

Н.Р. Ойноткинова

Институт филологии СО РАН, Новосибирск

Поэтика шаманских призываний алтайцев*

Аннотация: Статья посвящена выявлению особенностей поэтики и прагматики шаманских призываний алтайцев. Контекст этих шаманских текстов, зафиксированных в пору естественного бытования, восходит к архаичным религиозным верованиям алтайцев, анимизму и шаманизму. Особенность их заключается в традиционных архетипах, символах, понятиях, в образно-поэтическом языке. Шаманские призывания алтайцев насыщены тропами и фигурами речи. Ключевым поэтическим приемом выступает олицетворение, с помощью которого достигается идеализация и гиперболизация образов божеств, духов-хозяев Среднего мира, духов умерших предков-шаманов, покровителей рода, с которыми устанавливается контакт во время обряда.

The paper is devoted to identifying the features of the poetics and pragmatics of Altaians' shamanic invocations. The context of these shamanistic texts recorded at the time of natural existence dates back to archaic religious beliefs Altai, animism and shamanism. Their peculiarity consists in their traditional archetypes, symbols, concepts, in the image-bearing poetic language. Altaian's shamanic texts include tropes and figures of speech. The key poetic device is personification which is achieved through idealizing and exaggerating the images of deities, master spirits of the Middle World, the spirits of dead shaman ancestors, family patrons with whom contacts are established during a ceremony.

Ключевые слова: поэтика шаманских текстов, обрядовый фольклор алтайцев, олицетворение духов-предков умерших шаманов.

Poetics shamanic texts, ritual folklore of the Altaians, the personification of ancestor spirits of dead shamans.

УДК: 398.224(=512)

Контактная информация: Новосибирск, ул. Николаева, 8. ИФЛ СО РАН, сектор фольклора народов Сибири. Тел. (383) 3301452. E-mail: sibfolklore@mail.ru.

В начале XX в. известный этномузыковед А.В. Анохин в своей книге «Материалы по шаманству у алтайцев» [Анохин, 1924] опубликовал шаманские призывания. Это единственное полное издание, по которому можно ознакомиться с шаманизмом, широко бытовавшим у алтайцев в прошлом. Несмотря на то, что тексты были записаны ученым под диктовку, вне обряда, они представляют большой интерес для текстологии фольклорных произведений. Цель данной статьи – выявление особенностей поэтического языка шаманских призываний алтайцев в культурно-этнографическом контексте.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 13-04-00128а «Язык фольклора алтайцев: исследование и составление словаря лексики поэтических текстов».

Шаманские тексты сохранили до наших дней традиционные архетипы, связанные с древними представлениями о жизни на земле и о потустороннем мире. Архетипы как исконные общечеловеческие представления устойчиво сохраняются в человеческом сознании как некая модель мышления и глубоко уходят в архаичные верования и мифотворчество этноса. Описание способов языковой объективации понятий, символов, архетипов шаманского фольклора и их систематизация являются актуальной задачей исследователей, и в этом плане словарь обрядовых текстов алтайского фольклора, созданием которого занимается автор данной статьи, позволит решить часть этих задач.

Прагматическая цель жанра шаманских призываний – установление контакта во время обряда с божествами и предками, результатом которого ожидается получение всевозможных благ для живых людей. Так, например, в шаманских текстах, записанных А.В. Анохиным у 32-летнего шамана Полштопа, из тубаларского рода *очы*, проживавшего на речке Арамёс (Арамёс), на правом берегу реки Катунь, призываются: 1) кровные духи, т.е. духи умерших родственников (*ару неме*): Чудьук, Сергей, Семенек, Тискинек и Сангызак, Аршан (по сообщению Анохина, Аржан-шаманка, Бади-шаман и Кёк-Ёлё – духи по линии жены Полштопа); 2) дух горы и озера: Кара-Кайа с тремя рогами и Кер-Буура (Ўч мүүстү Кара-Кайа и Кер-Буура); 3) духи-божества неба (верховные божества): Каршыт, Пуура-Каан – сыновья Ульгена; 4) темные духи (*кара төс*): Караш и Керей – сыновья Эрлика (божества Нижнего мира – уточнено мною *Н.О.*) [Анохин, 1924, с. 66]. Ульген – светлое верховное божество алтайцев, у него семь сыновей: Каршыт, Пуура-Каан, Дьажыл-Каан, Бурча-Каан, Кара-Куш, Пакты-Каан, Эр-Каан [Там же, с. 12].

К категории душ (*кёрмёс*), имеющих право существовать на земле после смерти, алтайцы относят всех без исключения шаманов. А.В. Анохин по этому поводу приводит следующие сведения: «Дух шамана на третий или седьмой день после смерти является к своим родственникам и о своем таинственном присутствии дает знать глухими ударами бубна, раздающимися в ночной тишине за юртой или в лесу. После этого, как рассказывает шаман Сапыр, дух порывает всякую связь с царством Эрлика и вводится родственниками в разряд духов *ару неме*. После смерти шамана изготавливают его изображение (*чалуу*); приглашенный хозяином аила шаман кропит новое изображение чистым вином – *аракы*, произнося при этом особую молитву» [Анохин, 1924, с. 22].

В призывании духа шамана Чудьука (Чујук) исполнитель обряда также обращается через духа-посредника Дьайака (Жайык) к верховным покровителям рода – сыновьям светлого божества Ульгена – Пуура-каану и Каршиту, а также зовет духов природы – *шулмусов* и *дьелбисов*. Приведем цитату:

<i>Айы-күнүм, шулмустар!</i>	Мои месяц и солнце, <i>шулмусы!</i>
<i>Пулут кбстү Пуура-каан!</i>	Облачноглазый Пуура-хан!
<i>Мус айакту ний киж:</i>	Господин, имеющий ледяные ноги!
<i>Пулут кбстү тай Пуура!</i>	Пуура-дядя, имеющий облачные глаза!
<i>Ару тўНей ўч желбис!</i>	Все чистые три <i>дьелбиса!</i>
<i>Олгөн киж (ползо) кирбейтен.</i>	[В юрту,] где умерший, не входящие.
<i>Айазым пычын турган,</i>	Ясность [неба] устанавливающий,
<i>Ўч текништү Пай Каршыт! <...></i>	Трехступенчатый Святой Каршыт!
	<...>
	[Там же, с. 66, пер. уточнен нами – <i>Н.О.</i>]

В разделе книги А.В. Анохина о родословной алтайских шаманов и шаманок о Чудьуке отмечается, что шаман был родом из *чалканду*, жил на Алтае по реке Лебедь (Куу), а потом переселился за Улалу. У него были две сестры – Эбеге

(*Абака*) и Кадыл. Он имел своим покровителем гору Дьезим (*Дезим тайгадаҢ сунган Чуужук!* ‘С Дьезим-горы стремящийся Чудьук!’).

В шаманских призываниях алтайцев ключевым поэтическим приемом выступает олицетворение, с помощью которого осуществляется персонификация и идеализация образов божеств, духов-хозяев Среднего мира, духов умерших предков-шаманов, покровителей родов, к которым обращаются во время обряда. Использование этого приема обусловлено первобытным анимизмом, или верой в существование духов и душ, важнейшим проявлением ассоциативности древнего сознания, воспринимавшего природу по аналогии с жизнью людей. Анимизм как мировоззренческий принцип послужил мифопоэтической основой шаманства и обрядовой поэзии алтайцев. Шаманские призывания насыщены тропами и фигурами речи, в частности, обращениями в форме перифраз или иносказательных номинаций. Персонификация образа того или иного призываемого духа достигается развернутыми эпитетами, эпитетами-гиперболами, сравнениями.

В анализируемом тексте образ сына Ульгена – Пуура-Каана – имеет космические масштабы: у него глаза, как облака (*Пулут кѳстѳ Пуура-каан* ‘Облачно-глазый Пуура-Каан’ [Анохин, 1924, с. 66]), он ногами опирается на ледяные вершины хребтов Алтая (*Мус айакту Бий-кижи* ‘Господин, имеющий ледяные ноги’ [Там же, с. 66]).

Каршыт, сын Ульгена, представляется создателем порядка в космосе: *Айа-зым пычып турган* ‘Ясность [неба] устанавливающий’, где глагол *пычы* передает значение ‘устанавливать’ (букв. ‘резать материю, кроить’) [Словарь алтайского..., 2005, с. 281]. В эпитете, характеризующем его образ (*Ўч текшиштѳ Пай-Каршыт* ‘Трехступенчатый Святой Каршыт’), отразилось представление алтайцев о том, что светлые божества находятся в разных слоях или в нашем примере – в «ступенях» неба. Святой Каршыт живет на третьей ступени, тогда как его Отец, Ульген, «живет за месяцем, солнцем, выше звезд небесных... Путь к нему лежит через семь, а по другим версиям через девять препятствий (*нуудак*). Этот путь доступен только шаманам-мужчинам во время камлания. Но шаман достигает только пятого препятствия (Алтын Казык ‘Золотой Кол’) и возвращается обратно» [Там же, с. 9]. Космонимом Алтын Казык алтайцы называют Полярную Звезду. Следует также отметить, что в качестве постоянных элементов призываний выступают образы-символы солнца (*кѳн*) и луны (*ай*).

Имя верховного божества алтайцев – Ульгена – часто заменяется иносказаниями, что объясняется шаманской этикой, согласно которой во время проведения обряда шаман должен выказывать почтительное отношение к верховному божеству. Ульген отождествляется с Небом (*Ак* ‘Белая [ясность]’, *Ак айас* ‘Белая светлость’, *Айас Каан* ‘Светлый Хан’), его называют: *Ак Адам* ‘Белый Отец’, *Ада Пуркан* ‘Отец Пуркан’, *Кѳкѳртчи* ‘Громовержец’, *Јалгынчы* ‘Молниеносец’. В тексте шамана Белый Отец (*Ак Адам*) предстает как космический Дух: *Агарарда ак Јылдыс / Ак АдамнаҢ тѳгѳлѳп јат*. ‘Когда ясно [на небе], белые звезды / От Белого Отца моего сыплются’ [Там же, с. 66].

Шаманы могли обратиться к Ульгену только через посредника (*Јайык*) между людьми на земле и божеством, посланным им охранять человека от всего злого; без его участия шаман не может обращаться к божеству, восходить на небо (*Алтын кырду Ак-Јайыгым!* ‘Златогранный мой Ак Дьайык!’ [Там же]). Делают изображение посредника *Дьайыка* из белой ленты, – как пишет А.В. Анохин, – «вместе с другими ленточками в количестве двух-трех десятков прикрепляют к волосному белому шнуру, который натягивают между двумя березками и ставят на задней части аила» [Там же, с. 13]. Весной, при первых удоях кобылицы, алтайцы делают *Дьайыку* кропление смесью толокна с кобыльим молоком (*лотко*). При этом просят, чтобы он в наступающем году давал им милости, как и прежде [Там же, с. 13].

Следует обратить внимание на тот факт, что в призываниях точно указывает место обитания духов, к которым обращается шаман. Эту особенность поэтики шаманских призываний на материале бурятского фольклора отмечала в своей работе Л.С. Дампилова [2005]. Почти во всех текстах присутствуют реальные топонимы, местонахождение которых сосредоточено в районе Телецкого озера (Алтын-Кель): горы Абу-Каан (Аба-Каан), Дьезим (Дезим), Алтын-Туу, Кюлер-Туу (Күлер-Туу), Сюмер (Сүмер). В мифологии алтайцев Сюмер – главная гора, где «заседают», «выносят важные решения» божества; там же дают разрешение избраннику быть шаманом. Дьезим (Дезим) – это горный ледник, где обитают духи. А.В. Анохин по этому поводу писал, что «географические названия гор, рек, озер для алтайца являются не простыми названиями, а собственными именами духов. Гора, например, Абу-Каан, озеро Сют-кель, река Улемен, скала Ак-кайа и т.д. суть не только живые существа, но и божества, которым алтаец молится, как существам, способным проявлять свой гнев, посылать милость и отвечать на молитвы человека» [Анохин, 1924, с. 15]. Каждый из чистых духов (*ару кёрмёс*) имеет собственного покровителя (*тёс*). Если *ару кёрмёс* имеет в качестве покровителя дух скалистой горы, то он «опирается» на нее (*жёлёнгён, тайанган*); если тёсом является дух озера, то чистый дух «омывается» в его водах (*жунуну жат*) [Там же, с. 30].

В другом призывании шаман Полштоп обращается к предку-покровителю по линии отца к духу шамана Сангызака, а также к покровительницам по линии матери, к духам сестер шамана Чудьука – Эбеге и Кадыл, у которых тёсами были горы Алаш и Кемдик (Кемчик): *Эбеге, Кадыл – эки эжелү-сыйынду! / Алаш-пыла Кемдик тайга тайанган. / Кёк мёнкё кырлу кыштаган. ‘Эбеге и Кадыл – две сестры, старшая и младшая! / На горы Алаш и Кемдик опирающиеся. / На высоте синевы и вечности зимующие’* [Там же, с. 66; пер. уточнен нами].

Образ духа шамана Сангызака персонифицирован: он «опирается» на горы Алаш и Кемдик, Абу-Каан, «омывается» в озере Алтын-Кель: *Абу-Каанды тайанган, / Алтын-Көлгө жунунган, / Абу таайым Сангызак! ‘На Абу-Каан опирающийся, / В Алтын-Келе омывающийся, / Дядя мой, Сангызак!’* [Там же, с. 66]. Его величают Отцом Бурканом, т.е. Отцом Духом: *Кёк айас теп айттырган. / ТеНерелү те дирген, / Ада Пуркан теп айттырган ‘Прозванный синей ясностью’, ‘признанный небесным’, ‘прозванный Отцом Бурканом’* [Там же, с. 67].

Представление об инобытии духов умерших шаманов устойчиво, и потому образы других предков-шаманов – Семенека, Тискинека, Пады (Бади) – описываются аналогично вышесказанному. В призывании Сергея (Семенека) образ дяди шамана показан в том виде, в каком он обычно исполнял ритуалы при жизни. Шаман Сергей (Семенек) в своем костюме с ленточками *дьалама (жалама)* и *юлбюреке (үлбүрек)* – в головном уборе с перьями птицы: *Дезим паскан, / Сүмөр-тайка жёлёнгён, / Ак үлбүрек силкинген, / Ак жаламазы төгүлген, / Айды-күнди алкаган, / Ак тайым Сергей (Семенек)! ‘На Дьезим ступающий, / К Сюмюр-горе прислонившийся, / Белым юлбюреком встряхивающий, / Чьи белые дьалама рассыпаются, / Месяц и солнце благословляющий, / Белый дядя Сергей (Семенек)!’* [Там же, с. 67; пер. уточнен нами].

Насыщенность текста эпитетом *ак* ‘белый’ объясняется тем, что исполнитель подчеркивает отношение Семенека и Сергея к «чистым» духам, а также настраивается на контакт с ними.

В другом тексте, посвященном шаману Тискинеку, его величие подтверждается фактом, что он имел призвание быть шаманом по решению светлых божеств горы Сюмер: *Дезим паскан, Тискинек! / Күн эбирбес Күлер-Туу, / Ай эбирбес Алтын-Туу, / Сүт-Көлгө жунунган, / Сүмөр-тайкадан жаргы алган. ‘На Дьезим опирающийся, Тискинек! / Кюлер-Туу, которую солнце не обходит, / Алтын-Туу, которую месяц не обходит. / В Сют-Келе омывающийся, / От Сюмёр-горы решение получивший’* [Там же; пер. уточнен нами].

В текстах присутствуют топонимы, географически расположенные на территории Тувы: горы Алаш и Кемчик (Кемдик), озеро Сют-Кёль; что подтверждает родство тувинцев и алтайского этноса – тубаларов. В призывании так же названы горы, расположенные у Телецкого озера: названия гор Кюлер-Туу и Алтын-Туу буквально переводятся как ‘Стальная гора’, ‘Золотая гора’. В этих краях жили предки шамана Полштопа из тубаларского рода *очы*.

В призывании духа шамана Аржана исполнитель обращается к священным горам Ёлё-туу (*Олуттуу*) и Он Сюрю (*Он Сүрү*; букв. Десять Вершин), которые устраивают стрельбу между собой: *Олутту паскан, / От алышкан Он Сүрү, / Ойтто түйшкен Он [j]албыр. / Куйушканы мызыл түйшкен, / Куј[й]урманы јалкын түйшкен. ‘На Ёлё-туу ходящий, / Огонь производящие [горы] Он Сюрю, / Там упавшие Десять молний. / На чьи потники [седла] искры упали, / На чей колчан молнии упали’ [Там же, пер. уточнен нами]. В развернутом эпитете от алышкан ‘огонь производящие’ заключен миф о стрельбе священных гор, который характерен для фольклора алтайцев [Несказочная проза алтайцев, 2011, с. 202]. По представлениям алтайцев, место, куда упала молния, считается «чистым», священным. По сведениям А.В. Анохина, алтайцы верили в то, что, когда на небе раздается гром и сверкает молния, злые духи прячутся по темным местам [Анохин, 1924, с. 27]. Миф о том, что гром (молния) есть знак того, что Бог (или святой, чаще всего Илья) преследует и побивает нечистую силу (сатану, черта), распространен у других народов, в частности у восточных славян (как и в других славянских традициях) [Белова, 2004, с. 137]. Этот мотив лег в основу алтайских этимологических мифов о бурундуке или белке-летяге [Ойноткинова, 2009, с. 91–92].*

Обращение к женским духам горы Абу-Каан и озера Сют-Кёль (к «Ага Кыстарам») подтверждает тот факт, что шаманы в качестве помощников созывали духов-хозяев гор и озер, обитающих в Среднем мире, так как они тоже служат верховному божеству Ульгену (т.е. Громовержцу, Молниеносцу, Белому Отцу):

*Абу-Каанга тайанган,
Абу-Каннын Ага Кыстар!
Сүт-көлдиг Пуралар;
Ак Аданы тайанып,
Айды-күндү алкап жүрген,
«Күгүрчи» теп,
«Јалгынчы» теп,
Күгүрчидиг ээзи,
Јалагалу Пай-Тепсен,
Јалбыракту Пай-Кайын!*

На Абу-Каан опирающиеся,
Абу-кана дочери!
Сют-кёля Пуры (духи);
На Белого Отца опираясь,
Солнце и месяц благословляющие,
«Громовержец» – говоря,
«Молниеносец» – говоря,
Громовержца духи-хозяева Вы,
Молниеносца люди.
Вы с *дылама* Пай-Тепсенг,
С листьями священной березы.
[Анохин, 1924, с. 68; пер. уточнен нами].

В алтайском тексте в слове *јалагалу* допущена опечатка: вместо [г] должна быть [м] – *јаламалу* с ‘лентой’.

В призываниях духа тестя Бади и Кёк-Ёло, «обитающих» на горе Дьезим и «омывающихся» в озере Сют-Кёль, присутствуют описания их добрых деяний, приносивших людям пользу. Например, о Бади говорится, что он охранитель семьи от злых духов, ответственный за спокойную и благополучную жизнь людей; он же предок, дающий душу-кут ребенка молодой супружеской паре: *Элге барган пала јазал полгон. / Јуртка калган уулга сакчы полгон. / Јатка перген палазына, / Јаш кабай јайкаткан. / Јаш корбо оскүрген... / Паскан иске пайрым салган, / Јаманга јол бербейтен. / Аза-јекке јол бербейтен. ‘Для девушки, отданной [замуж] в народ, приданым был, / Для юноши, оставшемуся в юрте, охранителем*

был, / Девушку, отданной [замуж] чужим людям, / Новую колыбель заставляющий качать. / Молодую поросль возрадивший... / На следы прошедшего кладущий *пайрым*, / Злому не дающий дорогу, / Злому духу не дающий дорогу' [Анохин, 1924, с. 68, пер. уточнен нами].

Слово *пайрым* (*пай*), скорее всего, следует понимать в значении 'запрет, неприкосновенность'. В выражении *Паскан иске пайрым салган* 'На следы прошедшего кладущий *пайрым*' заключено архаичное представление о том, что следы человека имеют силу. Тот, кто идет, наступая на следы человека, идущего впереди, может отобрать у этого человека силу. В данном контексте речь идет о том, что умерший предок Бади является также охранителем следов его потомков. Метафоры-символы *яш кабай* 'новая колыбель' и *яш корбо* 'молодая поросль', употребленные в иносказательных целях, придают особую сакральную ценность идее продолжения рода.

В призывании «Кёк-Ёлё» величественный образ предка-шамана воссоздается гиперболическими сравнениями: у него глаза большие, как ведра и чашки, шум его костюма (манжак / мандьяк), подобен грозе синего неба, от его ходьбы листья дуба распустились. Его могущественный образ почти отождествляется с могуществом природы, где живет его душа:

Кёнёк кёстү Кёк-ёлө! / Айкак кёстү Кёк-ёлө! / Эдил куштуҢ үнү / ЈаҢкыл түйшкен «Кёк-ёлө»! / Эрмен агаши нүрү / Јалбыр түйшкен Ак-ёлө, / Кёк манжагыҢ табыжы / Кёк теҢередиҢ сыҢылты. / Кёк күзүҢү табыжы / Кёк айастыҢ күжүртиндий. 'Кёк-Ёлё с глазами, как ведра! / Кёк-Ёлё с глазами, как чашки! / Звук певчей птицы (т. е. кукушки) / Громко раздается: Кёк-ёлё! / Листья дуба / Распустились пушисто, Ак-ёлё! / Шум синего мандьяка твоего, / Подобен грозе синего неба. / Звон синих колокольчиков, / Подобен грому синей ясности' [Анохин, 1924, с. 68–69; пер. уточнен нами].

Его добросердечие характеризуется в тексте фразеологизмом *пуур санайтан* 'своим сердцем думающий', который буквально переводится 'своей печенью думающий' (печень считается местом средоточия эмоций и чувств человека): *Энези јок ёскүске / Пуур санайтан, / Пузалу аҢ кийикке / Пыйан перетен.* 'О сироте без матери / Своим сердцем думающий. / Диким зверям, имеющим детёнышей, / Милость дающий' [Там же, с. 69; пер. уточнен нами].

По сведениям А.В. Анохина, шаман Кёк-Ёло пришел на Алтай из страны сойотов (т.е. тувинцев – уточнено мною Н.О.), безродный и бездетный. После смерти шаман Кёк-Ёлё стал причинять смерть людям и скоту, но тем, кто его чтит, посылает благополучие и счастье. Шаману Кёк-Ёлё в жертву приносят лошадей. Весной на его изображение подвешивают цветы (огоньки) в благодарность за прожитую благополучно зиму [Там же, с. 142]. Поэтому последние строки призывания носят умиловительный характер. Исполнитель обращается к духу шамана Кёк-Ёлё очень почтительно как к милосердному предку, охранителю потомков и их богатства.

Таким образом, поэтика шаманских текстов алтайцев, зафиксированных в пору естественного бытования, восходят к архаичным религиозным верованиям и анимизму. Картина мира, заключенная в шаманской поэзии алтайцев, включает в себя сакральное пространство, архетипы, символы и концепты, выраженные особым образно-поэтическим языком, который направлен на решение прагматических задач жанра. В поэтике шаманских призываний важную роль выполняет стилистический прием олицетворения, с помощью которого достигается описание, идеализация образов божеств, духов-хозяев Среднего мира, духов умерших предков-шаманов, покровителей родов, которых призывают во время обряда.

Литература

Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1992.

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1924.

Белова О.В. Народная Библия: восточнославянские этимологические легенды. М., 2004.

Дампилова Л.С. Шаманские песнопения бурят: символика и поэтика: Дисс. ... д-ра филол. наук. Улан-Удэ, 2005.

Несказочная проза алтайцев / Сост. Н.Р. Ойроткинова, И.Б. Шинжин, К.В. Яданова, Е.Е. Ямаева. Новосибирск, 2011. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 30).

Ойроткинова Н. Р. Животные и птицы в мифах алтайцев в сравнительном освещении // Гуманитарные науки в Сибири. 2009. № 3. С. 89–93.

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.

Словарь алтайского и алагадского наречий тюркского языка / Сост. В.И. Вербицкий. Издание Православного миссионерского общества (Казань, 1884). Горно-Алтайск, 2005.