

УДК 398.332 (=512.151)
DOI 10.17223/18137083/75/2

Текстология алтайских и телеутских шаманских произведений, посвященных божествам Верхнего мира

Н. Р. Ойноткинова

*Институт филологии СО РАН
Новосибирск, Россия*

Аннотация

Впервые рассматриваются текстологические особенности вербальных образцов двух шаманских камланий, обращённых к божествам Верхнего мира. Цель работы – сопоставить эти тексты и выявить общие синтагматические (композиционные, стилистические) и семантические (персонажи, сакральный хронотоп) элементы. Основным в исследовании является структурно-семиотический метод, позволяющий рассматривать эти тексты как культурные знаки. Несмотря на то что камлания по своему объёму и поэтическому языку сильно различаются, в них имеются общие элементы. Эти шаманские произведения исполнены разными шаманами и в разное время, по коммуникативной цели они направлены на то, чтобы получить благословение у небесного божества Ульгена, души на рождение детей. Общее наблюдается в организации пространства и во времени проведения ритуалов, в синтагматическом и семантическом планах текстов. В теонимах отразилось обожествление неба и природных явлений, характерное для архаичных мифологий.

Ключевые слова

текстология, обрядовый фольклор алтайцев, шаманский текст, шаманизм алтайцев и телеутов, теонимы, сакральный хронотоп

Для цитирования

Ойноткинова Н. Р. Текстология алтайских и телеутских шаманских произведений, посвященных божествам Верхнего мира // Сибирский филологический журнал. 2021. № 2. С. 18–30. DOI 10.17223/18137083/75/2

Textology of Altai and Teleut shamanic texts dedicated to the deities of the Upper World

N. R. Oynotkinova

*Institute of Philology SB RAS
Novosibirsk, Russian Federation*

Abstract

For the first time, the textual features of two shamanic texts dedicated to the deities of the Upper World are considered. The purpose of the work was to compare these works and identify common syntagmatic (compositional, stylistic) and semantic (characters, sacred chrono-

© Н. Р. Ойноткинова, 2021

ISSN 1813-7083
Сибирский филологический журнал. 2021. № 2
Siberian Journal of Philology, 2021, no. 2

tope) elements. The main research method is the structural-semiotic method, which allows considering these cultural texts as signs. Despite the fact that these texts differ greatly in their volume and poetic language, they have common elements. Different shamans performed these texts and at different times with the communicative aim to obtain the blessing of the light deities, the souls for the birth of children. Common elements are observed both in semantics (in the organization of sacred space, in the time of rituals, in the system of characters) and in syntagmatics and style. The addressees of the rituals were deities and spirits, and the acting characters were people. The names of the deities of the Upper World embodied the personification of the sky and natural phenomena, characteristic of archaic mythologies. The syntagmatic structure of the texts is characterized by certain stability of the poetic structure of the texts, supported by repeated episodes of the shamanic rite, common places, and poetic formulas. The presence of formulas indicates a common poetic shamanic tradition of the Altaians and the Teleuts.

Keywords

textual criticism, ritual folklore of Altaians, shamanic text, shamanism of Altaians and Teleuts, theonyms, sacred chronotope

For citation

Oynotkinova N. R. Textology of Altai and Teleut shamanic texts dedicated to the deities of the Upper World. *Siberian Journal of Philology*, 2021, no. 2, pp. 18–30. (in Russ.) DOI 10.17223/18137083/75/2

Текст камлания Ульгену на языке оригинала с большим количеством неточностей впервые был опубликован в книге В. И. Вербицкого «Алтайские инородцы»¹. Позже он был переведен и переиздан на современной графике алтайского языка Н. А. Баскаковым и Н. А. Яимовой [1993]. Другой текст камлания Ульгену хранится в Архиве МАЭ РАН² (объем приблизительно 2 769 стих. строк). Эти неизученные шаманские произведения вызывают живой интерес, поскольку еще не были предметом специального исследования. Они, несмотря на то что были записаны под диктовку, представляют большую ценность для изучения текстологических особенностей алтайских обрядовых текстов в диахронии и публикации их в готовящемся томе «Обрядовая поэзия алтайцев» академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Данная статья посвящена сопоставлению этих двух текстов камланий и выявлению в них общих синтагматических (композиционных), стилистических и семантических (персонажи, сакральный хронотоп) элементов.

Основным в исследовании является структурно-семиотический метод, позволяющий рассматривать эти культурные тексты как знаки. Сопоставительный анализ проводится на основе признаков наличия или отсутствия общих элементов в синтагматике и символике исследуемых текстов-знаков.

Итак, сначала мы рассмотрим пространство и время проведения обрядов, а затем их композиционную и актантную структуры.

Сакральный хронотоп

Необходимым условием проведения обряда является организация сакрального пространства и установление прямого контакта между реальным и нереальным

¹ Первое издание: *Вербицкий В. В.* Алтайские инородцы. М.: Этногр. отд-ние Имп. об-ва любителей естествознания и антропологии, состоящий при Моск. ун-те, 1893. 386 с.

² Архив Музея археологии и этнографии РАН (г. Санкт-Петербург) (далее МАЭ). Ф. 11. Оп. 1. Д. 163. 1912 г. Количество листов – 53. Мистерия Ульгену.

пространством. За каждым ритуальным действием-знаком скрываются символ и миф. Связь шамана между своим и иным миром – дорога в Верхний мир – устанавливается через связующие символы: ритуальные березы, нити, жертвенные сооружения, разжигание костра, жертвенное животное.

Ульгену совершают жертвоприношения *ўстўғў*, в виде подношения духу, живущему на небе, а сама жертва называется *парылғы*. В жертву приносят трёхлетнюю кобылицу светлой масти через три, шесть, девять и двенадцать лет. Интересным представляется факт приношения в качестве даров, помимо жертвенной лошади и браги, женской и мужской одежды. Количество даров совпадает с количеством небесных слоев. В комментариях В. И. Вербицкого отмечается, что на веревку перед шатром в качестве даров Ульгену развешивают 9 разных одежд, которые окуривает можжевельником *кам* [Вербицкий, 1992, с. 82]. Согласно комментариям А. В. Анохина, «к западной стенке *сёёлти* (шатра. – Н. О.) привязывается на особую верёвку чистая одежда: женские и мужские рубахи, халаты по числу небесных *кат* (слоев. – Н. О.), на которых живет Ульген» (МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163).

В сакральное пространство камланий входят символы-объекты: шатер (*сёёлти*), таган, жертвенные березы, на которые повязывают ритуальные ленточки, жертвенники. Символическое использование шатра в обряде связано с тем, что он создает закрытое пространство, а огонь, разведенный в нем, устанавливает связь с Верхним миром.

По описанию А. В. Анохина, шатер состоит из трех жердей, связанных веревкой с одного конца. Их поднимают и ставят конусом. В центре шатра ставят живую березу с ветвями. На этой березе делают 16 зарубок (*тапты*), изображающих 16 сфер неба. К ветвям *тапты* привязывают красную занавеску от кровати (*кёжжөд*). К бокам *сёёлти* приставляют мелкие жерди. По бокам и сзади в трех местах втыкают три живых березы (*сүдер*), к ветвям которых прикрепляют чистые платки или полотенца. С правой стороны, где установлена береза (для *тапты*), устраивается сидение для шамана – ставится табурет. Напротив шамана установлен железный таган, в котле варится жертвенное баранье мясо. В переднем углу шатра стелются ковры, на которых во время камлания сидят хозяин, хозяйка, дети, а также гости. При этом женщины и девушки занимают северную часть, а мужчины – южную часть шатра (МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163).

Н. А. Баскаков и Н. А. Яимова отмечают, что шатер ставится в лесу: «Вечером, после заката солнца, шаман и все его сопровождающие собираются обычно в березовом лесу на поляне, где ставится со входом по направлению к востоку новая юрта (*сёёлтө*), покрытая войлоком, с воткнутой посередине молодой березкой, крона которой выходит через верхнее отверстие юрты (*түнүк*), все остальные сучья березы обрублены. На стволе березы, находящейся внутри юрты, вырубаются девять зарубок по числу ярусов или ступеней неба (*тапты*), по которым, считают, должен подняться шаман к Ульгену. Над кроной березы, возвышающейся над юртой, прикрепляется четырехугольный кусок полотна в виде знамени. Перед входом в юрту устраивается из бересты круглое гнездо, изображающее загон высотой и шириной 0,5 м, в которое втыкается сделанный из бересты силок в виде палки, с петлей из конских волос» [Баскаков, Яимова, 1993, с. 21].

Слева от сиденья шамана, внутри шатра, на полу устраивается дворик (*бура чедени* ‘загон для ездовых духов-верблюдов’) из березовой коры и из двух березовых кольев. С одного конца колья заостряются и вбиваются в землю, с другого их расщепляют, куда и вкладывают бересту. Открытой стороной дворик устраивает-

ся к стене шатра. Над двориком на особой палке прикрепляется на белой веревке петля (*чалма*) для привязывания *буры* Ульгена (МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163). Шаманский *бура* – зооморфный дух-помощник, верблюд, на котором шаман ездит в Верхний или Нижний мир.

А. В. Анохин дал детальное описание ритуальных объектов, сооруженных на месте проведения обряда. Выделенные им этнографические термины также важны для понимания устройства сакрального пространства обряда. Исследователь отметил, что для проведения обряда на выбранном для этого месте ставится жертвенник (*таскак*), натягивается верёвка (*јеле*) и втыкается жердь (*јүкели*). *Таскак* – жертвенник делается из 4-х березовых кольев, 4-х аршинов в длину, в одну четверть аршина толщиной. Колья вбивают в землю. Они образуют квадрат со сторонами в 1 аршин. Поверх кольев кладется перекладина, а на нее – березовые прутья. *Јеле* – веревка из конского волоса длиной в 5 сажений. Таких верёвок четыре, и к ним привязывают бесчисленное количество коротеньких ленточек разных цветов, кроме черного. За жертвенником, с восточной стороны, на двух березовых кольях натягивают верёвки (*јеле*), к середине которой привязывается шкура зайца или горностая с лапками и мордой (МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 66). В современной обрядности алтайцев такая веревка со шкурой зайца или горностая называется *дыайык*. *Ширее* – плетень из мелких берёзовых прутьев длиной в 2 аршина, шириной в 1 аршин, напоминающий стол. На этот плетень кладут вареное мясо. Следующие элементы обрядового пространства (*јүкели* и *бакана*) были характерны для шаманских обрядов в прошлом, и в современных обрядах их не ставят. *Јүкели* – девятиаршинная березовая жердь для подвешивания шкуры жертвенного животного. *Бакана* – березовая жердь с развилками наверху (*айры*), поставленная с левой стороны от жертвенника (*таскак'а*), она поддерживает жердь (*јүкели*) с вывешенной шкурой животного (МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 66).

Камлания божествам Верхнего мира, в том числе Ульгену, у алтайцев и телеутов проводились весной и ранней осенью. Это время совпадает со временем проведения обряда поклонения духам земли-воды (*Јер-суу*). В первый день, когда приводят в надлежащий вид ритуальный шатер (*сёёлти*), около 9 часов утра варят баранье мясо в казане. Вареное мясо складывают в особую деревянную сельницу (*тепиши*) и оставляют в шатре. *Кам* приходит в шатер, надевает кафтан (*каптал*), шапку (*бөрүк*) и начинает делать короткий «алас», заключающийся в дымлении можжевельником внутри шатра. Медленно переходя от одного места к другому с дымящейся веткой можжевельника, *кам* читает *алкыш*. Далее он окуривает свою голову, туловище и место своего сидения (табурет), а догорающую ветку с горящими углями берет в рот и закусывает – готовит рот к произношению молитвы (МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163). После окуривания *кам* садится на свое обычное место, ему подают блюдо с мясом. *Кам* угощает присутствующих духов (МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163).

Обряд длился 3 дня с возведением специального ритуального шатра, с жертвоприношением лошади и импровизируемым вознесением в Верхний мир, что обозначается зарубками на специальном дереве. Помимо подношения головы жертвенной лошади, совершается окропление, приносятся дары в виде одежды. Само камлание Ульгену совершается в новолуние, а не в период ущерба месяца. Для камлания выбирают третий, пятый, седьмой и дальнейшие нечетные дни после новолуния. Соблюдаются также и дни недели. Среда и пятница считаются тяжелыми днями (*уур күн*). В эти дни камлание *байана* – добрым духам – не совершалось, а также не начинали работу, рубку леса, охоту (МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163).

Зимой же шаманы не могли камлать небожителям, так как считалось, что небо в это время закрыто. В одной из записей А. В. Анохина есть миф о том, что *кам* Саксай из сеока Чор (Шор) однажды камлал в начале зимы, разбив лед на небесном своде теслом, проник туда через отверстие. Во время камлания шаман размахивал теслом, и присутствующие видели, как в юрту влетали куски льда. А. В. Анохин записал рассказ о зимнем камлании Ульгену *кама* Санызака (род Очы), который, камлая, пробил замерзший небесный свод топором и побывал на небе, где даже беседовал с Ульгеном [Потапов, 1991, с. 141]. У алтайцев существуют и другие рассказы о сильных шаманах, которые якобы поднимались на небо зимой.

Общие элементы наблюдаются не только в организации сакрального пространства, в условиях проведения обрядов, но и в системе персонажей.

Персонажи

Обрядовые действия имеют свои правила и собственную персонажную структуру. Адресатами анализируемого обряда являются небожители, а действующими персонажами проводимой игры выступают люди, шаман со своим помощником (*баш туткан*), духи божеств и предков.

Камлание Ульгеню проводят мужчины. Женщинам-шаманкам камлать было запрещено, особенно после замужества. После брака, переходя в род мужа, «женщина оставалась в нем чужеродной и не имела права участвовать в родовом культе, а тем более совершать жертвоприношение главному родовому духу – Ульгеню» [Дыренкова, 1949, с. 111]. Женщины не участвовали в обряде еще и потому, что в это время мужчины у Ульгена и Энем-Дьайучы (*Энем-Дайучы* – букв. ‘Мать моя Творец’) просили души детей – *кут*.

В основе обрядовой коммуникации лежит диалог шамана с иным миром. Обрядовое событие начинается с обращения шамана к божествам Верхнего, Среднего и Нижнего миров. Контекст обряда встроен в особый символический «тайный язык», который влияет на поведение персонажей, участвующих в нем. В тексте камлания Ульгеню, опубликованном В. И. Вербицким, Н. А. Баскаковым и Н. А. Яимовой, встречаются следующие теонимы: Ылген ‘Ульген’, Кергыдай, Кан-Каршит, Кызыган, Мерген-Каан, Адам Пыркан Тенери (или Тенери-Каан ‘Тенгери-Хан’), Жайык-Каан ‘Яик-Каан’ (Дьайык), Жабыр-Каан ‘Яабыр-Каан’, Кайра-Каан; Мангсар-Каан ‘Мангсар-Каан’, Пырчу-Каан, Келэгей, Аба-Каан, Мордо-Каан, Алтай-Каан, Эрлик, Окту-Каану, Жöө-Каан ‘Т’ёё-Каан’ [Вербицкий, 1992; Баскаков, Яимова, 1993, с. 23–47].

Данный список частично совпадает с теонимами, встречающимися в тексте камлания Ульгеню, записанном А. В. Анохиным у телеутов, в котором присутствуют имена божеств, относящихся не только к Верхнему миру, но и к Нижнему: Ылген ‘Ульген’, Эркей-Каан, Эрмен-Каан, Ордо-Каан, Темир-Каан, Кирбей-Каан, Мангсар-Каан, Кургай-Каан, Талай-Каан, Поокту-Каан, Мустай-Каан, Жöө-Каан ‘Т’ёё-Хан’, Кан-Адай, Алтай-Каан, Тенгере-Каан ‘Тенгере-Хан’, Тотой-Тенгере, Кызыган-Тенгере ‘Кызыган-Тенгере’, Абжош-Тенгере ‘Абдьош-Тенгере’, Энем Мерген Тенгере ‘Энем Мерген Тенгере’, букв. ‘Мать Мерген Небо’, или Энем-Дайучы ‘Энем-Дьайучы’ (МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163).

Функции и описание этих божеств даны также в монографии Д. А. Функа [2005, с. 102–117]. Призывание божеств Нижнего мира (например, Темир-Каана), возможно, связано с представлениями о единстве и взаимосвязанности всех трех миров – Верхнего, Среднего и Нижнего. Шаман, обращаясь ко всем божествам,

задает равновесие сил. Семантике теонимов может быть посвящена другая работа, здесь же мы коснемся лишь некоторых из них для определения их особенностей в исследуемых текстах.

Ульген употребляется не только как верховное божество, но и как нарицательное имя в широком значении – ‘дух, духи, покровительствующие или вредящие человеку’. По сведениям Л. П. Потапова, «у кумандинцев каждый сын Ульгения назывался нарицательно ульгением, что все сыновья – это тоже ульгени, и каждый сеок кумандинцев почитал своего ульгения своим покровителем, приносил ему жертву. Их отец именовался Бай Ульгением, т. е. главным Ульгением...» [Потапов, 1991, с. 247]. «Все ульгени приносят блага человеку. Одни охраняют его здоровье. Другие дают *«кут»* (зародыш) на душу ребенка, *кут* на скот. Ульгени с высшими способностями живут в высших сферах (небес. – Л. П.), с низшими – в низших. Шаманисты приносят ульгениям кровавую жертву – лошадь светлой масти... Небесные ульгени находятся под властью главного Ульгения» [Там же, с. 250]. У телеутов также зафиксировано использование термина «ульгень» в качестве наименования целой категории небесных духов, среди которых главенствовал Бай Ульген (Бай Ылген). Категория духов-ульгений, в том числе и сам Ульген с его сыновьями и дочерьми, входила в более обширную группу духов, отличительной чертой которой считалось доброжелательное отношение к человеку. Называлась эта группа *байана (пайана)* и включала в себя как небесных, так и земных духов. Поэтому Ульгения шаманы во время камлания называли еще Ульгень-пайана [Там же].

В тексте В. И. Вербицкого у Ульгена есть семья: жена по имени Таза-Каан, семь дочерей, семь сыновей. И в текстах упоминается нечасто. В камлании Ульгену, записанном А. В. Анохиным, наблюдается употребление теонима ульген в нарицательном значении, обозначая всех духов и божеств в обряде.

Обожествление неба отразилось в различных наименованиях божеств, в составных частях которых содержится лексема *Тенгере* ‘Небо’: *Тенгере-Каан* ‘Небо-Хан’, *Тотой-Тенгере* ‘Тотой-Тенгере’, *Абдош-Тенгере* ‘Абдош Тенгере’ и т. д. Небо ассоциировалось с громом, молнией, поэтому к нему почтительно обращались как к матери и отцу, с эпитетами *Мерген* ‘Меткий Стрелок’, *Пыркан* ‘Светлых дух’: *Мерген-каан* (о небе отце), *Энем Мерген Тенгере* ‘Энем Мерген Тенгере’ (букв. ‘Мать Меткий Стрелок Небо’), *Адам Бурхан Тенгере* ‘Отец мой Бурхан Тенгере’. Небо-божество называют матерью и отцом: *Энем Мерген Тенгере* ‘Энем Мерген Тенгере’, букв. ‘Мать Меткий Стрелок Небо’ или *Энем-Жайучы* ‘Энем-Джайучы’ (букв. ‘Мать моя Создательница’) – небесное божество, олицетворяющее женское, материнское начало: *Эзге булут эдектү, / Жазыл булут жакалу, / Энем – Мерген-Тенгере* (МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163). ‘С подолом из круглых облаков, / С воротом из зеленого облака, / Мать моя – Мерген-Тенгери’.

Божество, олицетворяющее Небо-Отца, называют Мерген-каан ‘Мерген-хан’: *Албаа куурт јорукту, / Албаа јалкын ойынду, / Күскү пулут күзүрттү, / Јаскы пулут јажынду, / Күкүрт-шагырт айакту, / Ада Мерген-хан!* ‘С громopodobной ездой, / С молниеносной игрой, / С громом, как у осенних туч, / С молнией, как у весенних туч, / С грохочущими ногами, / Отец Мерген-каан!’ [Баскаков, Яимова, 1993, с. 25]. В пантеоне высших божеств наблюдается равновесие сил мужского и женского.

В обоих текстах содержится теоним *Кызыган-Тенгере* ‘Кызыган-Тенгере’ (Кызы(л)-каан) – букв. ‘Раскаленное Небо’. Это небесное божество, едущее на красном облаке, характеризуется следующим образом: *Кызыл пуура минеттү, / Кызыл*

јибек тискиндү, / Кызыл солоно тайакту, / Атам Кызы-кан тенгере! ‘На верховом животном – красном верблюде, / С красным шелковым поводом, / С посохом – красной радугой, / Отец мой, Кызы-кан небесный’ [Баскаков, Яимова, 1993, с. 24]. Аналогичное описание этого божества дано в тексте А. В. Анохина: *Кызыл пулут өркөштү, / Кызыл јибек тискиндү, / Кан кызылдаг минеттү, / Јажыл пулут өркөштү, / Јажыл солонгы тайакту, / Јажыл јибек тискиндү, / Кан јажылдын минеттү. / Адам – Кызыган-Тенгери* (МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163). ‘С красным облаком – горбом, / С красной нитью – поводом, / На верховом животном красном, / С зеленым облаком – горбом, / С посохом из зеленого облака, / Из зеленой веревки – поводом, / На зеленом верховом животном. Отец мой – Кызыган-Тенгери’.

Как подтверждает внутренняя форма теонима *Пырчу-Каан* ‘Пырчу-Хан’, «племянника» Ульгена, он образован в результате персонификации небесного явления от слова *пырчак* ‘град’ [СААНТЯ, 2005, с. 279]³, букв. ‘Град-Хан’. Функция этого божества – насыщать на землю град. *Ўлген-каанның јеени, / Айгыр јалду адам Пырчу-каан* ‘Племянник Ульген-каана, / Отец мой Пырчу-каан с гривой жеребца’ [Баскаков, Яимова, 1993, с. 43]. Как видим, верхний пантеон в основе своей представляет олицетворение небесных явлений, что известно многим развитым мифологиям.

После призывания божеств и духов шаман выходит из юрты, садится на чучело, изображающее гуся, и, представляя себя летящим вверх, громко распевает. «*Кам*, сидя на гусе, спускается вниз с высоты, бежит вокруг юрты, как бы загоняя коня, все помогают ловить невидимого коня. Потом, как будто поймали лошадь. Шаман подражает голосу коня, у которого шея сдавлена арканом, прыгает, лягается и проч. Жертвенную лошадь готовят к ритуалу, делают “алас” можжевеловым. Шаман и его помощник доставляют душу жертвенной лошади в небо, преодолевая каждый раз новый слой небесного пространства, в реальности ставя метки на *тапты*. Во всем пути *кам*, подражая гусю, издает звуки: “Кагак, кагак!”» [Баскаков, Яимова, 1993, с. 26].

На пятом слое неба живет божество *Энем Јайучы* ‘Энем Дьайучы’, или *Кан Јайучы* ‘Кан Дьайучы’, создающее души младенцев. Оно предсказывает, благословляет и тем самым как бы создает души детей. В комментариях в тексте, опубликованном Н. А. Баскаковым и Н. А. Яимовой, отмечается, что «перед началом предсказания все бросают шапки на землю под бубен. По окончании каждого предсказания *кам* говорит: “*Күндү јерде јайыла барзын!* ‘По солнечной земле пусть распространяется!’” – и, приподняв бубен, бьет в него колотушкой, а народ хватается шапки, как бы желая поймать упавшее в них предсказание. Если предсказания плохие, шапки отряхиваются, если хорошие, то все быстро подхватывают шапки и зажимают их» [Там же, с. 73]. Войдя к Ульгену, «*кам* узнает, приятна ли ему жертва или нет, узнает о состоянии и изменении погоды, каков будет сбор орехов, урожай хлеба, лов зверя, а также не требуется ли еще жертвы от кого-либо» [Там же, с. 78]. Шаман также в пути общается с Солнцем, Луной, видит зайчика, пробегающего мимо него, летящую кукушку, после чего он как бы возвращается на землю.

³ Первое издание: Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка / Сост. протоирей В. Вербицкий. Изд. Православного Миссионерского общества. Казань: Тип. В. М. Ключникова, Большая Проломная улица, 1884.

Таким образом, обожествление неба отразилось в различных наименованиях небесных божеств, в составных частях которых содержится лексема *Тенере* 'Небо'. Небо ассоциировалось с громом, молнией, поэтому к нему почтительно обращались, как к матери и отцу, с различными эпитетами. К небесным относятся божества, производящие грозу и другие атмосферно-метеорологические явления: *Пырчу-Каан* 'Пырчу-Хан' – божество, насылающее на землю град, *Тотой-Тенере* / *Тотой Пайана* 'Тотой Небо' – божество, владыка града, грома и дождя.

Синтагматика и семантика текстов

Анализ синтагматической структуры обрядов заключается в сопоставлении ключевых эпизодов сюжетной организации текстов разных исполнителей, что позволяет проследить вариативность и устойчивость шаманской традиции алтайцев. Е. С. Новик отмечала, что «вычленение повторяющихся, неизменных, инвариантных элементов камланий позволит классифицировать этот текучий и с трудом поддающийся инвентаризации материал, сделает его легко обозримым и доступным для дальнейшего изучения», кроме того, «послужит более надежным основанием для анализа конкретных этнических форм и, далее, для историко-генетических реконструкций шаманства в различных регионах Сибири. Выявление синтагматических связей между отдельными фрагментами шаманского действия позволяет вскрывать значения составляющих компонентов, поскольку по месту и по роли той или иной обрядовой акции в контексте камланий можно судить об их семантике» [2004, с. 19].

Мистерию к Ульгену в записи А. В. Анохина можно разделить на несколько самостоятельных частей, а каждую часть – на несколько действий. Ритуальные действия, совершаемые шаманом, сопровождаются устным текстом, озвучиваемым повторно при повторяющихся действиях шамана. Повторяющиеся места в шаманском тексте образуют сюжетно-смысловые блоки. При достижении каждого слоя шаман повторяет выражения: *Эки тапты тапталып чыктым, / Эки катка јайала чыктым* (МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163). 'На второй слой я наступил, / На второй слой я плавно поднялся'. В тексте В. И. Вербицкого такие повторы также имеются. При преодолении каждого небесного слоя шаман читает тот же самый текст, при этом указывая, на какой слой неба он поднялся, например: *Ўч тапты таптала чыктым, Шакарбата! (3 катан) / Ўч катка јайыла чыктым, / Шакарбата! (3 катан). / Тапты бажын толгоно чыктым, / Шакарбата! (3 катан). Толгон айга малкый чыктым, / Шакарбата! (3 катан).* 'На третью ступень наступил, поднялся я, / Шакарбата! (3 раза). / На третий слой неба плавно поднялся я, / Шакарбата! (3 раза). / Вершину ступени огибая, поднялся я, / Шакарбата! (3 раза). / В течение месяца благословляя, поднялся, / Шакарбата! (3 раза)' [Баскаков, Яимова, 1993, с. 56–57].

Во время обряда шаман как бы поднимался по небесным слоям, которые изображались при камлании на специально установленном дереве в виде зарубок-тапты (букв. 'ступень'). При достижении каждого небесного слоя шаман повторяет тот же самый текст, представляющий «общим местом».

Полет в небо символически инсценировался шаманом, считалось, что на небо возносится невидимый для присутствующих его двойник – *јула-душа*. «Шаман подымался по девяти воображаемым ступеням, как по лестнице, идущей от вершины березы до небосвода, в который она якобы упиралась. Уже на девятой ступени шаман достигал местопребывания одного из сыновей Ульгения, именуемогося

Пактыган, почитавшегося в некоторых сеоках (родах. – Н. О.), в частности у телеутов и кумандинцев, как родовой покровитель» [Потапов, 1991, с. 140–141].

Шаман, перед тем как попасть к верховному божеству Ульгену, преодолевает 16 слоев неба. После этого он получает благословение от Эрмен-Каана, раздает *кут*-души зверей и детей, сотворенных Ульгеном. Присутствующие по очереди подходят к шаману, кладут к его ногам шапки, для того чтобы принять через него от Эрмен-Каана *кут* на зверей. Достигнув 15-го слоя, шаман получает у Эне-Дьайучи благословение творить души детей, которые должны родиться. Из присутствующих только женатые кладут шапки к ногам шамана. Тот начинает творить *кут* на детей владельца шапки. Бьет в бубен над шапкой. Затем ее поспешно хватает владелец и надевает себе на голову (МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163). Данный ритуальный эпизод сопровождается повторяющимися выражениями, «общими местами».

В комментариях к камланию А. В. Анохин отмечал: «Число творений “кут” на детей иногда бывает больше 10–15. Кам перед каждой шапкой изрекает общения с Энем-Дайучи. Над последней шапкой кам, согнувшись, делает заключительный “курый”» (МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163). В данном акте в главном действующем лице – шамане – срабатывает инстинкт преображения, очень близкий к театральным событиям. Шаман в своей роли исполняет игровое действо по сценарию, «который он видел или себе уже представлял, по ходу преображаясь и меняя тактику в зависимости от участников этого действия» [Дампилова, 2018, с. 36]. Игра сопровождается ритмичным движением или танцем.

В шаманских действиях многое имеет театрально-игровой характер. Н. А. Баскаков и Н. А. Яимова о поэтическом мире камлания Ульгену писали: «Само камлание, весь процесс действия, мимика, танцы, жестикуляция характеризует шамана как истинного, искусного исполнителя, как артиста, исполняющего свою сложную партию» [1993, с. 81]. Кроме инсценировки путешествия в Верхний мир шаман изображает раздачу душ на детей. Как пишет Л. С. Дампилова, исследовавшая шаманскую обрядность бурят, «с древних времен это свойство игры особо востребовано в ритуальном событии». «Игра старше культуры... человеческая цивилизация не добавила никакого существенного признака общему понятию игры» [2018, с. 33]. Ритуал и игра в чем-то близкие и схожие явления культуры.

Для путешествия в обратный путь на землю шаману от Ульгена давались 15 *бура* (букв. ‘верблюды’), которых он вызывал с озера Ак-Сют-Кель. В камлании, опубликованном В. И. Вербицким, шаман поднимается на девятый слой неба на *буре*, а затем на гусе. На ритуальной березе вырубается 9 зарубок, так отмечают 9 ступеней (*тапты*) [Вербицкий, 1992, с. 65]. В ритуальном действии появляются другие лица, изображающие небесных *бура* шамана. В каждом слое шаман меняет *бура*, если прежние устали или захромали. На последнем слое *бура* изображает сам хозяин. Кам делает над ним три обычных удара. При последнем ударе шаман спускается уже на землю (кам *Улгеннен тужуу келди*). Быстро соскакивает с табурета, и над хозяином совершается особый обряд «Курий», который заключается в верчении бубном и колотушкой над головой хозяина с произношением слова «Оп курый!». В заключение кам делает жест, подхватывает бубном духов-*бура* и становится на 3-ю ступень-*тапты*, ударяет в бубен, поднимая его вверх, и говорит: «Шарбатай...». А затем отсылает всех духов-*бура* на место к Ак-Сют-Кель (МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163).

В самом конце обряда шаман «вдувает» душу-*кут* в своего помощника (*бай-тал-баишчы*), окуливает его можжевельником. Затем он подходит к хозяину, его

жене, детям и другим присутствующим. После этого осматривает внутренность шатра, проходя спокойно взад и вперед два раза. Иногда замечает среди присутствующих человека, у которого видит болезнь. Шаман предупреждает его об этом, при этом говорит, от какого духа тот заболел. Потом садится на табурет, отпускает сопутствующих ему духов (*калын черү*) на их места (МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163). По шаманским верованиям, по зову шамана души детей спускаются с неба на землю по мировому дереву и вселяются в специально подобранных для этого обряда чистых, непорочных девушек и юношей [Дугаров, 1991, с. 52]. Таким деревом в мифологии алтайцев является священная береза (*бай кайын*).

Обряд завершается следующими действиями: «...Хозяин дома приглашает *кама* и других гостей в избу. Угощает их чаем, вином... Когда взойдет солнце, молодежь приносит бересту, делает 15 ложек, по числу небесных *кат* (слоев. – *Н. О.*), одну из них для *кама* – большую. Кроме этого в шатер приносят 15 деревянных чайных чашек (*чөбчөй*), а за ними кадку с *айраном* (кисломолочным напитком, приготовленным из молока кобылы). Внутри шатра стелют кошму, на которую расставляют чашки с берестяными ложками. *Кам*, хозяин и другие лица собираются для совершения обряда *айран чачарга* ‘кропление айраном’ всем *ульген’ам*. С приходом *кама* перед каждой чашкой на колени садится мужчина с веткой в левой руке. *Кам* одевается в халат, шапку, становится в шатер на обычное место. В руке у него тоже ветка, ложка, а на полу перед ним стоит чашка. В этом действии все чашки заполняются *айраном* 9 раз. После каждого раза делаются три кропления, всего 27. Кропят вверх на занавес (*көжсөдө*). *Кам* читает *алкыш*. По окончании кропления все выпивают из своих чашек оставшийся *айран*. *Кам* из своей чашки подает пить хозяину, хозяйке, детям, а остатком *айрана* моет голову хозяину. Чашку бросает из шатра на улицу. *Байтал баишчы* торопливо бежит за чашкой. Если чашка упадет отверстием вверх (*алча*) – считается хорошим признаком» (МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163).

Таким образом, анализ синтагматической структуры текстов показал вариативность и некоторую устойчивость шаманской традиции алтайцев и телеутов. Выявление синтагматических связей между отдельными фрагментами шаманского действия позволило выявить значения составляющих компонентов, а также семантику и характер обрядовых действий. Устойчивость шаманским текстам придают повторяющиеся «общие места», образующие сюжетно-смысловые блоки, для которых характерно незначительное варьирование.

Стилистические особенности текстов

Текст камлания Ульгену, опубликованный В. И. Вербицким, переизданный Н. А. Баскаковым и Н. А. Яимовой, был записан под диктовку, в нем присутствует множество ошибок, неточностей, а также фонетические искажения: мягким знаком обозначена мягкость согласных, например, в словах *кель* ‘приди’, *кйгэнь* ‘одел’, знак *ү* обозначен как *у* или *ю* – *тюш* ‘спустись’, *курюнэр* ‘покажется’, вместо *көрүнэр*; отсутствует буква *н*, вместо нее везде *н* – *тенгериний* ‘неба’.

В тексте А. В. Анохина встречаются диалектизмы: *эллү* ‘пятьдесят’, *тайлык* ‘жеребенок’, *пурчак* ‘град’ и др. Топонимы – Эдил, Дьайык, Байат – также указывают на принадлежность текста телеутскому языку.

Несмотря на языковые расхождения, для обоих текстов характерны общие поэтические повторяющиеся формулы. Так, ритуал окуривания всегда сопровождается следующими выражениями: *Алас, алас, алас, / Ак Ылгеннин от алас, / Ылген-кааннын чын алас, / Көзү жаман көргүсө / Тыны жаман тындатпа / Сабылтарга*

салбагар / Чайбалтарга бербегер. ‘Алас, алас, алас, / Белого Улгена огненный алас, / Ульгена-каана настоящий алас, / Злому глазу не показывай, / Злому духу не давай подслушать, / Согнуться не дайте, / Выплеснуть не дайте’ (МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163). В тексте А. В. Анохина выражение повторяется 8 раз. В тексте В. И. Вербицкого эта формула также встречается: *Алас, алас, алас кубат, / Ылген-кааннын ак алас, / Ак Ылгеннин чын алас* [Баскаков, Яимова 1993: 27]. ‘Алас, алас, алас милостивый, / Ульген-хана чистый алас, / Белого Ульгена настоящий алас’ (перевод уточнен мною. – Н. О.). Формула призывания духов и божеств в тексте повторяется 33 раза: *Ўн салыжа килигер, / Кыйгы салыжа тўжўгер* (МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163). ‘Голоса издав, придите, / Крики издав, спуститесь’.

Формула времени проведения обряда встречается в обоих текстах: *Айдын болзо аруунда, / Кўннўн болзо кўркўўнде, / А-эй! Ылдын айланганда, / Ылан бажы сойылганда* (МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163). ‘В пору, когда новолуние, / В пору, когда солнце сияет, / А-эй! В пору, когда год вернулся, / Змея шкуру свою сбросила; *Айдын болзо, аруда, чок! / Кўннўн болзо, жаркында, / Эски жылым чыкканда, / Жангы жылым киргенде, / Жылым бажы айланганда* [Баскаков, Яимова, 1993, с. 29–30]. ‘При лунном сиянии чистом, чёк! / Солнечном сиянии ярком, / На исходе старого года, / При наступлении нового года, / По возвращении начала года’. Формула характерна и для современных обрядовых текстов алтайцев.

Устойчивые поэтические формулы в шаманских текстах выполняют важную композиционную и стилистические функции связи между действиями и эпизодами.

Заключение

Итак, в функционально-семантическом плане два текста камлания, посвященные божествам Верхнего мира, имеют много общего. Эти произведения, исполненные разными шаманами и в разное время, по коммуникативной цели направлены на то, чтобы получить благодать и души детей от верховного небесного божества. В сакральном пространстве символы (ритуальные березы, жертвенные сооружения, разжигание костра, жертвенное животное) выступают связующими элементами между шаманом и иным миром. Камлания божествам Верхнего мира у алтайцев и телеутов проводились весной и ранней осенью в нечетные дни новолуния. Обрядовые действия исполнялись в течение 3 дней: в первый день совершались подготовительные действия, во второй – обряд жертвоприношения, в третий – завершение обряда. Общие элементы наблюдаются не только в организации сакрального пространства, но и в системе персонажей. Адресатами обрядов являлись небесные божества и духи, а действующими персонажами – люди. В наименованиях божеств Верхнего мира выражена персонификация неба и природных явлений, характерная для архаичных мифологий. Анализ синтагматической структуры текстов показал вариативность и некоторую устойчивость шаманской традиции алтайцев и телеутов. Повторяющиеся эпизоды шаманского обряда, отраженные в общих местах, или сюжетно-смысловых блоках, поэтических формулах придают устойчивость поэтической структуре текстов. Наличие общих поэтических формул также указывает на общепоэтическую шаманскую традицию алтайцев и телеутов.

Список литературы

Баскаков Н. А., Яимова Н. А. Шаманские мистерии Горного Алтая. Горно-Алтайск: Республиканская типография, 1993. 125 с.

Вербицкий В. В. Алтайские инородцы. Репринт. изд. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 1992.

Дампилова Л. С. Игра в обрядовом событии монгольских народов // Сибирский филологический журнал. 2018. № 2. С. 33–39.

Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М.: Наука, 1991. 300 с.

Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов // Сб. Музея антропологии и этнографии. М.; Л., 1949. Т. 10. С. 107–190.

Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур. 2-е изд., испр. и доп. М.: Вост. лит., 2004. 304 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока / Редкол.: Е. М. Мелетинский и др. Семиотика фольклора)

Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 321 с.

СААНТЯ – Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка / Сост. протоиерей В. Вербицкий. 2-е изд. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 2005.

Функ Д. А. Миры шаманов и сказителей: Комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая; Наука, 2005. 398 с.

References

Baskakov N. A., Yaimova N. A. *Shamanskiye misterii Gornogo Altaya* [Shamanic mysteries of Altai Mountains]. Gorno-Altaysk, Respublikanskaya tip., 1993, 125 p.

Dampilova L. S. *Igra v obryadovom sobytii mongol'skikh narodov* [Play in the ritual event of the Mongolian peoples]. *Siberian Journal of Philology*. 2018, no. 2, pp. 33–39.

Dugarov D. S. *Istoricheskiye korni belogo shamanstva (na materiale obryadovogo fol'klora buryat)* [Historical roots of white shamanism (based on the ritual folklore of the Buryats)]. Moscow, Nauka, 1991, 300 p.

Dyrenkova N. P. *Materialy po shamanstvu u teleutov* [Materials on shamanism among Teleuts]. In: *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii* [Coll. of the Museum of Anthropology and Ethnography]. Moscow, Leningrad, 1949, vol. 10, pp. 107–190.

Funk D. A. *Miry shamanov i skaziteley: Kompleksnoye issledovaniye teleutskikh i shorskikh materialov* [The worlds of shamans and storytellers: A comprehensive study of the Teleut and Shor materials]. Moscow, N. N. Mikolukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology, Nauka, 2005, 398 p.

Novik Ye. S. *Obryad i fol'klor v sibirskom shamanizme: opyt sopostavleniya struktur* [Rite and folklore in Siberian shamanism: the experience of comparing structures]. 2nd ed., rev. and suppl. Ye. M. Meletinskiy et al. (Eds). Moscow, Vost. lit., 2004, 304 p. (Issledovaniya po fol'kloru i mifologii Vostoka: Semiotika fol'klora [Studies in folklore and mythology of the East: Semiotics of folklore]).

Potapov L. P. *Altayskiy shamanism* [Altai shamanism]. Leningrad, Nauka, 1991, 321 p.

Slovar' altayskogo i aladagskogo narechiy tyurkskogo yazyka [Dictionary of the Altai and Aladag dialects of the Turkic language]. Archpriest V. Verbitsky (Comp.). Gorno-Altaysk, Ak-Chechek, 2005.

Verbitskiy V. V. *Altayskiye inorodtsy* [Altai foreigners]. Reprinted edition. Gorno-Altaysk, Gorno-Altaysk Printing House, 1992.

Сведения об авторе

Ойноткинова Надежда Романовна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН (Новосибирск, Россия)

sibfolklore@mail.ru

Author ID 607299

ORCID 0000-0002-5767-7085

Information about the author

Nadezhda R. Oynotkinova – Doctor of Philology, Leading Researcher of the Folklore Sector of the Peoples of Siberia, Institute of Philology SB RAS (Novosibirsk, Russian Federation)

sibfolklore@mail.ru

Author ID 607299

ORCID 0000-0002-5767-7085