

ОБРЯДОВЫЙ ФОЛЬКЛОР

УДК 398.332 (=512.151)
DOI 10.25205/2312-6337-2018-2-88-95

Н. Р. Ойноткинова

Институт филологии СО РАН

Функционально-семантическая типология и синтагматика шаманских текстов алтайцев

В статье рассматривается вопрос о функционально-семантической типологии и синтагматике трех шаманских текстов, которые, по классификации А.В. Анохина, посвящены горным духам (Жер-суу) и божествам Нижнего мира. Типология шаманских текстов и обрядов проведена с учетом типа адресата, функции обряда, а также сюжетной и синтагматической организации текста. Несмотря на то, что эти устно-поэтические произведения относятся к одной и той же традиции, для них характерна вариативность. С точки зрения поэтики проанализированные тексты представлены в единой религиозно-мифологической системе алтайского шаманизма, его пантеона и поэтического языка.

Ключевые слова: алтайцы, шаманизм, шаманский текст, семантика, синтагматика, прагматика текста, типология шаманских текстов.

Введение. В рамках данной статьи мы обратимся к проблеме функционально-семантической типологии и синтагматике шаманских текстов. Материалом для анализа послужили три шаманских текста, записанных в начале XX в. этнографом, этномузыковедом Андреем Викторовичем Анохиным (1869–1931) у алтайцев.

Фольклорный текст как любой культурно-языковой знак обладает тремя составляющими, тесно связанными между собой: синтактикой, семантикой и прагматикой. Прагматическая и семантическая стороны этих текстов в целом привязаны к внеязыковой ситуации. Ситуация, или положение дел, в котором совершается обряд, играет решающую роль при построении соответствующего обрядового дискурса / текста – как его содержания, так и формы. По мнению Е.С. Новик, «наиболее распространенной функцией сибирских шаманов было лечение болезней, но к их помощи прибегали и в других случаях: при бесплодии и затяжных родах, при эпизоотии, табуировании домашних животных, для очищения или освящения дома, промыслового инвентаря, “оживления” идолов и амулетов, обеспечения удачи на охоте или приплода в стаде, при похоронах, свадьбах и т.д.» [2004, с. 21]. Мотив обращения к тому или иному божеству или духам были обусловлены духовными и материальными потребностями семьи.

Семейно-бытовой характер шаманизма отмечали Л.П. Потапов [1991], В.И. Харитонова [2006] и другие исследователи. По мнению Л.П. Потапова, алтайский шаманизм, как и шаманизм других народов Сибири, имел семейно-бытовой характер, большинство обрядов было направлено на удовлетворение потребностей семьи и рода. Ученый писал: «Вера в полную зависимость человека от духов и бо-

Ойноткинова Надежда Романовна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН.

Контактная информация: ул. Николаева, д. 8, к. 205, г. Новосибирск, 630090, Российская Федерация.

E-mail: n.bayzhanova@mail.ru; тел.: 8-(383)-330-14-52.

жеств составляла непреложную основу алтайского шаманизма, что со всей очевидностью вытекает из его культовой практики, характера просьб и пожеланий, которыми насыщены камлания, индивидуальные обращения к божествам и духам рядовых шаманистов. Все они сводились к испрашиванию здоровья, урожая трав, удачи на охоте, чадородия, умножения скота и т.п. Верили, что все виды благополучия находятся во власти духов и божеств, контакт с которыми осуществляли шаманы» [Потапов, 1991, с. 23]. Шаманы, обладавшие многими духами-помощниками, всегда выполняли важные социальные роли, в том числе и лекарей, служителей религии и культовой практики. Л.П. Потапов писал: «Несмотря на то, что лечебная функция шаманов практически была распространенной, так как при отсутствии настоящей медицинской помощи к ним обращались весьма часто, главной же и специфической формой их ритуальной деятельности являлось камлание, осуществлять которое мог только шаман – служитель религии. Камлание, составлявшее ритуальную основу культовой практики алтае-саянских шаманов, было самым характерным видом шаманистского моления» [Там же, с. 137].

А.М. Сагалаев охарактеризовал шамана как человека со сверхвысокой чувствительностью, богатым воображением, который обладал даром вхождения в состояние транса, обреченный служить и людям, и духам [2003, с. 267].

Функциональное предназначение обряда и его адресат, божество или духи-хозяева, с которыми выстраивается коммуникативная связь, диалог шамана для решения той или иной жизненно важной проблемы, определяют семантику текста, состоящую из синтагматической цепи речевых и неречевых действий, последовательно исполняемых друг за другом. Синтагматика шаманского обряда и дискурса состоит из сюжетно-смысловых блоков, формирующих связанный обрядовый текст. Умение выстраивать обряд и текст зависит от опыта и памяти исполнителя, знания пантеона, устно-поэтической традиции. Анализ синтагматической структуры обрядов заключается в сопоставлении ключевых эпизодов сюжетной организации и семантических компонентов текстов разных исполнителей, это позволит нам проследить вариативность и устойчивость шаманской традиции алтайцев.

Е.С. Новик считала, что «вычленение повторяющихся, неизменных, инвариантных элементов камланий позволит классифицировать этот текучий и с трудом поддающийся инвентаризации материал, сделает его легко обозримыми 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].

Первая попытка систематизации и классификации шаманских произведений алтайцев принадлежит А.В. Анохину. Ученый впервые пришел к выводу, что «культ шаманистов-алтайцев... настолько систематизирован, что в нем есть свои стройные мистерии-служения. В них, с одной стороны, выражается вся идеология шаманства и раскрывается творчество, фантазии кам'ов, полных архаизма и оригинальности. Мистерий у шаманистов много, каждая с определенным содержанием, но текст их каждый кам или камка варьирует по своему»¹. Записанные им шаманские тексты были классифицированы по типу адресата. Таким образом, им были выделены четыре типа мистерий: 1) «мистерия к Ульгеню и его сыновьям» (по его мнению, это является самой сложной мистерией); 2) «мистерия горным духам (Жезім-су)»; 3) «мистерия Эрлику и его сыновьям»; 4) «мистерия духам 'ару неме' и 'кара неме'»².

Рассмотрим структуру и сюжетную организацию трех шаманских текстов, которые, по типологии А.В. Анохина, относятся ко второму и третьему типу мистерий: камлание горным духам (Жер-су) и камлание Эрлику и его сыновьям. В предлагаемой нами типологии шаманских обрядов функционально-семантический критерий является основным, который позволяет учитывать все три семиотические составляющие обряда и текста. Итак, при функционально-семантической типологии шаманских текстов и обрядов нам следует учитывать *адресата* и *функцию обряда*, проводимого в тех или иных ситуациях, также *семантику текста*, складывающуюся из сюжетно-смысловых блоков, вычленяемых при анализе синтагматических звеньев текста.

1. Шаманские обряды, исполняемые для испрашивания благодати

Обряд шаманки Мыза, как и обряд шамана Шагая, было записано летом 1914 г. Текст шаманки Мыза, 49 лет, из рода юс (jүс), проживавшей в долине р. Мукур-Чаргы, состоит из 636 строк. Юс (jүс) – название рода тубаларов, который наряду с другими родами – кондош, кузен, тибер, тогус – в

¹Архив Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого РАН (Кунсткамера, далее МАЭ РАН), ф. 11, оп. 1, д. № 156, л. 3.

² Архив МАЭ РАН, ф. 11, оп.1, д. № 11, л. 4.

прошлом входил в Кергежскую волость (до 1703 г. называлась Тиргешской). Отметим, что название рода тогус созвучно с названием тогус-огуз, под которым было известно объединение ряда племен теле в VII–VIII вв. Род юс, по преданию, произошел от рода комдош [Потапов, 1969, с. 51–52]. Более подробное жизнеописание шаманки Канаа из рода сойонг, проживавшей сначала на р. Алаш, притоке р. Кемчик, можно найти в книге А.В. Анохина [1924, с. 130–131].

Шаманка Мыза, совершая ритуал для испрашивания благодати для одной семьи, обращалась к светлым духам и божествам верхнего мира (Айас-хану, Кудаю), духам-покровителям Среднего мира (Жер-су, Лезим, Пура-каан, духам-хозяевам священных гор Кемчик, Аба-Жыш и озера Алтын-Кёл), духам шаманов-предков (Кудан-кам, Жалтан-пий, Кёле-кам, шаманка Канаа), духам-помощникам (Суйла с конскими глазами, птица-орёл – Кара-Куш), а также к духам Нижнего мира (Кёмур-хану, семи его сыновьям). Смысловые блоки текста обряда имеют свои названия, например: Ару тос ‘Чистым духам’, Кара тос ‘Тёмным духам’, далее обозначены Чачылгы ‘Окропление’, Отко ‘Огню’ и т.д. Пояснения к основным действиям обряда на русском языке позволяют увидеть структуру обряда. Так, к эпизоду, где шаман собирается делать кропление духам, собиратель дал следующую ремарку: «Кам спрашивает своих духов, какую масть нужно принести в жертву (*мал көр жат*). Действие совершается в юрте, мандяке (шаманском халате), с бубном. Кам делает *чачылгы* – кропление»³.

Судя по комментариям к основным смысловым блокам шаманского текста, сделанным самим Анохиным, обряд длился три дня: «На другой день из табуна ловят лошадь и привязывают к приготовленным березам около аила. Кам окуривает лошадь арчином (можжевельником. – Н. О.) кругом по солнцу (*аластан жат*). Кам становится перед лошадью с западной стороны. В правой руке держит березовую ветку, в левой руке чашку с молоком»⁴.

Шаманка Мыза спрашивала у божеств, будет ли жить счастливо и благополучно та семья, для которой она совершает обряд. Получив положительный ответ, она оглашает наказ божеств, что условием благополучия семьи является соблюдение морально-этических правил жития: не пить алкоголь, быть гостеприимными, не слушать сплетников и клеветников, быть добродетельным и сострадательным по отношению к бедным⁵.

В шаманском сознании алтайцев благодать, полученная у светлых божеств и духов, является высшей духовной ценностью; это достигается при соблюдении условия морально-этических правил жития, отсутствии плохой кармы. В этих текстах наиболее употребительными являются ключевые слова-концепты: *жаргы* ‘решение, благодать, свет, сияние, блеск’ и *биян* ‘благословение, благодать’. Лексема *жаргы* в современном алтайском языке имеет значение ‘решение, суд’. В шаманских текстах оно также передает также значения «благодать, свет, сияние, блеск». Божественная энергия или благодать человеком познается через свет и озарение, расцвет и улучшение его жизни, вот почему алтайские шаманы употребляли понятие *алтын жаргы* ‘золотой суд, решение’, в некоторых случаях *алтын жарык* ‘золотое сияние, свет’ (притяжательная форма – *алтын жарыгы* ‘его золотое сияние, блеск, благодать, золотое решение’). Главной целью проводимых шаманами обрядов являлось испрашивание божественной благодати, представляющейся золотым сиянием, светом, спускающимся с небесных сфер в домашний огонь.

По сведениям А.В. Анохина, на другой день шла подготовка жертвенной лошади. Шаманка совершила ритуал, встав перед лошадью с западной стороны. В правой руке она держала березовую ветку, а в левой руке – чашку с молоком. Лошадь омыли молоком, окурили можжевельником и привязали к березам около юрты. Для того чтобы узнать, примут ли такую жертву духи, устроили обряд гадания. Смысл ритуала гадания заключался в том, что если поставленная на круп лошади чашка с молоком упадет дном вниз, то божество примет дар, если же чашка упадет вниз открытой стороной, то божество не примет жертву. Чашку с молоком, поставленная на круп лошади, упала дном вниз, и лошадь принесли в жертву. Во время вечернего обряда шаманка с помощью своего помощника Суйлы, отправляла душу жертвенной лошади к духу горы Дьезим (Лезим). После этого все вернулись в юрту, камка, сев около двери на мужской стороне, обратившись лицом на юг, к духам-покровителям, преодолевая семь препятствий (*туудак*), полетела к духу-хозяину горы Дьезим для того, чтобы узнать о судьбе этой семьи.

Утром следующего дня был устроен обряд жертвоприношения лошади. Что происходило в это время, исследователь не описывает подробно. Судя по тексту, после поднятия кожи жертвенной лошади на жердь (*жукели*), видимо, шаманка вновь созывала духов-хозяев гор – *тёс*, расположенных в северной части Горного Алтая (Абыкан, Адыган, Аба-Жыш, Бабырган, Кара-Кайа), а также духа-

³ Архив Томского областного краеведческого музея (далее ТОКМ), ф. 16, д. № 15.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

хозяина озера Алтын-Кёл. Совершалось окропление молоком и иногда молочной водкой. Далее по тексту состоялся ритуал испрашивания благ, счастья и удачи. Все участники обряда встали в ряд, сняв шапки. Правой рукой они хватали с пола шапки, быстро перебрасывали их в левую руку. Правой же рукой хватали с земли траву, засовывая ее за пазуху, произносили: «Оп куруй!». Слово *оп куруй* употребляется в призывании счастья, благодати, удачи в обрядах и других тюркских и монгольских народов. Приведем отрывок из текста:

<i>Ўўрлү малыма алкыш жетсин,</i>	Пусть скоту моему с вожакom благословение дойдет,
<i>Ўргүлји журттума пыйан ползын!</i>	Пусть вечному роду моему будет благодать!
<i>Тебелү малым көп ползын!</i>	Пусть скота у меня на горных пастбищах будет много!
<i>Тергелү журттума амыр ползын!</i>	Пусть роду моему с почетным местом будет спокойно!
<i>Айдаган малым көп ползын!</i>	Пусть перегоняемого скота у меня будет много!
<i>Азраган палам көп ползын!</i>	Пусть выращенных детей будет много!
<i>Алтын јаргым одума шокишызын!</i>	Пусть золотой суд моему огню пристанет!
<i>Куруй! Куруй! Оп куруй!</i>	Куруй! Куруй! Оп куруй!
<i>Маараган малду болойын,</i>	Пусть блеющего скота у меня [много] будет,
<i>Паркыраган журтту болойын!</i>	Пусть в доме моем будет шумно!
<i>Куруй! Куруй! Оп куруй!</i>	Куруй! Куруй! Оп куруй! ⁶

Финальным этапом обряда стало обращение к духу-хозяину домашнего огня и духам-покровителям дома – *дъайык*. Большое внимание в шаманской практике уделялось домашнему огню, поскольку он представляется местом, куда спускается божественная благодать. Дух-хозяин огня считался посредником между миром божеств и духов и миром человека, и многие обряды, устраиваемые во благо людей, начинались с ритуального освящения и угощения огня. Шаманка, читая благопожелание, подливала в огонь масло. При этом присутствующие обходили посолонь треножник и кричали: «*Оп куруй! Оп куруй!*!». Масло было вылито в трех местах напротив ножек тагана.

Рассмотрим обряд шамана Баланди. По краткому описанию А.В. Анохина, *кам* Баланди был из черневых турок (под черневыми турками в исторической литературе имелись в виду алтайские роды, проживавшие в северной части Горного Алтая), из рода дъарык, являлся потомственным шаманом, поэтому по линии отца он имел покровителей, как то: Куйбадяк, Језим-тайга, Кёгёди (Көгөди – шаманка), Баки, Адару, Едегеш, Сарыук, Јарынак; по линии бабушки Тилек: Канаа, Кажайгай (шаманка), Тајада, он же Курагаш и четыре брата, сыновья Тобока – Икеш, Јёдик (Јөдік), Тадужек, Тарлаак⁷. Эти данные находят соответствие в опубликованном труде учёного [Анохин, 1924, с. 142]. Обряд жертвоприношения духам-хозяевам Алтая и священных родовых гор алтайским шаманом Баланди также проводился с целью прошения благодати для одной семьи. Камлание было записано А.В. Анохиным 29–30 августа 1910 г. в с. Анос (ныне в Чемальском районе).

Текст, как и предыдущий, имеет комментарии к основным действиям обряда. В отличие от комментариев к предыдущему тексту, они очень краткие. В начале камлания Баланди обращался к светлым божествам: Кудаю, духам-хозяевам гор Сюмер, Дъезим, Алаш, Кемчик, Ак-Кая, Адыган, Южебе, Чолмон-Ту, Юч-Чобору (Уймона – уточнено мною. – *Н. О.*), Абу-Кану, духам-хозяевам озер Сют-Кёл и Алтын-Кёл, а также всем духам-хозяевам Алтая-Хангая, т.е. всем духам-хозяевам горного массива Алтая и Монголии. Следует отметить, что в отличие от шаманки Мыза, Баланди не упоминает темных духов.

Следующим звеном обряда является окропление изображения духов-покровителей семьи и дома – *дъайыка* жидкой кашей, называемой *потко*, после этого шаман ставит угощения духу-хозяину бубна, обращаясь так: «*Аяк тери – алтын тэпиши, / Је, бу Слерге тудуп јадым, / Агар башка алтын јаргы суразын тэп. ‘Пот чашки – золотое блюдо, / Ну, вот Вам я приношу! / Светлой голове золотое решение попросить’*»⁸.

Затем началась ритуальная подготовка жертвенной лошади, ее омыли молоком. После этого Баланди, как и шаманка Мыза, гадал, чтобы узнать, примет ли божество жертву. Ответ был положительным, и процесс подготовки к жертвоприношению был продолжен. Об этом свидетельствует ремарка Анохина к эпизоду текста камлания: «После этого кладут на березу *толу* (откуп. – *Н. О.*), лошадь привязывают к священной березе»⁹.

⁶ Архив ТОКМ, ф. 16, д. 15, л. 19, 33.

⁷ Архив МАЭ РАН, ф. 11, оп. 1, д. 22.

⁸ Архив МАЭ РАН, фонд 11, оп. 1, д. 8, стк. 1–14.

⁹ Архив МАЭ РАН, ф. 11, оп. 1, д. 22.

Во время вечерней мистерии шаман Баланди отправляется в «путешествие» к божеству Среднего мира Дьер-суу (Дер-суу – букв. ‘Земля-вода’) или в горные хребты Алтая, к чистым горным духам, которых в алтайской шаманской традиции иначе называют Алтай сыны (букв. ‘Хребет Алтая’), для того чтобы доставить приготовленный хозяевами юрты откуп. По представлениям шамана Баланди, хребет Алтая является крайней точкой, куда отправляется шаман. Об этом говорится в следующем эпизоде:

«Ару Алтайдын сыны! / Ызу оттон чыгып жадым, / Алты айрыдан амадан жадым, / Ару Алтайдын сыны – / Жака сүргек, жаан јер. / Амадан јаткан барылгам / Агар-төскө јеткеј не? / Алтын јаргы табыш-кај не? / Жака сүргек жаан јер! / Ару Алтаимниг јаргы јер, / Мунаг ары ачык јол бергеј не. ‘Чистого Алтая хребет! / Из горячего огня выхожу я, / От шести шестов [в аиле] устремлюсь. / Чистого Алтая хребет – / Крайнее препятствие, большое место. / Нацелено [отправляемая] мною *барылга* / До чистого духа будет ли доставлена? / Золотое решение вручится ли? / Крайнее препятствие – большое место, / Чистого Алтая судное место, / Дальше открытую дорогу даст ли?»¹⁰ (перевод А.В. Анохина, уточнено мной. – Н. О.).

По пути к духу Дьер-суу (Алтая) Баланди преодолевает семь препятствий – ровно столько же, сколько добираться к божеству Нижнего мира и божеству Верхнего мира. Более подробное описание о путешествии к божеству Дьер-суу, по представлениям шамана Мерея Танаша, дано в статье Л.Э. Каруновской [1935, с. 160–167].

Театрализованный характер действий шамана подтверждает комментарий собирателя: «Кам по солнцу делает кружение. Баланди в этом случае представляет камлание: он вертится с бубном против солнца и кланяется своим тёсям (чистым духам): Сют-Кёлю и Сюмер-Улану... Кам выскакивает из дворца духа-покровителя через порог, выражая его действия двойственным прыжком»¹¹. Кроме того, они имели и музыкальный характер, поскольку все действия Баланди сопровождалось его пением, и образцы исполнения зафиксированы на восковом валике наряду с образцами пения других шаманов.

Судя по комментариям к тексту, обряд жертвоприношения состоялся на следующий день, 30 августа 1910 г., где-то у горы. Участники обряда бросали жертвенные кусочки мяса – *чолбу*. По сведениям А.В. Анохина, после этого, обойдя вокруг жертвенника, брызгая молоком, шаман Баланди продолжил обряд со словами благопожелания. Оставшееся мясо жертвенного животного и жир принесли в юрту, и *кам* начал восхвалять огонь. Присутствующие в юрте члены семьи после трапезы обходили вокруг огня. Затем шаман готовился к ритуалу кропления духу-покровителю семьи – *дьайыку* и духу-хозяину огня. Для этого ставят чашку с молоком, нетронутую чашку с молочной водкой. *Кам* брызгает, чтобы благодать и доля божественная спустились на *чалу*¹². Движением бубна как бы выбрасывает счастье на огонь. Кружит около огня. Присутствующие восклицают: «*Он курый!*»¹³

Таким образом, рассмотренные шаманские тексты имеют изоморфную и симметричную структуру. К основным звеньям синтагматической цепи данного типа камланий относятся действия: 1) призывание божеств и духов – покровителей шамана; 2) жертвоприношение духам и испрашивание благодати или здоровья заказчикам обряда; 3) благословление и угощение духа домашнего огня и духов-покровителей. С функционально-семантической точки зрения адресатами этих обрядов являются светлые божества Верхнего мира и духи Среднего мира. Концептуальная семантика этих камланий связана с испрашиванием благодати для семей, которые выступали заказчиками обрядов.

2. Шаманский обряд, исполняемый для лечения больного

Существуя в рамках семейных традиций, шаманство выполняло различные функции, в частности оказания моральной поддержки семьям, лечения больных. Любую болезнь шаманисты-язычники понимали как действия злых духов или как вселение в человека злого духа. Функцию экзорцистов, изгоняющих злых духов, могли исполнять лишь опытные, сильные шаманы, которые могли обращаться к божествам как Верхнего, так и Нижнего мира.

Шаман Шагай из рода иркит стал шаманом в девять лет. Когда записывали от него текст, ему было 20 лет. Шаманский костюм он получил от своего предка Дьимана, а бубен сделал себе сам по образцу маленького бубенчика (*төңүрчек*) – изображения-фетиша, напоминавшего о предке по имени Мёркют (Мөркүт). Обряд, записанный от Шагая в 1914 г. в с. Аскат, проводился для лечения больной

¹⁰ Архив МАЭ РАН, ф. 11, оп. 1, д. 22.

¹¹ Там же.

¹² По определению Л.П. Потапова, *чалу* – деревянные антропоморфные изображения (идолы) различных духов и божеств (например, Курмуша), изображения в виду куколок (тряпичных) дочерей Ульгена или Абугана (Абукан – хребет в верховьях Абакана), а также изображение на деревянной рукоятке бубна. Деревянная рукоятка бубна символизировала «хозяина бубна» (*чалу айзи*) [Потапов, 1991, с. 165].

¹³ Там же.

женщины. От своего предка Чичкана он получил бубен и халат (*манџак*), от Кинаса – другой бубен. Бубен от Чичкана называется Дьер-су (Дер-суу), а от Кинаса – Дъезим (Дезим).

Объем текста шаманского обряда Шагая составляет 513 стихотворных строк. В самом начале обряда Шагай обращался к своим духам-покровителям: светлому божеству – Дъажыл-кану, духам-покровителям Среднего мира – Дьер-су, Алтаю, Дъезиму, духу предка-шамана Таркана (*букв.* Кузнец), духу домашнего огня (От-эне ‘Огонь-мать’), духу-покровителю дома (*жайык*), а также к темному божеству подземного мира – Паатыру, одному из «сыновей» божества Эрлика. После призвания всех перечисленных покровителей был проведен обряд гадания с *чабыт* (‘опахалом’), суть которого заключалась в том, чтобы узнать у духов, по какой причине человек болеет, вызвана ли болезнь каким-либо злым духом, вселившимся в человека. Для того, чтобы узнать о причине болезни, в юрту принесли березовую ветку и сделали из нее *чабыт* – опахало. К ветке привязали разноцветные ленты: красные, белые и синие. Шаман, взяв *чабыт*, воткнул его в землю толстым концом возле больного человека, напротив *дъайыка*. Затем, взявшись правой рукой за опахало, поворачивал его над больным, совершая ворожбу. Таким образом, шаман без бубна, помахивая опахалом, призывал своих ближних духов, чтобы узнать через них о причине болезни обратившегося за помощью человека и как помочь ему.

Судя по этнолингвистическим данным Л.П. Потапова, *чабыт*, совершавшийся телеутскими шаманами, являлся одним из способов камлания без бубна; у монголо-алтайских тувинцев он назывался *шавыд* (*šavyd*) [Потапов, 1991, с. 230]. Другие алтайские этносы называли это опахало *пайры*, поскольку оно делалось из куска ткани квадратной формы, прикрепленной к палочке в виде флажка, кумандинцы использовали *шырба* в виде ветви березы, пучка веток или лент [Там же, с. 230]. По сообщению шамана Мамыша, у алтайцев с опахалом *чабыт* молились над больным ребенком. Над взрослым же больным, если его болезнь не считалась тяжелой, камлали с опахалом *пайры* [Там же, с. 231].

По комментариям А.В. Анохина к тексту, во время утреннего камлания готовили откуп (*толу*) божеству Нижнего мира Паатыру за выздоровление больной. Утром хозяин привел жертвенного животного и привязал к листовенному колу, вбитому напротив двери юрты. Шаман, подержав над огнем ленту синего цвета, привязал ее на гриву животного (если жертвенное животное бык или корова, то ленту привязывали к рогам). Между жертвенным животным и дверью юрты воткнули три кола, сверху положили различные дары за выздоровление больной: ткань, шубы, рубахи, окуранные можжевельником, общим количеством девять штук. По тексту и комментариям исследователя не совсем понятно, идет ли речь об изгнании злого духа из тела больного. Очевидно то, что шаман Шагай просил божество подземного мира забрать болезнь у человека, лежащего в постели.

Вечернее камлание Шагая начиналось с тех же призываний духов, к которым он обращался в начале обряда. После этого он вышел на улицу, чтобы отправить душу жертвенного животного и дары духам и божествам подземного мира. По комментариям, шаман, обойдя жертвенное животное по солнцу, вошел в юрту, сел у двери покурить, затем продолжил совершать обряд. Он встал на ноги, бил в бубен, кружась. Перечисляя все препятствия в пути, мысленно представляя путешествие по подземному миру, он устремился к божеству подземного мира Паатыру. В описание подземного мира входят все те символы, которые встречаются в текстах других шаманов: черный пень, олицетворяющий место суда, волосяной мост, камень с отверстием, красный яр, два озера – черное и красное, серый тальник, черный дворец Паатыра.

Таким образом, в обряде, проведенном шаманом Шагаем с целью лечения больного, жертвенное животное предназначалось божеству Нижнего мира, но в мистерии шаман обращался и к божествам Верхнего мира, и духам-хозяевам Среднего мира. В обряде лечения больного присутствует элемент, не характерный для первого типа обрядов: для того чтобы узнать о причине болезни, шаман использует опахало-*чабыт*.

Заключение. Таким образом, мы рассмотрели в функционально-семантическом плане два типа камлания, обращенные к божествам двух противоположных миров: первые два текста, записанные от шаманки Мыза и шамана Баланди, посвящены испрашиванию благодати у божеств Верхнего мира и духов-хозяев Среднего мира, третий текст – исцелению больного и «задабриванию» жертвоприношением божества Нижнего мира. Рассмотренные шаманские тексты имеют изоморфную и симметричную структуру, что позволяет заключить, что эти устно-поэтические произведения относятся к одной и той же традиции, но вариативность текстов значительна, что видно и по их объему. Их сюжетная и синтагматическая структуры содержат больше общих элементов, чем частных. С точки зрения лексической организации проанализированные тексты представлены в единой концептуальной системе алтайского шаманизма, его пантеона и поэтического языка.

Список литературы

- Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1994. Репринтное издание. Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. (Собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Предисл. С. Е. Малова). Л.: Изд-во РАН, 1924. 152 с.
- Каруновская Л.Э. Представления алтайцев о Вселенной: Материалы к алтайскому шаманству // Советская этнография. 1935. № 4–5. С. 160–183.
- 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. 320 с.
- Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев: историко-этнографический очерк. Л.: Наука, 1969. 196 с.
- Сагалаев А.М. Тюркские народы Сибири // Мифы и религии мира. М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2003. 432 с.
- Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006. 372 с.

Архивные материалы

- Полевые материалы А.В. Анохина. О камах и их родословной. 1910 г. Бийский у. Томской губ. Архив Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого РАН (Кунсткамера, далее Архив МАЭ РАН), ф. 11, оп.1, № 11.
- Полевые материалы А.В. Анохина. Из верований алтайцев-шаманистов (доброе и злое начало и другие духи, творение мира и человека, культ, мистерия. Статья. Архив МАЭ РАН, ф. 11, оп.1, № 156. 17 л.
- Полевые материалы А.В. Анохина. Мистерия кама Баланди (комдош). Архив МАЭ РАН, ф. 11, оп. 1, № 22.
- Полевые материалы А.В. Анохина. Материалы по музыкальному творчеству народов Алтая, собранные А.В. Анохиным. Мистерии Мекечи и Мыза. 1914 г. Архив Томского областного краеведческого музея (Архив ТОКМ), ф. 16, д. № 15, 48 л.
- Полевые материалы А.В. Анохина. Материалы о музыкальном творчестве народов Алтая и др., собранные А. Анохиным. Мистерии кама Шагай. 1914 г. Архив ТОКМ, ф. 16, оп. 8, № 17, 16 л.

N.R. Oynotkinova

*Institute of Philology of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russian Federation;
n.bayzhanova@mail.ru*

Functional-semantic typology and syntagmatics of shamanic texts of Altaians

The paper discusses the issue of functional-semantic typology and syntagmatics of 3 shamanic texts, which, according to the classification of A.V. Anokhin, are devoted to mountain spirits (Jer-suu) and deities of the lower world. The typology of shamanic texts and ceremonies is carried out taking into account the type of the addressee, the function of rites, as well as plot and syntagmatic organization of these texts. The considered shamanic texts have an isomorphic and symmetrical structure: their composition is built according to a single principle. Despite the fact that these poetic works belong to the same tradition, they are characterized by variability. From the point of view of poetics, the analyzed texts are presented in the united religious-mythological system of Altai shamanism, its pantheon and poetic language.

The syntagmatic structure of these mysteries contains both general and particular elements. The main elements of the syntagmatic chain of this type of rites include actions: 1) invoking deities and spirits - patrons of the shaman; 2) a sacrifice to the spirits and asking for grace or health to the customers of the rite; 3) blessing and treat of the spirit of home fire and spirits-patrons.

From the semantic point of view, the addressees of the first two rites are the luminous deities of the upper world and the spirits of the middle world. The conceptual semantics of the first two texts of the rites is associated with asking for grace for families who were customers of the rites. In both mysteries, the shamans address to the deities of the upper world and the spirits of the middle world. In the third text of the rite, in the rite of treating the patient, the sacrificial

animal was intended for the deity of the lower world. In the ritual of treating a patient by the shaman Shagai, there is an element not characteristic of the first type of rite. In order to find out about the cause of the disease, the shaman used a branch with ribbons called *chabyt*. So a shaman without a tambourine, waving this fan, urged his fellow spirits to learn through them about the cause of the illness of the person who asked for help and how to help him.

A feature of the mysteries dedicated to the deities and spirits of middle and upper worlds is the frequent use of the lexeme *jargy* with the lexical meanings "judgment, verdict", "grace, light," which reflects the conceptual meaning of its appeal to the deity of the upper world and the masters of the middle world. In the shamanic consciousness of the Altaians, the grace obtained from deities and spirits is also the highest spiritual value; this is achieved by observing the condition of moral and ethical rules of life, the absence of bad karma in a person. In general, it should be noted that from the point of view of poetic organization, the analyzed texts are presented in the united conceptual and mythological system of Altai shamanism, its pantheon, and poetic language.

Keywords: Altai, shamanism, shamanic text, semantics, syntagmatics, text pragmatics, typology of shamanic texts.

References

Anokhin A.V. *Materialy po shamanstvu u altaytsev* [Materials on the shamanism of the Altaians]. Gorno-Altaysk: Ak Chechek Publ., 1994. Reprintnoye izdaniye. Anokhin A.V. *Materialy po shamanstvu u altaytsev*. (Sobrannyye vo vremya puteshestviy po Altayu v 1910–1912 gg. po porucheniyu Russkogo Komiteta dlya izucheniya Sredney i Vostochnoy Azii. Predisl. S. Ye. Malova [The reprinted edition. Anokhin A. V. Materials on the shamanism of the Altaians. (Collected during travels in Altai in 1910–1912 on behalf of the Russian Committee for the Study of Central and East Asia.) Foreword by S. E. Malov]. Leningrad, 1924. 150 p. (In Russ.)

Karunovskaya L.E. *Predstavleniya altaytsev o Vselennoy: Materialy k altayskomu shamanstvu* [The ideas of Altaians about the Universe: Materials for the Altai shamanism]. *Sovetskaya etnografiya*. 1935, no. 4–5, pp. 160–183. (In Russ.)

Kharitonova V.I. *Feniks iz pepla? Sibirskiy shamanizm na rubezhe tysyacheletiy* [Phoenix from the ashes? Siberian shamanism at the turn of the millennium]. Moscow, Nauka Publ., 2006, 372 p. (In Russ.)

Novik Ye.S. *Obryad i fol'klor v sibirskom shamanizme: opyt sopostavleniya struktur* [Rite and folklore in Siberian shamanism: the experience of comparing structures]. 2-ye izd., ispr. i dop. Moscow, Vost. lit. Publ., 2004, 304 p. (Issledovaniya po fol'kloru i mifologii Vostoka. Redkol. Ye.M. Meletinskiy i dr. Semiotika fol'klora [Studies on folklore and the mythology of the East. Ed. E.M. Meletinsky, etc. Semiotics of folklore]). (In Russ.)

Potapov L.P. *Altayskiy shamanizm* [Altai shamanism]. Leningrad, Nauka Publ., 1991, 321 p. (In Russ.)

Potapov L.P. *Etnicheskiy sostav i proiskhozhdeniye altaytsev: istoriko-etnograficheskiy ocherk* [Ethnic composition and origin of the Altaians: a historical and ethnographic sketch]. Leningrad, Nauka Publ., 1969, 196 p. (In Russ.)

Sagalayev A.M. *Tyurkskiye narody Sibiri* [Turkic peoples of Siberia]. In: *Mify i religii mira* [Myths and religions of the world]. Moscow, Ros. Gos. gumanit. un-t Publ., 2003, 432 p. (In Russ.)

Archival material

Materialy A.V. Anokhina. O kamakh i ikh rodoslovnoy. 1910 g. Biyskiy u. Tomskoy gub. [A.V. Anokhin's materials. About shamans and their genealogy. 1910. Biyskiy u. Tomsk Bay]. Arkhiv Muzeya antropologii i etnografii imeni Petra Velikogo RAN (Kunstkamera, MAE RAN) [Archive of the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera)], fond 11, inv. list 1, № 11.

Materialy A.V. Anokhina. Iz verovaniy altaytsev-shamanistov (dobroye i zloye nachalo i drugie dukhi, tvoreniye mira i cheloveka, kul't, misteriya [A.V. Anokhin's materials. From the beliefs of Altaians-shamanists (good and evil entities and other spirits, creation of the world and man, cult, mystery). Arkhiv MAE RAN [Archive of the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera)], fond 11, inv. list 1, № 156, 17 leaves.

Materialy A.V. Anokhina. Materialy po muzykal'nomu tvorchestvu narodov Altaya, sobrannyye A.V. Anokhinym. Misterii kamki Mekechi i Myza. 1914 g. [A.V. Anokhin's materials. Materials on the musical creativity of the Altai peoples, collected by A.V. Anokhin. Mysteries of the shamans Mekechi and Myza. 1914]. Arkhiv Tomskogo oblastnogo krayevedcheskogo muzeya (TOKM) [Archive of the Tomsk Regional Museum of Local History], fond 16, op. № 15, 48 leaves.

Materialy A.V. Anokhina – Materialy o muzykal'nom tvorchestve narodov Altaya i dr., sobrannyye A. Anokhinym. Misterii kama Shagay. 1914 g. [A.V. Anokhin's materials. Materials about the music of the Altai peoples, etc., collected by A. Anokhin. Mysteries of the shaman Shagai. 1914]. Arkhiv TOKM [Archive of the Tomsk Regional Museum of Local History], fond 16, op. 8, № 17. 16 leaves.