

Н. А. ТАДИНА
(Горно-Алтайск)

ШУТОЧНЫЕ ПРИСКАЗКИ КАК МАРКЕР СЁОКА-РОДА В ТРАДИЦИИ ОБЩЕНИЯ АЛТАЙЦЕВ¹

Аннотация. Ключевая идея родовых присказок построена на шутливом описании образа «другого» сёока-рода. В повседневной практике общения алтайцев присказки остаются вербальными знаками, регулирующими взаимоотношения между представителями различных сёоков-родов.

Ключевые слова: алтайцы, сёок, метафорический язык общения.

Введение. У алтайцев, титульного этноса Республики Алтай, сохранилась уникальная традиция передавать из поколения в поколение краткие рифмованные строки в виде стереотипных формул-описаний, в которых иронично указывается на какую-либо характерную особенность сёока. Сёок (*сёок*, дословно «кость») — это патрилинейное и экзогамное подразделение алтайцев, отождествляемое с «родом». Родовые формулы-описания являются ценным фольклорным источником в деле исследования механизма внутриэтнической коммуникации алтайцев. Они содержат до десяти строк и имеют несколько локальных названий: «*чоло сёс*», «*сёгүш сёс*», «*чечеркеш*». В словаре В. И. Вербицкого «*чечерке*» означает «*гордиться, надсмеваться*» [Вербицкий 1884, 430]. В словаре Н. А. Баскакова даны названия «*чоло, прозвище*» и «*сёгүш сёс (вид фольклора) дразнилки, слова, которыми дразнят представители одного рода другой род*» [Баскаков, Тошакова 2005, 131, 180]. Эти ритмически организованные сообщения являются своего рода мостом между различными частями текстов и элементами культуры,

«организуя передачу значимых для культурной традиции» признаков сёока-рода [Байбурин 1993, 13].

Самые ранние сведения по изучаемой теме встречаются в труде Г. Н. Потанина, в котором этнографический материал о сёоках-родах «*тюрков русского Алтая*» сопровождается фольклорными текстами, названными «*присказками*» [Потанин 1883, 1—9]. В этом же томе Г. Н. Потанина опубликована статья А. В. Адрианова, собравшего среди северных алтайцев «*шуточные характеристики*» их сёоков [Адрианов 1883, 936—941]. Этот фольклорный материал вошел в словарь В. И. Вербицкого в качестве устоявшихся народных изречений [Вербицкий 1884, 94, 143, 160, 182, 191, 364, 373, 445]. В архивных материалах А. В. Анохина можно найти «*сатиры*» и «*шаржи*» алтайцев низовья р. Катунь начала прошлого века [Архив ГМАЭ РАН. Ф. 11. Оп. 1, №№ 75, 88, 108]. В контексте проблемы знаковости традиционного мировоззрения тюрков Южной Сибири А. М. Сагалаевым были приведены поговорки-«*дразнилки*» койбалов и сагайцев (групп хакасов), кумандинцев (северных алтайцев), южных алтайцев (о сёоке мундус) о запретах по отношению к родовой тайге и родовому животному [Сагалаев, Октябрьская 1990, 14—15].

В статье предпринята попытка выделить устойчивые стереотипы родовых присказок, хранящихся в народной памяти, и выявить семантические единицы, позволяющие интерпретировать дразнилки в контексте культуры общения алтайцев. С этой целью применены традиционные методы этнографического исследования и проведен анализ содержания собранных фольклорных текстов. Источником для написания статьи явились собственные полевые материалы 2000 и 2010—2011 гг., архивные записи А. В. Анохина, хранящиеся в Архиве Кунсткамеры в Санкт-Петербурге [Архив ГМАЭ РАН. Ф. 11. Оп. 1, № 75, 88, 108], и опубликованные фольклорные тексты. К числу публикаторов алтайского фольклора относится тюрколог Н. А. Баскаков, живший в эвакуации в г. Ойрот-тура (г. Горно-Алтайск). Собранные им

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке проекта РГНФ № 13-11-04005 а(р).

«народные юморески» алтайских сёков были опубликованы в постсоветский период [Баскаков 1990, 53—65]. Родовые формулы-описания можно встретить в книгах местных фольклористов [Ямаева, Шинжин 1994; Екеев 2005] и писателей [Бедюров 2007]. Используемые фольклорные тексты из этих источников переведены на русский язык автором.

Об этническом и родовом составе алтайцев. В историко-этнографической литературе закреплена классификация, по которой в этнический состав алтайцев входят южные и северные группы [Вербицкий 1893, 19—28; Аристов 1896, 338; Токарев 1936, 10; Потапов 1969, 21—22]. В высокогорной части Алтая расселены южные алтайцы — алтай-кижи и теленгиты, а в предгорной — северные алтайцы — тубалары, челканцы и кумандинцы. В соответствии с административным делением алтай-кижи проживают в центральной и западной части Республики Алтай (РА): Онгудайском, Усть-Канском, Усть-Коксинском, Шебалинском и Чемальском р-нах. Теленгиты населяют восточную и юго-восточную часть — Улаганский и Кош-Агачский р-ны РА. Северные группы алтайцев расселены на севере республики — в Майминском, Чойском и Турачакском р-нах.

На протяжении длительного периода формирования алтайского этноса его основой остается родовая структура. Среди сёков-родов встречаются «общие» сёки для всех этнотерриториальных групп и «специфические» — для одной группы. К числу южноалтайских «общих» сёков относятся *кыпчак*, *тöйлөс* (тёлёс), *иркит*, объединяющие алтай-кижи Онгудайского р-на и теленгитов Кош-Агачского р-на [Кыдыева 2008, 22—23]. У алтай-кижи встречаются сёки *көбөк* (кёбёк) и *алмат*, считающиеся теленгитскими. Многочисленные сёки *майман* и *тодош* встречаются только у алтай-кижи, *жабак*, *сагал*, *могол* — у теленгитов, а *комдош*, *күзен* (кюзен), *жарык* (дярык) — у тубаларов. По названию сёка можно определить этнотерриториальную группу. Информантам достаточно названия сёка, чтобы определить незнакомый для их мест сёк. В этом случае обычно

говорят «солун сёк», и, как правило, о нем не знают родовых присказок. В народе рассказывают о сёках, живущих рядом, с которыми активно общаются и состоят в родственных связях или сватовских отношениях. Это обстоятельство подтверждает достоверность собранных материалов по изучаемой теме, из которых приведены наиболее показательные примеры, соотнесенные с опубликованными данными.

Дразнилки чоло как внутриродовой маркер общения. Большинство шуточных присказок посвящено крупным сёкам. К таковым относится сёк *тёлёс*, о котором поговаривают:

*Тöднөн жаан мал жок,
Тöйлөстөн жаан журт жок*
[Бедюров 2007, 418].

(Нет крупнее домашнего животного, чем верблюд,

Нет крупнее по численности поселения, чем у тёлёсов.)

Тёлёсы относятся к «особому» сёку, обладающему характерными признаками. Одни из них уходят в героическое прошлое, поэтому о тёлёсах говорят: «*атту-чуулу*» (знаменитые), «*ат-нерелү*» (имениты подвигами) (Зап. от Николая Бакпаевича Кудачина, 1951 г. р., сёк *кара майман*, с. Кайырлык, Онгудайский р-н, РА. Соб. Н. А. Тадина. 2000 г.) [ПМА]. Отсюда у них сложилась родовая черта — «*төрзөк*» (представительность, стремление занять почетное место) (Зап. от Елизаветы Еркиновны Ямаевой, 1957 г. р., сёк *тёлёс*, (урож. с. Кулады, Онгудайский р-н), г. Горно-Алтайск. Соб. Н. А. Тадина. 2010 г.) [ПМА]. Другие определения, описывающие сложный родовой нрав тёлёсов: «*кылыкту*, *öчöш*» (упрямы), «*курч*» (дерзки) и «*от-калап*» (отважны). Женщины из рода *тёлёс* отличаются непокладистым характером — «*тескери*», особенно в семейной жизни. Мужчины из тёлёсов имеют общие черты во внешности — «*сырсак*» (сухошавые), «*узун сынду*» (высокие), «*кон-жоор*» (горбоносы) (Зап. от Елены (Жыргал) Табаровны Туткушевой (Чачыяковой), 1953 г. р., сёк *тёлёс*, с. Ело, Онгудайский р-н. Соб. Н. А. Тадина. 2011 г.) [ПМА].

Тёлёсам как относящимся к «особому» сёоку следует соблюдать следующие запреты: «Тёлёсу не полагается садиться на худого коня, бегать за плохой женой (ушедшей от мужа) (Төөлс кижиге жаман атка минбейтен, жаман катын некебейтен)». Другая пословица гласит: «Тёлёсу не полагается без причины отправляться в дорогу (покинув свой дом) (Төөлс кижиге тегин журбес). Нельзя сидеть у чужого порога» [Ямаева 2002, 139—140]. Не соблюдение их, согласно поверью, знаменует дурное предвесье.

Родовые дразнилки *чоло* известны в нескольких вариантах, в которых образ сёока представлен устоявшимися раз и навсегда формулами и оборотами. В *чоло* о тёлёсах используются слова — *төр* (почетное место в юрте), *төбө* (макушка), *төдө* (верблюд), *жаан* (большой, великий). Об одной из родовых черт тёлёсов — их напористости — сказано:

Төөлс — төрин бербес,

Өлзө — сөөгин бербес

[Ямаева, Шинжин 1994, 177].

(Тёлёс своего почетного места не уступит,

Если <тёлёс> умрет, его останки <тёлёсы> не отдадут.)

Данный фольклорный текст Е. Е. Ямаева рассматривает через синонимический ряд «тёлёс — власть — земля предков (родина)»: «В данном контексте тёлёсу приписывается функция защиты родной территории (земли предков, могил предков), равно как и защита власти, престола (почетного места)» [Ямаева 2002, 140]. Примечательно, что подобная присказка бытует и у киргизов: в их родовом составе есть род *тёлёс*, наряду с такими родами, как *мундус*, *майман*, что указывает на общее происхождение киргизов и алтайцев [Молдобаев 1995, 112—113].

В родовых дразнилках отображена глубина исторической памяти, сформированная под влиянием событий, произошедших некогда и наложивших отпечаток на этническое сознание алтайцев. Неслучайно в них отражена информация о территории основания и передвижений сёоков-родов, их деле-

нии и этнических контактах на основе реальных этногенетических процессов. Присказки сложились как производные преданий о сёоках, посредством которых в историческом сознании алтайцев закрепились представления о жизни предков, с тяготами переселений и сражений, знаменуемых подвигами. В них упоминаются исторические события XVII—XVIII вв. — периода политических союзов и территориальных захватов [Октябрьская 2003, 56].

По преданиям о сёоке *майман* известно, что он появился на Алтае около трех столетий назад, двигаясь со стороны р. Иртыш [Соколов 1900, 354]. В Горном Алтае этот сёок расселился в трех направлениях — по р. Кан-Кайракан (Усть-Канский р-н), верховью рек Короты и Каракол (Онгудайский р-н) и рек Чемал и Куюс (Чемальский р-н) [Екеев 2005, 126]. До сих пор на этой территории проживают две ветви майманов: *кара майман*, ведущая свое происхождение от пяти сыновей предка Солтона, и *көгөл майман*, рассеянная и малочисленная [Кыдыева 2008, 26—27].

Версия внутреннего деления сёока *майман* изложена в преданиях: старший брат Кара Майман изготовлял доспехи, фитильные ружья, бесшумный порох, а младший — Көгөл Майман сжигал уголь [Екеев 2005, 126; Ямаева, Шинжин 1994, 174]. Майманы вели ратную жизнь: «они первые стали воевать с монголами, за что их “монгол” и сейчас не любит» [Дыренкова 1926, 249]. В родовых присказках о роде звучат ключевые слова: *кара* (черный, могучий), *көгөл* (синий), *көмүр* (уголь), *көб* (черный, как сажа, панцирь), *күл* (зола), *күрее* (круг), *күйү* (зять), *кан* (кровь), *каан* (правитель), *Эрчиш* (Иртыш), *Күр Чамал* (Кюр Чемал). Суровость майманов как родовая черта запечатлена в фольклорных текстах о случае казни зятя из тубаларов, по одним сведениям, за отказ идти воевать [Екеев 2005, 126], по другим — за умыкание невесты из сёока *майман*:

Күр-Чамал бажында күреелей журтаган.

Күндүлү жакшы күйүзүн мойын кескен кара майман

[Ямаева, Шинжин 1994, 174].

(В верховьях Кюр-Чемала, кругом расположившись, жили.

Приветливого хорошего зятя убили
(шею разрезав) кара майманы.)

Одним из жизненно важных типов социальных связей выступает родовая структура, основанная на родстве членов сёока, обычае экзогамии и сватовских отношениях. У сёока *майман* нет родственных сёоков, и этот факт объясняется тем, что майманы являются пришлыми. Сходная судьба у сёоков *иркит*, *сойон* и *коболы* — их предки пришли с востока, от тувинцев, и так же не составили родственных групп с местными сёоками, о чем в родовых дразнилках сказано «*ук жок*» (без роду-племени):

*Сойонг кижиде ук жок,
Корбо талда кок жок.*

*У сойонских людей роду нет,
У сухого тала золы нет*
[Потанин 1883, 7].

Подобная дразнилка сложена о сёоке *коболы*:

Корбо талда кок жок, коболу кижиде ук жок.

У тальника (когда сжигают) нет жара, а у человека (рода) коболы нет родословной [Екеев 2005, 140].

Так как майманы — чужаки, «в нелицеприятной форме рисуется мнимая дикость членов рода» [Сагалаев, Октябрьская 1990, 14]. В родовых сказках об иркихтах скрыт намек на тяготы и испытания их предков в поисках новой родины: «*иркит ириндү*» (иркиты с гноем, измотанные / иркиты с гнильцой), «*ийттинг буды азыкту*» (с собачьей ногой для еды), «*ириндү бут азыкту*» (с припасом гноящихся ног от туши):

Ириктинг будын ийттинг будына
солыган
Ирин-чиринг базытту ирkitтерди кем
билбес?
[Ямаева, Шинжин 1994, 177].

(Баранью ногу на собачью ногу поменивших,

С гнилой, худой походкой ирkitов кто не знает?)

По более ранним сведениям сёоки *иркит* и *сойон* объединялись в родственную группу («Иркит и Сойон были два брата») [Потанин 1883, 7], по другим — в нее входит три сёока — *сойон*, *коболы* и *иркит* [Кыдыева 2008, 27]. Общепринятым остается толкование, что *сойон* и *коболы* родственны, а ирkitы составляют отдельный сёок [Екеев 2005, 126].

Сегодня *иркит* представляет более многочисленный сёок, чем *сойон* и *коболы*. Он расселен в долине р. Чуя Кош-Агачского р-на, от с. Хабаровка до с. Иня Онгудайского р-на, в селах Каспе и Апшыйакту Шебалинского р-на и в Усть-Канском р-не РА [Кыдыева 2008, 28]. По моим материалам, большинство сельчан с. Шыргайты Шебалинского р-на относится к сёоку *иркит*. Здесь, в долине р. Песчаной, говорят: «*Ирkitте карындаш жок, жангыс ла ыргай агаш карындаш*» (У ирkitов нет родственного сёока, кроме дерева ыргай). В качестве родового дерева сёока *иркит* выступает растение *ыргай* (жимолость мелколистная (*Lonicera microphylla*)) [Ачимова 2007, 109]), оно было впервые упомянуто более ста лет назад: «Кость Иркит происходит от дерева ыргай» [Потанин 1883, 7].

Природные атрибуты сёока — родовое дерево, родовое животное, родовая птица, родовая гора — считаются одухотворенными и причисляются к родственникам «*карындаш*» (единоутробный). Они наследуются от отца вместе с родовой принадлежностью, и их принято осмысливать не как равных, а только как старших «братьев» из сакрального мира. И это неслучайно: в картине мира алтайцев человек осознается в целостности с природой [Тадина 2011, 149—150]. Родовые хранители осмысливаются в единстве с сёоком, поэтому в сказках о тёлёсах упоминается их родовое животное — верблюд, а в дразнилках о мундусах — бык [Потанин 1883, 4]:

Мундус, Мундус — мун алу.
Бука жуулуп уй болбос.
Мундус жуулуп эл болбос.

(Мундус, Мундус — тысяча дураков;
От сборища быков телят не будет;
Сборище Мундусов народа не составит.)

В стереотипных формулах-описаниях заложена кодированная информация о формировании сёока и его передвижениях. При этом ключом к раскодированию ее может служить фольклорный текст, более подробно повествующий о событии или конфликте. Следует иметь в виду, что фольклор не является зеркальным отражением историко-этнографической реальности, а имеет внутренние закономерности, характерные для того или иного жанра. В родовой присказке упоминается территория обитания сёока: при переселении майманов перевалочным пунктом было верховье р. Чемал. У тёлёсов исконными землями являются прибрежная зона Телецкого озера, Челушманская долина и горный массив Абакана (Улаганский и Турачакский р-ны РА и пограничные с Республикой Хакасией районы). У тодошей родовой считается гора Бабырган, стоящая на противоположном берегу р. Катунь у с. Майма (Алтайский край).

Родовые дразнилки чоло как внутриэтнический маркер общения. При сборе полевого материала обнаруживается, что в родовом составе алтай-кижи есть сёоки, о которых до сих пор помнят, что они пришли из нижних районов, современного Чемальского и Майминского р-нов, и их называют «*туба укту*» (из рода тубаларов). К таким сёокам относятся *мундус*, *чапты*, *кергил*, *тонжан* (*тонжаан*) [Тадина 2005а, 95]. Так сёок *чапты* сосредоточен в Чемальском и Шебалинском р-нах, а его родовая гора Чаптыкаан находится на границе Майминского и Чойского р-нов РА. В дразнилке о сёоке *чапты* сказано:

*Чапты кижининг төбөзи куртту.
Эрининг кажы жок,
Эдеги эби жок.*

(У человека из рода Чапты затылок вшивый,

У его седла подпруги нет,
И неудобны полы его одежды)
[Баскаков 1990, 57].

Знакомый штамп суждения — не то седло, не та одежда, встречается и в дразнилке о сёоке *кергил*:

*Кергил-кергил — кере тас!
Кејегеси куртту тас!
Эдегининг эби жок,
Эрининг кажы жок*
[Бедюров 2007, 422].

(Кергил-кергил — плешивый!
Косичка его червивая!
Полы его (одежды) неудобны,
У его седла луки нет.)

Это один из примеров того, как народная память сохраняет сведения о происхождении сёоков и передает их посредством фольклорных текстов. В них этнокультурные отличия седла и одежды становятся знаком «другого»: «Тема владения или невладения культурными ценностями (вещами, навыками) преобладает при характеристике сёоками друг друга» [Сагалаев, Октябрьская 1990, 14]. Эти локальные черты материальной культуры были сформированы при ином образе жизни — таежном, с малоразвитым скотоводством и без сезонных кочевков [Потапов 1972, 52—66]. Поэтому их седла без луки, покрой женской одежды своеобразен — передний край полы как бы задран.

По мнению А. В. Анохина, на границе проживания алтай-кижи и тубаларов, на территории современного Майминского р-на РА, сложилась локальная группа *майма кижин*: «Маймалары, или, как их еще называют русские, майминцы, являются смесью племен и народов Алтая. Южные алтайцы относят их к тубаларам, сами называют себя “майма кижин”. Они живут в системе рек Майма, Бешпельтир, Куйум и Чапош в Майминском и Чемальском аймаках» [Анохин 1929, 53—54]. В их родовой состав входили сёоки *мундус*, *чапты*, *кергил*, *тонжаан* [Архив ГМАЭ РАН. Ф. 11. Оп. 1. № 75. Л. 1]. В процессе этнического развития группа маймаларов вошла в состав южных алтайцев и их сёоки образовали родственные пары с сёоками алтай-кижи: *чапты* — *тодош*, *кергил* — *кыпчак*, *мундус* — *кыпчак*. Про последнюю пару сёоков повествует предание о братьях, происходивших от матери из рода Кыпчак: «Она забеременела от упавшей

с неба градинки и родила двух мальчиков-близнецов по имени Коткор Мундус и Чулум Мундус» [Вербицкий 1893, 163]. Сегодня этноним «маймалар» сохранился в памяти их потомков, вошедших в состав алтайцев Чемальского р-на, называемых «Кадын-ичининг алтайлары» (алтайцы низовий Катунь) [Тащина 1995, 200].

В архивных тетрадях А. В. Анохина записана дразнилка о мaimаларах как огородниках, не имеющих лошадей для сезонных жертвоприношений *тайылга* и оттого предлагающих духам вместо мяса лишь бурундучью шкурку и ящерицу, высмеиваются их необычной формы шапка и обувь [Архив ГМАЭ РАН. Ф. 11. Оп. 1. № 108. Л. 4]:

*Майма, майма, маймачак,
Баштыкча өдүктү,
Маалача кыралу,
Көрүк терези тайылгалу,
Көлүскенче тепшилү,
Ат тажагы пөрүктү.*

(Майма, майма, майма-людишки,
С обувью с размером с мешочек,
С пашней с размером в огород,
С тайылгой из шкурки бурундука,
Приносящие в блюде ящерицу,
С шапкой круглой, как тистикла жребца.)

В хозяйственно-культурном отношении мaimалары близки к тубаларам, проживающим в густых труднопроходимых лесах предгорья, названных местными русскими «чернью», а позже «тайгой». У алтайцев *тайка* — это верховье рек, а предгорные леса называются *йыш*, отсюда тубалары и все северные алтайцы — «*йыш кижил*», т. е. «жители леса, таежники». До сих пор о таежниках бытуют дразнилки, в которых «на место соседей, хорошо знакомых в действительной жизни людей, мифологическое сознание помещает существ, в той или иной степени “неполноценных”» [Сагалаев, Октябрьская 1990, 14]. В августе 1923 г. А. В. Анохин записал в с. Чемал дразнилку о тубаларах [Архив ГМАЭ РАН. Ф. 11. Оп. 1. № 88. Л. 12]:

*Туба, туба, тубачак,
Тумчугу бажы карачак.*

*Эдегинин эби жок,
Эрининг кажы жок,
Уйады жок тубалар.*

(Туба, туба, туба людишки,
Кончик носа черноватый.
Полы его (одежды) неудобны,
У его седла луки нет,
Стыда не имеющие тубалары.)

Другая дразнилка была записана им в июне 1926 г. в местечке Кара-Торбок (совр. Чемальский р-н РА):

*Туба, туба, тубачак,
Тумчугу бажы карачак.
Өдүгүн эби жок,*

(Туба, туба, туба людишки,
Кончик носа черноватый.
С обувью без носка.)

При этом этнограф-собираатель поясняет: «у обуви тубаларов носок плоский, а у закатунских алтайцев монгольский, приподнятый» [Архив ГМАЭ РАН. Ф. 11. Оп. 1. № 108. Л. 4].

Судя по фольклорным текстам, подобные этнокультурные отличия в одежде присущи таежникам — северным алтайцам и соседям Кузнецкого Алатау (Кемеровской обл.). В подтверждение сказанному можно обратиться к шуточному описанию шорцев, записанному А. Адриановым в 1881 г.: «*Ыштанынг тубу жок, еэрининг кажы жок*» (у Шоров штаны без вток (без dna), а седла без луки) [Адрианов 1883, 937]. Отсюда можно заключить, что своеобразный покрой штанов, задранные передние полы женской одежды, плоский носок обуви и конструкция седел без луки выступают этнокультурным отличием таежников. В Горном Алтае ими являются северные алтайцы, которые в своем этническом развитии ориентированы на сибирский таежный мир.

Шуточные присказки как устоявшийся образ сёока-рода. В родовых дразнилках заключен образ предков, оценка их поступков и поведения. В роли типичного представителя сёока выступает мужчина, прозванный по названию рода. Так сёок *майман* характеризует герой по имени Майман, сёок *кыпчак* —

Кыпчак, сёок *иркит* — Иркит и т. д. У них типичный для того времени внешний вид: о Маймане сказано «*караба терези бөрүктү*» (в шапке из меха караба), о Кергиле — «*кежеге-зи чычандап*» (косичкой трясся), о Тёлесе — «*төбө чачы жайылган*» (волосы на макушке рассыпались). По законам устной традиции образы передают потомкам устоявшееся представление о предках: «Подобных “портретов” у тюрков было в прошлом множество. В них средствами поэтического гротеска актуализировались отношения “мы — они”» [Сагалаев, Октябрьская 1990, 14].

В дразнилке о кыпчаках дается критическая оценка нарушения ими в прошлом родовой экзогамии, называемой «*алышпас*», что означает запрет на заключение брака между представителями одного и/или родственных сёоков. Нарушение экзогамного обычая приравнивается к инцесту и в глазах сородичей считается порочным поступком: это пример того, как родовой запрет перерос в этическую норму. Дразнилка основана на предании о том, как однажды кыпчаки стали вымирать от горячки, и в целях продолжения рода их вождь Мамыт допустил инцест, женившись на близкородственной женщине: варианты — на сестре, дочери, снохе [Потанин 1883, 5—6]:

*Кыпчак, кыпчак кыйылган,
Кызын алып тирилген,
Кейине болуп, келдин алган.*

(Кыпчак, Кыпчак, истребленный,
На своей дочери женившись, ожил,
Из-за ветрености на невестке женился.)

Экзогамный запрет остается одним из актуальных родовых обычаев. За последние три-четыре поколения случались экзогамные нарушения (*алыжып койгон*) как между родственными сёоками, так и внутри сёока, а порою в одной родословной. К нарушившим экзогамный обычай внутри рода относятся сёоки *кыпчак* и *тёлес* долины р. Урсул, а также сёок *майман* долины р. Каракол (Онгудайский р-н), сёок *тодош* долины р. Песчаной (Шебалинский р-н), сёок *кёбёк* Чуйской долины (Кош-Агачский р-н). Есть случаи заключения брака

между родственными сёоками — *кыпчак*, *кергил*, *мундус* [Тадина 2005б, 133—134].

На уровне обыденного сознания сложилось убеждение в том, что члены сёока обладают специфическими качествами родового характера. Это не сумма характеров отдельных лиц, а фиксация типичных черт, присутствующих в разной степени и в разных сочетаниях у значительного числа людей, принадлежащих к одному сёоку. Одним словом, родовой образ следует понимать как сложившееся представление о типичном индивиде сёока, иначе называемом «*модальной личностью*» [Стефаненко 1999, 61—64]. В дразнилке о тодошах сказано, что их объединяет пристрастие к хорошей еде, отчего у них все беды:

*Тодош, Тодош, сен танма,
Тогус айак көбө ичкен.
Ланында айылын кечире озурган,
Жалбак ташты жара озурган,
Жаргак ыштанын жара озурган.*

(Тодош, Тодош, ты проклятый,
Девять чаш супа съел,
На весь аил ты пустил «ветры»,
Плоский камень, пополам
раскалывая, пустил,
Кожаные штаны разрывая, пустил)
[Баскаков 1990, 58].

Образ типичной личности, ее нрава, распространяется на восприятие представителей сёока. Понятие «нрав» почти исчезло из современной этнологической литературы, тогда как в описаниях народов XIX — начала XX вв. нравы характеризовались как постоянная черта традиционной культуры народа. Сопричастность к сёоку проявляется в импровизационных песнях, называемых «*чечеркеш*» или «*сөгүш кожон*». Включение песенного состязания между сёоками в программу постсоветского праздника Эл Ойын стало одним из следствий родового движения алтайцев. Впервые это состязание было описано среди чуйских теленгитов в конце XIX в.: «На праздниках начинаются интересные состязания певцов “чечене-кожандар” — обычай, поразивший своей оригинальностью. Друг перед другом садятся два певца “кожанче”, принадлежащие к

двум разным родам “суёкам” и по очереди начинают петь, восхваляя каждый свой “суёк”, осмеивая противника и род его» [Калачев 1896, 481—482].

В родовых дразнилках звучит осознание кровного родства членов сёока, признание общности происхождения от мифического предка. Неслучайно близкие по смыслу родовые дразнилки сложены о родственных сёоках — *кёбёк* и *алмат*, возглавляемых «старшим» сёоком *тёлёс*:

*Кёйш казан кёбүрчек,
Кёбёк кижжи кёбүрнөккөй.*

(Казан — чугунок, (вмиг) вскипающий,

Человек из рода Кёбёк заводной.)

Ср.:

*Алгый казан ажынчак,
Алмат кижжи ачынчак.*

(Как котелок, (вмиг) вскипающий,
Так человек из рода Алмат (быстро) обидчив)

[Екеев 2005, 118, 122].

Дразнилки построены на согласовании названий сёоков со словами «*кёйш казан*», что означает «чугунок», «*алгый казан*» — «котелок» и словами, обозначающими черты родового характера — «*мактанчак*» (хвастливость), «*ачынчак*» (обидчивость) и пр. Эта особенность стихотворчества алтайцев впервые была замечена В. И. Вербицким: «чтобы строфы из двестиш или четырехстиший начинались всегда с одной и той же буквы. О хвостах (рифмах) алтаец не тужит, у него были бы согласны головы» [Вербицкий 1893, 198].

Заключение. Основное предназначение дразнилок *чоло* — это функция коммуникации между представителями разных сёоков. Она направлена на снятие различных дистанций, наличие существующих в жизни социальных общностей и индивидов [Байбурун 1993, 35]. Здесь имеется в виду утверждение групповой солидарности, установление информативного контакта с историческим прошлым (мемориализация). Ключевая идея родовых дразнилок построена на шутливом описании образа

«другого» сёока, имеющего этнокультурные отличия, свое историческое прошлое, территорию формирования и проживания, природные атрибуты и предков. На этом основании выработался шаблон суждения: о сёоке *иркит* принято говорить «*уйт азыкту иркит*» (иркит, из ноги собаки сделавший себе пропитание), о сёоке *тодош* — «*тойбос тодош*» (ненасытный тодош), о сёоке *майман* — «*мактанчак майман*» (майман-хвастун), о сёоке *кергил* — «*керишченг кергил*» (сварливый кергил) [Чочкина 2003, 97—98].

Стереотипные формулы *чоло* содержат информацию о дифференцирующем признаке того или иного сёока, способствующем акту узнавания его среди многих. В наши дни их можно слышать из уст представителей старшего поколения. Не каждый может сказывать и помнить их как наследие опыта жизни старших. В них содержится игровой смысл и нет агрессивного настроения. Их обычно используют, когда заговаривают о сёоке или когда хотят подшутить над представителем другого сёока в случае проявления той или иной высмеиваемой черты характера. Такое действие называется «*чололоп айтканы/сөгүн айтканы*», что означает «подмечено, сказано, дразня».

В повседневной практике общения родовые дразнилки остаются вербальными словесными знаками, регулирующими взаимоотношения между сёоками. Достаточным считается озвучить пару строк, в которых емко подмечены характерные черты поведения представителей конкретного сёока. Произнося *чоло*, можно показать и свое красноречие, и меткость слова, продемонстрировать знание истории сёока и его отличительных особенностей, что считается признаком хорошего тона. К примеру, выбирая состав представительства, могут предложить кого-либо из сёока *тёлёс*, шутливо говоря при этом: «*тёллёс төрзёк*» (тёлёсы любят почетное место). Оратора из сёока *тодош* могут попросить соблюдать регламент, так как «тодоши многословны». Вручая награду — живого барана победителю из сёока *иркит*, могут сказать, что теперь «*вместо собачьей ноги съестным припасом будет*

баранья», что вызовет смех и поддержку окружающих. И таких примеров можно привести много.

Благодаря присказкам за сёоками закрепился их устоявшийся родовой образ: тодоши любят рассуждать и хорошо поесть, кергилы неусидчивы и любят поругаться, тёлёсы на общественных сборищах стараются сесть на почетное место, кёбёки хвастливы, ирkitы злопамятны, сагалы не приспособлены к практической жизни, куманды (сёок северных алтайцев) сварливы. Нередко сами представители сёоков, зная отрицательные родовые черты, могут из этого, наоборот, создать себе некий имидж: «Тодоши, засиживаясь во время застолья, подчеркивают свое пристрастие к хорошей еде, кёбёки после произнесения многоречивых диалогов говорят, что это не его собственный порок, а следствие принадлежности к роду кёбёков» [Садалова 2005, 145]. Среди алтайцев продолжает сохраняться представление о наследуемости черт родового характера, которым посвящены присказки, и бывают случаи, когда неудачу или успех на службе или в учебе, в бизнесе или браке объясняют издержками и особенностями своего родового нрава, родового образа.

Литература

Адрианов 1883 — Адрианов А. В. Сёоки и шуточные характеристики инородческих родов (сёоков) // Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии: в 4 т. СПб., 1883. Т. IV. С. 936—941.

Анохин 1929 — Анохин А. В. Объяснительная записка к этнографической карте Сибири. Л., 1929.

Аристов 1896 — Аристов Н. А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности // Живая старина. Отделение этнографии ИРГО. СПб., 1896. Т. VI. Вып. 4. С. 277—456.

Ачимова 2007 — Ачимова А. А. Алтайско-русский словарь животного и растительного мира Горного Алтая. Новосибирск, 2007. Ч. 1.

Байбурун 1993 — Байбурун А. К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.

Баскаков 1990 — Баскаков Н. А. Алтайские народные юморески — сөгүш сөс // Эл-Алтай. Литературно-художественный журнал. Горно-Алтайск, 1990. № 4. С. 53—65.

Баскаков 2005 — Баскаков Н. А., Тошчакова Т. М. Ойротско-русский словарь. Изд. 2-е. Горно-Алтайск, 2005.

Бедюров 2007 — Алтын сүмер / публикация Б. Бедюрова. Горно-Алтайск, 2007.

Вербицкий 1884 — Вербицкий В. И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884.

Вербицкий 1893 — Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М., 1893.

Дыренкова 1926 — Дыренкова Н. А. Род, классификационная система родства и брачные нормы у алтайцев и телеут // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР / под ред. В. Г. Богораза, Л. Я. Штернберга. Л., 1926. Вып. 1. С. 247—259.

Екеев 2005 — Алтайцы (Материалы по этнической истории) / публикация Н. В. Екеева. Горно-Алтайск, 2005.

Калачев 1896 — Калачев А. Поездка к теленгитам на Алтай // Живая старина. 1896. Вып. III—IV. С. 481—482.

Кыдыева 2008 — Кыдыева В. Я. Поземельные отношения в Горном Алтае в XX веке. Горно-Алтайск, 2008.

Молдобаев 1995 — Молдобаев И. Б. «Манас». Историко-культурный памятник кыргызов. Бишкек, 1995.

Октябрьская 2003 — Октябрьская И. В. История устная и письменная. Опыт межэтнических контактов народов Алтая сквозь призму фольклора // Этнография Алтая и сопредельных территорий / под ред. М. А. Демина, Т. К. Щегловой. Барнаул, 2003. Вып. 5. С. 56—61.

Потанин 1883 — Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883. Вып. IV.

Потапов 1969 — Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969.

Потапов 1972 — Потапов Л. П. Тубалары Горного Алтая // Этническая история народов Азии / под ред. С. М. Абрамзона, Р. Ф. Итса. М., 1972. С. 52—66.

Садалова 2005 — Садалова Т. М. Алтайские родовые дразнилки // Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири / под ред. В. И. Соенова, В. П. Ойношева. Горно-Алтайск, 2005. Вып. 2. С. 143—145.

Сагалаев, Октябрьская 1990 — Сагалаев А. М., Октябрьская И. В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.

Соколов 1900 — Соколов К. Записки миссионера Урскульского отделения Алтайской миссии за 1900 год // Православный благовестник. 1900. № 24. С. 354—356.

Стефаненко 1999 — Стефаненко Т. Этно-психология. М., 1999.

Тадина 1995 — Тадина Н. А. Соотношение этнокультурных ориентаций у алтай-кижи средней Катунь // Известия лаборатории / под ред. В. И. Соенова. Горно-Алтайск, 1995. № 1. С. 200—206. URL: <http://e-lib.gasu.ru/da/archive/1995> (дата обращения: 27.01.2012).

Тадина 2005а — Тадина Н. А. Об этногенетической основе алтайских преданий // Урало-Алтай: через века в будущее / под ред. Н. М. Екеевой. Горно-Алтайск, 2005. Вып. 1. С. 93—97. URL: <http://www.kyrgyz.ru> (дата обращения: 27.01.2012).

Тадина 2005б — Тадина Н. А. Родовая экзогамия как выражение генеалогического единства алтайского сёока // Культурное наследие народов Сибири и Севера / под ред. Е. Г. Федоровой. СПб., 2005. С. 130—135.

Тадина 2011 — Тадина Н. А. Картина мира как основа коммуникативной культуры алтайцев // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Тюмень, 2011. № 1 (14). С. 127—140. URL: <http://www.ipdn.ru/rics/va/index.htm> (дата обращения: 27.01.2012).

Токарев 1936 — Токарев С. А. Докапиталистические пережитки в Ойротии. Л., 1936.

Чочкина 2003 — Чочкина М. П. Чолодор — дразнилки и прозвища // Электронная библиотека ГАГУ. 2003. URL: <http://e-lib.gasu.ru/eposobia/alt/R.3-4> (дата обращения: 20.02.2012).

Ямаева 2002 — Ямаева Е. Е. Родовые прозвища тёлёсов. К проблеме реконструкции военно-административной системы «тёлис/тардуш» // Древности Алтая / под ред. В. И. Соенова. Горно-Алтайск, 2002. № 8. С. 136—142. URL: <http://e-lib.gasu.ru/da/archive/2002/08/17.html> (дата обращения: 27.01.2012).

Ямаева, Шинжин 1994 — Алтай кеп-куучындар / публикация Е. Е. Ямаевой, И. Б. Шинжина. Горно-Алтайск, 1994.

Сокращения

Архив ГМАЭ РАН — Архив Государственного Музея этнографии и антропологии Российской академии наук (г. Санкт-Петербург).

ПМА — полевые материалы автора.

Summary. *The key idea of clan narrations is based on comic description of the “other” kind of seek. In everyday practice of communication of Altaians people of narrations remain the verbal signs governing the relationship between different seeks.*

Key words: *Altai, seek, metaphorical language of communication.*

ББК 398.61(=511.132)

УДК 82.3(2РОС.КОМ)

С. Г. НИЗОВЦЕВА
(Сыктывкар)

ЗАГАДКИ НАРОДА КОМИ: К ПРОБЛЕМЕ МЕЖЭТНИЧЕСКОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Аннотация. В статье анализируются загадки народа коми, поднимаются проблемы заимствования и самобытности фольклорных текстов в контексте межэтнического взаимодействия. Выполняется сравнительно-сопоставительный анализ текстов загадок коми с русскими, привлекается финно-угорский материал. Более подробно характеризуются загадки коми, не имеющие вариантов в русской традиции.

Ключевые слова: загадка, фольклор коми, межэтническое взаимодействие, национальная специфика, коми-русские фольклорные связи.

Проблема межэтнического взаимодействия была и остается одной из актуальных проблем современной фольклористики. Для нас она интересна в связи с тем, что Республика Коми — территория с давними историко-этническими контактами коми и русских. Коми фольклорная традиция формировалась в ситуации так называемого двуязычия (билингвизма)¹. Известно, что в Республике Коми есть поселения с преобладающим коми населением, есть смешанные поселки, и таких большинство, в которых проживают коми и русские, есть русские поселения. Многие жанры фольклора коми имеют близость (сюжетную, текстологическую, образную, стилистическую и т. д.) с фольклорными жанрами русской традиции, что, несомненно, связано с многовековыми тесными контактами коми с севернорусским населением. Как отмечал Л. Н. Жеребцов, «эти взаимодействия нашли свое отражение в культуре и быте, во всей истории народа коми, который сделал немало заимствований из культуры соседей...» [Жеребцов 1982, 3].

¹ О явлениях билингвизма см.: [Арутюнов 1989; Лапин 2002] и др.