

МАГИЧЕСКИЕ И ЗНАХАРСКИЕ ТРАДИЦИИ: ОБРЯД, ЖАНР, ТЕКСТ, ЛИЧНОСТЬ

Т. М. САДАЛОВА
(Горно-Алтайск)

СКАЗКИ И СКАЗАНИЯ В ПРОМЫСЛОВОЙ МАГИИ АЛТАЙЦЕВ

Специфической чертой алтайских сказок и сказаний является особая связь с обрядами почитания духов — хозяев Алтая, гор, тайги.

Почитание духа гор является общим для всех тюрко-монгольских народов Сибири. Они его называют *туу ээзи*, *тау ээзи*, *таг ээзи*, алтайцы величают его еще именем *Алтай ээзи*, *Алтай Кудай*, т. е. *хозяин Алтая*, *бог Алтая*. Как отмечал А. В. Анохин, алтайцы выделяют духов гор в совершенно самостоятельную группу, духи эти не имеют никакого отношения ни к верховному божеству Ульгеню (*Ўлген*), ни к владыке подземного мира Эрлику (*Эрлик*). Они видят в них и своих благодетелей, от которых они получают земные блага, и карателей, которые насылают болезни за непочитание [Анохин 1924, 14].

Люди были очень зависимы от отношения к ним духов, поэтому два раза в году обязательно устраивалось жертвоприношение духам гор. Аналогичное обрядовое действие встречается у других тюрков Южной Сибири. Хакасский исследователь П. А. Трояков отмечал, что обряд угощения духа гор, тайги непременно должен был сопровождаться исполнением сказки или сказания. Позднее этот обряд превратился в обычай рассказывать сказки перед выездом на охоту и в ходе самой охоты, для чего охотники специально брали с собой сказочника/сказителя, которому причиталась равная с охотниками доля из общей добычи [Трояков 1977, 139].

Есть много свидетельств о том, что алтайские охотники также брали с собой на промысел сказочника/сказителя. Например, еще в конце XIX в. В. И. Вербицкий отмечал: «Участие сказочников в промысле считалось настолько важным и необходимым, что он получал равную долю с охотниками-промышленниками» [Вербицкий 1893, 19]. Подобные случаи были зафиксированы на Русском Севере. О существовании практики приглашения сказочников на промыслы свидетельствуют и материалы о бытовании русских народных сказок в Сибири. Так, среди охотников, рыбаков почти всегда находился хороший сказитель, которого специально приглашали. Исследователи это явление объясняют региональной спецификой бытования сказки, которую определяет работа артелями, длительная изоляция охотников и рыболовов. И в то же время наблюдается влияние обрядовой формы функционирования сказочной традиции коренных жителей Сибири. Например, Р. П. Матвеева отмечает тот факт, что русскими Тункинской долины Бурятии переняты многие обряды бурят. Среди них она выделяет «обычай, связанные с охотничьим промыслом: русские на охоте обращались к Хангаю (по бурятским верованиям, хозяину леса, тайги) с просьбой, которая произносилась по-бурятски и имела порой художественную форму: “*Баян сагаан Хангаэ. Барииг манаэ ургэл. Багашье, ехэшье аань*” (“Богатый белый хозяин, прими наши жертвы, большие и маленькие...”) — так начиналось обращение. Далее говорилось о цели приезда, излагалась просьба» [Фольклор Сибири 1979, 80—81].

Таким образом, тот факт, что в южно-сибирской обрядовой традиции сказочник/сказитель являлся ключевой фигурой обряда обращения к духам с

просьбой об удачной охоте, подтверждается на полиэтническом материале.

Сам обряд почитания охотниками хозяина гор был прост в исполнении. Например, «охотники северных алтайцев по дороге на промысел обязательно делали небольшой привал и производили наиболее выдающимся горам кропле-ние *талканом* (толокном), замешанным на воде, устроившись станом, охотники ежедневно приносили родовой горе жертву, бросая по направлению к ней кусочки вареного мяса» [Потапов 1946, 150]. При удаче на охоте в жертву приносили осердие крупного зверя и часть мяса первого убитого оленя, марала. Все эти обрядовые действия при общении с духами гор выполнялись самими охотниками, обычно людьми более пожилого возраста, или сказочником/сказителем, который был с ними [Каруновская 1935, 161]. Тубалары (одна из этнических групп алтайцев) покровителем охотников называли могущественного Шаныра, которого представляли в виде человека с бледными бровями, посохом из желтой дикой акации, едзящим на быстром марале [Потапов 1935, 151]. Чаще всего хозяина гор видели в облике седого старика на белом коне, иногда светловолосой женщины в обнаженном виде или в белой одежде.

Духи могли петь песни, плясать, разговаривать, ссориться друг с другом, воевать с соседними духами, играть в карты, даже отыгрывать друг у друга таежных зверей своей территории и т. д. Но самым любимым занятием было слушать сказки и сказания. Охотники верили в магическое влияние сказок и сказаний на хозяев гор. Заслушавшись сказками, духи оставляют без присмотра свой скот, зверей и рыб, и те становятся добычей промышляющего. Иногда хозяева гор сами посылают богатую добычу в благодарность за сказки [Вербицкий 1893, 19]. Как отмечал Д. К. Зеленин, у алтайских тюрков был особый способ угодить хозяину тайги, приспособившись к его нраву, обычай «наступательного порядка»: артель охотников берет с собой в лес специалиста-сказочника, хозяин тайги любит слушать сказки и приходит к самому балагану, за доставленное удовольствие он посылает охотникам удачу на промысле [Зеленин 1929, 66].

Примеры, свидетельствующие о том, насколько исполнение сказки/сказания впечатляет слушателей, часто встречаются в текстах алтайских сказаний. Мастерство сказителя в них характеризуется устойчивой формулой «*Уйалу куштар уйазын таштап, Балалу ан'дар балазын таштап*» («Птицы с гнездами, гнезда побросав, — Звери с детенышами, детенышей побросав <слушали сказания>»). У тувинцев же бытует сказка о сказочнике-охотнике, который мог настолько очаровать слушателей, что «притихли сороки и вороны, которые кружились над стойбищем. Женщины плакали, мужчины боялись шелохнуться» [Тувинские сказки 1969, 145].

В некоторых алтайских охотничьих преданиях сюжет об обучении искусству горлового пения — каю — связан с образом хозяина Алтая. Близкие сюжеты встречаются у шорцев, хакасов [Шаманизм 1995, 139]. Приведем пример из алтайских вариантов предания: «*Үч уул үч башка сөбкөтөн'*: мундус, иркит, төөлөс ан'дап барган. Мундус сөбкөтү уул түниле уктабаан, неге де каткырынып, нени де уккан. Эртеңде ол айтты: “Мен Алтайдын' ээзинин' кайын уктым, ол кай түгенгенче, ол кайга үренгенче, ан'дабайдым”. Эки нөкөри ан'дап барала, нени де атпай, кайра келген. Артып калган мундус уул олорго курсак азып салган. Иркит уул ачынган: “Не отурын'! Бисле кожо не ан'дап барбадын'?” Төөлөс уул оны токтотты. Үчинчи күннде мундус уул айтты: “Алтайдын' ээзи бойын' топшуурын мөшкө жөлөп салды”. Ол топшуурды эжелип, кайлап баштады. Онон' ол нафларына олор айу ла сыгын адып алар деп айтты. “Мен десе, кай чөрчөкти түгеспегенче, ан'дабазым”. Онын' эки нөкөри айу ла сыгын адып алды. Мундус уул олорго сойорго болушты. Экинчи күнде олорго онон' артык келишти. Је олор мундус уулдан' башка ла барайын десе, неме келишпей барат. Мундус уул айтты: “Менен' башка ан'даарга турган болзоор, кайлап үренеер” — деп. Уулдардын' бирүзи көдмөй кайга үренди, экинчизи — каркыра кайга, мундус уул көндүрө кайга үренип алды. Онон' ло бери Алтайда кай табылган деп айдыжат. Ан'чылар кайчыларды тооп јат деп айдыжат». («Три парня из разных родов: мундус, иркит, телес <поехали> охотиться. Парень из рода мундус все ночь не спал, все смеялся, к чему-

то прислушивался. Утром он сказал: “Я слушал кай хозяина Алтая, охотиться не буду, пока этот кай не закончится, пока не научусь его каю”. Два его друга уехали охотиться, но вернулись, ничего не застрелив. Оставшийся парень из рода мундус приготовил им еду. Парень из рода иркит рассердился: “Чего сидишь! Почему не поехал с нами охотиться?”. Парень из рода телес успокоил его. На третий день парень из рода мундус сказал: “Хозяин Алтая свой топшур¹ прислонил к кедру”. Он принес этот топшур и стал петь каем. Потом он сказал друзьям, что они застрелят медведя и марала. “Я же, пока до конца не исполню кай, охотиться не буду”. Два его друга убили медведя и марала. Парень из рода мундус помог им освежевать туши. На другой день им повезло еще больше. Но, как только они хотели охотиться отдельно от парня из рода мундус, так им не повезло. Парень из рода мундус сказал им: “Если хотите охотиться без меня, учитесь каю”. Один из парней научился кёмой каю, второй — каю каркыра, а парень из рода мундус научился каю кёндюре (кёндүре). Говорят, что с того времени на земле Алтая появился кай. Говорят, что сказителей охотники уважают»² [МНЭ, папка 28а].

Другой сюжет о трех охотниках-братьях встречается у хакасов. Удачливые братья прогоняют брата-неудачника, парень мастерит себе музыкальный инструмент — *хомыс* — и рассказывает сказки. В результате сам хозяин родовой горы одаривает его богатой добычей. Здесь, нам кажется, будет правомерным объяснение П. А. Троякова о том, что через сказки и сказания охотники как бы приобщались к миру хозяев-духов тайги, добываясь их благорасположения [Трояков 1977, 139].

Эти примеры наглядно указывают на сакральное происхождение самого кая (его разновидности) и обучения исполнению каем. Таким образом, сказитель, обладавший магическим даром исполнения сказаний, и сказочник, владевший особым репертуаром сказочных текстов, могли воздействовать на зверей, птиц и на их владельцев — хозяев-духов.

¹ Музыкальный струнный инструмент, в сопровождении которого исполняются героические сказания.

² Здесь и далее перевод автора.

Взаимоотношения духов и охотников находят своеобразное отражение в сказках. Например, алтайская сказка «Охотник Кобрак» [ФМ, папка 213] содержит описание единоборства охотника с хозяином тайги. Неопытный охотник не исполняет обряд почитания *таг ээзи*. После охоты он устраивается на ночлег. Его посещает хозяин тайги, переворачивает все его вещи. Это повторяется и на вторую ночь. Когда ночью пришелец забирает шкуры убитых зверей, разгневанный охотник бросается на него. Устав бороться, они выясняют, кто есть кто. Хозяин тайги упрекает героя, что он забыл обычай почитания: «Твой отец, прежде всего, мне поклонялся, угощал крепкой аракой (молочной водкой), отдавал лучшие куски убитого марала. Ты же, его наследник, Кобрак... выкормленных мной моих маралов без спроса застреливаешь, ешь лучшие куски мяса, принадлежавшие мне. Не освятил вершины моей тайги, не окропил молоком реку, из которой я пью». После того, как они выяснили свои отношения, охотник делает все для того, чтобы вернуть расположение *таг ээзи*. Хозяин тайги становится покровителем героя в его дальнейших делах.

То, что хозяин тайги или духи Алтая, земли-воды становятся покровителями сказочных героев, весьма характерно для сказок и сказаний всех тюркских народов Южной Сибири.

В охотничьих преданиях рассказывается не только о том, что духи любят слушать сказки и сказания и в благодарность за их исполнение охотники получают «разрешение» на удачную охоту, но и о том, как они воспринимают это исполнение, как они ведут себя при этом. Выше мы уже упоминали, что, услышав начало сказки, хозяева гор подходят к стану охотников, чтобы послушать сказку, и становятся своеобразной частью аудитории сказителя. Интересны свидетельства самих сказочников или сказителей по этому поводу. При записи сказания «Канн-Капчыкай» алтайский сказитель А. Г. Калкин после традиционного благословения — хвалебной речи своему топштуру — начал сказание с такой фразы: «*Чөрчөк айдын берейин, ук, жибе, бала*» («Сказку рассказу, послушай, ладно, дитя») [ФМ, папка 454]. В перерыве сказитель так объяс-

нил нам значение этой фразы: хозяин гор очень любит слушать *кай чөрчөк*, поэтому, чтобы ничего не пропустить, он превращается в девочку и садится среди (реальных. — Т. С.) слушателей. Но при этом его может видеть только тот сказитель, который наделен даром ясновидения. Тот, кто знает и видит это, может обратиться к хозяину гор, чтобы выразить ему свое почтение. Такого сказителя называют *ээля кайчы* — сказитель, имеющий контакт с духами.

Так, в тексте сказания «Очы-Бала» сказителя А. Г. Калкина [ФМ, папка 70] отразились традиционные формы исполнения сказаний. Как во вступлении, так и в заключении сказитель отождествляет себя с духом Алтая. Если в первом случае он напрямую называет себя духом Алтая, то во втором он указывает на «свою горностаевую шубу». По представлениям алтайцев, хозяин Алтая — белобородый старик с длинным (золотым) посохом и в белой горностаевой шубе. Эти примеры позволяют уточнить термин «*ээля кайчы*»: это может быть не только сказитель, который имеет контакт с духом Алтая, но и человек, в которого дух может вселиться и устами которого может исполнить сказание. Возможность такой трактовки подтверждает поверье о том, что топшур у *ээля кайчы* является «говорящим» и может продолжать играть даже тогда, когда сказитель прерывает сказание, чтобы отдохнуть. Во вступлении сказитель, выражая свое особое, почтительное отношение к топштуру, непременно должен произнести благословение своему музыкальному инструменту. В том же сказании есть строки, в которых выражены представления о слиянии сказителя и его топшура в единое целое: «*Ойгор топчуур ойнозын. Айтсын: “Кайчы — ол мен” — деп*» («Мудрый топшур пусть сыграет. Пусть скажет: “Сказитель — это я”»). Совпадение функций сказителя, его топшура и духа Алтая относится к разряду древнейших представлений об эпическом исполнительстве.

Приведем еще один эпизод из беседы со сказителем А. Г. Калкиным, пересказанный нам фольклористкой З. С. Казагачевой: «У меня есть запись, когда Калкин объяснял, кто такой “*ээля кайчы*”. Это тот сказитель, который

поднялся в верхний мир и спустился в нижний мир, при этом вернулся невидимым». Теми же качествами должен обладать сильный шаман.

О духах гор, ясновидящем и сказителе повествуется в алтайском охотничьем предании (сходные сюжеты встречаются у шорцев): (*«Ан чыларла кожо кайчы ла көспөкчи кижги болгон. Кайчы кайлап баштаарда, көспөкчи көрүп отурза, ан'-куштар жуулыжып, кайчыны эбире отурып ийдилер. Көспөкчи сананды: “Алдайдын' ээзи кай чөрчөкти сүүйтен эмтир” — деп. Кенетийин корзо, жыла-наш уй кижги кайчынын тумчугына отурып аларда, чыдашпай, каткырып ийди. Ачынган кайчы чөрчөгүн айтпай, үзүп ийген. Тайганын' ээзи кылык кылынган үй кижини арбанган. Ээлер оны каруузына тургузарга, ан чыларга онын' минген сыгынын атсын деп жөптөшкөн. Эртенгизинде көспөкчи кижги кайчыга ачинбазын деп, көргөнин куучындап берген. Бу күнде ан чылар чынынан' ла бир сыгынды адып алган. Эн'ирде кайчы кайын анан' ары айткан. Көспөкчи кечеги жуулышкан ээлерди, ан'-куштарды ойто ло көргөн. Кечеги кайчынын' тумчугын минген шокчылды кулузынын' бажына отурзын деп жаргылаган. Алтайдын ээзи оны, салкынды, жойу болзын деп айткан. Көспөкчи анан' ары көргөн. Тайгалардын' ла суулардын' ээлеринин' жаандары отурала жөптөшкөн: “Бу кайчынын' учун олорго төрт кянге ан'даарга берерис”. Онон' ары көспөкчи көрзө, Алтайдын' ээзи бир ан чыга улап айткан: “Бу кижги бурулу, ол Алтайдын' байлу ан'ын адала, онын' бажын көзүн чукчубай кайнаткан, онын' учун атканы эки катап ас болзын”. Же суунын' ээзи айтты: “Бойынын' туузына жетсе, Себинин' ээзи бойы көрзин”. Алтайдын' ээзинин' айтканынча ла болгон. Сүүнген ан чылар арчымактары толду жангылаган. Кайра жолдо бурулу ан чынын' жүзине агаштын' бүри согулып, көзи соолып калган. Анайып оны Алтайдын ээзи каруузына тургускан (Содержание передано в сокращении. — Т. С.)». («В компании охотников были сказитель и ясновидящий человек. Когда сказитель начал исполнять *кай*, ясновидящий, в отличие от других, увидел, как разные люди (духи. — Т. С.) и звери с птицами собираются и располагаются вокруг сказителя. Ясновидящий подумал про себя: “Оказывается, хозяин Алтая очень любит слушать сказания”».*

Вдруг он увидел, как одна из слушательниц, которая была обнажена, села на нос сказителя, и, не выдержав, рассмелся. Обиженный сказитель прервал исполнение сказки. Хозяин тайги стал ругать виновницу. Духи, чтобы наказать ее, решили отдать охотникам ее марала, на котором она ездила. Утром следующего дня ясновидящий рассказал сказителю об увиденном, чтобы тот не был в обиде. В этот день охотники действительно застрелили одного марала. Вечером сказитель продолжил сказание. Ясновидящий опять увидел вчерашних слушателей — духов, зверей и птиц, — которые вновь стали собираться. Вчерашней проказнице, которая оседлала нос сказителя, велено было сидеть на стебле камыша. Хозяин Алтая вдобавок велел ей, чтобы она два года была пешей, как ветер. Ясновидящий продолжил наблюдать. Старший дух тайги и старший дух воды сели рядом и начали договариваться: “Ради этого сказителя дадим им добычи на четыре дня”. Дальше ясновидящий увидел, как хозяин Алтая указывает пальцем на одного охотника и говорит: “Этот человек виновен, он священного марала Алтая застрелил и сварил его голову, не выколов глаза, поэтому пусть добыча его будет вдвое меньше”. Но хозяин воды сказал: “Когда он доберется до своей горы, то дух вершины Себи сам его осудит”. Все так и случилось, как сказал хозяин Алтая. Благодарные охотники, нагруженные добычей, поехали домой. На обратном пути по лицу виновного охотника ударила ветка, глаз его вытек. Так он был наказан хозяином Алтая» [ФМ, папка 347].

В данном предании отразился почти весь комплекс представлений о взаимоотношениях охотников с хозяином тайги:

- а) исполнение сказок и сказаний перед началом охоты;
- б) духи представляют аудиторию слушателей;
- в) получение вознаграждения от духов за сказку/сказание в виде богатой добычи;
- г) отношения духов между собой;
- д) наказание охотника за несоблюдение закона охотников (считается, что глаза убитого зверя нужно обязательно выкалывать, так как хозяин тайги отдаст их другому зверю, которому дарует жизнь).

В архивных записях алтайского фольклора зафиксированы факты, из которых можно извлечь информацию о названиях и содержании произведений, исполняемых на охоте. Например, Н. У. Улагашев в тайге любил рассказывать сказки о птицах и зверях, в которых присутствовали этиологические эпизоды с объяснением их происхождения, того или иного поведения; об албынах-алмысах — демонических существах, живущих в горах, лесах, а также многочисленные сказки, где главным героем был парень-сирота и т. д. [ФМ, папка 331]. Предполагалось, чем неприличнее сказка, тем более она нравится хозяевам. Отсюда можно сделать вывод, что в ходе охотничьего обряда почитания гор исполнялся определенный репертуар сказок и сказаний.

Обряд почитания хозяина тайги проводился также при сборе орехов. Он исполнялся осенью при созревании кедровых шишек и по форме проведения, видимо, совпадал с охотничьим. Сборщики орехов добирались до места, разжигали огонь, привязывали освященные ленты — кыйра, — окропляли молоком огонь, преподносили угощения с благопожеланиями. Сам обряд был более распространен у северных алтайцев, проживающих на территории кедровой (черневой) тайги. Поэтому для них сбор орехов представлял собой очень важную часть хозяйственно-промысловой деятельности. При совершении обряда почитания духов гор просили, чтобы урожай был богатым и чтобы духи были благосклонны к сборщикам орехов, так как хозяин Алтая мог при плохом отношении наказать смертельным падением с дерева [Каруновская 1935, 165].

Конечно, состав коллектива сборщиков орехов отличался от охотничьего. На сбор орехов в тайгу наравне с мужчинами отправлялись женщины и дети, но женщинам было запрещено подниматься на священные родовые горы семьи.

Как и в ходе охотничьих обрядов, в период сбора орехов исполнялись сказки или сказания, которые имели аналогичную функцию — магическое обращение к хозяевам гор.

Еще раз обратимся к творческой биографии сказителя Н. У. Улагашева. Во время орешничанья он говорил бла-

гопожелания тайге, затем дни и ночи (т. е. весь период сбора орехов) исполняли сказки. Если дети начинали шалить, то он им говорил: «*Вас ночью дух тайги охранял, теперь он спит, не шумите, не то он рассердится, не даст орехов*». Перед тем, как возвращаться, он сам залез на кедр, под которым ночевал. До дня возвращения это не разрешалось [ФМ, папка 331]. Это показывает, что при сборе орехов действовал ряд запретов, нарушение которых могло негативно повлиять на благополучный сбор урожая.

Таким образом, в традиционной промысловой деятельности алтайцев, как и у других южно-сибирских народов, исполнение сказок и сказаний занимает особое место и носит ритуально-магический характер.

Литература

Анохин — Анохин А. В. Материалы по шаманизму у алтайцев // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1924. Т. 4. Вып. 2. С. 1—148.

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

Зеленин 1929 — Зеленин Д. К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. Ч. 1. Запреты на охоте и иных промыслах // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1929. Т. 8. С. 1—51.

Каруновская 1935 — Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о Вселенной // Советская этнография. 1935. № 4/5. С. 160—183.

Потапов 1946 — Потапов Л. П. Культ гор на Алтае // Советская этнография. 1946. № 2. С. 145—160.

Потапов 1935 — Потапов Л. П. Следы тотемистических представлений у алтайцев // Советская этнография. 1935. № 4/5. С. 134—151.

Фольклор Сибири 1979 — Современный русский фольклор Сибири. Новосибирск, 1979.

Трояков 1977 — Трояков П. А. От этнографических реалий к сказочному мотиву // Фольклор. Поэтическая система. М., 1977. С. 135—142.

Шаманизм 1995 — Шаманизм и ранние религиозные представления. М., 1995.

Тувинские сказки 1969 — Тувинские сказки. Новосибирск, 1969.

Список сокращений

МНЭ — Материалы научных экспедиций рукописного архива Института алтаистики им. С. С. Суразакова (Республика Алтай).

ФМ — Фольклорные материалы архива Института алтаистики им. С. С. Суразакова.

Е. В. ПОПОВА
(Ижевск)

АНТРОПОМОРФНЫЕ ФИГУРЫ В СОВРЕМЕННОЙ ЗНАХАРСКОЙ ПРАКТИКЕ БЕСЕРМЯН

Использование антропоморфных фигур в магии и знахарстве, в календарных и семейных обрядах встречается во многих этнических традициях. Изготовленные из разных материалов, они могли, как свидетельствуют исследования, отождествляться с человеком, олицетворять мифологическое существо или дух болезни, быть предметом для жертвоприношений и т. д. Внешний вид, материалы и назначение предметов в каждом случае имели свою специфику (см. например: [Морозов 1997; 2005; Криничная 2004, 132—136; Виноградова, Толстая 2004, 27—31; Несанелис, Шарапов 1995] и др.).

Применение бесермянами антропоморфных фигур в профессиональной знахарской и бытовой практике, часто имеющей массовый характер, было зафиксировано нами в ходе экспедиционных исследований в 1995—2006 гг. на северо-западе Удмуртии в бассейне реки Чепца (Юкаменский, Ярский, Балезинский, Глазовский районы). Как известно, по вероисповеданию бесермяне — православные, но они сохранили достаточно обширный пласт дохристианских представлений и верований¹. Отметим также, что антропоморфные фигуры используются и чепецкими татарами, проживающими в этнически смешанных бесермяно-татарских селениях².

¹ Массовая христианизация бесермян началась во второй половине XVIII в.

² Чепецких татар, проживающих в низовьях (Слободской район Кировской области) и по среднему течению реки Чепца, исследователи выделяют в отдельную этнографическую группу казанских татар (см. например: [Мухамедова 1978, 5—17; Этнотерриториальные группы татар 2002, 77—78]). Ареал расселения бесермян и чепецких татар