помимо того, что сама по себе подобная находка уже весьма интересна (поскольку представляет собой явно более архаичный вариант представлений о «строительной» части бытовой обрядности, нежели записанный в Новошумилово вариант с «живыми помощами»; и при этом, в отличие от тех же «помощей», явно менее контаминированный с русской бытовой обрядностью), в глаза бросается одна любопытная параллель. Представления о «живых помощах» и о рыбьих головах бытуют, по сути, в селах, расположенных не так далеко друг от друга (Новошумилово – самое восточное из сел тутальского анклава, поездка от него до Белого Яра за вычетом времени паромной переправы занимает чуть менее часа); функционально «живые помощи», по сути, заменяют рыбы головы; и, возможно, не столь уж невероятно здесь предположение о том, что мы имеем дело с одной и той же практикой, в рамках которой одна «жертва» под влиянием контаминации с русской бытовой обрядностью заместились другой. Однако существует еще один чулымский текст, где подчеркивается важность головы как предмета жертвы – предание о Тутышкабырге в некоторых его вариантах:

Он пошел посмотреть отца, живой или нет. Когда подошел, отец его был убит. Тогда выкопал яму отцу. Малафей говорит:

– Дядя, слезь в яму и выровняй.

В это время Малафей отрезал ему голову и говорит, что будет отцу подушка. Отца он похоронил, и они остались вдвоем с племянником [Бардина 2004, с. 110].

Любопытно здесь упоминание о человеческом жертвоприношении именно как части обряда похорон; и о применении при этом именно отсечения головы. В актуальной чулымской погребальной обрядности на протяжении всего периода ее изучения, – с первых краеведческих заметок XIX в. до наших экспедиций последних лет, – применяется так называемый «выкуп земли» (см., например [Кулемзин 1994, с. 347]) – обычай бросать в свежевырытую могилу несколько мелких монет; наши информанты из тутальского анклава в 2018 г. поясняли нам семантику обряда следующим образом – деньги служат символическим «имуществом» покойного, которое бы позволило ему не оказаться в потустороннем мире в положении нищего (и, как следствие, изгоя) [ВК, ПМА]. Взаимосвязь жертвы (погребальной или же строительной) с мотивом отсеченной головы (человечьей или рыбьей/звериной) – и с, – как минимум в случае строительной обрядности, – заменой жертвы головой «символическим» жертвоприношением лент с молитвами, – может, конечно, оказаться кажущейся и надуманной; однако,

на наш взгляд, этот момент требует дальнейшего исследования с применением полевых и архивных материалов – результаты вполне могут оказаться небезынтересными.

Прочее

Среди прочих любопытных моментов, записанных в ходе нашей экспедиции, стоит упомянуть несколько особенно примечательных.

Во-первых: вопреки широко распространенному даже в тутальском анклавном мнении об отсутствии в рубежском анклавном носителем чувлымского языка нами найден минимум один человек, полноценно говорящий по-чувлымски (и, что интереснее – оставшийся, кажется, вне фокуса внимания экспедиций Андерсона – Харрисона в 2002–2005 гг.); записана частушка (первый аутентичный – не переведенный с русского в рамках деятельности фольклорного кружка, – текст частушки на чувлымском, записанный за все время исследований, насколько нам известно) и некоторое количество достаточно детальных и обширных бытовых текстов.

Во-вторых, одним из наших информантов в тутальском анклавном была Матрена Мокеевна Шумилова – человек из весьма примечательной семьи. Ее отец, Мокей Шумилов, в 1930-е гг. погиб в ходе «дела охотников» – ситуации, весьма известной в Причувлымье и среди томских краеведов, но за эти круги не вышедшей (подробно описана, в частности в [Новокшонов 1995]). Вкратце ее можно описать следующим образом: несколько молодых тутальских чувлымцев (среди них был и Мокей Шумилов – младший из них, женившийся несколько лет назад и недавно ставший отцом во второй раз) пошли в тайгу добывать зверя. Охота была успешна, возвращались они с богатой добычей. В это время несколько их односельчан из числа местных мелких уголовников, узнав от кого-то об уходе охотников в тайгу, решили подстеречь их и отнять добычу. Встретив охотников на обратном пути, преступники вежливо поздоровались с ними, разделили ужин, встали на ночевку единым лагерем – а затем, проснувшись ночью, перебили спящих. Собрав пушнину и забросав сброшенные в ближайший овраг тела валежником, преступники поспешили прочь; однако убийство было совершенно случайно раскрыто уже через несколько дней – кто-то из местных охотников обнаружил тела убитых, которые преступники не слишком тщательно спрятали. Убийц нашли быстро – те, не ожидая возмездия, не слишком старались прятаться и уже несколько дней пропивали вырученные за пушнину деньги в одном из соседних сел; их судили и приговорили к немалым



Матрена Мокеевна Шумилова

срокам тюремного заключения. Эта печальная история, помимо прочего, примечательна еще одним моментом – фактически она была единственным (известным нам, по крайней мере) в истории среднего Причудья прецедентом конфликта с (квази-)межэтническим оттенком: убийцы, пытаясь на суде высказываться в свою защиту, заявляли, что их действия были якобы своего рода «восстановлением справедливости» в ситуации, когда, по их мнению, советская власть потворствовала «ясажным» в вопросах льгот и привилегий, притесняя русских.

Матрена Мокеевна рассказала и еще об одном моменте, не вошедшем в работу Новокшенова; оказывается, один из убийц, отбыв срок заключения, приходил к ним домой – в желании то ли покаяться, то ли покуражиться, – однако был выгнан прочь ее старшим братом, фактически ставшим главой семьи после смерти отца.

В-третьих, при посещении расположенного в Тегульдете краеведческого музея (основан в 1990-х гг. по инициативе В. Новокшенова; один из двух, наряду с ново-бирилюсским, музеев с полноценными экспозициями по культуре чулымских тюрок) среди экспонатов мы обнаружили семиструнный чатхан. К сожалению, экскурсовод музея на момент нашего прибытия был в отпуске, а присутствовавшие сотрудники не могли дать нам подробной информации о степени аутентичности этого чатхана (иначе говоря, реконструирован ли он по реальным чулымским образцам, – поскольку сам чатхан явно сделан в последние 20–25 лет, – или же *per analogiam* с хакасскими чатханами, на основании предположения о тесных связях чулымцев с хакасами); однако если он

все же сколько-то аутентичен и сделан на основе подлинных музыкальных инструментов чулымцев/рассказов о них – возможно, мы нашли тот самый загадочный «семиструнный пандур», о котором, как об одном из двух до-русских музыкальных инструментов Причулымья, упоминали некоторые информанты Э.Л. Львовой.



Экспозиция тегульдетского краеведческого музея, посвященная материальной культуре чулымцев



Реконструированный в наши дни чатхан — возможный прообраз «семиструнного пандура» из записей Э.Л. Львовой



Из экспозиций тегульдетского музея.
Фото старожилов чulyмских деревень

Заключение

Подводя итог данной статьи как полевого отчета, как отчета о находках в ходе архивной работы и как своего рода «фундамента» дальнейших исследований, стоит, на наш взгляд, указать на следующие важные выводы:

- наибольший интерес в плане фактической «заброшенности», отсутствия не то что современных – но в целом каких бы то ни было данных полевых исследований (даже лингвистических, что в целом для описываемого контекста – редкость) за последние 30 лет представляют собой тургайский анклав в нижнем Причulyмье и предполагаемый бирилюсский – в среднем;
- в среднем Причulyмье существует интересный и, судя по собранным материалам, достаточно масштабный, – хотя и фрагментированный, – комплекс представлений и памяти о шаманских практиках; более того, местами он включает в себя элементы, ускользнувшие даже от внимания, например, Э.Л. Львовой. С учетом некоторых соображений, изложенных нами выше, – интересен бы был, на наш взгляд, анализ современного социального контекста среднего Причulyмья в поисках феномена т. н. скрытого шаманизма;
- в неожиданно большом количестве в среднем Причulyмье сохранились тексты о *тайга кижси*; более того, иногда они

- обретают очень необычное истолкование (ср. у информанта ВС: *тайга кижж* как обозначение всего «народа» тайги – т. е. и зверей, и птиц, и всех прочих обитателей леса);
- тексты о строительной обрядности и строительной жертве, на наш взгляд, весьма любопытно перекликаются с некоторыми мотивами в богатырских текстах; кроме того, прослеживается любопытная параллель с зафиксированной в материалах Э.Л. Львовой чулымской быличкой о призраке-убийце, в предвоенные годы явившемся неудачливой женщине и отрезавшем ей голову⁸. Любопытен бы был, на наш взгляд, анализ мотива головы как жертвы в чулымском фольклоре и обрядовых практиках.

Благодарности

Статья выполнена в рамках гранта Министерства образования РФ «Языковое и этнокультурное разнообразие Южной Сибири в синхронии и диахронии: взаимодействие языков и культур» 14.Y26.31.0014.

Авторы выражают благодарность за консультации, критические замечания и методологические находки Д.А. Функу, О.Б. Христофоровой и Д.Ю. Доронину. Также авторы глубоко признательны М.-В.В. Моррис, А.В. и Е.С. Савинкиным – нашим друзьям и коллегам, активно участвовавшим в организации и поддержке экспедиции.

Acknowledgements

This work was supported by the Ministry of Education grant “Linguistic and ethnocultural diversity in Southern Siberia in synchrony and diachrony: intercommunication of languages and cultures” 14.Y26.31.0014.

Authors wish to express their gratitude to D. Funk, O. Khristoforova and D. Doronin for consultations, critical remarks and methodological clues. Also, authors are grateful to M.-V. Morris, A. and E. Savinkins – our friends and colleagues, who actively participated in the organization and support of our expedition.

Сокращения

ср.-чул. – среднечулымский говор

н.-чул. – нижнечулымский говор

ПМА – полевые материалы автора

МАЭС ТГУ – архивы Музея антропологии и этнографии Томского государственного университета (с указанием номеров дел и тетрадей в них)

⁸ МАЭС 458-4.

Информанты

- АЧ – ж., 1983 г. р., род. в с. Белый Яр. Зап. в с. Белый Яр М.А. Попов, М.С. Ляхович, август 2019.
- АК – м., 1936 г. р. Зап. в д. Куяновская Гарь М.А. Попов, М.С. Ляхович, август 2019.
- ЗТ – ж., ок. 1939 г. р., род. в д. Новошумилово. Зап. в с. Тегульдэт М.А. Попов, М.С. Ляхович, М.-В.В. Моррис, август 2018.
- ВК – ж., ок. 1941 г. р., род. в д. Новошумилово. Зап. в д. Новошумилово М.А. Попов, М.С. Ляхович, М.-В.В. Моррис, август 2018.
- ВС – ж., ок. 1942 г. р. Зап. в с. Белый Яр М.А. Попов, М.С. Ляхович, август 2019.
- ФА – м., ок. 1970 г. р. Зап. в с. Белый Яр М.А. Попов, М.С. Ляхович, август 2019.
- ОК – ж., ок. 1968 г. р. Зап. в с. Белый Яр М.А. Попов, М.С. Ляхович, август 2019.
- ТИ – ж., ок. 1950 г. р. Зап. в с. Первомайское М.А. Попов, Е.С. Савинкина.

Литература

- Anderson, Harrison 2006 – *Anderson G.D.S., Harrison D.K. Ös tili: towards a comprehensive documentation of Middle and Upper Chulyum dialects // Turkic Languages. 2006, vol. 10 (1), pp. 47–72.*
- Бардина 2004 – Сказания земли Томской / Сост. П.Е. Бардина. Томск: Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2004.
- Доронин 2019 – *Доронин Д.Ю.* Конструируя шаманизм: новые значения для алтайской фольклористики // Зеркала культур: Памяти А.М. Сагалаева / Сост. К.А. Сагалаев; отв. ред. А.П. Деревянко, А.Х. Элерт. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2019. С. 92–105.
- Кривоногов 2008 – *Кривоногов В.П.* Чулымцы в начале XXI века. Красноярск: КГПУ, 2008.
- Кулемзин 1994 – Очерки культурогенеза народов западной Сибири. Т. 2: Мир реальный и потусторонний / Сост. В.М. Кулемзин, В.И. Матющенко. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994.
- Львова 1972 – *Львова Э.Л.* Материалы по изучению шаманизма у коренного населения среднего Чулыма // Некоторые вопросы истории Сибири. Вып. 1 / Под ред. И.М. Разгон, Л.И. Боженко. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1972. С. 160–171.
- Львова 1991 – Тюрки таежного Причумылья: Популяция и этнос / Сост. Э.Л. Львова, В.А. Дремов, Г.А. Аксянова, Р.М. Бирюкович. Томск, Изд-во Том. ун-та, 1991.
- Новокионов 1995 – *Новокионов В.А.* Чулымцы – аборигены района. Тегульдэт: Тегульдетский краеведческий музей, 1995.

- Ревуненкова 1995 – *Ревуненкова Е.В.* Заметки о современной терминологии, связанной с шаманизмом, у теленгитов // Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова: сб. статей / Отв. ред. Д.А. Функ. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 88–98.
- Функ 2006 – *Львова Э.Л., Томилов Н.А., Функ Д.А.* Чулымцы // Тюркские народы Сибири / Отв. ред. Д.А. Функ, Н.А. Томилов. М.: Наука, 2006. 678 с.

References

- Anderson, G.D.S. and Harrison, D.K. (2006), Ös tili: towards a comprehensive documentation of Middle and Upper Chulym dialects, *Turkic Languages*, vol. 10, no. 1, pp. 47–72.
- Bardina, P.E., comp. (2004), *Skazaniya zemli Tomskoy* [Legends of Tomsk country]. Tomsk, Russia.
- Doronin, D.Yu. (2019), Konstruiruya shamanism: novyye znacheniya dlya altayskoy folkloristiki [Constructing shamanism: new meanings for the Altai folklore studies].
- Derevyanko, A.P. and Elert, A.H., eds., *Zerkala kul'tur. Pamyati A.M. Sagalayeva* [Mirrors of cultures. In memory of A. M. Sagalayev], Publishing house of Institute for Archeology and Ethnography of Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia.
- Krivonogov, V.P. (2008), *Chulymsy v nachale XXI veka* [Chulym people in the beginning of 21st century]. Krasnoyarsk State Pedagogical University, Krasnoyarsk, Russia.
- Kulemzin, V.M., Matyushchenko, V.I. (comp.) (1994), *Ocherki kul'turogeneza narodov zapadnoy Sibiri, tom 2: Mir real'nyy i potustoronniy* [Sketches of cultural genesis of the peoples of Western Siberia, vol. 2: Real world and Otherworld]. Publishing house of Tomsk State University, Tomsk, Russia.
- L'vova, E.L. (1972), Materialy po izucheniyu shamanizma u korennykh naseleniya srednego Chulyma [Materials for the studies of shamanism between the indigenous people of Middle Chulym], in Razgon, I.M., Bozhenko, L.I. (eds.) *Nekotoryye voprosy istorii Sibiri. Vypusk 1*. [Some issues of the history of Siberia, issue 1]. Publishing house of Tomsk State University. Tomsk, Russia, pp. 160–171.
- L'vova, E.L., Dryomov, V.A., Aksyanova, G.A., Biryukovich, R.M. (comp.) (1991), *Tyrki tayozhnogo Prichulymyya. Populyatsiya i etnos* [The Turki of the taiga Chulym region. Population and ethnicity]. Publishing house of Tomsk State University, Tomsk, Russia.
- Novokshonov, V.A. (1995), *Chulymsy – aborigeny rayyona* [Chulym Turki – the indigenous people of our region]. Tegul'det, Russia.
- Revunenkov, E.V. (1995), Zаметки о современной терминологии, связанной с шаманизмом, у теленгитов [Notes about modern terminology connected

with shamanism between Telengits] in Funk, D.A., ed., *Shamanizm i rannie religioznye predstavleniya: k 90-letiyu doktora istoricheskikh nauk, professora L. P. Potapova* [Shamanism and early religious views: for the 90th anniversary of Doctor of Historical Sciences, professor L. P. Potapov]. Moscow, Institute of Ethnography and Anthropology of the Russian Academy of Sciences.

L'vova, E.L., Tomilov, N.A. and Funk, D.A. (2006), Chulymsy [The Chulym people] in Funk, D.A. and Tomilov, N.A., *Tyurkskiye narody Sibiri* [Turkic peoples of Siberia], Nauka, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Михаил А. Попов, Институт этнографии и антропологии, Российская академия наук, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр., д. 32а;

Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125267, Россия, Москва, ул. Чайнова, д. 15; hettt@yandex.ru.

Мария С. Ляхович, независимый исследователь, Москва, Россия; lyakhovich.chem@gmail.com.

Information about the author

Mikhail A. Popov, Institute of Ethnography and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; bld. 32a, Leninskiy Avenue, Moscow, Russia, 119334;

Russian State University for the Humanities; bld. 15, Chayanova St., Moscow, Russia, 125267; hettt@yandex.ru; hettt@yandex.ru

Mariya S. Lyakhovich, independent researcher, Moscow, Russia; lyakhovich.chem@gmail.com.