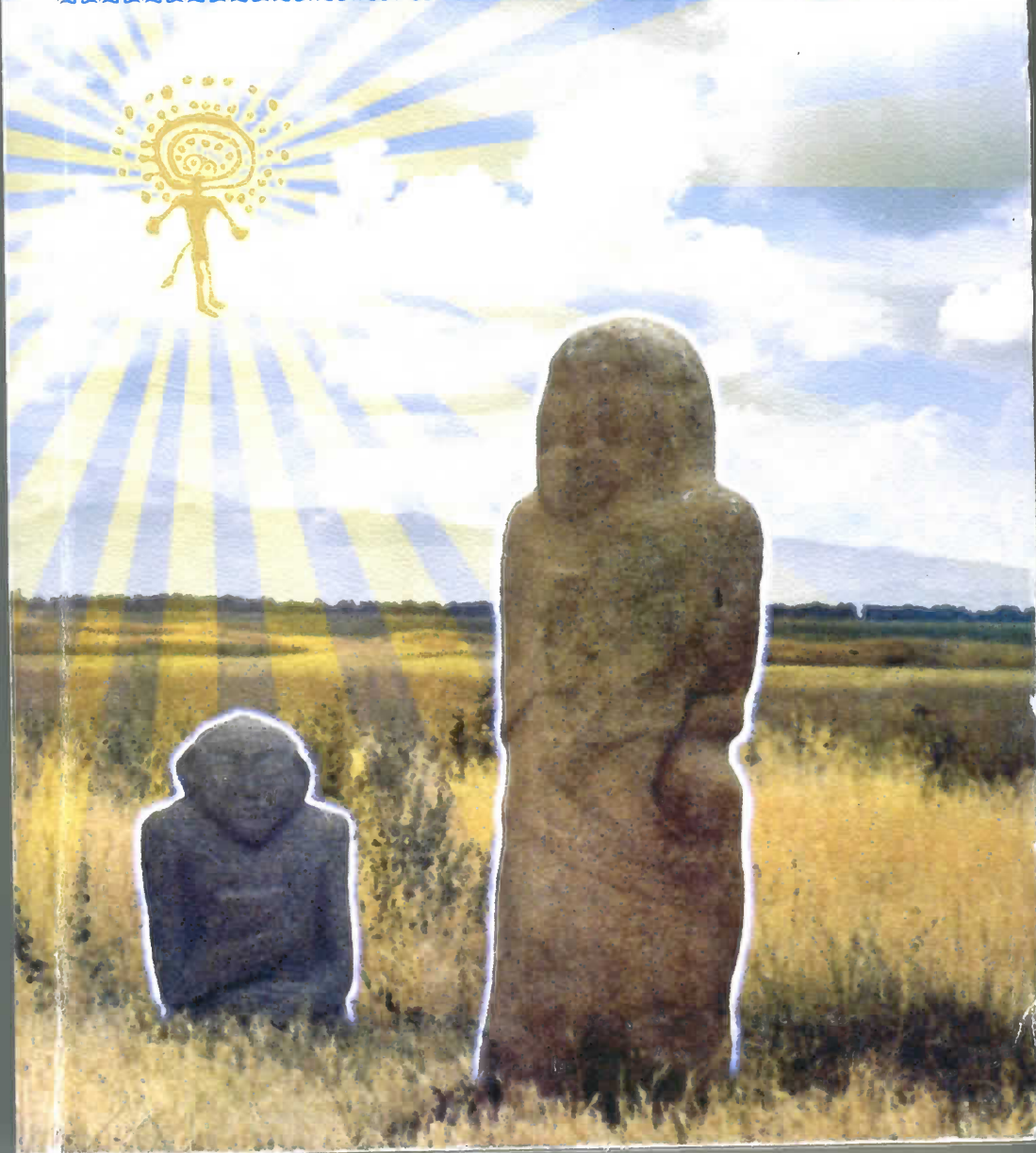


32.3(2=Kaz)
T88



Турсунов Е.Д.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ БАКСЫ, АКЫНОВ, СЭРИ И ЖЫРАУ



ЖК 2

Едыге Турсунов

**ВОЗНИКНОВЕНИЕ
БАКСЫ, АКЫНОВ, СЭРИ
И
ЖЫРАУ**

- 542730 -



ИКФ «ФОЛИАНТ»
АСТАНА • 1999

542730 -

ТУРСУНОВ Е. Д.

Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау. -
Астана: ИКФ «Фолиант», 1999. - 252 стр.

В монографии известного ученого, исследователя казахского фольклора Е. Турсунова отслежены исторические пути происхождения формирования и социальной адаптации различных носителей устнопоэтической традиции, начиная с древности. Изложение научных открытий сопровождается яркими этнографическими критериями, а в тесной связи и историей носителей — глубоко и всесторонне отражена генеология и система жанров казахского фольклора, что подтверждает историческую закономерность, возникновения и специфические особенности проявления каждого из носителей.

Эта работа была написана пятнадцать лет назад, но среди многих причин, задержавших ее плодотворное научное общение с аудиторией были и социально-политические. Однако по талантливости исполнения, по мере научной основательности по степени насыщенности уникальным материалом она представляет собой явление научной классики и выдающимся достижением национальной культуры.

Книга эта станет важным пособием для студентов, аспирантов филологических вузов, а также мы думаем что ее сочтут интересным специалистом фольклористы, преподаватели истории и теории казахской литературы. Книга поможет тем, кто интересуется историей и поэтическим народным творчеством.

ISBN 5-7667-6675-0

© ИКФ «Фолиант», 1999.

ВВЕДЕНИЕ

О задачах исследования.

Казахская фольклористика, которая начала формироваться как отдельная отрасль науки лишь в первую четверть XX-го столетия, сравнительно до недавнего времени развивалась в основном в русле исследований, систематизации, классификации и описание основных жанров и жанровых разновидностей казахского устного народного творчества, условий бытования и распространения их, соотношения различных жанров в рамках единой казахской фольклорной традиции, взаимоотношений последней с устнопоэтическими традициями соседних тюркских народов, выявления закономерностей фольклорного процесса на протяжении последних двух-трех столетий. Прежде чем начать исследование генетических корней, — происхождение какого-либо фольклорного явления, следует определить современное состояние и место этого явления в системе устного творчества данного народа.

В этом отношении большую роль сыграли работы собирателей и исследователей: Ш. Уалиханова, Ы. Алтынсарина, М. Бекимова, Б. Даулбаева, Г. Потанина, А. Алекторова, А. Васильева, М. Ибрагимов, Н. Пантусова, А. Мелкова, К. Халиди, С. Султангазина, Н. Джетписбаева, М. Ж. Копеева, М. Миропиева; А. Диваева, С. Сейфуллина, У. Турманжанова, М. Ауэзова, А. Маргулана, Н. Смирновой, Е. Исмаилова, Б. Кенжебаева, М. Габдуллина, С. Муканова и многих других, составивших базу, без опоры на которую невозможно дальнейшее углубленное исследование проблем казахской фольклористики.

Одной из них является проблема изучения начальных этапов формирования фольклора казахского народа. Наконец, выявление исторической последовательности возникновения типов носителей устнопоэтической традиции по указанной выше причине будет способствовать определению последовательности сложения жанров устного творчества. Зависимость тут самая непосредственная. Так, если считать, к примеру, что тип жырау возник раньше типа акына, то картина исторического развития поэтики жанров, составляющих основу его репертура, будет иметь один вид. Если же, наоборот, жырау «моложе» акынов, то картина будет прямо противоположной; те элементы поэтики, которые характерны для творчества жырау, окажутся не древ-

ними, а более поздними, возникшими на основе развития того поэтического багажа, который за столетия до этого был накоплен акынами, формировался в соответствии со спецификой и направленностью творческой практики акынов.

Таким образом, воссоздание генетической истории типа носителей устнопоэтической традиции является необходимым предварительным условием, без которого трудно приступить к исследованию проблем исторической поэтики фольклора.

Нет нужды доказывать, что разыскания в области древних этапов формирования фольклора должны явиться *необходимой предварительной ступенью в исследовании вопросов его исторической поэтики*. Ведь для того, чтобы анализировать элементы художественной формы тех или иных фольклорных жанров в исторической ретроспективе, следует хотя бы приблизительно знать, в какую историческую эпоху или в какой период истории народа могли возникнуть сами эти жанры и жанровые разновидности, дошедшие в живой традиции до наших дней. В противном случае трудно, думается, избежать опасности того, что построения в области реконструкции исторических форм фольклорной поэтики повиснут в воздухе, не будучи приурочены к конкретным историческим эпохам.

Это и определило основную задачу исследования начальных этапов формирования казахской фольклорной традиции. Поскольку решение этой задачи, составляющей предмет целой отрасли фольклористики, физически не под силу одному человеку (здесь нужны усилия нескольких поколений исследователей), а специальных работ, посвященных этой теме, по крайней мере в тюрко-монгольском ареале, к сожалению, еще нет, то возникла необходимость определения такого аспекта означенной задачи, который позволил бы имеющимися в нашем распоряжении скромными средствами максимально приблизиться к ее решению, открыв тем самым дорогу для последующих изысканий специалистов в области начальных этапов формирования фольклора.

Таким аспектом представился анализ истории возникновения типов носителей различных жанров казахского фольклора в их исторической последовательности. Ведь с каждым из этих типов носителей устно-поэтической традиции связан круг определенных жанров и жанровых разновидностей, составляющих основу его репертуара. Так, у акынов основу репертуара составляют поэтические диспуты импровизации айтысы и лиро-эпос, у жырау - «вещие» назидательные речи-

тативы-тирады толгау и терме, а также героический эпос, у салов и сэри - песни лирического и божественного содержания и цирковые и прочие развлекательные номера и т.д.

Несомненно, что формирование жанровой основы их репертуара происходило параллельно с процессом становления самих типов носителей фольклора. Таким образом, выявление времени (эпохи) возникновения и формирования того или иного типа носителей устнопоэтической традиции служит недвусмысленным намеком на время (эпоху) возникновения и формирования жанра, составляющего основу его репертуара.

С другой стороны, именно на фоне генетической истории типов носителей фольклора мы получаем возможность уяснить суть целого ряда таких особенностей исторической поэтики различных фольклорных жанров, которые в других случаях требуют для своего объяснения гораздо более «дорогостоящих» (в смысле затрат сил и времени), окольных средств и приемов. Например, такие особенности героического эпоса тюрко-монгольских народов, как гиперболизация, цикличность (изображение деяний героя от его рождения до смерти) и другие оказываются непосредственно связаны с практикой древних предшественников современных сказителей-жырау, исполняющих героические сказания, обращаясь к духу умершего и перечисляя его действительные и мнимые героические дела. Такие особенности айтысов, как тематика родовой чести, взаимные нападки дискуссионщиков, доходящие до оскорблений, не считающихся в айтысе предосудительными, оказываются связанными с деятельностью ритуальных посредников-предшественников акынов в эпоху дуалистического членения родов и племен и т.д. Божественная тематика творчества салов и сэри и вытекающая отсюда система тропов, служащая для выражения этой тематики, оказываются в прямой зависимости от чрезвычайно интересной и необычной генетической истории этих типов носителей лирического фольклора.

Богатство казахского устного народного творчества необычайно велико. Не говоря уж о жанрах музыкального фольклора, словесное творчество включает в себя около пятидесяти жанров и жанровых разновидностей.

Это, в частности, обрядовые песни жар-жар, бет-ашар, исполняемые в связи со свадебным ритуалом, сынсу (плач невест), той бас-тар (песни, открывающие празднество или пиршество), коштасу (прощальные песни), естірту (извещения о смерти близкого человека),

көңіл айту (соболезнования, выражаемые в пространной форме), арбау (заклинания), дұға (заговоры), баксы сарыны (шаманские заклинания), бата (благопожелания), жарапазан (весенние песни, исполняемые во время рамазана); это героический лиро-эпос, исторические песни, дастаны и қисса; это разновидности поэтических состязаний - айтысов: бөдік-айтыс, айтыс юноши и девушки, айтыс сватов, словопрения ораторов-шешенов, қайым-айтыс и айтыс акынов;

это толғау (поэтико-философские раздумья), терме (поэтико-назидательные тирады), желдірме (размышления-тирады, исполняемые в быстром темпе), арнау (поэтические посвящения), мақтау (оды), өсиет (назидания), үндеу (поэтические воззвания), кара-өлең (популярные законченные куплеты), тақпақ (стихотворения для декламации), мысал (басни), сөлем-хат (послания в стихах);

из прозаических жанров и жанровых разновидностей - ертеке (сказки), әңгіме (бытовые рассказы), аңыз (легенды), аңыз-әңгіме (предания), болмыш-әңгіме (былички), күй-аңызы (словесные прологи к музыкальным пьесам-кюям), шежіре (родословная); малые жанры - жұмбақ (загадки), мақал (пословицы), мәтел (поговорки), нақыл (афоризмы), жаңылтпаш (скороговорки), мазақ (дразнилки), шешендік сөз (ораторские речи), сын (художественные определения качеств людей и коней) и другие.

Значительная часть перечисленных устнопоэтических жанров и жанровых разновидностей бытует поныне. Разнообразны и типы носителей этих жанров. Это родовые поэты и песенники-композиторы акыны, «вещие» поэты и создатели эпических произведений *жырау*, исполнители бытовых рассказов, преданий и легенд ангимеши, исполнители перенятых произведений *жыршы*, шаманы-баксы, поэты-затейники сал и сэри, поэты и предсказатели-физиономисты сыншы и другие. Исследование генетической истории этих типов носителей устно поэтической традиции должно явиться необходимой ступенью на подступах к изучению исторической поэтики фольклора.

Хотя сведения о происхождении типов носителей казахской устно-поэтической традиции содержатся в целом ряде работ казахских фольклористов, они носят характер беглых замечаний. Специальных работ, посвященных этой проблеме, к сожалению, до сего времени еще нет. Даже в наиболее крупных специальных исследованиях, посвященных анализу творчества акынов, жырау, сал, сэри (Жирмунский, 1947; 1960; Смирнова, 1952; Ысмаилов, 1956), генезису рассматриваемых типов носителей устнопоэтической традиции уделяется не

более одной-двух строк, а в работах других фольклористов, затрагивающих это вопрос попутно, - и того меньше.

Причем этот важный вопрос рассматривается в основном в русле литературоведческой методики или же на основе лингвистических данных, самые древние из которых относятся лишь к средневековью. Для решения вопроса о генезисе типов носителей устнопоэтической традиции этого явно недостаточно. Исключение составляет статья А. Маргулана «О носителях древней поэтической культуры казахского народа» (1959), в которой приведены интересные мысли о происхождении типов акына, жырау и жыршы. Однако объем статьи обусловил конспективный, предварительный характер заключений автора по этому вопросу.

Учитывая почти полную неразработанность проблемы генезиса типов носителей казахской устнопоэтической традиции, я счел целесообразным ограничиться рассмотрением генетической истории не всех, а лишь *самых древних* типов носителей казахской устнопоэтической традиции, что и определило основную цель исследования. Предварительный анализ историко-археологического, сравнительно-этнографического и фольклорного материала показал, что к таковым относятся, в частности, типы шамана-баксы, акына, жырау, сыншы, сал и, с учетом генетической связи с последним, сэри. Они-то и составили объект настоящего исследования.

Следует при этом оговориться, что я далек от мысли об отождествлении этногенетических процессов с историко-культурными. Казахская народность сложилась как отдельный этнос в XV веке. Однако элементы культуры, воспринятой этим этносом, складывались на протяжении предшествовавшего периода, и корни казахской культуры уходят вглубь древней тюрко-монгольской традиции. Именно последняя и интересует нас как база, на которой сформировался состав типов носителей казахской устнопоэтической традиции.

По отношению к истории казахской литературы К. Омиралиев обосновывает такой подход следующим образом: «Современные казахи - народ, сформировавшийся на основе этих (тюрко-монгольских - Е.Т.) родов и племен. Стало быть, литература, созданная этими родами и племенами, в свое время послужившими основой для формирования нашего народа, явилась также основой формирования его литературы, соответствующей периоду, когда он стал известен под именем казахов. И точно так же, как, признавая, что казахи XV века и этническая общность VI-XII веков не одно и то же, мы не можем опро-

вергнуть того, что свое происхождение они ведут от этой этнической общности, мы, признавая, что литература XV века и литература VI-XII веков - не одно и то же, не можем опровергнуть того, что свое происхождение она ведет от литературы VI-XII веков» (Омиралиев, 1976, 17-6). Сказанное в полной мере относится и к нашему материалу.

Таким образом, хотя основной материал работы исходит из анализа творческой практики казахских носителей фольклора, при этом постоянно имеется в виду, что казахская культурная традиция восприняла этих носителей из общей тюрко-монгольской традиции и продолжила дальнейшее свое развитие в неразрывном единстве с развитием самих типов носителей ее.

В соответствии с основной целью специальное рассмотрение особенностей репертуара и творческой эволюции типов носителей фольклора в устнопозитической традиции средневековья, нового и новейшего времени представляется излишним, ибо все эти вопросы обстоятельно изложены во множестве трудов казахских фольклористов и потому приводимый нами материал был бы просто повторением уже хорошо известного сведения из этих работ будут привлекаться по мере необходимости в ходе исследования.

Ведь наша задача состоит в другом: выявить *генетические истоки* типов носителей казахской устнопозитической традиции, определить *начальные этапы* формирования их, показать связь этого процесса с обстоятельствами повседневной жизни, с верованиями и обычаями первобытной эпохи и эпохи классового образования. Если прибегнуть к уже упомянутому выше образу и сравнить процесс зарождения, формирования и эволюции типов носителей устнопозитической традиции с ростом дерева, то нас интересует не ствол и ветви, а лишь *корни*.

Данных фольклористики и литературоведения оказывается явно недостаточно. Без опоры на данные стремительно развивающихся в последние годы археологии, этнографии и социальной психологии тут ничего не поделаешь. Но и бессистемное использование достижений этих и других смежных наук не даст результата. Ведь для общественных наук, в том числе фольклористики, вовсе не редкость случаи, когда на основе сходных материалов делаются противоречащие друг другу заключения. Обычно это - показатель отсутствия системы в использовании данных смежных наук. Иными словами - свидетельство неразработанности (или недостаточной разработанности)

ти) методики исследования. Безусловно, правы те ученые, которые утверждают, что правильно избранный метод исследования - половина решения проблемы.

Традиционная методика, исходящая из критериев исторической школы и популярная в казахской фольклористике, вряд ли подойдет для целей нашего исследования, ибо рамки ее использования узки, а заключения, которые можно сделать на его основе, слишком общи. Исходя из правильной установки, согласно которой изменениям в перипетиях исторической жизни народа соответствуют изменения в фольклоре, историческая школа обнаружила свою несостоятельность в конкретном обнаружении этих изменений. Явления социально-экономической жизни не получают точного отображения в фольклоре, ибо фольклор - не научное, а художественное творчество, поэтому жизненная правда изображается в нем сквозь призму художественного мировидения.

О методе исследования.

Проблема эта чрезвычайно интересна, но и весьма сложна. Для того, чтобы обнаружить процессы, следы которых уходят в глубь тысячелетий, возможностей традиционной фольклористики и литературоведения оказывается явно недостаточно. Считаю необходимым привлечение соответствующего материала по районам Центральной Азии и Сибири, ибо этногенез и генезис культуры предков казахского народа в древнюю эпоху были связаны в первую очередь с этим ареалом, а не с районами юга. Общие древние предки связывают казахов с современными алтайцами, хакасами, тувинцами, якутами, бурятами и другими народами Центральной Азии и Сибири, каждый из которых донес в своем быту и культуре крупинцы древней культурной традиции наших далеких предков.

Во-вторых, данные по фольклору и этнографии других народов Азии, Америки и Африки, близких к казахам по обстоятельствам социально-экономической жизни и особенностям быта, этнопсихическому складу и географическим условиям бытования, приводятся в качестве контрольных, и в тех случаях, когда они не подтверждают полученные на основе анализа основного материала заключения, круг сопоставления расширяется, распространяясь на другие ареалы. В результате наряду с выявлением общих типологических закономерностей возникает возможность учета местных локальных особенностей фольклорного процесса.

В-третьих, я убежден, что при исследовании истории фольклора ретроспективно-семантическая квалификация фольклорных явлений невозможна без учета данных смежных наук - археологии, этнографии, истории, а порою и этнопсихологии и лингвистики, - ибо в противном случае факты фольклора лишаются исторической приуроченности и локально-этнической определенности. А это открывает дорогу для умозрительных, формально-логических заключений, которые уже не соответствуют уровню современной фольклористики.

Методика реконструкции генетической истории фольклорных жанров изложена в книге «Генезис казахской бытовой сказки в аспекте связи с первобытным фольклором» (1973). Что касается настоящего исследования, то оно является продолжением этой работы и имеет целью представить на суд специалистов методику реконструкции генетической истории *хранителей и распространителей* фольклорных жанров.

Обращение с материалом, изложенным в сочинениях миссионеров и путешественников дореволюционного периода, не имевших специальной подготовки и пытавшихся исследовать быт и культуру народов Казахстана, Сибири, Центральной и Средней Азии, требует чрезвычайной осторожности и практической оценки. Это особенно относится к сочинениям Н. Рычкова, И. Грегори, А. Левшина, Е. Кузнецова и Б. Кранифельда. Читая этих авторов, невольно вспоминаешь известную шутку А. Магнусона: «В мире так повелось, что одни пускают ошибки в оборот, а другие стараются потом устранить эти ошибки. Таким образом всем находится дело». Увы, грустная шутка.

Для того, чтобы заключения были основательны, они должны подтверждаться убедительными доказательствами. Для того, чтобы доказательства были действительно убедительны, они, в свою очередь, должны базироваться на фактах, отличающихся полнотой и разнообразием. Факты сдерживают воображение исследователя, не давая ему перейти в плоскость внешне логических, но и внутренне необоснованных заключений. Такова основная тенденция развития современной филологической науки, справедливо отмечает К. Мандл (Mindl, 1970, p.27).

История происхождения типов создателей и распространителей фольклора.



ГЛАВА I

Предпосылки зарождения типов носителей фольклорной традиции в эпоху палеолита.

Выделение специализированных типов носителей фольклорной традиции - результат многотысячелетнего развития традиций культуры в целом. Изменения и развитие культурных традиций, в свою очередь, обусловлены причинами социально-экономического порядка. По этой причине, думается, исследование истории зарождения и формирования типов носителей казахской устнопозитической традиции должно происходить на широком фоне социально-экономической и культурной жизни наших далеких предков. В противном случае место научного анализа займет голая повествовательность вместо обоснованных конкретными фактами выводов - формально-логические, умозрительные заключения.

Рассматривать историю казахского фольклора в отрыве от фольклора и истории родственных тюрко-монгольских народов нельзя, ибо, хотя казахская народность сформировалась как отдельный этнос в XV веке, этногенез ее начался за много тысячелетий до этого времени (ОЭ, 1968, 316, Исмагулов, 1970). Как свидетельствуют данные антропологии, археологии и истории, прототюркская протомонгольская и прототунгусская этнические общности - древнейшие предки нашего народа - сформировались еще в неолите. В I тысячелетии до нашей эры тюркские языки достигли значительного развития и прототюркская этническая общность уступила место отдельным тюркским этносам. Известно, что родиной древнейших тюрков была Центральная Азия и, что тюркский этногенез происходил в тесной связи с тунгусо-маньчжурскими народами (Чернецов, 1973, 15-17; Викторова, 1973, 229; Алексеев, 1973, 57-59).

Прототюркские, протомонгольские и прототунгусские этнические общности возникли не на голом месте: корни их следует искать среди общин и родов более ранней эпохи - палеолита (древнего камен-

ного века). От этой эпохи до современных казахов протянулась извилистая тропа древней традиции, на которой оставили многие тысячелетия истории наших предков. Порою эта тропа извивалась сложными узорами, пересекаясь с тропами других традиций, уплотнялась и расширялась, но никогда не прерывалась. В противном случае не было бы современной культуры тюрко-монгольских народов, объединяемой целым рядом специфических особенностей, отличающих ее (как и культуру других родственных народов) от других культур мира. На тех путях, по которым протянулась эта долгая тропа культурной традиции, и следует искать историю возникновения и сложения древних типов носителей казахской устнопозитической традиции.

Творчество первобытного человека.

На ранних ступенях развития общества роль стереотипов была неизмеримо большей, нежели в современном обществе. Наши первобытные предки, не имевшие надежных средств и способов познания мира и борьбы с окружающими их опасностями, не могли не опираться на многотысячелетний опыт предшествующих поколений, закрепленный в соответствующих стереотипизированных представлениях. Поэтому и произведения, создававшиеся отдельными людьми, не могли далеко отстоять от общих для всех членов общины или рода стереотипов и авторы не могли представить себя индивидуальными творцами своих произведений. Поскольку произведения, созданные отдельными людьми, отражали общие для членов коллектива стереотипные представления, они практически изначально отличались качеством коллективности. Думается, что суть коллективности первобытного фольклора следует усматривать, с одной стороны, именно в этом.

Но суть вопроса этим не исчерпывается. Другой стороной коллективности первобытного фольклора являлось то, что фольклор практически был достоянием не отдельных знатоков, а всех членов общинного (или родового) коллектива: разумеется, тех, которые прошли обряд инициации и вошли в число взрослых членов коллектива. Любой член общины или рода обязан был знать и уметь исполнять произведения фольклора (мифы, заговоры, заклинания и пр.), ибо это

имело для него непосредственное практическое значение.

Разумеется, ни о какой безликости, ни о каком сплошном единоподобию людей первобытного коллектива не может быть и речи. Нельзя думать, что среди общинников (родовичей) наряду с людьми, которые быстро запоминали услышанное и умели с большим мастерством исполнять это, не было тех, которые такими способностями не обладали. Однако в любом случае каждый взрослый член первобытного коллектива должен был знать соответствующие разделы и образцы первобытного фольклора. Этого требовали условия жизни палеолитического общества, об этом свидетельствуют и данные этнографических наблюдений над современными отсталыми племенами.

Во время обряда инициации, когда подростков вводили в число взрослых членов коллектива, неофитам сообщались мифы, обычаи, порядок совершения ритуалов и обрядов, приемы и способы охоты и собирательства, короче, все, что относится к духовной и промыслово-хозяйственной жизни первобытного коллектива. После прохождения инициации подростки получали все необходимые им в самостоятельной жизни знания; мифическую и генеалогическую историю своего рода, мифы, повествующие о том, как был создан мир, человек, как научился он владеть орудиями труда и охоты, как возникли горы, степи и т.д.; заговоры и заклинания, произносимые при болезнях и ранениях, во время совершения магических и прочих обрядов; обряды, совершаемые для предотвращения пагубного воздействия вражеской магии; молитвенные обращения к духам-хозяевам гор и перевалов, рек и озер, лесов и степей; бытовые рассказы, былички, предания и легенды, объясняющие суть запретов-табу; песни и пляски, исполняемые во время различного рода ритуалов и обрядов, и т.д. Человек, не прошедший инициацию, оставался в представлении сородичей недоростком, даже если по возрасту был уже стариком, ибо находящаяся в его теле душа считалась детской душой. Поэтому такой человек не допускался к обрядам, совершаемым взрослыми членами коллектива, практически не принимал участия в общественной жизни рода. Принцип инициации и представления, связанные с ней и изложенные выше, общи для всех отсталых родов и племен Америки, Азии, Австралии и Африки, что позволяет считать их типологически общими и для наших первобытных предков.

Итак, все члены первобытного коллектива обязаны были хорошо знать то, что мы ныне называем фольклором, и уметь исполнять его. Человеку, не владевшему этим искусством, грозила, как представлялось, опасность заболеть, быть раненным или погибнуть; не встретить зверя во время охоты; неправильно произнеся или вовсе не произнеся необходимых заклинаний, обращенных к духу-хозяину урочища (леса, горы и т.д.), охотник мог не встретить добычу или быть растерзанным зверем; не зная соответствующих заговоров и заклинаний, он мог умереть от ран или укуса ядовитых насекомых и пресмыкающихся; незнание одного из запретов-табу могло навлечь на него множество различных бед и невзгод. *Иными словами, знание фольклора и обрядов считалось одним из необходимых условий существования человека. В этих условиях фольклорное творчество было в полном смысле этих слов коллективным творчеством.*

Реликты такого состояния фольклора, когда он был достоянием всех членов коллектива, сохранились у многих народов до сего времени.

Так, эвенкийский юнош иными навыками, должен был знать сказки о животных и уметь быстро отгадывать любую загадку (Василевич, 1966, 7). У казахов раньше заговоры и заклинания от некоторых болезней знали не только лекари-емші и знахари-тәуіп, но и рядовые люди. Например, при лечении овец, у которых распухло вымя, к лекарю не обращались, а приглашали для совершения соответствующего магического обряда и произнесения заговора многодетную женщину или старика, характер которого, по общему мнению, был легко-мысленным. Приглашенная женщина (или старик) произносила заговор: «И ты не гневись, черная земля, и я отступлюсь. Коль не излечу - на мне вина, коль не излечишься - на тебе вина» («Сен де қайт, қара жер, мен де қайттым. Ем қылмасам маған серт, жазылма-саң саған серт»), три раза ударяя тряпкой, которой вытирали тело покойника, оземь и три раза - по вымени овцы (Аргынбаев, 1969, 164).

Или же если человек отравлялся некачественной пищей, то пожилая женщина клала в тряпочку смесь из семи компонентов (соли, хлеба, мяса, масла, сахара, лука и перца) и, прикладывая ее к животу больного, произносила заговор:

*Кірне, кірне, кірне шық!
Биік, биік тауларға бар.*

Катты акқан суларга бар,
 Терең, терең көлдерге бар.
 Жазық, жазық; шөлдерге бар,
 Сұлу, сұлу қыздарга бар,
 Қарны жуан байларга бар,
 Ұзын, ұзын жолдарга бар,
 Бізден кет! Тьфу! Тьфу! Тьфу!¹
 Кирне, кирне выходи!
 В высокие-высокие горы уходи,
 В стремительно текущие реки уходи,
 В глубокие-глубокие озера уходи,
 В бескрайние-бескрайние пустыни уходи,
 К красивым-красивым девушкам уходи.
 К толстопузым баям уходи,
 На длинные-длинные дороги уходи,
 От нас уходи! Тьфу! Тьфу! Тьфу!

Во время камлания алтайских шаманов присутствующая молодежь хором подхватывала текст шаманского заклинания (Потанин, 1883, 64). Присутствующие включались в произнесение заклинания и во время камлания известного казахского шамана Беркинбая-калпе (Беркинбая Беязова) из села Жалагаш Кызыл-Ординской области. Когда бурятские улигээршины при исполнении героического эпоса делают паузы, чтобы перевести дыхание, слушатели хором подхватывают текст. Такие коллективные «продолжения» текста называются «сэг даралга». Например:

Унаһан, унаһан найхан галдан гээшин	Пусть конь его верховой
Уусая, уусая дуурээр дугшалдаһай	С крупом округлым рысцою трусит!
Уулзаһан, уулзаһан найхан бәе гээшин	Пусть всадник с душою спокойной
һанаа дуурээр дугшуулаһай!	Рысцою легонько трусит!

(Уланов, 1959, 6; Шаракшинова, 1959, 210).

Развившиеся на основе магических формул вставки - сэг даралга

1) Записано автором от Х. З. Вагаповой, 1916 года рождения, жительницы г. Алматы

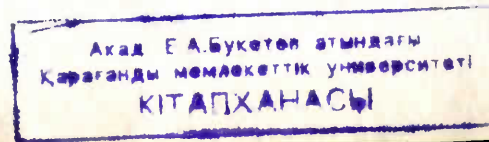
являются реликтами того состояния фольклора, когда он был достоянием всех членов коллектива.

Точно так же при исполнении балкарским и карачайским сказителем-жырчы эпоса о нартах слушатели молча внимают ему, пока тот излагает эпизоды, рассказываемые прозой, но когда он доходит до эпизодов, излагаемых в стихотворной форме, несколько слушателей подхватывают текст. Сказители у карачайцев и балкарцев еще не выделились из среды сородичей: «в отличие от соседних адыгских гегуако балкарские и карачайские сказители не были профессионалами. Пахари, скотоводы на отгонных пастбищах, во время празднеств начинали петь или декламировать. Старики садились в круг, один из них приступал к повествованию, остальные слушали, подсказывали пропущенные эпизоды, излюбленные места, частности. Рассказав какой-нибудь эпизод, сказитель передавал черед следующему», - пишет А. Холаев (1973, 13).

О том, что до выделения специальных носителей устнопоэтической традиции фольклор исполнялся любым членом коллектива, свидетельствует и то, например, обстоятельство, что обряды и связанные с ними заклинания и молитвенные обращения к божествам и духам у тюркских народов Саяно-Алтая исполняют не только шаманы, но и рядовые люди (Потапов, 1969, 349).

Все перечисленное - следы древней традиции, предшествовавшей эпохе выделения специализированных типов носителей устнопоэтической традиции.

Это подтверждают и данные этнографии и фольклора других народов Азии, Америки и Африки. Так, по наблюдениям Н. Миклухо-Маклая, побывавшего в 70-х годах прошлого столетия на Новой Гвинее, у новогвинейцев мифы и легенды, ритуальные танцы и песни, - короче, все жанры фольклора и все обряды мог исполнять любой человек. В Меланезии уже появились колдуны, которые наделялись в глазах сородичей способностью причинять людям болезни и даже смерть. А в Микронезии, на островах Палау, колдуны уже выделились в отдельное сословие, и роль их в обществе, влияние на различные дела были столь значительны, что дали ученому основание называть религию коренного населения шаманизмом. Люди этого специального сословия колдунов назывались «калит». Они имелись в каж-



дой деревне, и теперь уже к ним обращались люди во всех затруднительных случаях: во время болезни, отправляясь в путь или в военный поход, желая обеспечить хорошую погоду и т.п. (Миклухо-Маклай, 1951, 279; Бутинова, 1971, 59).

По сообщению М. Левашова, побывавшего в 60-е годы XVIII столетия на Алеутских островах, среди алеутов уже выделились шаманы, однако во время родовых собраний соответствующие обряды, песни, заклинания и пляски исполняли не шаманы, а все члены рода (Ляпунова, 1971, 79). «Народ не имеет никакого закона. Бога не исповедует, да и никакого к тому понятия не имеет; и никакого служения и поклонения не имеет же. А имеет таких людей, которые сказывают им будущее, кто о чем загадывает, а называют их шаманами или колдунами, которые объявляют, будто им обо всем сказывает дьявол; а во время их веселостей, в плясании надевают на себя сделанные из дерева и выкрашенные разными красками маски, а лучше назвать хари, которые сделаны, по их объявлению, на подобие казавшихся им во время шаманства дьяволов, а по-ихнему кугаых; и во время той пляски бьют в бубны, сделанные обычаем на подобие обруча с рукояткою, и обтянутые китовой тонкою кожею; и кричат все, как мужчины, так и женщины, песни; мужчины сидят особливо толпою, тоже и женщины; и пляшут по одному человеку, начиная с малых ребят, а женщины по одной и по две, имея на руках по пузырю надутому. Иная веселость начинается у них по прошествии китового промысла, т.е. с половины декабря, и продолжается до апреля месяца», - пишет М. Левашов (Соколов, 1952, 97-98).

Во время потлачей (межродовых обрядовых сборищ) у тлинкитов по поводу смерти вождя представители рода, который устраивал потлач, по очереди рассказывали мифы, предания и легенды о происхождении своего рода, исполняли песни о подвигах родовых предков (Вениаминов, 1840, 105-106). Следует особо отметить, что исполнение указанных фольклорных произведений было связано с обрядом и исполнителями были не специально выбранные знатоки, а рядовые члены рода. Стало быть, тлинкиты сохраняли до первой половины прошлого столетия пережитки древней традиции. Иными словами, несмотря на то, что в тлинкитском обществе уже сформировались специализированные типы носителей устнопоэтической тради-

ции (шаманы, сказители и пр.), при исполнении некоторых обрядов по традиции, идущей с тех времен, когда фольклор был достоянием всех, генеалогические мифы, легенды, предания и исторические песни исполняли рядовые члены рода. В середине прошлого столетия этот обычай существовал и у цимшиан (Гарфилд, 1939, 213).

Реликтом эпохи, когда фольклор был достоянием всех, является следующая обычай фангов Тропической Африки. При исполнении эпоса «Мвет», повествующей о подвигах героя Зонг Мидзи Ми Обапе и исполняемой в течение вечеров, каждый раз, когда сказитель вставляет в свой речитатив стихотворно-песенный отрывок, слушатели хором подхватывают его, а сказитель умолкает на то время, пока хор не споет до конца этот отрывок (Олдерогге, 1972, 8-9).

Число сходных примеров можно было увеличить, но надобности в этом нет. И из приведенных материалов можно вывести заключение о том, что до выделения специализированных типов носителей устно-поэтической традиции фольклор был достоянием всех членов родового коллектива. Уровень духовного развития эпохи верхнего палеолита не мог открыть возможностей для иных условий бытования фольклора.

Предпосылки возникновения типов носителей устнопоэтической традиции в эпоху верхнего палеолита.

Однако, повторяем, это вовсе не значит, будто все члены первобытного коллектива были похожи друг на друга и словно стрелы в колчане, ничем не различались между собою. Ошибочность такого представления не вызывает сомнений.

Различные члены первобытного коллектива обладали различным субъективным, индивидуальным опытом, различными были их способности к запоминанию и воспроизведению содержания услышанных ими мифов, бытовых рассказов, легенд и пр.; к овладению способами и приемами охоты; следопытства, изготовления орудий труда и охоты; к определению болезней, различению и определению лекарственных свойств трав и других растений; различной была способность понятно и лаконично изложить трудные для понимания вещи, красочно и увлекательно рассказывать о заурядных, на первый взгляд, событиях. Среди родовичей были и стрелки, с которыми никто не мог сравниться в меткости; и искусники, лучше которых никто

не мог изготавливать стрелы, луки, копья, палицы и другие орудия труда и охоты; и искусные рассказчики, которых с удовольствием слушали остальные сородичи; и знатоки тонкостей обрядов и ритуалов, и люди, которые лучше других умели лечить раны и болезни; и те, которые быстрее и лучше других разбирались в запутанных следах зверей и врагов.

Исследования психологов показали, что в любом коллективе способности людей, проявляющиеся в различных ситуациях, неодинаковы (Матова, 1973, 48-49). Одной из них является способность к художественному творчеству. Различное проявления этого качества у разных людей объясняется особенностями психологического порядка. Дело в том, что у различных людей неодинаковы способности *узнавания и воспроизведения* объекта. Способность узнавать проявляется у всех людей в среднем одинаково. Способность же воспроизведения у одних людей бывает высокой, у других, составляющих большинство, - низкой. Причина этого заключается в функциональных различиях процессов узнавания и воспроизведения. При задаче *воспроизведения* припоминается более или менее *целостный* образ материала, хранившегося в памяти, механизм воспроизведения опирается на целостность сообщения. При *узнавании* же действует иной механизм - механизм *перебора*, целостность структуры сообщения дробится на части, которые легче восстановить в памяти (Ehrlich, Flores, ZeNy, 1960; Блонский, 1964; Смирнов, 1966; Рыжкова, 1973).

Несомненно, прав С. Харт, когда говорит: «Человек - это соединенный продукт наследственности и окружения, или природы и воспитания, которые постоянно взаимодействуют» (Харт, 1972, 17). Какими бы единообразными по составу ни были коллективы людей палеолитического общества, каждый из отдельных членов не мог не обладать свойственными ему индивидуальными особенностями. Просто главным препятствием на пути проявления их индивидуальных способностей была такая огромная сила как традиция, обычай. В первобытном обществе традиция, обычай играли роль социального контроля, удержания членов общества в рамках тех предписаний, которые шли издревле. Эту функцию традиция, обычай сохранили до настоящего времени. Однако сила их в современном обществе несопоставима с силой традиции в первобытном обществе. Традиция, обы-

чай были главным препятствием на пути сложения и выделения специализированных типов носителей устнопоэтической традиции. Вторым большим препятствием было то, что знать фольклор и уметь исполнять его обязаны были все члены коллектива.

К сожалению, данные археологии, истории первобытного общества и палеосоциологии не позволяют нам сказать что-либо больше этого о самом начальном этапе процесса зарождения типов специализированных носителей устнопоэтической традиции. Поэтому, чтобы не уходить в область умозрительных, а потому неубедительных рассуждений, обратимся к рассмотрению материалов по гораздо более обстоятельно исследованной эпохе неолита.

ГЛАВА 2

Неолитическое общество. Начало процесса выделения специализированных носителей устнопоэтической традиции.

Большую роль в процессе зарождения и формирования типов специализированных носителей устнопоэтической традиции сыграли процессы, имевшие место в жизни наших предков в неолитическую эпоху. Она явилась временем перехода первобытного общества от присваивающего к производящему хозяйству. Английский исследователь Г. Чайлд, объективно оценивший решающую роль этого процесса для истории человечества, назвал его «неолитической революцией» (Child, 1939, p.80,95,110). В самом деле, в неолите произошли коренные изменения, определившие характер последующего развития общества. Одним из таких изменений явился, как уже указывалось, переход от присваивающего хозяйства к производящему, другим - возникновение наряду с охотой, рыболовством, собирательством и примитивным земледелием, скотоводства и довольно быстрое (с исторической точки зрения) оформление его в особую форму хозяйства. Эти процессы, действительно, сыграли революционную роль в жизни наших первобытных предков. Общественно-экономические изменения способствовали и качественным переменам в духовной жизни неолитических племен.

Из области идеологических воззрений племен неолита и энеолита.

Изменения, происшедшие в неолите и энеолите: освоение новых земель; объединение общин, расселенных на огромных пространствах в роды, а родов - в племена; приручение диких животных; улучшение жизненных условий по сравнению с палеолитом; накопление избыточного продукта в руках отдельных родичей; использование труда пленников, - все это не могло не наложить отпечаток на мировоззрение и миропонимание человека.

В неолите была освоена почти вся пригодная для обитания чело-

века ойкумена. Причину этого следует усматривать в том, что отступившие ледники открыли пути в области, которые прежде были недостижимы для человека, а также в росте численности населения, совершенствовании орудий охоты, наконец, в возникновении примитивного скотоводства и земледелия. В результате усилились контакты между родами и племенами, населявшими различные территории.

Объединение генетически родственных и близких по культуре родов в племена, включение соседних родов в состав этих племен, несомненно, способствовало обмену культурными ценностями, соприкосновению идеологических воззрений и культов, формированию новой, племенной (а не родовой) идеологии, общей для всех родов, входивших в состав племени, общей культуры, общего языка. Таким образом, неолит и энеолит - время тесных контактов в области идеологии.

Тесные контакты имели место и в области общественного производства. Под влиянием племен, освоивших скотоводство и земледелие, к новым формам хозяйства стали переходить соседствовавшие с ними племена. Орнамент племен, населявших южное побережье Каспийского моря, стал встречаться среди орнаментальных мотивов племен, населявших территорию Казахстана. Предметы, изготовленные последними, оказываются среди находок на местах стоянок приуральских племен. Изделия племен, живших в Кулундинских и Барабинских степях, достигли полуострова Ямал (Хлобыстин, 1967, 148).

Если в палеолите в антропологическом типе общин, обитавших на прилегающих друг к другу территориях, наблюдались различия, то в неолите в пределах каждой археологической культуры сформировалась общность антропологического типа и культуры.

Эпоха автономного развития культов, идеологических воззрений сменилась временем тесного соприкосновения различных культов, при котором культы сильных родов оттесняли культы слабых родов и занимали главенствующее положение в формирующейся племенной идеологии. Процесс этот облегчался относительной однородностью идеологических воззрений различных родов, проистекавшей из сходства социально-экономических условий их существования.

Естественно, что сознание людей неолита и энеолита, приручив-

ших диких животных и научившихся использовать их для хозяйственных нужд, сумевших при помощи огня плавить камень (самородную медь) и придавать ему необходимую форму, отличалось от сознания людей палеолитической эпохи. Однако не следует преувеличивать различия в уровне сознания палеолитического человека и людей неолита и энеолита, ибо темпы изменений в идеологических воззрениях первобытного общества не сравнимы с темпами изменений в идеологической жизни современной эпохи. К тому же основой жизни в неолите и энеолите по-прежнему оставалось по преимуществу присваивающее хозяйство. С другой стороны, однако, изменения в жизни были все же столь значительны, что не могли не оставить следа в идеологических воззрениях людей неолитической и энеолитической эпох.

Как и в предшествующее время, люди эпохи неолита и энеолита верили в существование, наряду с миром живых, мира мертвых и в то, что после смерти человек ведет такой же образ жизни, что и до смерти. Поэтому в могилы клались пища, необходимая умершему в пути в мир мертвых, и орудия труда и охоты. По-прежнему существовала вера в духов-хозяев стихий. Каждый род имел своего тотемного предка (КТ, 1957, 24). Однако некоторые роды, по-видимому, уже начали представлять предка-родоначальника в антропоморфном облике. Так, в одном из позднеэнеолитических захоронений, раскопанных на территории Монголии, обнаружен амулет с изображением человеческого лица (Волков, Новгородова, 1973, 498). Надо полагать, что это изображение предка-прародителя рода. В таком случае становится понятным, почему оно сопровождает умершего: оно положено в могилу, чтобы предок-прародитель, находящийся в мире мертвых, признал в захороненном своего потомка. Если это предположение верно, то рассмотренный случай явится еще одним подтверждением формирования в неолите племен, состоявших из нескольких ранее автономных родов.

С достаточной степенью уверенности можно говорить о том, что в неолите и энеолите продолжали сохраняться магия и связанные с нею представления и обряды. Ведь магические представления сохраняли свою активность вплоть до новейшего времени. Магические обряды применялись не только в лечебных целях, но и в целях нанесения

вреда врагам и предотвращения губительных, с точки зрения первобытного человека, последствий вражеской магии.

Если раньше первобытный человек чувствовал себя *неотъемлемой частью единой природы*, то в неолите и энеолите, когда он собственными руками создавал запасы пищи, занимаясь земледелием, и приручил животных, получая в результате собственного созидательного труда все, что могло ему дать животноводство, он не мог не почувствовать себя особым явлением, отличным от остального животного мира и *стоящим лицом к лицу с природой*, которая, однако, по-прежнему оставалась загадочной и населенной неведомыми, грозными силами, от которых зависело благосостояние человека. Если для человека палеолитической эпохи был характерен своеобразный «бытовизм» в представлениях о внешнем облике и характере действий сверхъестественных персонажей, то в неолите и энеолите, с развитием абстрактного мышления, возникают фантастические образы представителей мира стихий (ИПО, 1968, 144).

В самом деле, при сопоставлении палеолитического и неолитического искусства обнаруживается примитивная реалистичность, примитивная быто-писательность палеолитических художников, которой противостоит отмеченное схематизмом и орнаментальностью неолитическое искусство. В неолитических изображениях на керамике, кости вместо полного рисунка зверя или птицы рисуется лишь общий силуэт, содержащий наиболее характерные контуры изображаемого объекта, или орнаментальный мотив, имеющий сходство с наиболее характерной частью тела животного или птицы. Палеолитическое искусство можно с полным правом назвать по преимуществу орнаментальным. В энеолите этот процесс продолжал развиваться далее. Причину орнаментализации, схематизма, символизма неолитического искусства одни исследователи связывают с изменением материала (керамика вместо камня), другие - с развитием религиозных представлений, требовавших умышленного отклонения изображений от сходства с оригиналами (например, представления о том, что, будучи изображено полно, животное могло ожить и увести из здешних мест других животных своего вида), третьи - с тем, что переход к скотоводству и земледелию повлек за собою ослабление интереса к диким зверям, в то время как интерес к человеку еще не пробудился (ИПО, 1968, 143).

Все эти предположения объединяет одна мысль. А именно - несомненное признание значительного, по сравнению с палеолитом, развития абстрактного мышления неолитического человека.

Палеолитическое общество строилось по дуальному принципу, и люди этой эпохи связывали дуальные фратрии с антагонистическими явлениями природы (фратрия Дня и фратрия Ночи, Белая фратрия и Черная фратрия и т.д.)¹. В результате развития абстрактного мышления неолитические люди развили эту несложную идею в идею вечной борьбы добрых и злых сил природы. Косвенным доказательством этого является возникновение в конце неолита шаманизма², появление которого без этой идеи было бы просто невозможно.

В таком случае должны были появиться и соответствующие обряды, целью которых было, с одной стороны, умиловление злых сил, с другой стороны - просьба к добрым силам о покровительстве людям. Логика подсказывает, что роль покровителя и защитника от пагубного влияния злых сил должен был играть предок-покровитель рода, племени. Находка в Монголии каменного амулета с изображением предка-покровителя, о которой сказано выше, а также материалы, характеризующие быт и идеологию таких наиболее отсталых племен земного шара как тасманийцы, австралийские аборигены, кубу, пунаны, аэты, семанги, ведды, андаманцы, бушмены, ботокуды, сириано, шаванты, огнеземельцы, как будто бы подтверждают наше предположение.

В таком случае должно было претерпеть изменения и внутреннее качество тотемических представлений. В палеолите тотем представлялся одновременно предком членов общины, их братом, современником и ближайшим родственником, а каждый член общины считал себя в то же самое время воплощением тотемного предка, иными словами, тотем и члены общины составляли единый организм, основанный на кровном родстве. Такой характер тотемических представлений находился в соответствии с представлением о *человеческом обществе как неделимой составной части природы*. В неолите из неолитических обстоятельств изменились. Человек уже считал себя явлени-

1) Подробнее об этом: Золотарев, 1964; Турсунов, 1973, 14-27, 132-142

2) Этот вопрос специально рассматривается в следующей главе

ем, стоящим лицом к лицу с природой. А это значит, что тотем, всеми корнями, всем своим существом связанный с миром природы, должен был «выйти» из среды человеческого коллектива. Тотем превратился в объект, к которому обращались за помощью, которого почитали как предка, находящегося на том уровне, на котором находились сверхъестественные силы, и обладающего поэтому силой, способной противостоять силе других сверхъестественных существ. Иными словами, тотем превратился в *объект культа*.

В соответствии с усложнением идеологических представлений более сложным и разнообразным стал состав фольклора. Это этиологические мифы, повествующие о происхождении мира, человека, животных и особенностей их внешнего вида и поведения; генеалогические мифы, в которых рассказывалась история родов; предания и легенды, связанные с историей родов и племен; бытовые рассказы на темы повседневной жизни; рассказы о животных и их повадках; былички о якобы имевших место встречах людей со сверхъестественными силами; различные заговоры, заклинания, магические формулы; еще полностью не оформившиеся в жанровом отношении сказки о животных; бытовые сказки. Начался и процесс складывания волшебной сказки¹.

Таким образом, перемены в жизни неолита и энеолита открыли дорогу для качественно новых изменений в идеологических представлениях первобытных людей. Это было лишь начало развития первобытной идеологии в новом качестве, первые шаги новой идеологии.

Возникновение ритуальных посредников

Основным и решающим результатом развития идеологических воззрений неолитических племен явилось то, что человек начал осознавать себя не как неделимую часть природы, а как явление, стоящее к ней лицом к лицу. На этой основе в сознании людей эпохи неолита сложилось представление о *разделении всего мира на две части*. Одна - мир человека, другая - мир неведомых сил природы. Все определялось перипетиями взаимоотношений этих двух миров.

Удельный вес и роль каждого из этих взаимодействующих миров

1) Подробнее об этом: Мелетинский, 1967, 1972; Турсунов, 1973

были неравнозначны. Мир природы занимал господствующее, подчиняющее положение, мир человека - зависимое от него, подчиненное. Мир природы населяли различные добрые и злые сверхъестественные силы, обладавшие мощью, не сопоставимой с жалкими возможностями земного человека; мир человека был представлен людьми, которые сами являлись порождением сил природы и благополучие которых зависело от благосклонности хозяев стихий. При том уровне объективных знаний о природе, каким обладали наши неолитические предки, такое представление о соотношении мира человека и мира стихий природы естественно. Поэтому они считали условием благополучия подчинение всех своих поступков, всего своего быта требованиям мира природы. Это представление, пройдя сквозь тысячелетия, сохранилось в сознании религиозных людей до нашего времени.

Конечно же, людей эпохи неолита ни в какой мере нельзя сопоставлять с религиозными фанатиками нового и новейшего времени. Но то, что причину различных бедствий - голода, болезней, эпидемий, нарушения неудач на охоте и прочего - наши неолитические предки усматривали в установленном порядке взаимоотношений двух миров, не вызывает сомнений.

Косвенным подтверждением этого могут служить идеологические представления племен, до недавнего времени находившиеся на низком уровне развития. Вот что пишет, например, о нивхах Л. Штернберг: «Основная аксиома каждого (члена рода - *Е.Т.*) состоит в том, что все его существование и благополучие всецело в руках богов; в частности богов родовых, дающих свое благополучие не одному, а всем. Всякая попытка монополизировать дары богов неминуемо должна повлечь за собой справедливую кару общих благодетелей рода» (Штернберг, 1933, 53). В другой работе он конкретизирует свою мысль следующим образом: «Для гиляка нет различия между запретом религиозным, половым или социальным; все они одинаково религиозные..., не исполнять их, принимая во внимание всю родовую подкладку культа, значит губить не только себя, но и весь род. Отсюда важное значение этого принципа как цемента родового союза» (Штернберг, 1933, 107).

Отсюда вовсе не следует, будто наши неолитические и энеолити-

ческие предки не имели никаких верных представлений об окружающем их мире. Несомненно, прав С. Токарев, когда говорит конечно, неправы те ученые (этнографы, психологи, религиоведы), которые склонны, как мы уже видели, рассматривать сознание людей доклассового общества как вместилища одних лишь нелепых и сумасбродных идей, как богатую коллекцию суеверных представлений об окружающем мире и о самом человеке; именно такие представления чаще всего и привлекали внимание полевых этнографов, они тщательно записывались и подробно публиковались. Сводить все содержание сознания отсталых народов к таким фантастическим представлениям - значит дать явно однобокую, а потому неверную характеристику духовному миру этих народов. Однако равно ошибочным было бы отрицать существование и важную роль фантастических, иначе говоря, религиозно-магических, представлений в их общественном сознании. Наша задача - правильно понять соотношение реалистических и суеверных представлений в сознании первобытного человека, точнее - человека доклассовой эпохи» (Токарев, 1972, 254).

Подчинение всех своих поступков воле сил природы было свойственно еще палеолитическим людям. Представление о мире живых и мире мертвых возникло также в эпоху палеолита (ВИ., 1955, 71-72; Григорьев, 1969, 150; Виноградов, 1972, 122) и продолжало сохраняться в неолите (КТ, 1957, 24) в эпоху бронзы (Маргулан, Акишев, Кадырбаев, Оразбаев, 1966, 291) вплоть до современных мировых религий (ислама, христианства и других).

Однако мировоззрение неолитических людей качественно отличалось от мировоззрения людей палеолитической эпохи. Последние не выделяли себя из природы, считали себя ее неделимой составной частью. Ярким проявлением единства человека и природы являлись тотемические представления. Тотем - одновременно предок-прародитель общинного коллектива, современник своих потомков, их покровитель; вместе с тем каждый член общины считал себя воплощением тотема. Что касается людей эпохи неолита, то они уже вычленили себя из состава окружающего их мира, считая себя одной частью, а мир стихий природы (вместе с миром мертвых) - другой частью вселенной. Это тонкое различие носило качественный характер.

Активизация связей между родами в неолите, объединение различ-

ных родов в составе племен, формирование на этой основе племенной идеологии не могли не повлечь за собою и соприкосновения в области культов, которые до этого развивались автономно. Формирование культов, общих для всех родов, входящих в состав племени, не могло быть и не было единовременным актом. Однако во время общеплеменных молений, когда съезжались в одно место представители различных родов, неизбежно вставала проблема необходимости учета ритуалов каждого рода, объектов их культов, обрядов, текстов молитв и заклинаний, исполняемых членами каждого рода во время отправления культовых обрядов.

Приблизительный аналог сложившейся в неолите ситуации дает следующее описание из исследования А. Элькина об аборигенах Австралии. Стадиально оно относится к другой эпохе, однако, как представляется, как нельзя лучше передает психологическую атмосферу, вызвавшую в неолите необходимость учета ритуалов и культов всех родов, вошедших в состав племени, во время общеплеменных празднеств: «Как только австралийцы покидают свою племенную территорию, они вступают в страну неизвестных им тотемических героев и мест обитания душ, которые, по их представлениям, могут оказаться смертельно опасными для пришельцев, не знающих, как их задобрить. Более того, они вступают в область, где практикуются неизвестные им колдовские обряды, которым именно потому воображение приписывает особые могущество и способность навлечь бедствия на чужеземца. Вот почему, страшась неизвестности, люди один за другим теряют присутствие духа и поворачивают обратно» (Элькин, 1952, 47-48).

В этих условиях в среде неолитических племен появились *ритуальные посредники*, осуществлявшие функции связи:

- 1) между ритуалами и обрядами различных родов, объединенных в составе племени;
- 2) между представителями всего племени в целом и объектами культов каждого из родов, входящих в племя, в отдельности;
- 3) между миром людей и миром сверхъестественных сил природы.

Появление ритуальных посредников знаменовало заключительный этап длительной эпохи, когда знание фольклора было обязанностью всех взрослых членов коллектива, и начало новой эпохи, когда раз-

личные виды и жанры фольклора стали переходить в монополию отдельных знатоков.

Ритуальные посредники - рядовые члены родового коллектива, которые лучше других знали тонкости проведения соответствующих родовых обрядов, порядок исполнения и содержание соответствующих заговоров и заклинаний. Обычно это были пожилые или старые люди, которым во время племенных тайлаганов¹ поручалось руководство и контроль за правильным отправлением ритуальных церемоний того или иного рода. Поскольку тайлаганы устраивались по различным поводам, в качестве ритуального посредника каждый раз избирался тот человек, который лучше других знал порядок проведения и содержание данного конкретного обряда. После завершения обряда посредник вновь становился рядовым членом коллектива. Таким образом, обязанности ритуального посредника не были постоянными и ограничивались временем совершения данного обряда. В следующий раз при необходимости совершения того же обряда посредником мог быть избран другой человек, который знал порядок проведения и содержание обряда столь же хорошо, а то и лучше, чем предыдущий посредник.

Существование у неолитических предков тюрко-монгольских народов института ритуальных посредников, появление которых знаменовало начало эпохи выделения и формирования специализированных носителей фольклора, подтверждается рядом косвенных свидетельств, а также историей сложения типов баксы и акына. Соответствующий материал об этом будет изложен в главах о генезисе типов шамана-баксы и акына, происхождение которых тесно связано с институтом посредников.

У многих народов, у которых еще не сформировались типы специализированных носителей фольклора, институт посредников сохраняется до нашего времени. У некоторых народов он продолжает

1) *Тайлаган* - бурятское слово, означающее общеродовое или общеплеменное обрядовое торжество, устраиваемое с целью принесения жертвы духам и божествам и совершения соответствующих обрядов. Этот термин в последние годы используется в работах по этнографии не только бурят, но и других народов Сибири и Центральной Азии. Краткость и определенность термина позволяют использовать его и в нашей работе, ибо существующие в казахском языке термины «тасаттық» и «ас» не покрывают содержания термина «тайлаган».

сохраняться в качестве пережитка и при наличии сформировавшихся типов носителей фольклора. Последнее обстоятельство также свидетельствует о том, что посредники - явление, знаменовавшее выделение специализированных носителей устнопоэтической традиции.

Институт посредников существует до настоящего времени у мнонгов - изолированного племени, состоящего из нескольких родов, живущего в непроходимых джунглях Вьетнама, занимающегося охотой, собирательством и примитивным земледелием и не владеющего искусством добычи и выплавки металла.

Обрядовая жизнь мнонгов довольно несложна. Они поклоняются духам-хозяевам природы, почитают различных добрых и злых духов, которыми населяют все окружающее пространство. Соответственно относительной простоте идеологических воззрений у мнонгов нет святилищ для отправления культовых церемоний и специальных людей, которые бы руководили проведением необходимых обрядов. Во время совершения небольших родовых (при рождении ребенка, при нарушении табу кем-либо из членов рода и пр.) или межродовых, племенных, обрядовых церемоний (по случаю бракосочетания, смерти, постройки нового дома, перед началом сезона охоты или сева и т.д.) из числа рядовых членов родового коллектива избирается человек, лучше других знающий содержание и порядок проведения соответствующего ритуала, тексты произносимых при этом заговоров и молитвенных обращений. Его называют «ндрань» (посредник). «В обществе мнонгаров¹ уже началось выделение специализированных священнослужителей.

Однако традиция еще сильна. Лицо, облеченное доверием устроителя праздника (обычно это умелый человек, знаток всех тонкостей обряда), становится «посредником» между земным обществом людей и «подземными мирами» - «обителью духов», - пишет французский этнограф Ж. Кондоминас (1968, 34).

Функции посредника у мнонгов следующие: совершение необходимых обрядов и произнесение заговоров с целью охраны участников ритуальной церемонии от действия злых сверхъестественных сил; ритуальное «очищение» необходимых для совершения обряда атрибутов с испрошением на это благосклонности духов; руководство про-

1) Мнонгары - мнонги

ведением обряда, совершение основных ритуалов, исполнение основных заклинаний и молитвенных обращений; исполнение полицейских функций против нарушителей порядка во время обрядовых церемоний. Все обряды посредник исполняет от имени участников ритуала. Иногда он участвует и в лечении больных. В таком случае основные лечебные действия (применение лекарственных трав, произнесение заклинаний к духам с просьбой помочь вернуть похищенную душу больного, «отправление» в подземный мир мертвых за похищенной злыми духами душой, обнаружение ее и «вложение» в тело больного) совершают начавшие выделяться из среды родовичей шаманы («нджау»), а посредник исполняет только некоторые второстепенные обряды и произносит связанные с ними заклинания.

Таким образом, функции посредника у мнонгов ограничиваются регулированием взаимоотношений мира человека и мира сверхъестественных сил природы и установлением необходимого контакта с духами. Лечение они не занимаются: это функции шаманов (нджау). Поэтому мнонги называют шамана также «нджау мхэ»: «мхэ» - название обряда лечения.

По этой же причине заклинания и заговоры посредников и шаманов значительно разнятся между собой. Основное содержание заклинания посредника - обращение ко всем духам с просьбой помочь ему:

О дух земли.

О почвы дух,

О дух окрестных мест,

О дух листвы.

О дух растений всех;

О нити дух.

О прялки дух,

О дух равнин.

О дух долины, -

Я к вам зову вас всех!

И вы - о дух дверей,

Дух ложа,

Дух начала дня,

Дух ясности луны

И дух заката солнца, -

Вас зову я тоже!

(Кондоминас, 1968, 169)

Заклинания шамана-нджау более энергично. Нджау не ограничивается призыванием духов; он отправляется в путешествие в мир мертвых и требует, чтобы духи следовали за ним, велит им выступать против злых духов:

Поспешите за телом следом.

Скорее к душе вызывайте,

*Отправляйтесь к дыханиям,
Войдите в жилище духов,
Повидайте духов Танг-Мбиенг.
Сочленение бамбука Нгэр,
Рот бамбука Длэй,
Рог, растущий на лбу!*

В заклинании нджау повествуется о том, что видел он во время своего путешествия, кого встретил по пути, какие препятствия преодолел, как сражались духи, помогающие ему, со злыми духами и т.д. (Кондоминас, 1968, 131-145).

Итак, хотя мнонги все еще пребывают в том состоянии, когда знание фольклора является обязанностью всех взрослых членов коллектива, в их среде началось выделение людей, которые лучше других знают отдельные виды и разряды фольклора. Это следует квалифицировать как первый шаг на пути сложения и формирования типов специализированных носителей фольклора, как начальный этап фольклорной специализации.

Нет нужды доказывать, что в эпоху неолита, когда узкие рамки автономного развития фольклора и обрядов отдельных родов были прерваны и начала формироваться более широкая племенная идеология, указанные факторы оказались значительной преградой на пути развития древней традиции, согласно которой фольклором обязаны были владеть все взрослые члены коллектива. Необходимость учета культов всех родов, объединенных в составе племени, во время тайлаганов, усложнение самих родовых культов по сравнению с тем, что было в эпоху палеолита, также значительно затрудняло правильное проведение необходимых обрядовых церемоний. Между тем удача на охоте, рост поголовья скота, удача в военном походе, избавление от эпидемии или эпизотии, умиловивление духов при нарушении табу и многое другое зависели от того, насколько правильно соблюдались условия и порядок проведения соответствующих обрядов, от того, верно или неверно названы в заклинании имена, эпитеты, функции духов. Поэтому то, что процесс выделения специализированных типов носителей фольклорной традиции начался в сфере ритуального фольклора, - закономерное явление.

Реликты института посредников сохраняются у кхмеров. Основные церемонии в буддийских пагодах у кхмеров исполняют не мона-

хи-бикху, а избираемые деревенскими жителями мирские помощники настоятеля - "ачайары" (Бэрчетт, 1958, 103-104). Причину этой особенности кхмерского буддизма следует усматривать в том, что предки кхмеров приняли буддизм, когда находились на той стадии развития, что и мнонги. Принятие буддизма предками кхмеров происходило мирным путем, причем на камбоджийской почве новая религия сохраняла идеологические институты аборигенного населения, наполняя их буддийским содержанием (Миго, 1973, 25-27).

В обрядовой жизни обитателей острова Рапануи в Тихом океане посредники сохранялись до конца прошлого столетия. Во время обрядового празднества «кэрос» они избирали человека, на которого возлагались обязанности по подготовке и контролю за проведением кэроса; он указывал участникам празднества, какие именно песни и танцы должны они исполнять (Исамитт, 1969, 184).

Реликты института посредников сохранялись и в быту тюрко-монгольских народов. Особенно интересен в этом отношении якутский обряд «вешания веревки духу урочища».

Суть этого обряда сводится к следующему. Целью его было испрошение у духа урочища роста поголовья коней и обилия кумыса. Для этого готовили кумыс из молока первожеребых кобылиц и принесся к одиноко растущей березе, произносили: «Пришли мы к властителю нашей родимой земли, чтобы повесить веревку в подарок». На эту веревку вешали девять намордников, ушитых бусами, кожаный наперсток, перья девяти пород уток и девять лоскутков различных тканей. Перевязывали ведро волосом из конского хвоста. Для руководства обрядом избирался специальный человек (не шаман) из числа рядовых родовичей. Его обязанностью было совершение основной части обряда и произнесение соответствующих заклинаний и молитвенных обращений. Костюм этого посредника был схож с одеянием белого шамана. Посредник называл урочища, находящиеся в верстах 100-200 в округе. При произнесении названия каждого урочища помощник посредника делал возлияние кумысом. После этого собравшиеся водили хоровод и пели заклинательную песню, в которой обращались к богам и духам с просьбой дать плодородие трав для скота, изобилие молока и масла, сделать нежеребых кобылиц жеребыми: «Белошерстных да соединит, мол, в стада! Вскричимте так! Бело-

мастьхда сочетает, мол, в пары!» (Ястремский, 1897, 246-254).

Сходство обряда «вешания веревки духу урочища» с праздником плодородия «ысыахом» указывает на то, что ысыах развился на основе этого простого обряда. Это в свое время заметил А. Окладников: «Обряд «вешания веревки духу урочища» представляет исключительный интерес для истории скотоводческой религии якутов. В нем можно видеть не только «малый ысыах», существовавший рядом с большим общественным праздником, описанным наблюдателями в XVIII-XIX веках, но и его исходную форму, из которой выросла вся позднейшая обрядность кумысного праздника» (Окладников, Запорожская, 1970, 110-111). Иначе говоря, первоначально, когда ысыах исполнялся не как общенародный, а как племенной обряд, руководителями и основными исполнителями его были посредники. Но уже в XVIII веке наблюдатели, впервые описавшие ысыах, отмечали, что руководит обрядовыми действиями шаман.

Таким образом, история обряда ысыах показывает, что первоначально руководителями его были посредники, а затем их место заняли специализированные представители обрядовой традиции-шаманы.

Посредники совершали необходимые обряды и произносили заклинания духам и во время охоты. Таких посредников якуты называли «алчыр». По сообщению В. ИONOBA, алчыры - «такие люди - не шаманы, а славословящие... люди» (Ионов, 1916, 8). При отсутствии посредника-алчыра его функции исполнял избранный из числа охотников человек. Обычно это был опытный, пожилой человек. Следует отметить, что порою охотники брали с собою не алчыра, а шамана. Однако в таком случае шаман исполнял лишь то, что входило в обязанности алчыра. Те же функции исполнял избранный из числа охотников пожилой человек, если не оказывалось ни алчыра, ни шамана (Худяков, 1969, 209).

Из сказанного также можно заключить, что в начале фольклор мог исполнять любой взрослый член коллектива, затем появились посредники, которые постепенно трансформировались в специализированный тип шамана.

Таким образом, эпоха неолита явилась заключительным этапом длительного периода, когда фольклор был достоянием всех членов

первобытного коллектива. В это время стали выделяться посредники, избравшиеся из числа людей, лучше других знакомых с тонкостями проведения обрядов и с содержанием и текстами соответствующих заговоров, заклинаний и молитвенных обращений.

Однако посредники не смогли оформиться в специализированный тип носителей фольклорно-обрядовой традиции. Усложнение общественно-экономической жизни, развитие процесса общественного разделения труда привело к тому, что функции, возлагавшиеся на посредника, были постепенно монополизированы отдельными специализированными типами носителей фольклорно-обрядовой традиции.

О магической функции пения и оказывания.

Одной из причин, способствовавших долгому сохранению института посредников в среде охотников, была вера в то, что духи-хозяева местностей, как и все духи вообще, любят слушать музыку и сюжетные повествования. Понятно, что в основе этого представления лежало эстетическое наслаждение, которое испытывал сам первобытный человек, слушая музыку или развернутое сюжетное повествование, главной задачей посредников, которых брали с собою тюрко-монгольские охотники, было развлечение духов игрой на музыкальном инструменте и исполнение сюжетных фольклорных произведений с целью задобрить их и обеспечить удачную охоту тем, кто в это время отправлялся на промысел. Эта функция свойственна посредникам у многих народов, не перешедших полностью от присваивающего хозяйства к производящему.

Проблема магической функции исполнения сказок разносторонне анализируется в работах П. Сартори, Д. Зеленина, Р. Вийдалеппа и П. Троякова (Сартори, 1930; Зеленин, 1930; Зеленин, 1934; Вийдалепп, 1964; Трояков, 1969), что значительно облегчает нашу задачу.

Исполнение сказок, бытовых рассказов, песен, игра на музыкальных инструментах в магических целях обеспечения удачной охоты свойственны ряду тюрко-монгольских народов, а именно тем - на это следует обратить особое внимание, - в жизни которых элементы присваивающего хозяйства все еще имеют значительный удельный вес. Так, хакасские охотники перед исполнением сказок обращались к духу-хозяину местности: «Ты послушай да больше нам зверя давай, а

мы тебе больше сказок будем рассказывать». У таежных охотников бурят также существует поверье, что если во время охоты хорошо рассказывать сказку, то будет обильная добыча (Хангалов, 1959, 53). Сагайцы (хакасское племя), как передает Н. Дыренкова, считали, что во время рассказывания сказок дух-хозяин леса приходит послушать их, а затем сообщает, что удовлетворен и что он дает охотникам такую-то добычу. Если же в его лесу зверя оказывается мало, он указывает артели другой лес, где добычи много. «Особенно часто прибегают к игре на кобызе или же к простому подражанию такой игре алтайско-саянские охотники в тех случаях, когда промысел неудачен» - пишет исследовательница (Зеленин, 1934, 225).

Примечательно и то, что исполнение музыкальных и сюжетных повествовательных фольклорных произведений в целях охотничьей магии у различных народов сохранило следы процесса перехода от исполнения фольклора любым членом коллектива к передаче этой функции специально выбираемым посредникам, а затем - к специализированным руководителям и исполнителям основных обрядов - шаманам.

Так, у сагайцев нередко во время промысла сами охотники по очереди рассказывали сказки духу-хозяину тайги, который за это якобы назначал им добычу. У тувинцев каждый охотник сам играет на музыкальных инструментах (чадагане и игили), задабривая хозяйку тайги. В шорской легенде каждый из охотников при неудаче на промысле изготовлял из кедра кобыз и играл на нем, в награду за что духи-хозяева тайги давали им много добычи. Точно так же бурятские охотники в лесу вечером на досуге сами рассказывали сказки, пели песни, играли на струнных, щипковых и смычковых музыкальных инструментах, чтобы Хангай, дух-хозяин леса, дал больше соболя и белки (Зеленин, 1934, 234-235; Калзан, 1961, 73; Косыгина, 1915, 24).

В то же самое время нередко были случаи, когда охотники избирали из своей среды человека, возлагая на него функции посредника в обряде умилоствления духов-хозяев тайги. Например, у кумандинцев охотник, умеющий играть на свирели-шоре, изготовлял из стебля борщевика или дягиля шор и играл на нем для духов-хозяев леса, чтобы те послали охотничьей артели добычу. В хакасских легендах повествуется о случаях, когда во время неудачной охоты один из чле-

нов артели, умевший играть на кобызе и рассказывать сказки, брал на себя обязанности по развлечению духа-хозяина (Дыренкова, 1949, 111; Трояков, 1969, 29).

Однако чаще всего функции исполнителей этого охотничьего обряда у тюрко-монгольских народов возлагаются уже на профессионалов-сказочников, сказителей эпоса и шаманов. «Шорцы, алтайцы и сагайцы во время промысла по вечерам в балагане рассказывают сказки, аккомпанируя при этом на кобызе. Артели, отправляющиеся на охоту, стараются взять с собою сказочника. Говорят, что в старину такому сказочнику давали даже полный пай их охотничьей добычи - исключительно за рассказывание сказок», - пишет Н. Дыренкова (Зеленин, 1934, 224-225). Это подтверждают и другие наблюдатели и исследователи.

Артели шорских и алтайских (кумандинских) охотников брали с собою на промысел сказочника, получавшего равную долю из общей добычи. Хакасы перед отправкой на охоту заставляли шамана камлать, сказочника - рассказывать сказки. Шаман угадывал пути-дороги охотников, сказитель-мудрец рассказывал сказки с целью расположить духа-хозяина. Охотники-буряты считали, что без хорошего сказителя в составе артели удачная охота невозможна. Поэтому, чтобы охота была удачной, сказитель всю ночь распевал свою эпопею (Трояков, 1969, 30; Санжеев, 1936, 9; Владимиров, 1923, 38).

Хакасы приглашали сказителя и на похороны, чтобы тот исполнил сказания о родовых предках, о прошлом, о славных деяниях богатырей и т.д. (Трояков, 1969, 32). Нетрудно заметить, что исполнение этих фольклорных произведений, во-первых, адресовалось духам предков, чтобы они знали, что отправляющийся в мир мертвых человек является их потомком, во-вторых, преследовал цель развлечь души умершего¹, чтобы они покидали живых сородичей без злобы. Казахи, каракалпаки и киргизы приглашают на ас (трапеза по умершему) акынов, которые вступают друг с другом в поэтические состязания - айтыс, исполняют песни; сказителей-жырау, исполняющих эпос и создающих хвалебные оды в честь умершего; музыкантов-кюйши, наигрывающих мелодии. Связь этого обычая с древними представлениями

¹) Согласно представлениям тюрко-монгольских народов, у человека несколько душ, и самая последняя покидает семью, в которой жил умерший, через год.

ми о духах-любителях музыки и оказывания несомненна. То же самое можно сказать относительно широко распространенного в прошлом среди тюрко-монгольских народов обычая исполнять перед сражением музыкальные произведения, песни и сказывать эпос о славных деяниях предков.

Так, герой казахского эпоса Кобланды перед вступлением в битву может канифолью струны кыл-кобыза, собираясь сыграть мелодию (Кобланды, 1975, 122). Недаром в туркменских дастанах «герои перед встречей с сильным врагом обязательно играют на своем дутаре» (Короглы, 1975, 71). В обоих случаях мелодии играют для того, чтобы привлечь к месту сражения духов-покровителей, которые должны помочь герою во время схватки. Сказанное созвучно со словами бурятских сказителей, рассказывающих, что раньше героический эпос исполнялся перед охотой и перед опасными дальними исходами (Уланов, 1975, 114).

Представление о духах-любителях музыки и оказывания характерно не только для тюрко-монгольских народов. Так, сказочники пользовались большими привилегиями в среде нанайских охотников. По поверьям мордвы, богиня леса Вирява, охраняющая зверей от охотников, была в то же самое время страстной любительницей сказок (Лопатин, 1922, 249; Маскаев, 1947, 10-11). Мнонги полагают, что духам нравится игра на роге. Поэтому перед началом ритуальных церемоний они трубят в рог и бьют в барабаны, чтобы духи, привлеченные музыкой, прибыли к месту совершения обряда (Кондоминас, 1968, 41, 52, 81). У нилотов, джо-луо и других племен Судана существуют «львиные», «паучьи» и прочие сказки, называемые так в зависимости от тотемного предка, для которого повествуется сказка (Кацнельсон, 1968, 337).

Д. Зеленин связывает счастливые концовки сказок с этой их магической функцией задабривания духов. При этом ссылается на следующее сообщение В. Тан-Богораз: «Каждая чукотская сказка является своеобразным заклинанием против главного врага чукотской хозяйственной формы, т.е. против свирепой зимней пурги, препятствующей морскому промыслу. Длительные пурги, мешая охотникам выходить на промысел, доводят население до голода и, что еще хуже, до полной темноты. Лампы гаснут одна за другой из-за отсутствия

ворвани, и голодные люди остаются в темноте и холоде. Эти невольные досуги наполняются и как бы расцветаются причудливыми цветами сказочного воображения. Вместе с тем каждая сказка оканчивается неизбежной концовкой «Ваго, йоочгин тинму-ган!» - Ага, я убил ветер!» (Тан-Богораз, 1930, 4-5; Зеленин, 1934, 229). Сходны с этим концовки сказок хауса: «Завтра утром ты обойди дом и увидишь кучу серебра, которую насыпал паук». Паук - один из тотемов хауса (Быкова, 1970, 248).

Магическая функция сказок проявляется и в том, что исполнение их включается в ритуал обрядовых церемоний. В частности, в один из моментов сложного эвенкийского родового обряда «шингкэлэвун» «старики...без усталости рассказывали сказки» (Анисимов, 1949, 181; 1958, 30). В одной из казахских сказок сохранилось воспоминание о существовании некогда обряда исполнения сказок в ночь приезда жениха в аул невесты. Все друзья жениха, невеста и ее сестра рассказывали сказки, жених отказался, отговорившись незнанием сказок. Когда легли спать, сестра невесты подкралась к юрте молодых, чтобы послушать сказки, которые, как она думала, жених решил рассказать невесте наедине. В это время она увидела два привидения. Одно из них было сказкой о насекомых, другое - сказкой об оружии. Они были разгневаны на жениха за то, что тот отказался рассказывать сказки, и решили наказать его, превратив в насекомое или нож. (Бар-жаксин, 1916, 36-37).

Нетрудно заметить тут тот же комплекс представлений, который отразился в «львиных», «паучьих» и прочих сказках народов Судана.

Прекрасный знаток татарского фольклора Н. Исанбет пишет: «На языке татар Западной Сибири, Тобола и Тюмени *йомак* *ею* - рассказывать сказку, *йомак эйту* - загадывать сказку. *Йомак* у башкир; *юмак* у ногайцев; *мсумбак* у казахов и каракалпаков... у всех в значении загадки... Киргизское слово *жомок* - слово, передаваемое из уст в уста, легенда, сказка. У чувашей *юмах* - в значении сказки; *тупмаллы юмах* значит загадка. У хакасов *топчан нымах*... - загадка; у монголов *домог* - лечение, сказка, рассказ. По-монгольски *дом* означает обряд, колдовство, заговор, заклинание. Рамстедт считает, что слово *йомгак* происходит от этого корня» (Исанбет, 1970, 10). Это также доказывает связь оказывания сказки с магическими обрядами.

Связь исполнения музыкального и словесного фольклора с обрядом четко прослеживается у ряда народов. Прежде всего следует отметить очевидную связь кетского фольклора с обрядом. Об этом свидетельствует существовавший обычай исполнять некоторые сказки только в определенное время года, дня, определенными лицами и т.д. Так, например, поэтическую *Усесцасикет* («Теплая сказка») рассказывали только вечерами в период сильных морозов; рассказчиками могли быть лишь лица, родившиеся в теплые летние месяцы. По представлениям кетов, такая сказка должна была вызвать потепление. Легендой о Кайгусе (хозяине леса, сыне медведя и женщины) осмыслился комплекс обрядовых действий, которыми до недавнего времени сопровождался праздник по случаю добычи медведя» (Алексеев, 1970, 44-45).

Во время совершения древними хорезмийцами обрядов поклонения огню музыканты играли мелодии, певцы исполняли песни, а сказочники - сказки. (Абидов, 1967, 7). Папуасы Новой Британии связывают исполнение сказок с календарными обрядами и садовой магией. В частности, сказка об умершем муже, который является к своей живой жене, уводит ее в царство мертвых, откуда ей с трудом удастся вернуться, рассказывается в начале дождливого сезона в специальных хижинах, в сопровождении трапезы из свежих листьев. На Тробрианских островах в Меланезии сказки, относящиеся к разряду «кук-ванебу», исполняются в дождливый сезон и оканчиваются магической формулой плодородия (Мелетинский, 1970, 11).

Сказки рассказывались и в целях гадания. Охотники-орочены, например, перед отправлением на охоту расчищали огнище, ровняли поверхность зола, опрокидывали котел и затем, сев вокруг, слушали сказки. После этого они высказывали пожелания обильной добычи, снимали котел и якобы находили на пепле следы зверей, по которым угадывали количество и род добычи (Потанин, 1883, 697). То же самое до недавнего времени практиковалось у нанайцев. Во время охотничьего сезона оставшиеся дома женщины целыми часами не спали, рассказывая друг другу сказки. Упоминание об удачной добыче пищи и преодолении всех опасностей в сказке должно было содействовать удаче на промысле и благополучию охотников (Лебедев, 1966, 196). Один старик чукча так сказал В. Тан-Богоразу: «Напрасно думают,

что женщины слабее мужчин на охоте. Домашнее колдовство сильнее, чем те заклинания, которые произносятся в тундре. Тщетно ищет мужчина вокруг; но те, которые сидят у лампы, действительно сильны, им легче подзвать к берегу добычу» (Богораз, 1934, 63). В основе всех перечисленных случаев лежит вера в то, что духи, получив удовольствие от музыки, пения и рассказывания, в благодарность пошлют охотникам добычу, сделают посевы урожайными, прекратят дождь или бурю. Постепенно эта вера трансформировалась в представление о том, что певческий, музыкальный, сказительский, поэтический, шаманский дар снисходит на людей по воле духов. Формирование такого представления отражало процесс специализации в среде посредников, которые исполняли для духов песни, музыку, сказывали сюжетные произведения. Так, индейцы пуэбло связывали происхождение песни с миром мертвых и хтоническим змеем, куски тела которого превратились в песни, когда он был сожжен. Нивхи считали, что во время исполнения песни на кончике языка певца сидит дух (Мелетинский, 1972, 156).

Сходные представления существовали и у тюрко-монгольских народов. Например, у казахов имелось поверье, будто человек, который хочет научиться играть на домбре, должен сесть на могилу, находящуюся на пересечении трех дорог, играя на домбре, пока не уснет. Суть поверья станет ясна, если вспомнить, что у могил, расположенных на пересечении дорог, по народному представлению, собираются духи и шайтаны. Согласно казахской легенде, шайтан¹ участвовал в создании великим Коркытом, патроном казахских шаманов, древнего смычкового инструмента кобыза. Долго мучился Коркыт, говорится в легенде, однако никак не мог извлечь чистые звуки из сделанного кобыза. Тогда жена посоветовала ему оставить музыкальный инструмент в таком месте, где его может увидеть шайтан, и подслушать, что тот скажет.

Когда шайтан заметил лежащий на земле кобыз, то, смеясь над недогадливостью Коркыта, перечислил допущенные им недостатки. Подслушав его слова, Коркыт доработал кобыз, и тот приобрел

¹ С принятием ислама персонажи до исламской мифологии, как известно, пополнили состав «джиннов» и «шайтанов», перейдя в разряд низшей мифологии - демонологии.

чистый и ясный звук¹. Вариант этой легенды бытует среди туркмен, которые связывают сюжет с изобретением дутара Баба-Гамбаром. Туркмен, который хотел научиться играть на дутаре или стать сказителем-багшы, должен был переночевать на могиле Баба-Гамбара, играя на дутаре, пока не заснет. Тогда, как считают, спящему во сне являлись различные страшные существа (драконы, огромный холощенный верблюд и т.д.) Если человек не испугается, приходит сам Баба-Гамбар и дает благословение (Басилов, 1970, 57-61). Понятно, что являющиеся во сне страшные существа - ни что иное как белые духи.

В свете сказанного становится понятно, почему кхмеры перед изготовлением музыкальных инструментов, исполнением музыкальной пьесы или обучением музыке новичков совершают ритуал заклинания богов и приношением им даров (Косиков, 1973, 149) и почему древние китайцы считали, что в песне звучит воля Неба (Лисевич, 1969, 62).

Древние исландцы верили в магическую силу поэтического слова и, если хотели причинить кому-либо вред, сочиняли против него стихи, носившие название «нид». Представление о том, какими мыслились последствия, к которым приводило сочинение нида, дает, например, легенда о скальде Торлейне. Норвежский ярл Хакон отобрал у Торлей на товары, приказал сжечь его судно и повесить товарищей. Торлейн переоделся нищим, пробрался во дворец и получил разрешение исполнить сочиненные им стихи. Ярлу вначале показалось, что Торлейн прославляет его и Эйрика, сына Хакона. Но когда его тело охватил сильный зуд, он понял, что это - скрытый нид. Когда Торлейн дошел до основной части нида:

*Туман поднялся с востока,
Туча несется к западу, -*

Наступила темень, все оружие пришло в движение, многие оказались убиты, а сам ярл упал без сознания. У него отгнила борода и волосы по одну сторону пробора, и он долго пролежал после этого больной.

Снорри Стурлусон рассказывает в «Хеймскрингле» о ниде, сочиненном коллективно всеми исландцами против датского короля Харальда Синий Зуб и его наместника Биргира в отместку за то, что

1) Записана автором со слов шамана Берката (Бермагамбета) Доспамбетова (с. Жусалы Кармакшинского р-на Кызыл-Ординской области)

датчане захватили груз потерпевшего крушение исландского судна. По решению народного собрания каждый исландец должен был сочинить по одной строке, из которых намеревались составить коллективный нид устрашающей силы, своеобразную поэтическую «атомную бомбу». Датский король воспринял это решение исландцев столь близко к сердцу, что даже собрался против них в поход.

В магическую силу нидов верили и христианские миссионеры. Известно, например, что один из них убил двух исландцев, сочинивших против него нид. В древнеисландском своде законов «Серый гусь» содержалось специальное запрещение сочинять, исполнять или заучивать ниды. Еще в XVII веке исландцы с верой внимали повествованиям о том, как строфа «сильного поэта» вызвала проказу или какую-либо другую тяжелую болезнь, даже смерть, поднимала из могилы мертвеца и т.д. Остановить губительное действие нида можно было лишь (как и у казахов) тут же подхватив рифму и завершив строфу (Стеблин-Каменский, 1967, 107-110).

Сходные представления существовали у казахов и киргизов и сохраняются у всех народов мира в обычае произносить проклятия. Отсюда же протекает казахское поверье, что доброе слово - половина блага (жақсы сөз - жарым ырыс).

В киргизском эпосе «Манас» поэтическое слово называется «другом-спутником батыра, отправившегося в поход на врага» (Манас, 1958, 3). Это созвучно со словами бурятских сказителей, рассказывающих, что раньше героический эпос исполнялся перед охотой и перед опасными дальними походами (Уланов, 1975, 114).

Марко Поло отмечает, что тюрко-монгольские воины перед сражением играют на инструментах и поют; в свете историко-этнографических данных понятно, что песни эти были обращены к покровителям-арухам, духам предков, чтобы они помогли своим потомкам в битве: «Снарядились обе стороны, - пишет он по поводу сражения между войсками Хубилая и Наяна, - и оставалось только схватиться; слышались тут многие инструменты, многие трубы и громкое пение. У татар вот такой обычай: когда их приведут и расставят биться, пока не прозвучит наказ начальника, они не начинают брани и все то время играют на инструментах и поют; вот поэтому-то обе стороны так много играли и пели» (Поло, 101). Описывая сражение между

войсками Хайду и его противников Номохана и кереитского царевича Георгия, Поло отмечает: «Есть у татар и такой обычай, когда они изготовляются и ждут битвы, прежде, нежели накар забьет, поют они и тихо играют на двухструнных инструментах (имеется в виду, видимо, инструмент вроде домбры - Е.Т.); поют, играют и веселятся, поджидая схватку. И вот изготовились обе стороны и ждут по обычаю ударов... и битвы; и просто удивительно, как хорошо они пели и играли. Вот так-то стояли и поджидали ударов накара» (Поло, 213).

Вера в магическую силу слова и музыки способствовала формированию обычая включения музыки в лечебные обряды. Например, казахские заклинания от болезни «бадик» обязательно пелись, как поются заклинания у многих народов мира; заклинание казахского шамана-баксы, как и всех шаманов мира, также обязательно поется, причем перед началом камлания шаман довольно долго играет на музыкальном инструменте (кобызе, бубне и т.д.), тем самым ублажая слух духов и приглашая их к месту совершения камлания. Путешественник 18 столетия А. Лепехин отмечал, что татары лечили от укуса ядовитых змей и насекомых исполняя музыку (Лепехин, 1795, 416).

Недаром исполнительское искусство бахсы и магическая сила его песен ассоциируется в «книге Коркыта» с камланиями шамана. Причину бодрости духа героев, проводивших семь лет в темнице, глава тюремщиков видит исключительно в силе песен, а самого поэта принимает за пурхана, мага-волшебника, шамана, заколдовавшего все и все музыкой и пением (Короглы, 1976, 51), Топшур монгольских тульчи почитается как обладающий волшебной силой, в знак почтения к нему привязывают куски шелковой материи (Цолоо, 1976, 169-170).

Таким образом, при переходе от присваивающего хозяйства к производящему функции посредников расширялись и в их среде начался процесс специализации. Он был частью процессов специализации, происходивших в жизни общества в целом. Однако посредники не смогли выделиться в самостоятельный специализированный тип. Этот процесс в эпоху посредников только начался. Практика посредников послужила основой, на которой стали проступать пока еще неясные контуры типов шамана-баксы и акына.

ГЛАВА 3

Эпоха классообразования. Начало формирования специализированных типов носителей фольклорно-обрядовой традиции. Сложение типа шамана-баксы.

В эпоху классообразования произошли крупные изменения. Сформировалась высокоразвитая, сложная религия - шаманизм. Этот процесс происходил одновременно с процессом формирования типа шамана. Активизация процессов общественного разделения труда послужила основой сложения и других типов носителей фольклорной традиции. Сложные изменения имели место во всех областях материальной и духовной культуры. Перемены в одной области влекли за собою изменения в других, были взаимосвязаны и взаимообусловлены. Сложность и разнообразность этих изменений обусловили параллельное формирование различных типов носителей фольклора в различных отраслях фольклорной традиции. Иначе говоря, наряду с типом шамана-баксы в то же самое время формировались типы акына и сала. Процесс их формирования происходил не автономно один от другого, а в условиях тесной связи и взаимозависимости.

Когда же возникло шаманство, сыгравшее впоследствии столь значительную роль в духовной истории тюрко-монгольских народов? Прежде чем ответить на этот вопрос, хочется обратить внимание читателей вот на что.

Когда заходит речь об эпохе возникновения шаманизма, казахские фольклористы ограничиваются замечаниями, вроде: «Шаманы появились еще в эпоху шаманизма» (Кабидаш, 1969, 21); «Слово «баксы» и связанное с ним представление возникли в древнюю эпоху, когда шаманизм был господствующей религией» (Габдуллин, 1974, 11); «Шаманизм родился в самую дикую, детскую эпоху человечества» (Уадатов, 1974, 134).

Разумеется, такие чрезвычайно общие представления мало что дают

в смысле хотя бы самого общего указания времени появления шаманизма и шаманов. Между тем при исследовании истории фольклора следует в первую очередь определить, в каком порядке возникали фольклорные явления, в каких взаимоотношениях между собой они находились в различные исторические эпохи. Из ничего ничего не возникает. Для того, чтобы вскрыть закономерности развития фольклора в новое время, необходимо в начале определить явления, послужившие основой этого развития, и эволюционное расположение их в ретроспективе. Без этого понять закономерности развития фольклора в последующие эпохи не представляется возможным. Даже более: взяв в качестве ориентиров внешние признаки, можно исказить историю фольклора.

Уяснить же суть явлений истории фольклора нельзя без параллельного анализа историко-этнографических, археологических и психологических материалов. В противном случае всегда будет оставаться опасность того, что выводы фольклориста-исследователя не выйдут за пределы фольклорной типизации, реализуемой в заключениях, вроде: «в давние времена», «в древности», в лучшем случае - «в до феодальную эпоху». Но ведь так называемая «до феодальная эпоха» не являла собою цельности, она сама состояла из ряда значительных, качественно отличных от друг друга больших эпох, послуживших основой развития общества в эпоху феодализма.

Несколько замечаний об этногенезе некоторых племен эпохи бронзы и периода ранних кочевников.

По традиции, установившейся в исторической литературе, племена андроновской культуры, населявшие территорию Казахстана в эпоху бронзы, относят к числу ираноязычных народов (ВИ, 1955, 457; Шафуров, 1972, 36-37). Однако этой точки зрения придерживаются не все исследователи. Особенно настойчиво раздаются голоса, призывающие к пересмотру концепции иранского происхождения степных племен, в работах последних лет. Детальный и разносторонний анализ материалов о культурной и генетической истории андроновских племен показал, что концепция их иранского происхождения возникла лишь как рабочая гипотеза в пору первоначального, предварительного накопления археолого-антропологического и историко-линг-

вистического материала и что теперь, когда собраны неизмеримо более обширные и достоверные сведения об андроновцах, эта рабочая гипотеза, в силу традиции получившая права едва ли не научно подтвержденного неопровержимого факта, имеет под собою чрезвычайно шаткое основание.

«..Новые археологические материалы заставляют с большой осторожностью относиться к старой теории о связи ираноязычных племен с преимущественно скотоводческими племенами степных районов Средней Азии», пишет В. Сарианиди, анализируя материалы исследования Ж. Дейе, также пришедшего к выводу, что родина иранских племен и районы их расселения в эпоху бронзы находились далеко к югу от степей Казахстана и Центральной Азии (Сарианиди, 1971, 292-293).

«..Этническое единство андроновской культуры, как оно представлялось до последнего времени, не подтверждается, а оспаривается нашими наблюдениями в двух важнейших сторонах, характеризующих археологическую культуру, - гончарстве и погребальном обряде. Неоднородный этнический состав носителей «андоновской культуры» устанавливается также на основе антропологических материалов...» - резюмирует В. Стоколос свое специальное исследование (Стоколос, 1972, 144). Антропологические материалы, подтверждающие этот вывод археолога, содержатся в работах В. Гинзбурга (1962, 186-188). Еще ранее такая же мысль была высказана К. Сальниковым:

«Многие советские археологи (С. Толстов, А. Бернштам и др.), основываясь на ретроспективном методе, видят в андроновцах ираноязычные племена. Нам думается, что этого нельзя сказать обо всех андроновских племенах. Лишь племена алакульского времени и типа вместе с племенами срубной и тазабагыбской культур составили ираноязычный этнический массив на границе Европы и Азии. *Восточные андроновцы* (племена Южной Сибири и Казахстана, за исключением его западной части-Е.Т.) *не подверглись иранизации...*» категорически подытоживает он анализ огромного и разнообразного материала (Сальников, 1967, 347; подчеркнуто нами - Е.Т.).

В настоящее время уже, не вызывает сомнений тот факт, что саки-население Казахстана периода ранних кочевников - являлись потомками андроновцев, обитавших здесь в эпоху бронзы (Исмагулов, 1970,

33). В древних тюркских легендах, приводимых в «Вэйду» и «Чжоу-шу», говорится, что предки тюрков происходили из страны Со (Аристов, 1896, 4-5; Потапов, 1969, 54-55).

Китаизированное название этой страны лингвисты читают как «сак/сакх» (Абаев, 1949, с. 179) и связывают с ним целый ряд тюркских этнонимов, сохраняющихся до сего времени: «Саха» (самоназвание якутов), «сакар» (туркменский род), «се», «сай», «сагай», «саяк» (родовые названия тюрков Саяно-Алтая), «секлер» (этнографическая группа в составе венгров) (Еремеев, 1970, 140). Прекрасный знаток истории и быта тюркских народов Л. Потапов говорит: «Наше многолетнее изучение истории племен Саяно-Алтайского и Хангайского нагорий убеждает нас в том, что кочевые племена, особенно крупные, вовсе не исчезают бесследно даже в самые драматические времена их жизни, в период войн и сражений, а рассеиваются и вновь появляются, вновь консолидируются под старым или новым названием» (Потапов, 1969, 9).

Весьма примечателен и тот факт, что один из самых убежденных сторонников иранского происхождения племен Казахстана и Южной Сибири, труды которого явились одной из основных частей фундамента этой концепции, Абаев, в конце концов был вынужден признать ее ошибочность. «Если раньше иранский элемент в Средней Азии считался исконным, а в Восточной Европе пришлым, то теперь более вероятным представляется обратное: иранский элемент был исконным в Восточной Европе и пришлым в Средней Азии», - констатирует он (Абаев, 1971, 11). Сходной точки зрения придерживается А. Кондратов. Если прародина индоевропейцев была в Малой Азии, то дальнейший их путь должен был лежать через Балканы. Отсюда скотоводческие племена индоевропейцев двинулись по Дунаю, в глубь Европы, и на восток, на территорию нынешней Украины, на Северный Кавказ и дальше, вплоть до Средней и даже Центральной Азии. Часть племен при этом могла оставаться на месте, часть - возвращаться с востока на запад. И спустя многие века после того, как часть индоевропейцев ушла в Индию и Иран, а часть - в Западную Европу, некоторые племена могли кочевать по просторам степей от Днестра до Каспийского или Аральского морей. Вероятно, именно этими последними кочевниками-индоевропейцами были скифы» (Кондратов, 1974, с. 33-34).

Это подтверждается и антропологическими (Дебец, 1971, с. 9), и историко-археологическими материалами. Например, основным оружием иранских народов в древности было копье, а у тюрко-монгольских народов, в том числе и у саков-лук и стрелы (Ншз, 1969, 8, 63-94). В бывшем «Истории Казахской ССР» отмечается, что по меньшей мере, северная часть сакских племен, населявших территорию нашей республики в VI-IV веках до н.э., была тюркоязычной (КТ, 1957, 45-б.). Неслучайно и фиксируемое исследователями сохранение мотивов сакского эпоса именно в эпосе тюрков - в «Огуз-наме», «Алпамысе» и др. (ИУ, 1967, с. 78-79).

Тюркская принадлежность саков подтверждается и эпиграфическими данными. В 1960 году на правом берегу Иртыша при раскопках сакских захоронений V-IV веках до н.э. археологом Ф. Арслановой был обнаружен амулет в виде головы марала. На одной стороне амулета имелась тюркская надпись: «Ак сыкын» (Белый марал). Надпись на дне ковшика, найденного среди прочих предметов в сакском захоронении V-IV веках до н.э. близ с. Иссык Алматинской области, также оказалась тюркской. В частности, в расшифровке А. Аманжолова она звучит следующим образом: «Ага сана очук! Без чек! Букыш ичре азу!» («Ага! Тебе этот очаг! Чужак, преклони колени! Да будет сыт народ!») Тюркские надписи, относящиеся к этому же периоду, обнаружены также среди сакских предметов в Шардаре (Южно-Казахстанская обл.) и в долине Таласа в Жамбулской обл. (Аманжолов, 1971, 134-136; Аманжолов, 1971б, с. 34-35).

Стало быть, при исследовании генетической истории типов носителей казахской устнопоэтической традиции мы можем с полным правом использовать материалы, относящиеся к духовной культуре сакских племен. Можно говорить о связи с тюркским этносом-грифов, «стерегущих золото»², что позволяет использовать также материалы по пазырыской культуре.

В пользу тюркоязычности хуннов также говорит ряд свидетельств. А. Окладников считает, что предки хуннов, племена культуры плиточных могил, относились к числу тюрко-монгольских (Окладников, Запорожская, 1970, с. 156-159).

1) Ага (ага) - тюркская форма обращения.

2) См. об этом: Турсунов, 1973, с. 165-167.

Названия хуннских родов и племен, их титулатура и прочая лексика дошли до нас в китайском написании, основную сложность которого представляет то, что хуннские слова разбивались на ряд слогов, каждый из которых обозначался Ближним по звучанию иероглифом. В результате иноязычные слова в китайской огласовке порою приобретают вид, напоминающий их лишь чрезвычайно отдаленно. Особенно сказывалось это, когда иероглифы подбирались таким образом, чтобы сочетание их давало какой-то смысл, характеризующий самих китайцев к этому слову.

Тем не менее отдельные слова могут быть, как кажется, индентифицированы. Во времена Модэ у хуннов было три правящих рода: Хуань, Лань и Сюй. Шанг (глава государства) избирался из рода Си-Люань-ди. А племенные вожди подразделялись на правое крыло («старших») и левого крыла («младших»). Первых называли «чауки», вторых — «тули». Кроме них были верховный главнокомандующий, а также «великий дуй» и «великий данху». Все они должны были быть выходцами из рода шангкы, то есть являлись аристократами. Тех же полководцев, которые не принадлежали к аристократическому роду, но получили высокое положение благодаря личному таланту, называли «гудухэу».

Л. Гумилев пишет: «Хуянь - тюркское слово, означает «заяц». Скорее всего, к слову «хуянь» относится и название животного, которое в древнетюркском языке означало «заяц», но не только. В древнетюркском языке оно звучало как «гуян», «койш», «кой» (ДТС, 1969, 453, 464). В современных тюркских языках - как «койун», «кой». Известно, что древние этнонимы, имевшие «животное» происхождение, являлись тотемическими. Между тем о тотемическом почитании зайца у тюрко-монгольских народов ничего не известно. Это один из популярных тотемов тунгусо-маньчжурских народов. Наоборот у тюркских народов заяц относится к числу животных, отношение к которым - отрицательное. Например, казахи считают, что если заяц перебежит дорогу, удача не будет. Зато о тотемическом почитании барана у тюрков свидетельствуют этнонимы «хойин-татар» у древних татар, «ак-койлы» и «кара-койлы» («белобаранные» и «чернобаранные») у казахов, «ак-койунлу» и «кара-койунлу» у сельджуков (семантика та же), а также сохранившийся в составе каракалпаков род «куын».

Род, из которого происходили шангкы, в китайском написании - «Си-Люань-ди». Думается, что в языке хуннов это название звучало приблизительно как «селенті». Для такого предположения имеются основания. Предки хуннов - племена культуры плиточных могил - обитали по берегам реки Селенги. Во время образования державы Хунну центр ее оставался по прежнему на Селенге. Так, когда в 97 году до нашей эры китайский полководец Ли Гуан-ди решил совершить нападение прямо на ставку шангкы - главы государства Хунну, он направил свое войско на Селенгу, где и сразился с войсками хуннов (Мс.Овергп, 1939, 16). Точно также в 58 году до н.э. хунны правого крыла, восставшие против шангкы Уянь-Гуйли и вознамерившиеся разгромить ставку главы государства, повернули своих коней в сторону Селенги (Бичурин, 1950, 86). Древние и современные тюрки называют Селенгу «селен» (Дтс. 1969, 495). А -лы/-ді, -ды/-ді, -ты/-ті - тюркские суффиксы, употребляющиеся, в частности, и для образования этнонимов и топонимов.

Тюркским представляется название главы государства Хунну, передаваемое в китайских источниках как «шанюй». Как свидетельствуют летописи, значение этого слова - «высший» (Бичурин, 1950, 46). В казахском языке сохранились слова, образованные от корня «шанк-» со сходным значением. Это: «шанкай» и «шанырак», «шан-грак». Первое означает такое время дня, когда солнце находится *в зените в самой высшей, центральной точке* небосклона. Второе означает *самую верхнюю, центральную часть* остова юрты. Этимология эта станет еще более наглядной, если учесть, что в русской транскрипции сочетанием «нь» передается звук «нн»/«нг» и, что слог «-кы» обычно передавался в китайском написании иероглифом «юй» или «юэ». В таком случае в соответствии с правилами тюркской грамматики титул главы государства хуннов должен был звучать как «шан-кы».

Людей, занимавших самую нижнюю ступень правящей иерархии у хуннов китайские источники называют «гудухэу». В древнетюркском языке имелось слово «кодыкы», означавшее «находящийся внизу», «нижний». Древнетюркское «коды» значило «находящийся *ниже по положению, знаниям*» и т.д. (ДТС, 1969, 451-452). В казахском языке «кодык/кодыга» - «детеныш-недоросток», «детеныш кулана, осла».

Идентифицировать «гудухэу» с «кодыкы» в таком случае не составляет труда.

Соответствия хуннской титулатуры с древнетюркской можно наблюдать и на примере хуннских титулов, передаваемых в китайских источниках как «лули» и «данху». Первому у древних тюрков соответствовал «улун» («улун шад»), второму - «тойгун» (ДТС, 1969, 572).

Титул князя, занимавшего по положению *второе место* после шангкы, в китайской огласовке звучит как «чжуки». Значение этого слова - «мудрый». В китайских источниках этот титул обычно пишется как «чжуки-ван», что буквально означает «мудрый князь». Невольно напрашивается аналогия с титулом древнетюркского принца Йоллыгтегина, который фигурирует в надписях как «Бильге-каган», что значит «мудрый вождь». Он был ближайшим советником когана, *вторым лицом* в Древнетюркском государстве. В таком случае оказывается, что хуннское «чжуки-ван» и Древнетюркское «бильге-каган» - просто титулы, обозначавшие и у тех, и у других один и тот же пост в государственной иерархии.

Как показывают исследования лингвистов, хуннский титул, передаваемый в китайском написании как «яньчши» и служивший для обозначения жены главы государства, также имеет тюркское происхождение. Древнее чтение этого слова в китайском начертании звучало как «гаи-ти», которое исследователь родоначальника хуннских шангкы Тоуманя (в китайской огласовке) сходно с именем легендарного родоначальника древнетюркских каганов Туман-хана. Нельзя сбрасывать со счетов и свидетельства древних китайских летописей. Так, говоря об одном из основных древнетюркских племен - теле, - Суйская династийная хроника прямо утверждает: «Предки теле были потомками хунне». Вэйская летопись отмечает, что язык теле был сходен с хуннским (Потапов, 1969, 150). Весьма показательно и то, что письменность хунну была аналогична древнетюркской письменности (ИМНР, 1967, 79).

Это дает нам право опираться на данные хуннов при рассмотрении «генетической» истории типов носителей казахской устнопоэтической традиции, ибо казахи - потомки племен, обитавших в рассматриваемую эпоху в степях Казахстана и Центральной Азии. Они важны для понимания истории происхождения типов акынов и са-

лов. Процесс их формирования происходил не автономно один от другого, а в условиях тесной связи и взаимозависимости. Однако ради удобства изложения, история возникновения и формирования каждого из указанных типов носителей устнопоэтической традиции будет прослежена отдельно. Начнем с шаманов-баксы.

Вторичная мифологизация.

Исследуя идеологические воззрения тлинкитов, находившихся на стадии начального классообразования, исследователи М. Барбо и Ф. Боас с удивлением отметили, что тлинкитский тотемизм значительно отличается от того, что в культурной антропологии принято называть тотемизмом. Поэтому Ф. Боас назвал его «извращенным тотемизмом», а М. Барбо был вынужден прийти к заключению, что тотемизма у тлинкитов нет и существует лишь «тотемическая атмосфера» (Боас, 1890, 82; Barbeau, 1952, 103-122).

Каковы были основания для таких весьма близких друг к другу выводов ученых, являвшихся представителями двух поколений культурных антропологов? Во-первых, согласно тотемическим представлениям, тотем - одновременно и предок, и близкий родственник, и современник, и старший брат, и воплощение в животном и растительном облике каждого из членов тотемного коллектива; наряду с этим каждый из членов последнего являет собою воплощение тотема. Австралийцы называют тотема «отцом», «другом», «кровным родственником». Отличием тотемизма от других форм почитания животных, растений и космических явлений является то, что тотем не является предметом поклонения. Он лишь кровный родич членов рода, причем не отдельных членов рода, а все без исключения. При этом тотем - необычный кровный родственник. Каждый из родовичей считает себя воплощением тотема. Поэтому, например, человек, принадлежавший к тотемической группе Оленя, считает себя оленем. Все члены рода всячески оберегают животное или растение, которое является их тотемом, совершают различные обряды с целью умножения и защиты тотемных животных, ибо увеличение числа последних равнозначно росту числа членов рода (Токарев, 1964, с. 22-27; Соколова, 1972, с. 19-20).

Что же касается тлинкитов, то они не считали тотема предком и

родственником всех членов рода. Их представления отличают следующие особенности:

1. По представлению тлинкитов, *тотем-покровитель отдельных членов рода*, особенно тех, кто беден, отвергнут, является жертвой несправедливости. Если раньше каждый человек опирался на силу всего рода, был равноправен с остальными его членами и поэтому видел в роде коллективную силу, готовую прийти ему на помощь, то в обществе тлинкитов уже в то время, когда их исследовал Ф. Боас, начало развиваться имущественное неравенство. Тлинкитский тотемизм лишился своего основного качества - равноправной общности для всех членов рода, что повлекло за собою возникновение нового качества;

2. В соответствии с этим тлинкиты проявляли заметную склонность к почитанию не самих животных-тотемов, а лишь их *изображений*. Это также не соответствует тотемическим представлениям;

3. Тлинкиты стали осозновать тотема *лишь как предка рода*. Представление о тотеме как современнике, брате и одновременно воплощении в облике каждого члена рода у тлинкитов стало исчезать;

4. Как результат всего этого, тотем наряду с животным обликом приобрел *антропоморфное*. В некоторых случаях тотем стал представлять то как животное, то как человек. Иначе говоря, на острове тотемических представлений начал формироваться культ антропоморфных предков.

Сходные процессы были характерны не только для тлинкитов, но и для вступивших в полосу классовообразования других северо-американских племен в частности, хайда и цимшиан, центральноамериканских племен, а также народов Океании, Самоа, Африки. У всех них место представления об общем для всех членов рода тотеме заняла вера в имеющих животное обличие индивидуальных покровителей отдельных людей - *нагуализм*.

Согласно нагуалистическим представлениям, каждый человек обладает двумя обликами: одно из них - человеческое, другое - животное (нагуаль). Нагуаль считается покровителем человека. Каждый человек якобы видит своего нагуаля вначале во сне, а потом встречается наяву. Если нагуаль испытывает трудности, то человек заболевает, если умирает нагуаль, должен умереть и человек. Поэтому каждый

старался охранять своего нагуаля, создавая ему условия для вольной и спокойной жизни. Название нагуаля становилось и именем человека: например, человеку, имеющему нагуалем медведя, давали имя однокоренное со словом «медведь» (Аверкиева, 1960, с.30-33, 99-100).

Нагуализм существовал и у тюрко-монгольских народов, о чем свидетельствуют нижеследующие факты. Раньше казахи при рождении ребенка посвящали ему коня, которого называли «нысана». Нысану не использовали ни для верховой езды, ни для каких-либо других целей, его нельзя было резать - он вольно пасся в табуне. Если конокрады угоняли вместе с другими конями нысану, хозяин отправлялся на поиски и старался вернуть нысану живым и невредимым на место. Таких животных монголы называли «онгон» и поступали с ними точно так же. В отличие от казахов, при посвящении онгона новорожденному монголы привязывали к шее коня кусок шелковой материи - Хадак; если человек заболел, кланялись онгону, просили его избавить покровительствуемого от болезни, резали скот и мазали его кровью лоб онгона, а затем, привязав к его шее еще один хадак, отпускали в табун. То же самое наблюдалось в прошлом у алтайцев, тувинцев, якутов, бурят хакасов (Михайловский, 1892, 8, 41). Можно предполагать, что широко распространенный среди тюрко-монгольских народов обычай давать имена, связанные с названиями животных и птиц, - Касқырбай, Жылқыбек, Марал, Бүркіт, Бөрі, Құрт, Теке, Өгіз, Серке, Бота, Лашын и т.д. - возник первоначально в связи с нагуалистическими представлениями.

Нагуализм - явление, возникшее объективно в промежутке между первобытным строем и классовым обществом как отражение объективных процессов ослабления родового единства и как реакция наших предков, еще не утеревших связи с первобытнородовыми традициями, на эти изменения. Поэтому было бы наивно предполагать, будто с возникновением нагуализма тотемизм исчез. М. Элиад на основе анализа разнообразного и убедительного материала показал в своем специальном исследовании, что в «промежуточные» исторические эпохи в сознании людей, не мешая друг другу, уживаются старые идеологические представления и вновь возникшие верования (Eliade, 1951, с.13). Опираясь на результаты его исследования, можно сказать, что в эпоху классовообразования на территории расселения

тюрко-монгольских племен сосуществовали тотемизм и нагуализм. Тотемизм по-прежнему оставался родовой религией, но нетрудно заметить, что поверх родовых отношений стали возникать отношения нового типа. Наряду с тотемом, общим для всех членов рода, каждый член рода имел своего нагуала. Эта особенность присуща всем народам Азии, Африки, Америки, вступившим в стадию классобразования и изученными этнографами. Следует, однако, отметить, что в эпоху классобразования внутреннее содержание тотемических представлений претерпело значительные изменения. Поэтому Ф. Боас и М. Барбо, наблюдая это явление у тлинкитов, назвали его «извращенным тотемизмом» и «тотемической атмосферой».

Тотемические представления эволюционировали в представление о *духе-предке полузооморфного-полуантропоморфного облика*. В эпоху военной демократии у воинов, находившихся в составе одной дружины, но происходивших из разных родов, не могло быть общего тотема, ибо тотем мог быть общим для людей лишь одного кровнородственного коллектива - общины или рода. Поэтому в трудные минуты - во время нападения на врага, в момент жаркой схватки, при отражении нападения воинов вражеского племени и т.п. - *каждый из воинов призывал на помощь тотема своего рода. Думается, что процесс трансформации тотемических представлений в нагуалистические начался с этого.*

Значительное, по сравнению с предыдущим периодом, развитие личной инициативы, ослабление родового единства, возникновение имущественного неравенства, - все это способствовало тому, что рядом с родовыми тотемами появились нагуали.

С этого времени в духовной жизни наших предков сложились две внутренне взаимосвязанные, но внешне противоборствующие плоскости. Одна была представлена верованиями и обычаями, основанными на внутриродовых, кровнородственных связях, другая - верованиями и обычаями, основанными на отношениях, наслонившихся на них.

Вся жизнь племен эпохи военной демократии была подчинена требованиям воинского быта. Верования и обычаи, порожденные потребностями военной жизни, возникли на основе верований и обычаев, идущих издревле. Это естественно. На основе идеи «извращенного

тотемизма» - о *прародителе рода* в облике животного, растения и т.д. и нагуалистической идеи об *индивидуальных покровителях людей* в среде воинов возникло почитание духов (аруахов) погибших бесстрашных воинов и удачливых военных предводителей, являвшихся их предками по линии кровного родства. Во время атаки, при отражении нападения противника и в других критических ситуациях воины принадлежавшие к одной большой патриархальной семье, предком которой был прославленный воин или военачальник, призывал на помощь духа (аруаха) такого своего предка. И это естественно: ведь аруах предка-воина, прекрасно знакомого с военным ремеслом, - лучшая подмога в бою, нежели животное-нагуаль. Так, нам кажется, сложилось *почитание аруахов военных предков*.

Почитание аруахов военных предков возникло, по-видимому, на основе нагуализма. Нагуаль - *индивидуальный зооморфный покровитель* человека, военный предок - антропоморфный *покровитель отдельной большой патриархальной семьи* (вернее, воинов, принадлежащих к этой семье). Нет ничего удивительного в том, что в условиях, когда открылся простор для личной инициативы и место человека в обществе стало во многом определяться его личными способностями (в первую очередь - воинскими), когда богатство стало накапливаться в руках членов отдельных семей, почитание военных предков реализовалось в форме индивидуальной мистической связи каждого из воинов (или группы воинов, принадлежавших к одной большой патриархальной семье, ведущей происхождение от этого предка) с аруахам предка воина.

Объединение удачливых воинов, уже начавших выделяться из среды соплеменников своим богатством и социальным положением, в особые группы для совершения в тайне от непосвященных и врагов обрядов военной магии, группы, куда не было доступа тем, кто не отличался особым воинским опытом, мастерством и отвагой (как, например, «союз орлов» у ацтеков, состоявших из самых смелых и удачливых воинов (Кинжалов, 1960, 217-219), - закономерное явление специализации общественного труда.

В процессе функционирования таких объединений формировалась система специфических ритуалов тайных союзов, ее обрядность, что способствовало постепенному объединению индивидуальных духов

военных предков, почитавшихся каждым из членов этих специализированных воинских сообществ в своеобразный пантеон, верхние ступени иерархической лестницы которого занимали военные духи-покровители наиболее могучих и опытных воинов и военных предводителей. Почитание духов военных предков, осуществлявшееся в пределах воинов-выходцев из одной большой патриархальной семьи, постепенно уступило место культу общих для всех членов тайного союза военных предков. На основе этого сложилась использовавшая форму традиционной мифологии и ритуалов, однако наполненная качественно новым содержанием мифология и связанная с нею обрядность. Основным идеологическим стержнем этой мифологии был культ аруахов. И сложные изменения в духовной культуре наших предков мы назвали *вторичной мифологизацией*, подчеркивая тем самым, что мировоззрение новой эпохи облеклось в покровы традиционной мифологии, которая как бы активизировалась вновь на качественно новом уровне.

Таким образом, вторичную мифологизацию не следует понимать как свидетельство исчезновения первобытной мифологии. Процесс вторичной мифологизации в течение длительного времени проходил в рамках идеологии и связанной с нею обрядности тайных союзов. За пределами же ритуальных тайных сообществ традиционная мифология и ее обрядность продолжали активную жизнь. Прекрасным аналогом такого положения вещей может служить обрядовая жизнь цимшиан. Межродовые потлачи, представлявшие тотемный обряд, состоявший из иллюстрации содержания мифов, показ изображений тотемов и раздачи мяса и шкур тотемических животных представителями одних родов людям других родов, состоявших с ними в эндогамных отношениях, они называли «яоку». Люди, изготавливавшие тотемные изображения для яоку, носили название «укгиляе» и производили свою работу открыто, на виду у сородичей. Одновременно с этим совершались обряды тайных союзов, носившие название «халяит» и проводившиеся в тайне от непосвященных. Мастера, изготавливавшие изображения для халяита («гитсоентки»), отличались от укгиляе. Их обучение и работа были окружены тайной (Аверкиева, 1960, 119-120).

Об этимологии слова «баксы»

Этимология слова «баксы», которым в казахском языке называют «шамана», давно вызывает интерес исследователей. Наименования шамана неодинаковы у различных тюрко-монгольских народов. У киргизов это «бакшы», у якутов - «ойуун», у средневековых половцев-кыпчаков, современных алтайцев, хакасов и тувинцев - «кам». По свидетельству П. Палласа, астраханские казахи называли прорицателей, которые предсказывали будущее, возливая в огонь жир, «камша» (Pallas, 1771, 115). Связь этого слова со словом «кам» несомненна. У бурят и монголов шаман это «боо», а шаманка - «одоогон». Казахи называют шаманок «елті». Это название, вероятно, имеет в основе корень *йел-/ел-*, от которого, в частности, в древнетюркском языке образованы слова «йелві» («колдовство», «волшебство») и «йелвічі» («волшебник», «колдун») (ДТС, 1969, 255), а в казахском - «елігу», «елту» («увлечься», «быть очарованным»).

Г. Потанин полагал, что слово «баксы» происходит от монгольского «боо» («шаман») и тюркского «кісі» («человек») (НБТГУ, тетр. 18, лист 34). Мнение это находится в противоречии с законами тюркских языков: во-первых, для них не характерен переход заднеязычного глухого *к* в гортанное глухое *қ*, во-вторых, находящиеся в состоянии гармонии мягкие звуки *о* и *і* не могли перейти в *а* и *ы* (боокісі-баксы).

Ш. Уалиханов был убежден, что «баксы» - слово не исконно казахское: «Шаман - человек, одаренный волшебством и знанием выше других, он поэт, музыкант, прорицатель и вместе с тем врач. Киргизы (казахи - Е.Т.) шамана называют *бахши*, что по-монгольски значит учитель, уйгуры бахшами называют своих грамотеев, туркмены этим именем зовут своих певцов» (Уалиханов, 1961, 473).

В «Сравнительном словаре турецко-татарских наречий», составленном Л. Будаговым, это слово толкуется сходным образом (Будагов, 1869, 245-246). Более четкое определение термина дано в статье В. Бартольда. Поскольку оно впоследствии стало использоваться в качестве исходного толкования во всех работах, где объяснялась этимология слова «баксы», имеет смысл привести его полностью.

«*Бахши* - заимствованное (вероятно, из санскритского *бхикшу*) слово, появившееся в восточнотюркском и персидском языках в мон-

гольскую эпоху; обозначает прежде всего буддийское духовенство и в этом значении соответствует китайскому *хо-шан*, тибетскому *лама* и уйгурскому *тонн*. Писцы тюркского происхождения, которые должны были составлять документы уйгурским шрифтом, предназначенные для тюркского и монгольского населения, также назывались бахши; согласно Бабуру., у монголов так назывался также хирург. В государстве индийских Бабуридов бахши назывался крупный чиновник, который ведал отчетностью отдельных воинских частей и выплачивал им жалованье. В настоящее время у калмыков, монголов и маньчжуров это слово обозначает высокое духовное звание, у киргизов (казахов - Е. Т.) (диалектные формы *баксы* и *бакса*¹) - колдуна и прорицателя, исцеляющего больных заклинаниями, у туркмен - народного певца (и у киргизов² баксы сопровождает свои заклинания звуками своего музыкального инструмента, кобуза) (Бартольд, 1968, 501).

В «Родословной туркмен» Абулгази Бахадур хана (XVII в.) говорится: «Бурунгы откен *бахшы* уа гумрыны махркеда откен йахшылары андак айтыб турурлар.» («Минувших дней *бахшы* и знатные люди из туркмен, проводившие жизнь в битвах, рассказывают следующее...») (Абулгази, 1958, 34, 52). Объясняя термин «бахшы», встречающийся в этом отрывке, А. Кононов, упоминая, что, по мнению некоторых исследователей, это слово связано по происхождению с санскритским «бхикшу», или китайским «пак-ши», пишет «Это слово, первоначально применявшееся к уйгурским писцам и к буддийским отшельникам, у монголов получило значение «писец», «чиновник». У туркмен термин *бахши* встречается в двух значениях: «профессиональный певец-музыкант», «живая книга» и «начальник», «старшина», «глава племени» (Абулгази, 1958, 93).

В «Истории казахской литературы» термин «баксы» объясняется заимствованием через посредство монгольского языка со значением учителя, наставника (Кенжебаев, 1948, 42).

В самом деле, у древних уйгуров и монголов слово «бахшы» употреблялось в этом значении. Например, в одном из стихотворений древ-

1) В данном случае В. Бартольд ошибается. Форма «бакса» не встречается ни в одной из областей Казахстана.

2) Казахы.

неуйгурского поэта, известного под псевдонимом Ки-Ки, говорится:
Бурхан атлыг бакшыка, В учителя (наставника) по Будда,
Будгыл арыг озинке, имени,

Бурсан куураг ердашке В его чистую (священную) сущность,
Бодумын тутушу ынанурмен. В общину драгоценную
Всем существом я верю.

(Тугушева, 1970, 105).

Приводя значения «наставник», «поэт», «врач», «обладатель чудесных знаний», связываемые исследователями со словом «баксы», Е. Исмаилов и Б. Сарыбаев также приходят к выводу, что «баксы» и «бахшы» - однокоренные слова (Исмаилов, 1957, 79; Сарыбаев, 1968, 55-56).

Итак, согласно сформировавшемуся в фольклористике мнению, казахское «баксы» связывается с санскритским «бхикшу» или китайским «пак-ши» через посредство древнеуйгурского, туркменского, монгольского и прочих вариантов.

Разумеется, на первый взгляд, соответствие «баксы» и «бхикшу/бахшы» закономерно. Однако далеко не всегда внешнее сходство может свидетельствовать о внутренней, сущностной связи. Ведь нельзя, например, ввиду внешнего сходства казахской *ступы-келі* с индийской утверждать, что казахи переняли способ изготовления *ступ* у индусов. Точно так же нельзя, исходя лишь из того, что у большинства народов мира мужчины носят штаны, а женщины - юбки, считать, что этот принцип разделения мужской и женской одежды был заимствован всеми народами мира у одного народа. Японское слово «мару» имеет внешнее сходство и означает то же самое, что русское «море», французское «кур» точно так же внешне похоже и значит то же самое, что казахское «кора» («двор»). Но разве из этого следует, что русские заимствовали обозначение моря из японского, а казахи название двора - из французского?

В специальной монографии В. Гуляева «Америка и Старый Свет в доколумбову эпоху» приводятся многочисленные образцы орнамента, изображений из камня и органических материалов, предметов мебели и т.п., сходствующих у различных народов мира: Южной Америки и Средней Азии, Европы и острова Ява, Китая и Южной Африки, но генетически ни в коим образом друг с другом не связанных. Причина же сходства объясняется в одних случаях случайнос-

тью, в других - сходством социально - экономических условий и многих других (Гуляев, 1963).

К сожалению, идеи школы заимствования зачастую используются в казахской фольклористике без должной критической оценки и без учета одного из самых основных ее теоретических положений, а именно: для того, чтобы возникла *возможность* заимствования, у заимствующей стороны должна сложиться *потребность в заимствовании идеи*, сюжета, термина и т.п. Эту мысль прекрасно обосновал еще в прошлом столетии А. Веселовский (1863, стр. 558).¹

Но разве можно объяснить потребность в обозначении безграмотного шамана названием писца-грамотея? Можно понять и согласиться с логичностью использования этого термина для обозначения туркменских и узбекских сказителей-бахшы, а именно тех из них, которые имеют в своем репертуаре, помимо устнопоэтических, произведении книжного варианта. Недаром сам термин «бахши» в значении *сказителя* характерен для тюркских народов, населяющих *лишь области, прилегающие к индо-иранскому миру* - области распространения мусульманской книжности в среду тюркских народов.

Что же касается слова «баксы» в значении *шамана*, то здесь дело обстояло, как представляется, совершенно иначе. Думается, что «бахши» и «баксы» - разные по этимологии слова, имеющие лишь внешнее сходство. Приблизительно такая же история произошла, как указывает И. Аббасов, с терминами «ашуг» и «ашик», которые, будучи разнокоренными словами, в силу внешнего сходства в звучании были осмыслены как два варианта одного и того же слова. «Само собой разумеется, что ашуг и ашик не являются одним и тем же лицом. Но некоторые армянские собиратели фольклора, а также сами ашуги перепутали значение слов «ашуг» и «ашик», одинаково звучащих, но выражающих различные понятия на азербайджанском языке (ашуг - певец-импровизатор, ашик - влюбленный). Тем самым они отождествили поэта, создавшего образы влюбленных, с ашугом, воспевавшим эту любовь,» - пишет он (Аббасов, 1966, 7).

Для правильного этимологизирования термина «баксы» лингвистического анализа явно недостаточно. Необходимо рассмотрение

функций исполняемых шаманами-баксы, и опора в первую очередь на результаты такого рассмотрения.

«Он одновременно сказитель, музыкант-кюйши, он врач и прорицатель», - пишет о казахских баксы проф. Б. Кенжебаев (КОТ, 1948, 942). В самом деле, например, казахский баксы Беркинбай-калпе (Беркинбай Бекниязов) является прекрасным исполнителем и автором импровизатором устнопоэтических произведений - терме (тирады афористико-дидактического характера), толгау (философских поэтических размышлений-импровизаций) и эпических дастанов, мастерские аккомпанирующим себе на домбре. Вместе с тем он в первую очередь врач, лечащий методом психотерапии, и прорицатель. Камлая над больным, казахские шаманы в сопровождении духов-помощников якобы объезжают дневной и потусторонний миры, *высматривая* все закоулки этих миров.

Сходные представления о функциях шаманов свойственны всем народам мира. Так, тувинские шаманы являются одновременно врачами и прорицателями. Согласно представлениям шаманистов, у сильных шаманов (например, у Сары-кама и Куренгей-кама из рода хертек, у шаманки Аалчы из рода карсаал и др.) бывают семь лебедей, которые по поручению кама летают по всем мирам, собирая сведения о судьбе тех или иных людей. Предсказывая будущее, шаман обращался к лебедям:

<i>Черлер кезер чеди куум</i>	<i>Рыскающие по свету семь лебедей</i>
<i>Чарык хуннун аятында,</i>	<i>Под светлым солнцем,</i>
<i>Каранышыш кыдыыща,</i>	<i>В краю (вечной) тьмы,</i>
<i>Карагыраалыг каре хемде,</i>	<i>В узком темном ущелье,</i>
<i>Халыткактыг кара таштыг,</i>	<i>В находящемся на зыбком</i>
	<i>бугристом</i>
<i>Соортукутуг кара балгаш.</i>	<i>Черном болоте</i>
<i>Чес-хола ковуруглуг,</i>	<i>За медно-бронзовым мостом,</i>
<i>Хылдар ковуруглуг,</i>	<i>За волосяным мостом,</i>
<i>Човурээ ковуруглуг,</i>	<i>За корьевым мостом</i>
<i>Хаалгазы ажык хан</i>	<i>Черном кровавом доме с</i>
<i>кара батанда</i>	<i>открытыми дверьми</i>
<i>Неже кижги бары херек,</i>	<i>Сколько (долженствующих умереть)</i>
	<i>человек есть -это надо узнать,</i>
<i>Оон чанында хыржыш кажжаа</i>	<i>Справа в плетеном загоне</i>
<i>читинде</i>	

1) Подробнее об этом: Турсунов, 1973, 117-123, 135-179

«Названия «багуче» и «курэзэче» употребляются в одном значении и по отношению к одному и тому же человеку. В народе оба эти термина употребляются в качестве синонимов, ибо оба происходят от имеющих одно и то же значение корней «карау - багу, куру» («смотреть - высматривать, наблюдать, видеть»).. «Курэзэлик иту» или «багу» - это одно и то же»¹.

Шаман Беркинбай, с которым я тесно общался с 1975 по 1978 годы, никогда не употреблял слов «емдедім» («лечил»), «емделіп шықты» («излечился»), у него были свои выражения: «бактым» (в значении «лечил», «камлал») и «тәңірім абырой берді» («бог не дал опозориться» - в значении «излечил»). Примечательная деталь!

Беседуя с казахскими шаманами, я обратил внимание на одну интересную особенность. Рассказывая о лечении болезней, баксы никогда не употребляют выражения «ауруды емдеу» («лечить больного»), а говорят «ауруды багу» («лечить (буквально: высматривать) болезнь») или прибегают к эвфемистической замене: «абырой алу» («с честью выйти»).

Из вышесказанного следует такой вывод. Слово «баксы», которым в казахском языке обозначается шаман, восходит не к санскритскому «бхишну» и не к китайскому «пак-ши». Это исконно тюркское слово, образованное от корня *бак-/баг-*, означающего «смотреть», «высматривать», «видеть» и отражающего основную суть деятельности шамана, заключающуюся в высматривании украденной души больного и предвидении будущего. Казахское слово «баксы» по смыслу родственно названиям шаманов и лекарей у других тюркских народов: древнетюркскому «корумчи», якутскому «корбуоччу», татарскому «куремче», «курэзэ», «курэзэче», башкирскому «шайтан курэзэ», шорскому «космекчи». Название «баксы» образовалось от корня *бак-* таким же образом, как от корня *көп-* («садиться», «оседать», «располагаться на отдых») образовано казахское слово «қоңсы» («сосед»).

Эту этимологию подтверждает и следующий факт. У эвенков для обозначения шамана наряду с названием «шаман» («саман», «хаман») употребляется и слово «ичэримни», образованное от корня *ичэ-* («видеть»). Процесс камлания они называют и «шаманды», и «ичэри»

¹) Пользуясь случаем выразить благодарность научному сотруднику Института языка и литературы Татарии Ленару Жамалетдинову за это ценное сообщение

(Василевич, 1971,6). И здесь в названии шамана и процесса его камлания заключен тот же смысл-«видеть», «смотреть», «высматривать».

Врачевательная функция шаманов.

Творчество баксы составляет сложную и интересную жанровую разновидность казахского обрядового фольклора. Воссоздать полную картину истории казахского фольклора нельзя без исследования шаманского творчества и генетической истории типа баксы. К сожалению, эта чрезвычайно важная в историко-фольклорном отношении область казахского устнопоэтического творчества все еще не находит полного и всестороннего изучения. До сего времени место творчества баксы в системе казахского обрядово-бытового фольклора ждет своего полного определения: обычно исследователи выделяют на первый план лишь консерватную сторону творчества и деятельности баксы. Это однако не дает всесторонней характеристики творчества баксы. Для воссоздания же истории фольклора необходима полная и разносторонняя характеристика этого сложного явления духовной жизни тюрко-монгольских народов.

Большую трудность представляет скудость записей образцов шаманского творчества, осуществляемых фольклористами. Можно сказать, что практически в течение нескольких десятилетий запись почти не производилась. Некоторый сдвиг в этой области намечается лишь в последние годы.

Сходным образом обстоит дело и с исследованием творчества баксы. Понятно, что небольших обхоров, помещенных в разновременных изданиях и по содержанию (а отчасти и по материалу) повторяющих друг друга, недостаточно для исследования генетической истории фольклора (КЭТ, 1948, 1960; Габдуллин, 1958, 1974; ИКЛ, 1968; Кабидаш, 1969; Чеканинский, 1929). Значительно более подробно рассматриваются идейно-тематическое содержание, жанровая специфика, художественные особенности, характер деятельности и творчества баксы в работе Б. Уахатова (1974, 134-152). Хотя круг вопросов, рассматриваемых в ней, в известной мере перекликается с содержанием работ его предшественников (Диваев, 1899; А-ов, 1894; Ауезулы, 1927; Сейфуллин, 1932), исследование Б. Уахатова интереснее тем, что автор решительно возражает против одностороннего

подхода к шаманскому творчеству как к сугубо религиозному, без учета специфики условий, породивших его.

Несомненно, заслуживает внимания мнение современного исследователя творчества среднеазиатских шаманов В. Басилова: "Если отвлечься от оценок наших дней, шаман престанет перед нами как трагическая фигура древности, осужденная всю жизнь служить покровителям-духам, чтобы с их помощью охранять здоровье и покой современников... Однако все же вплоть до недавнего времени шаманство дошло не благодаря шарлатанству и обману, а благодаря глубокой экзальтированной убежденности в своем призвании людей, озаренных видениями духов" (Басилов, 1975, 114).

Необходимо в первую очередь определить эпоху возникновения шаманизма и предпосылки, обусловившие этот процесс. «Не зная генезиса любого явления, мы не поймем и его сущности. Значит, для того, чтобы верно судить о роли искусства в жизни общества, мы должны тщательным образом изучить его древнейшие формы» (Формозов, 1969, 8).

Поскольку специальных работ, посвященных обстоятельному анализу функций шаманов, в казахской фольклористике нет, а без этого решить вопрос о возникновении шаманизма как социального феномена нельзя, мы вынуждены остановиться на рассмотрении функций баксы подробнее.

Согласно представлению, общему для шаманистов на всех континентах земного шара, шаманом может стать только человек, имеющий к этому склонность, проявляющуюся в особой болезни, называемой в этнографии «шаманской болезнью». У казахов человек, имеющий склонность к шаманству, видит во сне некие существа, которые предлагают ему взять в руки кобыз. Это повторяется несколько раз, и каждый раз он отказывается. Человек этот становится угрюмым, нелюдимым, начинает бояться окружающих, хотя больной большей частью сохраняет здравость ума. Затем наступает апатия и видения начинают преследовать его почти постоянно. Считается, что болезнь неизлечима и прекращается только если человек соглашается шаманить.

Мне довелось видеть человека, который, как считают, болеет «шаманской болезнью», во время Кызыл-Ординской экспедиции в июле

1975 года. Это житель совхоза «Кармакшинский» Кармакшинского района Нугра Исмаилов. Согласно объяснению родственников Нугры и других местных жителей, Нугра принадлежит к роду потомственных баксы. Его предок Есакай, живший в прошлом столетии, был знаменитым шаманом. Сыновья Есакая, Каржаубай, Омар и Бейсенбай, а также их дети (сын Каржаубая Исмаил и внук Тажибай, от которых родился Нугра; дочь Омара Паршигуль; сын Бейсенбая Тебеген и внук Серик) - также шаманы. После смерти Серика кобыз Есакая был передан Нугре, в доме которого храниться до сего времени.

16-17 лет назад духи стали навещать Нугру, требуя, чтобы он взял кобыз и начал шаманить. Нугра отказывался, однако духи становились все настойчивее.

Несчастный избранник духов потерял аппетит, стал пуглив. Целыми днями сидит он в затемненной задней комнате, где висит кобыз, пугаясь всех, кто заходит в дом, и с ужасом прислушивается к любому звуку, раздающемуся с улицы. Только его жена и жена старшего брата разговаривают с ним, не вызывая у него панического страха. В день он выпивает, после настойчивых уговоров, только одну пиалу чаю или молока.

Вместе с тем он сохраняет здравость ума: понимает обращенные к нему слова. Рассказывая Нугре о цели своего визита, я имел возможность заметить, что отшатнувшийся в ужасе к стене, трясущийся от страха, натянувший до подбородка одеяло человек с затравленным взглядом понимает мою речь.

С помощью двоюродной сестры Нугры, шаманки Баршагуль Сембаевой, нам удалось немного успокоить больного и даже позволить сфотографировать себя. Ночью аул засыпает, Нугра выходит из дома во двор, но каждый раз, трясаясь в страхе, прячется за глинобитным забором, едва на улице появится прохожий. Он ждет духов, чтобы вновь (в который раз!) захлебнуться в немом вопле животного ужаса. Он не может не ждать их.

По представлениям якутов, после смерти ойууна его эмэхэт (дух-помощник) снисходит на избранного им самим человека. Несчастный заболевает: начинает смеяться чему-то, схватив топор или какой-либо другой тяжелый предмет, бросается на встречающих, убегает

в тайгу и бродит там, питаясь корой деревьев; когда находится дома, порывается убить себя, - короче, сходит с ума. Будущий шаман порою с детства отличается от своих сверстников: не принимает участия в шумных ребяческих играх, часто болеет, бывает задумчив. По мере того, как ребенок подрастает, болезнь его принимает более острые формы. Он часто лишается сознания, бредит, не слышит обращенных к нему слов и не замечает людей, стоящих рядом.

Согласно убеждению верующих якутов, в это время душа мальчика отправляется в мир мертвых и бродит там. Повелитель шаманских духов Хара Сылгылах Бэки Дьорту (Бэги Жорту на Вороном Коне) режет тело мальчика на мелкие куски и разбрасывает их по сторонам. Духи подхватывают их на лету и поедают. Те, которые поели мяса мальчика, будут помощниками будущего шамана. Затем Хара Сылгылах Бэки Дьорту отрезает голову мальчика и вешает ее на жердь, чтобы она находилась на солнце и ветре, на дожде и снегу. В это время, как считается, мальчик, находящийся в доме, зябнет, его трясет, как в лихорадке. Люди, собравшиеся в доме, заворачивают его в одеяло и укладывают на постель. После этого Бэгт Дьорту снимает иссохшую голову с жерди, соединяет ее с телом и бросает в огненное море, чтобы сгорело все, что имеется в теле мальчика от светлого мира людей. В это время, как думают, мальчика - лежащего в доме, бросает в жар и он начинает мучаться. Так душа будущего ойууна проходит целый ряд испытаний, а мальчик все это время, пока где-нибудь не умрет кто-либо из шаманов, то лишается сознания, то испытывает различные болезненные ощущения. Якуты верили, что душа умершего ойууна сама приходит к избраннику во время сна (Михайловский, 1892, 73; Худяков, 1969, 307-308).

Таким образом, пока духи не вселяются в тело человека, он не может стать шаманом. Это обстоятельство чрезвычайно важно для нашей темы.

Точно так же у бурят мальчик, которого как полагают, избрали предки-шаманы, отличается особыми признаками. Он часто бывает задумчив, любит уединение, видит вещие сны, подвергается временами припадкам, впадая в бесчувственное состояние. Считается, что в это время душа его находится в обучении у духов. После испытаний, которым ее подвергают духи, душа его возвращается в свое тело.

Сходные представления о шаманском призвании существуют у алтайцев.

Будущий кам (шаман) рано начинает чувствовать свое предназначение. Им овладевает болезнь, он часто впадает в бешенство. Многие стараются бороться с этим, однако из их попыток ничего не получается: даже отдаленные звуки бубна приводят их в дрожь, и воздержание приносит лишь новые страдания - начинает сводить сума дорогой руки и ноги, возникают другие ощущения физической боли и т.д. (Михайловский, 1892, 77).

У тувинцев признаками будущего шамана считались припадки с потерей сознания, сон лицом вниз, громкий плач с якобы кровавыми слезами. Избранник духов начинал бродить, терять сознание и т.д. (Потанин, 1869, 6, 348).

Считается, что в сходных условиях оказывается шаман, если душа (или духи) «покидает» его по той или иной причине. Вот как, например, рассказывают о казахском шамане Абу-баксы; «После войны (где-то в 1947 году) Абу на некоторое время лишился шаманского дара и стал точно дурачок: ел шерсть, не видел окружающих, не слышал их слов. Он ходил как в воду опущенный, глаза его стали гноиться, от прежней солидности и лоска ничего не осталось. Через некоторое время он исчез без следа. Только через несколько лет вернулся в свои края и принял прежний вид. Старики говорили, что под языком у него был малюсенький перстень: так вот его выкрали то ли пери, то ли дьявол. В конце концов, неизвестно, каким образом, Абу бродил-бродил и сам, говорят, вернул его»¹ Для нашей темы интересно вот такое обстоятельство; появление несуразностей, странностей в поведении и внешнем виде человека в представлении верующих связывается с воздействием духов-обитателей потустороннего мира. Это соответствует общим для тюрко-монгольских народов представлениям о том, что внешний вид и поведение обитателей мира мертвых отличаются нелепостью и несуразностью². Примечательно, что странности в поведении шамана во время камлания (искаженность выражения лица, икание, странные телодвижения во время пляски и т.д.) появляются в двух строго определенных случаях: когда шаман яко-

1) Из материалов, собранных Кенжегали Есжановым.

2) См. об этом подробно: Турсунов, 1973, 87-106.

бы находится в поисках украденной души больного в мире мертвых и когда он камлает в облике своего духа-помощника. Едва он «перес-тупает» границу и оказывается в мире живых, как странности и нелепости сразу исчезают. Иначе говоря, находясь в мире мертвых, шаман, чтобы не выдать себя, подражает внешнему виду, повадкам и поведению обитателей мира мертвых.

Комплекс представлений, связанных с получением шаманского дара и характером отношений шамана с потусторонними силами, общий для многих народов мира. Например, Г. Райт пишет о шаманах Африки, Америки и Океании: «Тем не менее он (шаман - Е.Т.) часто бывает человеком ущербным - физически или социально. Он может быть слабовольным или калекой, даже эпилептиком... Зачастую он подвержен видениям, трансам и другим ненормальным психологическим состояниям. В некоторых племенах знахаря¹ называли тем же словом, что и помешанного, поскольку он осуществляет свои функции с помощью тех же духов, что властвуют над душевнобольными» (Райт, 1971, 199). Бразильский шаман Памантохо рассказывал Г. Райту, что в молодости был плохо приспособлен к обычной жизни своего племени. Товарищи по играм часто колотили его. Он видел страшные сны, его посещали видения и тогда он беседовал с духами (Райт, 1971, 44-45).

Древние верили, что если в тело человека вселялся дух, человек сходил с ума. Это связано с представлением о нелепости и странности поведения и внешнего вида обитателей мира мертвых. Странности и нелепости поведения больного объяснялись влиянием находящегося внутри него духа. Такое представление бытовало не только у казахов, киргизов, каракалпаков, но и многих других тюрко-монгольских народов. Поэтому, например, во время грозы якуты сажали человека, страдающего эпилепсией или сошедшего с ума, на открытое место. Считалось, что если больной вздрагивал от удара грома, то он должен излечиться, ибо сидящий в нем дух, испугавшись гнева Неба, покидал тело (Худяков, 1969, 275-276).

Такой обычай встречался и у казахов. По другому поверью якутов, злые духи посещать по ночам девочек, и эти девочки затем сходят с ума (Худяков, 1969, 293).

1) Г. Райт употребляет слово «шаман», «знахарь», «колдун» в качестве синонимов.

В алтайском эпосе «Акбий» герой соединяется с духом умершей жены - и сходит с ума (Малчй-Мерген, 1947, 159). Здесь явно прослеживается связь сумасшествия с влиянием представителей мира мертвых. Поверье о связи эпилепсии и умопомешательства с влиянием потусторонних сил характерно не только для тюрко-монгольских народов. А. Бируни, рассказывая о верованиях персов, писал: «О днях соединения и противостояния Солнца и Луны говорят, что они несчастливые. Что касается дня соединения, то в этот день джины и шайтаны испытывают страсть к зловредному смещению с обитателями мира, отчего возникают безумие и умопомешательство, ... что же касается дня противостояния, то говорят, что в этот день чули и колдуны испытывают страсть к людям, помутившимся духом, поэтому в такой день умножаются случаи падучей» (Бируни, 1957, 252).

Рассматриваемое представление оказало сильное влияние на возникновение и формирование шаманства. Надо полагать, что вселение духа в тело человека воспринималось как явление, в принципе равнозначное беременности женщины. Действительно, вера в то, что зачатие происходит не от связи с мужчиной, а от того, что дух предка вселяется в тело женщины, сохраняется у некоторых отсталых племен (Локвуд, 1971, 9, 23), а также в тюрко-монгольских представлениях о мировом дереве: на ветвях его живут души младенцев в виде птиц, которые, спускаясь по ветвям все ниже и ниже и проникают в лоно женщины, отчего та беременеет. «Восприятие человеком в себя духов приравнивалось первоначально к беременности, - писал по этому поводу Д. Зеленин, - ... демон вселяется и «сидит» в человеке подобно тому, как живой утробный плод помещается в беременной женщине или в котной самке животного. Непосредственный опыт беременных женщин мы склонны считать даже реальной базой для развития самой идеи о вселении духа в человека. Древнейшим духом, который мыслился вселяющимся в человека, был дух-тотем» (Зеленин, 1935, 731).

Правильность такого заключения подтверждается еще одним обстоятельством. У всех народов, шаманы которых сохранили обычай камлания в специальном костюме, привески на последнем пришиваются так, чтобы образовать узор, напоминающий скелет человека. Это значит, что шаман, надев обрядовую одежду, как бы воплощает-

ся в духа. «Шаман, ... надевая свое шаманское облачение, меняет одновременно и свою сущность, перевоплощается в духа. Шаманский костюм обычно изображает птицу у одних народов, оленя - у других, о чем свидетельствует прежде всего его головной убор, «шаманская корона», увенчанная в одних случаях перьями, в других - рогами оленя или лося, металлическими, а иногда и натуральными. Вместе с тем шаманский костюм наглядно изображает человеческий скелет, представленный в виде металлических частей или в виде вышивок. Следовательно, шаман, облаченный в свой ритуальный костюм, является своего рода живым покойником, а вместе с тем зверем или птицей» (Окладников, 1971, 93).

Одним из лечебных приемов, встречающихся в шаманской практике у многих народов, является «высасывание болезни» из щеки, живота или спины больного. Рассматривая этот прием, Д. Зеленин приходит к следующему интересному заключению. Одним из наиболее древних способов лечения у тюрко-монгольских народов являлось «переселение» болезни (вернее, ее духа) из тела больного в идола-онгона. При этом духа соблазняли жертвами, то есть обильным, частым и вкусным кормлением его в онгоне. Одним из условий переселения считалось соответствие внешней формы идола природе духа: для зооморфных духов болезней онгоны изготовлялись в виде соответствующих животных, а для антропоморфных духов - в виде человека. Этот прием лечения восходит к тотемизму: болезнь вначале переселяли в животное-тотем, которое впоследствии стало заменяться скелетом или чучелом последнего, а затем - его изображением в виде изготовленной человеком фигурки. В связи с воззрениями о вселении духа болезни, некогда тотема, в больных людей впоследствии произошла и замена в религиозной идеологии древних зооморфных духов более новыми антропоморфными. Пока духи болезней считались зооморфными, их можно было переселять в животных. Но для антропоморфных духов болезней животное уже не могло быть нормальным и желанным местом обитания. Для вселения антропоморфных духов требовались люди, а не животные. Суррогат в виде человеческих изображений-онгонов плохо достигал цели.

Примитивное лечение болезней путем высасывания должно было привести и действительно привело к приему переселения духа бо-

лезни из больного в лекаря. Последними могли стать только такие люди, для которых восприятие внутрь себя духа болезни безопасно, не сопровождается смертью. Такими людьми считались нервнобольные, в которых дух уже вселился, но которые от этого не умирали. Первыми шаманами были нервнобольные люди, которые сознательно и намеренно воспринимали в себя духов из больных людей. «Шаман, по нашему мнению, - заключает свою мысль Д. Зеленин, - это нервно-больной человек, которому навязана коллективом рода своеобразная медицинская функция - воспринимать в себя из больных людей данного коллектива демонов болезни в целях скорого и верного излечения этих больных людей» (Зеленин, 1935, 720-726).

Действительно, в шаманской практике часто встречается прием «высасывания» болезни. Например, казахские баксы «высасывают» болезнь из плеча, из щеки, из затылка больного и выплевывают при этом щепочки или волоски в которых якобы содержится дух болезни. Примечательно, что у казахов еще и поныне в некоторых случаях «высасывание» болезни производит не только шаман, но кто-либо из простых аульчан, знакомых с заговорами. Так, автору довелось присутствовать при таком своеобразном лечении человека, у которого болел зуб, в Шетском районе Джезказганской области в 1974 году. Для лечения был приглашен пожилой человек. Он осмотрел зуб, сказал, что в нем сидит червь (курт), и велел принести тарелку с водой и горсть семян лебеды (алабота) со двора. Затем велел больному умыться. Когда тот исполнил его приказание, пожилой человек велел ему накрыться с головой одеялом и наклониться с раскрытым ртом над тарелкой с водой. По краям тарелки были насыпаны семена лебеды, которые самозванный лекарь смешал с жиром и поджег. Через некоторое время, когда из-под одеяла стал выбиваться тонкими струйками дым, он быстро запел речитативом заговор:

Ауыздагы алты құрт,

Желкедегі жеті құрт,

Желіп кел де түсе қал!

Түйгын, түйгын, қойт, қойт!

Басар, Басар, қойт, қойт!

Шесть червей, что во рту,

Семь червей, что в затылке,

Придите рысцой и выпадите!

Кречет, кречет, койт, койт!

*Басар, Басар, койт, койт!*¹

Затем вдруг сорвал одеяло с больного, повалил своего пациента на

¹) Койт, (койт) - понудительное междометие

пол и впился губами в его щеку, с чмоканием ее и время от времени сплевывая в плевательницу. Потом та же операция была проделана с затылком больного, после чего последний был опять накрыт одеялом и остался сидеть с раскрытым ртом над тарелкой, от которой исходил сладковато-горький дым лебеди. Через некоторое время, когда семена догорели, лекарь откинул одеяло. В тарелке, на дне ее, лежали в воде три крохотных белых червячка. Когда ловкий лекарь успел подбросить их в тарелку, так и осталось для нас загадкой, хотя никто из нас не сомневался, что червячки были заранее принесены им, чтобы убедить больного в эффективности такого лечения. В самом деле, у больного, который был не менее нас поражен видом червячков, от удивления (или, быть может, от внушения) тут же перестал болеть зуб.

Г. Райт описывает процесс «высасывания» болезни индейским шаманом из Бразилии из щеки человека, страдавшего зубной болью, весьма сходный с казахским: «Внезапно старик (шаман - Е.Т.) припал ртом к опухшей щеке Габрио и начал яростно и шумно сосать. Это, очевидно, было чрезвычайно болезненно, и Габрио завопил. Однако знахарь продолжал сосать щеку, а помощник крепко прижимал голову пациента к земле. Наконец, знахарь поднял голову и выплюнул что-то. Я подошел ближе: это была острая щепка. Как она попала ему в рот, я не знаю, но уверен, что не из щеки Габрио. Старик посмотрел вокруг, что-то резко произнес на своем диалекте, очевидно, объясняя результат лечения. Габрио поднял голову и устался на злосчастный кусочек дерева, но знахарь снова довольно грубо прижал его голову к земле и опять принялся сосать щеку. Через некоторое время он выплюнул муравьев. Я был поражен его фокусами. Судя по всему, старик незаметно совал все это себе в рот, и когда в третий раз он выплюнул кузнечика, а в четвертый - ящерицу, я был просто сбит с толку. Ящерица, очевидно, считалась чем-то очень важным. Знахарь потрясал ею в воздухе, показывая столпившимся вокруг индейцам» (Райт, 1971, 30-31).

Одной из разновидностей высасывания болезни является способ, отмеченный нами у кустанайского баксы Кирабая. Так, при лечении человека, нечаянно проглотившего тарантула, Кирабай произносит

1) Из материалов, собранных К. Есенжановым.

заговор, при этом опухоль у больного уменьшалась, а тело самого шамана распухало¹.

В казахском быту до недавнего времени сохранялись и реликты переселения духа болезни в животное.

Таким образом, логичность мысли Д. Зеленина о связи лечебной функции шаманов с более ранним обычаем «переселения» духа болезни не вызывает сомнений.

Нельзя согласиться с другим тезисом исследователя. Он говорит, что, поскольку в эпоху матриархата важнейшие общественные функции выполнялись женщинами, то и лечебная функция также принадлежала им. По этой причине, считает он, первыми шаманами были женщины. Для доказательства этого он приводит данные из этнографии народов Сибири, свидетельствующие о том, что у большинства их женщины-шаманки считались более сильными, нежели шаманы-мужчины, а также то, что костюм шаманов шьется по образцу женской одежды (Зеленин, 1935, 730).

Действительно, шаманская одежда народов Сибири шилась по образцу женской одежды. Например, казахский баксы Тиней, рассказывая о том, каким образом снизошел на него шаманский дар, говорит: «Оказывается, я уснул. Проснулся, гляжу: оказывается, лежу неподалеку от аула. Жена бая рвет и мечет, кричит: «О боже, куда запропастился этот собака Тиней, волки баранов перегрызли!». Прошло, оказывается, три дня. Меня это несколько не взволновало, я вошел в юрту бая и надел на себя одежду байской дочери. Вот с тех пор и стал я заниматься шаманством и врачеванием». Стало быть, Тиней камлал в женской одежде.

Точно также на груди халата якутского ойууна нашиваются две железные бляхи, символизирующие женские груди. Волосы шамана тоже расчесывались и заплетались по-женски. (Трошанский, 1902, 122).

Тем не менее происхождение шаманизма нельзя связывать с эпохой матриархата. Матриархат - явление эпохи неолита. А археологические и историко-этнографические материалы не подтверждают возникновения шаманства в это время. Выше было показано, что даже в новом каменном веке шаманизм еще полностью не сформировался и полнокровно функционировал институт посредничества.

Как же в таком случае объяснить то, что шаманы камлают в женс-

кой одежде? Пожалуй, наиболее близкий к истине ответ на этот вопрос содержится в следующем замечании В. Трощанского: «Так как женщины вообще более склонны к неврозам, то они должны были первыми начать шаманить» (Трощанский, 1903, 119). Кстати, в одном месте своей работы Д. Зеленин и сам соглашается с этой мыслью (Зеленин, 1935, 731). Л. Грин также отмечает, что психические заболевания вообще весьма часты в так называемых «примитивных обществах», причем наиболее часто встречаются они среди женщин (Грин, 1973, 53).

Раньше среди якутов были широко распространены формы северной истерии - емюречение и мэнэрийи. Емюрэх - это люди с определенным расстройством психики, которое заключалось в том, что они произвольно вскрикивали и повторяли движения при каких-нибудь неожиданных явлениях или возгласах. Болезнь мэнэрийи состояла в том, что у больных периодически наблюдался припадок безумия, длившийся от нескольких минут до суток и более. Обычно эта болезнь случалась в конце долгой зимы, когда припасы кончались и для многих семей (особенно бедных) наступал период полуголодного существования. Вероятно, поэтому исследователи отмечали случаи групповых припадков мэнэрийи, когда припадок одного мэнэрика тот час вызывал припадки у других. Постепенно, по мере того, как вырастали травы и появлялись съедобные растения, а скот набирал жир и его уже можно было резать для еды, случаи мэнэрийи становились все реже. Поэтому, видимо, эту болезнь следует считать результатом физического и нервного истощения в результате недостаточных возможностей обеспечения едой при экстенсивном ведении хозяйства. Наблюдатели отмечали, что «мужчины редко мэнэрячат, старухи же почти поголовно» и что емюречение на северо-востоке Сибири распространено почти исключительно среди женщин (Приклонский, 1886, 72-73; Трощанский, 1902, 120; Виташевский, 1911, 182-186; Мицкевич, 1929, 7; Зеленин, 1935, 731; Алексеев, 1975, 129-130). Воспоминание об этой болезни сохранилось в татарском названии обморока - «мэрит» («мэритке китте» - «упал в обморок») (Радлов, 1911, стлб. 1094).

В XVII веке П. Паллас был свидетелем сходного заболевания у хакасов, причем и он отмечал распространение его среди женщин: «За несколько лет, - писал он, - у кашинцев проявился на девок неко-

торый род бешенства, которое нападает обыкновенно как начнут появляться месячные, и продолжается несколько лет сряду. Они во время припадков выбегают из юрт, кричат, становятся неприличным образом, рвут у себя волосы и хотят повеситься или иначе как убиться. Самые припадки продолжаются несколько часов и проходят без всякого порядку иногда понедельно, иногда целый месяц нет. Я видел такую девушку, которая, однако, в междувременье была порядочна и разумна» (Паллас, 1788, 564).

Итак, болезнь объяснялась нашими предками как результат вселения духа в тело человека. Вхождение духа в тело человека рассматривалось как явление, сходное с зачатием и беременностью женщины. Развитие в качестве одного из первобытных медицинских средств способа «высасывания» духа болезни привело к мысли о возможности «переселения» духа болезни путем «высасывания» его другим человеком. «Высасывание» мог производить лишь тот человек, для которого эта процедура не могла иметь серьезных последствий, т.е. не приводила к смертельному исходу. Такими считались нервноболезные и эпилептики, болезнь которых объяснялась тем, что в их тело вошел дух, и которые от этого не умирали. В обществе, находящемся на низкой ступени развития, нервные болезни были распространены более у женщин, нежели среди мужчин.

В этом на наш взгляд, и объясняется причина того, что шаманский костюм шьется по образцу женской одежды: первыми людьми, которым родовой коллектив поручал «высасывание» болезни, были женщины (или главным образом женщины). Это во-первых. Во-вторых, поскольку вселение духа в тело человека мыслилось как явление сходное с беременностью, человека, которому поручалось «высасывание» болезни, облачался в женский костюм. Вероятно, при этом немалым стимулом была самая обыкновенная магия: зачатие (беременность) свойственно женщинам и несвойственно мужчинам; облачение же мужчины в женское одеяние должно было стимулировать большую эффективность переселения духа в тело высасывающего.

«Высасыватели» болезни были, по существу, теми же посредниками, которым коллектив поручал основную роль в обряде лечения. То, что такого рода посредниками могли стать только люди строго определенного круга (лишь те, кто страдал нервными болезнями), было

следующим шагом на пути специализации посредников и трансформации их в шаманов. Все сказанное со всей наглядностью подтверждает, что шаманы на качественно новом уровне продолжили традиции посредников. Если посредник регулировал взаимоотношения мира человека с миром сверхъестественных сил природы, находясь во время обряда между этими двумя мирами, то шаман стал исполнять функции такого представителя мира живых людей, который сам отправляется в мир мертвых и в светлый верхний мир, встречается лицом к лицу с духами и божествами и, как представитель людей, заявляет об их требованиях или просьбах.

Шаманы продолжили и другие функции, исполнявшиеся посредниками, ибо присутствием духа в лекаре-шамане стали пользоваться не только для лечения, но и в других целях.

Считалось, что нервноболезные провидят будущее, поскольку в их теле сидит дух. Эта вера сохраняется у многих народов до настоящего времени. Например, якуты верят, что женщина, больная емюрэччэ, во время приступов может предсказывать будущее. Казахи считают, что обижать юродивых нельзя, ибо они связаны с духами и провидят будущее. Из аула в аул ездили в прошлом юродивые-диуана, и везде к ним относились с опаской: считалось, что диуана видит прошлое и будущее. Такое отношение к юродивым было свойственно и средневековым тюркам, о чем свидетельствует Абулгази Бахадур-хан: «В иле был юродивый, его звали Миран-Кахан. Кырнут-бек велел позвать его и сказал: «Шахмелик и Кузыджи-бек разгневались на нас и бежали к Али-хану. Как пойдут дела у хана с илем?». Миран-Кахан целый час сидел молча, а потом сказал: «Скоро в огузском иле будет война. Красная кровь потечет черной рекою. Али хан скоро умрет. На его место государем станет другой человек» (Абулгази, 1958, 67).

Этой способностью первых шаманов-лекарей, несомненно, стали пользоваться в хозяйственно-производственных целях, чтобы узнавать, будет ли удачной охота, где встретится зверь, где следует производить посев, каков будет приплод скота и т.д.

Естественно, шаман, способный видеть то, что было скрыто от глаз обычных, здоровых людей, стал использоваться и для того, чтобы узнавать, какие жертвы угодны или неуютны духам. Во всяком случае, все эти функции исполняли шаманы у всех народов, где шаман-

ство сохранилось. «Неудивительно, что на больших празднествах, связанных с жертвоприношениями, они (шаманисты - Е.Т.) самую видную роль предоставляют шаману, который является в этом случае не столько жрецом, блюстителем обряда, сколько заклинателем, знающим хорошо, какие жертвы угодны богам и как нужно их умиловить» - пишет В. Михайловский (1892, 78). Это показывает, что шаманы явились непосредственными продолжателями традиции посредников, развившими их хозяйственно-производственные функции на качественно новом уровне. Преемственность между посредниками и шаманами особенно наглядно можно наблюдать у эвенков. Во время охоты они брали с собою посредника, который должен был развлекать духов-хозяев исполнением сказок. «Во время сказа сказитель, как и шаман, иногда покрывал голову и, рассказывая, подражал голосам зверей, а также имитировал их движения. Сказ, как и камлание, начинался с вечера и продолжался всю ночь до утра, а нередко и на следующий вечер. Все это происходило при притушенном огне очага, а когда сказитель пел, слушатели иногда подпевали (д"арид-"ачатин) ему, как и шаману на камлании» (Василевский, 1966, 7).

Якутские ойууны, подобно посредникам, принимали участие в проведении обрядов, совершаемых перед отправлением на охоту. В. Виташевский наблюдал, как ойуун руководил принесением жертв духу-хозяину-тайги Барыллаху (Виташевский, 1890, 37-48). Д. Банзаров отмечал три функции бурятских шаманов: 1) жрец; 2) врач; 3) гадатель, волхв. Как жрец он, зная волю богов, определяет, чего они хотят от человека, и совершает жертвоприношения как знаток обрядов и молитв. Кроме обыкновенных, общих жертвоприношений, шаманы производили частные, из которых важнейшими были: а) начатие какого-либо предприятия; б) лечение болезни; в) устранение падежа скота, набегов волков на стада, вообще упадка благосостояния; г) возлияния Небу по случаю грозы, первого весеннего грома. Как врач шаман изгонял духа из тела больного. Дар пророчества давал ему большую силу. Предсказывал он просто или путем гадания по лопатке, по полету стрелы (Банзаров, 1891, 100-115).

Корейские шаманы «в особенности известны силою своих заклинаний в случае физических бедствий: морового поветрия, засухи, наводнений, землетрясения и прочих, равно в тяжких болезнях и в на-

важдениях от злых духов в которых корейцы, как и китайцы, верят безусловно» (ПК, 1870,22-23).

Кетские шаманы также не ограничивались лечением болезней перед началом охотничьего сезона или по окончании его совершали обряды жертвоприношений духам и божествам: «Шаман не только выступал в роли защитника сородичей от злых сил, но и являлся главным действующим лицом в проявлении некоторых сторон общественной и семейной жизни, в частности, он возглавлял обряд разрешения споров между сородичами, выступал в роли свата и принимал участие в свадьбе и т.д.» (Алексеев, 1967,184,194).

«.Возникновение шаманства связано с медицинской его функцией, которая очень ярка и теперь, хотя давно уже не является единственной функцией шаманства. Главное практическое целеустремление всех примитивных религий выявлено в шаманстве даже ярче и прозрачнее: это - лечение болезней», - писал в работе «Идеология сибирского шаманства» Д. Зеленин (1935,711). Это же отмечали авторы писавшие о шаманах задолго до указанного исследователя. «Самая главная функция шамана это врачевание больных, т.е. борьба со злыми духами, разрушающими тело человека», -отмечал К. Рычков (1914,2). Сходным образом характеризует сибирских шаманов В. Иохельсон: «Черный шаман служит посредником между злыми духами и людьми. Он лечит больных людей путем извлечения из них злых духов, причиняющих болезни» (Иохельсон, 1933,107). Ф.Кон говорит: «Шаманы по преимуществу знахари-врачи. Специальность шамана - борьба со злыми духами, заступничество перед ними за человека. Во время камлания (шаманской истерии) шаман отправляется на розыски духа, овладевшего душой больного..., и в конце концов добивается цели: дух соглашается за определенную мзду освободить тело больного» (Зеленин, 1935,711-712).

Л. Потапов отмечает, что, согласно представлению тувинцев, у каждого человека бывает несколько душ. Иногда случается, что одна из душ покидает тело и блуждает или же ее похищает злой дух. В таком случае человек заболевает. Верили также в то, что злые духи могут поселяться в теле человека, отчего тот становится больным. Задача шамана заключалась в том, чтобы найти заблудившуюся или похищенную душу и водворить ее на место или же прогнать злого духа, засевшего в теле человека (Потапов, 1969,348-349).

Такие представления свойственны и алтайцам. Они также считали, что у человека бывает несколько душ: суне, тыш, кут, ясула, сур, жел-салкыш и узут. Верили, что когда тело человека покидала душа-тын, человек умирал. В таком случае, как и у казахов, говорили: «тыны шыкты» («его тын вышел») или «тыны узулди» («его тын прервался»). Здоровье и благополучие человека, по понятиям верующих алтайцев, зависели от состояния души-кут. Думали, что когда ребенок еще находится в чреве матери, богиня-создательница Анам Жакючы вводит эту душу в его тело в виде красного червя. Если курт покидала тело, человек умирал. Что касается души-жула, то она могла покинуть тело своего хозяина (например, во время сна) и злой дух мог похитить ее, отчего человек заболел. В таких случаях говорили: «Ох, жулам жок, камга барып урдурарым» («Ох, нет моей жула, пойду к шаману, чтобы он мне ее возвратил (буквально: выкрал обратно)»). Иначе говоря, кам должен был найти заблудившуюся или украденную душу, выторговать или украсть ее у духов и водворить в тело больного. По поверью, после смерти добродетельных людей их души становятся «ару кормес» («чистыми душами») и помогают живым, становятся стражами жилища и посредниками между людьми и добрым божеством Ульгеном. Души же порочных, грешных людей - «жаман кормес» («плохими душами»), пособниками и слугами божества мира мертвых Эрлика. Ару кормес дает о себе знать в виде легкого ветерка, зефира «жел-салкын», а жаман кормес - в виде вихря, порыва ветра; жаман кормес становится узут, слугой Эрлика, вредит людям: входит в их тело и сидит там, делая человека больным, выкрадывает души людей и т.д. (Баскаков, 1973,108-113). Эти представления очень близки к казахским (у последних вместо жула - «жан», вместо ару кормес - «періште», вместо жаман кормес - «сайтан», т.е. исламизированные названия; представления же, связанные с каждой из указанных душ, включая «тын» («тыныс»), «кут», «жел-салкын», названия которых сходны у казахов и алтайцев, одинаковы: различно лишь оформление их, исламское у казахов и шаманистское у алтайцев).

Древние авторы, писавшие о тюркских шаманах, также отмечали их врачевательную функцию. Так, по свидетельству древнего китайского летописца, когда в 80-х годах до нашей эры заболела мать хун-

нского шангкы Хулугу, шангкы пригласил шамана. Тот начал камлание и сообщил в конце, что духи умерших шангкы требуют в качестве выкупа за душу больной ханши, чтобы в жертву им был принесен пленный китайский полководец Ли Гуан-ли. Бедный военачальник, который был на своей родине осужден к смертной казни за измену и хотел избежать казни, перейдя на сторону хуннов, был принесен в жертву духам (Гумилев, 1960, 144).

Впечатляюще описывает сеанс врачевательного камлания древнетюркских шаманов византийский историк VI века Менандр Протектор: «Потом они зажигали ветки с ладаном и, бормоча на скифском языке какие-то варварские слова, звонили в колокол и били в барабан. И так они ходили вокруг с горящими верками, на которых еще потрескивал ладан, казалось, что, неистовствуя и жестикулируя, они прогоняют духов» (Бахман, 1973, 353).

Одной из основных функций казахских баксы такою является лечение больных. Так, например, жетысуский баксы Жетекбай помимо того, что лечил различные болезни, был и костоправом. Баксы Ержу-ма Есжанов (из поколения енке рода кара-канглы, живет в Восточном Туркестане) лечит, в основном, душевнобольных. Знаменитый Тиней баксы из рода тама (умер между 1929-1931 годами), житель Челябинской области из того же рода Изтелеу баксы (родился в 1889г.), кустанаец Асфандияр баксы (ныне ему около 80 лет), Даркан баксы, Абу баксы, семипалатинец Ажыбай баксы, его земляк, живший в прошлом веке, Кенжебай баксы, ныне живущий в Восточном Туркестане Белбеу баксы, кокчетавец Капар баксы (1880-1937)¹, живший во второй половине прошлого столетия в нынешней Алматинской области Ногайбай баксы из рода шапрашты племени уйсун², кзыл-ординец Беркинбай-калпе, - все они в первую очередь врачеватели. Об этом свидетельствуют и тексты заклинаний шаманов:

*Жылан көзді
Сымсығым,
Ұлдан туган ұлшығым,*

1) Автор благодарен за сведения об этих шаманах акыну и собирателю фольклора К.Ишанову, научному сотруднику Института языкознания Т. Арынову и сотрудникам Института литературы и искусства им. М. О. Ауэзова Т. Бекхожиной, А. Жиреншину и С. Негимову.

2) Записано со слов Кокей Тайтимбетовой, жительницы с. Нарынкол Алматинской обл.

*Арбауығым, алдашым,
Жалмауыздай жалмашым,
Жеті жыл бойға жел берген
Жеті өлікке дем берген,
Жолында тұрған кеселдер,
Кез бас болыш, сенделген,
Жаңа перім, жанпозым,
Жаңа шыққан қамқорым,
Лек-легімен кел бері!
Сендер едің, сен едің
Иеннің жалғыз сенгені.
Сергелдеңді сырқатты
Сескендіре сермейін,
Семсерімді бер бері!
Со змеиными глазами Сымсык мой,
От сна рожденный сынок мой,
Чаровник мой, лгунишка мой,
Словно ведьма, ненасытный объедало мой,
Семь лет подряд меня поддерживающий,
Семи мертвецам дыхание вернувший,
Тот, с кем стоящие на пути болезни,
Встретившись, разбегались в панике,
Первый дух мой¹, драгоценный мой,
Новый благодетель мой,
Валом валите, идите сюда!
Вы это, вы это
Единственная надежда вашего хозяина.
Изматывающую болезнь
Пугая, взмахну-ка я,
Подайте мне меч мой!*

(Танашбай, 1925, 54)

При лечении больных шаманы прибегают к различным способам: заклинанию духов музыкой и пением; устрашению злых духов; вык-

1) «Жаңа пері» - так называются в языке казахских шаманов духи, которых получает в качестве помощников шаман после посвящения; этими же словами обозначают шамана, который сравнительно недавно был посвящен в баксы. Когда баксы говорит: «Жаңа пері кезімде» («в пору жана пери»), это значит «в пору, когда шаман находился в полной силе» (Со слов Беркинбая-калпе, кызыл-ординского шамана).

радиванию и выторговыванию украденной злыми духами души и вложению ее в тело больного.

Казахские баксы бывают двух категорий: камлающие с кобызом (музыкальным смычковым двухструнным инструментом) и без него. Последнее является, по-видимому, результатом исламского влияния, отрицающего применение музыкальных инструментов в обрядовой жизни. Поэтому у нас будет идти речь о первой категории баксы. Перед началом камлания баксы играют на кобызе мелодию. Лишь после этого он приступает к призыванию духов, собравшихся, как предполагается, чтобы послушать музыку. В частности, В. Суховский писал о хакасских шаманах, что они бьют в бубен, чтобы умиловить духов (Суховский. 1901, 48). Д. Зеленин, посвятивший специальное исследование шаманству у сибирских народов, также утверждает, что шаманы бьют в бубен, чтобы разбудить духов и призвать их собраться в том месте, где должно состояться камлание (Зеленин, 1935, 738). Связь этого представления с поверьем о том, что духи любят музыку, несомненна. Недаром и шаманское заклинание носит песенную форму.

Впечатляющую картину сбора духов на место камлания якутского ойууна рисует В. Суховский: «Все сидящие на скамьях притаили дыхание, и среди непроглядной тьмы слышны только невнятное бормотание и икание кудесника. Наконец, и эти звуки затихают; на мгновение воцаряется тишина. Немного спустя раздается одинокий, резкий, как лязг железа, сдержанный зев, и вслед за ним где-то в покрытой тьмой юрте громко, четко и пронзительно прокричит сокол или жалобно расплчется чайка. После нового промежутка начинается легкая, как комариное жужжание, дробь барабана: шаман начинает свою музыку. Вначале нежная, мягкая, неуловимая, потом нервная и произвольная, как шум приближающейся бури, музыка все растет и крепнет. На общем ее фоне поминутно выделяются дикие крики: каркают вороны, смеются гагары, жалуются чайки, посвистывают кулики, хлопочут соколы и орлы... Когда шаман посредством своих песнопений заставил снизойти на себя духа-покровителя, то начинает на разостланной коже подпрыгивать и топтаться, открывая таким образом вторую часть своего драматического действия» (Михайловский. 1892, 81-82).

Голоса ворон, гагар, чаек, куликов, соколов и орлов, раздающиеся в юрте, где происходит камлание, показывают, что духи, пребывающие в тотемическом обличий, начали собираться на звуки шаманского бубна. Каждый из духов криком извещает ойууна о своем прибытии. Стало быть, функцию посредников, которые развлекали духов игрой на музыкальных инструментах, исполнением песен и увлекательных сюжетных повествований, шаманы развили и продолжили на качественно новом уровне.

Казахские баксы не только общаются с духами. Они общаются с ними в первую очередь для того, чтобы излечить больного. Все баксы, с которыми довелось беседовать мне (Беркинбай, Беркат, Саймасай, Касен), называли себя в первую очередь врачевателями. Болезни, которые они берутся лечить, главным образом психические. Беркинбай, кроме того, брался лечить желудочные заболевания, бесплодие и сахарный диабет. Все указанные баксы отмечали функцию прорицательства как второстепенную или третьестепенную: во время откровения, наступающего в конце камлания, попутно, мол, узнаются и другие вещи. За прорицание ради одного лишь гадания о будущем никто из этих баксы специально не берется, считая это пустяковым делом, не стоящим больших затрат психической энергии, которые необходимы для камлания: после первого сеанса камлания, которое Беркинбай-калпе устроил специально по моей просьбе, он два-три дня чувствовал себя очень утомленным, двигался вяло, на лице его резко обозначились морщины, он потерял аппетит.

Кеты также были уверены, что во время камлания на звуки шаманского бубна слетаются духи. Участниками шаманского действия были как традиционные, известные всем мифологические существа (духи-хозяева, Кайгусь, злая Хоседам, добрый Есь и др.), так и особые духи (комис"н"), действовавшие только в шаманских церемониях. Основной функцией кетского шамана также было лечение больных. Во время камлания шаман или вступал в борьбу с повелительницей мира мертвых злой Хоседам и ее слугами за душу больного, или договаривался с ними об обмене души на жертву, или совершал магические действия: извлекал «камень болезни», заговаривал при кровотечении, использовал амулеты и т.д. (Алексеев, 1967, 182, 184).

У дауров и маньчжуров шаманы брались лечить все болезни, кро-

ме лихорадки, якутские ойууны - истерику, сумасшествие, судороги, хорей, бесплодие, болезни внутренних органов, всякого рода гары-вы, раны, головные боли, воспаление глаз, ревматическую лихорадку, тифозную горячку, воспаление легких и гортани (Михайловский, 1892, 79). Казахский баксы Беркинбай-калпе брался лечить эти же болезни, но главная его «специализация» - болезни нервные.

Шаманы-таоа на острове Пасхи были также замечательными хирургами, совершавшими сложные операции на черепе, вставлявшими вместо перебитых костей ног протезы из дерева. Известный путешественник Т. Хейердал видел черепа людей, оперированных таоа, и увез один их таких черепов с собою (Хейердал, 1970, 130-131).

Хирургическим искусством владели и казахские баксы. Например, по свидетельству очевидца, Машакаева Масгута, Кокшетауский баксы Капар из рода канжыгалы (1880-1937) просверлил кость ноги сына человека по имени Мухаметрахим и, дав вытечь гною, излечил мальчика¹.

Примечательно, что даже у тех народов, которые, подобно мнотам Вьетнама и ямана Южной Америки, находятся на низкой ступени общественного развития и у которых шаманы еще не успели полностью оформиться в особый тип, врачевательная функция шаманов является основной (Кондоминас. 1968, 123, 156-157; Зиберт, 1955, 260). Стало быть, лечение больных - изначальная функция шаманов.

О шаманском гипнозе.

У всех народов мира шаманы при лечении больных совершают трюки, которые не под силу обычным людям. Например, по свидетельству очевидцев, во время камлания вышеназванного казахского шамана Байсакала юрта якобы заполнялась водой и волны перебежали от стены к стене. Он снимал сапоги и ходил босыми ногами по горячим угольям, лизал раскаленные на огне щипцы. Впоследствии, якобы, на его ногах и на языке не было никаких следов ожогов². Во

1) Автор выражает глубокую признательность научному сотруднику Института литературы и искусства им. М. О. Ауэзова Серіку Негимову, записавшему этот рассказ со слов М. Машакаева

2) Автор признателен за это сообщение научному сотруднику Института языкознания АН Каз. Респ. Тохтару Арынову.

время экспедиции в Кызыл-Ординскую область в июле 1975 года я сам был очевидцем того, как шаман Беркинбай-калпе держал раскаленный докрасна кетмень, а затем пылающие жаром угли голыми руками. После этого члены экспедиции не обнаружили на его руках никаких следов ожогов. Этот сеанс был заснят нами на кино и фото-лентку и записан на магнитофонную ленту¹.

Утверждают также, что баксы из племени канглы Ержума Есжанов лечил сошедшую с ума женщину, положив ее на землю и несколько раз проехав по ней верхом на гнедом жеребце. При этом на теле больной якобы не оказалось никаких следов прикосновения копыт. По рассказу 82-летней Кокей Тайтимбетовой из с. Нарынкол Алматинской области, в 8-10-летнем возрасте она якобы видела, как баксы Ногайбай в с. Чилик Алматинской области во время сеанса лечения женщины, подверженной нервной болезни, взбегал на шанырак² юрты и превращался в ворона.

Подобного рода трюки проделывали и шаманы других народов. Во время камлания тувинских шаманов с их бубна будто бы начинало капать молоко; подобно казахским шаманам, они якобы также втыкали себе в живот кинжал (Потанин, 1883, стр. 63). Таких шаманов алтайцы называют «елбилу кам», «шиделу кам», (шаман, обладающий даром волшебства) (считалось, что они могли вонзать в живот кинжал, превращаться в медведя и т.д. (Потанин, 1883)

И. Худяков, наблюдавший камлание якутского ойууна, пишет, что когда шаман наклонялся над больным, ударяя в бубен, дух болезни якобы выходил из тела больного и переходил в бубен. Шаман будто бы проглатывал его, и тогда живот его вспучивался. Затем ойуун втыкал кинжал себе в живот до тех пор, пока кончик не выходил через спину. Один из помощников шамана подбегал и поленом вбивал кинжал еще глубже. Когда ойуун вытаскивал кинжал из своего тела, лезвие имело вид перержавленного железа. Пороку ойууны проделывали и такие трюки: во время камлания изо рта шамана якобы появля-

1) В составе экспедиции, помимо автора, были младший научный сотрудник Института литературы и искусства им. М. О. Ауэзова М. Байдильдаев и инженер того же института Т. Гаитов.

2) Шанырак (шанырак) - верхний обод остова юрты, составляющий дымоход и солнцесборник.

лась медвежья берцовая кость, или же ойуун сам будто бы превращался в медведя и расхаживал по юрте. Утверждают, что бывало и так, что шаман превращался в волка и пугал скот (Худяков, 1969, 313).

Якутские ойууны якобы проделывали и трюк, исполнявшийся казахскими баксы Байсакалом и Табынбаем баксы Тулькибайулы (из рода шомекей, колена бозгул; 1860-1925)¹ время камлания юрта якобы заполнялась водой, в которой плавали крупные рыбы. Ойуун ловил их и давал по одной рыбе каждому из присутствующих. Когда затем шаман приказывал, чтобы рыбы были возвращены ему, то оказывалось, что будто бы нет ни воды, ни рыб и что каждый держит в руках свой детородный член (Худяков, 1969, 347). Г. Сарычев, который видел камлание якутского ойууна задолго до И. Худякова, утверждает, что шаман вонзал себе в живот кинжал и глотал горящие угли (Сарычев, 1952, 46-47).

А. Янушкевич, побывавший в семипалатинских степях в прошлом столетии, писал о казахском баксы, который якобы камлал, сидя в раскаленном казане, стоящем на огне (Чнушкевич, 1966, 172-173). При посещении баксы Беркинбая Бекниязова я слышал от многих, будто Беркинбай мог камлать таким же образом. Однако на нашу просьбу показать, как это делается, шаман отказался, сославшись на то, что уже одиннадцать лет как бросил камлать вовсе. Ф. Литке, видевший в XIX столетии камлание чукотского шамана, утверждает, что тот якобы дал ему подержать гладкий камень величиною с кулак, затем, держа его между ладонями, потер одну ладонь о другую — камень исчез. Он оказался в опухоли около локтя, откуда и был вырезан. Затем шаман стал резать ножом свой язык, так что текла кровь. Следов порезов на теле шамана якобы не оказалось (Литке, 1835; Михайловский, 1892, 59). Корякские шаманы, как указывает Н. Крашенинников, также якобы прокалывали себе живот ножом (Крашенинников, 1775, 158-159).

Нет сомнения, что все это — гипнотические номера. Долгая игра шамана на музыкальном инструменте (бубне, кобызе) перед началом камлания, заклинания низким (или, наоборот, оглушающим) голосом, с кружением и странными телевождениями имеют целью при-

1) Сведения о Табынбае-баксы любезно сообщены автору собирателем фольклора Алькуатом Кайнарбаевым

вести зрителей и больного в легкое гипнотическое состояние, ибо при лечении шаманы используют в качестве основного метода психотерапию, точнее — лечение путем массового гипноза. Как показывают наблюдения, сами баксы считают это следствием действия духов, слетевшихся на звуки музыкального инструмента и на призывания шамана. Результатом камлания каким-то образом оказывается излечение больного (хотя, как и в современной медицине, не всегда). Недостаточно вдумчивые наблюдатели поспешили квалифицировать этот, пока не известный науке метод шарлатанством, хотя предварительно следовало серьезно изучить его, прежде чем вносить категорический приговор. После этого баксы проделывает фокуснические трюки: вонзает себе в живот раскаленный нож, глотает горячие угли, наполняет внутренность юрты водой и т.д. Насколько можно судить из объяснений самих баксы они не скрывают того, что это просто гипнотические номера, проделываемые с целью проверить, все ли зрители поддались гипнотическому воздействию. Если результат оказывается неполным, сеанс продолжается, если результат достигнут — полный — заканчивается на этом.

Рассмотренный выше набор гипнотических трюков повторяется с удивительным постоянством в практике шаманов самых различных уголков земного шара. Естественно, что речи о заимствовании здесь быть не может. Предварительно можно, по-видимому, считать, что все это — контрольные приемы, выработанные в процессе использования при лечении больных методом массового гипноза. А поскольку метод этот является общим для всех шаманов, в каком бы уголке земного шара они ни практиковали, то и состав контрольных гипнотических приемов оказался в целом общим для шаманов на всех континентах.

Естественно и то, что сами шаманы связывают процесс своего психотерапевтического лечения с действием духов. Ведь этот метод зародился в практике шаманства в те времена, когда о формировании позитивных научных знаний не могло быть и речи. Поэтому, например, ненецкие шаманы-тадибеи, не скрывавшие от Вл. Иславина, что проделывают фокуснические номера с целью проверки того, насколько удачно идет процесс лечения, вместе с тем убежденно говорили, что это — результат воздействия духов. Если, мол, фокусы удадутся, то

это служит для самого шамана доказательством, что духи снизошли на него и успех лечения теперь несомненен (Иславин, 1847, 87).

Наблюдения над казахскими баксы (Беркинбаем-калпе, Баршагуль Сембаевой и др.) показывают, что в лечебной практике шаманов нет ничего сверхъестественного. Однако сами баксы в силу традиции и в первую очередь, в силу проистекающей отсюда веры в то, что совершаемое ими на самом деле является делом рук духов, дают своему гипнотическому искусству мистическое объяснение. В свое время это заметил такой объективный исследователь, как М. Кастрен, однако заключение, к которому он пришел в результате наблюдений над практикой ненецких шаманов-тадибеев, к сожалению, оказалось незаслуженно забытым.

М. Кастрен утверждает, что тадибей вполне верит в то, что его искусство является делом рук созданных его же воображением духов-тадибеев. Тадибей, пишет он, весьма часто признаются, что не могут призвать тадибеев или что призванный дух не дает вразумительных ответов. Это случается даже тогда, подчеркивает исследователь, когда шаман мог бы сочинить любой ответ ибо окружающие его темные сородичи безусловно верят каждому его слову. М. Кастрен делает следующее заключение, возражая против тех, кто видит в шаманах лишь хитрых мошенников: «Если бы тадибеи были только простыми обманщиками, то в те времена, когда самоедский (ненецкий - *Е.Т.*) народ не подвергался влиянию других соседних религий, нужно было бы предположить, что кудесники не разделяли религиозных верований своих соплеменников и среди дикарей, погруженных в суеверие, были какими-то рационалистами, стоявшими совершенно вне мирозерцания остальных самоедов».

С другой стороны, нельзя отрицать и того несомненного факта, что среди шаманов было немало людей, которые, не обладая гипнотическим искусством, тем не менее прикрывались мнимым «чудесным» даром в целях обмана людей и получения нетрудовых доходов. Они распространяли в народе легенды о якобы сделанных ими чудесах, чтобы поднять свой авторитет в глазах темных людей, опутанных предрассудками и суевериями. Анализ имеющегося материала показывает, что обычно такие легенды повествуются не от лица очевидцев, а передаются со слов неких людей, которые, как прави-

ло, к моменту проверки достоверности сообщенных в легенде сведений оказываются или уже умершими, или переехавшими в другое место, так что адрес их неизвестен. Многие из таких легенд построены на бродячих сюжетах, в различных местностях связываемых с именами различных шаманов, то есть является чисто художественными произведениями, рассчитанными на легкоеверного слушателя. Приведем несколько из них, хотя объективности ради следует оговориться, что среди этих легенд могут оказаться и такие, в которых повествуется о действительно имевших место гипнотических сеансах баксы.

Вот, например, повествование, передаваемое со слов Тиней баксы: «Как-то позвали в аул бая. Вижу: у двери стоит парень-верзила, связанный цепями, озирается по сторонам и рычит, словно взбесившийся пес. Мои товарищи (духи) сказали: «Вели аулу перекочевать с этого места, потом найди в степи курык¹ табунщика, остальное скажем потом». Я велел аулу перекочевать на другое место. Мои спутники (духи-помощники - *Е.Т.*) сказали: «Теперь заряди свое ружье и стреляй, мы сами будем щитом, затем ударь курыком». Когда я сделал, как было сказано, джигит упал ничком, как баксы, побитый злым духом, а потом, выпавшись, наутро совершенно выздоровел».

Много легенд и о вещи проницательности шаманов, которые будто бы знают, что происходит вдали от них. Вряд ли можно быть уверенным, что сами баксы не принимают участие в распространении таких повествований в народе. Акын и собиратель фольклора Кенжегали Есжанов записал такую легенду о шаманке Жансая из рода шомекей, жительнице Джетыгаринского района Кустанайской области: «У тракториста отделения Шиликты Красноармейского зерносовхоза Джетыгаринского района заболела жена, и он, захватив с собою тридцать рублей денег, пошел к Жансае. По дороге подумал: «Ей, пожалуй, и двадцати рублей хватит», - и отложил десять рублей. Пройдя больше половины пути, решил: «На тубетейку выжившей из ума старухе и десять рублей впору будут». Когда он пришел домой (к старухе), поздоровался и сел, Жакен² говорит: «Сынок, с тяжелыми мыслями ты вышел, оказывается из дома», - пересказала то, что он думал

1) Курык (курык) - петля на длинной жерди для ловли коней

2) Уважительная форма обращения, образованная от имени Жансая.

и сделал, и сказала: «Мне ничего не надо. Жена твоя выздоровеет, если бог поможет. Лекарство я сама сделаю». Потом этот джигит, оказывается, говорил: «От стыда умереть нельзя, а то, если бы в полу было отверстие, я бы в него спрятался, из дому я вышел, себя не помня от стыда».

Усенгали Копжасаров так рассказывает о кустанайском Абу: «У Абу была такая внешность, что иной человек и перепугаться мог. Вдобавок бог его еще и одноглазым сделал. Я зятем ему прихожусь, давно общаемся друг с другом. О его шаманском искусстве я и слышан был, и сам видел, как он камлал, когда ему в голову взбредет. Этот случай произошел где-то в 1936 году. Я был дома один, вдруг откуда ни возьмись он ввалился в наш дом, бая, словно медведь. Чего не придумаешь от нечего делать: через некоторое время я решил испытать его и сказал Абу: «Ты ведь баксы, на которого снизошел дух предка; если ты действительно обладаешь колдовством, я буду стрелять в тебя, ты будешь стоять?» - «Хорошо», - говорит дьявол Абу. Подошел вперевалку к двери и встал, словно одноглазый циклоп. У меня была двустволка, я не спеша зарядил ее картечью: «Ну, - думаю, - тут тебе и крышка». Прицелился прямо в сердце и бабахнул раз, затем другой. Когда пороховой дым в комнате рассеялся, я чуть не упал. Как ни успокаивал себя, а волосы дыбом встали. У двери стоит ухмыляясь дьявол Абу, как ни в чем ни бывало! Я растерялся и спрашиваю: «Эй, я ведь в тебя стрелял!», - «Верно, стрелял. А где же твои пули?» Я удивился и уставился на него. «Молод ты еще, да и зять к тому же, а не то случилась бы со мной страшная штука из-за тебя, пес ты этакий, из меня чуть было дух вон не вышел», - говорит; подошел ко мне, вынул из карманов моего френча и брюк пули и подал мне».

То, что история эта была придумана зятем шамана, видно хотя бы из того, что вначале речь идет о картечи, которой он зарядил ружье, а в конце легенды Абу подает ему уже две пули. Такие легенды распространены по всему Казахстану. Некоторые из них являются обычными бродячими сюжетами. Такова, например, легенда о баксы Ажыбае из Семипалатинской области, переданная Есжановым со слов самого шамана: «На тризну бая Али собрались люди родов каракерей, садыр, матай, тортуыл. Когда подошло время конных скачек, я

сказал присутствующим на все знатым людям: «Я включу свой кобыз в скачки коней. Возле места, откуда начнутся состязания, есть куст таволожника, пусть его к нему привяжут, - говорю, - В том кусте таволожника есть четыре ветки, из которых можно сделать рукоятки для камчи. После скачек я отдам их четверем человекам». И вот кони умчались. Уже видна пыль приближающихся скакунов. Но кобыза не видно. Тогда я стал камлать, призывая своих духов-помощников. И вот первые кони достигли намеченного места, впереди шел мой кобыз, волоча за собой куст таволожника, и бросил его к моим ногам. В самом деле, в этом кусте оказалось четыре ветки, годных для рукоятки камчи, Я раздал их четверем человекам из четырех родов».

О другом семипалатинском баксы, Кенжебае, существует такая легенда: «Давно это было, У одной девушки, дочери одного человека, потерялся шашбау¹, найти его не смогли; пригласили Кенжебая и заставили его камлать. На камлание собрались все аульчане. Закончив камлание, он сказал: «На шашбау, оказывается, пришито 19 серебрянных бляшек. Человек, который взял его, находится среди присутствующих. Я не стану бесчестить его, утром найдешь пропажу снаружи у юрты. В доме у тебя, оказывается, есть новая чаша, в суюнши² дашь ее мне, - и засмеялся. И точно: когда утром проснулись и посмотрели, снаружи к юрте подвесили, оказывается, шашбау. И то, что в доме была новая чаша, тоже оказалось правдой».

Эпоха возникновения типа шамана.

Выделение шаманов было результатом общественного разделения труда. На место людей, знакомых с обрядами, пришли люди, специализировавшиеся в этой области. «С усовершенствованием орудий труда, с появлением новых орудий, новых приемов труда, новых объектов применения труда расширяется сфера воздействия на природу, растет разнообразие видов труда и усложняются отношения между людьми в процессе производства, а наряду с этим растет разнообразие положительных знаний, растет неизбежно и разнообразие пред-

1) Шашбау - чехол для кос, украшенный серебрянными ювелирными бляшками и подвесками.

2) Суюнши (сүйінші) - подарок за радостную весть людям.

ставлений и магических действий. В конце концов объем этих представлений и действий делается настолько обширным и разнообразным, что каждый член общества уже не в состоянии овладеть ими. Да и качественные представления эти, и в первую очередь представления о духах, их природе и свойствах, настолько усложняются, что для общения с духами требуются определенные лица, имеющие к этому особую склонность и предрасположение. И вот появляется шаман - человек, который в силу своих склонностей и физиопсихической конституции, в силу своих личных и качеств, в силу большей способности хранить, накапливать, умножать и развивать веками выработанные обществом идеи, представления и традиции, может с большим успехом выполнять духовные функции общества, с большим успехом общаться с миром сверхъестественным, с миром духов, и на которого обществом эти функции возлагаются. Магические действия, требующие в обычной жизни, в повседневной практике просты и несложны и еще по-прежнему всем доступны и всяким выполняются. Действия же, требующие в исключительных случаях (как, например, серьезная болезнь), в случаях, захватывающих интересы всего общества (как, например, стихийные бедствия, война и т.д.), сложны и весьма ответственны и уже недоступны всякому. Их выполняют шаманы», - пишет о начальном периоде становления шаманства И. Винников (1934, с. 140-141).

Исследователь социальной истории монгольских народов Б. Владимирцов, проследивая сферы употребления слова «бек», отметил два его основных значения:

1. «шаман и предводитель войска» и
2. «вождь рода» (в языке меркитов и ойратов).

Отсюда можно судить, сколь велика была роль шаманов в общественной жизни тюрко-монголов.

В тюркских языках «бек» значит аристократ (Владимирцов, 1934, 50). Таким образом, большая часть функций посредников была унаследована шаманами. С возникновением последних процесс специализации в области ритуального фольклора пришел к логическому результату. С этого времени ритуальный фольклор стал развиваться в репертуаре не всех без исключения рядовых членов коллектива, а главным образом в репертуаре представителей специализированно-

го типа носителей обрядово - фольклорной традиции шаманов. Из этого вовсе не следует, что бытование обрядового фольклора в гуще народа прекратилось. Такого в фольклорном мире не бывает. Ведь рядовые люди не перестали сочинять стихи хотя у нас есть акыны; от того, что у нас есть певцы, остальные люди также не перестали петь песни. Точно так же, несмотря на появление шаманов, остальные члены общества продолжали знать и уметь по необходимости совершать обряды с исполнением соответствующих заклинаний и заговоров. Главное - не в этом, а в том, что возник особый класс людей, целью и назначением деятельности которых было доскональное знание обрядового фольклора и использование в области ритуалов и связанного с ними фольклора.

Когда же возникло шаманство, сыгравшее впоследствии столь значительную роль в духовной истории тюрко-монгольских народов? Прежде чем ответить на этот вопрос, хочется обратить внимание читателей вот на что.

Эпоха классовообразования была отмечена возникновением и сложением типа баксы. Крупные изменения, имевшие место в это время, не могли не оставить заметного следа в идеологических воззрениях наших предков. Свидетельство тому - перемены в обряде захоронения умерших, изменение и значительное обновление сюжетного состава наскальных изображений, появление среди археологических находок таких предметов, которые указывают на сложение развитых новых культов.

Самые ранние материальные свидетельства изменения религиозных воззрений на территории расселения тюрко-монгольских племен обнаружены среди петроглифов племен окуневской культуры, обитавших по Енисею в начале эпохи бронзы. Большое место среди этих рисунков стали занимать изображения людей в рогатых коронах на голове. Такие же изображения в обилии обнаружены среди наскальных рисунков Ангара, датированных А. Окладниковым началом бронзового века (Окладников, 1966). Исследователь первобытного искусства А. Формозов характеризует их следующим образом: «В итоге мы можем констатировать, что палеолитических или мезолитических петроглифов на Лене и Ангаре нет. С большой долей уверенности можно выделить пласт рисунков бронзового века на Ангаре и Енисее. Это лоси с отсеченными поперечной чертой головами,

личины в трехрогом головном уборе, возможно, лодки и фантастические хищники» (Формозов, 1969, 110).

Рассматривая петроглифы, обнаруженные в различных районах нашей страны, исследователь отмечает значительные изменения в сюжетном составе рисунков бронзовой эпохи по сравнению с неолитом и энеолитом: «Но в целом эпоха бронзы - время иных сюжетов: личин, скорее всего связанных с шаманским культом, солярных символов, солнечных ладей, упряжек быков и колесниц» (Формозов, 1969, 115). Обращает на себя внимание рисунок, обнаруженный у с. Синской и относящийся к рассматриваемому времени. Он состоит из трех частей. В левой изображен лось, приготовленный для жертвенного заклания. В правой - мифические сверхъестественные существа, вероятно, мужское и женское. В центральной части видны фигуры охотника с луком и колдующих человечков. Линии, прочерченные от мифических существ к колдующим людям, обнаруживают существующую между ними связь. А. Окладников толкует это как изображение шаманов и духов-хозяев дичи, а линии - как предметное выражение мистической связи их друг с другом (Окладников, Запорожская, 1972, 84).

Подтверждая эту мысль, авторы приводят слова тавгийского шамана Дюхадие: «К каждому человеку от его создателя опускаются сверху нити. Я пробую их крепость, потягивая. Если они при этом недостаточно крепко натянуты и вытягиваются, тогда и считаю дыхание больного не совсем укрепившимся, медлю с камланием верхним духам. Если же нити натянуты туго, как нитки из оленьих сухожилий, камлаю без всяких колебаний» (Попов, 1936, 102).

Сходным образом эвенки считали, что души их, называемые «маин», тянутся от головы каждого человека к небу, словно невидимая нитка-пряжа. Божество Ховаки держит их в правой руке и при помощи их «водит» людей, то есть поддерживает их жизнь (Суслов, 1931, 94, 102). Примечательной иллюстрацией сходных представлений у древних тюрков является наскальный рисунок из урочища Кулады в Горно-Алтайской автономной области. На нем изображен камлающий шаман с железом-трезубцем в правой и тонким остроконечным предметом в левой руке. От головы шамана отходит вверх волнообразно изогнутая нить (Сперанский, 1974, 169).

Характеризуя наскальные рисунки конца неолита начала эпохи бронзы, А. Окладников пишет: «Таким образом, вместе с обогащением идейного содержания в этих рисунках усиливаются фантастика и символизм; на смену ясному приходит запутанное, на смену простому - сложное и непостижимое, на смену конкретному - абстрактное, реальный мир окутывается покровом ирреального. Все реже становятся сцены, в которых ощутимо реальное жизненное ядро. Все чаще мелькают «потусторонние» сюжеты, мифологические образы, фантастические существа. Рядом с божественным, еще согласно древней традиции, зверем, с божествами-деятелями пищи теперь чаще и чаще появляются уже знакомые нам фигуры шаманов-посредников между миром богов и людьми, колдунов, хранителей культовых традиций и тайн. Рогатые или перистые головные уборы-короны наглядно свидетельствуют об их смешанной получеловеческой, полуживотной природе. Нужно думать, что и изображения шаманов на писаницах Средней Лены относятся к концу неолита и к бронзовому веку» (Окладников, Запорожская, 1972, 84-85).

Изображение двух лосей, стоящих в лозе яростной схватки, на наскальном рисунке, находящемся у с. Тойон-Ары в Восточной Сибири, А. Окладников относит к эпохе бронзы. Отличительной особенностью рисунка является ажурное заполнение фигуры поперечными полосами. Такой способ выделения фигур сверхъестественных существ сохраняется на ритуальных шаманских рисунках у сибирских шаманов. Исходя из этого, исследователь интерпретирует изображение на скале близ с. Тойон-Ары как сцену схватки шаманских «матерей-зверей» (Окладников, Запорожская, 1972, 85).

В самом деле, представление о поединках шаманских духов-покровителей сохраняется у многих народов. Например, якуты прежде были убеждены, что каждый ойуун, даже слабый и ничтожный, имеет своего духа-покровителя (эмэхэт) и свой звериный облик (из-кыла), ниспосланный свыше. Шаманы тщательно скрывали свое звериное воплощение. «Моего из-кыла никому не найти, он лежит скрытый далеко, там в горах Эджиганских», - говорил знаменитый шаман Тюснют. По представлению якутов-шаманистов, из-кыла появляется среди людей только один раз в год, весной, когда растает последний снег и земля почернеет. Воплощенные в звериный образ души шама-

нов, видимые только глазам шаманов, рыщут по земле: одни - с шумом и ревом, другие - тихонько, как бы украдкой. Они часто вступают друг с другом в схватки, причем считается, что тот шаман, чей изыла побежден, заболевает или умирает. Когда вступают в поединок покровители сильных шаманов, то в течение многих месяцев и даже лет не могут побороть друг друга.

По представлениям ненцев, каждый шаман имеет духа-помощника, выступающего в облике пороza. Пороz похож на оленя, и тадибей (шаман) держит его на невидимом глазу непосвященного ремне, давая ему поручения. Со смертью пороza умирает и сам шаман. Верующие ненцы считали, что враждующие шаманы высылают для борьбы своих духов-помощников. В том случае, если шаман не полагается на силы своего духа-помощника, он вступает в схватку сам. Поединки духов-помощников шаманов, думали верующие ненцы, происходят ночью на высоких хребтах. (Михайловский, 1892,92-93). Длятся эти схватки, как говорится в шаманских легендах, в течение месяцев, хотя самим борющимися кажется, что прошло совсем немного времени. Земля содрогается от их движений, они запросто швыряют друг в друга огромные горы.

Нетрудно заметить в указанных представлениях о борьбе индивидуальных шаманских покровителей зачатки эпической гиперболизации, истоки которой, видимо, следует искать не только в том, что эпос охватывает события целой эпохи, как это принято считать в фольклористике, но и в том, что и шаманские легенды, и героический эпос в истоках своих питались соками единого корня - первобытной мифологии, основанной на мифологическом освоении действительности, для которого характерен космический размах в изображении явлений (Турсунов, 1975,207). Однако к нашей теме это не имеет прямого отношения, поэтому достаточно, думается, ограничиться сказанным.

Приведенные факты как будто подтверждают вывод А. Окладникова о связи наскальных изображений у с.Тойон-Ары с шаманской мифологией.

Вывод к которому приходит исследователь в результате разностороннего анализа археологических материалов, весьма определен: «Это время (начало эпохи бронзы - Е.Т.) явилось в истории духов-

ной культуры среднеленских племен и их соседей на северо-востоке Азии временем развития шаманизма со свойственным ему экстатическим ритуалом и сложной уже обрядностью» (Окладников, Запорожская, 1972,101).

Таким образом, для территорий, включающих Лену, Ангару, Енисей и прилегающие к ним области, период возникновения шаманизма и носителей шаманского культа определяется как конец неолита - начало бронзового века.

Обратимся теперь к археологическим материалам, обнаруженным на землях, более близко прилегающих к Казахстану. Исходя из того, что культурное развитие степных племен происходило гораздо более быстрыми темпами, нежели лесных племен, и что первые раньше перешли от присваивающего хозяйства к производящему, можно было бы, а периоды предположить, что шаманизм и, соответственно, носители этой идеологии - шаманы возникли у степных обитателей раньше или, по крайней мере, приблизительно в один и тот же период, что у лесных племен. Однако это было бы отступлением от принятого нами принципа опоры на рассмотрение конкретного материала.

Сопоставляя изображения людей в рогатых головных уборах, найденные при раскопках в Саянах, и обнаруженные в афанасьевском захоронении, расположенном при впадении р. Камышты в р. Абакан, изображение человека в рогатом головном уборе, пляшущего, держа в руках предметы, напоминающие шаманские атрибуты, А. Липский на основе анализа разнообразного археологического и историко-этнографического материала приходит к заключению, что эти рисунки - произведения людей эпохи неолита. Этот вывод подтверждается и стилистическим анализом изображений. «Стилистические черты рисунков позволяют отнести их к эпохе неолита... Камыштинская фигура, изображающая пляшущего шамана, видимо, аналогична изображению человека с поднятыми руками и лучами над головой, найденному на скале у впадения в Енисей речки Сосновки джойской... Такое же подтверждение даты, более ранней, чем энеолит, для личин типа Сакачи-Аляна или бельтырского, дает личина, найденная мною в афанасьевском погребении на камне, использованном в качестве строительного материала» (Липский, 1970,171).

Исследование древней истории прибайкальских племен (предков

хуннов), также обнаруживает, что у них шаманизм (а следовательно, и шаманы) возник во II тысячелетии до нашей эры, то есть в эпоху бронзы (Окладников, 1955, 352). Этот вывод подтвержден и специальным исследованием С. Студзицкой, проанализировавшей изображения из захоронений, относящихся к неолиту - началу бронзового века (Студзицкая, 1970, 33).

Возникновение шаманов у племен, населявших территорию Казахстана в эпоху бронзы, также подтверждается анализом археологического материала (Маргулан, Акишев, Кадырбаев, Оразбаев, 1966, 287).

Таким образом, приведенный материал показывает, что возникновение шаманизма и его представителей-шаманов на территории Казахстана, Центральной Азии и Сибири относится, главным образом, к началу эпохи бронзы. Первые результаты длительного процесса сложения новой религии начали проявлять себя в некоторых районах еще в конце неолита.

Возникновение шаманизма явилось закономерным следствием качественных перемен в жизни племен Казахстана, Центральной Азии и Сибири. Приручение диких животных, развитие скотоводческого хозяйства и возникновение на основе этого постоянного, по сравнению с охотой и собирательством, источника пищи, улучшение в результате этого условий жизни и рост народонаселения, - все это послужило стимулом к процессу поисков новых пастбищ для скота, новых земель для разраставшихся племен. Поиски новых земель, в свою очередь, повлекли за собою стычки и войны с племенами, населившими эти территории раньше пришельцев. Постепенно это переросло в войны не только ради земель, но и ради скота и имущества. В этих условиях характеризующих эпоху классового образования, сформировались отношения военной демократии.

Наряду с этим шел процесс объединения прежде разрозненных племен. Стали возникать союзы племен. По мере роста племенных союзов в их состав начали вовлекаться роды и племена, прежде входившие в состав других племенных союзов.

В этих условиях автономное развитие родовых и племенных культов стало невозможно. В процессе отправления культовых потребностей союзов племен начали складываться своеобразные «составные»

культы и обряды. В этих культах духи и божества сильных племен, которые возглавили союз, занимали высшее положение в культовой иерархии, а духи и божества остальных - низшее по отношению к ним положение.

Если в неолите люди чувствовали себя стоящими лицом к лицу с миром стихий природы, то теперь они увидели, что им противостоят не только мир природы, олицетворенный в образах сверхъестественных существ, но силы, происходящие из мира людей. Племена, вступившие на тропу бесконечных войн друг с другом, воевали не только с помощью изготовленного ими оружия. Для достижения победы они обращались за помощью к духам-покровителям и божествам своего племени. Таким образом по представлению наших предков, живших в бронзовом веке, во время сражения людей двух племен бок о бок с ними бились друг с другом духи-покровители и божества обоих племен. В один ряд со злыми силами природы, издревле противостоявшими людям вообще, человечеству в целом, встала новая сила - божества и духи-покровители племен, помогающие людям своего племени, но враждебные людям всех чужих племен. В результате этого между миром человека и миром стихий природы, которые составляли вселенную, появился третий мир.

Таким путем, на наш взгляд, сформировалось представление о трех мирах - верхнем, подземном и среднем, - составляющее особенность шаманизма. Деление вселенной на три мира сохраняется и в современных мировых религиях, развившихся на основе шаманизма.

Возникновение шаманизма означало появление и типа специализированных служителей этого культа - шаманов. Это - две стороны единого и неделимого процесса.

Начавшись в конце неолита начале эпохи бронзы процесс окончательного оформления обрядности новой религии и окончательного сложения типа шамана завершился, по-видимому, к середине бронзового века. Во всяком случае, когда в I тысячелетии до нашей эры тюрко-монгольские народы впервые стали упоминаться на страницах древних летописей, они характеризовались уже как народы, издавна являющиеся шаманистами. Известно, что хунны лечили больных, приглашая для этого шаманов (Гумилев, 1960, 144), что племена таштыкской культуры и древние усунь были шаманистами (Киселев,

1951,460; Акишев, Кушаев, 1963,279), что потомки таштыкских племен - енисейские кыргызы - называли шамана словом «ка́м», столь широко распространенным у тюрок до нашего времени (Киселев, 1951,614-615). Как показывает специальное исследование М. Маннай-Оола, племена уюкской культуры, обитавшие в I тысячелетии до нашей эры в Саяно-Алтае, были шаманистами (Маннай-Оол, 1970, 35). Относительно древних тюрок и огузов и речи быть не может. Общеизвестно, что они были шаманистами до принятия ислама.

ГЛАВА 4

История возникновения типа акына.

Таким образом, процесс классообразования сопровождался процессом специализации во всех областях жизни. В результате специализации, как мы имели возможность убедиться, произошло важное явление в жизни наших предков - сложился тип шамана. Однако этот процесс происходил не только в русле ритуального фольклора, но и в недрах традиции художественного творчества, все более освобождавшегося от ритуально-обрядового качества. Пожалуй, не будет ошибкой считать, что возникновение и формирование типов носителей традиции художественного творчества происходило параллельно с формированием последнего. Возникновение и сложение замечательного явления казахской устнопоэтической культуры-типа акына-также связано с эпохой классообразования. Среди казахских фольклористов трудно встретить тех, кто не писал бы об акынах. Исследования С.Сейфуллина, М.Ауэзова, Е.Исмаилова, М.Габдуллина, Н.Смирновой, Х.Джумалиева, Б.Кенжебаева, М.Каратаева и многих других ученых явились надежной базой, позволяющей обратиться к рассмотрению новых граней акынского творчества. На этой основе мы имеем возможность выявления древнейших генетических корней типа акына.

Об этимологии слова «акын».

По мнению многих исследователей, казахское слово «акын» восходит к персидскому «ахунд», означаящему «ученый», «образованный», «уважаемый», «умный человек». Этого мнения, впервые высказанного Л. Будаговым и В. Радловым, придерживается большинство современных казахских фольклористов. В словаре Л. Будагова, в частности, говорится: «*Акын, акун* (вм. персидского *ахунд*) - импровизатор, экспромтом говорящий стихи, поющий и рассказывающий повести о былом» (Будагов, 1869,70). Это толкование повторяется в словаре В. Радлова (Радлов, 1893,98-99), а также в трудах А.Самойловича, Н. Смирновой и К. Юдахина (Самойлович, 1930,131; Смирнова, 1952,40; Юдахин, 1953,324-329).

А. Маргулан склонен производить казахское «акын» от ак, аккын (*теки, струись*, переносно: *пой ровным, размеренным речитативом*) (Маргулан, 1959, 78). Это мнение поддержал и Е. Исмаилов, добавив от себя еще слово *агын /течение/* и ссылаясь на то, что импровизации акынов текут словно бурный поток.

Автор настоящего исследования также придерживался этой этимологии в работе, которая им написана в соавторстве с Е. Исмаиловым (Исмаилов, Турсунов, 1968, 397-398).

Тем не менее нетрудно заметить, что обе указанные этимологии имеют слабые стороны. Если слово «акын» происходит от персидского «ахунд» со значением «образованный, знающий, мудрый, уважаемый человек», то трудно объяснить, почему это название закрепилось именно за акынами: ведь знания, мудрость жырау и жырышы шешенов не уступают знаниям и мудрости акынов, но порою превышают знания, мудрость и авторитет акынов; да и в народе они пользуются таким же, а в ряде случаев и большим уважением. Импровизации жырау, шешенов и сыншы льются таким же бурным каскадом, как импровизации акынов, а между тем акынами называют лишь последних.

Совершенно прав академик А. Маргулан, когда решительно возражает против умозрительного возведения казахского термина «акын» к неведомо какими путями и неизвестно по какой причине заимствованному персидскому слову «ахунд», имеющему совершенно иной семантический диапазон:

«Профессор К. К. Юдахин полагает, что термин «акын» происходит от титула мусульманского духовенства «ахун». Но непонятно, почему казахские народные певцы вдруг стали именоваться титулом мусульманского духовенства, тем более, что акыны никакого отношения к мусульманской религии не имели и сами казахи до середины XIX века были весьма равнодушны к этой религии. Термин «ахун» - официальный титул указного муллы в дореволюционном Казахстане - введен царским правительством в середине XIX века. В это время уже существовали оба термина: «акын» - прозвище народных певцов, «ахун» - титул муллы, опоры царизма и байства, подвизавшегося в качестве регламентатора казахского семейного права» (Маргулан, 1959, 78).

Думается, что этимологический анализ должен исходить в первую очередь из особенностей, отличающих данный тип носителей устнопоэтической традиции от всех остальных, ибо даже обычная логика подсказывает, что название дается по тому признаку явления или предмета, который отличает его среди всех прочих.

Какая же особенность отличает акынов среди остальных типов носителей казахской устнопоэтической традиции? Акынов отличает и от жырау, и от жырышы (близких к ним типов) то, что они вступают друг с другом в поэтические состязания-айтысы. «... Жанр айтыса тесно связан с названием акына. В условиях казахской действительности... основным поэтическим жанром, который позволял акыну называться акыном, был айтыс. Для того, чтобы стать акыном, акын должен показать свою поэтическую силу перед народом: для того, чтобы проявить свой поэтический талант, человек, который хочет стать акыном, должен представить его на суд публики, вступив в состязание в поэтическом мастерстве с кем-либо, кто уже получил признание как акын. Если во время этого состязания он получит признание публики, то получает в народе звание акына, если же не получит признания, то народ не будет считать его акыном», - справедливо отмечал С. Муканов (1964, 9).

Таким образом, не вступив в поэтическое состязание, человек не может стать акыном, никто его акыном и считать не будет. Основная особенность, отличающая акынов от других типов носителей казахской устнопоэтической традиции, состоит именно в этом (Исмаилов, 1957, 29).

В древнетюркском языке было слово *агмышмак*, означавшее *состязаться при восхождении, защищать друг друга* (ДТС, 1969, 20). На первый взгляд, оно родственно слову «акын»: ведь акыны вступают друг с другом в состязания в поэтическом мастерстве. Однако эта этимология, как и предыдущие, основанные на случайном созвучии, имеет слабое место. Одно из значений слова *агмышмак*, как уже сказано выше - «защищать друг друга»: Беклер бір икінді бірле *агышды* - Беки *защищали* друг друга; Кошны конум *агышка* кылгыл анар агырлык - Почитай соседей, которые *нуждаются в защите* (ДТС, 1969, 20). А акыны не защищают друг друга. Наоборот, они нападают друг на друга, стараются ошеломить противника, заставить его растеряться

и воспользовавшись его замешательством, одержать над ним победу.

Уяснить этимологию слова «акын» помогают другие значения этого же слова, сохранившиеся в других тюркских языках. В частности, в древнетюркском языке «акун», в турецком «акын», в азербайджанском «ахын», в современном уйгурском «екин» значит «набег», «нападение», «барымта»¹, «налет». Например: в турецком - Акын еден гафыл олмаз, атрафа бакыныр - *Отправившийся в набег* не бывает беспечен, а смотрит во все стороны; в среневековом тюрки - Йагы акды - Враг *стремительно напал*. Производным от этого словом «акынжы» турки называют солдат специальных легких отрядов, высылаемых в рейд по тылам врага с целью совершения набегов на населенные пункты противника и создания паники (Будагов, 1869,70; Радлов, 1893,99-100; Севортян, 1974,123).

По нашему убеждению, казахское «акын», древнетюркское «акун», турецкое «акын», азербайджанское «ахын», уйгурское «екин» - варианты одного и того же, древнетюркского, слова, которое вначале, как и ныне, имело значения «тот, кто совершает нападение, «тот, кто стремительно нападает», «тот, кто пытается посеять растерянность и панику в стане противника». Ведь суть айтыса в этом-то и состоит.

Акыны, вступившие в поэтическое состязание, словно бы совершают нападение друг на друга, облекая в форму обличительных язвительных стихов не только личные недостатки друг друга, но также действительные или мнимые недостатки людей того рода, к которому принадлежит противник. «Каждый из акынов, состязающихся по древнему казахскому обычаю, старается восхвалять свой род, и, обличая род акына-противника, найти уязвимые места, показать недостатки его рода. Поскольку айтыс акынов задевает честь рода, никакого акына не посылают на крупный айтыс, предварительно не испытав его в своем роде» (Муканов, 1964,9)

Происхождение казахского «акын» от древнетюркского «акун» в значении «барымта», «набег», подтверждается и тем примечательным обстоятельством, что акыны, принадлежащие к одному роду, в айтыс не вступают. И это естественно: ведь на свой род набега не

совершают. Таким образом, казахское слово «акын» не является ни вариантом персидского «ахунд», ни словом, однокоренным с «агын» («течь»). *Это исконно тюркское слово. Оно сохранило свои основные значения «набег», «барымта», «нападение» и то же звучание (с фонетическими вариантами: акын-ахын-екин-акун), что и казахское слово, в целом ряде тюркских языков. В казахском языке слово «акын» сохранило свою древнюю форму*, однако стало восприниматься как термин для обозначения типа поэтов, вступающих друг с другом в айтыс. Семантика же слова была забыта.

Мнения об эпохе возникновения типа акына

С. Муканов полагал, что тип акына развился на основе трансформации типа жырау - древний тип акына (Муканов.1942,11-12). Это мнение было поддержано Е. Исмаиловым, который прямо назвал жырау «самым древним типом акына» (Исмаилов, 1957,43). Той же точки зрения придерживается Н. Смирнова: «Жырау - древний термин. ..Акын у казахов - более позднее название певца, чем жырау» (Смирнова, 1951,34). Я одно время также разделял это мнение: «Анализ термина «акын» подтверждает более позднее по сравнению с жырау происхождение этого типа создателей и носителей казахского фольклора» (Исмаилов, Турсунов, 1968,397).

Иную позицию занимает А. Маргулан: «Как уже отмечалось выше, профессия певца-акына весьма почетная и довольно древняя. Формирование профессиональных певцов тесно связано с зарождением эпической поэзии, начало которой можно отнести к эпохе племенных союзов и складывания дружинного быта», - пишет он (Маргулан, 1959,71). Очень жаль, что эта мысль высказана в тезисном порядке, без приведения необходимых историко-археологических обоснований.

Действительно, при сопоставлении репертуара и функций акынов и жырау оказывается, что у первых сохранились черты, свидетельствующие о древнем происхождении акынов, в то время как для жырау характерны черты более поздних эпох. Какие именно?

1. Среди акынов встречаются как мужчины, так и женщины. Если даже перечислить лишь айтысы, ставшие хрестоматийными, то в числе их участников встречаем женщин-акынш Тогжан, Аксулу, Сару, Рысжан, Айкумис, Болок, Айкын, Шокей, Табию, Шарипжамал,

¹) Барымта - набег с целью угона скота

Даме, Улбике, Хадишу, Ажар, Жекей, Манат, Кюзен, Кюйкентай. Из 37 айтысов акынов, тексты которых вошли в один лишь первый том академического издания айтысов, в двадцати противниками акынов-мужчин выступают акынши-женщины. Одна из этих акынш была столь искусна в поэтическом споре, что вступила в состязание одновременно с восемью акынами-мужчинами: Ешниязом, Садыком, Аманжолом, Еримбетом, Жусупом, Есенжолом, Шегебаем, Есимтаем (Айтыс, 1964). Жырау же - только мужчины.

2. Акын - представитель рода. Во время айтыса он выступает от имени рода. В качестве примера можно привести любой из айтысов - все они являются состязаниями акынов разных родов, и каждый из противников восхваляет свой род, лучших людей своего рода, обычаи своего рода и т.д., высмеивая по всем этим пунктам род противника. Характерны в этом отношении прологи, предваряющие исполнение всего текста айтыса побежденным акыном, считающим делом чести пересказать айтыс, в котором он потерпел поражение: «Случилось в Шымкенте большое стечение народа. И вот волостной управитель Сикымской волости Сеитжапар стал хвалиться, что, мол, акын Нуралы из рода дулат - сильный акын. Косай тоже стал хвалиться, мол, Мыкан из рода найман - силен. Пригласили обоих. Народ собрался в чайхане, договорились так: для всех собравшихся закажут в достатке чай, хлеб, сахар, фрукты и овощи, плов. Кто из акынов потерпит поражение, того сторонники-родовичи и оплатят все расходы на угощение (Айтыс, 1964, 361).

Даже в искрометных кратких айтысах, когда соперники мимоходом перебрасываются одной-двумя строфами (такие айтысы носят название «қақтығыс» - «стычка»), они осознают свою принадлежность к разным родам. Например, в начале нашего столетия джигит из рода кояныштагай, гостя в ауле, где жили люди из рода алшын, вечером увидел за аулом веселящуюся группу молодежи и направился к ней. Кояныштагайцы, в отличие от других казахов, при перекочевке иногда использовали быков в качестве вьючных животных и слыли отчаянными барымтачами¹. Заметив его, одна из девушек, которой исполнился 21 год, но которая еще не была замужем (в этом возрасте девушки раньше считались старыми девами), громко пропела:

¹ Барымтач (барымташы) - участник вооруженного набега с целью угона скота.

Балалар, ит үреді, шығып қара.

Қояныштагай болмасын, бұғып қара

Огізінің аяғын тұсай салып.

Кіріп келіп жүрмесін, дузу қара!

Джигит тут же ответил:

Аз ауыл Алшын жайлар

Сарыжалды,

Қонақ таңдап қонады

малы барды.

Жиырма бірге келгенше

күйеу алмай,

Үй қорытып қойған ба,

көрі қарды?

Дети, что-то собаки лают, выйдите и посмотрите,

Да пригнитесь пониже: вдруг это кояныштагаец.

Еще, стреножив ноги своего быка,

Войдет, окаянный, в дом!

Немного аулов алшынов

кочует по Сарыжалу,

Гость вправе выбрать дом, где

угощение лучше.

Двадцать один год - а все не

замужем:

Или эту старуху держат,

чтобы она стерегла дом?

Первая участница поэтической стычки избрала объектом насмешки то, что кояныштагайцы ездят на быках и занимаются грабежом, другой использовал момент, чтобы уязвить алшынов тем, что девушки у них некрасивы и потому засиживаются в девках. Жырау же - представитель всего народа, всего союза племен (жуза, ханства). Акын живет в ауле, среди сородичей, разъезжает по аулам, вступая в айтыс с другими акынами, которые также являются представителями своих родов. Место же жырау - в ставке хана. В ситуациях, которые касаются судеб всего ханства, жырау в поэтической форме дает наставление хану и всему народу, предлагая такое решение вопроса, к которому одинаково прислушиваются как сам хан, так и народ. Стало быть, жырау появились в эпоху, когда автономное существование племен уступило место союзам племен. Если бы акыны появились в результате трансформации жырау, то они должны были бы унаследовать у последних традицию выступлений от имени всего союза племен (жуза, ханства). Однако акын выступает от имени всего союза племен лишь в том случае, если поэтический противник, с которым он вступил в айтыс, является представителем другого союза племен (жуза, ханства). При этом уровень проблем, затрагиваемых во время поэтического спора, остается тем же, что при встречах акынов двух

¹ Записано автором от Вагановой Х.З., 1916 года рождения, жительницы г. Алматы

родов: проблемы государственной важности, вопросы политики предметом дискуссии не становятся.

Так, в айтысе киргизских акынов Эсенамана и Женикожа первый от своего лица и от лица присутствующего тут же казахского акына Майкота обвиняет противника в том, что тот уехал из родных кочевий и живет среди людей другого рода, как приживала. Женикожа строит свой ответ обоим акынам на обосновании того, что даже находясь среди людей другого рода он живет среди близких родственников, киргизов, в то время как Эсенаман, забыв о родовой гордости, плетется туда, куда направит своего коня дальний родич, почти чужак, казах Майкот: ведь близким родством у казахов и киргизов считается родство в пределах семи поколений:

<i>Жети атанды унутуп,</i>	<i>Забыв семь поколений своих предков,</i>
<i>Жолоочуну пир тутуп,</i>	<i>Почитая проезжего как святого,</i>
<i>Сандыракгап, Эсеке,</i>	<i>Говоря бредовую чепуху, Эсеке,</i>
<i>Сага кандай ыр болду!</i>	<i>Что за чушь ты несешь!</i>

Таким образом, и здесь айтыс остается в рамках восхваления своего рода (хотя и в пределах всего народа) и осмеяния чужака (Айтыштар, 1972, 67-88).

Это также дает основание полагать, что акыны появились в эпоху, предшествовавшую времени сложения союзов племен, этой ранней формы государственности.

3. Это предположение как будто бы находит подтверждение вот еще в чем. Акын принимает участие в отправлении некоторых обрядов, причем не просто как участник, а как человек, исполняющий функции руководителя обряда. Примечательно, что обряды эти относятся к числу древнейших: брачные и похоронные. Основные обряды, связанные с брачной церемонией - открытие лица невесты обрядовой песней «бет-ашар», открытие свадебного пиршества песней «той-бастар» и др., - возлагаются на акына. Во время свадебного обряда и на тризнах-ас акыны выполняют роль «жаршы» - людей, которые руководят порядком проведения обрядовой церемонии поминовения умершего, оповещая собравшихся о каждом новом мероприятии.

Жырау не выполняет ни одной из указанных функций. Во время тризны по умершим (ас) их основная обрядовая функция сводится к

исполнению оды, в которой восхваляются достоинства покойного, а также героического эпоса о славных деяниях батыров минувших времен. Тут ясно проявляется связь с культом антропоморфных предков-аруахов: в честь их и исполняются прославляющие их оды и эпос. Если учесть, что культ аруахов, а значит и связанная с ним обрядность сложились в эпоху военной демократии, т.е. в эпоху, когда стали возникать племенные союзы¹, а брачный обряд - задолго до этого, а также что в репертуаре и функциях акынов больше элементов синкретизма (руководство обрядовыми церемониями, исполнение обрядового и художественного фольклора), нежели в репертуаре и функциях жырау, то у нас, по крайней мере, не останется оснований для безоговорочного утверждения о древности типа жырау по сравнению с акынами.

4. О древности типа акына свидетельствует и существование представления о снисхождении акынского дара по воле сверхъестественных сил. Выше уже говорилось о древности этого представления и связи его с магической функцией музыки и оказывания. Следует, однако, отметить, что оно связывается не только с акынами, но и с жырау. Но ведь это обстоятельство не может служить и основанием для утверждения о том, что тип жырау возник раньше типа акына.

На древность типа акына указывает и то, что с искусством акынов связываются некоторые тотемические представления. То, что они относятся к числу древнейших, ныне не является новостью в фольклористике и религиоведении. Например, в народе существует представление о том, что у каждого акына имеется дух-покровитель, являющийся ему в виде льва, сивого волка, сизой утки и пр., и видимый лишь его взору. Перед смертью акын видит, как его животный покровитель уходит или улетает вдаль не оглядываясь. Таким покровителем у Джамбула, по его словам, был лев, а у Суюнбая - сивый волк. Как рассказывал Джамбул, когда во время айтыса глазам Суюнбая являлся сивый волк, акын побеждал своего противника². Поскольку акын - представитель рода, от имени которого он выступает в айтысе, а не частное лицо, то в животном покровителе его следует видеть

1) Об этом будет идти речь в пятой главе

2) Из устного выступления доктора филологических наук А. Тажибаева

не нагуаля, а тотем. Что же касается жырау, то с ними тотемические представления не связываются.

Глубокую древность типа акына доказывает то, что основным жанром акынского творчества является айтыс. Жырау в айтыс не вступает.

5. Поскольку эта сторона творчества рассматриваемого типа носителей устнопоэтической традиции чрезвычайно важна для уяснения генетической истории типа акына, мы остановимся на ней подробнее. Однако перед этим более обстоятельно проанализируем изложенные выше тезисы.

О генетической связи типа акына с посредниками

Среди функций акынов можно заметить немало того, что сближает их с посредниками, обнаруживая тем самым древность генезиса типа акына. При исследовании генезиса типов носителей устнопоэтической традиции следует четко различать *историю возникновения и историю формирования* их, ибо не исключен такой вариант, когда генетические корни некоторых из них уходят в глубокую древность, а формирование в качестве самостоятельных фольклорных типов произошло гораздо более позднюю эпоху. С этой точки зрения можно заметить генетическую связь типа акына с посредниками. В первую очередь это относится к их функциям и репертуару.

Для репертуара и функций акынов характерен синкретизм. Это касается не только казахских акынов, но и характерных для различных народов носителей устнопоэтической традиции, которые относятся к тому же типу, что казахские акыны, то есть сочетают импровизацию с исполнением заученных произведений, имеют в своем репертуаре лирику, эпические жанры и обрядовую поэзию¹.

Так, например, акын Нұрым Шыршығұлұлы (1831-1908) сочетал в своем репертуаре лирические стихотворения и песни («Ұсынсам қолым жетер ме?»-«Смогу ли достичь?» и др.) с поэтическими посвящениями-арнау («Атембекке айтқаны» - «Атембеку», «Бал ишан-

1) Подробнее об отличиях акынов от других типов носителей казахской устнопоэтической культуры см. Смирнова, 1951, 34-35; Исмаилов, 957; Исмаилов, Турсунов, 1968, 397-402.

ға» - «Бал-ишану», «Тайсойған Бүйрек - екі құм» - «Тайсойған, Бүйрек - две пустыни» и др.) и обрядовыми песнями: «Той бастар» («Открытие праздника»), поэтическими обрядовыми соболезнаваниями «көңіл айту» («Қылышқа көңіл айтуы» - «Соболезнование Кылышу»), плачами («Әкесімен қоштасуы» - «Прощание с отцом», «Шешен ер» - «Витязь Шешен»). Он автор дастанов «Девять аулов («Тоғыз ауыл»), «Балуанияз» («Балуанияз»). В то же время Нұрым исполнял перенятые от других акынов и жырау эпические сказания из цикла «Потомки Карадона» («Қарадон ұрпақтары») и сказки, особенно волшебные. В частности, от Нұрыма переняли эти героические сказания акыны Нұрпейіс, Қашаған, Мұрын.

Нұрым известен и своими замечательными айтысами, которые составили основу его творческого репертуара. Именно айтысы с такими акынами, как Абыл, Мұрын, Жаскилең, акынша Беріш қызы прославили его как акына. В народе чрезвычайно популярно предание о поэтической стычке-кактыгыс Нұрыма с четырьмя акынами из рода тана, в которой Нұрым одержал победу, пропев лишь одно четверостишие. Когда Нұрым приехал в один из аулов рода тана, четыре акына, случайно оказавшиеся в юрте, около которой остановился Нұрым, встретили его коллективной поэтической импровизацией.

Первый сказал:

Сұрасаң руымызды біз танамыз Коль хочешь знать, мы из рода тана.

Второй добавил:

Жиенбет тана ішінде атанамыз Из рода тана, подрода жиенбет.

Третий молвил:

Сайқыдай ел ішінде Мы не разъезжаем по
көп жүрмейміз аулам как потаскушки,

Четвертый заключил:

Ақыннан үйге келген Акыны сами приезжают,
бата аламыз чтобы дать нам благословение

Нұрым тут же ответил:

Руга қайдан қалдым Таналаған Угораздило же меня попасть в
род хвастливых тана!

Көп қарға бір сұңқарды Много воронов окружили
қамалаған одного сокола.

Ортаңа мен бір келген көкжал бөрі, Я матерый волк среди вас,

Төрт төбет айналамда
абалаган.

Четыре кобеля лаят
вокруг меня.
(Сыдыков, 1974, 75).

Синкретизм репертуара и функций акынов сам по себе указывает на древность типа, ибо, как известно, развитие устнопоэтической традиции идет по пути разложения первобытного синкретизма в ходе специализации. Именно таким образом художественный фольклор трансформировался в самостоятельную область устного творчества, отдельную от ритуального фольклора и обрядов.

Связь художественного творчества с обрядом - признак древности. И именно это наблюдаем в репертуаре и функциях акынов.

То, что казахские акыны участвуют в отправлении обрядовых церемоний, исполняют бет ашар и той бастар и руководят ходом поминальной тризны, общеизвестно. «Репертуар акынов охватывал все жанры фольклора - песни, сказки, легенды, предания, эпос, айтыс, обрядовую и дидактическую поэзию», - отмечает Н. Смирнова (1967, 14). «На некоторых свадьбах и тризнах помимо акына, исполняющего песню «той-бастар», бывает акын-жаршы. Он ездит среди собравшихся и в стихах *объявляет порядок проведения той¹, то, в какое время должна следовать та или иная игра, акын также в стихах объявляет об этом*. Стихи жаршы начинаются словами: «О люди, выслушайте меня». Тут уж люди знают, *что он передаст сообщение, объявит о порядке проведения той или о новости*», - пишет Б. Кенжебаев (1948, 46; подчеркнуто нами - Е.Т.). Известно, в частности, что на людных празднествах-тоях акыны Жамбыл и Нұрым регулярно исполняли функции жаршы.

Прежде акыны принимали участие в семейных и родовых обрядовых торжествах. Они участвовали в обряде сватовства, без них не обходилась и свадьба. Примечательно, что они отправляли основные обрядовые церемонии свадебного ритуала: открывание лица невесты с исполнением обрядовой песни «бет ашар» и открывание той песней «той бастар». Во время таких семейных торжеств, как шилдехана², сундет той³, той бастар исполняли акын, или кто-либо из

1) Той - обрядовое пиршество; торжество, праздник; праздничное угощение

2) Шилдехана - обрядовое торжество по случаю рождения ребенка. Сундет той - обрядовое торжество по случаю инициации мальчиков.

3) Сундет-той - обрядовое торжество по случаю инициации мальчиков

присутствующих, кто обладал акынским даром. *Следовательно, в перечисленных случаях функции акына и посредника однотипны: руководить проведением небольших внутриродовых обрядовых торжеств и выполнять основные обряды.*

Акынов и посредников сближает при этом еще одно обстоятельство: при отсутствии акына руководство обрядовым торжеством и проведение соответствующих обрядов возлагалось на кого-либо из расторопных, бойких и острых на язык джигитов: «Той бастар обычно исполняет один человек - жаршы, акын; а в крайнем случае - тот, у кого есть склонность к сочинению стихов» (Кенжебаев, 1948, 45); «Слова той-бастара обычно сочинялись акынами. Однако вовсе не обязательно, чтобы на каждом тое той-бастар исполняли только акыны. Порою случается, что на тое акына может не оказаться. Поэтому той бастар, слова которого вначале были созданы акынами и затем получили распространение в народе, стали заученными, исполняли расторопные джигиты, имевшие склонность к сочинительству» (Габдуллин, 1974, 55).

Это характерно не только для казахских акынов, но и для тех носителей устно поэтической традиции у других народов, которые относятся к типу акына.

Так, киргизские акыны, подобно казахским, исполняли на тоях обязанности жаршы, принимая участие в руководстве проведением обрядовых торжеств. Известны даже случаи, когда казахские и киргизские акыны вступали в спор за право исполнять на тое функции жаршы (Айтыштар, 1972, 6-7, 67).

Вот типичный образец выступления киргизских акынов-жарчы, руководивших проведением праздника Союза Кошчу в Пишпекке в 1923 году, на котором присутствовали киргизы и казахи:

Осмонкул:

Урматы учун чон тойдун
Тамаша азыр басталат.

В честь великого праздника
Сейчас начнутся развлечения.

Калык:

Казак менен кыргыздан
Энишке эки эр аттанат.

От казахов и киргизов
Два человека выйдут на эниш¹

1) Эниш - состязание двух всадников, состоящее в том, чтобы скинуть соперника с коня на землю.

Осмонкул:
Улуттук ар бир оюнду *Каждую национальную игру*
Комиссия башкарат. *Будет оценивать комиссия.*

Калык:
Женил чыккан азамат *Победившие в состязаниях*
Бир кийимдик акча алат. *Получат деньги на одежду.*

Осмонкул:
Эништен кейин ортого *После эниша в круг*
Эки балбан чыгышат. *Выйдут два силача*

Калык:
Курдан мыкчый кармашып, *Крепко ухватившись, как тетерева,*
Бирин-бири жыгышат *Будут бороться.*

Осмонкул:
Андан кейин бул жерге *После этого здесь*
Балбандар улак тартышат. *Силачи будут состязаться в улаке¹.*

Калык:
Эл бугунку оюнга *Народ останется довольным*
Ыразы болуп кайтышат. *Сегодняшними играми.*

Осмонкул:
Акырында, туугандар, *В конце, сородичи,*
Алтымыш ат чабылат. *Шестьдесят коней выйдут на скачки.*

Калык:
Жети мыкты кулукке *Семи сильным скакунам*
Кымбат байге сайылат. *Будут выданы богатые призы.*

(Айтыштар, 1972, 115-116)

Слава Джамбула как акына начались с того, что он выступил в качестве жаршы на тризне по Сарыбаю.

Функции и репертуар туркменских шахыров и каракалпакских баксы также сходны с функциями и репертуаром казахских акынов (Абулгази, 1958, 52; Каррыев, 1968, 30, 128; Сейитмырадов, 1969, 5-6). Они участвовали в обряде сватовства, без них не обходилась и свадьба.

Примечательно, что они отправляли основные обряды - открывание лица невесты и открытие обрядового пиршества, - что сходные функции выполняются ими.

Карачайские «джырчы», как и казахские акыны, были авторами и распространителями народных песен, замечательными острословами. Они прекрасно знали историю народа, обычаи и обряды и тоже

¹) Улак - козлодранье верхом на конях

вступали друг с другом в айтыс «эришиу соз». Так, например, известный эришиу-соз Касбота Кочхарланы по прозвищу «Багыр улу» («Сын Багыра»)¹ и Аппы Джанибекланы по прозвищу «Калай улу» («Сын Калай»)² Касбот обратился к Аппе с вопросом:

«Ты кто такой?» Аппа, не задумываясь ответил:
Сен Багыр эсен, мен Калай, *Коль ты Медь, я - Олово,*
Сен калай эсен, мен алай. *Каков ты, таков и я.*

(Ортабайланы, 1969, 33-34).

Роль адыгских джегуако во время свадебного обряда полностью совпадает с функциями казахских акынов: «С момента ввоза невесты во двор в свадебный ритуал включается один из главных персонажей адыгской свадьбы - джегуако («джегуакиуэ»). В широком смысле это - народный певец и сказитель. На свадьбе он глава, тхамада самого ответственного периода во всем свадебном ритуале. Джегуако со своими ближайшими помощниками является непосредственным организатором большого своеобразного народного зрелища. Соблюдение сложного этикета, порядка во всем джегуако сочетает с большим остроумием и организацией большого народного веселья» (Мижаяев, 1973, 93).

Гриоты фольклору сохранили также явные следы связи с посредниками. В их репертуаре песни-майю, сходные с казахскими песенно-стихотворными афористическими назиданиями-тирадами «терме», героический эпос, исторические песни, сказки. Вместе с тем они выполняют роль хранителей и передатчиков родовых генеалогических преданий и легенд. Для нашей темы чрезвычайный интерес представляет то обстоятельство, что гриоты во время родовых и межродовых торжеств выполняют функции посредников.

Например, во время свадебного ритуала на обязанности гриота ложится совершение необходимых обрядов, определение порядка проведения свадебного торжества, наблюдение за правильным соблюдением этого порядка и руководство совершением необходимых церемоний (Зубко, 1970, 215-219; Клемм, 1966, 132-133).

Исходя из этого, как думается, имеет смысл искать причины того, что казахские акыны исполняют во время обрядовых торжеств роль

¹) Багыр - буквально: медь

²) Калай - буквально: олово

распорядителей-жаршы, что во время свадебного обряда они совершают один из основных ритуалов - открывание лица невесты и открытие обрядового пиршества, - что сходные функции выполняются ими во время других небольших обрядовых торжеств, в генетической связи акынов с посредниками.

С этой точки зрения становится оправданным и то, например, что карельские рунопевцы наряду с героическим эпосом имеют в своем репертуре обрядовый фольклор (Евсеев, 1957, 326-327), что древнегреческие аэды возглавляли церемонии при совершении похоронного обряда (Толстой, 1966, 196).

Процесс трансформации посредников от хранителей и исполнителей обрядов и обрядового фольклора в хранителей и исполнителей художественного фольклора довольно четко прослеживается на примере истории сложения далангов Явы, которые выполняют в теневом театре кукол «ваянг-кулит» функции постановщиков спектаклей и своеобразных комментаторов, объясняющих зрителям суть происходящих на эране событий. Генетически ваянг-кулит связан с древним ритуальным обрядом поклонения духам умерших предков. В роли ведущего выступал прежде специальный человек, выполнявший функции посредника между людьми и духами. Он демонстрировал перед собравшимися силуэты кукол, рассказывая о деяниях каждого из персонажей, изображенных в виде куклы. Считалось, что в тени кукол на экране воплотились души предков, а посредник своими магическими действиями осуществляет связь между людьми и духами. Из этого ритуала и развился теневой театр ваянг-кулит. Теперь это только популярное развлекательное зрелище, а ведущий-даланг и лишь остроумный изобретательный кукольник, мастер веселой импровизации, знаток классической литературы, использующий мотивы классических произведений эпоса, внося свои злободневные шутки и репризы (Демин, 1965, 19-29).

Функции посредников сохраняют и алтайские кайчы, которых охотники специально берут с собою, чтобы они исполняли песни и героический эпос для развлечения духа-хозяина тайги (Тюхтенов, 1970, 30). Выше уже показывалось, что эту функцию прежде выполняли посредники и, что она связана с верой в магическую силу музыки, пения, оказывания. Поэтому у якутов сохраняется представление о связи

исполнителей эпоса, песен и сказок со сверхъестественными силами. «Утуо ырыаһыты кыттары абааһы кытта ыллаһар» («Хорошему певцу абаасы подпекает»); «Ырыаһыт киһи буолбат, ункууһут-да киһи буолбат» («Певец человеком не будет и сказочник тоже человеком не станет») (Худяков, 1969,3 65).

А как известно, тип акына у тюрко-монгольских народов синтезирует в себе функции певца, сказителя и сказочника. Вероятно, отсюда и представление о том, что в слове акына звучит воля божеств и аруахов.

В связи с этим вспоминается приведенный в исследовании Х. Аргынбаева рассказ о казахском акыне прошлого столетия Котеше. Однажды вечером, когда крупный феодал Шон би сидел со своими одноаульчанами на холме, он увидел, что на корыке¹, расположенном неподалеку от кыстау², остановился какой-то всадник, собираясь пустить коня пастись. Тогда Шон би послал одного из джигитов, велел передать, что корык предназначен для ягнят и чтобы путник не пускал туда пастись коня. Услышав это, путник сказал:

Қонақты қуа берсең құт қашады,	Коль будешь прогонять гостей,
Атымды байлап қойсам қарны	счастье покинет тебя,
ашады,	Коль я привяжу коня, он
Қорыған алақандай қара жерді	проголодается
Бұлт шығып, аспаннан қар басады.	Заповедный твой клочок земли
	Тучи заслонят, снег снеба
	накроет.

Услышав такой ответ, Шон би не на шутку встревожился: «О боже, да ведь это акын Котеш; *слова его - вещи; как бы зима не оказалась затяжной*, - и тут же послал джигита, чтобы вернуть акына и попросить его принять угощение (Аргынбаев, 1969,39).

У многих народов, в частности у алтайцев, хакасов, тувинцев, якутов, бурят, мордвы, нанайцев, орочей, ульчей, эвенков сказочники во время охоты исполняют для духов-хозяев леса сказки и бытовые рас-

1) Корык (корык) - заповедное пастбище ханов или феодалов, на котором другим запрещалось пасти скот.

2) Кыстау (кыстау) - зимний дом, в который переселялись на зиму из войлочных юрт; представляет собой ансамбль с примыкающими к жилым помещениям хозяйственными постройками и загонами для скота, каждая из которых имеет отдельный вход.

сказы (Зеленин, 1934; Вийдалепп, 1964; Трояков, 1969). Стало быть, связь этой стороны деятельности акынов (исполнение сказок) с функциями посредников подтверждается этнографическими свидетельствами, находившимися в живом бытовании до относительно недавнего времени.

У многих народов посредники во время охоты исполняли для духов не только сказки и песни, но и героический эпос. В частности, у бурят героический эпос исполнялся в связи с охотничьим обрядом. Когда охотники отправлялись в тайгу, улигээршин исполнял для духов-хозяев гор и тайги эпос и сказки (Санжеев, 1936, 9-10). Сочетание в репертуаре этих посредников эпоса и сказок естественно, ибо архаические сказки у тюрко-монгольских народов исполняются речитативом под аккомпанемент музыкального инструмента, как и героический эпос. Недаром некоторые образцы тюркского эпоса бытуют до сего времени в форме сказки и богатырского эпоса. Например, казахская сказка «Сұрмерген» повествуется и в форме богатырского эпоса; в фольклоре казахов «Ер-Төстік» это сказка, а в киргизском устном творчестве - богатырский эпос; казахские сказочники рассказывают напевным речитативом сказку «Кожажас» - у киргизов же это произведение повествуется в форме богатырского эпоса. Близость речитативно-напевной формы исполнения архаических тюрко-монгольских сказок в форме исполнения богатырского эпоса послужила причиной повсеместного распространения тенденции к превращению сказок в произведения героического эпоса.

Это позволяет понять причину сосуществования в репертуаре казахов, киргизских, каракалпакских, туркменских, карачаево-балкарских и прочих носителей устнопоэтической традиции, относящихся к типу акыну, сказок и героического эпоса как равноправных элементов их творчества. Акын - синкретический тип, сочетающий в себе в одном лице сказителя (создателя и исполнителя эпоса), сказочника, рассказчика-ангимеши, поэта-импровизатора и музыканта-композитора, а также руководителя семейно-родовых обрядов. Все это - наследство далеких «предков» акынов - посредников.

С представлением о магической роли пения и оказывания связано представление о снисхождении акынского дара по воле сверхъестественных сил. Хакасы и буряты, например, ставят получение поэти-

ческого дара, как, впрочем, и магический характер сказительства, в связь с волей хозяев стихий, духов гор и лесов.

Одной из древних функций хакасских и бурятских сказителей было установление связи с хозяевами гор, с тем чтобы через них оказать людям практическую помощь. Так как сказитель в сознании людей обладал «божественным» даром слова, ниспосланным ему свыше, и имел магическую власть над духами-хозяевами гор, тайги, над зверьми, то и исполняемым им произведениям приписывалась магическая сила. Не случайно, отмечает хакасский фольклорист П. Трояков, жизнь сказителя, особенно известного, была нередко окружена в сознании людей мистической тайной всеведущего человека. Считалось, что за этот дар он, как и шаман, должен был испытать на себе все страдания людей (Трояков, 1969, 32-34).

Сходные представления бытовали у казахов. Например, об известной акынше Алмажан Азамат кызы рассказывали, что акынский дар снизошел на нее по воле святого Ерпалуана, который явился к ней во сне и велел сочинять экспромтом стихи. Наутро стихи сами складывались у нее экспромтом (Жумадиев, 1967, 144). Мурат Мөңкеұлы рассказывал по поводу того, как он стал акыном, что видел себя во сне на многолюдном тое. Присутствующие стали просить его спеть стихи¹ и не отставали, хотя Мурат уверял, что импровизировать стихи не умеет. Тогда он взял в руки свою шапку вместо домбры и запел стихи. Проснувшись, он почувствовал, что слова сами складываются у него в рифмы (Дуйсенбаев, 1970, 64-65).

Жена акына Сейтжана так рассказывает о снисхождении на ее мужа акынского дара: «Было, кажется около полуночи. Сакен вошел с улицы, запер дверь, прошел в дальнюю комнату и ее тоже вроде бы запер. Прошло минут пять. Вдруг дверь с шумом распахнулась. Никого из вошедших я не увидела. Так дверь с треском раскрывалась несколько раз, но никто не входил. В комнате Сакена - оживленные голоса, но понять, о чем идет речь, я не могу. Вдруг я услышала, как Сакен закричал: «Гаят, гаят шаркы шая жибереди!»² Потом я раза три спрашивала у него, что это значит, он так и не ответил. Ожив-

1) Стихи у казахов, как и у большинства тюрко-монгольских народов не декламируются, а поются.

2) Смысл выражения непонятен, набор слов.

ленные голоса стихли только под утро. Я не спрашивала, в чем тут дело, но думаю что акынский дар снизошел на Сакена с этого времени¹. Сходные легенды рассказывали о себе акыны Сүйімбай, Шашубай, Болман, Ыбырай Сандыбайұлы и многие другие (Исмаилов, 1957, 78-82; Ержанов, 1969, 67-68;). Укілі Ыбырай (Ыбырай Сандыбайұлы) рассказывал также, что в ночь перед тем, как он должен был сочинить красивую песню, ему во сне являлась красивая молодая женщина, которая ласково и кокетливо глядела на него, напевая красивую мелодию; акын повторял за нею, и песня возникала в виде фигуры, стоящей рядом с красивой женщиной. Наутро рождалась новая песня-импровизация (Ержанов, 1969, 69-70).

Туркменские багшы «в глазах населения обладали чудотворной силой. В прошлом у туркмен было поверие, будто певцам и музыкантам покровительствуют сверхъестественные существа - «вездесущие» эрены, сказочные святые, персонажи домусульманских, шаманистских легенд, языческой мифологии» (Каррыев, 1968, 132-133).

Чукчи считали, что в певца и сказителя, как и в шамана, вселяется дух и говорит их устами. По поверью нивхов, поэтическая одаренность является следствием расположения к человеку особого духа «миф-кехн», который будто бы поселяется на кончике его языка. Когда миф-кехн покидает певца, тот умирает (Богораз, 1919, 51; Анисимов, 1966, 192-193). Индейцы пуэбло связывали возникновение песен с хтоническими представлениями (Мелетинский, 1972, 156).

Древние индусы полагали, что великого мудреца Барантимуни обучил поэзии и музыке бог Брахма. По представлению греков, различные виды искусства находятся в ведении дочерей Зевса - муз. Реликты веры в сверхъестественное происхождение искусства сохранились и в рассказах европейских композиторов Дж. Тартини и Ф. Шопена. Первому во сне явился дьявол и взяв скрипку, сыграл великолепную мелодию с двойными триллерами, которую композитору будто бы осталось лишь записать. Второй утверждал, будто видел во сне процессию польских рыцарей и красавиц в старинных национальных костюмах, под звуки полонеза прошествовавшую мимо него. Эта мелодия и лежит в основе его полонеза «Op. 40, A». (Еремеев, 1970, 14).

Таким образом, в функциях и репертуаре (в жанровом составе ре-

¹) Из материалов, любезно предоставленных К. Есжановым

пертуара) акынов заметны довольно ясные следы функций и репертуара посредников, которые были носителями синкретического фольклора эпохи, предшествовавшей периоду объединения племен в племенные союзы, осуществляя функции демократического представительства в обрядовой жизни родов и племен.

Однако основная творческая функция акынов проявляется не в исполнении обрядов и связанного с ними обрядового фольклора, а в том, что они защищают честь своего рода, вступая в словесные поединки с акынами - представителями других родов. Именно участие в айтысах отличает акынов от других типов носителей казахской устнопоэтической традиции (Исмаилов, 1957, 29-36; Каратаев, 1968, 326). В таком случае вокруг этой темы и следует вести основной разговор. Возникновение и сложение типа акына связано, как нам думается, с возникновением и сложением жанра айтыса, поэтому эти две проблемы нельзя рассматривать в отрыве друг от друга. Постараемся показать, что посредники, руководившие поведением затоочных форм обрядовых словопрений, составивших основу развившегося позднее айтыса, явились прототипами акынов.

Возникновение и сложение жанра айтыса.

Прежде чем вести разговор о возникновении жанра айтыса, необходимо выделить особенности, его отличающие. Их довольно четко определил М. Ауэзов: «При делении народа на роды представители различных родов во время межродовых сходов «болеют» за честь рода, наблюдая за скачкой выставленного им скакуна, за ходом борьбы выставленного им силача с противником из другого рода; *точно так же во время поэтического айтыса члены разных родов разделяются, и каждый болеет за честь своего рода, ибо в словесное состязание вступают выставленные ими поэтические скакуны*»; «Кроме того, у каждого из акынов среди слушателей бывают свои родичи и близкие, которые делятся на две части, составляя две группы. *Поэтому состязание, соперничество происходят не только между двумя акынами, но и - в то же самое время - между двумя группами, на которые разделяются собравшийся на айтыс народ*», (Ауэзов, 1927, 201; Ауэзов, 1965, 9-10; подчеркнуто нами - Е.Т.).

Отмеченная особенность чрезвычайно важна для уяснения генезиса этого жанра.

М. Ауэзов полагал, что айтыс акынов генетически восходит к традиции первобытных хоровых дуэтов. Реликтами таких дуэтов, а потому и древнейшими формами айтыса, по его мнению, является жар-жар¹ и бадик² (Ауэзов, 1965, 10, 21) Эту мысль поддержали С. Муканов и А. Рахимжанов (Муканов, 1964, 12-15; Рахимжанов, 1972, 112).

Указанное мнение, по всей видимости, заимствовано из работы А. Веселовского «Историческая поэтика» (Л., 1941), который, однако, рассматривает в ней не проблему происхождения айтыса, а процесс выделения лирической песни и сольного пения из недр первобытного синкретического хорового пения.

М. Каратаев считает, что айтыс акынов связан в своем происхождении не только с обрядовыми жанрами, но с прениями ораторов-шешенов при решении межродовых и межплеменных тяжб, на базе традиции жар-жара сложилась традиция кайым-айтыса, в котором состязующиеся оперируют главным образом уже имеющимися в народном репертуаре стихами, подбирая те из них, которые подходят к конкретной ситуации поэтического спора. Высшей формой развития традиции кайым-айтыса явился, как полагает он, айтыс акынов, в котором состязующиеся отвечают друг другу импровизируемыми на месте стихами (Каратаев, 1968, 324-330).

С. Муканов называет самыми древними разновидностями айтыса жар-жар, кайым-айтыс, айтыс загадками, импровизируемыми в стихотворном виде, а также то, что он назвал «религиозным айтысом», включив сюда бадик-айтыс и айтыс на темы шариата. К сожалению, автор не позаботился о том, чтобы хоть как-то обосновать этот свой тезис, а это было необходимо уже хотя бы потому, что айтыс на темы шариата - явно поздняя разновидность жанра. Лишь говоря о бадик-айтысе, он делает намек на время его возникновения: «Люди шаманистских религиозных убеждений полагали, что эта болезнь, случающаяся у скота и людей, имеет своего духа-хозяина, божество, и называли его «бадик» (Муканов, 1964, 12-17).

1) Жар-жар - свадебная песня, исполняемая поочередно хорами молодых людей и девушек (молодок) при вступлении невесты в дом жениха.

2) Бадик (бәдік) - песенное заклинание, исполняемое поочередно мужским и женским хорами для изгнания духа болезни «бэдак» («вертячка»), случающейся у овец; впоследствии форма бадика стала использоваться юношами и девушками для шуточных песенно-поэтических состязаний.

С таким мнением вряд ли можно согласиться. В основе обряда изгнания болезни «бадик» лежат не шаманистские, а магические представления. Последние же намного древнее шаманизма. Об этом свидетельствует сам обряд лечения: болезнь изгоняет не шаман, а все люди аула вместе. Это - реликт обычая, несомненно, гораздо более древнего, нежели шаманский.

Искусство поэтического айтыса развито лишь у очень небольшого числа народов. Некоторые исследователи, как это ни странно, связывают наличие поэтического айтыса, этой вершины мирового поэтического искусства, с низким культурным уровнем развития народа, с отсутствием у него письменности и со слабым распространением грамотности.

Это совершенно неправильная мысль. Если бы для развития поэтического айтыса было достаточно одной необразованности широких народных масс, их темноты и невежества, то искусство поэтического айтыса было бы развито у всех народов мира, ибо просвещение народных масс, поголовная грамотность народа - достижение лишь XX столетия, да и то не во всех странах.

В этом отношении безусловно прав М. Дуйсенов, когда пишет:

«Нетрудно доказать и то, что разрыв поэтической импровизации и искусства поэтического айтыса низкоим образом не связано с тем, насколько широко распространена грамотность в народе. Бесспорно, что искусство поэтической импровизации акынов было широко распространено у казахского народа в то время, когда грамотность не была широко распространена... Но хотя у народов Ирака, Ирана, Лаоса, Вьетнама грамотность развита слабо, этой разновидности акынского искусства у них нет. Это во-первых. Во-вторых, предсказание тех, кто говорил, будто с широким развитием грамотности среди акынов и их слушателей искусство поэтической импровизации и айтыса станет исчезать, ныне требует новых доказательств. Ведь и акыны прошлого, вступавшие друг с другом в айтыс, также не были поголовно неграмотными. Большая часть их (Досмагамбет, Майлы, Мадели и др.) были образованными людьми» (Дуйсенов, 1973).

В самом деле, тюрки, потомками которых являются казахи, создали самую древнюю на территории Азии письменность: еще хунны в V-IV веках до нашей эры имели развитую письменность, кото-

рая получила название древнетюркской по письменным памятникам V-XIX веков нашей эры. Между тем именно среди тюркских народов развито искусство поэтического айтыса.

Африканские кочевники-скотоводы фульбе, населявшие степи Гвинеи, Нигерии, Камеруна, Сенегала, издавна славятся как один из немногих народов на континенте. Среди которых грамотность была распространена довольно широко. Тем не менее искусство айтыса было развито у них раньше и не угасает в наши дни. То же самое можно сказать о таи, славившихся еще со времен раннего средневековья широким развитием грамотности среди народа и сохраняющих до наших дней все основные разновидности айтыса акынов в активном и широком живом бытовании. Не составляют исключения и мальгаши Мадагаскара, до сего времени развивающие айтыс «хаинтени», и баски, до наших дней сохранившие традицию айтыса куплетами между поэтами-импровизаторами «бертсолари». Что же касается десятков, сотен народов отсталых стран Африки, Америки, Азии, почти поголовно неграмотных до сего времени, то искусство поэтической импровизации и поэтического айтыса у них отсутствует вовсе.

Стало быть, связывать развитие искусства поэтической импровизации и искусства айтыса акынов со слабым уровнем грамотности народа - в корне ошибочно. На наш взгляд, тут следует искать причины этнопсихического порядка. А этнопсихические особенности, как известно, сопряжены с комплексом социально-экономических, исторических, генетических и прочих обстоятельств.

Нельзя не согласиться со справедливым мнением академика М. Каратаева, который, в частности, пишет следующее: «Поэзия, зародившаяся и развивающаяся вместе с музыкой, или, в широком смысле, искусство художественного слова в целом, проявляет себя в истории народной жизни этой своей благородной функцией, сущностью и смыслом, силой своего воздействия... Это богатство неодинаково у всех народов. У одних народов оно велико, у других меньше, у одних народов его художественно-поэтические качества высоки, у других - нет. Секрет этого - не в природных качествах нации, а в исторических обстоятельствах. Некоторые народы называют «народом поэтов», некоторые «народом певцов», «народом танцоров», «народом художников». Но это не значит, что особая склонность представителей к

данному виду искусства, его талант являются особым прирожденным качеством. Его возникновение обусловлено сложившимися обстоятельствами жизни, быта, пережитыми социальными событиями. Известно, что ученые-представители других народов - издавна называют казахский народ «народом поэтов», «народом певцов». Основой для такой характеристики явились богатое устное поэтическое творчество и необъятное песенно-музыкальное наследие его» (Каратаев, 1969, 63-64).

Айтыс имеется не только у казахов, но и у целого ряда других народов. Однако его подняли до высот подлинно поэтического виртуозного искусства и продолжают сохранять его в этом качестве до нашего времени лишь казахи, киргизы, мальгаши и таи.

В казахском устнопоэтическом фонде содержатся все разновидности айтыса, известные нам по отдельности из фольклора различных народов мира:

1. обрядовый «жар-жар» - свадебная песня, исполняемая поочередно хорами молодых людей и девушек при вступлении невесты в дом жениха;
2. заклинание «бадик» - исполняемое поочередно мужским и женским хорами для изгнания духа болезни «бадик», а также «бадик-айтыс», при котором юноши и девушки используют форму заклипания «бадик» для шуточных песенно-поэтических состязаний;
3. «кайым-айтыс», при котором состязующиеся молодой человек и девушка (молодка) используют бытующие в народе стихи, импровизируя лишь последние строки;
4. айтыс юноши и девушки, имеющий две разновидности: кайым-айтыс и айтыс, при котором состязующиеся импровизируют поэтический текст полностью;
5. айтыс загадками, импровизируемыми в стихах;
6. состязание в исполнении музыкальных пьес-кюйев или эпоса;
7. айтыс ораторов-шешенов и биев при решении различных родовых и межплеменных тяжб;
8. «такпактасу», при котором каждый из участников старается продолжить стихотворную строку, произнесенную другими участниками этой поэтической игры, стараясь подобрать удачную рифму и завершить строку. Вот, например, типичный образец такпактасу. К

акыну Шойыну из рода каракесек по случаю его вторичной женитьбы приехали пять акынов.

Войдя в юрту, первый произнес:

Ассалаумагалейкум, Шойыным! Мир тебе, мой Шойын!

Второй подхватил:

Босапты гой мойының Освободился ты, говорят от забот.

Третий добавил:

Жас тоқалды алған соң, Взяв в жены молодку,

Четвертый вставил:

*Келген екен ойының Вступил ты, оказывается в пору
любковых утех.*

Тогда Шойын сказал:

Алмаганда қайтейін? Почему бы мне и не взять?

На что пятый съязвил:

..Өзі ашқан соң қойының. ..Коль сама раскрыла объятия.

9. наконец, сложный, требующий высокого мастерства поэтической импровизации и чрезвычайно высокого уровня развития поэтической традиции в целом айтыс акынов.

Именно разнообразие и обилие форм айтыса в казахском поэтическом творчестве, а также то, что жанр айтыса продолжает жить полнокровной жизнью в казахском быту до сего времени, позволяют использовать казахский термин «айтыс» в качестве общего термина для обозначения жанра песенно-поэтических и прозаических состязаний у различных народов мира.

При всем разнообразии форм айтыса у различных народов общими для всех являются следующие характерные особенности:

- а) в айтыс не вступают люди, принадлежащие к одному роду; основным содержанием прения является высмеивание подлинных или мнимых недостатков представителей другого рода, так что, по сути, каждый из участников состязания выступает не как частное лицо, а как представитель рода, к которому он принадлежит;
- б) не вступают в айтыс с девушками и женщинами - родственницами по мужской линии; прение может происходить между молодыми людьми и девушками (молодками), если они происходят из разных родов (селений)¹, а также между людьми, находящимися в состоянии сватовства².

Так, например, по казахскому обычаю, в составе свиты жениха, приехавшего в аул невесты, находился акын или остроумный, имеющий склонность к поэтической импровизации человек, готовый вступить в айтыс. Между акыном-представителем невесты происходило поэтическое состязание. Но дело этим не ограничивалось. Молодые женщины со стороны невесты то намеками, то как будто невзначай, а то и напрямик высмеивали внешний вид, одежду, коней жениха и его спутников, подарки, привезенные ими, людей их рода и т.п. Между сторонами жениха и невесты разгорался оживленный обмен взаимными колкостями, ироническими замечаниями и намеками, который был близок к поэтическому айтысу акынов не только общностью объектов прения (внешний вид, одежда, привычки, кони и т.п. противников) - по мере того, как разгорался обмен взаимными колкостями, он постепенно перерастал в высмеивание действительных или мнимых недостатков, приписываемых людской молвой представителям двух брачующихся родов в целом. Иными словами, айтыс сватов по сути своей - разновидность айтыса между представителями двух родов.

От других форм айтыса он отличался лишь двумя особенностями:

- 1). происходил в основном в прозаической форме, хотя временами в него вкрапливался такпактасу;
- 2). грубости, выходящие за пределы приличий, категорически не допускались, хотя намеки даже на самые щекотливые обстоятельства не возбранялись, а считались нормой. Айтыс сватов во многом сохраняется и в наши дни, особенно в аульной местности.

И так - не только у казахов, но и киргизов, алтайцев, хакасов и других тюрко-монгольских народов. Например, у монголов, проживающих в Ганьсу, словесные прения между брачующимися сторонами начинаются с состязания в отгадывании загадок по приезду жениха и его свиты к воротам дома невесты. Лишь после того, как спутники жениха в песенно-стихотворной форме отгадают пропетые им людьми невесты загадки, гостям разрешается въезд во двор. После того,

¹) В родоплеменном этническом коллективе жители селения обычно принадлежат к одному роду.

²) По обычаю экзогамии взаимобрачующиеся стороны должны принадлежать к различным родам.

как гости разместятся за угощением, девушки и молодые женщины начинают заглядывать в дверь и петь иронические куплеты, высмеивая жениха, его спутников, их внешний вид, одежду, повадки и пр. (Тодаева, 1973, стр. 201).

По функциональной структуре айтыс сватов близок к айтысу юноши и девушки. В обоих случаях участники айтыса - люди, являющиеся потенциально брачными сторонами. Во всяком случае, нам ни разу не встретились факты, когда в айтыс вступали юноша и девушка, являвшиеся родственниками, между которыми брачные отношения невозможны. Это правило характерно даже для басков, которые живут в окружении европейских народов, в среде которых брачные отношения между родственниками, как известно, не возбраняются.

Однако у некоторых народов случаются айтысы между молодыми людьми и замужними женщинами, живущими в том же селении. И это - несмотря на то обстоятельство, что жители селения обычно принадлежат к одному роду. Понять причину тут нетрудно: ведь при отношениях экзогамии замужние женщины, проживающие в данном селении, происходят из родов, с которыми мужчины этого селения могут вступать в брачные отношения. Поэтому айтысы между молодыми людьми и замужними женщинами одного и того же селения вполне закономерны.

У тех народов, в селениях которых живут представители различных родов, айтыс юноши и девушки, также возможен лишь при условии, если между ними потенциально возможны брачные отношения, то есть, фактически, если они принадлежат к разным родам. Таковы, например, айтыс джигита и девушки у карачайцев и балкарцев. Первые называют его «ийнар», последние - «ийнар», или «сүймеклик жырла» («любвные песни»). Структура ийнара и сүймеклик жырла сходна со структурой казахского кайым-айтыса. В карачайском ийнаре участники состязания поют без изменения начальные строки, добавляя от себя лишь последнюю, которая, в сущности, и является ответом. Например:

<i>Юсюмдеги меним чебгеним,</i>	<i>На мне чекмень,</i>
<i>Аны алалары коб эсе.</i>	<i>Многие хотят его получить.</i>
<i>Кел экибиз да бир айтышайык,</i>	<i>Давай мы с тобой посостязаемся,</i>
<i>Кимни тарыгуу коб эсе.</i>	<i>Кто из нас тоскует больше.</i>
<i>Юсюмдеги мени чебгеним</i>	<i>На мне чекмень,</i>

<i>Аны алалары коб эсе.</i>	<i>Многие хотят его получить.</i>
<i>Кел экибиз да бир айтышайык.</i>	<i>Давай мы с тобой посостязаемся,</i>
<i>Кимни сүймеклиги коб эсе</i>	<i>Кто из нас любит сильнее.</i>

(Хубийланы, 1967, 192).

Балкарский сүймеклик жырла сходен с карачайским ийнаром, но в нем отдельные строфы импровизируются целиком во время айтыса. Например:

<i>Джаш:</i>	<i>Юноша:</i>
<i>Ковде барган ала каз,</i>	<i>В небе летят пестрые гуси,</i>
<i>Аласы кой да бозун ал,</i>	<i>Не пестрых бей, а серых стреляй,</i>
<i>Анасына караб кызын ал.</i>	<i>На мать глядя, дочь бери.</i>
<i>Кокде барган кыртчыга,</i>	<i>В небе летит крик,</i>
<i>Кыртчыганы кабагы!</i>	<i>Каков у крикета взгляд!</i>
<i>Кара сууну чабагы!</i>	<i>(Как резвы) в пруду чебаки!</i>
<i>Бетин акдан не туюшюн,</i>	<i>Что с того, что лицо твоё бело:</i>
<i>Калганын кийиз жабагы.</i>	<i>Остальное - свалывшаяся старая шерсть.</i>

<i>Кыз:</i>	<i>Девушка:</i>
<i>Кокде барган кыртчыга,</i>	<i>В небе летит крик,</i>
<i>Кыртчытага тузак салыма.</i>	<i>На крикета я ловушку поставлю.</i>
<i>Сен айтхан джабагыдан-а</i>	<i>Из старой свалывшейся шерсти,</i>
	<i>о которой ты говорил,</i>
<i>Сана сайлаб башлыклык алыма!</i>	<i>Для тебя шапку сделаю!</i>
<i>Джаш:</i>	<i>Юноша:</i>
<i>Бахчага битген бир терек,</i>	<i>В саду растёт одно дерево,</i>
<i>Алмазары тегерек.</i>	<i>Яблоки на нём круглые.</i>
<i>Кесимми сана берсем,</i>	<i>Коль себя целиком тебе отдам,</i>
<i>Аннан сора не керек!</i>	<i>Чего большего (тебе) желать!</i>
<i>Бахчада битген бир наша,</i>	<i>В огороде вьфос один огурец,</i>
<i>Экибиз калгаек бир таша!</i>	<i>Остаться бы нам вдвоем наедине!</i>

<i>Кыз:</i>	<i>Девушка:</i>
<i>Каядан акган кара суу,</i>	<i>Со скалы течёт ручей,</i>
<i>Бетими жуудум сыламай,</i>	<i>Умыла лицо я без мыла.</i>
<i>Онеки ийнар бтлеем де</i>	<i>Двенадцать песен знаю я, но</i>
<i>Бирин айталмайма жилимай.</i>	<i>Ни одну не могу спеть, не заплавав.</i>
<i>Отха салган арауан,</i>	<i>Чайник для заварки, что стоял на</i>
	<i>огне,</i>
<i>Сермеб алдым сабындан.</i>	<i>Схватила я за ручку.</i>
<i>Сүйгеним эсиме туюссе,</i>	<i>как вспомнила милого,</i>

(Материалы, 1962, 24, 113-114)

Айтыс юноши и девушки существует и у адыгов. Он называется у них «хорыбзехер». Особенностью, отличающей его от айтысов тюрко-монгольских народов, является то, что хорыбзехер проходит не в песенно-поэтической, а в прозаической форме. Показательно, что хорыбзехер - жанр предсвадебного устного творчества. Это состязательный диалог между юношей и девушкой, своего рода соревнование в остроумии, главной темой которого является разговор о женитьбе. Юноша чаще всего иносказательно, а иногда откровенно предлагает девушке стать его женой. Та в ответ ставит ряд шуточных условий, при исполнении которых она соглашается принять его предложение. Однако условия эти, как правило, невыполнимы или трудновыполнимы. Юноша каждый раз обязан остроумно ответить, чтобы девушка при этом поняла нереальность поставленных ею условий. В ответ девушка ставит новые, еще более трудновыполнимые условия. Оба участника состязания широко прибегают к обычным для айтыса юноши и девушки иносказаниям, метафорам, зачастую развернутым (Михаеж, 1973, 102, 113-114).

Если же теперь мы обратимся к народам, которые, подобно казахам, имеют в своем устнопозитическом репертуаре развитые формы айтыса, строящегося на поэтической импровизации, и точно также сохраняют его в активном живом бытовании в наши дни, то обнаружим те же особенности, что были отмечены нами до этого.

К числу таких народов относятся таи (основное население Таиланда) и мальгаши (основное население Мадагаскара).

Айтыс у таи носит название «пленг». Известно несколько разновидностей пленга: «сакава» - состязание двух лиц или групп, «доксой» - состязание двух или более лиц или групп. В свою очередь сакава и доксой подразделяются на «пленг киоу кау», «пленг рабам» и «пленг рья».

Тайский поэт принц Питтаялонгкарана отмечал, что во время этих поэтических прений деревенские поэты рифмуют так быстро, что невозможно записать их стихи. Рифмы подбираются быстро, нерешительность или промедление часто вызывают насмешки слушате-

лей. Особенно ценятся юмор, остроумный ответ, тонкий комплимент. Удачные стихи запоминаются и используются в других состязаниях. Восторг слушателей вызывают обычно каламбуры, непристойные двусмысленности, особенно частые при выступлении мужчин. Таким образом, тайский айтыс чрезвычайно сходен с казахским, что еще раз свидетельствует об общности путей развития этого жанра у различных народов.

Айтыс «пленг киоу кау» обычно возникает стихийно во время отдыха при уборке урожая. Женщины и мужчины становятся в круг: мужчины против женщин. У каждого в левой руке сноп рисовых колосьев, в правой - серп. Они начинают двигаться по кругу, имитируя сбор риса. На середину выходит ведущий группы мужчин и, обращаясь к духам умерших, известных поэтов, просит у них помощи, а затем бросает вызов женщинам. Ведущая группы женщин принимает вызов и, обращаясь к духам женщин, просит их помочь ей победить в состязании. После этого начинается собственно айтыс, в который по ходу могут вступать и другие участники игры. Содержание пленг киоу кау может быть различным, но всегда обыгрывается в форме словесной дуэли, построенной на шутке, язвительных ответах и иронических поэтических выпадах.

Во время пленг рабама также образуется круг из мужчин и женщин. Нападки, шутки, остроты, реплики, способ ухаживания сходны во всех видах пленга. В пленг рабам состязание с вопросов и ответов и затем перерастает в шутивную импровизацию сюжетных повествований, подчас сломных и причудливо изменяющихся вслед за поворотом фантазии состязающихся. «Героями» этих повествований становятся участники состязания, выставляемые в смешных, комических ситуациях.

Пленг рья обычно организуется во время так называемой церемонии Катина и после нее при подношении тканей монахам. Сотни лодок собираются перед монастырем. Как правило, мужчины и женщины плывут в разных лодках. Многие команды больших лодок специально готовятся к айтысу. Обычно мужчины бросают вызов женщинам, и если те принимают его, вокруг состязующихся останавливаются лодки со слушателями. Айтыс начинается со взаимных любезностей, затем следуют вопросы и ответы, часто в шуточной фор-

ме. В пленг рыа много остроумных насмешливых реплик, однако нет вульгарности. Пленг рыа, происходящие между командами различных лодок, начинаются поздно вечером и продолжаются до утра. В айтыс может вмешаться команда третьей лодки, однако суть его от этого не меняется: пленг рыа остается айтысом между мужчинами и женщинами (Корнев, 1971, 36-47).

В целом тайский айтыс является состязанием между мужчинами и женщинами, находящимися в состоянии возможности брачных отношений: мужчины и женщины, являющиеся родственниками, между которыми брак невозможен, в айтыс не вступают. Это составляет отличительную особенность айтыса и у всех других народов, в частности казахов, киргизов, каракалпаков, карачайцев, балкарцев, мальгашей, басков и др.

Айтыс у мальгашей Мадагаскара сходен с казахским айтысом акынов и тайским пленгом. Он называется «хаин-тени» и проходит между двумя поэтами-импровизаторами. Хаин-тени, как айтыс акынов у казахов и пленг у таи, длится часами, и за все время противники ни разу не повторяют ни темы, ни рифмы, ни мелодии стихов. Темы могут быть самыми разнообразными: от деревенских событий до международной жизни. Промедление в ответе считается серьезным проступком. Противники обмениваются шестистишиями, в которых рифмуются первая строка с третьей и четвертой, а вторая - с пятой и шестой, и при этом аккомпанируя себе на валихе - музыкальном инструменте из ствола бамбука, напоминающем казахский жетиген (Бирюков, 1974, 80). В хаин-тени принимают участие поэты-импровизаторы, принадлежащие к различным селениям. Это - естественное продолжение традиции состязаний между представителями разных родов: мальгаши являются переселенцами из Индонезии, которые были выходцами из самых разных родов, каждый из которых на своей родине жил отдельным селением, поэтому на новой родине айтысы стали проводится, по старой традиции, между представителями различных селений.

В наиболее откровенной форме связь айтыса с отношениями эндогамных родов, то есть родов, связанных отношениями взаимных браков, проявляется у зулусов. Вот как пишет, например, о зулусском «г"убушела» Э. Риттер: «Группы невест, но уже без невест, собра-

лись на правой стороне крааля, а группы жениха - на левой. Потом все возвратились ко входу в крааль и, став друг против друга, начали г"убушела. Этот обряд представляет собой обмен взаимными оскорблениями. Выкрикивают такое, что никак нельзя высказать в другое время, но никто не обижается. Подружки поносят жениха, а дружки отпускают шутки насчет непорочности невесты» (Риттер, 1968, 109). В данном случае, перед нами, вероятно, более древняя форма пре-ний сватов, нежели те, которые рассмотрены выше.

Как и предыдущие разновидности айтыса, г"убушела является состязанием между представителями двух родов, связанных друг с другом эндогамными отношениями. Здесь мы встречаемся с еще одной особенностью айтыса: во время айтыса состязующиеся могут позволить себе говорить такие вещи, которые в обычное время считаются постыдными, оскорбительными.

У казахов, киргизов, каракалпаков, алтайцев, таи, мальгашей и других молодой человек в состязании с женщиной (девушкой), молодой акын в состязании с убеленным сединой акыном имеют право открыто говорить такие непристойности и грубости, которые в обычное время вызвали бы справедливые нарекания со стороны слушателей и которые, впрочем, и сам этот человек из чувства приличия не мог бы произнести. «Айтыс - это словесная барымта... Какие бы грубые слова, язвительную насмешку, даже обличения личных недостатков в нецензурных обидных выражениях ни произносил противнику безвестный акын, акын-мальчик, девушка-акынша, это не считается зазорным и предосудительным. Наоборот, в согласии с мнением самого народа, об айтысе, выраженным в пословице «С того, кто нашелся, как ответить, и спросу нет», достаточно того, если он найдет, что ответить, и одержит победу над акыном-противником..., Суюмбай в айтысе с девушкой-акыншей Кюнбалой, которая годилась ему в дети, Биржан во время состязания с Сарой с горячностью и напористостью говорили вещи, которые в другие дни не говорят, а по обычаю вежливости замалчивают, а если и высказывают, так лишь намеками. И не только это: во время айтыса акыны с целью заставить замолчать противника, не задумываясь, выкладывают перед собравшимися такие сокровенные сведения о постыдных поступках друг друга, о которых в обычные дни из уважения друг к другу не рассказы-

вают, не раскрывают тайну... Наоборот, во многих случаях акыны выжидают удобный момент, чтобы совершить неожиданное нападение. Бывает, что акын, выждав такой момент, когда другой акын оказывается в трудном положении, неожиданно бросает ему вызов на поэтический поединок... Все это свидетельствует о богатстве традиций говорить правду, высказывать ее в хлестких выражениях, напрямик», - справедливо писал М. Ауэзов (Ауэзов, 1948, 233-234).

Примеров таких айтысов у казахов, киргизов, каракалпаков чрезвычайно много. В целях экономии места приведу лишь пару коротких айтысов.

Казахский акын Акберди, который долгие годы не мог победить в айтысе акыншу Акбалык (оба они - из Старшего жуза), узнал, что в ауле, где жила его соперница, случился переполюх из-за угона скота барымтачами. Решив воспользоваться удобным случаем и застать ее врасплох, он вскочил на коня, на полном скаку подлетел к стоявшим на холме в тревожном ожидании аульчанам, среди которых была и акынша, и громко пропел:

*Акбалық-ау, Акбалық, Акбалық, о Акбалық,
Акбалықтың а...н отқа қақталық! 'Давайте поджарим на огне
детородный орган Акбалык!*

Девушка не растерялась и тут же подхватила рифму:
*Күйдірместен пісіріңдер, Смотрите, чтоб не подгорела:
Акбердіге сақталық! Сохраним ее, чтобы угостить
Акберди!*

Характерен и следующий отрывок из айтыса («моройложип кожондошконы») алтайских акынов - чолушманца Калана и женщины из рода чуйских теленгитов:

Женщина:

*Чолушманды кем корбоон? Долину Чолушмана кто не видел?
Чолуш жаман жер эмей. Ведь это кривые, плохие места. Сен
Каланды кем укпаан? Тебя, Калан, кто не раскусил?
Чор ло тенек эр эмей. Ведь ты круглый дурак.
Алтын Колди кем корбоон? Алтын-Коль кто не видел?
Агып турган су эмей. Ведь это обычная текущая вода.
Сен Каланды кем укпаан? Тебя, Калан, кто не раскусил?
Алаа, тенек эр эмей. Ведь ты кондовый дурак.*

Калан:

*Эре Чуиди кем корбоон? Извилистую долину Чуй кто не видел?
Эн сары чол эмей. Это же безжизненная пустыня.
Сен кадыты кем укпаан? Тебя, баба, кто не раскусил?
Эри жокко тул эмей. Ведь ты не имевшая мужа вдова.
Кадын ичин кем корбоон? Долину Катунь кто не видел?
Каскак жаман жер эмей. Ведь это крутые, плохие места.
Сен кадыты кем укпаан? Тебя, баба, кто не раскусил?
Кара жаньгс тул эмей. Ведь ты одинокая вдова.*

(Тюхтенев, 1972, 49).

То же самое относится к тайскому пленгу. Единственное же требование, которое предъявляется при этом: непристойности и двусмысленности должны быть поданы не в вульгарной форме, а остроумно и к месту, чтобы заставить противника замолчать или привести его в замешательство.

Для того, чтобы уяснить причину этой особенности словесных прений между эндогамными родами, нам кажется необходимым обратить внимание на нижеследующее.

Согласно мнению ряда исследователей (И. Харрис, А. Золотарев, Ю. Семенов и др.), первой формой социальной организации человеческого общества была дуальная организация. В нижнем палеолите палеоантропы жили отдельными изолированными и враждебными друг другу тотемическими группами (Семенов, 1966, 462-477; Ларичев, 1972, 277-283, 287, 293-294). Брачные отношения осуществлялись внутри этих групп. К концу мустье в физическом облике неандертальцев начинают появляться сапиентные признаки. Причину этого некоторые исследователи усматривают в возникновении брачных отношений между отдельными тотемическими группами, иначе говоря, в появлении дуальной организации, объединившей эндогамными отношениями территориально близкие пары родов (Семенов, 1966, 496-509).

А. Золотарев отмечал в специальном исследовании, что следует «признать дуальную организацию универсальной и всеобщей формой, свойственной на определенном этапе исторического развития всем народам земного шара» (Золотарев, 1964, 23 5). Однако, по его мнению, дуальная организация возникла не вследствие установления брачных отношений между соседними тотемическими группами

ми, а в результате деления тотемических групп на две экзогамные половины (Золотарев, 1939, 148; 1964, 285-288).

Решать, кто из исследователей прав, - дело историков. Для нас же важно то обстоятельство, что никто не сомневается в том, что дуальная организация являлась первой формой социальной организации общества.

«Экзогамия тесно связывала роды попарно. Обособленные экономически, они были неотделимы в брачных отношениях... Роды четко разграничены один от другого, не признают между собой родства и, несмотря на постоянные обменные браки, смотрят друг на друга как на чужаков. Отсюда постоянное соперничество между родами, соревнование в играх, спорте, охоте, взаимное подшучивание и поддразнивание как осязаемая норма поведения, ритуальные драки между родами; резкое разделение в обрядах и танцах, соблюдение родовой тайны культов и мифов, отдельные кладбища, отдельные чурингохранилища, отдельные захоронения царств или дороги, туда ведущие, обязательство кровной мести, особые военные кличи и татуировки, вера в существование физических и психических различий между людьми двух первоначальных родов, наконец, отдельные вожди и шаманы. В то же самое время первоначальные роды связаны между собой тесными брачными взаимоотношениями, совместной жизнью в одном поселении, совместной защитой от общих врагов. Отсюда - взаимность и общность многих функций: исполнение похоронного обряда над человеком противоположного рода, взаимная инициация мальчиков, обмен пищей во время различных церемоний; два вождя, представляющих первоначальные роды, во главе племени; наконец, каждое племя осознает себя как некое двуединство, как органическое соединение двух различных и в то же самое время тесно связанных родов», - пишет А. Золотарев, отмечая известные из этнографии особенности, присущие дуальным обществам (1964, 288-289). При этом под «первоначальными родами» он имеет в виду то, что обычно называют «фратриями» рода.

Причины дуального членения первобытного общества и ритуальной вражды и соперничества между фратриями можно объяснить по-разному (Поршнева, 1971, 18-26), однако в любом случае бесспорным остается одно: ритуальная вражда и соперничество фратрий - транс-

формированный отголосок отношений вражды изолированных прежде тотемических групп, которые впоследствии составили основу дуального общества.

Разделение человеческого коллектива на две экзогамные ветви послужило естественной основой для деления всего сущего в мире по тому же принципу. Внешний мир представлялся первобытному человеку устроенным и организованным на тех же началах, что и общество; разделенным на те же роды, тотемы и фратрии, что и люди. Отсюда распределение всего окружавшего наших первобытных предков мира по двум фратриям, встречающееся повсеместно у первобытных племен. Все, что в той или иной мере может считаться антагонистическим, взаимоположенным, просто парным, распределялось между фратриями: небо и земля, суша и вода, восток и запад, подземный и надземный миры, черное и белое, мир и война и т.д. (Золотарев, 1964, 291-292).

Таким образом дуальный принцип членения общества был проецирован на весь окружающий мир и закреплён в мифологии, которая, в свою очередь, сама стала способствовать закреплению обычая взаимного соперничества, взаимного подшучивания и взаимной ритуальной вражды фратрий. Ведь герои дуалистических мифов, родоначальники фратрий, наделялись резко различными физическими и духовными качествами: один из них изображался ловким, опытным, добрым, другой - неуклюжим, неумелым и злым. Между братьями-родоначальниками постоянно происходило соперничество, причем победу одерживал первый, олицетворяющий доброе начало. Позднее первый брат трансформируется в доброе божество-Небо, а второй - в злое, в повелителя мира мертвых (Золотарев, 1964, 288-289; Турсунов, 1972, 85; 1973, 15-45, 139-142, 157-167).

Взаимная вражда, закреплённая обычаями, взаимное соперничество характерны для дуального общества вплоть до наших дней, как и для более ранних эпох¹.

Например, древние обитатели Перу делились на две фратрии - Ханан (Верхняя) и Хурин (Нижняя), - между представителями которых существовало соперничество, иногда принимавшее характер полу-

¹) О дуальной организации у тюрко-монгольских народов см.: Турсунов, 1973, 15-45, 139-142, 157-167.

серьезной, полушутливой, но неизменно церемониальной вражды. «Люди Ханан Куско желали схватиться с людьми Хурин куско, и иногда дело заходило так далеко, что проливалась кровь. Обские угры делятся на фратрии Пор и Мось, между которыми существуют такие же взаимоотношения соперничества и подшучиваний над недостатками друг друга: фратрия Мось считается старше фратрии Пор, а члены ее - более искусными в лесном промысле, ибо происходят от сына небесного божества Торума, который научил людей Мось лесному делу. Поэтому люди Мось постоянно смеются над людьми Пор, упрекая их в неумении ловить зверя, охотиться, попрекая их людоедством (Золотарев, 1964, 188, 228-229).

Примечательно, что подобные взаимоотношения сохраняются у народов, давно переживших дуальную организацию, от которой в памяти народа не осталось даже воспоминаний. При этом отношения взаимного подшучивания, взаимного выискивания недостатков, действительных и мнимых, характерны лишь для родов, между которыми существуют или возможны брачные отношения. Например, у некоторых народов Судана существует обычай «сананку», позволяющий членам родов, которые связаны брачными отношениями, вольности и шутки, которые вызвали бы возмущение своей грубостью и бестактностью, если бы были обращены к членам других родов (Ольдерогге, 1963, 13). У казахов тоже имеется такой обычай. Он называется «қалжыңдасу» и особенно ярко проявляется во взаимоотношениях зятя и братьев и сестер жены («балдыз»).

У эскимосов и тлинкитов мы встречаем как бы следующую ступень развития обычая ритуальных прений, взаимного соперничества и вражды взаимообращующихся родов. У эскимосов, например, во время общеродовых торжеств между родами, имеющими друг с другом брачные отношения, происходили шутливые перебранки, соревнование в исполнении песен, переходившее в высмеивание действительных или мнимых недостатков представителей двух родов и комических ситуаций, в которых они оказывались. У тлинкитов во время потлача представители обеих фратрий рассаживались друг против друга. Обе стороны гостей состязались между собой в плясках песнях и нередко в еде. Они ревниво следили за действиями друг друга, и малейший повод мог послужить началом драки между состязующимися (Аверкиева, 1960, 58).

А. Бурдуков, побывавший в северо-западной Монголии в 1910-1911 годах, отмечал сходные отношения взаимного подшучивания, словесных перепалок, темой которых были действительные или мнимые недостатки двух родов, во время общего для халха и дербетов молебствия в честь обо. Обо находилось на границе между территориями халха и дербетов. На праздничное торжество съезжались представители двух племен, приносили жертвы обо, а затем устраивались конные состязания, в которых соперничали скакуны дербетов и халха, борьба и стрельба из лука, в которых выступали силачи и стрелки от двух племен. После того, как арака начинала действовать на хмельных гостей, начинались насмешливые выпады обеих сторон друг против друга, причем каждая сторона старалась выставить себя в лучшем свете, указывая вместе с тем на недостатки другой (Бурдуков, 1971, 317-319).

Нельзя оставить без внимания еще одну особенность айтыса. У казахов, киргизов, монголов, каракалпакцев, ногайцев, алтайцев, тувинцев, калмыков, таи в прошлом, а нередко и ныне компонентом свадебного обряда, поминок, общеплеменных молений и других межродовых обрядовых торжеств является не только айтыс, но и другие состязания между эндогамными родами, а именно: борьба, скачки, соревнования в поднимании тяжестей, в беге, в прыжках и т.п. У тех народов, которые не имеют в своем устнопоэтическом репертуаре айтыса, межродовые сборища тем не менее не обходятся без спортивных состязаний между родами.

По всей видимости, члены дуалистических коллективов во время общеплеменных молений в честь духов-хозяев стихий и прародителей устраивали межфратриальные прения, темой которых было восхваление своей фратрии и высмеивание недостатков противоположной фратрии, а также выставляли с каждой стороны борцов, стрелков и т.д. с целью иллюстрации содержания дуалистических мифов, героями которых были два брата-прародителя, находившиеся в отношениях постоянного соперничества. Кроме того, эти состязания были своеобразными гаданиями: фратрия, представители которой победили в соревнованиях, воспринимали эту победу как знак со стороны духов-покровителей, которые обещали членам этой фратрии удачу и благоденствие в текущем году.

В этом отношении примечательно сообщение средневекового тюркского ученого Махмуда Кашгари (XI век), писавшего по поводу названия «чывы», которым у тюрков обозначались родовые духи-покровители: «Суть этого вот в чем: когда два тюркских рода вступают в войну друг с другом, перед началом сражения духи каждого из родов, прибывшие вместе с людьми своих родов, вступают друг с другом в схватку. Тот род, духи которого одержат победу, станет на следующий день победителем в сражении. Тот род, духи которого потерпели поражение, как считают, будет побежден. Воины родов, духи которых вступили в битву, боясь того, что в них могут попасть стрелы, пущенные духами, и прячутся в шатрах. Этот обычай, распространен среди тюрков» (Кашгари, 1963, 245).

Кстати сказать, это поверье сохранялось у потомков древних и средневековых тюрков - казахов - еще в XVIII веке. В частности, Н. Рычков, описывая погоню казахского отряда за калмыцким войском, сообщает следующее: «К вечеру у ставки хана Нурали происходила ворожба действиями одного из славных их арунчей¹, или гадателей. Гадание состояло в том, чтобы знать, догоним ли мы калмыков и с успехом ли возвратимся от них обратно, и, наконец, что в сии дни происходит в их народе... (Жаурыншы - Е.Т.) поведал стоящим вокруг его нижеследующее: что в полудни прошедшего дня соединился с калмыками некий невидимый дух, именуемый аврях²; но в полудни сего дня достиг до них другой аврях, который произвел в них еще больше страху. Всем состояло предпověщение гадателя, что все киргизы (казахи - Е.Т.), не исключая и самого хана, почитали истинным пророчеством» (Рычков, 1772, 72-73; почеркнуто нами - Е.Т.). Гадание было в пользу казахского отряда, ибо, согласно ему, дух-покровитель (аруах) калмыков был настигнут духом-покровителем казахов, который «произвел... страху».

В свете сказанного становится понятной суть киргизского поверья, будто чэчэн (оратор), потерпевший поражение в словесном состязании с другим чэчэном, должен в недалеком будущем умереть: ведь его поражение считалось поражением духов-покровителей его рода, к которым он обращался за поддержкой. Такое же поверье нга-

1) Арунчей - искаженное жаурыншы

2) Аврях - искаженное аруах

наваны связывали с состязаниями шаманов: тот из них, духи-помощники которого оказывались сильнее, побеждал; побежденный же шаман, как считалось, должен был в скором времени умереть (Симченко, 1968, 208-209).

Таким образом, победа человека в состязании объяснялась как победа духов-покровителей его рода. *Состязания (словесные, спортивные и т.д.) устраивались, с одной стороны, в качестве иллюстрации дуалистической мифологии, с другой - для того, чтобы узнать, насколько удачен будет текущий год для каждого из родов.* Тот род, представители которого вышли победителями в состязаниях, рассматривал победу как добрый знак со стороны своих духов-покровителей, которые «были в силе» и потому могли обеспечить благоденствие покровительствуемому ими роду в текущем году. Это прекрасно иллюстрируется представлениями бурят, связанными с общеплеменными облавными охотами «зэгэтэ аба». Известный знаток бурятских обычаев и фольклора С. Балдаев отмечает, что дружелюбные отношения между родами нарушались во время этого общеплеменного торжества: понятно, что речь в данном случае идет об освященных обычаях подсмеиваниях над недостатками других родов, представители которых, в свою очередь, старались выпятить достоинства рода, к которому они принадлежали. Совершенно естественно, что наряду с этим состязанием проводились и другие: в борьбе, стрельбе из лука и конные скачки. Люди и скакуны, принимавшие участие в соревнованиях, являлись представителями тех или иных родов. Интерес для нашей темы представляет не только это. Примечательно, что победа в состязаниях в народной терминологии прямо связывается с покровительством духов и божеств: «Победа на состязаниях называлась байабаха или тоорэг абаха, что означало «получить счастье, удачу». О победителях говорили: «бай абаха» или «тоорэг абаха», что считалось выражением особого покровительства родовых и племенных божеств и тэнгэринов, залогом счастья и умножения потомства. Каждый род, представитель которого победил на состязаниях, совершал возлияние племенным божествам (дунаалга)», - пишет С. Балдаев.

Сказанное выше проливает свет на происхождение имевшего место еще в средневековой Испании обычая проводить на следующее утро после свадьбы турниры на воде - состязания лодок (Тирсо де

Молина, 1972,81): это в своей основе, гадание о том, насколько удачным будет брак для каждого из молодоженов. Ритуальные состязания в беге, устраивавшиеся в первой половине I тысячелетия нашей эры индейцами культуры мочика, носили, как думается, сходный характер гадания. На настенных росписях мочика изображены две команды бегунов, очевидно, представлявших две фратрии, целью которых является достижение того места, где стоит храм верховного божества Ай-Апека (Березкин, 1972,187). Понятно, что члены фратрии, команда которой первой достигала храма, воспринимали это как знак благоволения со стороны верховного божества. Из сходных представлений ведет начало и обычай «божьего суда», существовавший у гетов и в средневековой Европе: истец и обвиняемый вступали в присутствии представителей своих родов в поединок; смерть одного из тяжущихся свидетельствовала о его виновности, спор решался как бы божеством, помогавшим победителю (Вулих, 1974,71).

Ритуальный характер спортивных состязаний, устраивавшихся на межродовых обрядовых торжествах, подтверждается и тем обстоятельством, что на собачьи бега, устраиваемые нивхами во время медвежьего праздника, женщины не допускаются (Крейнович, 1973,187-188). Оно и понятно: ведь женщины - фактические или потенциальные представительницы чужих родов.

Характер гадания, связанного с верой в то, что во время спортивного состязания в борьбу вступают духи покровители, более сильные из которых обеспечивают людям своего рода удачу в делах, носили спортивные состязания, устраивавшиеся с целью выбора вождя племени или предводителя военной дружины.

Вот как пишет о подобном обряде у эвенков А. Анисимов: «Судя по тому, как описывается этот обряд в одном из преданий эвенков, военный вождь племени избирался в прошлом из числа предводителей фратрий. Кому из двух кандидатов быть во главе племени - этот вопрос, говорит предание, решался путем состязания кандидатов. Состязание совершалось публично, на общеплеменном сборе. В помощь кандидату выставлялось от каждой фратрии равное число борцов-богатырей. Для «поддержания их сердец», говорится в предании, каждая фратрия воздвигала на своей стороне особое шаманское сооружение, называемое в предании *онанг*... На одной стороне пло-

щадки строился *онанг лукчан*, т.е. онанг лося, а на противоположной ему стороне - *онанг хатала*, т.е. онанг медведя. Эти мифические покровители фратрий... были, судя по всему, объектами общеплеменного культа. «От них, - говорится в предании, - роды надеялись также промыслового зверя больше получить» (Анисимов, 1959,68-70).

Характерно, что даже у столь отсталого в общественно-экономическом отношении этнического коллектива, каким являются хадзапи, представляющие собой род, состоящий из семейных общин, занимающихся собирательством и охотой, существует гадание путем спортивных состязаний, исход которых будто бы решается состязанием духов-покровителей общин, самый сильный из которых обеспечивает своему представителю победу в состязании и место вождя рода. «При слиянии мелких групп в начале сухого сезона путем проведения ряда не опасных для жизни поединков между руководителями этих групп избирается вождь, - пишет Г. Надь (1972,110).

Такой же обычай существовал, по-видимому, и у древних когуресцев (предков корейцев) и у древних тюрков при выборе племенного вождя. В сочинении Ким Бусика «Самгук саги» (XII век) приводится предание о состязаниях между Чумоном и Соняном в стрельбе из лука с целью выявить, кто из них станет правителем государства Пирю. Победителем в состязании оказался Чумон, который и стал главой страны (Джарылгасинова, 1072,99-100). В древнетюркском предании, изложенном в «Истории северной династии Вэй», сообщается, что после смерти тюркского владетеля Надулу его место занял младший сын, который в состязаниях, устроенных для выявления претендента на престол, прыгнул выше всех (Киселев, 1951,493). Сходный обычай существовал у ирландцев еще в XVI веке, после смерти вождя претенденты на его место вступали в поединок, и победитель, как человек, которому более других покровительствуют духи, становился вождем. Известно, например, что таким образом стала вождем клана Грейс О'Мэйл, победив в поединке своего брата Адульфа (Рыбников, 1970,74).

Для нашей темы немаловажное значение имеют также следующие факты. Во время племенных молений, устраивавшихся тувинцами по случаю сооружения «оваа» (каменные пирамидки ритуаль-

ного назначения) и посвящения быка духу гор, происходили состязания в борьбе и конные скачки борцы, выступавшие в соревнованиях, носили названия «херээжээннер могези» («женский силач») и «эр улус могези» («мужской силач») (Потапов, 1960, 215).

Нетрудно заметить, что в данном случае борцы выступают от имени эндогамных родов: мужчины одного рода являются потенциальными или фактическими мужьями женщин другого и, наоборот, женщины одного рода - фактические или потенциальные жены мужчин другого. Таким образом, состязание борцов у тувинцев функционально равнозначно айтысу между мужчиной и женщиной. Недаром во время тайского пленг киоу кау мужчина обращается за помощью к духам-покровителям своего рода, а женщина - к духам-покровителям женщин.

Сходный характер на наш взгляд, имеют состязания борцов, бегунов и всадников на якутском межродовом празднике ысыах. Эти соревнования, по словам В. Трощанского, описавшего обряд ысыах, устраивались с целью, как он выразился, «предзнаменования», иначе говоря, гадания. В состязаниях-гаданиях участвовали по два человека, причем одного из участников называли «айыы уола» («сын светлых, добрых божеств и духов»), другого - «абаааны уола» («сын злых божеств и духов»). «Первый был одет в белое, а второй - в черное или рыжее. Состязались еще в беге, причем раздевались, и у первого кожа должна была быть светлая, а у второго - темная, а также в скачке на лошадях, причем для первого выбирался белый конь, а для второго - ржаво-рыжий или пегий...» (Трощанский, 1903, 183).

Здесь мы встречаем почти полный комплекс представлений, типичных для дуалистического общества и его идеологии:

а) предки-прародители и покровители фратрий мыслились как братья, между которыми происходит постоянное соперничество во всем;

б) один из братьев изображался как опытный, умелый и добрый, другой являлся полной его противоположностью; впоследствии первый трансформируется в доброе, светлое божество, второй же - в повелителя мира мертвых, владыку злых существ, противостоящих человеку;

в) соответственно с этим стороной фратрии, ведущей происхождение от доброго и умелого брата, у многих народов является сторона восхода солнца, откуда начинается день, а стороной противопо-

ложной фратрии - сторона захода солнца, откуда на землю наступает мгла;

г) поэтому естественно, что наиболее характерным для дуальных фратрий являлось деление на светлые и темные.¹

Стало быть, связь якутских состязаний-гаданий во время ысыаха с ритуальной жизнью дуального общества вряд ли может быть поставлена под сомнение: уж слишком она очевидна.

В таком случае в один ряд с ними следует поставить и древний японскую национальную борьбу сумо: борцы в ней делятся на «борцов восточной стороны» и «борцов западной стороны» (Винкельхофер, 1968, 353-355). Но это значит также, что спортивные состязания-гадания имеют единую природу со словесными прениями эндогамных родов, восходящими к ритуальным взаимоотношениям их в условиях *дуального* общества.

Отметим еще одну особенность айтыса. На примере айтысов мужчин и женщин у различных народов мы имели возможность убедиться, что между близкими родственниками такие словесные состязания невозможны. Они происходят лишь между теми мужчинами и женщинами, между которыми потенциально возможны брачные отношения. То же самое относится и к другим разновидностям айтыса, в частности к айтысу акынов.

У казахов, киргизов, каракалпакцев, алтайцев в айтыс могут вступать только те акыны, которые принадлежат к разным родам. Известно, например, как был шокирован акын Жылкышы из казахского рода байулы, когда нетерпеливый семнадцатилетний его сородич Мурат Моңкеұлы (впоследствии выдающийся казахский поэт второй половины XIX - начала XX столетия), впервые решивший испытать свои силы в поэтической импровизации и не нашедший поблизости акына из какого-либо другого рода, предложил ему вступить с ним в айтыс. Жылкышы был в сильном замешательстве, ибо оба они происходили из одного рода. Наконец, выход все же был найден. Уступая настойчивости начинающего акына, старый поэтический ветеран пришел к поистине Соломонову решению: поскольку сам он принадлежит к родовому подразделению сиык, а Мурат - к родовому

¹) Подробно об этом: см. Турсунов, 1973.

подразделению бериш, то первый будет выступать от имени потомков сиыка, а молодой акын - от имени потомков бериша (Дуйсенбаев, 1970, 80). Но это, пожалуй, единственный случай, когда в айтыс вступили представители одного рода.

Причина этого состоит в традиции, согласно которой каждый акын в айтысе выступает от имени своего рода, превознося его достоинства, лучших людей, воинов и полководцев, богатство, щедрость своих сородичей и подвергая осмеянию недостатка рода противника. Можно сказать, что основным содержанием традиционного казахского, киргизского, каракалпакского, алтайского, халхаского, дербетского, тайского, мальгашского, зулусского, монгорского айтыса независимо от того, к какой разновидности словесных состязаний он относится, является превознесение собственного рода (селения) и высмеивание недостатков рода, к которому принадлежит противник. Недаром в прошлом айтысы нередко перерастали в потасовки между представителями родов состязующихся акынов (см.: Ауэзов, Соболев, 1962, 77-78; Муқанов, 1964, 9; Каратаев, 1968, 329-331; Смирнова, 1967, 93; Рахымжанов, 1972, 117, 123; Бурдуков, 1971, 317-319; Айтыштар, 1972, 6; Тюхтенев, 1972, 49). Традиция эта в трансформированном виде сохранилась у казахских и киргизских акынов вплоть до наших дней.

Вот, например, типичный отрывок из айтыса семипалатинского акына Калихана Алтынбаева с уральским акыном Сагынгали Мухановым:

Сагынгали:

Үш жүз түрлі құс екен
Жетпіс бес түрлі аңы бар.
Соның бірі - ақ бөкен,
Қойлы ауылдың жайлауын
Жатсынбаған жануар.
Оралым менің осылай,
Айта берсем таусылмас,
Семейіңде бар ма олар?

Триста видов птиц,
Семьдесят пять видов зверей у нас.
Один из них - сайгак,
Не боящийся пастбищ,
Где пасутся овцы.
Такова наша Уральская область,
Всего не перечислишь,
Есть ли это в твоей
Семипалатинской области?

Калихан:

Мақтайын мақта десең
Семейімді

Восхваляю я, если хочешь,
свой Семей.

Бұбұлаша бұлкілдетіп комейімді Переливчатым, как у соловья,
голосом.

Бай Семей, алып Семей, Богат Семей, велик Семей,
дархан Семей, щедр Семей,
Егесте биі еткен мерейімді. Возвышающий мой дух в споре.
С емейім мәдениетордасы гой, Семей мой - центр культуры,
Омбының тетелесі, жолдасы гой Ровесник Омска, его товарищ!
Қазақтың қалалары сапқа тұрса, Коль казахские города станут
в ряд,

Алдында ту ұстайтын қолбасы Он впереди - как полководец со
гой! знаменем!

(ЖКХП, 1975, 123).

Таким образом, как показывает изложенный материал, истоки жанра айтыса следует искать не в таких разновидностях того же жанра, как жар-жар и бадик, а в гораздо более древних обычаях, обусловленных социально-экономической и духовной жизнью наших первобытных предков в условиях дуального общества, в частности во взаимоотношениях эндогамных родов во время общих для них жертвоприношений предкам-покровителям.

Весьма характерно в этой связи название алтайского ритуального айтыса «тамыр» («породнившиеся»), устраивавшегося во время пленного жертвоприношения верховному светлому божеству Ульгеню при совершении обряда «коча-кан». Сам обряд коча-кан носил ярко выраженный эротический характер, и айтыс «тамыр» являлся своеобразной иллюстрацией брачных отношений между родами: происходил он между двумя группами, каждая из которых состояла из 9 или 14 женщин и одного мужчины; стихи, которые пелись представителями каждой группы, должны были быть складными и остроумными, чтобы заставить членов другой группы стать в тупик, привести в замешательство; тогда проигравшая группа отдавала выигравшей одну из женщин. Айтыс продолжался до тех пор, пока в проигравшей группе не оставалось никого, кроме единственного мужчины (Сатлаев, 1971, 139).

Примечательно, что обмену подлежали только женщины (это естественно для коллективов, между которыми существовали эндогамные отношения), а также то, что обмен женщинами происходил на

фоне поэтической брани «роднящихся» сторон. В этом обрядовом действе нетрудно заметить следы ритуальных прений эндогамных родов.

Итак, у различных народов земного шара существуют (или существовали) различные разновидности айтыса. Суданское «сананку», слопрения фульбе, зулусская «г'убушелла», уйгурский «лап», адыгский «хорыбзехер», словесные дуэли халха и дербетов происходят в прозаической форме, в виде иронических шуток, язвительных замечаний, комических поддразнивающе-вызывающих телодвижений, ловких словесных выпадов, а то и просто брани, дозволяемой обычаем.

Во время алтайского «тамыра», карачайского и балкарского «ийнара» («сюймеклик жырла»), казахского «қайым-айтыса» состязующиеся используют заученные куплеты, импровизируя по ходу айтыса лишь последние строки.

Древние греки, средневековые арабы («муаллакаты»), исландцы, бенгалы состязались, зачитывая предварительно сочиненные (и зачастую записанные) стихи.

Словесное состязание сватов у татар, монголов, татарское «айтешю», узбекский «лапар», туркменский «айтыштык», алтайские «согюш кожондор» происходят путем использования каждой из сторон широко распространенных в народе куплетов, подбираемых по содержанию в ходе айтыса.

Басские бертсолари обмениваются импровизированными четверостишиями.

Самая развитая и сложная разновидность айтыса, являющая собой вершину развития этого жанра, - айтыс акынов, происходящий в форме прения стихами, импровизируемыми по ходу состязания на различные темы, многоплановые и полные глубоких размышлений, в которых искристый юмор перемежается с философскими обобщениями. В настоящее время эта разновидность айтыса сохранилась и живет активной жизнью лишь у казахов, таи и мальгашей. У алтайцев айтыс акынов («моройлэжип кожондошконы») существовал до начала нашего столетия (Тюхтенов, 1972, 48-50). У каракалпаков и киргизов айтыс акынов сохранял активное бытование вплоть до 1940-50 годов.

Если мы учтем, что, как показывает изложенный материал, искусство айтыса развилось из ритуальных словопрений и соперничества эндогамных родов, - словопрений, имевших целью, с одной стороны, иллюстрацию дуалистической мифологии, а с другой - гадание о том, насколько удачен и благополучен будет текущий сезон для каждого из эндогамных родов, составляющих дуальную организацию, то станет очевидно, что рассмотренные выше разновидности айтыса у различных народов мира являют нам своеобразные ступени развития айтыса до его высшей стадии - айтыса акынов.

В самом схематическом виде получается следующая картина. В начале члены дуальных фратрий во время общеродовых сборов вступали друг с другом в ритуальные перебранки, содержанием которых были излагаемые в мифах достоинства и недостатки предков-прародителей фратрий, а также достоинства и недостатки, унаследованные их потомками - членами каждой из фратрий. Эти перебранки, по всей вероятности, сочетались с ритуальными драками. В ходе ритуальных перебранок, постепенно терявших ритуальный характер и переходивших в обычай, вырабатывались язвительные дразнилки о членах противоположной фратрии, состоящие из 1, 2, 4 строк с рифмой. Их содержание определялось генеалогическими мифами и преданиями, связанными с происхождением фратрий и особенностями, которые приписывались представителям каждой из них. Такие язвительные дразнилки о людях чужой фратрии (рода, племени и т.д.) можно в большом количестве встретить в фольклоре любого народа.

Например, у алтайцев существовали такие дразнилки о роде мондус, в которых высмеивались эпизоды генеалогической истории этого рода:

*Мус пурчакган яралган
каанньш жээни.*

Или:

*Мондус, Мондус мун алу,
Пука уулу уй болбос,
Мондус уулу эл болбос.*

*Уйди сузеген,
Иттий уреген,
Аттий тобеген,
Айдай тудаган.*

*Созданные из града Музыган
Племянники Музыган-каана.*

*Мондусы, мондусы, тысяча дураков,
Из стада быков теленка не будет,
Из сборища мондусов народа не
получится.*

*Дом бодавшие,
Как собаки, лающие,
Как кони, лежающиеся,
Как медведи, взбрыкивающиеся.*

Сходное происхождение имеет дразнилка о роде кыпчак: в ней также в язвительной форме высмеиваются отдельные эпизоды генеалогической истории рода:

<i>Қыпчак, қыпчак қырылған,</i>	<i>Кипчаки, кипчаки истребленные,</i>
<i>Қызын беріп тірілген.</i>	<i>Отдав свою дочь, возродившиеся.</i>
<i>Аланчықтан астығып,</i>	<i>Заблудившись от своей лачуги,</i>
<i>Алты жылға тентиген.</i>	<i>Шесть лет блуждавшие.</i>
<i>Тееленгенди кыштадып,</i>	<i>Заставляя сокола ржать,</i>
<i>Айғыр салған, Қыпчақтар</i>	<i>Кобылицу, как жеребицом,</i>

им покрывшие кыпчаки

<i>Кутчикты чииктадыш,</i>	<i>Мелкую птичку заставляя</i>
	<i>верещать,</i>

<i>Құлын салған, Қыпчақтар.</i>	<i>Жеребенком деовавшие кыпчаки.</i>
---------------------------------	--------------------------------------

Мотивы генеалогических легенд и преданий лежат и в основе дразнилки о роде торо:

<i>Торо. Торо, торт эткен,</i>	<i>Торо, торо, ветры пустившие,</i>
<i>Тоғушту уй уркеткен.</i>	<i>Девять коров испугавшие,</i>
<i>Ағаш казык айланған.</i>	<i>Вокруг деревянного кола ходившие,</i>
<i>Ады уркуп, малтаған.</i>	<i>На испуганном коне, ногами</i>
	<i>взбрыкивая, скакавшие,</i>
<i>Тоғус аяк коже ичиб.</i>	<i>Девять чашек похлебки съев,</i>
<i>Тойбогон ит Торо.</i>	<i>Не наевшиеся собаки Торо.</i>

(Потанин, 1883, 4-6)

Дразнилки такого рода, основанные на мотивах генеалогических преданий и легенд, существовали и у тувинцев. Вот, например, дразнилка о роде сойон:

<i>Олопийныш сутунин оргошкон.</i>	<i>Из-за молока дохлой кобылы</i>
	<i>обидевшиеся,</i>
<i>Ала пийнын сутунин ачтышкан.</i>	<i>Из-за молока пегой кобылицы</i>
	<i>рассорившиеся.</i>

(Потапов, 1969, 72).

Дразнилки примерно такого содержания, как нам представляется, были первой ступенью на пути сложения поэтических словопрений, выраставших из обычая ритуальных перебранок эндогамных родов в дуальном коллективе, ибо основным содержанием ритуальных перебранок, служивших иллюстрацией дуалистической мифологии, поведовавшей о происхождении фратрий и их прародителей, были

достоинства своей фратрии и ее прародителя и нелосатаки противоположной фратрии и ее мифического предка.

Следующей ступенью стали, по-видимому, дразнилки, которые в своем содержании оторвались от содержания генеалогических мифов и легенд и в которых стали высмеиваться различные недостатки негенеалогического порядка, которые молва приписывала людям противоположной фратрии (рода), или же созданные для того, чтобы просто вывести последних из состояния душевного равновесия.

К типу таких дразнилок относится, например, алтайская дразнилка о роде туба:

<i>Тува, Тува, тувачак,</i>	<i>Тува, Тува, тувачонок,</i>
<i>Тумчук бажы карачак.</i>	<i>Кончик его носа в грязи.</i>

Или же дразнилка о казахах:

<i>Казак, казах кабайак.</i>	<i>Казах, казах вислогубый,</i>
<i>Казан туби дыалаган.</i>	<i>Дно казана лизавший,</i>
<i>Тоғус аяк кочо ичкен.</i>	<i>Девять чашек похлебки выхлеба,</i>
<i>Тойунмаан казак.</i>	<i>Не наевшийся казах.</i>

(Баскаков, 1965, 33-34).

Такие дразнилки в прошлом бытовали и среди казахов. Часть из них также основывалась на мотивах генеалогических легенд и преданий. Например, о казахском роде шубыртпалы (шұбыртпалы), который образовался из числа беженцев, вынужденных покинуть свои кочевья в Каратау под натиском джунгарских полчищ и осевших в степях Сары-Арки, пелась такая дразнилка:

<i>Шұбыртпалы шұбырган,</i>	<i>Шубыртпалы, вереницей тянувшиеся,</i>
<i>Тышқан етін қуырган.</i>	<i>Мышиное мясо жарившие.</i>
<i>«Пісті, пісті дегенде,</i>	<i>Услышав, что изжарилось,</i>
<i>Пышақ ала жүгірген,</i>	<i>Схвативши нож, бежавшие,</i>
<i>«Түсті, түсті дегенде,</i>	<i>Услышав, что подано,</i>
<i>Түсе сала жүгірген.</i>	<i>(С коня) соскочив, бежавшие.</i>

В казахских дразнилках также высмеивались особенности одежды, обычаев представителей других родов, смешные истории, случившиеся с ними. Такова, например, дразнилка о роде айдабол:

<i>Айдабол-ау, Айдабол,</i>	<i>Айдабол, о айдабол,</i>
<i>Ас піскенде пайда бол!</i>	<i>Появляйся, когда пища сварилась!</i>

О роде майкы: «Майқы, етігінің басы қайқы» («Майкы, носки сапог загнуты, как крючок»); О роде жалайыр: «Өгіз мінген жалай-

ыр» («Жалайыр, ездаящий на быке»); О родах альтеке и сарым: «Альтеке, Сарым - бір теңге жарым» («Альтеке и сарым - одна тенге с половиной»); О родах кожагул и кулык: «Қожағұл, Құлық - етікке жұлық» («Кожугул и Кулык - ранты для сапог»); о роде шомекей: «Ет жаманы - көмекей, ел жаманы - шомекей» («Худшее мясо - глотка, худший род - шомекей»); о роде таракты: «Ит жаманы- баракты, ел жаманы -таракты» («Худшая из собак - лохматая, худший из родов -таракты»).

Само собою разумеется, мы вовсе далеки от столь сумасбродной мысли, будто все приведенные выше дразнилки были созданы в каменном веке или в эпоху бронзы. Вряд ли дразнилки, созданные в те времена, дошли до наших дней. Нам лишь кажется, что дразнилка *приблизительно такого типа*, возникнув в ходе ритуальных перебранок дуальных фратрий (а затем родов), ознаменовали собою первые ступени на пути перерастания прозаических словесных состязаний в поэтические.

На их основе закрепились устойчивые поэтические тексты, исполнявшиеся во время айтыса сватов. Таков, например, текст песенки, исполняемой молодыми монгорскими женщинами и девушками во время приезда жениха и его спутников в дом невесты:

<i>В нашей семье есть девушка,</i>	<i>В вашей семье есть жених,</i>
<i>Она словно белый цветок.</i>	<i>Походка вашего жениха схожа с</i> <i>походкой осла</i>
<i>Лицо нашей девушки</i>	<i>Нашей девушки походка</i>
<i>Словно красное яблоко.</i>	<i>Схожа с походкой птицы-кукушки.</i>
<i>Нашей девушки походка</i>	<i>Походка вашего жениха</i>
<i>Схожа с походкой птицы-павы</i>	<i>Словно ходьба свиньи.</i>

(Тодаева, 1973, 200-201).

Такого рода куплеты, как нам кажется, стали основой *кайым-айтыса*, во время которого состязующиеся оперируют популярными куплетами, импровизируя лишь последние строки. Основным ядром развития айтыса акынов, строящегося на одной только импровизации, явился именно кайым-айтыс, эволюция которого в условиях глубокой и прочной традиции поэтической импровизации привела к сложению этого сложного и яркого явления устнопозитической культуры.

Итак, анализ этнографического материала позволяет сделать следующие выводы о генезисе айтыса:

1. айтыс - древний жанр, уходящий корнями в эпоху становления дуального общества. Некогда изолированные и находившиеся в состоянии крайней враждебности по отношению друг к другу тотемические группы, к концу эпохи мустье начавшие обмен женщинами, сохраняли самостоятельность в области хозяйственной и обрядовой жизни. В силу консервативности первобытного общества между взаимобрабужающимися тотемическими группами (фратриями) сохранялись и отношения вражды;

2. отношения между членами дуального коллектива получили соответствующее отражение в дуалистической мифологии, героями которой стали родоначальники обеих ветвей, выступавшие антагонистами. На этой стадии конфликтные отношения обеих половин дуального общества перешли в область ритуала: во время общих для всего дуального коллектива обрядов происходили своеобразные «иллюстрации дуалистической мифологии, имевшие целью закрепление в традиции содержания мифов и поддерживаемые самой этой традицией. Так возникла традиция ритуальных состязаний в беге, в борьбе и т.п., а также ритуальных словесных перепалок, во время которых каждая из фратрий имитировала соперничество родоначальников, один из которых выступал в мифологии умелым и ловким, другой - неумелым его подражателем. Традиция эта особенно ясно сохранилась в ритуальных перебранках «г»убушелла» у зулусов и в айтысе фульбе, а также в отношениях «сананку» у народов Судана. Одновременно иллюстрация содержания мифов носила характер гадания: фратрия, победившая в ритуальных состязаниях, воспринимала это как добрый знак со стороны мифического родоначальника. Повидимому, уже на этой стадии возникает традиция дразнилок по отношению к членам других родов: они, как представляется, и стали первой ступенью в эволюции прозаического айтыса в поэтический;

3. содержание ритуальных перебранок дуальных фратрий определило характер развившегося на их основе айтыса, а именно то, что он имеет своим содержанием восхваление своего рода и высмеивание недостатков рода противника. По этой же причине айтыс между близкими родственниками невозможен - он может происходить лишь между людьми, фактически принадлежащими к разным родам. По

этой же причине взаимные оскорбления во время айтыса не воспринимаются как проявление грубости и невоспитанности: ведь некогда отношения вражды между фратриями носила характер ритуальной вражды, и эта традиция оставила свой след в традиции поэтического айтыса;

4. с разложением дуального общества традиция взаимных подшучиваний, словесных прений продолжала бытовать и развиваться в отношениях между представителями различных родов. По этой причине, например, казахские, киргизские, каракалпакские, алтайские, тайские, мальгашские, баскские поэты могут вступать в айтыс не только с представителями рода, откуда обычно берут жен, но и с представителями любого другого рода. Генетическая связь айтыса с отношениями дуальных фратрий, связанных друг с другом взаимными браками и в то же самое время составляющих единый дуальный коллектив, послужила причиной того, что айтыс происходит как во время брачных церемоний, так и во время любых других общих для всего племени торжественных сборов;

5. основным источником, на базе которого развился айтыс акынов, следует признать *не жар-жар* (ибо он в своем содержании, во-первых, ограничен брачной темой; во-вторых, не включает в себя столь характерные для жанра айтыса мотивы как высмеивание недостатков одного из родов и восхваление достоинств другого; в-третьих, в нем не самого характерного для жанра айтыса качества - прения, борьбы мнений), *не бадик* (обряд бадик жил активной жизнью еще в прошлом столетии; стало быть, и айтыс, использующий его форму для поэтического состязания, мог сформироваться лишь где-то в тех же пределах времени), *а кайым-айтыс*, ибо он содержит в себе все те перечисленные выше особенности, которые отсутствуют в жар-жаре, и в бадике, но присущи айтысу акынов.

Возникновение типа акына.

Возникновение и сложение жанра айтыса шло параллельно с процессом возникновения и сложения типа носителя этого жанра - акына. Выше были приведены данные, свидетельствующие о генетической преемственности акынов и посредников. Возникновение поэтического айтыса на основе ритуальных церемоний первобытной эпохи также подтверждают эту мысль.

Насколько можно судить по работам историков первобытного общества, дуальная организация начала формироваться в среднем палеолите (Харрис, 1906; Золотарев, 1964; Семенов, 1966). Этот процесс завершился в верхнем палеолите. Верхний палеолит - время расцвета дуальной организации. Это значит, что временем формирования обычая ритуальных перебранок также является верхний палеолит.

Выше было показано, что процессы специализации общественно-го труда в жизни наших предков начали активно проявлять себя в конце неолита и приняли широкий размах в эпоху бронзы. До этого функции отправления ритуальных обрядов возлагались на посредников.

Все это вместе взятое позволяет предполагать, что начало формирования типа акына относится ко времени, во всяком случае, не ранее конца неолита.

Н. Миклухо-Маклай в свое время справедливо отмечал, что этапы развития духовной культуры народов никогда не предстают в «чистом» виде, а обычно выступают в переплетении старого с новым, во взаимоналожениях их друг на друга (Миклухо-Маклай, 1951, 147). Это мнение соответствует переходу количественных изменений в новое качество путем постепенного накопления количественных изменений в недрах старого качества.

При исследовании генезиса типов носителей устнопоэтической традиции это обстоятельство нельзя упускать из виду, следовательно, было бы недопустимым упрощением утверждать, что с началом формирования в конце неолита типа акына посредники исчезли, уступив место формирующемуся новому явлению духовной культуры. Иными словами, говорить о сложении типа акына в конце неолита не приходится.

Имеющийся материал показывает лишь, что на основе института посредников в это время начали выделяться и все более явно обозначаться две линии развития - шаманы и акыны. Причем первые, как можно судить по изложенному выше материалу, сформировались раньше, ибо функции и характер деятельности шаманов были закономерным и наиболее последовательным продолжением деятельности посредников. Что же касается акынов, то для их деятель-

ности характерно в первую очередь не ритуальное, художественно-творческое качество.

Фольклор эпохи неолита - главным образом ритуальный фольклор. В неолите в недрах первобытного фольклора значительно выросли элементы художественного фольклора¹.

Когда мы говорим, что художественный фольклор сформировался на основе первобытного фольклора, то вовсе не следует понимать слово «разложение» в смысле исчезновения. Разложение первобытного фольклора, на наш взгляд, следует понимать как процесс дальнейшего развития первобытного фольклора, наполнения его новым содержанием, результатом чего становится новое качество фольклора. Подтверждением этого могут служить возникновение айтыса на основе ритуальных перебранок и процесс выделения акына из среды *посредников, которые возглавляли церемонию ритуальных перебранок и связанных с нею обрядов.*

В I тысячелетии до нашей эры тюрко-монгольские племена, по видимому, прошли стадию дуальной организации и поднялись на новую ступень. К такому заключению приводит то обстоятельство, что хунны и табгачи (тоба) делились уже не по дуальному, а по троичному принципу. В частности, хуннские племена подразделялись на племена левого крыла, правого крыла и три правящих рода (Хуянь, Лань, Сюйбу), составляющих центр. Табгачи делились на три рода. Троичный принцип сохранялся и в более позднее время: это племена левого крыла, правого крыла и центра у древних тюрков, огузов и современных киргизов, а также Старший жуз, Средний жуз и Младший жуз у казахов.

То, что принцип троичности деления племен возник на основе дуального принципа, подтверждается следующим. Хуннские беки, возглавлявшие племена правого и левого крыла, носили название «чогы» («чугы»; в китайской транскрипции - «чжуки»). Чогы находились лишь на ступень ниже главы государства - шангкы (шаньюя). Хотаны называли беков, стоящих на ступень ниже кагана, словом «чувы».

«Чувы» и «чугы» («чогы») - варианты одного и того же слова. Од-

1) Этот вопрос специально рассматривается в работе автора: Турсунов, 1973.

ним из значений слова «чугы» («чогы») в языке древних тюрков - потомков хуннов и предков казахов - являлось «спор», «распря» (ДТС, 1969, 152, 156, 157). Стало быть, в названии руководителей двух основных частей хуннского народа сохранилось воспоминание о былом соперничестве, состязаниях, ритуальной вражде дуальных фратрий. Вместе с тем то обстоятельство, что в I тысячелетии до нашей эры племена стали делиться не по дуальному, а по троичному принципу, свидетельствует о разложении дуальной организации.

Примечательно, что руководителей правого и левого крыла сажали по обе стороны от шангкы (кагана, кун-бага, хана), как можно было бы предполагать: руководитель левого крыла занимал место повыше, а руководитель правого крыла садился пониже, то есть ближе к порогу и дальше от хана. Следовательно, и эта немаловажная в обычаях тюрков древности и средневековья и современности деталь подтверждает происхождение троичного принципа деления племен из дуального; ведь одна фратрия считалась «лучше», знатнее, а другая - «хуже». Это и отразилось в принципе распределения мест за дастарханом шангкы (кагана, кун-бага, хана). Обычай этот сохранялся в казахском быту еще во времена хана Абылая; полководцы левого крыла занимали место повыше, а полководцы правого - пониже и во время военных советов, и во время пиршеств.

Однако традиция - вещь очень устойчивая. Несмотря на разложение дуальной организации, дуалистическая традиция не могла исчезнуть бесследно. В новых условиях они наполнялись новым содержанием, приобретая новое качество. Косвенным свидетельством этого может служить расцвет в I тысячелетии до нашей эры искусства так называемого «сибирско-скифского звериного стиля».

Поясним нашу мысль. Систематизируя материалы по этнографии североамериканских тлинкитов, хайда и цимшиан, автор этих строк наткнулся на чрезвычайно интересное для рассматриваемой темы сообщение.

В жизни указанных племен дуалистические традиции играют важную роль. Во время племенных потлачей члены фратрии, обязаны были угощать их из посуды, украшенной разными изображениями тотемов фратрии, принимающей у себя гостей. Есть из посуды, ук-

рашенной изображениями «своих» тотемов, было табу. Поэтому в обычное время ели из обычной посуды, без изображений. Подавать же угощение в посуде с изображениями тотемов можно было лишь во время потлачей, на которых наряду с угощением людей противоположной фратрии происходили ритуальные перебранки между фратриями (Аверкиев, 1960, 35, 60-61, 125).

Кочевые племена, развившие искусство сибиро-скифского звериного стиля, достигли уровня племенных союзов (Киселев, 1951; Руденко, 1968; Членова, 1972). Однако, судя по тому, что именно в это время начинают особенно часто встречаться предметы, украшенные изображениями животных, обычай ритуальных встреч коллективов, связанных друг с другом брачными отношениями, не исчез.

Особо следует отметить, что главной, наиболее характерной чертой, отличающей искусство сибиро-скифского звериного стиля, являются изображения *схваток, борьбы* животных. Причем животных обычно двое: гриф и конь, или волк и олень, лев и конь, грифон и лев, мялин¹ и теке и т.д. То, что эти сцены несут в себе некое мифологическое содержание, не вызывает сомнений. Можно сказать даже яснее: сцены борьбы животных символизируют, как нам кажется, единство и вместе с тем обусловленную обычаем ритуальную вражду эндогамных родов и их мифических предков-покровителей.

Сказанное дает основание полагать, что, несмотря на то, что в I тысячелетии до нашей эры дуальная организация разложилась и пары фратрий в пределах одного рода, составляющие замкнутые в своих пределах этнокультурные коллективы, уступили место уже даже не племенам, состоявшим из нескольких родов, а союзам племен, традиция ритуальных встреч взаимообрачующихся родов с соблюдением дуалистических обычаев как бы не исчезла, но продолжала активно бытовать.

Думается, однако, что рамки таких обрядовых встреч значительно расширились. Раньше каждый дуальный род *не смешивался с другими дуальными коллективами и в обрядовой жизни был совершенно автономен от других родов*. В эпоху военной демократии племена стали объединяться в племенные союзы, и великие обрядовые тор-

1) Мялин (казахское мэлин, мэли) - дикая степная кошка; в археологической литературе фигурирует под названием «хищника кошачьей породы».

жества стали проводиться *в рамках всего племенного союза*. В *систему брачных отношений стали вовлекаться не только те роды, которые издревле имели эндогамные связи, составляя единые дуальные коллективы, но и роды, которые относились к другим дуальным этносам, вошедшим в состав союза племен*. Косвенным доказательством этого может служить то обстоятельство, что изображения одних и тех же тотемных животных в рассматриваемый период стали встречаться на огромных пространствах, которые занимали племенные союзы, а не в локальных районах, как это наблюдается среди археологических материалов, относящихся к предшествующему времени. Это значит, что традиция ритуальных встреч с соблюдением дуалистических обычаев была распространена и на те новые роды, с которыми роды из других эндогамных «пар» стали вступать в брачные отношения.

Однако внутреннее содержание таких ритуальных встреч уже было качественно иным. На эту мысль наталкивают следующие соображения. Мифические предки дуальных фратрий мыслились братьями-близнецами. Поэтому и соблюдавшиеся во время межфратриальных встреч обычаи обоюдного соперничества, ритуальной вражды и перебранок возникли как следствие необходимости иллюстрации взаимного соперничества и вражды предков-прародителей. В эпоху образования племенных союзов мифические предки-прародители родов, вступивших в брачные отношения, которых между ними ранее не было, были «чужими» друг для друга. У породнившихся родов *не могло быть общей мифологической основы* для проведения эндогамных обрядов по древнему обычаю, ибо генетически они вели происхождение от различных дуальных коллективов. Единственным обрядом, который они могли совершать, отдавая дань традиции отношений между взаимообрачующимися родами, оставалась ритуальная перебранка, содержанием которой являлись мнимые или действительные недостатки представителей взаимообрачующихся родов. Следовательно, в конце неолита - в эпоху бронзы ритуальные перебранки эндогамных родов *лишились прежней мифологической основы* и стали приобретать то качество, которое впоследствии стало основным для жанра айтыса, - превознесение достоинств своего рода и высмеивание недостатков рода противника.

Археологические данные свидетельствуют, что на территории расселения древних тюрко-монгольских племен развитие искусства звериного стиля стало затухать после пазырыкской эпохи (приблизительно III век до н.э. начало н.э.). В это время основной мотив произведений звериного стиля - борьба, схватка животных - лишился своей главенствующей роли и стал встречаться все реже и реже. В сценах схваток, борьбы животных стали изображаться уже не два противника - число их стало доходить до трех, четырех и даже (в редких случаях) до пяти.

Это дает возможность предполагать, что к началу нашей эры многотысячелетнее развитие дуалистической мифологии и дуалистических ритуалов прекратилось, уступив место качественно новой мифологии и обрядности. Если учесть, что процесс формирования художественного фольклора происходил параллельно с процессом освобождения его от мифолого-ритуальной основы, то следует признать это свидетельством формирования айтыса как художественного, а не ритуального явления, : сцены борьбы животных символизируют, как нам кажется, единство.

Поскольку ритуальные перебранки эндогамных родов были частью обрядов, связанных с почитанием мифических предков-прародителей, то понятно, что руководство проведением этого обряда совершали посредники, избиравшиеся, по-видимому, из числа знатоков мифологии, обладавших к тому же язвительным языком, остроумием и находчивостью. Понятно, что формирование художественного айтыса происходило наряду с формированием из среды таких посредников-острословов акынов, функции которых заключалась в том, чтобы выступать от имени своего рода в словесном состязании с представителями других родов.

Если айтыс как художественное, а не обрядовое явление сформировался к началу нашей эры, то это значит, что к указанному периоду следует отнести и формирование типа акына на основе практики посредников, руководивших проведением родовых и межродовых обрядов и во время обрядовых сборов эндогамных родов, встречавшихся с подобными им ловкими на язык, остроумными представителями других родов, чтобы в словесном состязании отстоять честь своего рода.

Трудно судить, какую форму носили в это время айтысы - прозаическую или поэтическую. Однако, судя по тому, что в сочинении М.Кашгари «Диван лугат-ит тюрк» (XI век) «айтысы» времен года представлены в поэтической форме, можно предполагать, что к I тысячелетию нашей эры сформировался айтыс в поэтической форме. Средневековая тюркская литература сформировалась на основе развития фольклорных традиций. Это закономерность развития средневековых литератур (Аникин, 1975, 31, 39-40). Поэтому если бы в фольклорной традиции не сформировался айтыс в поэтической форме, то он не мог бы предстать в поэтической форме и в письменной литературе.

В самом деле, к VIII веку древнетюркская и древнеуйгурская поэзия достигла высокой степени развития. Исследователи единодушно отмечают чрезвычайное разнообразие стихотворных размеров, развитую технику стиха. В древнеуйгурских текстах, например, использовались различные типы рифм (смежная, перекрестная, опоясывающая и др.), вертикальная и горизонтальная аллитерация, редиф, рефрен и т.п. «Рутинность содержания в какой-то мере компенсируется техничной, отработанной формой, которая, по всей видимости, впитала в себя традиции устного поэтического творчества народа, так как создатели их обращались к фольклорному поэтическому наследию не только с целью заимствования специфических приемов стихосложения, но в значительной мере переняли также систему образов» (Тугушева, 1973, 236-237).

В это время на литературную арену выступают такие индивидуально-своеобразные поэты, как Арпынчур-тегин, Чисуя-Тудун, Калым кейши, Ки-ки Асыг Тудун, Сынгку Сели Тудун.

И. Стеблева приходит к заключению, что поскольку поэтические произведения, включенные в «Дивани лугат-ит тюрк» Махмуда Кашгари, написаны в метре аруза, они вряд ли могут считаться произведениями фольклора и представляют собой литературные вещи (Стеблева, 1971, 54). К этому времени в древнетюркской поэзии сложился литературный канон - свидетельство высокого развития (Стеблева, 1976, 95, 107, 165, 167).

Степень развития тюркской литературно-поэтической традиции видна и из того примечательного факта, что именно в древнетюркс-

кую эпоху в китайской поэзии эпохи тан появляется семисложный стих. Сами китайские авторы отмечали, что «регулярные семисложные стихи появились лишь у танских авторов, а в эпохе Хань еще не было слышно о них» и пренебрежительно отзывались о них как о варварских (Рифтин, 1970, 155). Между тем смемисложник, как известно, наиболее характерен для тюркской поэзии. Сказанное свидетельствует о развитости тюркской поэзии этой эпохи, ибо иначе трудно было бы оказать влияние на столь развитую поэзию, как китайская.

Если же учесть, что, как было указано выше, древнетюркская поэзия органично выросла из устнопоэтической традиции, то все вышеизложенное косвенно свидетельствует о сложении к этой эпохе специализированного типа носителей поэтического фольклора, на основе которого смог сформироваться тип литературного поэта.

Что этот тип носителей устнопоэтической традиции относился к числу акынов, подтверждается наличием в древнетюркской литературной поэзии жанров, сходных с соответствующими жанрами из репертуара именно акынов. Таким жанром, в частности, является жанр жалобы «арыз-олен» («арыз-өлен»), присутствующий до сего времени в казахском, киргизском и каракалпакском устном творчестве в репертуаре только акынов.

В «Диване» Махмуда Кашгари (XI век) имеется любопытный образец арыз-олена, начинающегося следующими словами:

<i>Ортақ болуп білішді,</i>	<i>Он познакомился со мной, стал</i>
	<i>компаньоном</i>
<i>Менін тавар сатышды.</i>	<i>Он торговал со мной товаром.</i>
<i>Бісте біле йарашды.</i>	<i>Он поладил с хозяином караван-сарая,</i>
<i>Кізлеб тутар тайьмны.</i>	<i>И вот, утаив, он захватывает моего</i>
	<i>жеребенка.</i>

(Стеблева, 1971, 185, 263 - 264).

Там же содержится и текст поэтических призывов-ундеу, также характерных для репертуара именно акынов:

<i>Тунле бие келім,</i>	<i>Выступим-ка в поход ночью,</i>
<i>Йамар сувын көчелім,</i>	<i>Переправимся через реку Ямар.</i>
<i>Тернік сувын ічелім,</i>	<i>Напьемся родниковой воды,</i>
<i>Йувга йагы увулсун!</i>	<i>Сотрем (в порошок) коварного врага!</i>
<i>Тан ата йорталым,</i>	<i>Выступим-ка в поход на рассвете,</i>

Бузрач канын иртелім.
Басмыл бегін ортелім,
Эмби йтт йувулсун!

Кыкрыб атыг кемшелім,
Калкан, сунун чомшелім,
Кайнаб йана йумшалым.
Катыг йагы йувулсун!

Будем искать крови Бузрача.
Сожжем-ка мы бека басмылом,
Пусть теперь джигиты разом
бросятся в бой!

С кличем двинем-ка коней,
Пустим в дело шилы и копы,
Вскипев, снова стихнем,
Пусть твердый враг мягким станет!

(Стеблева, 1971, 133-134, 249-250)

Характерно созвучие с известным ундеу казахского акына прошлого столетия Махамбета Өтемісұлы:

Қасыма ерген жолдастар,
Антыңды бұзып айрылма,
Зейініңді бермен сал!

Батыр болмақ ойдан-ды,
Айқайласып жауга ти,
Тәңірім білер, жігіттер,
Ажалымыз қайдан-ды!

Соратники мои,
Не нарушайте клятв,
Выслушайте меня!

Героем становится тот,
Нападайте с кличем,
Бог сам знает, джигиты,
Где нас ждет погибель!

В «Кутадгу билиг» Юсуфа Баласагуни (XI век) встречаются также поэтические размышления о человеческих годах, чрезвычайно созвучные со сходной жанровой разновидностью, характерной опять-таки для репертуара казахских, киргизских и каракалпакских акынов до сего времени. Можно смело сказать, что почти нет акынов, которые на склоне лет не импровизируют на эту тему. Приведу лишь по одному типичному отрывку из поэмы Юсуфа Баласагуни и из размышления о годах жизни казахского акына Каипа Айнабекулы:

У Юсуфа:

Кимун кырка кечсе тіріглік йылы,
Эсенлешп ерке йигитдик йылы.
Регурді мене элги эллик йашым,
Кугу кылды кузгун тусі-тег башым.
Тот, чей возраст перешел за сорок лет,
С тем попрощались теплые годы юности.
Дотянулись до меня рукой пятьдесят лет,
Сделали белыми мои волосы вороньего цвета.

(Кутадгу билиг, 1972, 114).

У Каипа:

*Отызда үй иесі боласың, гой,
Балаңды әлди қағып аласың гой
Өткен соң одан әр! отыз беске,
Жастық шақ, алыстайсың, қаласың гой,
Бір жас қырық деген, қылыш екен
Шаруаға мойыныңыз дұрыс екен.
Өткен соң одан әр! қырық беске,
Борышты болмауыңыз дұрыс екен.
Елуде ебің келмес еңкейгенмен,
Сұлуга қолың жетпес көркейгенмен,
Әр нәрсе қысқа жіптің күрмеуіндей,
Еш нәрсе шықпас сенен селтигенмен.
В тридцать станешь ты главой дома,
Будешь баюкать ребенка.
Когда же доживешь до тридцати пяти,
Отдалится, останется ты, о молодость!
Есть такой возраст - сорок лет, - он как сабля,
Шея ваша для работы хороша.
Когда же доживете до сорока пяти,
Лучше вам не делать долгов.
В пятьдесят станешь неловок ты, как ни старайся,
До красавиц не дотянешься, как ни украшайся,
Все трудно, как завязать узел коротенькой нитки,
Ничего у тебя не получится, как ни прыгай.*

Активное бытование акынского репертуара в древнетюркской литературе, выросшей на почве развитой устнопозитической традиции, заставляет предполагать формирование типа акына в эпоху, во всяком случае примыкающую к эпохе возникновения литературы в древнетюркское время.

ГЛАВА 5

Вторичная мифологизация. Возникновение типа сал и сэри.

Эпоха классообразования - переломный период - разделяющий и в то же самое время соединяющий первобытную эпоху с эпохой возникновения с эпохой возникновения классового общества. Переломный, ибо в это время определились основные пути этнического и хозяйственного развития тюрко-монгольских племен, в области идеологии оформились основные верования и основные фольклорные жанры, большая часть которых сохраняла свое значение и активность вплоть до нового времени. Среди верований следует назвать *культ аруахов* - антропоморфных духов предков, составляющих одну из наиболее характерных черт мировоззрения тюрко-монгольских народов.

Трансформация первобытной идеологии в новое качество, приобретение ею нового содержания - чрезвычайно сложный процесс. Объединение ранее независимых друг от друга племен в рамках племенных союзов отнюдь не всегда проходило мирным путем. Наоборот, зачастую сильные племена подчиняли более слабых своих соседей силой оружия. Пожалуй, самым убедительным свидетельством этого является возникновение в эпоху классообразования военной демократии.

Между представителями различных племен, которые в составе одной дружины отправлялись в поход, складывались отношения нового типа. Воины, предки которых никогда враждовали друг с другом, ныне стали выступать вместе, чтобы общими усилиями противостоять племенам, враждебным их племенному союзу.

В среде соплеменников начало возникать имущественное и моральное неравенство. Доля добычи воинов, особо отличившихся во время боя, была также большей, чем у других, не считая вождей и руководителей дружин. Люди, которые прежде полагались на коллективную силу всего рода, стали все более возлагать надежды на свои собственные индивидуальные силы. В новых условиях *древняя структу-*

ра родового единства, основывающаяся на кровном родстве, и тотемизме, являвшийся ее отражением в области идеологии, вступили в полосу кризиса.

Вторичная мифологизация

Значительное, по сравнению с предыдущим периодом, развитие личной инициативы, ослабление родового единства, возникновение имущественного неравенства, - все это способствовало тому, что рядом с родовыми тотемами появились нагуали. "Эпоха классообразования - это время крушения старых социальных связей, основанных на кровном родстве. Сородичи и даже соплеменники не живут теперь компактно, а разбросаны на довольно значительной территории. Внутри рода растет социальное и имущественное неравенство. В то же время индивид вступает в различные и притом более разнообразные отношения со значительно большим кругом лиц, чем прежде. Его социальные и экономические связи усложняются. В этих условиях он ищет новые линии защиты, которые могли бы более эффективно охранять его интересы", - справедливо отмечает А. Хазанов (1972, 70).

Вся жизнь племен эпохи военной демократии была подчинена требованиям воинского быта. Верования и обычаи, порожденные потребностями военной жизни, возникли на основе верований и обычаев, идущих издревле. Это - естественно. Ведь новое качество возникает в результате постепенного накопления новых элементов в пределах старого качества. На основе идеи «извращенного тотемизма» о *прародителе рода* в облике животного и нагуалистической идеи *об индивидуальных покровителях людей* в среде воинов возникло почитание духов (аруахов) погибших бесстрашных воинов и удачливых военных предводителей, являвшихся их предками по линии кровного родства.

Насколько можно судить по материалам сравнительно-этнографических исследований, наши первобытные предки делились на возрастные группы («группа отцов», «группа матерей», «группа детей», «группа подростков», «группа взрослых», «группа племянников», и т.д.), каждая из которых имела свои обряды и свою систему взаимоотношений с другими возрастными группами. В связи с обрядом ини-

циации возникли «мужские» и «женские» союзы. Поскольку эти вопросы широко исследованы в этнографии и истории первобытного общества, останавливаться здесь на них излишне. Укажем лишь основную литературу, в которой содержатся необходимые сведения из этой области: Codrington, 1891; Eggan and Scott, 1893; Seligman, 1910; Штейнен, 1931; Элькин, 1952; Брайант, 1953; Berndt, 1962; Zowie, 1961; Meggit, 1962; Falkenberg, 1962; Токарев, 1964; ПИДО, 1968; ОСР, 1972.

В период военной демократии развитие этой традиции привело, по-видимому, к образованию традиции формирования военных отрядов по возрастному признаку. Классическим примером этого могут служить «полк холостяков», «полк женатых мужчин», «полк стариков» у зулусов (Риттер, 1968). На основе этой же традиции возник институт побратимов: воины примерно одного возраста, происходившие из разных родов, не принадлежащие к одному племенному союзу, по совершении специального обряда признавались родственниками и обязаны были во время боя прикрывать друг друга и во всех трудностях не покидать друг друга. Среди кочевников институт побратимов получил очень широкое распространение (Хазанов, 1972).

Для военных нужд использовалось и древнее «оружие» первобытных охотников - магия. Перед отправлением в поход совершались обряды с произнесением соответствующих заговоров и заклинаний, которые должны были обеспечить победу над врагом, сходные обряды совершала и противная сторона. Наряду с магией, направленной против враждебных племен, возникли магические обряды и заклинания, исполнявшиеся с целью предотвращения вредоносного воздействия вражеской магии. В этих условиях возникла необходимость совершения обрядов военной магии *тайно*, лишь в кругу воинов, непосредственно заинтересованных в ее результатах.

Думается, что именно таким путем в результате процессов, имевших место в эпоху начального классообразования, возникли *ритуальные тайные союзы*.

Ритуальные тайные союзы составлялись из представителей различных родов, принадлежавших к одному союзу племен. Как справедливо отметил И. Андреев, ритуальные тайные союзы противопоставили ограниченности и неподвижности кровнородственных

организаций централизацию и динамизм по отношению к изменениям среды и процесс сам внутренней перестройки. Их отличала качественно новая - внеродственная - ориентация социальных связей, в рамках которой интеграция различных социальных групп осуществлялась на почве дифференциации общественных функций в процессе разделения труда (Маретин, 1972, 169).

Среди этнографов и историков первобытного общества распространено мнение, будто ритуальные тайные союзы - результат развития «мужских союзов», возникших, как уже указывалось, на основе возрастных групп (Шурц, 1923, 136, 137; Токарев, 1933, 57; Толстов, 1948, 311; Сюре-Каналь, 1961, 98; Андреев, 1971, 16).

Однако возникает серьезное возражение: ведь если бы тайные союзы развились на основе кровнородственных мужских союзов, то они *должны были бы унаследовать чрезвычайно важный в условиях доклассового общества принцип кровного родства*. Однако одной из наиболее характерных отличительных особенностей ритуальных тайных союзов была та, что *родовая принадлежность их членов во внимание не принималась*. Например, Б. Дэвидсон так пишет о тайном союзе народа ибо - Экпе (Эгбо): «Только в одном отношении Экпе было открытым обществом: все мужчины из городов, расположенных на реке Кросс, могли стать членами общества, независимо от принадлежности к ибо, эфик, ибибио, орон или другим народностям; иногда в него принимались даже европейцы» (Дэвидсон, 1975, 76). Это значит, что вряд ли можно прокладывать напрямик мост между кровнородственными мужскими союзами и такими функционально-корпоративными организациями, какими были ритуальные тайные союзы.

Для подтверждения этой нашей мысли вспомним остальные особенности тайных союзов.

1. Ритуальные тайные союзы зафиксированы лишь у народов, находящихся на стадии классового образования. У родов и племен, стоящих на более низкой ступени общественно-экономического развития и зафиксированных наукой, такие организации не отмечены. В силу особых в каждом конкретном случае обстоятельств тайные союзы, это реликт эпохи разложения первобытных отношений, сохранились и в некоторых классовых обществах, подвергшись соответствующим

трансформациям (союз Нгуа в Камеруне, мафия в Европе и Америке).

2. Члены тайных союзов исполняют свои ритуалы в масках. А. Ломель, специально исследовавший проблему происхождения ритуальных масок, основываясь на материалах по этнографии различных народов мира, убедительно показал, что первоначально в ритуальных целях использовались черепа умерших предков, затем стали изготавливать из различных материалов «копии» черепов, постепенно последние стали заменяться изображениями предков и масками, олицетворяющими предков (Ломель, 1970). Связь масок тайных обществ с культом антропоморфных предков (аруахов) подтверждают и другие исследователи (Мелетинский, 1967, 19; 1972, 152; Окладников, 1971, 108). А. Окладников специально отмечает, что члены тайных союзов особо почитают черепа (Окладников, 1971, 108).

Возникновение тайных союзов в связи с культом предков подтверждается и названиями этих обществ. Так, наименование тайного союза Дук-Дук, функционирующего в Центральной Меланезии, происходит от слова «дука», что значит «дух предка»; то же самое значение имеет название тайного союза Тамате на Банковских островах. И Новых Гебридах, на Новой Каледонии ритуальные маски называют «дангат», что также означает «дух предка» (Токарев, 1964, 59-60).

3. В ритуальные тайные союзы принимались лишь обеспеченные люди. Эта особенность присуща всем известным этнографической науке тайным союзам. Например, для того, чтобы вступить в тайный союз у цимшиан, необходимо было внести очень дорогой взнос. Поэтому в члены сообщества принимали только детей зажиточных родителей (Аверкиев, 1960, 116). Тот же порядок соблюдался у индейцев Калифорнии (Сокотова, 1972, 121), а также на Новой Гвинее (Дамм, 1964, 193), у индейцев культуры мочика в Перу (Березкин, 1972, 189), в тайном союзе Экпе (Эгбо) в Камеруне (Токарев, 1964, 127) и в других тайных сообществах Западной Африки (Дэвидсон, 1975, 76-77, 81). К. Литтл писал о тайном союзе Поро, существовавшему между и других народов Сьерра-Леоне: «Политическое ядро Поро составляли только люди, занимавшие наиболее высокое положение в обществе. Это были те, кто достиг высшего ранга, пройдя дополнительный и более длительный период тренировки, или принадлежал

к определенным родам и получил наследственное право на высокое положение в обществе. Каждый шаг вверх по иерархической лестнице требовал не только более торжественных клятв, но и уплаты таких значительных взносов, что лишь очень богатые и пожилые люди могли надеяться достичь высокого ранга» (Литтл, 1965, 47).

Стало быть, тайные союзы возникли на основе новых отношений, качественно отличных от кровнородственных и значительно более широких, чем они.

4. Еще одной особенностью ритуальных тайных союзов является то, что они обладают одновременно ритуальным и военным качеством. В частности, верховным покровителем союза ареоев Полинезии считался бог войны Оро (Федорова, 1966, 460). Военное качество отличало тайные союзы индейцев дакота, омаха, мандатов, арапахов, сиксиков («черноногих»): молодежь, принятая в союз, проходила специальную военную подготовку; отряды, состоящие из членов союза, несли функции охраны при перекочевках племен (Аверкиева, Золотаревская, 1955, 104; Соколова, 1972, 120). Тайный союз Нгуа в Камеруне решал вопросы мира и войны между племенами (Токарев, 1964, 130). А для того, чтобы быть принятым в тайный союз хаеуска, необходимо было, помимо всего прочего, неоднократно доказать свою храбрость в сражениях (Токарев, 1964, 105).

5. При выборах нового вождя тайного союза члены последнего исполняли свои ритуалы, которые были неизвестны непосвященным. Опираясь на военную мощь тайных союзов, их вожди захватывали власть в племени и племенном союзе. Вожди племен и племенных союзов избирались из числа членов тайных союзов. Обычно вождь последнего одновременно исполнял функции вождя племени или союза племен. Это черта, общая для тайных союзов у различных народов мира (Золотаревская, 1955, 126; Аверкиева, 1960, 116-120; Федорова, 1966, 74; Соколова, 1972, 121). «Возникновение и развитие тайных ритуальных объединений объективно порождает притязания верхушечных групп, узурпирующих определенные общественные функции, на монополию публичной власти, до сих пор сосредоточенной в рамках кровнородственной организации и в руках старейшин», — пишет по этому поводу И. Андреев (1971, 21) сходя из указанных особенностей тайных союзов, мы получаем возможность оп-

ределить, как они возникли. Идеологической основой их было почитание аруахов умерших отважных предков по кровнородственной линии — воинов и военных предводителей, — возникший в период военной демократии. На их помощь рассчитывали воины, когда призывали аруахов своих славных предков в минуты опасности. Возникновение *почитания аруахов военных предков* в период военной демократии, когда вест быт людей был подчинен требованиям военного времени, — закономерное явление. Военный предок — антропоморфный покровитель *отдельной* большой патриархальной семьи (вернее, воинов, принадлежащих к этой семье). Нет ничего удивительного в том, что в условиях, когда открылся простор для личной инициативы и место человека во многом стало определяться его личными способностями (в первую очередь — воинскими), когда богатство стало накапливаться в руках отдельных семей, почитание военных предков реализовалось в форме индивидуальной мифической связи каждого из воинов (или группы воинов, принадлежавших к одной большой патриархальной семье, ведущей происхождение от этого предка) с аруахом предка-воина.

Объединение удачливых воинов, уже начавших выделяться из среды соплеменников своим богатством и социальным положением, в особые группы для совершения в тайне от непосвященных и врагов обрядов военной магии, группы, куда не было доступа тем, кто не отличался особым воинским опытом, мастерством и отвагой (как, например, «союз орлов» у ацтеков, состоявший из самых смелых и удачливых воинов), — закономерное явление специализации общественного труда.

В процессе функционирования таких объединений формировалась система специфических ритуалов тайных союзов, ее обрядность, что способствовало постепенному объединению индивидуальных духов военных предков, почитавшихся каждым из членов этих специализированных воинских сообществ, в своеобразный пантеон, верхние ступени иерархической лестницы которого занимали военные духи-покровители наиболее могучих и опытных воинов и военных предводителей. Почитание духов военных предков, осуществлявшееся в пределах воинов-выходцев из одной большой патриархальной семьи, постепенно уступило место культу общих для всех членов тайного

союза военных предков. На основе этого сложилась использовавшая форму традиционной мифологии и ритуалов, однако наполненная качественно новым содержанием мифология и связанная с нею обрядность. Основным идеологическим стержнем этой мифологии был культ аруахов. Эти сложные изменения в духовной культуре наших предков эпохи классового образования мы назвали *вторичной мифологизацией*, подчеркивая тем самым, что мировоззрение новой эпохи облеклось в покровы традиционной мифологии, которая как бы активизировалась вновь на качественно новом уровне.

Таким образом, вторичную мифологизацию не следует понимать как свидетельство исчезновения первобытной мифологии. Процесс вторичной мифологизации в течение длительного времени проходил в рамках идеологии и связанной с нею обрядности тайных союзов. За пределами же ритуальных тайных сообществ традиционная мифология и ее обрядность продолжали активную жизнь.

Ареолы и салы

Вторичная мифологизация и возникновение ритуальных тайных союзов - явления, которыми отмечен заключительный этап разложения первобытного строя. Богатство, которым выделились в условиях военной демократии отдельные семьи, стимулировало их стремление к дальнейшему упрочению своего высокого положения в роде, племени и в племенном союзе. Тайные союзы явились средством достижения такой власти формирующейся кочевой аристократии. Разложение ритуальных тайных союзов происходило параллельно с процессом формирования классового общества.

По мере того, как круг людей, которые могли стать членами ритуальных тайных союзов, расширялся, ореол таинственности, окутывавший деятельность членов этих сообществ, все более рассеивался, и в конце концов, по мере убывания условий военной демократии, детищем которой были тайные союзы, и сложения классового общества члены ритуальных тайных союзов все более превращались в группу паразитствующих людей, организация которых помогла им жить за счет нетрудовых доходов.

Это - закономерное следствие, вытекавшее из специфики функциональной роли тайных сообществ эпохи классового образования. Воз-

никнув первоначально как организация удачливых и опытных воинов, имевшая целью совершение тайных военных ритуалов, которые должны были обеспечить им удачу в войнах и, стало быть, увеличение доли получаемой добычи, ритуальные тайные союзы постепенно трансформировались в орудие своеобразной «полицейской власти», которую осуществляла над традиционной кровнородственной организацией нарождавшаяся военно-аристократическая верхушка на пути к сложению классового общества и государства.

С. Токарев справедливо усматривает в ритуальных тайных союзах орудие господства верхнего общественного слоя, надстройку над экономикой разлагающегося первобытного общества, отражавшую те противоречия, которые росли в этом обществе (Токарев, 1933, 81). С. Толстов характеризует их как террористические организации, осуществлявшие примитивные функции публичной власти, охранявшие нарождавшуюся собственность (собственность членов тайных союзов), обуздывавших межплеменные распри методами подчинения непосвященных, рабов и женщин (Толстов, 1948, 311).

По мере того как нарождавшееся государство принимало все более отчетливые формы, та форма публичной власти, которую представляли собою ритуальные тайные общества, все более устаревала, и полицейские функции ее вырождались в террор над непосвященными с целью получения нетрудовых доходов членами союза, все более превращавшимися в паразитствующую группу, не расставшуюся с традициями своего бывшего привилегированного положения в обществе и в силу консервативности своей организации не нашедшую своего места в обществе, социально - экономическую и духовную жизнь которого уже пронизывали веяния новой эпохи.

Такого рода деятельность членов тайных сообществ облегчалась тем обстоятельством, что в условиях эпохи классового образования государство с его полицейским аппаратом еще не сложилось, а первобытные традиции кровнородственной солидарности и регулирующая сила первобытной морали уже не имели былого влияния.

Наглядными образцами могут служить доживающие свой век тайные сообщества у народов, процесс классового образования и сложения государства у которых еще не завершен. Так, члены союза Дук-Дук, появляясь в страшных масках, изображают собой духов и запугива-

ют рядовых членов племени, требуя у них деньги, в качестве которых у них используются связки раковин, и прочие ценности. Члены союза Нгуа также терроризировали население. Нарядившись в маски, они собирались у кого-нибудь дома, ставили перед ним фетиш и с криком требовали выкупа в виде коз, кур, вина. Таким же образом поступали члены союза Екпе у ибо и родственных им народов, союза Поро у менде и других народов Сьерра-Леоне, союза Нда в области Габон, союза Огбони у поруби и др. Члены тайного союза папуа Новой Гвинеи извещают жителей выбранного ими в качестве очередной жертвы селения звуками дудок, которые выдаются за голос духа-покровителя тайного сообщества. Заслышав «голос духа», женщины и дети в испуге покидают деревню, а члены ритуального сообщества, игравшие на дудках, замаскированные зелеными ветками и перьями, появляются на деревенской площади и сразу же заходят в обрядовое жилище, служащее одновременно мужским домом. И снова рождаются звуки дудок, которые непосвященные принимают за голос таинственного и страшного духа, требующего для своего успокоения саго и свиней. Жители тут же приносят то и другое (Токарев, 1964, 59, 127, 130; Дамм, 1964, 193).

«Скрытность» членства в тайных ритуальных товариществах позволяет его руководителям получать необходимую информацию о различных аспектах социальной жизни, особенно о деятельности кровнородственной организации, оперативно и метко совершать акты террора и другие акции. Это еще более разлагает кровнородственные структуры и связи, порождая подозрительность, опасение «невидимых» глаз и ушей бродяг и снижая общественную активность в рамках кровнородственной организации. Чтобы в полной мере оценить значение устрашающих масок и мистических ритуалов тайных обществ, (например, прокусывание сонной артерии жертвы щипцами, по форме копирующими след зубов пантеры в африканском тайном союзе Эгбо и т.п.), надо принять во внимание терзаемую множеством табу, подавленную вечным страхом психику глубоко невежественного человека той эпохи», - И. Андреев (1971, 20-21)

Ореол таинственности, окружавший членов тайных союзов, эффектная пышность и маскарадность, рассчитанные на произведение ошеломляющего и устрашающего эффекта на непосвященных, стран-

ность и необычность телодвижений, непонятность смысла которых должна была усилить производимое на рядовых соплеменников впечатление, способствовали широкому развитию элементов театральности в поведении и практике деградирующих в условиях классового общества членов тайных сообществ. По мере исчезновения базы, породившей ритуальные тайные союзы, сужения сферы применения их идеологии тайные сообщества все более превращались в особые группы актерствующих людей эксцентрического поведения, обладающих рядом социальных привилегий и проводивших время в увеселениях и театрализованных представлениях. Это - завершающая стадия тайных союзов.

Классическим образцом завершающей стадии ритуальных тайных союзов является союз ареоев. В нем, как в фокусе, соединены особенности, отличающие тайные объединения в период их окончательного разложения. Это тайное сообщество существовало на островах Таити, Маркизских, Раротонга, Рапануи и др. На различных островах оно имело 12 центров. В члены союза ареоев принимались все желающие, прием обставлялся сложными и пышными торжественными ритуальными обрядами. Основное требование, предъявлявшееся к члену союза, - не иметь детей. В случае, если у него появлялся ребенок, он должен был сам убить дитя. Это реликт былых устрашающих ритуалов тайного сообщества. В противном случае он изгонялся из союза. Союз ареоев был орудием укрепления власти богатых людей и вождей надсоплеменниками, которые не являлись членами тайного сообщества.

Имеющийся в нашем распоряжении материал позволяет предполагать, что происхождение такого своеобразного и не сохранившегося ни у одного из тюрко-монгольских народов, кроме казахов, типа носителей устнопоэтической традиции, каковыми являются поэты-импровизаторы и эксцентрики, фокусники, певцы и затейники «сал», является следствием разложения ритуального тайного союза. Казахских салов многое сближает с актерствующими членами тайных сообществ на завершающей стадии их развития. При конкретном сопоставлении ареоев и салов эта близость станет еще более отчетливой:

1. Быть членом союза ареоев считалось привилегией. Ареоям разрешалось носить такую одежду, какую не могли носить другие люди,

есть повседневно пищу, считавшуюся запретной для других, в том числе для вождей родов и племен; ареои не подчинялись обычаям общества, им было дозволено поведение, которое считалось зазорным для непосвященных.

Близкие к этому параллели наблюдаем у казахских салов. «Одежда, которую надевает сал, такая, какую не носят другие люди. Если такую же станут носить другие, он оставляет ее и шьет себе одежду из грубого войлока с подкладкой из очень дорогой материи; к тому же одежда салов бывает такой просторной, что в одной штанине может поместиться человек» (РФИЛИ, п. 120, 180). Так одевался, в частности, сырдарьинский сал Ешнияз Жөнелдікұлы (1834-1902)¹ Один из очевидцев, наблюдавший выступление выдающего казахского сала прошлого столетия Біржана Қожағұлұлы (1834-1897) отмечал: «Одежда, которая была на нем, совершенно отличалась от той, которую носили люди в то время» (Биржан сал, 1967, 179). Порою, желая выделиться среди обычных людей, салы надевали даже девичью одежду.

Байтен сал, живший в прошлом столетии, носил одежду, целиком сшитую из ситца яркой, вызывающей расцветки и подпоясывался кушаком длиной в шесть аршин, конец которого волочился за ним по земле.

Его современник Күтпанбай сал носил шубу из шкур хорьков, сшитую мехом наружу. Казахи раньше не шили одежду мехом наружу, поэтому костюм сала резко выделялся своей необычностью. На верхушках шапок салов красовались пучки филиновых перьев - элемент детской и женской одежды. Такие же пучки перьев они повязывали на челку и у основания хвоста своих коней. Известный сал Жаяу Мұса носил широченный костюм из ярко-красной материи (Акишев, 1978, 139-140).

Қоржан Сауқанбай однажды за обедом с Әздембай салом Күдербайұлы сказал:

*Дегенде Әздембай сал,
Әздембай сал,*

*Говорю: "Әздембай-сал,
Әздембай-сал*

¹ Автор выражает глубокую признательность научному сотруднику Института литературы и искусства им М.О.Ауэзова АН Казахстана М. Байдиляеву за сведения об Ешниязе-сале.

Салдыққа жараспайды азгана мал.

Ішінде бес биенің саумалы жоқ,

Күрганша бүйтіп салдық әдірем қал

*Не к лицу салу немного
скота иметь
В твоём доме нет надоя
пяти кобылиц
Пропави ты, чем вести
образ жизни сала*

Яркое, необычных фасонов одеяние, преследующее цель как можно сильнее поразить воображение окружающих и выделить сала среди других людей, чрезвычайно напоминает странные, необычные, рассчитанные на зрительный эффект маскарадные одеяния членов ритуальных тайных союзов.

Свобода поведения салов была довольно широкой. Им было дозволено не соблюдать сложного этикета во время прибытия в аул, флиртовать с молодыми женщинами и девушками в присутствии их близких родственников и сородичей. За дастарханом салы сидели уперев руки в бока - жест, не дозволенный другим. Им отводилось почетное место выше старейшин-аксакалов, султанов, биев. Все люди уступали дорогу салу (РФИЛИ, п. 120).

Недаром в песне Биржан сала звучит нескрываемая гордость своим высоким положением, граничащим с пахвальством:

*Баласы Қожағұлдың Біржан салмын
Адамға зияным жоқ жүрген жанмын.
Адамға анау-мынау бас иемін,
Өзім сал, өзім сылқым, кімге зармын!
Жасым бар жиырмада, жасырмаймын.
Басымнан дұшпан созін асырмаймын.
Елімнің еркелеткен серісімін,
Сен түгіл патшаға да бас ұрмаймын!
Я сын Қодағұла Биржан-сал,
Нет от меня никому вреда, я сам себе.
Не сколоняю головы перед всяким человеком,
Я - сал, я - красавец, от кого мне зависит!
Мне двадцать лет, не скрываю,
Я не позволяю недругам повелевать мною.
Я - сәри, баловень народа,
Ни перед тобой, ни перед падишахом не склонюсь!*

(Биржан-сал, 1967, 51).

2. Празднества ареоев длились круглый год. Ареои обычно не имели постоянного места жительства и переезжали с места на место, проводя жизнь в постоянных празднествах и пиршествах. Приезда ареоев ждали с большим нетерпением. Всюду, куда они приезжали, для них готовили помещения. Жители были обязаны оказывать им гостеприимство и доставлять им фрукты, огромное количество свиней, кур, собак, рыб. Когда ареои уезжали, после них оставались опустошенные поля, сады, сломанные фруктовые деревья. В каждом селении празднества ареоев длились по несколько дней.

Таким же огромным почетом пользовались казахские салы. Они проводили жизнь в постоянных празднествах и пиршествах. Переезжали из аула в аул, останавливались в каждом на несколько дней, а то и недель. Их приезда ждали с нетерпением. Аульчане, к которым прибывал сал, брали на себя все хлопоты по угощению и размещению всех желающих посмотреть представление сала и стекавшихся в этот аул из всей округи, а то и из более дальних мест.

3. Ареои не ездили в одиночку. Их всегда сопровождали так называемые фанаунау, которые, в отличие от ареоев, могли сохранять потомство, то есть членами тайного союза не являлись. Они выступали в представлениях вместе с ареоями, однако исполняли лишь драматические сцены и танцы (обычно эротического характера). Они составляли артистическую свиту ареоев. Ареои выглядели со своей свитой веселой толпой бродячих комедиантов, музыкантов и танцоров, увеселявших народ.

Казахские салы также не разъезжали в одиночку. Их сопровождали акыны, вступавшие в айтыс, певцы-оленши, борцы, музыканты-домбристы, акыны-песенники лирического склада "сэри", фокусники и затейники. Они принимали участие в представлениях сала, разыгрывая шумные и веселые театрализованные зрелища.

4. Верховным божеством союза ареоев был бог войны Оро. Союз ареоев принимал участие в междоусобных войнах. Он был политической и военной силой стремившейся подчинить своим интересам вождей и знать. В мирное время они отдавались бесконечным увеселениям и пиршествам, о которых речь шла выше.

У нас нет сведений о военной деятельности садов, ибо тайные союзы у тюрко-монгольских народов исчезли еще в древности. Однако

на былое винское прошлое садов как будто бы намекает традиционное обращение к салу с просьбой начать представление: «Сал, ойынынды корсет, алдыңнан қыз таянды, *артыңаң жау таянды*» («сал, покажи свое представление, спереди к тебе дева приближается, *сзади враг надвигается*»). В этом обращении, как представляется, охвачены две основные стороны деятельности «предков» салов на заключительном этапе разложения тайных союзов: война, а в мирное время развлечения и пиршества с участием девушек и молодых женщин.

В самом деле, казахские салы пользовались большой свободой в обращении с девушками и молодыми женщинами. «Занимался он (сал - Е.Т.) вот чем: какой-нибудь богатый молодой человек с молодых лет разъезжает в сопровождении молодежи и проводит время в увеселениях; цель его поисков - девушки, и больше ничего... Когда ему говорят: «Сал, покажи свое искусство, спереди к тебе дева приближается, сзади враг надвигается», конь его пригибает голову к земле и скачет. Проехав полверсты, (конь) преклоняет передние ноги и, опустив голову, делает поклон девушкам... Подъехав в сопровождении свиты из молодежи к одной из юрт, тот сал падает с коня аульные девушки выбегают и, подхватив его, подняв, вносят в дом. В это время из карманов штанин, из-за пазухи сала высыпаются, китайский шелк и деньги; девушки подбирают их... Эти салы, если кто-нибудь попросит у них какую-нибудь вещь, обязательно отдает ее, а если не отдадут, то считаются нарушившими законы салства. Девушки и молодые женщины аула забирают себе собольи меха и деньги, которые находятся в его коржинах¹ и притороченные к седлу... Когда на следующий день он уезжает, все девушки аула садятся на коней и провожают его» (РФИЛИ, п. 120).

Вообще салам позволялись такие вольности в обращении с молодыми женщинами, какие были запретны для всех остальных мужчин. Так, рассказывают, что сал Ешнияз Жонелдікұлы даже в пожилом возрасте ставил юрту подальше от аула и устраивал молодежное увеселение кыз-ойнак, в разгар которого связывал попарно джигита и девушку и оставлял их одних в юрте.

¹ Коржын - переметная сумка; кладется поперек крупа коня

Неудивительно, что в поэзии салов любовная лирика занимает ведущее место. Например, из 59 стихотворений¹, вошедших в самое полное собрание произведений Биржан сала, изданное в 1967 году, 23 посвящены любовной тематике, в 9 встречаются мотивы любви и земных радостей бытия.

Для творчества Биржана, как и всех других салов, типична следующая песня:

*Ақ түйгын құс, қолымда сырғақты ма?
Басып-басып алайын ырғақтыма.
Бозбала, саған айтар өсиетім.
Жақын жар әлпештеген ардақты ма?
Жанып тұрған жас өмір - алқызыл гүл.
Сипаттауға қызыгын жетпейді тіл.
Жауқазын желбіреген жастық шақта
Өмірдің мағынасына түсіне біл.
На руке моей - не белый ли крик?
Подхлестну-ка я своего иноходца.
Юноша, вот тебе мой совет:
Держись поближе к любимым девушкам.
Красным цветком горит молодость,
Описать ее не хватает слов.
В дни своей нежной молодости
Умей понимать, в чем сок жизни.*

(Біржан сал, 1967, 63).

Причину широкого развития любовной тематики в творчестве салов следует усматривать в указанной выше относительной свободе отношений салов с девушками и молодыми женщинами. То, что и Биржан-сал следовал древним традициям салов, видно из его стихотворения, в котором, в частности имеются такие строки:

*Мен өзім Жетісуға барып қайттым,
Манабын жақсылардың көріп қайтым.
Я из поездки в Жетысу вернулся,
Манатов и лучших людей повидав, вернулся.*

1) Стихи (олен) у казахов не декламировались, а пелись под аккомпанемент домбры, исполняясь наряду с песнями (эн). Поэзия салов представлена в основном лирическими песнями-импровизациями (эн).

*Қыздары Жетісудың сұлу екен.
Жиганым-тергенімді беріп қайттым.
Девушки Жетысу красивы, оказывается,
Все, что имел, раздарив им, вернулся.*

5. Ареои по своему социальному положению считались стоящими выше родовых и племенных вождей, не являвшихся членами тайного союза, «подлинными аристократами». Заниматься каким-либо физическим трудом, считалось для ареоев зазорным.

Весьма заметные следы такого отношения к физическому труду сохранились в традициях салов. «Сверхъаристократическое» положение их фиксировалось в их поведении в гипертрофированной форме. Салы не позволяли себе даже столь малого труда, как войти в юрту собственными ногами: девушки должны были вносить их в юрту на своих руках. «Пищу он сам не ест, а лежит, и девушки кормят его с рук; если пища жидкая, то одна из девушек поддерживает его голову, а другая ложкой вливает ему в рот... Если, подъехав к другому аулу, он падает с коня, то так и остается лежать, пока девушки не придут и не поднимут его» (РФИЛИ, п. 120). Информатор, сообщивший А. Диваеву эти сведения, говорил также, что поутру сал не утруждал себя умыванием, а ждал, пока девушки придут и умоют его кобылиным молоком. Разумеется, все это воспринималось как игра и вызывало много смеха, шуток, веселой суеты, чрезвычайно оживлявших представления салов.

6. Репертуар ареоев был довольно сложным. В нем были представлены гимны, в которых восхвалялись божества и знатные ареои, песни, драматические представления мифологического, исторического и любовного содержания, пантомимы. Заканчивались представления танцами и борьбой.

Репертуар казахских салов также был сложным. «Их репертуар отличался не только эпическими сказаниями, но и музыкально-артистическими выступлениями, в которых значительное место занимали шутки, прибаутки, иногда и костюмированные фокусы», — пишет академик А. Маргулан (1959, 71).

Основным качеством салов было то, что они обладали акынским даром. Біржан сал Қожағұлұлы, Ешанияз сал Жөнелдікұлы, Әздебай сал, Шашубай Қошқарбайұлы и многие другие, — все они были

замечательными акынами-импровизаторами. Наряду с этим они были великолепными певцами с сильным и мелодичным голосом. «Голос Біржана был слышен в аулах на расстоянии десяти-пятнадцати верст и гремел по степи.. Такого сильного, могучего голоса нам не приходилось слышать: когда он пел тихим голосом, казалось, что все находившееся под небом и на поверхности земли начинало дрожать - шевелились земля и горы, озеро начинало волноваться»; «Голос его был таким сильным, что дрожали стекла в окнах, гул висящего подноса, межного кувшина и таза, стоявших у очага, сопровождал его пение»; «Когда слышалось пение Біржана, те, кто занимался доением, забывали о своем деле, и молоко в вымени перегорало». Таковы отзывы людей, которым посчастливилось слышать голос Біржана сала (Біржан сал, 1967, 175, 180, 191-192).

Кроме того, салы были прекрасными актерами и затейниками. Профессор Е. Исмаилов, отмечая, что в творчестве салов соединилось поэтическое импровизаторство, музыкальное и драматическое искусство, справедливо указывал, что одновременно с этим они были музыкантами-домбристами, фокусниками, жонглерами и замечательными исполнителями пантомим (Исмаилов, 1956). Люди, наблюдавшие представления Біржан сала, рассказывают, что он не просто пел песни, а широко прибегал к мимике, жестам, артистическим приемам, чтобы усилить впечатление от исполнения или развеселить слушателей: «...Когда он пел песню, шея его вздувалась, кожа на голове, лицо, рот - все приходило в движение, тубетейка на голове начинала ерзать из стороны в сторону, казалось, что она пляшет»; «Сал начинал песню с низких нот и, возвышая голос, сам поднимался вслед за мелодией, передвигался кругом и с окончанием песни возвращался на свое место» (Біржан сал, 1967, 175, 180).

Салы исполняли и цирковые номера. Их кони были специально выучены и танцевали, перебирая ногами, кланялись зрителям, благодарили их, махая головой, по приказу сала изображали хромого, скупого, вертлявого и т.д. Ағаш Аяк, автор популярной песни, названной его именем, был не только замечательным поэтом-импровизатором и очень артистичным певцом. Он развлекал посетителей Кояндинской ярмарки, выделявая различные цирковые трюки на ходулях и сыпля при этом остроумными шутками и каламбурами. Бо-

ранқұл Абенов, бывший свидетелем выступления Шашубая, рассказывает, что тот демонстрировал свою ловкость, скача, словно заяц, по тесно уставленному угощением и посудой дастархану, и не задевал при этом ни один предмет, лежавший на скатерти. Профессор Д. Турсунов вспоминает, что в 20-е годы он ехал в грузовой машине в «Балхашстрой». Среди прочих пассажиров находился Шашубай. Когда, приблизившись к месту назначения, шофер стал собирать с пассажиров плату за проезд и очередь дошла до Шашубая, тот слегка ударил себя по щеке - и кожа лица тут же переместилась на затылок. Ошарашенный шофер молча махнул рукой и, сев в кабину, поехал дальше. Стало быть, во время представлений Шашубай использовал и этот прием.

Указанные совпадения между садами и членами тайных союзов на завершающей стадии развития последних чрезвычайно тесны и предстают в системе, охватывающей все основные стороны их творческой практики и представлений, связываемых с их деятельностью, что свидетельствует против случайности таких совпадений. Это дает основание полагать, что генетические корни типа сала уходят в практику ритуальных тайных союзов, возникших в эпоху классообразования и трансформировавшихся в условиях сложившейся государственности и классового общества в артистические группы людей, ведших богемный образ жизни, посвятив себя целиком искусству. Здесь, нам кажется, следует искать причину и того обстоятельства, что для салов, в отличие от других типов профессионалов-носителей устнопоэтической традиции, искусство было *не средством к существованию, а образом жизни*. салы никогда не ждали вознаграждения за свое исполнение. В этом отношении в один ряд с ними можно поставить только поэтов и музыкантов «сері».

«Сал» и «Сэри»

Слова «сал» и «сері» употребляются в современной казахской разговорной речи как синонимы. Порою вместо «сері» говорят «сал», а вместо «сал» - «сері». И это относится не только к обычным, рядовым людям. Похоже, что и сами салы и сэри прошлого столетия считали эти два термина синонимическими. Так, Біржан сал в одном из стихотворений говорит о себе: «Сіз бұрын естіп па едіңіз Біржан

серді) («Слыхали ли вы раньше о *сэри* Биржане?»). Как сообщает родственница Біржана Рахия жена сала - Апиш, называла мужа «сері» (Биржан сал, 1967, 184).

С. Муканов приводит в одной из своих работ следующий любопытный эпизод из жизни великого сала. Однажды Біржан сал, направляясь куда-то по делам, подъехал к дому бедняка-жатака¹ и попросил напиться. Девушка, находившаяся в доме, предложила ему кара-коже². Біржан, не привыкший к этому напитку бедняков, протянул чашу с коже обратно. Тогда девушка, не принимая чашу из рук сала, сказала:

<i>Жақсының жейтін асы жал мен жая³</i>	<i>Пища достойных - жал и жая</i>
<i>Шыгады нақ қырсықтан осындай сал</i>	<i>Несносным упрямым такой сал бывает.</i>
<i>Дәмнен үлкен дүниеде ешнорсе жоқ,</i>	<i>В мире нет ничего более великого, чем еда,</i>
<i>Көжеге кекіреймей ерніңді мал !</i>	<i>Не возносись и губы в коже окуни!</i>

Тогда Біржан, смутившись, ответил:

<i>Жетеді тоқсан жасқа ердің ері,</i>	<i>До девяноста лет мужчина из мужчин доживает,</i>
<i>Атандық ақындықпен Біржан сері.</i>	<i>Назвали меня за акынство Биржан-сэри.</i>
<i>Қарындас айтқан сөзің өтіп кетті,</i>	<i>Сестричка, слова твои сразили меня,</i>
<i>Көжеңді басып-басып әпкел бері!</i>	<i>Наливай своего коже побольше и давай сюда!</i>

(Муканов, 1974, 111).

Ақан Қорамсаұлы, известный поэт-сэри прошлого столетия, также употребляет слова «сал» и «сері» в качестве синонимов:

1) Жатак - бедняк, не имеющий скота и вынужденный заниматься земледелием: символ крайней бедности, нищеты.

2) Кислый прохладительный напиток, приготовленный из отвара зерен крупы (проса, пшеницы и др.) с добавлением кислого, а затем пресного молока после остывания. называется көже (көже, ашытқан көже, ашымық); көже, в которое добавлено мало молока, называется қара-көже.

3) Жая - мясо с крупяными лошадьми: жал - мясо с гривы лошади; они считаются деликатесами и подаются уважаемым гостям.

*Серінің ел сүйетін қылығы бар,
Сөзімді қор қыламын саған неге?
Домбыра, насыбаймен ер сипаты,
Салдарға жараспасын бұлар неге?
У сэри бывают капризы, которые нравятся людям,
Зачем же мне попусту оправдываться перед тобой?
Домбыра и насыбай¹ - признаки мужчины,
Почему же они не к лицу салом?*

Тезекбай в айтысе с Аканом говорил:

*Салдықпен сайран қылып жүргеніңде
Иемденіп жүр дейді гой жын мен перің.
Пока ты веселишься по обычаю салов,
Джины и пери, говорят, завладели твоей душой.*

Смагул в айтысе письмами пишет Акану:

*Қадырлеп айтқан өлең, қағаз жаздым
Баласы Қорамсаның Ақан салға.
Из уважения к его стихам, пишу письмо
Сыну Қорамсы Акан-салу.*

(Акан-сэри, 1963, 218, 223, 225)

Подобно салам, сэри были акынами, певцами, заводилами веселья, носили одежду, сшитую из дорогой материи, ездили на аргамаках, забавлялись охотой с ловчими птицами и в сопровождении спутников разъезжали по аулам в поисках веселья. Подобно салам, они также обычно оставляли это занятие в зрелом возрасте.

Сэри и салы различаются между собой лишь в двух основных моментах: во-первых, в поведении и внешнем виде сэри не было той броской экстравагантности и вызывающей яркости, которые были свойственны салам. Для сэри характерны хваткость и сдержанность, гордость и щедрость, тонкий художественный вкус, мастерство поэтической импровизации и очень развитое чувство такта в общении с другими. Вызывающих манер, грубых слов или резких жестов сэри себе никогда не позволяли. Одежда их шилась из дорогой материи, но с тонким вкусом, привлекала красотой и изяществом отделки.

1) Насыбай - табак, приготовленный путем растирания табачных листьев с добавлением золы определенных растений или извести; закладывается за нижнюю губу.

Во-вторых, репертуар сэри был не столь обширным, как у салов. Сэри создавали и исполняли лирические песни, оды-мактау, вступали в айтыс. Фокусы, цирковые номера, борьба, актерские жесты и мимика во время исполнения поэтических произведений и песен у сэри отсутствовали. Во время выступления движения сэри были сдержаны, артистично красивы, во всем облике чувствовалась благородная гордость. Слово «сэри» можно с полным правом перевести как «рыцарь», имея в виду не военные занятия последних, а рыцарственность поведения и внутреннего облика.

По характеру излюбленных образов и мотивов, идейно-тематическому содержанию и жанровому составу поэтическое творчество сэри и салов чрезвычайно близки друг к другу. Подобно салам и в отличие от акынов, сэри не принимали участия в руководстве и проведении семейных и родовых обрядов. Основная область поэзии сэри, как и поэзии салов, божественная лирика, основные мотивы - мотивы степной божественности, то есть земных радостей, любви и дружбы.

Как и к салам, к сэри предъявлялось требование физической красоты, прекрасного голоса и мастерства поэтической импровизации. Не будет чрезмерным заявление, что самые красивые лирические песни казахов созданы в основном салами и сэри. Физическая красота, изящества одевания и манер, прекрасный голос, остроумие, мастерство поэтической импровизации и замечательный композиторский талант, сочетающийся с великолепным исполнительским мастерством игры на домбре делали сэри желанными гостями в любом ауле. Как и салам, сэри позволялось определенная вольность в обращении с девушками и молодыми женщинами, но вольность эта не должна была переходить рамки приличий: им позволялось лишь в стихах и песнях обращаться к понравившимся им девушкам или молодым женщинам в присутствии посторонних с выражением восхищения их красотой и пожеланием встречи наедине. Поэтому значительную часть стихотворений и песен сэри составляют поэтические обращения к любимым девушкам и женщинам, поэтические посвящения им.

Для женщины считалось большой честью, если сэри посвящал ей песню или стихотворение (песни или стихи импровизировались, как и мелодии к ним): муж такой женщины считал делом чести встре-

тить у себя дома сэри всякий раз, когда сэри приезжал в этот аул. Короче, как и у европейских рыцарей, у сэри была «дама сердца», к которой он питал платоническую любовь и которой при каждой новой встрече посвящал стихотворение или песню. Разница состояла лишь в том, что у сэри такая «дама сердца» была едва ли не в каждом роде или племени.

По характеру излюбленных образов и мотивов, идейно-тематическому содержанию и жанровому составу поэтическое творчество сэри и салов чрезвычайно близко друг к другу. Подобно салам и в отличие от акынов, сэри не принимали участие в руководстве и проведении семейных и родовых обрядов. Основная область поэзии сэри, как и поэзии салов, - божественная лирика, основные мотивы - мотивы степной божественности, то есть земных радостей, любви и дружбы. Основными образами поэзии сэри является образ любимой девушки или женщины, образ замечательного коня-аргамака, спутника сэри в его поездках, ловчего беркута или гончей собаки - спутников во время веселой охоты. В поэзии сэри редки мотивы печали и тоски: даже в обращениях к любимым, о встрече с которыми мечтает сэри, стихи его полны жизнеутверждающей силы, переполнены радостью существования, радостью жизни.

О содержании поэзии сэри можно судить по следующему типичному отрывку из песни Ақан сэри:

*Дария агып жатқан суда сын жоқ,
Жануар өлдім деген малда тіл жоқ.
Құрбылар, тіршілікте ойна да күл,
Бұл дәурен екі айналып келмегі жоқ!
Нет ничего прекраснее текущих вод,
Нет языка у моего коня, чтобы пожаловаться
на усталость.*

*Друзья, пока живы, веселитесь и смейтесь:
Эта жизнь дважды не повторится!*

(Ақан сэри, 1963, 54).

Замечательным представителем казахских сэри был Ақан Қорамсаулы. Биржан в основном близок к сэри. Его отличают от сэри лишь особенности одежды и актерские приемы во время исполнения. Это не качественные отличия, они касаются главным образом формы.

Исходя из этого, а также из изложенных выше фактов, свидетель-

ствующих об общности салов и сэри, можно предположить, что сэри - разновидность салов, возникших в ходе эволюции последних. Судя потому, что в XIX веке наряду с садами нового типа, сохранившими лишь отдельные формальные элементы традиции салов (Біржан), появляются сэри (Ақан); что в это время термины «сал» и «сэри» начинают употребляться в качестве синонимов; что между поэтическими традициями салов и сэри существует тесная внутренняя связь, можно предполагать, что сэри это новая разновидность носителей казахской устнопоэтической традиции, возникшая в прошлом столетии в результате эволюции салов.

В генетическом отношении сэри, по-видимому, восходят к спутникам членов разлагающихся тайных союзов, которые, подобно фанауна у ареев, принимали участие в представлениях. В поведении и репертуаре сэри нет элементов, которые бы отличали их от салов специфическим образом, по самой своей сути. Зато основные мотивы поэзии салов - мотивы богемы - нашли свое продолжение именно в поэзии салов.

Об этимологии слов «сал» и «сэри»

Говоря о пышности и блеске, присущих салам, профессор Е. Исмаилов пришел к заключению о том, что слово «сал» является одно коренным с «салтанат» («изящество, блеск») и «салдырту» («ехать на богато оседланном коне») (Исмаилов, 1956; Исмаилов, Турсунов, 1968, 402). Этимология, предложенная им, на первый взгляд, убедительна. В самом деле, салы носили яркие одежды, сбруя их коней была яркой. Они проводили время в веселье. В качестве факта, подтверждающего эту этимологию термина, можно указать и то, что средневековые тюрки называли словом «сал» блестящий лак, которым украшались гончарные изделия (Кашгари, 1963, 172).

Однако корень слова «салтанат» не сал, а салт (вернее, СЛТ). Сравните, например: быть гладким и блестящим; обнажать клинок, сверкать мечом (АРС, 1958, 558). Предположить же, что при заимствовании этого арабского слова конечное т выпало, нельзя, ибо в таком случае мы приходим в противоречие с законами тюркской грамматики: ведь ат и ит - наиболее характерные для тюркских языков сочетания звуков, поэтому конечный т ни в коем случае не может вы-

пасть, он должен сохраниться, как, например, в заимствованных словах каит, кент (сахар, город). Слово же «сал», означающее блестящее покрытие гончарных изделий, происходит от корня сал-, но в значении «накладывать», «покрывать сверху». Трудно предположить, что это значение могло быть взято для обозначения типа носителей устнопоэтической традиции.

Более логичным представляется связь этого термина не с иноземным заимствованием, а с одним из значений исконно тюркского корня сал - «забыть обо всем, увлекшись чем-либо», «сильно увлечься чем-либо» (араққа салыну - запить, увлечься спиртным; ойынға салыну - увлечься играми, забыв обо всем остальном и т.д.).

В самом деле, сал это человек, который отдал всего себя искусству, человек, который забросил все хозяйственные и прочие бытовые заботы и посвятил себя («салынды») служению искусству. Недаром в киргизском языке праздную молодежь, которая проводит время в увеселениях и проказах, забыв о бедах, называют «сал-манап» (КРС, 1965, 624).

Слово «сэри» проф. Е. Исмаилов производит от арабского «сеир» («странствовать»), от которого произошли слова «серуен» («прогулка»), «сайран салу» («путешествовать на широкую ногу») Ысмайлов, 1956; Исмаилов, Турсунов, 1963, 402). Эта этимология вызывает возражение по следующей причине: ведь не только сэри «путешествуют на широкую ногу» по степи, показывают при этом свое искусство, создавая веселье, праздничное настроение, но и салы, и акыны, и музыканты-кюйшы. Следовательно, этот признак не отличает сэри от других носителей устнопоэтической традиции.

Думается, что происхождение этого термина следует искать в генетической истории сэри. Если признать, что сэри генетически восходят к спутникам членов тайных союзов типа полинезийских фанауна, которые сами не являлись членами тайного сообщества, но принимали участие в представлениях ареев, то, как думается, можно получить ключ к разгадке этимологии термина «сэри».

В древнетюркском языке это слово в форме «чериг» означало «войско» (ДТС, 1969, 144), то же значение слово «черик» сохраняет в современном киргизском языке (КРС, 1969, 858). По-кумыкски «чер» это соратник (КРС, 1969, 357). Калмыки называют воина «цергч»,

монголы - «цэрэг» (РКС, 1964, 77; Дамдисурэн Лувсандэндэв, 1967, 91). Казахское название соратника, спутника - «серік». Якуты называли воинов, принимавших участие в межродовых и межплеменных войнах, «сэри»: «Сэттэ уон аттах сэрни-кыргыс дьоно...ыллыгы-ыллыгы...кэлэллэр» - «Восемьдесят всадников *воинов-сери*... распевая песни... едут» (Эргис, 1960, 205, 209).

Исходя из этого, можно полагать, что изначальное значение слова «сэри» - «воин», «дружи́нник». Это не «импортное» слово, заимствованное из арабского или других языков, а исконно тюркское название. Влияние арабской культуры на казахскую чрезмерно преувеличивается, хотя на самом деле оно было минимальным, не выходящим за пределы поверхностных культурных контрактов. Такое толкование позволяет видеть в сэри людей типа фанауна, которые, следуя в свите членов тайных союзов, участвовали в их представлениях.

Отсюда соответствующие этому значению слова «серік» - «спутник», «соратник». Трансмиссия форм «серік-сери» естественна для тюркских языков. Достаточно привести такие, например, формы подобной трансмиссии древнетюркских форм в современных тюркских языках: кічік - кіші (младший), тіріг - тірі (живой), будіг - би (танец), чыг - чи, шт (чий), еліг - элли, елу (пятьдесят), ечіг - эчі (друг) и т.д.

Поскольку фанауна-сэри сопровождали членам тайных союзов в их театрализованных представлениях, они, как можно полагать, переняли многое из их практики, а именно то, что не ограничивало возможности такого перенятия рамками обязательного членства в тайном союзе: яркая, броская маскарадность костюмов членов тайных союзов была им недоступна, зато близость к членам союза позволила им перенять «аристократическое» поведение и богемную направленность творчества салов.

О времени возникновения института салов

Вопрос о существовании ритуальных тайных союзов, к сожалению, еще не разрабатывался в тюрко-монгольской фольклористике, этнографии и истории первобытного общества. Поэтому материал, которым мы располагаем, невелик, что не дает оснований для категорических суждений о времени возникновения типа сала. Тем не ме-

нее считаю своим исследовательским долгом вынести на суд читателя некоторые предварительные заключения в надежде, что они в дальнейшем могут стать отправной точкой для выводов более глубоких и обоснованных разнообразным материалом.

Выше было показано, что идеологической основой возникновения ритуальных тайных союзов явилась вторичная мифологизация, что ступенями процесса вторичной мифологизации были: обогащение тотемических идей новыми представлениями; превращение тотема в предка-прародителя рода; формирование нагуализма; возникновение и развитие военной магии и культа военных предков-аруахов.

Как показывают историко-археологические данные, на атасуском этапе андроновской эпохи (XIV-XII века до н.э.) среди родов и племен, населявших степи Сарыарки, заметно усилился процесс выделения больших патриархальных семей. Среди захоронений того времени наблюдается резкое увеличение числа усыпальниц, принадлежавших отдельным патриархальным семьям. Это свидетельствует о том, что отдельные семьи начинают выступать как самостоятельные хозяйственные единицы, противостоящие роду. Согласно своему новому положению, патриархальные семьи старались подчеркнуть свою относительную независимость от рода. Отражением этого стремления явилось сооружение усыпальниц отдельных патриархальных семей на общих родовых кладбищах. Укрепление экономического положения больших патриархальных семей усилило их стремление к хозяйственной самостоятельности от рода (Маргулан, Акишев, Кадырбаев, Оразбаев, 1966, 285-287, 429).

Это значит, что начался процесс формирования кровнородственных отношений на новом уровне: если раньше *все члены рода* считали друг друга кровными родственниками, то в новых условиях наряду с этими кровнородственными отношениями начало формироваться осознание кровного родства *в пределах отдельных семей*, все более выдвигавшихся на первый план. Члены семей, имевших в числе своих предков удачливых воинов или военачальников, собравших в своих руках значительное богатство, стали почитать *аруахов этих семейных предков наряду с предком-прародителем всего рода*.

А это, в свою очередь, значит, что начался процесс формирования

культу аруахов. Почитание аруахов - явление, развитие которого началось в пределах большой патриархальной семьи, а не рода.

О формировании культа аруахов свидетельствуют следующие факты. Как показывают результаты археологических раскопок захоронений, аруахов старались умиловить, поэтому делали так, чтобы покойник как можно лучше был снабжен пищей, одеждой и украшениями в загробной жизни. Спустя некоторое время к могиле умершего приносили дополнительную пищу, возобновляя запасы еды: ее зарывали снаружи около каменного ящика с захоронением, у плит ограды или насыпи кургана. Приношение пищи спустя какое-то время после совершения обряда погребения, по-видимому, свидетельствует о зарождении *обычая поминок* (Маргулан, Акишев, Кадырбаев, Оразбаев, 1966, 285-287, 429). *Поминки - обычай связанный с культом аруахов.*

В конце эпохи бронзы начале эпохи железа, то есть в период ранних кочевников, в Сарыарке обширные родовые кладбища исчезают, уступая место небольшим курганным группам, являвшимся погребальными комплексами семейных общин. Малый численный состав курганных групп, удаленных друг от друга на значительные расстояния, свидетельствует о совершившемся хозяйственном обособлении больших патриархальных семей. Многочисленные остатки ритуальной пищи, обнаруживаемые в погребениях и насыпях, следы разведения огня на перекрытиях могильных ям и вблизи курганов также указывает на дальнейшее развитие поминальных обрядов и обычая очищения умерших огнем (Маргулан, Акишев, Кадырбаев, Оразбаев, 1966, 285-287, 429).

Все это - показатель развития процессов вторичной мифологизации.

Хозяйственное обособление большой патриархальной семьи от рода и превращение почитания предка в культ подтверждается расположением захоронений на могильнике культуры плиточных могил, обнаруженном в бассейне реки Онон. У самого подножия склона сопки находится большая могила длиной 6м и шириной 4.5м и от нее, словно лучи солнца, расходятся вымощенные камнем дорожки, на которых, в свою очередь расположены меньшие по размеру могилы. Небольшое число могил не позволяет видеть здесь родовой могильник. Символика тут ясна: в большой могиле содержится захо-

ронение патриарха-предка большой семьи, а в остальных - его потомков (Кириллов, Ковычев, 1971, 187-188).

Известно, что племена культуры плиточных могил - предки хуннов. Историко-археологические материалы позволяют считать, что приблизительно с XII века до н.э. у этих племен начал складываться культ аруахов: перед отправлением в поход против врага и по возвращении из походов они приносили человеческие жертвы в честь аруахов (духов предков). К этому времени изменился и обычай захоронения умерших. Л. Гумилев считает, что у них возникло представление о реке мертвых, по которой души умерших отправлялись в мир мертвых (Л. Гумилев, 1960, 30).

Возникновение в период военной демократии обычая приношения пленных в жертву свидетельствует о появлении военной магии и ритуалов, связанных с нею. Если учесть, что в это время у предков хуннов сформировалась военная демократия; что в условиях военной демократии культ аруахов и военные ритуалы находились в ведении ритуальных тайных союзов, которые служили орудием достижения власти формирующейся военной знатью; что *правлящие роды хуннов Гуянь, Лань и Сюйбу носили кастовый характер*, то у нас как будто есть основания полагать, что в конце II - начале I тысячелетия до нашей эры у предков хуннов возник ритуальный тайный союз.

В самом деле, хуннские шангкы избирались только из числа представителей «родов» Гуянь, Лань и позднее также - Сюйбу. Иначе говоря, эти три рода были организациями, напоминающими касты вождей. А в период военной демократии возникновение кастового порядка, противоречащего всему духу военной демократии, связано с появлением ритуальных тайных союзов. Иначе говоря, Гуянь, Лань и Сюйбу - «роды» нового типа, возникшие на основе тайных сообществ, которые состояли из представителей различных родов и племен и служили в руках нарождающейся военной аристократии орудием подавления первобытной демократии и обеспечения власти родо-племенной верхушки на пути к созданию государства. В III веке до нашей эры действительно возникло государство Хунну, и во главе его встали указанные три аристократических «рода». Кастовый характер их также подтверждает, что они сложились на основе ритуальных тайных союзов. Недаром глава государства Хунну исполнял

одновременно и функции верховного жреца, совершая каждое утро ритуал поклонения божествам и арухам.

Анализ археологического материала, относящегося к таштыкской культуре (II-I века до н.э. — I-II века н.э.), оставленной динлинами — предками енисейских кыргызов, — так же свидетельствуют о существовании у них ритуального тайного союза, объединявшего в своем составе военную аристократию.

«... На основании изучения особенностей погребений в таштыкских склепах можно говорить о военной знати, уже обособившейся от соплеменников, отличавшейся от них богатством и бытом конников и даже различием в обряде погребения.. Сильно обособившийся круг богатых воинов занимал руководящее место в таштыкских племенах. Он отличался не только богатством и силой, но и знатностью.. Обращает на себя внимание организация воинов и знати таштыкских племен. Из сравнения разобщенности рядовых погребений с коллективностью погребений в склепах можно сделать вывод о родовых формах организации военно-аристократического слоя. Такое возрождение родовых связей — явление, характерное для племенной знати накануне падения первобытности», — пишет С. Киселев (1951, 475-476).

Правящие «роды» хуннов — Гуянь, Лань и Сюйбу, — по-видимому, возникли таким же образом.

Рассматривая археологические материалы, относящиеся к таштыкской культуре, исследователь приходит к заключению, что военная аристократия динлинов, захоронения которой раскопаны на Уйбате, не только была организована в особую группу, но имела также свои ритуалы, отличные от ритуалов, общих для всех их соплеменников, и использовала эти ритуалы в целях подчинения непосвященных своей власти: «Таштыкская знать, конечно, не являлась послушной служанкой широких масс своих соплеменников. Однако стремление влиять на массы в выгодную для себя сторону — несомненно. Это достигалось через религиозные действия. Их основными участниками были прежде всего представители знати. Недаром принадлежности культа, напоминающие современные шаманские, были найдены именно в склепах Убайта» (Киселев, 1951, 476).

Все указанные С. Киселевым особенности политической и идео-

логической организации таштыкской знати свидетельствуют о том, что у динлинов существовал ритуальный тайный союз, объединявший нарождавшуюся военную аристократию и служивший орудием достижения ею власти в племенном союзе.

В первой половине I тысячелетия нашей эры у тюркских племен стали складываться феодальные отношения (БСЭ.т.3; Грач, 1961, 92). Археологические данные, а также факты сравнительной этнографии, рассмотренные выше, свидетельствуют о том, что тайные союзы исчезают с возникновением феодализма. Поскольку, как известно, они были порождением эпохи классовообразования на пути к складыванию государства и классового общества и с появлением последних исчерпывают свои функции. В древнетюркском обществе тайных ритуальных союзов уже не было. Исходя из сказанного, можно сказать, что в истории наших предков ритуальные тайные союзы возникли в промежутке между II и I тысячелетиями до нашей эры и исчезли в начале нашей эры. В таком случае это время, по-видимому, и явилось временем возникновения ранних салов.

ГЛАВА 6

История возникновения типа жырау. Сыншы.

Таким образом, историко-археологические и этнографические данные свидетельствуют о том, что типы носителей казахской устно-поэтической традиции возникли различными путями. Даже такие, например, типы носителей. Как акыны и сал, которые на первый взгляд кажутся ответвлениями одного корня, на поверку оказываются имеющими различную генетическую историю. Это обстоятельство еще раз доказывает необходимость для фольклористики методики конкретных исследований и изысканий в области генезиса устнопоэтического творчества. Безусловно прав историк первобытной культуры А.Формозов, когда говорит, что, «незная генезиса любого явления, мы не поймем и его сущности. Значит, для того, чтобы верно судить о роли искусства в жизни общества, мы должны тщательным образом изучить его древнейшие формы» (Формозов, 1969,8).

Мы имели возможность убедиться, что эпохой, возраставшей рассмотренные выше типы носителей устнопоэтической традиции, явилась эпоха классообразования. При анализе генетической истории типа жырау мы также не можем пройти мимо этой сложной и весьма продуктивной эпохи.

Мнения о генетической истории типа жырау

В. Жирмунский и Х. Зарифов считали жырау самой древней разновидностью акына и шаира (1947,27). Это мнение было поддержано казахскими и каракалпакскими фольклористами, которые писали о жырау. «Акын у казахов - более позднее название певца, чем жырау», - пишет профессор Н. Смирнова (1951,34) и эту же мысль она повторяет в другой работе (Смирнова, 1952,40,41). Профессор Е.Исмаилов говорил: «В древних образцах казахского устного творчества жырау, по-видимому, самый древний тип носителей казахской акынской традиции» (Исмаилов, 1956,39). Каракалпакский фольклорист К. Аимбетов присоединяется к мнению указанных фольк-

лористов: «Среди каракалпаков акыны распространились, должно быть, позже, чем жырау.. Искусство жырау у каракалпаков возникло раньше, чем появились акыны, кыссаханы и шайры, и на протяжении веков жило вместе с народом.. Каракалпакские акыны возникли позже жырау» (Аимбетов, 1968,6,74,140). Одно время такой же точки зрения придерживался и я сам (Исмаилов, Турсунов, 1968,394).

Иной позиции придерживается академик А. Маргулан, который относит время возникновения типа жырау к периоду военной демократии:

«Раньше, при дружинном быте, жырау- восторженный певец, поющий на общественно-политические и военные темы, - являлся автором разных канонических изречений (такпак), дум (сарын) и исповедей (толгау). ...Однако в позднем средневековье, в связи с упрочением феодальных отношений в Казахстане, историческое лицо жырау приобретает несколько иную окраску.

Пройдя путь певца дружинной поэзии, он становится придворным поэтом феодальных ханов и султанов» (Маргулан, 1959,73). Остается лишь сожалеть, что это мнение высказано в тезисном порядке и не поддержано соответствующим историко-археологическим материалом.

Об этимологии слова «жырау»

Проф. Н. Смирнова пишет, что значение слова «жырау» - исполнитель жыров (эпических сказаний) и что термин этот столь же древен, сколь древен тип жырау (Смирнова, 1952,40). Проф. Е. Исмаилов, опираясь на толкование слова «йырагу» в словаре Махмуда Кашгари как «певец-музыкант», а также на существование в татарском языке слов со сходной семантикой, пишет, что у казахов и татар «жырау» является производным от «жыр» (песня, песнь) и значит «сказитель исторических песен» (Исмаилов, 1956,39-40; Исмаилов, Турсунов, 1968,394). Сходного мнения придерживается К. Аимбетов: слово «жырау» происходит от понятия «исполнять эпос» (жыр). О происхождении слова «жырау», о том, что в основе его лежит слово «жыр», говорят все ученые прошлого столетия - Н. И. Ильминский, Б. В. Радлов, Л. З. Будагов, Ш. Ш. Уалиханов (Аимбетов, 1968,76-77).

Поскольку в приведенной цитате называются имена авторов, на

мнение которых делается ссылка, то объективности ради следует отметить, что В. Радлов ничего не писал о связи слова «жырау» с понятием «исполнять эпос». Во второй части 1-тома его «Опыта словаря тюркских наречий» мы встречаем одиноковое слово «ыр»; в первой части 3-тома - подряд «йыр», «йырлыжы», «йырла», «йырджы»; в первой части 4-тома - «жырау», «жыраушы»: расположенные в разных частях словаря, они не находятся друг с другом в связи, и в тексте лексикона также не содержится указаний на этот счет (Радлов, 1893,1365; Радлов, 1905,473,477,480; Радлов, 1911,120). В словаре Л.Будагова мнение о связи «жырау» с «жыр» также не содержится. Однако оно вытекает из того обстоятельства, что слово «жырау» расположено в одной статье с однокоренным «йыр», «ыр», «жыр», «жырламак», «йырламак», «йырлычы»; «йырлайчы», «жырлачы», «йырлычы» и другие (Будагов, 1871,338).

Особняком стоит соображение, высказанное С. Садырбаевым. Он считает, что слово «жырау» возникло из восклицания «па, шіркін, жыр-ау!» («эх-ма, вот так песня!») (Садырбаев, 1965,5-6). Ошеломляющая фантастичность этой этимологии освобождает нас от необходимости ее критического толкования.

В языке древних и средневековых тюрков «йырагу» - «певец», «сказитель» (Кошгарий, 1963,43, ДТС, 1969,268).

В современном казахском языке древнетюркский аффикс имен (-кы, -гы, -ку, -гу) повсеместно трансформировался в стяженное -у. Например:

Древнетюркское	Казахское	Перевод
кырагу	қырау	иней
билегу	білегу	брусок
йагы	жау	враг
йонгучы	жонушы	плотник, столяр
куйегу	күйеу	зять
оклагу	оқтау	скалка
карагу	қарау	слепой; слепой от жадности

(Курышжанов, 1970,96,120,132,150,208-209; Насилов, 1974,22).

Стало быть, по всем законам тюркской грамматики казахское «жырау» является трансформированной формой древнетюркского «йырагу», сохранив то же самое значение.

Переход формы «йырагу» в *йырау* / *жырау* произошел еще в языке средневековых тюрков. В частности, в поэме Лутфи «Гюль и Науруз» встречаем выражение: «*йыраулар* саф уа сакилар гуляндам» («Чистые *йырау* и розоликие виночерпии»). В другом месте поэмы так говорится о тюркском сказителе Булбуле:

*Йырур атыш ол йылда Булбул мает.
Білурмен тумен дастан біл-э даст.
Забур элханилык йырлар білурмін
Надимлык ічрэ тадбирлэр білурмін.
Зовут меня за пение влюбленным Соловьем
Знаю я наизусть десятки тысяч дастанов.
Знаю я жыры людобные божественным песнопениям
Знаю я средства для уз дружбы.*

(Рустамов, 1963,698)

В сочинении А. Навои встречается такие строки:

*Саф майкам орагар гул д цкэш-дур.
Тостаган ічірэ кымыз нэм хош -дур.
Ей йырау, сен нам ашыкны коркуз,
Йетуган бірлэ улуг йырны туз!
Налитое чистое питье цветами пахнет,
Ароматен и запах кумыса,разлитого в чаши.
Ей, йырау, и ты искусство покажи,
Под звуки йетугана¹ долгие сказания исполни!*

(Навои, 1960,698)

Связь термина «жырау» с «жыр» явственно проявляется и у монголов и у татар. В татарском языке «жыру» значит «исполнять эпические песни». Прекрасный знаток татарского фольклора Н. Исанбет пишет: «Жыручы» - по-древнему «жырау». Так называли исполнителей героических сказаний, дастанов... Слово «жырчы» также происходит от этого корня («Исанбет, 1970,30»). В монгольском языке этот же корень сохранился в слове киргээч («певчий») (Дамдин-сурэн, Лувсандэвдэв, 1969,20).

В истории языка известно немало случаев, когда слова из языка одного народа в силу давних контактов, соседства и прочих к совершенно другой языковой семье. Например, тюркское слово «табар» («тавар») сохранилось с тем же значением в русском языке в форме

¹) Йетуган (казахское желген) - семиструнная арфа

«товар»; финно-угорское «йуз» - означавшее «люди, народ» - в названиях казахских жузов - Улы жуз, Орта жуз, Киши жуз; финно-угорское же слово «урба» - в русском с тем же значением, но в форме «рыба» (ДТС, 1969, 526; Кошгарий, 1963, 347, 350, 425, 448; Лаврентьев, 1971, 17; Корнилов, 1972, 59). В языке армян, которые в течении многих веков находились в тесных контактах с тюрками, сохранились слова «ата», «деде» в значении «сказитель», «певец-импровизатор» (Аббасов, 1966, 17). Тюрки называют Коркута «ата» и «деде». Отсюда может следовать вывод, что «Коркыт ата», «Коркыт деде» значит «жырау Коркут», а не «старец Коркут», «дед Коркут», как обычно переводят.

О функциях жырау

Казахские жырау считались вещими поэтами, провидящими будущее. Они находились при ставке хана и принимали деятельное участие в решении государственных дел, касавшихся всего ханства (улу-са, союза племен), давали в форме наставительных стихотворений - импровизаций советы и наставления хану, батырам и полководцам, воспевали подвиги полководцев и батыров в одах-мактау, исторических песнях и героическом эпосе. В военное время жырау входили в состав военного совета при хане, выполняя те же функции, а также исполняя для воинов произведения героического эпоса, поднимая их боевой дух. Жырау прекрасно знали генеалогию родов и племен, их историю и использовали эти свои знания при создании исторических песен, героического эпоса, од-мактау и наставительных философских размышлений - импровизаций «толгау». В противоположность акынам, которые были связаны со своим родом, жырау были одинаково связаны со всеми родами и племенами, входившими в союз племен (ханство). Жырау были также членами совета биев, который давал наставления хану и народу всего ханства, регулируя отношения между ханом и его подданными. В составе военного совета батыров и полководцев, возглавляющегося ханом жырау был вторым после хана лицом; во время походов вместе с полководцами и батырами находился при хане; перед сражением поднимал боевой дух воинов, импровизируя наставительные стихи, исторические песни и героический эпос. Все это определило характер поэзии

жырау, в которой ведущими являются назидательные воинские, походные мотивы (Смирнова, 1952, 34-36; Дуйсенбаев, 1962, 7) (Исмаилов, Турсунов, 1968, 394-396).

Вот, например, обращение известного казахского жырау Актамберді Сарыұлы во время одной из междоусобиц произнесенное им для поднятия боевого духа своей растерявшейся дружины перед боем с дружиной прославленного казахского же полководца Бөгенбая, не знавшего поражений:

*Уа, қарт Бөгенбай!
Құяр жауын аспаннан
Қара бұлт торласа
Пөлекет елде көбейер
Жігітті жігіт қорласа*

*О, старый Бөгенбай!
С неба польется дождь
Коль оно плотно окутано тучами
Беды в стане умножается
Коль станет джигит измываться
над джигитом*

*Ақбөкен келіп жығылар
Алдын қазып орласа
Пенденің бағы ашылмас
Маңдайы қалың сорласа
Қынаптан қылыш суырмай
Қарысқан жау бұлк етпес
Жуымай қастың қанымен*

*Сайгак на бегу свалится
Коль на его пути вырыть ров
Счастья смертному не видать
Коль несчастья его преследуют
Пока не вынешь клинок из ножен
Враг не дрогнет
Пока не смоешь кровь врага*

*Тиген кір кетпес
Шабыссақ, кане, шығып көр*

*Намыска
Грязь с чести не сойдет
Коль хочешь сразиться,
давай, попробуй*

Жау емесің күш жетпес

*Не из тех ты врагов, кого нельзя
одолеť*

Дарабозлай қолбасы

*Полководец, подобный лучшему
скакуну*

Абыройын кірлетпес

Не запачкает свою честь

Желіккен басты кім кеспес

Возгордившуюся дурную башку

*Еліңді жүндей түткізіп
Қанды көбік жұтқызып,*

*любой срубит
Как шерсть, растреплет твоё племя,
Заставим его глотать кровавую*

Жайратамыз осы кеш!

*пелу,
Разнесем в пух и прах этим вечером!*

(Алдасан. 1971, 116-117).

«Как патриарх, певец и выразитель народных чаяний жырау выступает с импровизацией песен очень редко, только в самых необхо-

димых случаях. К его совету, как всенародному авторитету, обращались, в частности, во время каких-нибудь общих треволнений, народного кризиса, смуты или при вторжении чужеземных войск на отчизну. Тогда жырау призывал народ к порядку, вдохновлял его, предсказывал исход событий. Предсказание, предвещание (болжал айту) - один из основных приемов поэтического искусства жырау как вещего баяна. В этой роли он выступает также при наречении имени новорожденному члену общества» (Маргулан, 1959, 73).

Когда средневековый владетель одного из ногайских улусов, бий Темир, собрался отправиться в паломничество в Мекку, никто иной как известный казахско-ногайский жырау Шалкиіз выступил со словом назидания бию, в вещих стихах рассказав тому, какие беды ожидают население улуса, со всех сторон окруженного врагами, готовы напасть, если владетель оставит улус в руках советников, не находящих согласия друг с другом:

...Етектен жиган көп халқың,	Народ твой, что ты собирал по-немногу,
Сұлтан ием, кімге асмар етерсің!..	Владыка султан, на кого ты оставляешь!...
Атадан қалған көп халықты	Многочисленный народ, что оставил тебе дед,
Ер озіңдей соңратын	После твоего отъезда
Тек бір жардан құлаттың!...	Сбросил ты с крутого обрыва!..
Бұ кеткеннен қайтпасаң,	Коль не вернешься из этой поездки,
Ел, әйелің, сәбиің,	Народа, жены твоей, детей твоих
Көзінің жасын төктірдің,	Слезам ты заставишь пролиться,
Қабырғасын сөктірдің!	Муки испытать заставишь!
Едігеден туған ұғылдың	Среди сыновей Едиге
Мырзасы өзің болғансың.	Ты был лучшим,
Атан құмас бурасың.	Ты одnogорбый верблюд, за которым не угонится двугорбый,

Әр ісінде турасың
Ер өзіңдей соңратын

В каждом деле ты справедлив.
После твоего отъезда

Емен салдай батар ол.

Алыс жерден моңырлы шұбар
хат келсе
Күйбеңдескен көп жаман

Құлагын салып турар ол.

Ақ ала таудың алдында
Ақ ала жылқы жусайды.

Айналдырып қарасам.
Сол жылқының ішінде
Ат тапқандай бие жоқ.
Жолың болсын, ау, ием,
Сен де кетіп барасың.
Енді озіңдей соңратын
Жұртқа бір лайық ие жоқ.

Темір еді биіміз,
Теңіз еді халқымыз.
Тebірлерге қалғанда
Теңселер сойды ауыр ногай
жұртымыз!

Все это канет в воду, как
дубовый плот,
Коль из далека придет
извещение о тебе,
Недостойные заговорщики,
которых много,
Будут прислушиваться: не о
смерти ли твоей?
У подножия пестрых гор
Пестрые табуны лошадей
пасутся,

Вгляделся я в них -
Нет среди тех лошадей,
Которые могут родить скакуна.
В дорый путь, о мой владыка,
Уезжаешь и ты,
Теперь после твоего отъезда
Нет достойного владыки для
народа.

Темир-Железо был нашим бием,
Морем был наш народ,
Оставшись без сильной власти;
В тревоге замечется великий
твой народ ногаяв!

(Алдаспан, 1971, 81-82).

Жырау происходили, главным образом, из среды военной аристократии. Например, известный жырау Кетбұқа, погибший 3 сентября 1260 года после поражения от тюрок-мамлюков при Айн-Джалуде в Палестине, был одновременно вождем и верховным полководцем племени найман (Рашид-ад-Дин, 1952, 100; Гумилев, 1970, 209-15), Қазтуған Сүйіншіұлы был полководцем, Доспамбет - воином, Шалкиіз Тіленшіұлы принадлежал к военной аристократии, Жиeмбет Бортоғашұлы являлся одним из полководцев, а Марғасқа жырау - одним из батыров хана Есіма, Ақтанберді Сарыұлы - вождем одного из найманских родов и одним из полководцев племени (Магауин, 1968, 15, 33, 56, 62, 64).

Жырау пользовались огромным авторитетом не только среди народа, но и в ханской ставке. Перед тем как принять какое-либо реше-

ние чрезвычайной государственной или политической важности ханы обращались за советом к жырау, слово которых было окончательным и обсуждению не подлежало. Например, когда хан Абылай, не успев завершить разгром калмыцких захватчиков, решил, чтобы обезопасить тылы, начать войну с другим сильным государством, он обратился за советом к Бұқар жырау, который сказал ему следующее:

... Соғысна деп жырлайды Не воюй - так поет вам
Бұқар деген кәріміз, Старец Бухар,
Соғыссаң кетер соніңіз... Начнете войну - трудно вам
придется...

Пұсырман болсаң, кетіңіз, Коль вы мусульмане, откочуйте,
Сырдарияның суынан Через реку Сырдарью
Көлденең кесіп отіңіз. Переправьтесь.
Үш жылға малды ту сақтап В течение трех лет не давая
Жиделі-Байсын жетіңіз... кобышцам жеребиться
Қатын-бала қамы үшін До Жидели-Байсыша доберитесь.
Солай таман жетіңіз. Ради блага жен и детей
Менің жасым тоқсан үш, Туда отправьтесь.
Мұнан былай сөйлеуім Мне девяносто три года,
Маған да болар ауыр күш. Больше говорит Мне трудно.
Өлетұғын тай үшін, Ради ничтожного скота,
Қалатұғын сай үшін Ради оврагов, которые уже не
отвоевать,

Қылмаңдар жанжал, ерегіс. Не стоит устраивать свары...

Абылай хан последовал совету жырау: переправил мирное население в тыл, подальше от линии фронта, и начал серию мощных контр-ударов в одном направлении, против калмыков, завершившуюся полным разгромом последних.

Об огромном авторитете жырау свидетельствует и то, что тот же Бухар в случаях, когда Абылай хан противился мнению военного совета полководцев, в стихах-назиданиях, обращенных к хану, обзывал его рабом, недвусмысленно намекая на трудную юность султана, вынужденного в те годы скрываться от преследования калмыков под видом пастуха (Үш ғасыр, 1965, 64-65).

Лаконичность, афористичность стиля назиданий жырау являются следствием того, что «вещное» проречение требовало солидарной формы выражения, а назидательность содержания их наставлений -

результат того, что жырау были советниками-наставниками хана и народа.

Для назиданий казахских жырау типичны, например, следующие афористические строки Ақтамберді:

Ағайының көп болса, Коль много у тебя сородичей,
Ұлы шерік қолмен тең. Великому войску они равны,
Білімді туган жақсылар Достойные, обладающие знанием,
Аз да болса көппен тең. Хоть и мало их, толпе равны.
Жақсысы кеткен ауылдың Аул, достойные люди которого ушли
из жизни,
Артынан жақсы шықпаса, А за ними не появились другие
достойные,
Өртеніп кеткен жермен тең. Выгоревшей земле подобен.

(Алдаспан, 1971, 117).

Сходны назидания киргизских жырау:

Арғымақ байлап не керек, Зачем держат аргымака,
Артынан қуугун жеткен сон? Коль погоня его достигает?
Ағайын-тууган не керек. Зачем нужны сородичи,
Андышып кунде өткен сон? Коль они все дни враждуют?
Эки жақшии баш кошсо, Коль двое достойных встретятся,
Эртеден кечке сүйлешуп, С утра до вечера не наговорятся,
Соога болот турбайбы? Разве не подарком их встреча
становится?
Эки жаман баш кошсо, Коль двое недостойных
встретятся,
Эртеден кечке доорущуп, С утра до вечера враждуют,
Коога болот турбайбы? Разве не скандалом их встреча
становится?

(Санат-насыят, 1973, 19).

Тем же духом военно-кочевой жизни, идеологами которой являлись жырау, назидательностью и афористичностью веет от «казахских песен» ногойцев:

Кызыл ийзен, ак ювсан Ковыль и польшь
Байлардын малы отламай Не исчезнут, если байский
йыйылмас, скот не будет пастись
Омырав язып, ок тийсе, Коль, грудь пробив, стрела пройдет,
Кан буркырап тыйылмас. Поток крови не остановится.
Сэдесер койлек кан болса, Коль рубаха твоя будет в крови,
Сыгыш ювар карындас. Сородич, выжимая, выстирает ее.

<i>Басына бир кыйынлык ис</i>	<i>Коль окажешься в беде, тувса,</i>
<i>Суев болар аданас.</i>	<i>Опорой станет побратим.</i>
<i>Аданастан неси кем,</i>	<i>Чем же хуже побратима</i>
<i>Казаклыкта бирге юрген ян</i>	<i>Друг, что в походы ходит</i>
<i>йоддас!</i>	<i>с тобой!</i>

(Ногай, 1969, 98).

Таким образом, воодушевление войска, назидание с целью сохранения единства и сплоченности в ханстве, предостережения от типичных для кочевников междусобных войн, от совершения походов без достаточной подготовки, советы по воинской дисциплине составляют основу содержания «вещих» песен жырау. Этими назиданиями (терме, толгау) жырау начинают каждое свое выступление, в том числе исполнение героического эпоса. С этой точки зрения кажется неоправданным то обстоятельство, что такой эрудированный автор, как В. Бартольд, в своем переводе «Книги Коркута» изложил типичное назидательное введение жырау к эпосу в прозаическом виде, принял афористические поэтические сентенции жырау за собрание пословиц, не имеющее отношения к эпосу (Коркут, 1962).

Между тем это поэтическое введение к эпосу, являющееся характерным для эпоса, исполняемого жырау. Когда эпос исполняет акын, такое введение отсутствует, ибо оно может исполняться именно жырау, а не акыном. Повидимому, тут сказалось недостаточное знакомство переводчика с особенностями творческой манеры жырау: ведь произведения жырау на русском языке почти не публикуются, в отличие от множества переводов творений акынов. Косвенным доказательством сказанному может служить и то, что даже заглавие произведения вместо «Книги жырау Коркута» переведено как «Книга моего деда Коркута».

К. Аймбетов следующим образом характеризует каракалпакских жырау: «Жырау - хранитель словесного наследия народа, аккомпанирующий себе на кобызе, исполнитель эпических произведений и исторических песен, выразитель дум и чаяний своего времени, исполнитель образцов устного творчества: наставительных песен, толгау и терме. Во время войн жырау находились впереди воинов и поднимали их боевой дух. Большое место занимали они в прорицании будущего. Этих сказителей ханы содержали в своем дворце и слушали их жыры» (Аймбетов, 1968, 74, 78).

Подобно казахским и каракалпакским жырау, средневековые монгольские туульчи импровизировали оды-магтаал, прославляющие батыров и полководцев, благопожелания-эроол в их честь, давали советы ханам, поучали их. Как можно судить из приведенного в сочинении Рашид-ад-Дина пересказа одного из магтаалов, для них, как и для од-мактау казахских и каракалпакских жырау, была характерна эпическая гиперболизация:

«Поэты монголов сложили в восхваление ему много стихов и описали его отвагу и храбрость. Они говорят, что голос его был так громок, что его крик слышался через семь холмов и был похож на эхо, которое отдается в другой горе, что кисти его рук были похожи на лапы медведя: он хватал обеими руками человека, крепче и сильнее которого не бывало и, словно деревянную стрелу, без всякого труда сгибал его пополам и переламывал ему хребет. Рассказывают, что в зимние ночи он клал в костер целые деревья и укладывался около него. Их горящего костра на его тело падали раскаленные угли и жгли его, а он на это не обращал внимания. Когда же он просыпался, то думал, что его кусают вши, и, почесав тело, снова засыпал. Каждая трапеца его состояла из целого крупного барана-трехлетка и одной громадной чаши кумыса, и он все же не бывал сыт» (Рашид-ад-Дин, 2, 41-42).

Сургаалы - то же самое, что толгау у казахов и каракалпакских, насыат и терме у киргизов. И в тех и в других содержатся наставления о том, как должен вести себя человек в различных ситуациях повседневной жизни и в случае войны или вражеского набега; поучения ханам о том, как следует управлять государством, народом.

*Коль на небо взойдут два солнца,
Воду в колодцах уничтожат.
Коль на трон взойдут два хана,
Своих подданных истребят...
Коль пошлешь послом дурака,
Свой народ погубит.*

(Михайлов, 1969, 18).

Как видим, он ничем не отличается от казахских, каракалпакских толгау, ногайских йыров и киргизских насыат, терме. Х. Короглы отмечает, что в древнеуйгурской рукописи «Огуз-наме» говорится о некоем Улуг-Туруке, который выступает в качестве кудесника-про-

рицателя и советника Огуз-кагана: «...При Огуз-кагане был седобородый, седовласый, очень ловкий старик, рассудительный, мудрый человек, кудесник. Имя его было Улуг-Турлук» (Короглы, 1976, 26-27). Нетрудно заметить в этом персонаже ханского советника, вещего жырау.

У крымских татар сохранилась лишь одна (но ведущая) функция жырау: этим термином они называют прорицателей будущего (Исмаилов, Турсунов, 1968, 394).

Таким образом, основными функциями жырау являлись:

1. связь не с отдельным родом или племенем, а со всеми родами и племенами, входившими в состав ханства (племенного союза);
2. участие в решении важных государственных вопросов в мирное время, в решении вопросов войны и мира - в военное;
3. прорицание будущего: опираясь на свою способность «вещего видения», жырау давали наставления хану и народу, прорицания свои они пели, импровизируя стихи.

Истоки прорицательской функции жырау

Последняя функция жырау сходна с прорицательской функцией шаманов. Еще Ш. Уалиханов отмечал ее в качестве одной из основных в деятельности казахских баксы (Валиханов, 1961, 116). Об этом же писал А. Янушкевич, побывавший в казахских степях 40-х годах прошлого столетия (Янушкевич, 1966, 166-167). На это же указывают все авторы, которые когда-либо писали о казахских баксы.

П. Карпини и Г. Рубрук отмечали это качество у средневековых монгольских и кипчакских шаманов. Г. Рубрук приводит, в частности слова хана Монке (Менгу): «Мы, монголы, верим в Единого Бога, который на небе, волю его мы узнаем через прорицателей». П. Карпини сообщает, что татары через чародеев вопрошают бога Итогу, которого команы (кыпчаки-половцы) называют Кам. Д. Банзаров справедливо заметил, что в сообщении П. Карпини вкралась неточность, обусловленная незнанием путешественником быта, языка и верований тюрко-монгольских народов, и что «Итогу» это искаженная форма слова «утыган» («шаман»). Карпини сам указывает, что по кипчакски указанное название звучит как «кам». «Кам» - как известно, до сего времени является одним из обозначений шамана у

тюрко-монгольских народов. В таком случае слова путешественника следует понимать так, что о воле божеств татары (средневековые тюрко-монголы) узнавали через посредство прорицателей-шаманов (Гумилев, 1970, 282, 285). Недаром Рашид-ад-Дин писал о шамане Кокче, находившемся при дворе Чингис хана: «Обычай его был таков, что он раскрывал тайны, предсказывал будущие события и говорил: «Бог со мною беседует, и я посещаю небо!» (Рашид-ад-Дин, 1952, 1, 167).

Функция прорицания свойственна шаманам и у современных тюрко-монгольских народов. Выше уже отмечалось, что тувинские шаманы камлали для того, чтобы узнать судьбу жителей аала в текущем году. Кроме того, охотники перед выходом на промысел обращались к шаману, чтобы узнать, насколько удачной будет охота и где следует искать зверя (Потапов, 1960, 222, 234). Алтайцы видели в шаманах людей, которые доводят жертвы до божеств и духов, которым они предназначены, общаются с этими божествами и духами и узнают от них будущее (Михайловский, 1892, 62).

Якутские ойууны использовали в целях прорицания будущего различные способы. Если кто-либо обращался к шаману с просьбой: «Туул» («Узнай во сне, что случится в будущем»), то ойуун на следующий день утром рассказывал ему, что он видел во сне, и сам толковывал суть виденного. Шаманы гадали также при помощи зеркала, а также ударяя в бубуен или не прибегая ни к каким приспособлениям (Худяков, 1969, 310).

Обычное шаманское камлание якуты называли «кыыран». Камлание же, которое шаман устраивал специально в целях прорицания будущего, - «коруу корер», а само прорицание - *икоруулэнэн этэр*. Так, в предании об Омогой-бае и Эллей-батыре встречаем такую фразу: «Омогой баай бэйэтин ойуунун Койоргон Хамылла Айыы Ньү-һэр диэни кыырдаран *коруу кордорорго* купэйэр». - «Омогой-бай стал понуждать своего шамана по имени Койоргон Хамылла Айыы Ньү-сер покамлать и *провидеть (предсказать) ему будущее*». В предании о роде боро-ботун говорится: «Ол тэринэ олорон, ботуннэр мустан олорон, Куһэнэй ойууннарыш кыырдаран *коруу кордороллор*. Онуоха Куһэнэй ойуун кыыран-кыыран *коруулэнэн этэр...*» - «Приготовляясь таким образом, ботюнцы собрались вместе, заставили своего ша-

мана Кюсенгея *камлать, чтобы он предсказав будущее*. Тогда шаман Кюсенгей после долгого камлания *сказал, предвещая...*» (Эргис, 1960, 59, 205).

То, что для обряда прорицания будущего существует специальное обозначение, отличное от названия обычного шаманского камлания, чрезвычайно важно для нашей темы.

Примечательно, что для обозначения шаманского прорицания во сне сходные терминологические обозначения существуют у различных тюрко-монгольских народов. Так, алтайцы называют такое прорицание «белгетолго»: здесь тот же корень *тол/туул*. Например, в эпосе «Алтын-Мизе герой просит шаманку Женгей-Утай предсказать ему будущее путем пророческого сновидения.

Женей-Утай эмеен

Старуха Женгей-Утай

Белге-толго сала берди.

Стала камлать, чтобы узнать во сне.

Бапылдада камдат турат,

Громко крича, камлает,

Баркырада огурып турат...

Густым низким голосом поет...

Женей-Утай белгелеп корзо,

Видит Женгей-Утай в вещем сне:

Каан кижии эмеен

Жена каана

Кыс балалу журген эмтир,

Собирается родить девочку,

Бойынын бажы туйук эмтир.

Сама же стоит в тупике.

Белгечи эмеен сананбады,

Провидица-старуха не подумала,

Алды-кийинин ажарбады,

О последствиях не задумалась,

Билгенин каанга айдып берди:

Стала рассказывать каану, что увидела:

“Абакайын ичинде бала -

“Дитя, что в утробе твоей жены,

Кыс бала болгон эмтир,

-Девочкой будет,

Энези онын олотон эмтир”.

Мать ее умрет”.

(Алтай баатырлар, 1968, 18).

В азербайджанском языке «тул» - «сновидение», «тул туше» - «видеть сон» (Севортян, 1974, 268). Одним из спутников Манаса в одноименном киргизском эпосе является гадалщик-провидец «толгочу» Толлок (Манас, 1958, 172, 257). Однако здесь он гадает на кумалаках (комочках овечьего помета) или овечьих асыках, что, впрочем, не исключает того, что первоначально, если судить по этимологии термина, толгочу предсказывали во сне.

Обращает на себя внимание следующее обстоятельство. Казах-

ские баксы делятся на баксы, занимающихся лечением; жаргыш-баксы («разрубателей»); баксы, предсказывающих будущее в сновидениях. Последние не устраивают камланий и не используют шаманских костюма и атрибутов. Они лишь, как считается, обладают даром вещих сновидений, в которых им открывается суть прошлых событий, настоящего, скрытого от взора других, и будущего.

Яркой представительницей этой разновидности казахских шаманов, которых называли «тюсши», в отличие от собственно шаманов-баксы, является кызылординка Баршагул Сембаева. Она происходит из рода потомственных шаманов и является внучкой (в пятом поколении) знаменитого баксы Есакая. В отличие от своих предков, которые все (вплоть до ее отца) занимались прорицательством и лечением больных, используя кобыз и прочие атрибуты казахских шаманов, Баршагул относится к разряду «тюсши»: шаманскими атрибутами не пользуется и камлание не совершает. В беседе с автором она рассказала, что занимается только предсказаниями, которые ей внушают во сне духи, являющиеся ей в облике русоволосых парней. Наутро она сообщает об «откровениях» полученных ею во сне.

К тому же типу шаманов относится 92-летний прорицатель Нышан. Ослепнув в двухлетнем возрасте и семилетним мальчиком оставшись круглым сиротой, Нышан, как он сам рассказывал автору, по воле духов, которые стали являться ему во сне, почувствовал необолимое влечение к кобызу, а когда впервые взял его в руки и заиграл, то пальцы сами стали бегать по струнам, и из-под смычка полилась мелодия. Во время сеанса прорицания живое и выразительное лицо Нышана деревянеет. Уставившись слепыми глазами в пустоту, он долго играет на кобызе, время от времени взывая к духам и заговаривая с кобызом, словно с живым существом, а затем, прекратив играть, прислушивается к молчащему кобызу, постукивая по его щеке пальцем, и после этого сообщает то, что ему, рассказал кобыз.

Для нас важно сейчас другое, а именно то, что они донесли до нашего времени древнюю традицию шаманов, которые не имеют отношения к врачеванию и занимаются только прорицательством.

Вместе с тем, как мы уже видели в главе о баксы, значительная часть казахских баксы сочетает лечение больных с предсказанием будущего.

Точно также бурятские шаманы наряду с лечением больных и со-

вершением обрядов жертвоприношений божествам и духам занимались прорицательством (Шерхунаев, 1963, 11-12). Примечательно, что у них обряд прорицания будущего также отличался от обычного шаманского камлания (Потанин, 1883, 59).

Те же самые качества отличают и кетских шаманов. Обряд прорицания также отличается от обычного шаманского камлания. Для гадания шаману не обязательно надевать весь церемониальный костюм, а из атрибутов он пользовался только колотушкой. Кеты называют шаманов «сенин». Некоторые из них, помимо всего прочего, обладают сильным голосом, даром импровизации и выступают в качестве сказителей и певцов. Кроме сенинов, были так называемые «банос».

Они сочетали в своей практике функции знахарей, сновидцев, колдунов и предсказателей будущего. Баносы лечили больных заговорами и с помощью амулетов, предсказывали судьбу посредством сновидений, гадани. Такого же рода знахари-предсказатели были у селькупов (Анучин, 1914, 23; Алексеенко, 1967, 184, 193).

Предсказатели будущего (гэталатилит), отличавшиеся от обычных шаманов, были и у народов северо-восточной Азии (Богораз, 1910, 21).

У ульчей было две разновидности шаманов. Одни это те, кто занимались сопровождением душ умерших в мир мертвых, другие - те, кто исполнял функции лекарей и предсказателей будущего. Первые камлали в полном церемониальном костюме, вторые же только надевали поверх обычной одежды шаманский пояс. У нивхов было три разновидности шаманов: те, которые сопровождали души умерших в полусторонний мир, те, которые лечили больных, и те, которые предсказывали будущее (Прокофьева, 1971, 54, 5-8). У корейцев было две разновидности шаманов: «мудан» и «пансу». Первые - «обычные» шаманы, вторые же занимались лишь прорицанием будущего (Ионова, 1969, 173-175).

Стало быть, прорицание будущего - не обязательная для всех шаманов функция. У многих народов предсказатели будущего отличались от «обычных» шаманов. У некоторых народов (якутов, казахов, бурят и др.) шаманы соединяли в себе функции лекарей и предсказателей, причем во время прорицания будущего они или вовсе не пользовались шаманскими костюмом и атрибутами, или использо-

вали лишь отдельные элементы одеяния и атрибутов шамана. Исходя из этого, можно предполагать, что функция прорицательства была усвоена шаманами *после того, как они уже сформировались* как тип, развившись до такой степени, что стали забирать в сферу своей деятельности смежные обрядовые функции.

В самом деле, основными функциями шаманов являются лечение больных и совершение жертвоприношений с целью снискания благосклонности божеств и духов. Поэтому во время камлания с целью лечения шаман надевает полный церемониальный и использует все необходимые шаманские атрибуты. Что же касается прорицательства, то поскольку оно не входило в круг изначальных функций шаманов, то требование надевать полный церемониальный костюм и использовать все шаманские атрибуты при этом не ставится.

Эта мысль подтверждается также рядом фактов несколько иного порядка. Хакасский исследователь П. Трояков, рассматривая материалы о магической функции сказывания, отмечает, что в то время, когда хакасский сказочник исполнял во время охоты сказки для духов-хозяев, то возле него находился специальный человек, которого называли «корумчі», или «космокчі» («провидец»). Короумчі следил за тем, явились ли духи, ибо считалось, что он обладает способностью видеть духов, которые невидимы взору обыкновенных смертных. Он также, как считали верующие люди, мог слышать речь духов, поэтому в его обязанности вменялось следить за тем, довольны ли духи исполнением и что они сказали по окончании исполнения сказок. П. Троячков видит в сказочнике зачаточную форму сказателя, а в укорумчі - шамана (Трояков, 1969, 76).

Если мы вспомним, что на основе посредников, исполнявших во время охоты сказки, песни, музыкальные произведения для духов, в последствии сложился тип шамана, то нетрудно заметить тут подтверждение того, что *шаманы и прорицатели изначально развивались на генетически разных основах*, шаманы - в результате трансформации и эволюции посредников, прорицатели - вследствие развития и трансформации провидцев-корумчі.

Так, у алтайцев во время охоты *кайчы* (сказитель) исполнял сказки, а *космокі* сидел подле него, наблюдая за приходом духов и слушал их разговоры, и узнавал из этого, насколько удачной будет охота

и в каких местах встретится зверь (Потапов, 1929, 127). В хакасской легенде один из охотников играет на хомысен и рассказывает сказки, а другой, «корігчі», наблюдают за тем, кто из духов явился послушать. В шорской легенде шоорчы играет на свирели-шор, сказочник исполняет сказки, аккомпанируя себе на *домбре-икили*, а *провидец* наблюдает за явившимися духами, чтобы узнать, где и сколько зверей встретятся охотникам (Трояков, 1969, 29, 30).

Примечательно, что у якутов существовали специальные прозорливцы-«корбуоччу» (Алексеев, 1975, 634, 124). Для нашей темы это обстоятельство важно потому, что предки якутов рвано отделились от основной массы тюрков и жили в изоляции от нее, сохранив таким образом архаические элементы древней тюркской культуры. Корбуоччу, как и космокчі, корігчі, корімчі, были людьми, обладавшими даром видеть невидимых взору других людей духов.

Название татарских «*курэзэче*», башкирских «*шайтан курэзэ*» (буквально: «тот, кто видит шайтанов»), также, по-видимому, связано с существованием некогда у их предков людей вроде «*корігчі*» («*космокчі*», «*корумчі*»), ибо все названные термины - однокоренные и происходят от корня *коз-/куз-/кос-* («*смотреть, видеть*»).

Л. Кызласов пишет, что ученые XI века Гардизи и Тахир Марвази (живший во второй половине XI - начале XII веков) отмечали у тюрков Саяно-Алтая специальных шаманов, которые занимались предсказанием будущего (Кызласов, 1960, 72-73). Вероятно, речь здесь идет о *корігчі*. По-видимому, выделение провидцев-предсказателей будущего шло параллельно с процессом сложения типа шамана. Во всяком случае, на такую мысль наталкивает то обстоятельство, что, например, у столь отсталого народа как мнонги, помимо формирующихся шаманов-нджау имеются прорицатели будущего, отдельные от шаманов, и что даже у одного из самых отсталых народов, которые известны этнографической науке - тасманийцев - уже были прорицатели «типа шамана» (Кондоминас, 1968, 123; Плонли, 1966, 397, 413, 528, 542).

У некоторых народов шаманы, прорицатели и т.д. называются общим именем «шаман» (или «жрец»), но разделение между ними сохраняется четко. Например, у батаков жрецы подразделяются на несколько разновидностей, функции каждой из которых строго опре-

деленные: «дату папаоар» - врач, «дату порсипуспус» - специалист по черной магии, «дату пангарамбу» - специалист по военным предсказаниям и т.д. (Ревуненкова, 1969, 245-246). У индейцев майя среди прочих разновидностей жрецов особое место занимали «чиланы», задача которых сводилась к предсказанию будущего (Кнорозов, 1955, 172). Причину такого деления следует усматривать, по-видимому, в том, что шаманы и предсказатели возникли отдельно друг от друга, но в то же самое время - в тесной связи друг с другом.

Последнее обстоятельство, как представляется, и способствовало тому, что прорицательство впоследствии стало одной из функций шаманов. Недаром прорицатель Чингис хана Кокче (Кокэчу) был шаманом, точно так же, как и прорицатель Цаган Гэрту хана Дун Тологойту в монгольском эпосе «Лин Гэсэр».

По-видимому, уже в древности прорицатели будущего высказывали свои предсказания в форме ритмических строф или стихов. Это было связано с верой в магическую силу музыки и ритмического оказывания. Поэтому у всех народов мира заговоры и заклинания имеют поэтическую форму. Эта древняя традиция сохраняется и в современных мировых религиях (исламе, христианстве и др.): молитвы имеют песенно-стихотворную форму.

Якуты верили, что все в окружающем мире имеет своего духа-хозяина (иччи). Таковы, например, хозяин земли (сир иччитэ), хозяин трав и деревьев (от-мас иччитэ) и другие. Дух-хозяин слова назывался «тыл иччитэ» (Эргис, 1960, 280). Стало быть, считалось, что когда прорицатель излагал свое предсказание, слова произносил как бы не он сам, а дух-хозяин слова. Поэтому прорицания высказывались в поэтической, ритмической форме. Например, по свидетельству Геродота (V век до н.э.), древнегреческие, малоазийские и персидские прорицатели произносили свои предсказания в форме стихов (Геродот, 1972, 24, 29). Цари, принадлежавшие к династии Кави, о которых рассказывается в «Авесте», происходили из рода прорицателей будущего, которые назывались «кави», что означало «поэты-прорицатели» (Дьяконов, 1971, 138). Следовательно, и у древних иранцев прорицатели высказывали свои предсказания в поэтической форме. Как можно судить по фольклорным материалам, у башкир прежде существовали люди, которые «собирали клебные тра-

вы, узнавали из книг будущее и исполняли стихи» (Сэгитов, 1972, 238).

По-видимому, традиции жырау высказывать свои «вещие» наставления в стихах ведет свое происхождение от этой традиции. Таким образом, как следует из выше изложенного, провидцы совершали свое шаманское камлание не в целях лечения больных, а для того, чтобы определять будущее, и высказывали свои прорицания в поэтической форме. Для восстановления генетической истории типа вещей поэтов-жырау это обстоятельство имеет чрезвычайно важное значение.

Жаурыншы: начальный этап сложения жырау

У многих народов наряду с шаманами, занимавшимися лечением больных, а также прорицателями, обслуживавшими повседневные нужды населения, существовала особая категория людей, функция которых заключалась в отправлении военных культовых церемоний и совершении магических обрядов, направленных против врага. Они исполняли роль прорицателей, которые заранее узнавали о возможном нападении противника, о том, с какой стороны следует ожидать нападение, и давали соответственно этому советы о том, как должны вести себя воины в этих условиях.

В прошлом такие специализированные военные прорицатели существовали у казахов. Их называли «жаурыншы». В мирное время жаурыншы, наряду с гадателями на кумалаках¹ («кумалакшы»), на воде, пестрой нитке, зеркале и т.д. («балгер»), прорицателями-юродивыми («дуана») занимались прорицательством, используя при этом свое средство: баранью лопаточную кость, которую бросали в огонь и наблюдали за трещинами на ней. Однако в военное время дружинники брали с собой в поход жаурыншы. Жаурыншы находился при предводителе дружины. Его функции сводились к следующему: путем гадания по лопатке определять, в какое время удобно выступить в поход; в какой стороне находится противник; какими путями он будет продвигаться; в каком месте следует устроить засаду или встретить врага в открытом бою и т.д. Прорицания свои они высказывали в стихах. Известно, что жаурыншы состояли при родовых дружинах

1) Кумалак - сорок один катышок овечьего помета; по их комбинациям кумалакшы строят свои прорицания.

еще во времена казахского хана Абылая (1711-1781), организовавшего разгром джунгарских захватчиков. В войске казахского полководца Алау батыра неизменно находился жаурыншы Каракатыс.

Жаурыншы неизменно сопровождал в походах и одного из полководцев Абылай хана - Жасыбай батыра. Во время его последнего похода против ойратов враг был отброшен за горы Кокшетау. Расположив на всякий случай воинов в горном проходе у озера Шойындыколь, Жасыбай велел жаурыншы погадать будут ли калмыки контратаковать, а сам разлегся на валуне. Жаурыншы, бросив баранью лопатку в огонь, вынул ее и, глядя на трещины, произнес:

<i>Тас басында бір батыр</i>	<i>На камне один батыр</i>
<i>Жайбарақат жатқан ба?</i>	<i>Беспечно лежит, что ли?</i>
<i>Түстік жерден қас жауы</i>	<i>С Северной стороны его кровный враг</i>
<i>Көзден тұрып атқан ба?</i>	<i>В него целится, что ли?</i>

В тот же миг стрела калмыцкого снайпера вонзилась в лоб Жасыбая (Акишев, 1978, 231-232).

Ногайские жаурыншы «балшы» исполняли те же функции. Они находились в ставке хана и гадали по овечьей лопатке во всех случаях, когда того требовала боевая обстановка. В эпосе «Карайдар и Кызылгуль» встречаем любопытные подтверждения этому. Когда Карайдар долго не возвращается из похода, Ян-бийкеш повествует опечаленной Кызылгуль:

<i>Хан қасьыда балшы бар,</i>	<i>В ставке хана есть балшы, Юр</i>
<i>экевимиз барайық,</i>	<i>Давай вдвоем сходим к нему,</i>
<i>Бал аштырыш, Кызыл-Гуль,</i>	<i>Попросим его погадать,</i>
	<i>Кызыл-Гуль,</i>
<i>Карайдарды сарайық</i>	<i>Спросим о Карайдаре.</i>

Прорицание балшы также дается в стихах:

<i>Явырық суюк айтувы,</i>	<i>Прорицание лопаточной кости,</i>
<i>Ятылмаиды кулакка,</i>	<i>Неприятно для слуха:</i>
<i>Қырыш ханның қолында</i>	<i>В руках крымского хана</i>
<i>Ала аяқ ийірен қасқа,</i>	<i>Пестроногий гнедой со звездочкой во</i>
	<i>лбу,</i>

<i>Карайдарын тұтылып,</i>	<i>Карайдар твой схвачен</i>
<i>Кетипти экен - қайтпасқа.</i>	<i>И находится там, откуда не</i>
	<i>вернуться.</i>

<i>Тұтнақ болып тусигт,</i>	<i>Пленником попал он</i>
<i>Шанкай, Мескев, орықжа,</i>	<i>В Шанхай, Москву, к русским,</i>

Карайдарын кегеек

Оннан да йырык алыска.

Карайдара твоего собираются
отправить

В еще более дальнюю даль.

(Ногай, 1969, 40-42).

В составе киргизского войска в эпосе «Манас» находятся киргизский жаурыншы «далы коруучу» Агыбай и казахские жаурыншы Кайгыл, Богол и Торулчу (Манас, 1958, 136). Когда Жакып просит одного из них погадать, каков будет результат похода, тот бросает кумалаки и прорицает:

Башы тушту тогуз, - деп.

Аягы тушту сегіз, - деп.

Барекелде бай Жакып,

Телегейин тегиз, - деп, -

Кайда барсан, жол ачык,

Коконго барсан, жол ачык,

аягы сегіз таш болуп,

Толго жакшы бурулду,

Босогого как Темир

Озу келип урунду.

Скажу: «Наверху выпало девять», -

Скажу: «Внизу выпало восемь», -

Скажу: «Очень хорошо, бай Жакып,

Все у тебя в порядке,

Куда ни поедешь, путь открыт,

На Коканд пойдешь - ждет удача,

Внизу выпало восемь камешков,

Гадание оказалось хорошим,

Хан Темир к босаге¹

Сам двинулся».

(Манас, 1958, 257).

У батаков наряду со жрецами-дату, занимавшимися лечением больных («дату папаоар»), черной магией («дату порсипуспус»), и т.д., были особые жрецы - «дату пангарамбу», функция которых состояла в военных предсказаниях. Дату пангарамбу становились главными действующими лицами во время межобщинных усобиц («хасухутан»), «больших войн» («бисара на годанг»). Посредством специального гадания со шнуром, свитым из луба дерева порхас, и особых тваблиц дату пангарамбу предсказывал, какие места опасны для воинов его общины, определял, где находится дух врага, то есть откуда общине грозит опасность. Но основной задачей его в военных столкновениях было - направить на врага средство, которое обезвредило бы его магическую силу и обратило ее воздействие против него самого. Во время войны дату пангарамбу использовал все свои знания, чтобы нанести ущерб врагу, заманить его в засаду, выбрать и подсказ

1) Босага - термин, обозначающий одну из позиций расположения камешков при гадании.

зать удобный для нападения момент (Ревуненкова, 1969, 245-247). Замечательное описание военной магии содержится в киргизском эпосе «Манас». К сожалению, в силу очень большого его объема придется ограничиться ссылкой на соответствующие места в тексте (Манас, 1958, 92, 94-96).

Подобные же прорицатели существовали у многих племен американских индейцев. Они руководили обрядами инициации, когда подростки переводились в разряд взрослых воинов, наделялись оружием магической силой и прочими обрядами военной магии (Токарев, 1964, 102). Шаманы-прорицатели на островах Хананаве и Омоа устраивали специально для воинов камлания, в результате которых сообщали об ожидающих племя опасностях со стороны врагов, указывали, какими тропами и в каком направлении должны идти воины, в какое время и в каком месте они должны встретиться с противником (Хейердал, 1970, 84).

На территории Казахстана, в окрестностях Улугтау, на берегу реки Жангабыл, к югу от могильника Торткара, обнаружено каменное изображение человека, в правой руке которого круглая чаша, левая - прижата к груди, на боку нарисовано изображение кобыза, а на спине - шаманского колокольца. Академик А. Маргулан, исследовавший изображение, пришел к заключению, что это «памятник древнему жрецу, военному шаману, который занимался прорицательством для предводителей союза племен, обращавшихся к нему за советами по вопросам повседневной жизни и политики, предсказывая будущее и давая советы по организации походов», и относится к VI-VII векам н.э., то есть к древнетюркскому времени (Маргулан, 1966, 38-42). Этот факт из древнего быта наших предков важен для рассматриваемой темы.

Исходя из изложенного, нетрудно понять, почему верховный жрец у майя был одновременно советником главы государства (Кнорозов, 1967, 23 7) и по какой причине Цицерон назвал персидских магов «родом мудрецов и советников» (Аверинцев, 1972, 95).

Прорицатели играли в военной жизни древних огромную роль. Так, Геродот сообщает, что древние амхары отправлялись в поход лишь в то время и лишь в том направлении, которые указывал прорицатель (Геродот, 1972, 89). В калмыцком эпосе «Джангар» хан, к

которому явились за ответом вражеские послы, обращается за советом к прорицателю Алтан Цеджи:

Как мне быть, ясновидец, скажи;

Отдавать или не отдавать?

(Джангар, 1971, 146).

Как сообщает средневековый арабский путешественник Ибн-Баттута, побывавший в 1353 году в Мали, советниками правителей сонинке были вещие певцы «джула» Надев специальный костюм, сшитый из птичьих перьев, и маску, изображающую красноклювую птицу, джула давал наставления и советы правителю в форме назидательных стихов-импровизаций. Судя по категоричности содержания этих стихов, авторитет джула в глазах правителя и народа был не меньшим, чем авторитет казахских жырау или монгольских туульчи (Ольдерогге, 1963, 11).

Таким образом, есть основания полагать, что в практике прорицателей-жаурыншы, состоявших при предводителях родовых дружин и использовавших магические приемы для военных нужд, сохранились отголоски начальной стадии военной специализации прорицателей на пути складывания типа вещего поэта-жырау, находившегося уже не при предводителе родовой дружины, а при ставке хана и дававшего ему советы при решении общегосударственных вопросов в целом и вопросов войны и мира - в частности.

Недаром венгерский исследователь Д. Кара отмечал по поводу происхождения сказителей монгольских народов: «Не исключена возможность и того, что две функции - шаманская и сказительская - если и не восходят к общему корню, то неоднократно переплетались» (Кара, 1972, 13). Здесь необходимо лишь (не существенное) уточнение: прорицательская функция является в шаманстве вторичной и, как мы имели возможность убедиться, у тюрко-монгольских народов продолжает существовать отдельно от собственно шаманской практики.

Примечательно, что, как указывалось, у якутских шаманов прорицание путем вещего сновидения называется «туул этэр», монгольские жырау называются «туулчи» (буквально: «тот, кто совершает прорицание-туул»).

«Туул» - тюркское слово. Монгольское обозначение прорицания -

«мэргэлэх». Отсюда монгольское название прорицателя - «мэргэн» (Дамдинсурэн, Лувсандэ вдов, 1969, 211, 292). Но «мэргэн» - это также титул лиц, находившихся при древних и средневековых монгольских ханах. Как можно судить по семантике термина, мэргэны подобно казахским, каракалпакским жырау и позднесредневековым монгольским туульчи, обладая, как считалось, даром вещего предвидения, давали наставления хану и народу в решении дел, касающихся жизни племенного союза и вопросов политики. На высокое положение, которое занимали в обществе вещие мэргэны, указывают сохранившиеся в хакасском языке значения слова «мерген» - «значительный», «важный», «сильный» (Радлов, 1911, 2094).

Примечательно, что, согласно устнопоэтической традиции, популярный персонаж монгольских и бурятских Хоридай-мэргэн (Хоридой-мэргэн, Хорилартай-мэргэн) был в младенческом возрасте усыновлен и воспитан прорицательницей-шаманкой Асуйхан. Если учесть, что, как показывают результаты специального исследования, осуществленного большим знатоком бурятской генеалогии Ц. Цырендамбаевым, «Хоридай-мэргэн» это первоначально титул (с указанием названия племени хори, к которому принадлежал обладатель этого титула), осмысленный впоследствии в фольклорной традиции как имя собственное (Цыдендамбаев, 1972, 269), то в легендарном мотиве родственной связи Хоридай-мэргэна с шаманкой Асуйхан откроется смутный ответ былой прорицательской деятельности этого персонажа.

Исследователь, в частности, пишет: «Сказанное о суффиксах *-нар* и *-тай* дает основание заключить, что Хорилартай-мэргэн по сути дела «хоринский мэргэн»; иными словами, в «Сокровенном сказании» приводится *не собственное имя, а племенная принадлежность мэргэна* - отца Алунгоа» (Цыдендамбаев, 1972, 188; подчеркнуто нами - Е. Т.).

Тюркское «мэргэн» («стрелок», «меткий стрелок») - омоним монгольского слова, вследствие чего последнее этимологизируется исследователями на основе значения тюркского омонима. Между тем он происходит от иного корня, нежели монгольское «мэргэн», корнем которого является *мэргэл-*, а именно - от корня *мер-/мор-* со значением цели, мишени, объекта. Отсюда в алтайском языке слова

«мерчи», «морой» («цель», «мишень»). Сравним: в алтайском эпосе «Алтын-Мизе»: «Бистин *морис* болор туру..» (Наша *цель* - это, видим..) (Алтай баатырлар, 1968, 14).

Сыныш: дальнейшая специализация прорицателей

Похоже, что в эпоху военной демократии искусство провидцев стало использоваться и для самого необходимого в условиях непрерывных войн дела - воспитания воинов. Об этом в якутском предании о «кыргыс уйэтэ» («эпохе войн») рассказывается следующим образом:

«В старину ребенка, о котором предполагали, что из него выйдет воин (боотур), воспитывали тайком, скрывая его в чуланчике или в отдельном уресе. Этого ребенка гости-ночевщики и приезжие из далека не видят. Так поступали, опасаясь, что пойдет молва и, пока он не окреп и возжушал, придут и убьют его. Или же, чтобы его не могли сглазить люди с дурным глазом, чтоб дурно не подумали о нем и не заговорили, словом, люди со злым умыслом. Когда ребенок начал ходить, чернея пятками, его показывали приглашенному старому человеку, умеющему по внешнему виду предсказывать будущее. Если предсказатель говорил: «Хорошо воспитывайте этого ребенка, пожалуй, из него выйдет боотур», - тогда, говорят, воспитывали его в тайне. Учили его боотуры увертливости и ловкости, кидая в раздетого мальчика горящими угольями; потом, когда он подрастал, пускали в него (деревянные) стрелы, прикрепляя к кончику их короткие иголки, а когда еще подрастал, то стреляли в него настоящими стрелами. Потом, если приходили к заключению, что он созрел и возмужал, то вторично показывали предсказателю. Если тот говорил:

«Действительно, он может носить панцирь, снабдите и оденьте его», - тогда готовились надеть на него панцирь. Заказывали сделать ему вооружение (мечь-пальму, стрелы, лук, панцирь). Когда все было готово, перед тем как надеть на него доспехи, приводили больших богатырей и одного шамана. Этот шаман, камлая, вселяет в парня дух кровожадности-иблис... С этого же самого дня он носит звание «боотур» (Эргис, 1960, 121-122). Такого предсказателя называли «чинчихит».

В киргизском эпосе «Манас» сохранилось описание тайного воспитания мальчика Манаса, что свидетельствует о существовании в

прошлом сходного явления и у предков киргизов. Когда рождается Манас, мудрый и проницательный старец Акбалта, в котором нетрудно увидеть чинчихита, советует:

*Астып кыргыз баласы
Айта корбо "Манас" деп...
Кыздар чалган кок жайды
Азырынча «Чон Жиндиң атка коелу.
Жашы он экиге келгенде
Билбегенди билгизип
Минтип жолго салалы.
Кайнаган калын душмандар
Кагынша кекти алалы!*

.....
*Бир адамга туйгузбай,
Издегенге билгизбей,
Ок отпес тон кийгизип,
Ок жетпес ат мингизип,
Манасты жоото сактап багалы.
Пусть никто из киргизов
Не называет его Манасом...
Волка, наделенного благодатью Хизра,
Пока будем называть Здоровенным Дурнем.
Пока ему исполнится 12 лет,
Научив его всему,
Воспитаем таким образом.
Коль нападут многочисленные враги,
Отомсти им!
Не давая никому догадаться,*

.....
*Не давая знать тем, кто будет искать его,
Одев в непробиваемую броню,
Дав ему быстрого коня,
Будем воспитывать Манаса, чтобы сберечь для
битв с врагом.*

(Манас, 1958, 30, 35).

В башкирском эпосе «Алпамыша» родители приглашают знаменитого хынсы, чтобы тот по внешнему виду ребенка определил его будущее. Хынсы говорит: «Не бойтесь того, что ребенок так быстро

растет. Он станет очень сильным, могучим богатырем-алыпом. Так и назовем его Алпамыша» (Башкорт, 1973, 26).

В другом киргизском эпосе будущего батыра Жоодарбешима растят следующим образом:

<i>Мойнуна тумар тагыптыр,</i>	<i>На шею ему повесили амулет,</i>
<i>Жанга дайын чыгарбай</i>	<i>Скрыв от всех,</i>
<i>Эрен топпук баласын</i>	<i>Сына витязя Тоштюка</i>
<i>Эн жерге багыптыр.</i>	<i>В тайном месте воспитывали.</i>
<i>Тогузга жашы чыкканда</i>	<i>Когда исполнилось ему девять лет,</i>
<i>Эр кийимин кийгизип,</i>	<i>Одели его в одежду воина,</i>
<i>Элге дайын билгизип,</i>	<i>Показали людям,</i>
<i>Оз жалуна салыптыр.</i>	<i>Дали ему- свободу.</i>

(Жаадарбеши, 1971, 15-16).

У казахов тоже существовали такие прорицатели-физиономисты. Их называли «сыншы». Якутские «чинчихит» и казахское «сыншы» - варианты одного и того же слова, образованного от корня *сын-/чин-* «внешний вид, фигура») и заключающего в себе смысл «тот, кто определяет будущее по внешнему виду». Раньше казахи, как и якуты, приводили мальчиков к сыншы и просили определить, каково будет их будущее. Поскольку казахское общество давно перешло стадию военной демократии, воинский характер иаких сеансов уже не являлся определяющим. Люди, получившие признание как батыры, приводили к сыншы сыновей, на которых возлагали надежду как на будущих батыров, рядовые люди, прося сыншы предсказать будущее их детей, хотели знать, какими будут они вообще, когда станут взрослыми.

Для сеансов сыншы типичен, например, случай, о котором повествует Т. Жакыпбайұлы. В Среднем жузе был сыншы Дүйсенби. Рассказывают, что предсказания-характеристики (их также называют «сын») прорицателя были столь точны, метки и художественно образны, что запоминались и передавались в народе из уст в уста. Поэтому не каждый решался показать сыншы своих сыновей для прорицания их будущего. Так, Дүйсенби следующим образом определил будущее двенадцатилетнего Сагындыка, которого привел к сыншы некто Омар: « Лицо у него маленькое и острое, словно кресло; уши растопырены, словно недовыделанная шкура; губы мягкие и не имеют четких очертаний, словно сметана. Став джигитом, он будет

говоруном-пустомелей, иноходь которого будет иноходью коровы, и лентяем, слоняющимся без дела и ради пустых забав забывающим о деле. Став взрослым, он будет человеком, который всю жизнь ни сам покоя знать не будет, ни другим покоя давать не будет, покурая сам для себя за стоимость коня тяжбы, цена которым - ягненок или козленок; человеком, который не объединять будет народ, а сеять в нем раздор». Это прорицание было сказано рифмованной прозой. Т.Жакыпбайұлы замечает, что люди, видевшие Сагындыка, когда тот стал уже взрослым, говорили, что он стал именно таким человеком (Жакыпбайұлы, 1971; Турсунов, 1973, 271).

Воспоминание о былом тайном воспитании будущего воина сохранилось в эпосе «Кобланды батыр». Так, в варианте, записанном в 1885 году, отец будущего батыра Қыдырбай до 15 лет растит сына, не показывая его никому, потому что боится, что враги могут убить его. После этого Қобланды совершает первый подвиг. В варианте К.Еламанова отец скрывает Қобланды до 12-летнего возраста.

Сыншы встречается и среди действующих лиц калмыцкого эпоса «Джангар». Это старик Шикширги, который, разглядывая черты лица попавшего в плен пятилетнего Жангара, определяет его будущее:

Изучив подробно дитя
Исследовав его со всех сторон,
Истину обретя:
Из людей один он рожден
Из начала мира сего
Стать владыкой мира всего
И могучим и славным стать,
Ханом семидержавным стать...

(Джангар, 1971, 29).

Рашид-ад-Дин сообщает о таком же предсказателе-физиономисте у средневековых монголов: «В то время существовал некий мудрый и проницательный старец из племени баяут. Он сказал: «Сэрмэ-беки из племени кият-юркин стремится к царствованию, но не его это дело. Джамука сэчену, который постоянно сталкивает друг с другом людей и пускается в различного рода лицемерные ухищрения для того, чтобы продвинуть свое дело вперед, это также не удастся. Джочи-Бара, т.е. Джочи-Ксарар, брат Чингис-хана, тоже имеет такое стремление. Он рассчитывает на свою силу и искусство метать стре-

лы, но ему это также не удастся. У Алак-Удура из племени меркит, имеющего стремление к власти и проявившего известную силу и величие, также ничего не получится. Этот же Тэмуджин, т.е. Чингис хан, обладает внешностью, поведением и умением, нужными для того, чтобы главенствовать и царствовать, и он несомненно достигнет царственного положения». *Эти речи он говорит, согласно монгольскому обычаю, рифмованной иносказательной прозой*» (Рашид-ад-Дин, 1952, 119; выделено нами - Е.Т.).

Сходный обычай определения качеств будущего правителя у средневековых тюрок зафиксирован в сочинении Мухаммеда Шайбани «Таурих-и гузида-йи нусратнаме» (XV век). Повествуя о смерти Шах-Будаг-султана и о двух малолетних сыновьях, оставшихся после него, автор говорит далее, что мальчики были показаны сыншы (по-видимому, для того, чтобы определить, остался ли после смерти отца наследник, достойный продолжать его дело); «Наконец, находившиеся среди народа старые сынчи и старые беки, которые остались от великих ханов, заявили, что эти два царевича будут хорошими людьми, и это их мнение распространилось среди народа» (Шайбани-шах, 1969, 19).

Поясняя слово «сынчи», В. Юдин пишет: «Сынчи - феодальная категория неопределенного содержания в Дашти Кипчаке в XV веке. В казахском и киргизском языках слово «сынчы» имеет значения: «знаток боевых качеств людей и скаковых качеств коней», «знаток лошадей», «критик», «эксперт». По-видимому, сынчи при ханах Дашти Кипчака являлись советниками или инспекторами по комплектованию войск и ремонту конного состава» (Материалы, 1969, 496).

Последнее заключение находится в противоречии с приводимым в тексте «Таурих-и гузида-йи нусратнаме» сообщением о том, что сыншы определяли качества и будущее наследников престола.

В «Киргизско-русском словаре» указывается, что «сынчы - *зна-ток боевых качеств людей* и скаковых качеств коней; по другим сведениям, были сынчы определявшие качества беркутов и борзых собак. Отсюда выражение: «*Кайраттуу жигит*, кулук ат - мунун кадырын билер сынчысы» - «*Храбрый жигит*, конь-скакун - качества их знает сынчы». По-видимому, киргизские сынчы все же не определяли качества других животных, кроме коней. Среди имен прослав-

ленных сынчы часто упоминается имя Толубая: «Толубайдай сынчы бол, Токтогулдай ырчы бол» - «Будь таким сынчы, как Толубай, будь таким ырчы, как Токтогул». *Прежде киргизские сынчы занимались составлением плана сражения и расстановкой войск перед боем («Жайнап жаткан сан колду сынчыларга сынатт, чубатууга салды эми» - «Велев сынчы определить качества многотысячного войска, провел войска перед ними»)*. В обычное время сынчы *определяли по внешнему виду судьбу детей*, которых к ним продили для прорицания, говоря при этом: «Кана, сынчим, балынды ач, балдарды сына!» - «Ну-ка, сынчы, поворожи, определи будущее детей по их виду»» (КРС, 1965, 681; подчеркнуто нами - Е.Т.).

Есть основания полагать, что к сынчы обращались и молодые акыны, чтобы определить, какой будет их поэтическая перспектива. Например, когда в 1924 году акын Сагынбек обратился к акыну и сынчы Калыку с подобной просьбой, тот дал ему такое прорицание:

<i>Келген бала, Сагынбек,</i>	<i>Пришедший юноша Сагынбек,</i>
<i>Келбетин тузук корунет,</i>	<i>Облик твой подходящим мне кажется,</i>
<i>Болчу бала турун бар.</i>	<i>По виду ты - юноша с будущим.</i>
<i>Болжолума байкасам,</i>	<i>Провизию я, что</i>
<i>Акындыкты уйренсен,</i>	<i>Коль обучишься ты акынскому</i>
	<i>искусств</i>

<i>Артыла берер тамашан...</i>	<i>Слава твоя будет расти...</i>
<i>Оной ырчы болбойсун,</i>	<i>Ырчы из тебя получится не слабый:</i>
<i>От куйуп турат бетинден</i>	<i>Лицо твое жаром пышет.</i>

(*Айтыштар*, 1972, 98).

В киргизском эпосе «Эр Табылды» весьма подробно описывается процесс прорицания предсказателя-сынчы. Калмык Кудайназар, замышляя поход против киргизов, первым делом обращается к Кара-сынчы, чтобы тот определил боевые качества его сыновей, составляющих дружину, и указал того из них кто обладает качествами, необходимыми для того, чтобы стать ханом побежденных киргизов. Дружина сыновей Кудайназара верхом на конях вереницей проходит мимо сынчы:

<i>Алтыбайды баштатып.</i>	<i>С Алтыбаем во главе</i>
<i>Алтымыш уулун чубатты.</i>	<i>Шестидесяти сыновьям велел</i>
	<i>проехать вереницей.</i>

<i>Кенжебайды баштатыш,</i>	<i>С Кенжебаем во главе</i>
<i>Кезеги менен чубатты...</i>	<i>Чередом велел проехать вереницей...</i>
<i>Балдар чубап бутту эле.</i>	<i>Сыновья все проехали вереницей,</i>
<i>Баарысы сындан отту эле.</i>	<i>Все прошли через испытание - сын.</i>

После этого сынчы произносит **сын**, в котором определяет качества испытываемых. Но на этом прорицание-сын не кончается. Сынчы **предсказывает также, какие враги должны встретиться дружине Кудайпазара, с какой стороны они должны подойти и чем окончится сражение.**

<i>Томонтон келет калын чан.</i>	<i>Из низины густая пыль</i> <i>приближается,</i>
<i>Чан ичинде бир топ жан.</i>	<i>Среди пыли - толпа людей.</i>
<i>Ошод чанды байкачы.</i>	<i>Приглядишься к этой пыли,</i>
<i>Мен ошол чанга болдум тан...</i>	<i>Меня эта пыль в смятение</i> <i>приводит...</i>
<i>Сыймыгын баштан качыптыр.</i>	<i>Удача тебя покинула,</i> <i>оказывается,</i>
<i>Сырттан соогун жашыптыр.</i>	<i>Кости твои в степи рассыпаны.</i>
<i>Томонку чандын арбагы,</i>	<i>Аруахи пыли из низины,</i>
<i>Абаке сени басыптыр.</i>	<i>Отец мой, подавляют тебя,</i> <i>оказывается.</i>
<i>Таныпсын жургон жолундан.</i>	<i>Сошел ты со своего пути, Таа-</i>
<i>лайын кетип колундан.</i>	<i>Счастье ушло из твоих рук.</i>

(Эр Табылды, 1970, 169-175).

В древности башкирские прорицатели-физиономисты «хынсы» также исполняли функции, которые отмечены выше у средневековых тюркских сынчы, якутских чинчихитов, казахских сыншы и киргизских сынчы. «В древности ханы и бии содержали при себе хынсы в качестве советников. В функции хынсы входили также оценка качеств скота, а также прорицание будущего путем совершения обрядов, наблюдений над явлениями природы и употребления зелья», - пишет М. Сагитов (1973, 325). Подобно якутским чинчихитам, древние башкирские хынсы определяли качества будущих воинов. Воспоминание об этом сохранилось, в частности, в башкирской версии эпоса «Алпамша». Когда сын Аккубьяк-хана подрастает, отец приглашает хынсы. Тот осматривает подростка, говорит, что из него выйдет могучий воин, и дает ему имя Алпамша (Сагитов, 1873, 26).

Сходные качества отличали и узбекские сынчы. Они, в частности, определяли скаковые качества коней. В эпосе «Рустамхан» сынчы определяет подлинного батыра в герое, переодетом нищим (Рустамхан, 1972, 28). Нетрудно заметить здесь намек на его былую функцию определения боевых качеств воинов.

Таким образом, основные функции древних сыншы сводились к следующему:

1. по внешнему виду, чертам лица, осанке и походке детей определять, какими воинами они станут в будущем;
2. определять скаковые и боевые качества коней;
3. путем прорицания определять удобный момент для выхода в поход против врага, направление похода, места и направление, откуда должен появиться противник» и в соответствии с этим строить план сражения.

Все эти прорицания излагались в стихотворно-песенной или рифмованно-прозаической форме.

Казахские сыншы до начала нашего столетия исполняли две функции. Первая, как уже указывалось, состояла в том, чтобы по внешнему виду мальчиков определять их человеческие качества и предсказывать, какова будет их судьба, когда они станут взрослыми. Сыншы проявляли при этом незаурядный психологический дар, исключительную наблюдательность и глубокое знание жизни (Турсунов, 1973, 272).

Другая функция сыншы, местами сохраняющаяся в казахском быту поныне, сводилась к определению скаковых качеств коней по их внешнему виду, походке, осанке и прочее. «То, что сыншы были прекрасными знатоками, особенно проявлялось в том, как точно они определяли скаковые качества коней... Особенно когда собирались одни лишь отборные скакуны, отличить среди них самого быстрого и выносливого могли лишь опытные сыншы... Все казахские сыншы умели не только мастерски определять качества коня по его стати, но и точно определяли, как, каким способом его готовили к скачкам, и заранее предсказывали, кто из скакунов завоюет первый приз», - пишет Х. Аргынбаев (1969, 98-101). Т. Арынов сообщает, что сыншы по помету коня могли определять, насколько тот подготовлен к скачкам и каким придет к финишу (Арынов, 1970, 59), произнося свои предска-

зания в стихотворной или стихотворно-прозаической форме, например:

<i>Тайында тайдай гып мін,</i>	<i>В два года ездил на нем как на двухлетке,</i>
<i>Құнанында өлтіріп,</i>	<i>В три года ездил так, чтоб из него</i>
<i>тірілтіп мін</i>	<i>дух вон.</i>
<i>Дөненінде қоя бер,</i>	<i>В четыре года пусти его привольно</i>
	<i>пастись,</i>
<i>Бестісінде жаратып</i>	<i>В пять лет подготовь и пусти на скачки,</i>
<i>бойгеге қос,</i>	
<i>Келмесе басымды кес!</i>	<i>Коль не придет (первым), - отрежь</i>

мне голову!

(Арынов, 1970, 59).

Таким образом, казахские сыншы продолжали древнюю традицию сыншы. Из трех основных их функций (определение качеств боевых коней, будущих воинов и составление плана боевых действий) они сохранили первые две, приспособив их к требованиям повседневной жизни, в которой война уже не занимала ведущего места.

К сожалению, сыншы относятся к числу тех типов носителей казахской фольклорной традиции, которые совершенно выпали из поля зрения казахской фольклористики (см. об этом: Турсунов, 1973, 171-174). Это прискорбно не только потому, что этот тип сам по себе чрезвычайно интересен, но и еще по той причине, что одна из основных функций древних сыншы - находясь при хане и полководцах, в качестве провидцев, которым известны действия и замыслы противника, давать советы тактического и стратегического характера - была усвоена затем вещими поэтами и советниками хана - жырау.

О магической функции исполнения героического эпоса

Зато другое качество жырау, то, что они являются создателями и исполнителями героического эпоса, сближает их с шаманами. Это обстоятельство указывает, с одной стороны, на сложность генетической истории типа жырау, с другой - на то, что он возник на основе синтеза элементов традиций сыншы и шаманов, что этот процесс происходил в соответствии с диалектическим законом перехода количественных изменений в качественные.

Исследователи, писавшие об эпосе тюрко-монгольских народов, отмечали, что у многих из них с исполнением образцов героического эпоса связываются представления о сверхъестественном.

Например, киргизский манасчи, с которым беседовал В. Радлов, говорил, будто дар эпического оказывания снизошел к нему по воле свыше и поэтому ему не приходится заучивать тексты эпоса - они сами изливаются из его уст (Радлов, 1886, 599).

Академик А. Маргулан также отмечает наличие таких представлений у манасчи: «Общим для всех них является то, что прежде чем они становятся манасчи, им во сне якобы являются Манас и сорок его чоро¹ и вливают им сказительский дар через рот. Отсюда представление о том, что знание эпоса «Манас» снисходит на них во сне. Так, в народе существует следующая легенда о том, как сказитель Карачы стал манасчи. Карачы, говорят, был сиротой и пас овец. Он очень хотел научиться сказывать «Манас». Однажды, уснув в степи, он увидел сон. Во сне румяный человек верхом на светло-саврасом коне, в большом колпаке на голове, в сопровождении толпы спутников подъехал к мальчику: «Узнаешь нас?» - «Нет, не узнаю», - «Если не знаешь, я Манас, позади меня - чоро Семетея Кюль-Чоро», - говорит. Представив всех, Манас сказал: «Исполни «Манаса». Мальчик-пастух стал отказываться: «Не знаю, не смогу исполнить». - «Тогда скажи «а», открой рот!» Мальчик открыл рот. Манас три раза плюнул в рот мальчика. С тех пор Карачы стал сказителем-импровизатором, манасчи» (Маргулан, 1971, 18). Сходные легенды связывают с именами манасчи Кельдибека, Тыныбека. Саякбая и других (Ауэзов, 1961, 22-23).

Для нашей темы чрезвычайный интерес представляют следующие факты. Согласно киргизским легендам, когда Кельдибек пел, то дрожала юрта, в которой он сидел, на аул неожиданно налетал ураган, слышался топот коней невидимых всадников. Это были аруахи предков, о славных деяниях которых повествовалось в эпосе (Рахматуллин, 1942; Ауэзов, 1961, 18). Сходное представление бытовало среди алтайцев. Они также считали, что при исполнении героического эпоса

1) Чоро - ближайший сподвижник эпического богатыря

2) Калпак - войлочная шляпа. Отсюда русское «колпак».

са аруахи людей, о которых шла речь в эпосе, собирались послушать. Если сказитель исполнял эпос хорошо, правильно описывая их деяния, аруахи были довольны. Если же ошибался или сказывал плохо, приходили в гнев и обрекали на смерть (Владимирцов, 1923, 37-38, 40). Стало быть, исполнение героического эпоса носило характер магического заклинания, целью которого было задабривание духов предков, которые собирались, чтобы послушать сказителя.

Этот вывод подтверждается сообщением Н. Шаракшиновой о представлениях, которые связывались с исполнением эпоса у бурят. «Буряты прошлых поколений приписывали произведениям героического эпоса сверхъестественное небесное происхождение. Из такого представления о происхождении героического эпоса совершенно последовательно вытекает то благоговейное чувство, с которым произведения эпоса слушались и пелись. *«Слова улигера считались такими же священными, как, например, слова шаманского гимна в честь того или иного божества, как слова шаманской молитвы,»* - пишет она (Шаракшинова, 1959, 207; подчеркнуто нами - Е.Т.). Перед исполнением эпоса о Гэсэре буряты зажигали свечи, ставили на крышу юрты чашку с молоком и рассыпали золу, на которой после окончания оказывания старались отыскать следы (Шаракшинова, 1969, 131-132). Нетрудно заметить, что в данном случае ожидалось, что слушать эпос явятся аруахи, следы которых и надеялись увидеть на золе. Исходя из вышеизложенного, можно сделать заключение, что это были именно духи (аруахи) Гэсэра и других персонажей, о которых идет речь в эпосе.

Это заключение подтверждается такими фактами. Как известно, гением-хранителем (духом-покровителем) трех шарайгольских ханов, с которыми боролся Гэсэр, был Жамцаран. Поэтому считается, что Жацмаран не может без гнева слышать имя Гэсэра и посылает стрелы-молнии, чтобы убить сказителя, исполняющего эпос о Гэсэре. Вследствие этого эпос о Гэсэре исполняют только зимой, когда молний не бывает, в свете этого становится понятной причина калмыцкого поверья, связанного с исполнением эпоса о Гэсэре. Сказанным не исчерпывается магическая функция исполнения эпоса о Гэсэре, перед отправкой на охоту буряты приглашали сказителя и слушали эпос о Гэсэре, ибо были уверены, что хозяин тайги Хангай лю-

бит слушать эпопею о Гэсэре и в вознаграждение за доставленное удовольствие дарит охотникам дичь. (Шаракшинова, 1969, 132-133).

Н. Шаракшинова указывает, что героический эпос служит у бурят средством защиты от злых духов, обеспечения удачи в путешествии и на охоте и, по-видимому, средством достижения победы над врагом (Шаракшинова, 1969, 208). Это естественно: ведь эпос исполнялся с целью задабривания аруахов тех персонажей, о которых в нем повествуется, или духов, которые им покровительствовали при жизни, чтобы они помогли исполнителям в награду за то, что те помнят и чтят память предков-персонажей эпических произведений.

Героический эпос исполнялся и в военных целях для достижения победы над врагом, вернее, для того, чтобы аруахи персонажей эпоса в благодарность за оказывание эпоса о их славных деяниях помогли в сражении с врагом.

По свидетельству М. Поло, средневековые монголы перед битвой играли на музыкальных инструментах и пели песни. Б. Владимирцов, опираясь на результаты анализа эпической традиции монгольских народов, приходит к выводу, что песни эти были эпическими. Он же сообщает, что во время штурма монголами крепости Кобдо в 1212 году туульчи (сказитель) Парчен исполнял улигээр (героический эпос), поднимая тем самым боевой дух монгольского войска и вложив свою лепту в победу (Владимирцов, 1923, 7, 34). Иными словами, туульчи, исполняя эпос, тем самым совершал своеобразный обряд умиловления аруахов предков, о деяниях которых шла речь в эпосе и которые должны были явиться к месту сражения и помочь своим потомкам.

Обычай исполнения героического эпоса и исторических песен перед битвами существовал и у казахов. Еще в прошлом столетии, когда казахское войско во главе с Жанкожей освобождало крепость Созак от кокандцев, впереди штурмующих ехал жырау Торемурат (РФ ЦНБ, 1320, 40).

Исполнение героического эпоса являлось частью обрядов военной магии и у арапагов (Зеленин, 1934, 234).

Вообще представление о том, что во время исполнения эпоса аруахи собираются послушать о своих героических деяниях и, будучи видимы взору лишь сказителя, которому сообщают о том, понрави-

лось им исполнение или нет, свойственно многим народам Центральной, Средней Азии и Сибири (Трояков, 1969; Шаракшинова, 1959, 207-208; Владимирцов, 1923, 40; Ауэзов, 1961, 18; Окладников, Запорожская, 1970, 91). Это указывает на генетическую связь жырау с прорицателями-сыншы.

Прорицатели-коригчи и прорицатели-жаурыншы, развившиеся на основе специализации коригчи, были, по всей видимости, начальными ступенями в процессе сложения типа жырау. Тип жырау сложился на основе синтеза традиций жаурыюшы и сыншы, трансформировав в русле этих традиций отдельные элементы шаманской практики (в частности, исполнение эпоса в целях задабривания духов предков). Если типы шамана-баксы и акына возникли на основе идеологии первобытного общества, то тип жырау, подобно салам и сэри, появился *на основе вторичной мифологизации*, характерной для эпохи крушения первобытного общества и его идеологии. По этой причине в творчестве жырау ведущее место занимают *культ предков (арухов)* и связанные с ним *военные мотивы*.

О времени возникновения типа жырау

Из этого следует, что тип жырау возник в период военной демократии. Известно, что в сложении героического эпоса значительную роль сыграли песни-оды, восхваляющие подвиги реальных воинов, вождей и военачальников. По-видимому, эти оды исполнялись после смерти людей, памяти которых посвящались, с целью умиловать их, ставших теперь аруахами, путем восхваления подвигов, совершенных ими при жизни.

Х. Короглы отмечает, например, что ядро эпоса «Короглы» «складывалось при жизни героя... *или вскоре после его кончины*» (Короглы, 1977, 107). Подтверждением этому служит гиперболичность описания подвигов погибшего батыра в посмертных одах-мактау казахских жырау. Так, в посмертной оде одному из талантливых полководцев хана Абылая, Бөгенбая, Бұқар жырау рисует деяния погибшего с эпической гиперболичностью, свойственной героическому эпосу:

*Қазақтың ханы - Абылай,
Абылай ханым, бұл қалай?
Ақиықты аспанға*

*Ұшпастай ғып торлады.
Құлағанға ұқсайды
Қазақтың қамал қорғаны,
Қайғырмаңыз, ханзадам,
Айтпасам болмайды,
Батырым өтті Бөгенбай.
Қиядан қиқу төгілсе,
Аттың басың тартпаған,
Қисапсыз қол көрінсе,
Қорып жаудан қайтпаған,
Қазақ деген халқынан
Батыр шыққан даңқынан,
Қарсыласқан асылдар
Қорғасындай балқыған
Батырың өтті Бөгенбай.
Казахский хан - Абылай,
Мой хан Абылай, как же так?
Могучего орла спутали так,
Что не может он в небо взмыть.
Видать, рухнула
Неприступная крепость казахов.
Не горюй, царственнородный,
Не могу не сказать:
Погиб твой батыр Бөгенбай.
Коль со склона неслась с гиком лавина конницы,
Поводья не оттягивавший,
Коль показывалось несчетное войско,
В страхе перед врагом не отступавший,
В казахском народе
Прославившийся как батыр,
Перед которым храбрейшие враги
Размягчались, как расплавленный свинец,
Погиб твой батыр Бөгенбай.*

Недаром непременно элементом казахских поминок-асов в прошлом было исполнение жырау од-мактау погибшим героям и героического эпоса.

К стати, приведенный выше отрывок из посмертной оды-мактау Бөгенбаю является прекрасным образцом того, что жырау выступает от имени всего народа, а не от имени своего рода, как акыны.

Героический же эпос отражает судьбы не одного лишь рода, а всего народа (союза племен, ханства). Это свидетельствует о том, что создателям героического эпоса были именно жырау, которые, повествуя о герое, вышедшем из какого-либо рода, говорили о нем от лица всего союза племен или всего ханства. Несомненно, следствием генетической связи героического эпоса с одами в честь павших героев (вернее, их духов-аруахов, которые нужно было задобрить песнью об их славных деяниях) является и неоднократно отмечавшаяся исследователями цикличность эпоса тюрко-монгольских народов, повествующего о деяниях героя от рождения до смерти. «В эпических песнях рассказывается эпическая биография героя: слушатели в одной поэме знакомятся со всеми основными эпизодами жизни батыра, от рождения до смерти. Если мы встречаемся с героем, когда ему, скажем, 18 лет, певец, хотя бы вкратце, перечисляет основные события жизни героя до восемнадцати лет», - пишет, например, о ногайском эпосе А.Сикалиев (Ногай, 1969, 8). При учете генетической связи героического эпоса с одами в честь павших героев эта особенность эпоса находит свое объяснение. Создателями же од были жырау. Стало быть, и это обстоятельство указывает на жырау и на как создателей героического эпоса на основе материала од, взятого из реальной жизни погибших героев, прошедшего сквозь призму творческого восприятия сказителя-жырау.

Несомненно, прав В. Гацак, когда утверждает: «Не считается с отражением в эпосе исторического опыта - именно в его конкретном виде (память о каких-то лицах, происшествиях, местах и т.д.) - значило бы лишать эпическое искусство немаловажного «строительного материала», ослаблять его связь с действительностью, в известной степени - «дематериализировать» его (Гацак, 1967, 13).

В свете сказанного становится понятным, почему якутские олонго и эвенкийский нимнгаканы завершаются словами: «стал предком», подводящими итог славным деяниям и подвигам героя эпического произведения.

Распространенная среди тюрко-монгольских народов вера в то, что аруахи этих людей являются послушать о своих славных деяниях и требуют, чтобы сказитель не искажал события, также подтверждает эту нашу мысль.

Исполнение героического эпоса с целью привлечь к месту оказания аруахов, о деяниях которых идет речь в эпосе, чтобы они могли живым и вместе с ними способствовали победе над врагами, то есть исполнение героического эпоса в магических целях в качестве хвалебной песни аруахам, было, как нам кажется, причиной того, что героический эпос, как и сказки, имеют счастливую концовку.

Исполнение эпоса в целях военной магии и умилоствления аруахов славных воинов, полководцев и батыров было, по-видимому, одной из функций ранних жырау. Недаром казахские и каракалпакские жырау вплоть до позднейшего времени исполняли героический эпос и исторические песни именно во время поминок-асов.

Процесс возникновения типа жырау, как о том можно судить по изложенным выше фактам, происходил *параллельно с процессом возникновения и формирования культа аруахов.*

Как уже указывалось, первые признаки возникновения культа аруахов на территории Казахстана появились на атасуском этапе андроновской культуры, и к концу эпохи бронзы - началу железного века культ аруахов получил широкое распространение. Не вызывает сомнения существование культа аруахов и у племен плиточных могил: выше указывалось, что наиболее ранние археологические свидетельства наличия культа аруахов у них относятся к XII веку до нашей эры. Материалы раскопок в Туве также свидетельствуют о существовании культа аруахов у племен уюкской культуры (VII-III века до н.э.) (Маннай-Оол, 1970, 97).

Как показывают исследования М. Унгвицкой, в татарскую и таштыкскую эпохи героический эпос уже существовал (Унгвицкая, 1971; Унгвицкая, 1973). Эта же мысль была ранее высказана А. Маргуланом: «Первые эпические повествования прослеживаются уже в изображениях боевого коня и военных доспехов, обнаруживаемых в гробницах племенных вождей. Там же на разных предметах встречаем великолепные сказочные сюжеты в виде изображений борьбы древнего богатыря с хищными животными, великанами-людоедами. Безусловно, что если древний художник воспроизводил эти сюжеты графически, то поэт передавал их словесно. Но древний поэтический сюжет не дошел до нас, он подвергся многочисленным наслоениям, претерпевал ряд изменений» (Маргулан, 1959, 71). Х. Короглы сооб-

щает интересный факт о существовании текста одной из огузнаме в период до VI века н.э., в VI веке она была переведена на персидский язык (Короглы, 1976, 38).

Изваяние прорицателя, обнаруженное на берегу реки Жангабыл изготовлено, по-видимому, в VI-VII веках н.э. (Маргулан, 1966, 38-42). Кетбука жырау, живший в XIII веке (казнен 3 сентября 1260г) был уже, как известно, «чистым» жырау без каких-либо существенных признаков шамана. То же самое можно сказать о всех последующих жырау (Казтугане, Асан-Кайгы (XV в.), Доспамбете, Шалкии-зе (XV-XVI вв.), Жиенбете (XVII в.)) (Магауин, 1970).

Из сказанного можно заключить, что тип жырау возник в промежутке приблизительно между началом I тысячелетия до нашей эры и древнетюркской эпохой и в начале нынешнего тысячелетия оформился как тип носителей устнопоэтической традиции.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Вкратце основные выводы, вытекающие из предшествующего анализа материала, сводится к следующему:

Возникновение специализированных типов носителей устнопоэтической традиции предшествовала длительная эпоха первобытно-родового общества, когда знание мифологии, обрядов, сопровождающих их заклинаний, заговоров, танцев и прочего было обязательным для каждого взрослого члена первобытного общества, ибо стимулировалось производственно-хозяйственной необходимостью и соответствующими идеологическими представлениями.

Эпоха неолита отмечена на территории расселения предков современных тюрко-монгольских народов образованием племен, включающих в свой состав территориально близкие роды, и формированием племенной идеологии и племенных культов, заступивших место прежних родовых культов и родовой идеологии. В этих условиях из числа знатоков мифологии и обрядности всех родов, вошедших в состав племени, выдвигаются руководители общеплеменных ритуалов - ритуальные посредники. Это были рядовые члены племени, менявшиеся в зависимости от характера и целей обрядовых действий.

Начало специализации носителей устнопоэтической традиции было положено шаманами, первые свидетельства о возникновении которых относятся к концу неолита - началу эпохи бронзы, и обусловлено спецификой их основной функции - врачевательством, - а также тем, что шаманами могли стать лишь нервноболезные люди, контакт которых с духами не влек для них за собою смертельного исхода. Нервная болезнь объяснялась присутствием в теле человека духа, и это обстоятельство способствовало тому, что шаманы стали использоваться и для предсказания будущего. Отмеченные особенности обрядовой практики шаманов объясняют причину того, что они монополизировали сферу бытования ритуального фольклора.

Это открыло дорогу для формирования в среде посредников, выступавших в ритуальных словесных прениях эндогамных родов, будущих акынов как носителей традиций художественного творчества.

Эпоха ранних кочевников, отмеченная бесконечными войнами, возникновением союзов племен и, как следствие этого, активным взаимодействием идеологических представлений различных племен, возрастанием роли личной инициативы и авторитета наиболее удачливых воинов не только в своем роде, племени, но и среди представителей союзных племен, характеризуется возникновением тайных союзов воинов, объединявших наиболее удачливых представителей разных племен. В среде членов тайных союзов формируется новая идеология, ядром которой становится культ аруахов - духов погибших прославленных воинов и полководцев - и которая использовала атрибутику разлагающейся традиционной тотемической мифологии, актуализируя ее на качественно новом уровне. Это явление названо нами вторичной мифологизацией.

Ореол таинственности, окружавшей членов тайных союзов, эффектная пышность и маскарадность одеяний, рассчитанные на произведение ошеломляющего и устрашающего эффекта на непосвященных, странность и необычность телодвижений, непонятность смысла которых должна была усилить производимое на родовых соплеменников впечатление, способствовали широкому развитию элементов театральности в практике членов тайных союзов и с исчезновением последних на грани нашей эры получили дальнейшее качественное продолжение в творческой практике салов - поэтов - импровизаторов, певцов и композиторов эксцентрического поведения, выходцев из зажиточных слоев кочевого общества, стремившихся поразить воображение окружающих театральной необычностью и странностью своих одеяний и манер. Тип салов среди тюрко-монгольских народов отмечен только у казахов и по целому ряду принципиальных признаков не может быть сопоставим со странствующими актерами в роде, например, узбекских масхарабозов.

В тесной связи с типом салов оказываются сэри - близкие к ним поэты-импровизаторы, певцы и композиторы, в практике которых отсутствует эксцентричность. Как показывает материал, сэри - сопутствующая салам разновидность типа носителей устнопоэтической традиции, активно заявившая о себе лишь в прошлом столетии.

Эпоха ранних кочевников явилась и временем зарождения типа жырау на основе трансформации первобытных провидцев-коригчи,

в эпоху ранних кочевников выступавших при предводителях военных дружин в качестве прорицателей и исполнителей обрядов военной магии - жаурыншы. Параллельно с ними существовала особая категория людей - сыншы - в обязанности которых входило определение боевых качеств воинов и их коней, воспитание и обучение будущих воинов. Тип жырау - «вещего» поэта и советника хана по основным вопросам военной жизни кочевого союза, - как показывает анализ материала по тюрко-монгольским народам, сложился на базе синтеза традиций жаурыны и сыншы в эпоху раннего средневековья.

Исследования генетической истории типов носителей устнопоэтической традиции открывает новые возможности для выявления жанровой истории айтыса, героического эпоса и сопутствующих ему жанровых разновидностей устной эпики, стихотворно-песенных назидательных монологов-толгау и терме, жизнеутверждающей «богемной» лирики салов и сэри, а также для анализа особенностей их исторической поэтики. Востановление конкретной истории зарождения и формирования типов носителей казахской устно-поэтической традиции помогает уяснению специфики устного творчества кочевых в прошлом тюрко-монгольских народов, в котором наряду с собственной фольклорной получила высокое развитие индивидуальная устная авторская поэзия, квалифицированная рядом современных исследователей как особая сфера «устной литературы», сосуществующей рядом с фольклором.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Абовян Х., Полное собрание сочинений, т.6, Ереван, 1950
 Абаев В.И., Осетинский язык и фольклор, т.1, М.-Л., 1949
 Абаев В.И., О некоторых лингвистических аспектах скифо-сарматской проблемы. "Проблемы скифской археологии", М., 1969
 Аббасов И., Азербайджанско-армянские фольклорные связи, Автореферат кандидатской диссертации. Баку, 1966
 Абдыракуинов Т., Киргизские народные сказки. Автореферат кандидатской диссертации, Фрунзе, 1973
 Абылкасымов Б., Телкоңыр қазақтың көне наным-сенімдеріне қатысты ғұрыптық фольклор, Алматы, 1993
 Абулгази, Шежре-и тургаме. Хиуа ханы Абулгазының талигы турур, М.-Л., 1958
 Аверинцев С. С., К истолкованию символики мифа об Эдипе, "Античность и современность". М., 1972
 Аверкиева Ю.П., К истории общественного строя у индейцев северо-западного побережья Северной Америки, "Американский этнографический сборник", т. 1, М., 1960
 Аверкиева Ю.П., О месте военной демократии в истории индейцев Северной Америки, Советская этнография, 1970, 5
 Адамбаев Б., Шешендік сөздер мен мақал-мәтелдер. Қазақ фольклористикасы, Алматы, 1972
 Адамбаев Б., Қазақтың шешендік өнері, Алматы, 1984
 Адамбаев Б., Тазғын қазда таптанған қарға жейді, Алматы, 1991
 Адамбаев Б., Шешендік сөздер, Алматы, 1992
 Агаджанов С.Г., Огузские племена Средней Азии. IX-XIII вв. (историко-этнографический очерк), "Страны и народы Востока", вып. X, Средняя и Центральная Азия, М., 1971
 Азбелев С., Фольклор в системе общественного сознания, "Проблемы фольклора", М., 1975
 Аимбетов К., Халық даналығы, Нукус, 1968
 Аитыштар - Айтышпар, 2-т, Тузген А. Токомбаева, Фрунзе, 1972
 Алексеенко Е.А., Кеты. Историко-этнографический очерк, Л., 1967
 Алексеенко Е.А., Этнографические элементы в кетском фольклоре., Фольклор и этнография. Л., 1970
 Аманжолов А., Күміс тостаған сыры, Жалын, 1971, №4

- Аманжолов А., Новые этнографические находки в Казахстане, Сообщения и доклады методической конференции профессорско-преподавательского состава, ЖенПИ, Алма-Ата, 1971
 Анисимов А.Ф., Представления эвенков о шингкэнах и проблема происхождения первобытной религии. Сборник МАЭ, т. XII, 1949
 Анисимов А.Ф., Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований, М.-Л., 1958
 Анисимов А.Ф., Космологические представления народов Севера, М.-Л., 1959
 Анисимов А.Ф., Духовная жизнь первобытного общества, М.-Л., 1966
 Анисимов А.Ф., Материалы по шаманству у алтайцев. Сборник МАЭ, т. IV, вып. 2, Птр, 1924
 Анохин В.П., Очерк шаманства у енисейских остяков. Сборник МАЭ, вып. 2, 1914
 Аргынбаев Х., Қазақтың мал шаруашылығы жайында этнографиялық очерк, Алматы, 1969
 Аристов Н.А., Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности. Живая старина, вып. III и IV, СПб, 1896
 Арсланова Ф.Х., Новые материалы VII-VI веков до н.э. из Восточного Казахстана, Советская археология, 1972, №1
 Арынов Т., Байгеге байланысты бірер сөз. Қазақ ССР ҒА хабарлары, 1970, №5
 Ауэзов М., Киргизская народная героическая поэма «Манас» М., 1926
 Ауэзов М., Қазақ әдебиетінің тарихы, Кызылорда-Ташкент, 1927
 Әуезов М., Соболев Л., Қазақ халқының эпосы мен фольклоры, Алматы
 Әуезов М., Айтыс өлеңдері, Айтыс, т. 2, Алматы, 1965
 Бадер О. Археологические исследования на Урале в 1946г. "Краткие сообщения Института истории материальной культуры", т. IX, 1948.
 Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов. СПб., 1891 (см. также: Д. Банзаров. Соч. М., 1955).
 Барабаш Й. Пространство и время в историко-этнографическом исследовании". Журн. "Сов. этнография" 1971, № 6.
 Барашков-Энчелей И., Катанов Н. Ф. — В кн.: "Н. Ф. Катанов. Материалы и сообщения". Абакан, 1965.
 Баржаксин А. Зная сказки — не утаивай их. "Записки Западно-Сибирского отдела РГО", т. 38. Омск, 1916.
 Барсов С. Последний трюк Гудини. Журн. "Вокруг света", 1975, № 6.
 Бартольд В. Турецкий эпос и Кавказ. "Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос. Пер. В. Бартольда. Изд. подг. В. Жирмунский, А. Кононов). М.-Л., 1962.
 Бартольд В. Еще известия о Коркуде. В. Бартольд. Соч., т. V. М., 1968.
 Бартольд В. Бахши. "В. Бартольд. Соч., т. V". М., 1968.
 Башилов В. Культ святых в исламе. М., 1970.

Баскаков Н. А. Душа в верованиях тюрков Алтая (Термины, их значение и этимология). Журн. "Сов. этнография", 1973, № 5.

Бейклесс Дж. Америка глазами первооткрывателей. Пер. с англ. З. Канаевского. М., 1969.

Бекхожина Т. Старинный свадебный цикл казахского народа. "Музыкальное", вып. IV. Алма-ата, 1968.

Бекхожина Т. Казахские песни-сказки. "Музыкальное", вып. V. Алма-ата, 1971.

Бекхожина Т. Қазақтың 200 әні. Алматы, 1972.

Бердібаев Р. Халықтың қасиетін жанымен ұққан... "Дәстүр тағлымы". Алматы, 1973.

Березкин Ю. Мифология мочика (Перу). Журн. "Сов. археология", 1972.

Бируни А. Избранные произведения, т. I. Памятники минувших поколений. Ташкент, 1957.

Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. I. М.-Л., 1950.

Бломквист Е. Ирокезы. "Индейцы Америки". М., 1955.

Блонский П. Избранные психологические произведения. М., 1964.

Богораз В. К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии. "Этнографические обозрения", 1910, № 1-2.

Богораз В. Народная литература палеоазиатов. "Литература Востока", вып. I. Пгр., 1919.

Богораз В. Чукчи, т. I. Л., 1934. (Тан-Богораз дегенді де қараңыз).

Божович Л., Неймарк М. "Значащие символы" как предмет психологии. Журн. "Вопросы психологии", 1972, № 1.

Боровков А. Очерки истории узбекского языка. III. Лексика среднеазиатского тевиса XII-XIII вв. "Ученые записки ИВ АН СССР", т. XVI. М. Л., 1958.

Брагинский И. К спорам о генезисе героического эпоса. Журн. "Сов. этнография", 1966, № 1.

Брагинский И. Из истории таджикской и персидской литературы. М., 1972.

Будагов Л. З. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, т. I. СПб., 1869; т. II, 1871.

Брайант Т. Зулуцкий народ до прихода европейцев. М., 1953.

Бунак В. Возникновение речи. Журн. "Курьер ЮНЕСКО", август — сентябрь, 1972.

Бурдуков А. Забытые страницы (публикация и выступление Т. Бурдуковой). "Страны и народы Востока", вып. XI. М., 1971.

Буслаев Ф. Этнографические вымыслы наших предков. "Сборник антропологических и этнографических статей о России и странах, ей прилежащих", кн. I. М., 1868.

Буслаев Ф. Исторические очерки русской народной словесности и искусства, т. I. СПб., 1861.

Бутинов Н. Первобытнообщинный строй (Основные этапы и локальные варианты). "Проблемы истории докапиталистических обществ", кн. 1. М., 1968.

Бутинова М. Материалы Н.Н. Миклухо-Маклая о религии народов Океании и их значение для современного религиоведения. Журн. "Сов. этнография", 1971, № 6.

Быкова И. Характерные черты хаусанских сказок. "Фольклор и литература народов Африки". М., 1970.

Бэрчетт У. Вверх по Меконгу. М., 1958.

Вадимов А., Тривас М. От магов древностей до иллюзионистов наших дней. М., 1966.

Валиханов Ч. Следы шаманства у киргизов. "Соч. В 5 томах", т. I. Алма-ата. 1961.

Валиханов Ч. Тенгри. "Соч. В 5 томах" т. I. Алма-ата, 1961.

Василевич Г. Этнонимы в фольклоре. "Фольклор и этнография". Л., 1970.

Василевич Г. Дошаманские и шаманские верования у эвенков. Журн. "Сов. этнография", 1971, 5.

Василевский Р. Исследования в долине Амура. "Археологические открытия 1970 года". М., 1971.

Вдовин И. С. Очерки этнической истории коряков. Л., 1973.

Вельгус В. А. Фокусники древнего Египта и александрийские фокусники в Китае. "Основные проблемы африканистики. Этнография, история, филология. Сборник к 70-летию Д.А. Ольдерогге". М., 1973.

Вениаминов И. Записки об островах Уналашкинского отдела, ч. 3., 1840.

Веселовский А. Н. Собр. соч., т. I, 1913.

Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1941.

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

Викторова Л. Доклад. Журн. "Народы Азии и Африки", 1973, № 1.

Винкельхофер Я. и В. Сто взглядов на Японию. М., 1968.

Винников И. Н. Легенда о призвании Мухаммеда в свете этнографии. "Сб. статей С.Ф. Ольденбургу". Л., 1934.

Виноградов А. В. Неолитические памятники Хорезма. М., 1968.

Виноградов А. В. Бирюза, первобытная мода, этногенез... Журн. "Сов. этнография" 1972, № 5.

Виноградов А. В., Кузьмина Е., Смирин В. Новые первобытные памятники в северо-восточном Приаралье. "Проблемы археологии Урала и Сибири". М., 1973.

Виташевский Н. Материалы для изучения шаманства у якутов. "Записки Восточно-Сибирского отдела РГО по этнографии", II, вып. 2. Иркутск, 1890.

Виташевский Н. Из области психонейроза. "Этнографическое обозрение", 1911, № 1-2.

- Владимирцов Б. Я. Монголо-ойратский героический эпос. М., 1923.
- Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Л., 1934.
- Волков В., Новгородова Э. Археологические исследования в Монголии. "Археологические открытия 1972 г." М., 1973.
- Воскобойников М. Эвенки северной Бурятии. "Этнографический сборник". Улан-Удэ, 1960.
- Вулих Н. "Тристия" и "Послания с Понта" Овдия как исторический источник. Журн. "Вестник древней истории", 1974, № 1.
- Габдуллин М. Қазақ халқының ауыз әдебиеті. Алматы, 1958; 1974.
- Гаврилова А. Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен. М., 1965.
- Гафуров Б. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. М., 1972.
- Гельвальд Ф. Естественная история племен и народов, т. 2. СПб., 1885.
- Генкевич Э. Б. Фольклор Эфиопии. "Фольклор и литература народов Африки". М., 1970.
- Геродат. История. В девяти книгах. Пер и примеч. Г. Стратановского. Л., 1972.
- Гинзбург В. Материалы к антопологии населения Западного Казахстана в эпоху бронзы (захоронения могильника Тасты-Бугак в Актюбинской области). "Материалы и исследования по археологии СССР" № 120, 1962.
- Гиренко Н. Этнолингвистическая ситуация на Занзибаре. Журн. "Сов. этнография", 1972, № 5.
- Глушкина А. "Маньесю" как литературный памятник. "Маньесю". Пер. с яп., вступ. статья и комментарий А. Глушкиной. М., 1971.
- Глуховская Н., Бадер О. Новые местонахождения древнего палеолита в Северном Прибалхашье. "Краткие сообщения Института археологии АН СССР". М., 1972.
- Гофман А., Левкович В. Обычай как форма социальной регуляции. Журн. "Сов. этнография". 1973, № 1.
- Горький М. Разрушение личности. "Собр. соч.", т. 24. М., 1953.
- Григорьев Г. П. Начало верхнего палеолита и происхождение Homo sapiens. Л., 1968.
- Григорьев Г. П. Верхний палеолит. "Каменный век на территории СССР". М., 1970.
- Григорьев Г. П. Восстановление общественного строя палеолитических охотников и собирателей. "Охотники, собиратели, рыбаловы". Л., 1972.
- Гинцер П. Эпос древнего мира. "Типология и взаимосвязи литератур". М., 1971.
- Громов В. И. Местонахождения палеолита на Среднем Урале. "Вестник АН СССР", 1943, № 9-10.
- Громов В. И. Палеонтолого-стратиграфическое изучение террас на р. Чусовой Урал. "Бюллетень комиссии по изучению четвертичного периода", 1948, № 11.

- Грязнов М. П. Некоторые вопросы истории сложения и развития ранних кочевых обществ Казахстана и Южной Сибири. "Краткие сообщения Института этнографии АН СССР", вып. 24. М., 1955.
- Грязнов М. П. Памятники карасукского времени в Центральном Казахстане. Журн. "Сов. археология", 1952, XVI.
- Гуляев В. И. Америка и Старый Свет в доколумбову эпоху. М., 1968.
- Гуляев В. И. Рец. на кн. Кинжалова Р. В. "Культура древних майя". Журн. "Сов. этнография", 1972, № 2.
- Гумилев Л. Н. Хунну. Средняя Азия в древние времена. М., 1960.
- Гумилев Л. Н. Поски вымышленного царства. (Легенда о "государстве пресвитера Иоанна"). М., 1970.
- Гурвич А. Представление о времени в средневековой Европе. "История и психология". М., 1971.
- Гусев Ф. Философские труды В. И. Ленина и теоретические изучение фольклора. "Ленинское наследие и изучение фольклора". М., 1970.
- Даль В. Башкирская русалка. "Башкирия в русской литературе", т. 1. Уфа, 1961.
- Дамдинсүрэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. М., 1957.
- Дамдинсүрэн Ц., Лувсандэндэв А. Орос монгол толь. Нэгдүгээр боть. Улаанбаатар, 1967.
- Дамм Г. Канака — люди южных морей. М., 1964.
- Даниельссон Б. Полинезия — земля в океане. М., 1970.
- Джарылгасинова Р. Ш. Древние когуресцы (К этнической истории корейцев). М., 1972.
- Дебец Г. Ф. О физических типах людей скифского времени. "Проблемы скифской археологии". М., 1971.
- Демин Л. М. Искусство Индонезии. М., 1965.
- Диваев А. Из области киргизских верований. Баксы как лекарь и колдун. (Этнографический очерк). "Известие ОАИЭ", т. XV, вып. 3. 1899.
- Долгих Б., Левин М. Народы Сибири. "Очерки общей этнографии. Азиатская часть СССР". М., 1960.
- Дүйсенбаев Ы. Фасырлар сыры. Алматы, 1970.
- Дүйсенов М. Айтыс өнерінің өрісі. "Қазақ әдебиеті" газ. 26. I. 1973.
- Дьяконов И. М. Восточный Иран до Кира (К возможности новых постановок вопроса). "История иранского государства и культуры". М., 1971.
- Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. М.-Л., 1940.
- Дыренкова Н. П. Охотничьи легенды у кумандинцев. "Сборник МАЭ", т. XI. М.-Л., 1949.
- Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Одесса, 1900.
- Евсеев В. Исторические основы карело-финского эпоса. Кн. 1. М.-Л., 1957.
- Ефименко П. Первобытное общество. Киев, 1953.
- Еремеев А. Происхождение искусства. М., 1970.

Еремеев Д. К семантике тюркской этнонимии. "Этнонимы". М., 1970а.
Ержанов М. Үкілі Ыбырай туралы естелігі. "Ыбырай Сандыбайұлы" атты кітапта. Алматы, 1969.

Ефремов П. Современное состояние устного народного творчества долган. "Вторая конференция по изучению современного фольклора народов Сибири" (тезисы). Улан-Удэ, 1965.

Жақыпбайұлы Т. Ажалмен өзілдескен адам. "Қазақ әдебиеті" газ., 22. I. 1971.

Жиреншин Ә. Қазақ кітаптарының тарихынан. Алматы. 1971.

Жирмунский В. Среднеазиатские народные сказители. "Известия Всесоюзного Географического общества", т. 79, вып. 4. 1947.

Жирмунский В., Зафиров Х. Узбекский народный героический эпос. М., 1947.

Жирмунский В. Огузский героический эпос и "Книга Коркута". "Книга моего деда Коркута". М.-Л., 1965.

Жирмунский В. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М., 1960.

Жирмунский В. Легенда о призвании певца. "Исследования по истории культуры народов Востока. Сб. в честь акад. И. О. Орбели". -Л., 1960а.

Жубанов А. Струны столетий. Алма-Ата, 1958.

Жұмалиев Қ. XVII – XIX ғғ. қазақ әдебиеті. Алматы, 1967.

Завитухин М. П. Изображение дося на реннетагарских бронзовых ножах. "Бронзовый и железный век Сибири". Новосибирск, 1974.

Зеленин Д. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок. "Сб. статей С. Ф. Ольденбургу". Л., 1934.

Зеленин Д. Идеология сибирского шаманства. "Известия АН СССР по отделению общественных наук". 1935, № 8.

Землянова Л. Структурализм и его новейшие модификации современной фольклористике США. Журн. "Сов. этнография", 1972, № 6.

Землянова Л. Проблемы специфики жанров в современной фольклористике США. "Специфика фольклорных жанров". М., 1973.

Землянова Л. Современная американская фольклористика. Теоретические направления и тенденции. М., 1975.

Золотарев А. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.

Золоторев А. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.

Золоторевская И. Индейцы пуэбло. "Индейцы Америки". М., 1955.

Зубко Г. Фольклор и литература народов фульбе. "Фольклор и литература народов Африки". М., 1970.

Зуев Ю. Киргизы-буруты. Журн. "Сов. этнография", 1970, № 4.

Зыбковец В. Дорелигиозная эпоха. М., 1959.

Ионов В. Дух-хозяин леса у якутов. "Сб. МАЭ", т. VI, вып. I. Пгр., 1916.

Иохельсон В. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, т. I. СПб., 1900.

Исамитт К. О некоторых особенностях музыкального фольклора Чили. "Культура Чили". М., 1968.

Исәбәт Н. Татар тамышмаклары турында. "Татар тамышмаклары. Жыючесе һәм түзүчесе, Н. Исәнбәт" Казан, 1970.

Ислаивн Вл. Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб., 1847.

Исландские саги. Ред., вступ. статья и примеч. М.И. Стеблина-Каменского. М., 1956.

Исмагулов О. Население Казахстана от эпохи бронзы до современности (Палеоантропологическое исследование). Алма-Ата, 1970.

Исмаилов Е. Акыны. Монография о творчестве Джамбула и других акынов. Алма-Ата, 1957.

Исмаилов Е., Турсунов Е. Основные типы создателей и носителей фольклора. "История казахской литературы", т. I, Алма-Ата, 1968.

Қабидаш Қ. Баян-Өлгий қазақтарының ауыз әдебиеті. Өлгий, 1969.

Кабо В. Каменные орудия австралийцев. "Труды Института этнографии АН СССР", новая серия, т. LXXXX 1962.

Кабо В. История первобытного общества и этнография (К проблеме реконструкции прошлого по данным этнографии). "Охотники, собиратели, рыбаловы". Л., 1972.

Кадырбаев М. Некоторые проблемы первобытной истории в свете труда Ф. Энгельса "Просхождение семьи, частной собственности и государства". "Известия АН Каз ССР", 1971, № 5.

Калзан А. О тувинском фольклоре. "Основные проблемы изучения поэтического творчества народов Сибири и Дальнего Востока". Улан-Удэ, 1961.

Крктаев М. Айтыс XIX – начала XX в. "История казахской литературы", т. I. Алма-Ата, 1968.

Қаратаев М. Халықтың жан серігі. "Эпостан эпопеяға". Алматы, 1969.

Каррыев С. Из истории взаимосвязей туркменской литературы и литератур народов советского Востока. Автореф. докт. дисс. Ашхабад, 1968.

Кациельсон И. Послесловие к сб. "Сказки народов Судана". М., 1968.

Кенжебаев Б. Баксы сарыны. "Қазақ әдебиетінің тарихы", 1-т, Алматы, 1948.

Кирилов И., Ковчев Е. Исследования в Читинской области. "Археологические открытия 1970 г.". М., 1971.

Киселев С. Древняя история Южной Сибири. М., 1951.

Клапчук М. Археологические исследования в бассейнах рек Нура и Сарысу. "Археологические открытия 1966г.". М., 1967.

Клемм Х. Внуки королей. Путевые очерки о Мали. М., 1966.

Кляшторный С., Лившиц В. Согдийская записка из Бугута. "Страны и народы Востока". вып. X. М., 1971.

Кнорозов Ю. Индейцы майя. "Индейцы Америки". М., 1955.

Кнорозов Ю. Поздняя история Юкатана по хроникам майя. "От Аляски до Огненной Земли. История и этнография стран Америки". М., 1967.

Коломинский Я. Социальные эталоны как стабилизирующие факторы "социальной психики". Журн. "Вопросы психологии", 1971, № 1.

- Колчин Б., Шер Я. Абсолютное датирование в археологии. "Проблемы абсолютного датирования в археологии". М., 1972.
- Кандоминас Ж. Лес священного камня. Пер. с фр. Е. Пащенко. М., 1967.
- Кондратов А. Земля людей — земля языков. М., 1974.
- Коробкова Г. Орудия труда и хозяйство неолитических племен Средней Азии. М., 1969.
- Косиков И. Кхмерский театр теней. "Сборник МАЭ. XXIX. Культура народов зарубежной Азии". Л., 1973.
- Костров Н. Очерки Туруханского края. "Записки Западно-Сибирского отдела РГО", IV. СПб., 1857.
- Косыгина Е. Обычай тункинских бурят при отправлении на охоту. "Живая старина", 1915, № 1-2.
- Крашенинников Н. Описание земли Камчатки, II. СПб., 1775.
- Крейнович Е. Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973.
- Кузеев Р. Родоплеменной состав башкир в XVIII веке. "Вопросы башкирской филологии". М., 1959.
- Кумекон Б. Государство кимаков IX-XI вв. по арабским источникам. Алма-Ата, 1971.
- Кучинский А. Описание Сибири XVIII в. Журн. "Сов. этнография", 1972, № 1.
- Кызласов Л. Р. О южных границах государства древних хакасов в IX-XII вв. "Ученые записки Хакаского НИИ языка, литературы и истории", вып. VIII, Абакан, 1960.
- Лаврентьев Г. И. Категория числа имен существительных в волжском говоре марийского языка. Журн. "Сов. финно-угроведение", 1971, № 1.
- Ларичев В. Е. Палеолит Северной, Центральной и Восточной Азии, ч. 1. Азия и проблемы родины человека (История идей исследования). Новосибирск, 1969.
- Ларичев В. Е. Палеолит Северной, Центральной и Восточной Азии, ч. 2. Азия и проблема локальных культур (Исследования и идеи). Новосибирск, 1972.
- Лебедев Е. Архаические сюжеты эвенкийской сказки о животных. "Языки и фольклор народов сибирского Севера". М.-Л., 1966.
- Леонтьев Н. В. Изображения животных и птиц на плитах могильника Черновая III. "Сибирь и ее соседи в древности". Новосибирск, 1970.
- Липский А. К вопросу об использовании этнографии для интерпретации археологических материалов. Журн. "Сов. этнография", 1966, № 1.
- Липский А. К вопросу о семантике солнцеобразных личин Енисея. "Сибирь и ее соседи в древности". Новосибирск, 1970.
- Лисевия И. С. Устное народное творчество и литературная проза в древнем Китае. "Литература древнего Китая". М., 1969.
- Литке Ф. Путешествие вокруг света... на военном шлюпе "Сенявине" в 1826, 1827, 1828 и 1829 годах, ч. 2. СПб., 1835.

- Локвуд Д. Я. — абориген. М., 1971.
- Лопатин И. Гольды амурские, усурйские, сунгарийские. Опыт этнографического исследования. Владивосток, 1922.
- Любин В. П. Нижний палеолит. "Каменный век на территории СССР". М., 1970.
- Ляпунова Р. Г. Этнографическое значение экспедиции капитанов П. Креницына и М. Левашова на Алеутские о-ва. 1764-1769. Журн. "Сов. этнография", 1971, № 6.
- Магауин М. Қобыз сарыны. XV-XVIII ғасырларда жасалған қазақ ақын, жыраулары. Алматы, 1968.
- Мальцева Н. А. Тотемические представления в шаманстве алтайцев. "Известия Сибирского отделения АН СССР", вып. I, 1972, № 1.
- Манай-Оол М. Х. Тува в скифское время (Уюкская культура). М., 1970.
- Маргулан А. О. О носителях древней поэтической культуры казахского народа. "Сб. М. О. Ауэзов к его 60-летию". Алма-Ата, 1959.
- Марғұлан Ә. Ұлытау төңірегіндегі тас мүсіндер. "Ежелгі мәдениет кәуалары". Алматы, 1966.
- Маргулан А., Акишев К., Кадырбаев М., Оразбаев А. Древняя культура Центрального Казахстана. Алма-Ата, 1966а.
- Маргулан А. Горное дело в Центральном Казахстане в древние и средние века. "Поиски и раскопки в Казахстане". Алма-Ата, 1972.
- Марғұлан Ә. Шоқан және "Манас". "Манас" жырыны Шоқан жазып алған нұсқасы туралы зерттеу. Алматы, 1976.
- Маретин Ю. Этнография, антропология и другие науки о человеке XIII Международном конгрессе по истории науки. Журн. "Сов. этно-графия", 1973, № 4.
- Маркарян Э. Очерки теории культуры. Ереван, 1969.
- Марков Г. Некоторые проблемы возникновения и ранних этапов кочевничества в Азии. Журн. "Сов. этнография", 1973, № 1.
- Маскаев А. Мордовская народная сказка. Саранск, 1947.
- Матова М. А. Комплексное исследование психических состояний человека в индивидуальной и групповой деятельности. Журн. "Вопросы психологии", 1973, № 4.
- Маторин М. Н. К вопросу о методологии изучения религиозного синкретизма. "Сборник С. Ф. Ольденбургу". Л., 1934.
- Мәшһүр-Жүсіп. Әр түрлі материалдар. Қазақ ССР Орталық ғылыми кітапханасы, п. 1170, 2-дөңгелек.
- Медведская И. Некоторые вопросы хронологии бронзовых наконечников стрел Средней Азии и Казахстана. Журн. "Сов. археология", 1972, № 3.
- Медоев А. Об истоках древнего палеолита Сары-Арки. "Известия АН КазССР", серия общественных наук, вып. 4. Алма-Ата, 1965.
- Медоев А. Топография стоянок каменного века в Северном Прибалхашье. "Вестник АН КазССР", 1965а, № 5.

Медоев А. Радиальная система изготовления нуклеусов левалюа в древнем палеолите Сары-Арки и Мангышлака. "Поиски и раскопки в Казахстане". Алма-Ата, 1972.

Мерғалиев Т. Домбыра сазы. Алматы, 1972.

Мелетинский Е. М. Возникновение и ранние формы словесного искусства. "История всемирной литературы, т.1. Литература древнего мира". Проект. М., 1967.

Мелетинский Е.М. Первобытные истоки словесного искусства. "Ранние формы искусства". М., 1972.

Мелетинский Е.М. Повествовательный фольклор народов Океании. "Сказки и мифы Океании". Сост. Г.Л. Премаков. М., 1970.

Миго А. Кхмеры (история Камбоджа с древнейших времен). М., 1973.

Михаев М. И. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов. Черкесск, 1973.

Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч., т. III, ч.1. М.-Л., 1951.

Митин С. Тайна сундука. "Казахстанская правда", 14. I. 1973.

Михайлов Г. К вопросу о шаманизме и шаманской поэзии. "Теоретические проблемы восточных литератур". М., 1969.

Михайлов Г. Литературное наследство монголов. М., 1969а.

Мицкевич С. Мэнэрик и эмиряченье. Формы истерии в Колымском крае. "Материалы по изучению ЯАССР", вып. 15, Л., 1929.

Муханов К. Шаманизм у казахов, его эволюция и пережитки. Автореф. канд. дисс. Алма-Ата, 1970.

Мұқанов С. Айтыс. "Айтыс" жинағында, 1-т. Алматы, 1942.

Мұқанов С. Айтыстар туралы. "Айтыс" жинағында, т.1. Алматы, 1964.

Мұқанов С. Халық мұрасы. Алматы, 1974.

Навоий А. Сохийнома. Хазноин-ул маоний. Тошкент, 1960.

Наделяев В. М. Древнетюркская руническая надпись из Кош-Агача. "Известия Сибирского отделения АН СССР", 1973, № 1.

Надь Г. Охотники и собиратели Восточной Африки. "Охотники, собиратели, рыбаловы". Л., 1972.

Налбандян М. Полн. собр., соч. в 4 томах, т. 1. Ереван, 1945.

Нигмедзянов М. Народная музыка. "Татары Среднего Поволжья и Приуралья". М., 1967.

Никифоров В. Н. К обсуждению проблемы докапиталистических обществ Востока в советской исторической литературе. "Современная историография стран зарубежного Востока. Проблемы социально-политического развития". М., 1971.

Окладников А. П. О значении захоронений неандертальцев для истории первобытной культуры. Журн. "Сов. этнография", 1952, № 3.

Окладников А. П. Возникновение человеческого общества. Ранний древнекаменный век (нижний палеолит). "Всемирная история". М., 1955.

Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. "Материалы и исследования по археологии СССР", ч. 43. М., 1955.

Окладников А. П. Пещера Джебел—памятник древней культуры прикаспийских племен. "Труды Южнотуркменистанской археологической комплексной экспедиции", т. VII. Ашхабад, 1956.

Окладников А. П. Петроглифы Ангары. М.-Л., 1966.

Окладников А. П., Запорожская В.Д. Петроглифы Забайкалья, ч.2. Л., 1970.

Окладников А. П., Запорожская В.Д. Петроглифы Средней Лены. Л., 1972.

Окладников А. П., Мартынов А. И. Сокровища томских писаниц. Наскальные рисунки эпохи неолита и бронзы. М., 1972.

Окладников А. П. Петроглифы Нижнего Амура. Л., 1971.

Ольдерогге Д. Предисловие к сб. "Сказки народов Африки". М.-Л., 1959.

Ольдерогге Д. Предисловие к кн. "Сундьята. Мандингский эпос". М.-Л., 1963.

Ольдерогге Д. Об изучении эпоса народов Африки. "Африканский этнографический сборник", вып. IX. Л., 1972.

Оразбаев А. М. Колодцы на поселении Чиглинка (Шагалалы). "Поиски и раскопки в Казахстане". Алма-Ата, 1972.

Ортабайланы Р. Қарачай халқы джырларыны юсюнден. "Қарачай халқ джырла". М., 1969.

Паллас П. Путешествие по разным провинциям Российского государства, III-1. СПб., 1788.

Петросян А. К вопросу о народности эпоса "Манас". "Киргизский героический эпос "Манас". М., 1961.

П.К. О маньчзях и корейцах. "Известия Географического общества", отделение 2. СПб., 1870.

Позднеев А. М. Образцы народ. лит-ры монгольских племен. СПб., 1880.

Попов А. А. Тавгийцы. Л., 1936.

Поршнев Б. Ф. Контрсулестия и история. (Элементарное социально-психическое явление и его трансформации в развитии человечества). "История и психология". М., 1971.

Потанин Г. Н. Очерки северо-западной Монголии, вып. III, IV, СПб., 1883.

Потапов Л. П. Охотничьи поверия и обряды у алтайцев и тюрков. "Культура и письменность Востока", кн. V. Баку, 1929.

Потапов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя. "Труды тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. I. Материалы по археологии и этнографии Западной Тувы". М.-л., 1960.

Потапов Л. П. Из этнической истории кумандинцев. "История, этнография и археология Средней Азии". М., 1968.

Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969а.

Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969б.

Приклонский В. О. О шаманстве у якутов. "Известие Вост.-Сиб. Отд. РГО". 1886, т. XVIII, № 1-2.

Путилов Б.Н. Историко-сравнительное изучение фольклора. "Основные направления в изучении фольклора". Тезисы. М., 1971.

Пухов И.В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. М., 1962.

Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен ч. II. СПб., 1886; ч. III, 1870.

Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий, т. 1, СПб., 1893; т. 3, ч. 1, СПб., 1905; т. 4, ч. 1, СПб., 1911.

Райт Г. Сведетель колдовства. Пер. с англ. И. Михайлова. М., 1971.

Рамазанов К.Т. Парные слова в тюркских языках юго-западной группы. Журн. "Сов. тюркология", 1971, № 6.

Рахымжанов Э. Айтыстар. "Қазақ фольклористикасы". Алматы, 1972.

Рашид-ад-Дин. Сборник летописей, т. I, кн. 1. М.-Л., 1952.

Ревуненкова Е. Книги батакских жрецов в собраниях МАЭ. "Культура народов зарубежной Азии и Океании". Л., 1969.

Решетов А.М. Введение к сб. "Охотников, собиратели, рыбаловы". Л., 1972.

Риттер Э.А. Чака Зулу. Возвышение зулусской империи. Пер. с англ. В. Я. Голанта. М., 1968.

Рифтин Б. Морфология и развития повествовательной прозы в древнем Китае. "Литература древнего Китая". М., 1969.

Рогинский Я. Проблема антропогенеза. М., 1969.

Руденко С.И. Древнейшие в мире художественные ковры и ткани из олеоденелых курганов Горного Алтая. М., 1968.

Руденко С.И. Рец. на брошюру Э. Вадецкой. Журн. "Сов. археология", 1969, № 2.

Рустамов Э. Узбекская поэзия в первой половине XV века. М., 1963.

Рыжкова Н.И. Сравнительное изучение воспроизведения и узнавание при кратковременном запоминании. Журн. "Вопросы психологии", 1973.

Романова А., Мыреева А. Фольклор эвенков Якутии. Под ред. Г. Василевич. Л., 1971.

Рычкова К.М. О религиозных воззрениях и шаманизме сибирских инородцев. "Известия Западно-Сиб. отд. РГО", II, Омск, 1914.

С-кий В. Как и во что веруют якуты. "Сибирский сборник", приложение к "Восточному обозрению". 1890.

Сабитов Р. Сатира и юмор в уйгурском фольклоре. Автореф. канд. дисс. Алма-Ата, 1973.

Садырбаев С. Вопросы циклизации казахского эпоса. Автореф. канд. дисс. Алма-Ата, 1965.

Самойлович А. Очерки по истории туркменской литературы. М., 1930.

Санжеев Г.Д. Эпос северных бурят. "Алымжи-Мерген — бурятский эпос". М., 1936.

Сарианиди В. Рец. на первый номер "Археологической жизни". Журн. "Сов. археология", 1971, № 3.

Сарыбаев Б. Древний казахский ударный инструмент асатаяк. "Музыкознание", вып. IV. Алма-Ата, 1968.

Сарычев Г. Путешествие по северо-восточной части Сибири, Ледовитому морю и Восточному океану. М., 1952.

Сатлаев Ф.А. Коча-кан — старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев. "Религиозные представления и обрядов народов Сибири в XIX — начале XX века". Л., 1971.

Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974.

Сейидов М. Ермәни әлифбасы илә йазылмыш Азәрбайжан байатлары. "Азәр. ССР ЕА хәбәрләри", ичтиман елмләр серийасы. Бақы, 1960, № 3.

Сейидов М. Заметки о гуннской мифологии. Журн. "Сов. тюркология", 1970, № 2.

Сейитмырадов К. Дурды Гылыч. Сайланан эсерлер. Ашгабат, 1969.

Сейфуллин С. Қазақ әдебиеті, 1932.

Семенов Ю. Как возникло человечество. М., 1966.

Сильницкий А. Быт гуляков на низовьях Амура. "Труды Приамурского отдела РГО". Хабаровск, 1895.

Симченко Ю. Некоторые данные о древнем этническом субстрате в составе народов Северной Евразии. "Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии". М., 1968.

Смирнов А.А. Проблемы психологии памяти. М., 1966.

Смирнов А.П. Скифы. М., 1966.

Смирнова Н.С. Очерки казахской литературы XVIII века (Устное творчество казахов Среднего и Старшего жузов). Алма-Ата, 1951.

Смирнова Н.С. Казахские певцы XVIII века — акыны и жырау. "Краткие сообщения Института востоковедения АН СССР", вып. IV. М., 1952.

Смирнова Н.С. Казахская народная поэзия. Алма-Ата, 1967.

Соколов А.П. Экспедиция к Алеутским островам капитанов Креницына и Левашова, 1764-1769. "Записки Гидрографического департамента", ч. X, СПб., 1852.

Соколова З.П. Культ животных в религиях. М., 1972.

Соян К. "Бозинген" жинағына жазған алғы сөзі. Алматы, 1971.

Стеблин-Каменский М. Культура Исландии. М., 1967.

Стеблин-Каменский М. Мир саги. М., 1971.

Стеблин-Каменский М. Фольклор и литература (Общие выводы из частного материала). "Известия АН СССР", вып. 3, т. XXXI, 1972.

Стоколос В. Культура населения бронзового века Южного Зауралья (хронология и периодизация). М., 1972.

Студзницкая С. Изображение человека в искусстве Прибайкалья в эпоху неолита и ранней бронзы (мелкая пластика). Журн. "Сов. археология", 1970, № 1.

Сунчугашев Я. Горное дело и выплавка металлов в древней Туве. М., 1969.

Суслев И. Шаманство и борьба с ним. "Советский Север". 1931, № 3-4.

- Сухов А.Д. Философские проблемы происхождения религии. М., 1967.
- Суховский В. О шаманстве в Минусинском крае. "Известия Общества любителей археологии, истории и этнографии", 1901, XVII, № 2-3.
- Суюншалиев Х. Становление и развитие казахской литературы. Автореф. докт. дисс. Алма-Ата, 1969.
- Сыма Цянь. Исторические записки, т. I. Пер. с кит. Р. Вяткина и В. Таскина. М., 1972.
- Сюре-Каналь Ж. Африка Западная и Центральная. М., 1961.
- Талицкий М. Островская палеолитическая стоянка близ г. Молотова. "Краткие сообщения Института истории материальной культуры", вып. IV, 1940а.
- Талицкий М. Палеолитическая стоянка на р. Чусовой. "Бюллетень Комиссии по изучению четвертичного периода", 1940, № 6-7.
- Талицкий М. Палеолитическая стоянка Пещерный лог. "Краткие сообщения Института истории материальной культуры", вып. XII, 1946.
- Тан-Богораз В. К вопросу о применении марксистского метода к изучению этнографических явлений. Журн. "Этнография", 1930, № 1-2 (караңыз: Богораз В.).
- Таскин В. Скотоводство у сюнну по китайским источникам. "Вопросы истории и историографии Китая". М., 1968.
- Тэйлор Э. Первобытная культура. Пер. с англ. М., 1939.
- Тепляшина Т. Подмена шипящих звуков свестящими в языках Волго-Камья. Журн. "Сов. финно-угроведение", 1971, № 1.
- Тирсо де Молина. Толедские виллы. Пер. с испан. Е. Лысенко. М., 1972.
- Тишков А. Предисловие к сб. "Волшебное зеркало. Дотанские новеллы". Пер. с кит. А. Тишкова и В. Панасюка. М., 1963.
- Токарев А.С. Родовой строй в Меланезии. Журн. "Сов. этнография", 1933, № 2.
- Токарев А.С. Религия в истории народов мира. М., 1964.
- Токарев А. С. Проблемы общественного сознания доклассовой эпохи. "Охотники, собиратели, рыбаловы". Л., 1972.
- Толстов С.П. Древний Хорезм. М., 1948.
- Толстой И.И. Аэды. Античные творцы и носители древнего эпоса. В кн. "И.И. Толстой. Статьи о фольклоре". М.-Л., 1966.
- Трошанский В.Ф. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. Казань, 1903.
- Трояков П.А. Промысловая и магическая функция сказывания сказок у хакасов. Журн. "Сов. этнография", 1969, № 2.
- Трояков П.А. Магическая функция сказывания как эстетическая категория в сюжетосложении архаической сказки. "Эстетические особенности фольклора". Улан-Удэ, 1969а.
- Тугушева Л.Ю. Древние уйгурские стихи (Рукопись из собрания Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР). Журн. "Сов. тюркология", 1970, № 2.

- Турсунов Е.Д. Сказание о циклопе в фольклоре скифов, тюрко-монгольских народов и в "Одиссее" Гомера. "Материалы научной конференции молодых ученых г. Алма-Аты". Алма-Ата, 1972.
- Турсунов Е.Д. Ертегілер. "Қазақ фольклористикасы". Алматы, 1972.
- Турсунов Е.Д. Генезис казахской бытавой сказки в аспекте связи с первобытным фольклором. Алма-Ата, 1973.
- Турсунов Е.Д. Өзектес өнер. "Қазақ әдебиеті" газеті, 21. IX. 1973а.
- Турсунов Е.Д. Сынышы, бақсылар туралы. "Қазақтың қазіргі халық поэзиясы". Алматы, 1973б.
- Турсунов Е.Д. Ритуальные посредники — зачаточный тип носителей фольклора эпохи неолита. "Наследники". Алма-Ата, 1975а.
- Турсунов Е.Д. Об отношении шаманского творчества к художественному фольклору. "Наследники". Алма-Ата, 1975б.
- Турсунов Е.Д. Тайные мужские союзы и поэты-затейники "сал". "Наследники". Алма-Ата, 1975в.
- Тюхтенев Т. Алтайские народные песни. Автореф. канд. дисс. Алма-Ата, 1970.
- Уахатов Б. Казахские песни и их носители. "Научно-теоретическая конференция по проблемам состояния и перспективам развития казахского фольклора". Алма-Ата, 1969.
- Уахатов Б. Қазақтың халық өлеңдері. Алматы, 1974.
- Уланов А. Бурятский фольклор и литература. Улан-Удэ, 1959.
- Унгвицкая М. Памятники енисейской письменности и песенный фольклор хакасов. Журн. "Сов. тюркология", 1971, № 5.
- Унгвицкая М. Хакассские героические сказание "семейные хроники" и памятники енисейской письменности. Журн. "Сов. тюркология", 1973.
- Федорова И. Ареои на острове Пасхи (по материалам рапануйского фольклора). Журн. "Сов. этнография", 1966, № 4.
- Формозов А. Памятники первобытного искусства. М., 1966.
- Формозов А. Очерки по первобытному искусству. Наскальные изображения и каменные изваяния эпохи камня и бронзы на территории СССР. М., 1969.
- Формозов А. Время возникновения локальных вариантов и археологических культур в каменном веке. "Антропологическая реконструкция и проблемы плеоэтнографии". М., 1973.
- Фрай Р. Наследие Ирана. Пер. с англ. В. Лившица и Е. Зеймалю. М., 1972.
- Францов Г. У истоков религии и свободомыслия. В кн. "Г. Францов. Научный атеизм". М., 1972.
- Фрэзе Дж. Золотая ветвь. М.-Л., 1931.
- Хазанов А. Обычай побратимства у скифов. Ж. "Сов. арх-ия", 72, № 3.
- Хатгард Г. Миссия в Транвааль. Пер. с англ. В. Голанта. М., 1973.
- Хангалов М.Н. Собр. соч., т. II. Улан-Удэ, 1959.

Хейердал Т. В поисках рая. Аку-аку. Пер. с норвежск. Л. Жданова. М., 1970.

Хлобыстин Л.П. Исследования на севере Западной Сибири. "Археологические открытия 1966г." М., 1967.

Хлобыстин Л.П. Проблемы социологии неолита Северной Азии. "Охотники, собиратели, рыбаловы". Л., 1972.

Хлобыстина М.Д. Палеосоциологические проблемы южносибирского энеолита. Журн. "Сов. археология", 1972, № 2.

Хлобыстина М.Д. Культовая символика петроглифических рисунков в культуре ранней бронзы Южной Сибири. Журн. "Сов. археология", 1973, № 1.

Хлобыстина М.Д. Многофигурные изображения в зверином стиле из Восточной Сибири. "Бронзовый и железный век Сибири". Ново-сибирск, 1974.

Хубийланы М.А. Карачай фольклора сүймеклик ийнарланы юслеринден. "Тюркологический сборник. Материалы по карачаево-балкарскому и ногайскому языкам". Черкесск, 1967.

Худяков И. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.

Церен Э. Библейские холмы. Пер. с нем. И. Шафранской. М., 1966.

Чалая Л. О культуре микролитов эпохи неолитов в бассейне реки Каратургай. "Культура древних скотоводов и земледельцев Казахстана". Алма-Ата, 1969.

Чалая Л. Озерные стоянки Павлодарской области. Пеньки 1, 2. "Поиски и раскопки в Казахстане". Алма-Ата, 1972.

Чебоксаров Н., Чебоксарова И. Народы, расы, культуры. М., 1972.

Чернецов В.Н. Этно-культурные ареалы в лесной и субарктической зонах Евразии в эпоху неолита. "Проблемы археологии Урала и Сибири" М., 1973.

Чернецов С.Б. Эфиопская магическая литература. Журн. "Сов. этнография", 1972, № 6.

Черных Е.Н. Металл-человек-время. М., 1972.

Членова Н. Хронология памятников карасукской эпохи. М. 1972.

Чубелич Т. Претпоставки и предуслови за историйата на усната народна книжевност во светот и во национални размери. "Македонский фольклор", година 1, брой 2. Скопье, 1968.

Шаракшинова Н.О. Бурятский фольклор. Иркутск, 1959.

Шаракшинова Н.О. Лирические песни бурят. Иркутск, 1973.

Шаревская Б.И. Мифы догонов. "Фольклор и литература народов Африки". М., 1970.

Шахнович М. Первобытная мифология и философия. Л., 1971.

Шерковин Ю.А. Средства массовой коммуникации их роль в жизни общества. Журн. "Вопросы психологии", 1972, № 1.

Шерхунаев Р. Антишаманские мотивы в бурятском устном народном творчестве. Иркутск, 1963.

Шешендік сөздер. Құраст. Б. Адамбаев. Алматы, 1967.

Шашков В. Шаманство в Сибири. "Записки РГО", кн. II. 1864.

Штейнен К. Среди диких народов Бразилии. М.-Л., 1931.

Штернберг Л.Я. Гиляки. "Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны". Хабаровск. 1933.

Штернберг Л.Я. Семья и род у народов северо-восточной Азии. Л., 1933а.

Шурц Г. История первобытной культуры, вып. I. М., 1923.

Ысмайылов Е. Акындар. Алматы, 1956.

Ысмайылов Е. Асқар Токмағамбетов. "Қазақ совет әдебиеті тари-хының очеркі". Алматы, 1958.

Элькин А. Коренное население Австралии. Пер. с англ. М., 1952.

Эрматов М. Этногенез и формирование узбекского народа. Ташкент, 1968.

Юсупов Г. Ворование и их пережитки. "Татары Среднего Поволжья и приуралья". М., 1967.

Ядов В. Стереотип социальный. "Философская энциклопедия", т. V. М., 1970. Якубовский А. Китаб-и Коркут и его значение для изучения туркменского общества в эпоху раннего средневековья. "Книга моего деда Коркута". М.-Л., 1962.

Янушкевич А. Дневники и письма из путешествия по казахским степям. Алма-Ата, 1966.

Ястремский С.В. Остатки старинных верований у якутов. "Известия Восточно-Сибирского отдела РГО", т. 28, № 4, 1897.

Barbeau M. Totemic atmosphere on the north - Pacific Coast. "Journal of American Folklore", vol. 67, N 264. Philadelphia, 1954.

Berndt R. M. Excess and restraint. Chicago, 1962.

Berndt R. M. The concept of "the tribe" in the Western Desert of Australia. "Oceania", vol. XXX, 1959.

Boas F. First General report on the Indians of British Columbia. "Report of the British Association for the advancement of science... 1889". London, 1890.

Boas F. Anthropology and modern life. New York, 1928.

Garfield V. Tsimshian clan and society. Seattle, 1939.

Eggan F. And Scoot W. Ritual life on the Igorots of Sagada. "Ethnology", II, N 1, 1893.

Eliade M. Le chamanisme et la technique archaïque d'extase. Paris, 1951.

Ehrlich S., Flores C., Le-Ny J. Rappel et reconnaissance d'elements appartenant a des ensembles definis. "Année psychologique", 1960, v. 61, N 1.

Zelenin D. Die religiöse Funktion der Volksmärchen. "Internationales Archiv für Ethnographie". XXXI, 1930.

Iochelson W. The Yakut. "Antropological Papers of the American Muaeum of natural Hiatory", II. New York, 1933.

Jung C. and Kerenyi C. Essaus on a science of Mythology, trans R.K.C. Hull. Bollingen Series, XXII, New York. 1949.

Jung C. The Archetypes and the Collective Unconscios. Collected works of C. Jung, v. 9. New York, 1959.

Castren M.A. Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845-1849. Stp., 1856.

Codrington R. The Melanesians. Oxford, 1891.

Levi-Strauss. C. La pensee sauvage. Paris, 1962.

Lommel A. Masken. Gesichter der Menschheit. Zurich, 1970.

Lowie R. H. Primitive society. New York, 1961.

Mc Govern W. The early empiris of General Asie. London, 1939.

Malinowsky B. Crime and custom in savage society. London, 1940.

Meggit M. Desert people. A study of the Walbiri aborigines of Central Australia. Sydney, 1962.

Mundle C. A critique of lingwistic philosophy. Oxford, 1970.

Murphy I. The origin and history of religion. Manchester, 1952.

Pallas P. Reise durch verschniedene Provinzen des Russischen reichs Stp., 1771.

Radloff W. Aus Sibirien, t. 2. Leipzig, 1874.

Sartori P. Erzahlen als Zauber. "Zeitschriften fur Volkskunde", bd. II, N 1-2. Berlin, 1930.

Seligman C. The Melanesians of British New Guinea. Cambridge, 1910.

Storr A. Jung. London, 1973.

Taylor E. Primitive culture, 1871.

Toynbee A. A study of History, vol. III. London, 1934.

Toynbee A. Civilization on Trial. Cleveland - New - York, 1963.

Tonnis F. Die Sitti. Frankfurt am Main, 1908.

Falkenberg J. Kin and totem. Group religions of Australian aborigines in Port Keats district. Oslo, 1962.

Frazer J. Les origines de la famille et du clan. Paris, 1922.

Harris I. The cult of heavenly twins. Cambridge, 1906.

Hart S. Ethics. The Quest for Good Life. New York, Delmar, 1972.

Hinc W. Altiranische Funde und Forschungen. Berlin, 1969.

Childe C. Man Makes Himself. London, 1939.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
О задачах исследования.....	3
О методе исследования.....	9
История происхождения типов создателей и распространителей фольклора.....	11
ГЛАВА 1. Предпосылки зарождения типов носителей фольклорной традиции в эпоху палеолита.....	12
Творчество первобытного человека.....	13
ГЛАВА 2. Неолитическое общество. Начало процесса выделения специализированных носителей устнопоэтической традиции.....	22
Из области идеологических воззрений племен палеолита и энеолита.....	22
Возникновение ритуальных посредников.....	27
О магической функции пения и оказывания.....	37
ГЛАВА 3. Эпоха классовобразования. Начало формирования специализированных типов носителей фольклорно-обрядовой традиции. Сложение типа шамана-баксы.....	47
Вторичная мифологизация.....	55
Об этимологии слова «баксы».....	61
Врачевательная функция шаманов.....	69
О шаманском гипнозе.....	90
Эпоха возникновения типа шамана.....	97
ГЛАВА 4. История возникновения типа акына.....	107
Об этимологии слова «акын».....	107
Мнения об эпохе возникновения типа акына.....	111
О генетической связи типа акына с посредниками.....	116
Возникновени и сложение жанра айтыса.....	127
Возникновение типа акына.....	160
ГЛАВА 5. Вторичная мифологизация. Возникновение типов сал и сэри.....	171
Вторичная мифологизация.....	172
Ареои и салы.....	178
«Сал» и «сэри».....	189
Об этимологии слов «сал» и «сэри».....	194
О времени возникновения института салов.....	196
ГЛАВА 6. История возникновения типа жырау. Сыншы.....	202
Мнения о генетической истории типа жырау.....	202
Об этимологии слова «жырау».....	203
О функциях жырау.....	206
Истоки прорицательской функции жырау.....	214
Жаурыншы: начальный этап сложения жырау.....	222
Сыншы: дальнейшая специализация прорицателей.....	227
О магической функции исполнения героического эпоса.....	236
О времени возникновения типа жырау.....	240
Заключение.....	245
Список использованной литературы.....	248

Турсунов Едыге Даригулулы

ВОЗНИКНОВЕНИЕ БАКСЫ, АКЫНОВ, СЭРИ И ЖЫРАУ.

Редакторы *Искендр К.А., Толеубаева В.К.*

Технический редактор *Алексютина Т.Б.*

Сдано в набор 23.03.99. Подписано к печати 13.08.99. Формат 60×88 1/16.

Бумага газетная. Печать офсетная. Печ. л. 16,75. Заказ 2448.

Тираж 1000 экз. Цена договорная.

Издательско-книготорговая фирма «Фолиант»,
473000, г.Астана, Главпочтамт, а/я № 2652

ПИК ВИНТИ

3527

