

Ю. С. Попова
Новосибирская государственная консерватория (академия)
им. М. И. Глинки

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ИНТОНАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ЧАЛКАНЦЕВ И ТУБАЛАРОВ

(по итогам экспедиции 2005 года¹)

Комплексная филолого-музыкально-этнографическая экспедиция была проведена с 4 по 10 июля 2005 года в Турочакском районе Республики Алтай в населенных пунктах с. Курмач-Байгол и р.ц. Турочак. В состав экспедиции вошли сотрудники сектора языков народов Сибири Института филологии СО РАН, кандидаты филологических наук Айана Алексеевна Озонова, Николай Сергеевич Уртегешев (старшие научные сотрудники), Алена Робертовна Тазранова, Елена Валерьевна Николина (научные сотрудники) и музыковеды Новосибирской консерватории – кандидат искусствоведения, доцент кафедры этномузыказнания Галина Борисовна Сыченко и студентка IV курса теоретико-композиторского факультета Юлия Сергеевна Попова.

Первоначальные сведения, полученные в с. Курмач-Байгол – первом населенном пункте, в котором работала экспедиция, были малоутешительными – многие из информаторов, от которых были сделаны записи более ранних экспедиций (1985 и 1992 гг.), уже умерли. Некоторые исполнители наотрез отказывались работать, ссылаясь на плохое самочувствие. Так, например, Приходько Антонина Павловна, с которой работала экспедиция 1985 года, петь отказалось. Тем не менее, были сделаны фотографии самой исполнительницы, а также некоторых предметов быта.

Из информаторов, записи которых уже имеются в архивах, удалось поработать лишь с Сумачаковой Матреной Семеновной (1924 г.р., туба, сеок Күзен). От нее были произведены аудио- и видеозаписи сказок «Öскүс Олащ» ‘Сирота-парень’ и «Паклан-Тас ла Талмыс», являющихся редчайшими в настоящий момент образцами

¹ Данная экспедиция финансировалась из средств РФФИ-НННОа № 03-06-04001 и гранта РГНФ (№ проекта 05-04-18028е).

сказок, включающих песенные вставки, соответствующие диалогам главных героев, и звукоподражания. Также были получены дополнительные сведения о сказительском репертуаре Матрены Семеновны. В частности, она знает *щӧрщӧк* «Алтын Куш» ‘Золотая птица’, который не содержит песенных вставок, а также *щӧрщӧк* «Эрвес-Арбыс» с очень интересным сюжетом богатырской сказки, который исполнительница не смогла полностью вспомнить.

Аудиозаписи сказок уже делались ранее Н. М. Кондратьевой и Г. Б. Сыченко в 1985 г. и одна из них была опубликована в томе «Алтайские народные сказки» серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» [1], но впервые данный материал был снят на видеокамеру.

Помимо сказок от данной исполнительницы были записаны тубаларские *кожон*, чалканские *сарын* и *такпак*. Первая группа *сарын* (фонограмма № 2) была определена как *оолынын сарыны* ‘песня парня’, и *кыстын сарыны* ‘песня девушки’. От лица парня были исполнены пять строф различного содержания, от лица девушек – три строфы. По словам Матрены Семеновны, такие песни исполнялись молодыми людьми, желающими познакомиться друг с другом. Вторая *сарын* (фонограмма № 3), по словам исполнительницы, была «неприличного содержания», и ее текст пока не расшифрован. Три строфы тубаларских *кожон* (фонограмма № 5) пелись на специфические, собственно тубаларские напевы, отличающиеся от чалканских более свободным стиховым и музыкальным ритмом. Кроме того, Матрена Семеновна сообщила, что этнический термин *такпак* имеет не чалканское, а тубаларское происхождение.

Исполнительница сетовала на то, что сказки, слышанные ею еще от матери, современному поколению не только не интересны, но и не понятны. Таким образом, сказительская традиция утрачивает связь с действительностью и лишается возможности естественной для этноса устной передачи из поколения в поколение.

Восемь образцов чалканских *кыска сарын* были записаны на аудио- и видеоносители от Сумачаковой Марии Степановны (1936 г.р., чалканка, сеок ньондокой). В предварительной беседе она определила разницу между *кыска сарын* и *узун сарын* следующим образом: *кыска сарын* представляет собой четверостишие, поющее на любую тему, а *узун сарын* складывается заранее, и ее поют как готовый текст. В настоящее время *узун сарын* почти не исполняют.

Мария Степановна исполняла четырехстишные *кыска сарын*, давая после каждого четверостишия его перевод на русский язык. Такая же традиция была зафиксирована Н. М. Кондратьевой и Г. Б. Сыченко в 1985 году. Некоторые из переводов звучат весьма поэтично и свидетельствуют о склонности чалканцев к философской лирике. Одна из песен носит характер заговора:

Дорогу пусть черная змея не пересекает,
Мой друг пусть от меня не уходит.

В связи с тем, что охотничий промысел на сегодняшний день кормит большинство семей Курмач-Байгола, культура охотничьих сигналов и звукоподражаний до сих пор не утрачивает своего практического значения, и, соответственно, находится в стадии активного бытования: нам удалось сделать видеозапись игры на двух охотничьих манках на марала – *авыргы* – от Пустогачева Эдуарда Акимовича (1971 г.р.) и Пустогачева Юрия Петровича (1958 г.р.). Второй из исполнителей оказался настоящим мастером своего дела и значительно охотнее и ярче показал возможности инструмента, сопровождая их подробными комментариями. Второй экземпляр охотничьего манка на марала был подарен его владельцем Э. А. Пустогачевым в коллекцию архива традиционной музыки НГК.

Кроме звуковых материалов экспедицией собирались материалы, характеризующие этнографический контекст традиционной культуры. Так, были сделаны видеозапись и фотоснимки процесса приготовления основы многих традиционных алтайских блюд – *талкана* – у Крачнаковой Валентины Лаврентьевны, в доме которой имеются традиционная старинная каменная зернотерка *теервен*. Некоторые детали быта – осколки традиционной чалканской культуры – такие как коновязи (в том числе как декоративный элемент на столбиках калитки), предметы мебели, своеобразный барометр, сделанный из ветки лиственницы, приспособление для переработки кедровых шишек – также были засняты на видеокамеру и фотоаппарат.

Следующим местом целью экспедиции после Курмач-Байгола стал районный центр Турочак. Участники экспедиции местными властями были размещены на лыжной базе, неподалеку от священной для чалканских и некоторых кумандинских родов горы Солоп. Остаток дня был потрачен на поиски места жительства чалканской

шаманки Абашевой (дев. фамилия Барбачакова) Александры Казакоповны, некоторое время назад переехавшей в Турочак из Сурана². Тяжелые жилищные условия Александры Казакоповны, состояние ее здоровья и жесткое ограничение временными рамками не дали возможности для полноценной работы с информатором и, тем более, для проведения и записи шаманского обряда.

Во второй день пребывания в Турочаке участникам экспедиции удалось сделать видеозапись рассказов о жизни во время войны и работе в колхозе на чалканском и русском языках, а также сделаны фотоснимки лечения контактным массажем. Были получены дополнительные сведения о семье Александры Казакоповны, уточнена дата ее рождения (через шесть лет после рождения старшего брата Павла (1919 г.р.), то есть (1925 г.) и пересняты старые семейные фотографии.

Семейно-родовая традиция Барбачаковых изучается уже довольно давно (см. [6, 7]). Анализируя современное состояние шаманской традиции на примере данной семьи, следует отметить, что в целом в шаманской страте интонационной культуры чалканцев произошли значительные изменения по сравнению с классическим шаманизмом. В советский период, с одной стороны, происходило насильственное искоренение любых форм религиозной жизни, в том числе шаманства. Однако, с другой стороны, потребность в поддержании старинной веры этноса оставалась, в результате чего вступали в действие механизмы адаптации традиции к новым условиям, определяющим характер бытования шаманской традиции и по сей день [4].

Одним из таких механизмов стал **процесс замещения**. В первую очередь это касается шаманской атрибутики – ритуальной одежды и фоноинструментов. Рядом ученых всячески подчеркивается значение бубна в камлании [2; 3; 5; 8]. «Без бубна не было настоящего шамана, избранного духами-предками. Значение бубна в культовой практике было столь велико, что без преувеличения можно утверждать: все основные культовые действия шамана во время различных камланий были связаны с его использованием» [5: 159]. Имен-

² С А. К. Абашевой работали экспедиции 1985 (январь и июль) и 1992 гг. Записи ее камланий хранятся в архивах НГК и Института алтаистики им. С. С. Суразакова Республики Алтай.

но бубен позволяет шаману осуществлять перелеты в пространстве, переноситься в «Середину Мира», пленять духов, сражаться с враждебными шаманами, закрывать отверстие в «нижний мир».

У чалканцев существовал свой тип бубна, отличительной чертой которого являлась рукоятка с антропоморфным ликом на обоих концах. Именно такой тип бубна представлен в одной из работ Л. П. Потапова как принадлежавший шаману Барбачакову [9: 231]. Однако современные чалканские шаманы не пользуются этим важнейшим фоноинструментом. Утратив родовые бубны, они стали заменять их другими, более простыми и менее заметными предметами. Например, А. К. Абашева камлает с помощью пучка березовых веточек, набранных по числу предков-шаманов, с привязанными ленточками (*шырба*) и деревянной ложкой (помимо этого встречались случаи камлания колотушкой от бубна, шкуркой мелкого хищного зверька и т. д.) [7].

Другим процессом, направленным, как и первый, на приспособление шаманской традиции к неблагоприятным внешним условиям, стало ее **редуцирование**. В первую очередь это проявилось в утрате общественной значимости шаманских ритуалов. Если ранее шаманские камлания собирали значительное число участников, приходивших иногда даже из отдаленных от места проведения обряда поселений, то в новых условиях подобные собрания стали опасны, и количество присутствующих было сведено к минимуму. Утрата бубнов сделала невозможным путешествие в Верхний мир («К верхним богам без бубна не долететь»), следовательно, общественные моления главным родовым богам перестали проводиться.

Сам шаманский обряд по тем же причинам утратил свою зрелищность и масштабность, хотя такой существенный элемент камлания как шаманское путешествие сохраняется устойчиво. Неизменным является также основное назначение ритуала – общение с духами в измененном состоянии сознания.

Процесс редуцирования отразился и в сокращении числа поводов для проведения обряда. Если ранее камлания проводились и «для испрашивания благополучной жизни, для сохранности и плодovitости скота, удачного промысла и т. д.» [5: 221], то современные обряды проводятся лишь в случае каких-либо происшествий, нарушивших привычный ход жизни, и требующих вмешательства духов, например, в случае тяжелой болезни, утраты души и т.д.

Таким образом, современный шаман утратил свой высокий социальный статус, характерный для активного и полноценного бытования традиции, и вернулся к первоначальным функциям специалиста по связи с духами.

Неблагоприятные изменения условий бытования традиционной культуры сказались на **искажении схемы наследования** шаманского дара. Примером такого процесса является схема наследования в семейно-родовой традиции Барбачаковых.

Шаманский дар Казакопа Барбачакова – очень сильного чалканского шамана из рода Серт (фратрия Чалганы) – после смерти носителя перешел к зятю шамана – Манакопу Денисовичу Кандаракову из сеока Кожо (фратрия Шакшылы). Такое «притягивание» шаманских предков со стороны жены не является исключительным для схемы наследования в «классическом» шаманизме (такие схемы наследования приводятся в труде А. В. Анохина, например, родовая алтайца Белегеша) [2: 119].

Однако, дальнейшая передача семейно-родового дара осуществлялась необычным способом. После смерти мужа – Манакопа Кандаракова – шаманский дар приняла дочь Казакопа Барбачакова – Александра Казакоповна Кандаракова, которая в течение некоторого времени выполняла функции шамана и проводила обряды камлания. Несмотря на это, она – по ее же собственным словам – была «не настоящим шаманом» [6: 74], а лишь временным хранителем шаманского дара до возвращения в родное село младшей дочери Казакопа Барбачакова – Александры Казакоповны, являющейся носительницей шаманского дара и по сей день.

Таким образом, семейно-родовой шаманский дар перешел от отца к дочери через зятя, причем зять попал в число шаманских предков Александры Казакоповны. Особый интерес представляет передача шаманских способностей внутри одного поколения семьи. Нужно отметить, что до этих искажений схема наследования была вполне традиционной. На наш взгляд, все указанные нововведения стали следствием попытки сохранить шаманский дар при отсутствии благоприятных условий для его передачи.

Итак, анализ изменений, произошедших в бытовании шаманской традиции, указывает на наличие заложенных в ней механизмов трансформации и сохранения ритуальной традиции в условиях социально-политических гонений. Приспосабливаясь к новым жиз-

ненным реалиям, носители шаманского дара осуществляют своеобразную консервацию традиции посредством отсечения всех менее значительных ее элементов и сохранения сути – общения с духами древнейшего пантеона своего рода через вхождение в особое измененное состояние сознания, шаманский экстаз.

При этом именно шаманская традиция в сравнении с остальными стратами интонационной культуры этноса, вследствие направленности передачи дара и непосредственной практической значимости, оказывается в наиболее выгодном положении, сохраняя свои важнейшие и наиболее архаические составляющие.

Итак, результаты проведенной экспедиции оставили двойственное впечатление. С одной стороны, в Турочакском районе до нашего времени сохраняются такие редкие фольклорные традиции, как сказительская и шаманская. С другой стороны, зафиксированные нами факты интонационной культуры были сделаны от последних хранителей этих традиций. Отсутствие благоприятной почвы для их дальнейшей передачи позволяет охарактеризовать состояние интонационной культуры северных алтайцев как неуклонно угасающее.

Список использований литературы

1. *Алтайские* народные сказки // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск, 2002. – Т. 21. – 454 с.
2. *Анохин А. В.* Материалы по шаманству у алтайцев – Л., 1925.; репринт: Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. – Горно-Алтайск, 1994. – 180 с.
3. *Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984. – 232 с.
4. *Попова Ю. С., Сыченко Г.Б.* Современное бытование шаманской традиции чалканцев // Народная культура Сибири: Матлы XIV научного семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору /Отв. ред. Т. Г. Леонова. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2005 (в печати).
5. *Потанов Л. П.* Алтайский шаманизм. – Л., 1991. – 320 с.
6. *Сыченко Г. Б.* Поэтика и структура чалканского шаманского текста // Языки коренных народов Сибири. – Новосибирск,

2004. – Чалканский сборник, Вып. 15. – С. 73–101.

7. *Сыченко* Г. Б. Ульгень, Тяжин, Кыргыс и другие (заметки о чалканском шаманстве) // Челканцы в исследованиях и материалах XX века. – М., 2000. – С. 114–127.
8. *Элиаде* М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. – М., 2000. – 273 с.
9. *Ротаров* L. P. Die Schamanentrommel bei den altaischen Völkerschaften // Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker / Her. von V. Diószegi. – Budapest: Akadémiai Kiadó, 1963. – S. 223–256.