
ОБРЯДОВЫЙ ФОЛЬКЛОР

УДК 398.332 (=512.151)
DOI 10.25205/2312-6337-2021-1-71-78

Поэтика шаманского текста, посвященного божеству Алтай-Кудай, в записи А. В. Анохина

Н. Р. Ойноткинова

Институт филологии СО РАН, Новосибирск, Россия

Аннотация

В статье рассматривается поэтика камлания тубаларского шамана Баланди, оно было посвящено божеству и духам-хозяевам Среднего мира, а записано А. В. Анохиным в 1910 г. Актуальность проведенного исследования определяется неизученностью шаманских текстов алтайцев. Выявлены некоторые поэтико-стилистические и композиционные особенности шаманского текста, а также семантика образов божеств и духов-хозяев гор, к которым обращался шаман. Делается вывод о том, что данное камлание имело семейно-бытовой характер, поскольку обряд проводился для испрашивания благополучия одной семье. Текст шамана Баланди отражает южноалтайскую традицию шаманизма, так как в нем представлены наименования божеств, характерные для южноалтайских шаманов. Ритуалы кормления духа-хозяина огня и домашнего божка-дъайыка являлись составной частью шаманского обряда алтай-кижи.

Ключевые слова

алтайский фольклор, обряды алтайцев, алтайский шаманизм, шаманский текст, структура и семантика шаманского текста

Для цитирования

Ойноткинова Н. Р. Поэтика шаманского текста, посвященного божеству Алтай-Кудай, в записи А. В. Анохина // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2021. № 1 (вып. 41). С. 71–78. DOI 10.25205/2312-6337-2021-1-71-78

Poetics of shamanic text dedicated to the deity Altai-Kudai, in the recording of A.V. Anokhin

N. R. Oinotkinova

Institute of Philology of the SB RAS, Novosibirsk, Russian Federation

Abstract

The paper is devoted to identifying the compositional and semantic features of the shamanic text recorded by A. V. Anokhin in 1910 from the Tuba shaman Balandi. The analysis showed the text to consistently reflect all the ritual actions characteristic of the shaman rite. The main actions are invoking deities and host spirits, sacrifices to deities and master spirits of the Middle World, and sprinkling of the Ot-Ene, home spirit of fire. The ceremony had a family and household character, with the main purpose being to ask for grace for one family. The cult of mountains, wor-

© Н. Р. Ойноткинова, 2021

ISSN 2312-6337
Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2021. № 1 (вып. 41)
Languages and Folklore of Indigenous Peoples of Siberia. 2021. No. 1 (iss. 41)

ship of the deities and spirits of the Middle World reflected in the rite (Altai-Kudai ‘Altai-God’, Jayik ‘Dyayik (Idol Creator)’, Ot-Ene ‘Fire-Mother’) indicate the involvement of the performer of this ritual text in the South Altai tradition of shamanism. The appeal to the deity Altai-Kudai testifies to the fact that already at the beginning of the twentieth century, the Altaians formed a monotheistic image of a single deity. The key mythologeme in the text is the shaman’s journey to the top of the ridge inhabited by the deity Altai-Kudai who gives grace, happiness, and prosperity to the souls of cattle and children. The analyzed shamanic text is distinguished by a high solemn style. The poetic form of the shamanic text provides maximum expressiveness and ultimate emotional and semantic richness. Its syllabic structure varies from seven to twelve syllables. The ritual structure consists of three-day actions with sacrifice to the spirits-masters of the sacred mountains.

Keywords

Altai folklore, rituals of the Altaians, Altai shamanism, shamanic text, structure and semantics of shamanic

For citation

Oinotkinova N. R. Poetika shamanskogo teksta, posvyashchennogo bozhestvu Altay-Kuday, v zapisi A. V. Anokhina [Poetics of shamanic text dedicated to the deity Altai-Kudai, in the recording of A. V. Anokhin]. *Yazyki i fol'klor korennykh narodov Sibiri* [Languages and Folklore of Indigenous Peoples of Siberia], 2021, no. 1 (iss. 41), pp. 71–78. (In Russ.). DOI 10.25205/2312-6337-2021-1-71-78

Мифология и поэтика шаманских текстов алтайцев остается малоизученной областью фольклористики. В своей книге «Материалы по шаманству у алтайцев...» А. В. Анохин [1924] опубликовал шаманские тексты, записанные им в начале XX в. Некоторые записи ученого остались неопубликованными и неизученными. Исследование этих произведений важно для определения генезиса жанра камлания в алтайском фольклоре, а также для понимания характера религиозных верований этноса, его историко-культурных, языковых контактов с другими народами. Шаманские обряды алтайцев, в прошлом совершавшиеся в течение трех дней, сопровождалась длинными устно-поэтическими текстами (250–2000 и более строк), которые обычно исполнялись пением или речитативом в сопровождении бубна. Эти шаманские тексты можно отнести к древнему жанру *алкыш*: 1. Хвала, благословение, прославление; *рел.* Молитвенно-хвалебное песнопение, моление, молитва, гимн [ДТС, 1969, с. 38].

Данная статья посвящена выявлению композиционных и семантических особенностей шаманского камлания, записанного А. В. Анохиным 29–30 августа 1910 г. в с. Анос (ныне в Чемальском районе Республики Алтай) от алтайского шамана Баланди. Рукопись (полевого и чистового варианта записей) ученого хранится в рукописном архиве Института антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) (МАЭ, ф. 11, оп. 1, ед. хр. 22). К тексту этого камлания прилагается его перевод на русский язык. От этого шамана в 1910 г. А. В. Анохиным также была произведена аудиозапись призывания духа-помощника Суйла, в настоящий момент хранящаяся в Фонограммархиве Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, колл. № 63 и 64 (старый номер коллекции – 54), ед. хр. 2275. Сведения о духе-помощнике Суйла и шамане Баланди приводятся в монографии А. В. Анохина [Анохин, 1924, с. 13–14, 43, 73; 142–144]. Шаман Баланди был из черневых турок, рода дъарык (*жарык*), являлся потомственным шаманом, поэтому по линии отца он имел духов-покровителей от шамана Куйбадяк, у которого почитаемой была гора Дъезим (Дезим). Под черневыми турками в исторической литературе имелись в виду алтайские роды, проживавшие в северной части Горного Алтая. Род дъарык относится к тубаларам [Екеев, 2011, с. 200], которые в древности составляли костяк тюрков Саяно-Алтая. В его роду предками-шаманами были Кёгёди (Кёгёди), Бақы, Адару, Едегеш, Сарыук, Дъарынак (Жарынак); по линии бабушки Тилек упоминаются шаманки по имени Канаа, Жагагай (шаманка), Тадыада (Тајада), он же Курагаш, и четыре брата, сыновья Тобака: Икеш, Дъёдик (Дёдик), Тадужек, Тарлак.

Стихотворная форма придает шаманскому тексту максимум выразительности и предельную эмоционально-смысловую насыщенность. Его слоговая структура варьирует от семи- до двенадцатисложников. Рифма наблюдается у слов в разных позициях: в конце, середине и начале строки. Г. Б. Сыченко о музыкальном аспекте данного призывания пишет: «...Многими своими чертами рассматриваемый образец вписывается в общую картину музыкально-поэтического шаманского наследия тюркоязычных народов Южной Сибири. Четкая стиховая и слогоритмическая организация, членение текста на 4-слоговые сегменты, сочетание строфического и тирадного композиционных принципов, дистихсная мелострофа в качестве основы композиции, использование простейших звукорядов и очень умелое создание накопления и разрешения энергии – все эти черты отмечались нами при ха-

рактистике современных материалов, записанных от кумандинских, шорских, сагайских, тоджинских шаманов. Их обнаружение в наиболее ранних фонозаписях свидетельствует о типологическом и культурном единстве шаманского интонирования народов Саяно-Алтая» [Сыченко, 2018, с. 107–117].

Текст от Баланди относится к третьему типу камлания: он посвящен духам Среднего мира – *ару неме*. Духи гор в категории *ару неме* (чистых духов) занимают первое место после Ульгения и его сыновей. Так, А. В. Анохин в своей неопубликованной статье «Горы Алтая, почитаемые шаманистами-алтайцами» писал: «В названии известной горы, скалы, тайги, озера, реки шаманист-алтаец всегда соединяет личного духа, которому он молится и просит о даровании вещественных благ. Духи гор в категории добрых духов занимают первое место после Ульгения и его сыновей. По свойству своего существа они являются абсолютными благодетелями. Они питают скот, зверей, птиц, дают воды, лес, траву, хлеб. Духов своих гор он называет *ару-төс* – чистое основание (чистый дух. – Н. О.). Свое отношение к духам гор выражает в кровавых жертвоприношениях, которые по ценности и достоинству такие же, как и жертвоприношение Ульгению, т. е. духам гор шаманисты приносят лошадь, кобылицу светлой масти. И ритуальная сторона жертвоприношения здесь такая же, как и к Ульгению, только с другим служением» (МАЭ, ф. 11, ед. хр. 17, л. 33). О существовании в алтайском шаманизме нескольких типов мистерий А. В. Анохин писал: «Самой сложной мистерией является мистерия к Ульгению и его сыновьям, потом мистерия горным духам (Жер-суу), мистерия Эрлику и его сыновьям и, наконец, мистерия духам *ару неме* и *кара неме* (курсив мой. – Н. О.)» (МАЭ, ф. 11, оп. 1, ед. хр. 11, л. 4).

Шаманский обряд Баланди сопровождался пением и интонированием на бубне. Текст камлания состоит из 249 стихотворных строк, судя по черновику, запись велась под диктовку. К основным действиям А. В. Анохин дал комментарии, которые облегчают чтение этого произведения; например: «Кам выскакивает из *örgö* (из ритуальной юрты) через порог (при этом скачет в действительности)», «Опять делает поворот и кричит: “*Он курый, он курый!*”, “*Чолбу чачып јат* ‘Бросает кусочки [мяса жертвенного животного]’» (МАЭ, ф. 11, оп. 1, ед. хр. 11, л. 24, 25).

Судя по комментариям к текстам, сам обряд длился три дня. Синтагматическая структура шаманского обряда состоит из последовательных, друг за другом исполняемых действий, как речевых, так и неречевых (акциональных). Записанное под диктовку камлание Баланди посвящено духам-хозяевам Алтая и священным родовых гор с целью прошения благословения (*биян / быйан*) и благодати, божественного света (*алтын јаргы*) для одной семьи. Здесь уместны высказывания Л. П. Потапова о том, что алтайский шаманизм, как и шаманизм других народов Сибири, имел семейно-бытовой характер, большинство обрядов было направлено на удовлетворение потребностей семьи и рода. «Вера в полную зависимость их благополучия от духов и божеств 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.

Выделим основные действия, характерные для данного обряда.

Призывание божества и духов-хозяев Алтая

В начале камлания шаман от имени народа обращается к верховному божеству Алтай Кудайю с просьбой о покровительстве семье, народу:

Örö турган Кудайм, / Менинг кирбигимди киндигимди јаяган! / Бу албаты кижии мени сурап јат. / Мундый керегимди эдип берзин тэп. / Је, кайдар болдым? / Алтай Кудайм, үзү одым! / Бу јуртка билү берер бе? / Мунун азрап јаткан малына / Мунун азрап јаткан јуртуна, / Мунун азрайтан балазына, / Мунун кийетен кийимине. / Аза-јеке алдырбайын тэп, / Аил ичи артабазын тэп, / Бу јайнадуум Кудайга табыжар ба? (МАЭ, ф. 11, оп. 1, ед. хр. 8, л. 18). ‘Наверху стоящий Кудай мой, / Мои ресницы и пуповину создавший! / Этот народ меня просит, / Чтобы я исполнил такую их просьбу. / Ну что мне делать? / Алтай Кудай мой, горячий мой огонь! / Этому семейству милость даст ли? / Вскармливаемому их скоту, / Вскармливаемому семейству, / Вскармливаемой его семье, / Его одеж-

да, которую он должен носить. / Чтобы *аза-жек* их не взял, / Чтобы *аил* внутри не обеднел, / Эта моя просьба Кудая достигнет ли?» (перевод уточнен мною. – Н. О.). Обращение к божеству Алтая (Алтай-Кудай) больше характерно для южноалтайского шаманизма.

Анализируемый шаманский текст имеет высокий торжественный стиль, свойственный религиозному дискурсу. Насыщенность текста вопросительными предложениями обусловлена поиском ответов на вопрос, будет ли семья жить в будущем благополучно. Исследователь, не будучи носителем алтайского языка, записывал слова так, как он слышал, в тексте имеются некоторые орфографические несоответствия, например, в слове *жаяган* ‘создал’ – в современной графике алтайского языка это слово пишется *жайаган*, *аяк тери* ‘место чашки’ – вместо *айак жери*, *тэп* ‘говоря, сказав’ – вместо *теп* (*ден*) и т. д. В данной статье все цитаты приведены без изменений.

После этого исполнитель обряда призывает духов-хозяев священных гор. В тексте даны названия этих гор – Сюмер, Дьезим, Алаш, Кемчик, Ак-Кайа, Адыган, Южебе, Чолмон-Ту, в Верховье Уйменя – Юч-Чобору (Уймона. – Н. О.), Абу-Кан, а также названия духов-хозяев озер – Сют-Кёль, Алтын-Кёль:

Сүт-Көлим, Сүмер-Тайкам, / Лезим-биим! / Жеты өркөштү Лезим-бий! / Жер кулакту Кунгурт-Кан! / Алаш бажы – алтын тайка! / Кемдик бажы – кезн тайка! / 95. Сүмечиндү Сүмер-тайка! / Сүт-Көлим, Сүмер Уланым! / Ас тапканымнын үрсү / Бу айдын, жылдын бажында / Бу куштын үнүнде, / 100. Бу агар төскө амадан жадым. / Алтын жаргы жеткей не? (МАЭ, ф. 11, оп. 1, ед. хр. 8, л. 20). ‘Сют-Кёл мой, Сюмер-гора моя, / Дьезим-бий мой! / Семигорбый Дьезим-бий! / С ушами в земле Кунгурт-Кан! / Верховье Алаша – золотая тайга! / Верховье Кемчика – величественная тайга! / 95. С хребтами Сюмер-тайга, / Сют-Кёл мой, Сюмер – Улан мой! / Малым, что имею, окропляю, / В начале этого месяца, в начале года, / При голосах этих птиц, / 100. К этому чистому духу устремляюсь. / Золотое решение его [до нас] дойдёт ли!’ (перевод уточнен мною. – Н. О.).

В тексте отражен культ священных гор: перечислены горы, расположенные в разных частях Саяно-Алтая. В современной обрядности алтайцев в честь 12 священных гор Алтая в сакральных местах молений установлены по 12 каменных жертвенников (*тагыл*). Количество почитаемых гор – 12-13, что отражает шаманскую традицию, характерную не только для алтайцев, но и для монгольских народов. Л. Р. Павлинская пишет, что «в степных просторах Бурятии чаще всего они (жертвенники. – Н. О.) состоят из 12 невысоких конических каменных насыпей, образующих круг, в центре которого возвышается более высокая насыпь с укрепленным в центре высоким деревянным шестом, завершающимся изображением птицы. Эти насыпи символизируют самые высокие горы региона и их духов-хозяев, покровителей всей Бурятии, а центральная, самая большая, олицетворяет мифическую гору Сумбэр» [2007, с. 131]. Традиция поклоняться 12-13 священным горам Алтая продолжается и в настоящее время.

Молочное озеро – Сют-Кёл (Сүт Көл), по представлениям алтайских шаманов, находится по пути в надземный мир, где омывается душа шамана. Это первая остановка *камов* по пути в небесную область и предел слабых шаманов, которые не в состоянии продолжать свой путь.

Следующее звено в обряде – окропление духу-покровителю и защитнику семьи и дома Дьайыку (Жайык), ограждающему от различных бед и несчастий. Обращение к Дьайыку, как и к духу домашнего огня, является обязательной составной частью камлания. В прошлом алтайские шаманы перед восхождением в Верхний мир или спуском в Нижний мир обращались к Дьайыку, «посланному божеством охранять человека от всего злого» [Анохин, 1924, с. 12–13]. Дьайык считается покровителем и защитником семьи (*корычыл*), он ограждает человека от различных бед, несчастий. По представлениям алтайцев, предки, переселившиеся в загробный мир, сохраняют контакт с миром живых. Дьайык является изображением духа-посредника между человеком, духами и божествами. Этимология слова Жайык восходит к глаголу *жайа* = ‘создавать, творить’, однокоренное слово *жайаачы* ‘создатель, творец’. Такое толкование наиболее точно отражает функцию Дьайыка, который понимается как идол, божок, создатель, прародитель, предок, покровительствующий семье [Ойноткинова, 2019, с. 74–75]. Дьайыку делают изображение из белой ленты. «Изображение это, 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» [Анохин, 1924, с. 13]. «Весной, при первых удоях кобылицы, алтайцы делают *дьайыку* кропление смесью толокна с кобыльим молоком (*потко*)... При этом просят, чтобы он в наступающем году давал им милости, как и прежде» [Там же]. В прошлом в

каждой юрте на левой половине от входной двери ставились идолы и духи-кёрмёсы со стороны жены, а на правой – идолы и духи-кёрмёсы со стороны мужа.

После кормления Дьайыка и домашнего огня шаман ставит угощения духу-хозяину бубна, обращаясь к нему со словами: *Аяк тери – алтын тэпиши, / Же, бу Слерге тудуп жадым, / Агар башка алтын жаргы суразын тэн* (МАЭ, ф. 11, оп. 1, ед. хр. 8, л. 21). ‘Место чашки – золотое блюдо, / Ну, вот Вам я приношу! / Светлой голове золотое решение попросить’. Это действие характерно для всех шаманских обрядов, совершаемых для божеств и духов Верхнего, Среднего и Нижнего миров.

Сравнение проанализированного текста с другими шаманскими текстами, записанными А. В. Анохиным, а также с современными обрядовыми текстами, позволяет выявить общие места в шаманских традициях алтайцев. Поскольку именно в камланиях южных алтайцев в пантеоне присутствуют теонимы Алтай-Бог (Алтай-Кудай), Дьайык (Жайык) [Ойроткинова, 2019, с. 74–77], данный текст мы относим к южноалтайской шаманской традиции.

Ритуал жертвоприношения божествам и духам-хозяевам Среднего мира

В обряде лошадь (*ыйык*), приносимая в жертву, была омыта молоком, после этого шаман Баланди гадал, чтобы узнать, примет ли божество жертву. Смысл ритуала гадания заключался в том, чтобы получить ответ: принимается ли подношение божеством. По тому, как падает пиала с молоком, узнают результат. Если поставленная на круп лошади пиала с молоком упадет дном вверх, значит, божество приняло дар, если пиала падает открытой стороной – божество не принимает жертву. В данном обряде ответ указывал, что дар принят божеством: *Жалын-куйругун кеспеген мал, / Кирлү колбула тутпаган, / Азраирдан тургуза амадаган. / Ару сүрлү көрзин тэн, / Амадап жаткан барылгам табыжатан болзо, / Бу ак алчам тэн түйсүн. Алтын жаргы тэн болды!* (МАЭ, ф. 11, оп. 1, ед. хр. № 8, л. 21–22). ‘С несрезанными хвостом-гривой к лошади / Грязные руки не прикасались, / С первых дней для жертвоприношения вскормленная. / Чтобы чистой увидел, / Если с большим желанием приносимое в жертву примет, / То пусть белый алча мой ровно упадет’ (перевод уточнен мною. – Н. О.). Действие завершается в обряде почтительным поклоном всех участников, что подтверждается ремаркой исследователя: «Все присутствующие кланяются».

Во время вечерней мистерии хозяевами юрты были подготовлены подношения для духов-хозяев священных гор. По ремарке Анохина к тексту камлания, «после этого кладут на березу *толу* (откуп, дар. – Н. О.), лошадь привязывают к священной березе». *Ару Алтайдын сыны! / Үзү оттон чыгып жадым, / Алты айрыдан амадап жадым, / Ару Алтайдын сыны – / Жака сүргек – жаан жер. / Амадап жаткан барылгам / Агар-төскө жеткей не? / Алтын жаргы табышкай не? / Жака сүргек – жаан жер! / Ару Алтаимнин жаргы жер, / Мунаг ары ачык жол бергей не* (МАЭ, ф. 11, оп. 1, ед. хр. 22, л. 22). ‘Чистого Алтая хребет! / Из горячего огня выхожу я, / От шести шестов [в юрте] устремляюсь. / Чистого Алтая хребет – / Крайнее препятствие, большая земля. / От души (букв. «с целью») отправляемая мною жертва / До чистого духа-тёса будет ли доставлена? / Золотое решение вынесут ли? / Крайнее препятствие – большая земля, / Чистого Алтая судное место, / Дальше открытую дорогу даст ли?’ (перевод уточнен мною. – Н. О.). В тексте под «крайним препятствием» имеется в виду слой неба при путешествии шамана на горный хребет Алтая – Алтай *сыны*.

В иерархии пространств шамана горный хребет Алтая (Алтай *сыны*) считается первой остановкой на пути шамана, чуть ниже, чем Дьер-суу (Жер-суу). По описанию другого шамана – Мерея Танаша, жившего в начале XX в. на Алтае, в центре земли находится гора *Ак тожон Алтай сыны* (букв. «Белый ледяной хребет Алтая»; уточнено мною. – Н. О.) – резиденция предков охотников, духов-хозяев со всего Алтая, а также самого значительного духа земли Дьер-суу [Каруновская, 1935, с. 161–162]. Отправляясь к Дьер-суу, душа шамана, долетев до горы *Ак тожон Алтай сыны*, омывается здесь в Молочном озере (Сүт Көл) и, не поднимаясь вверх, летит на восток и попадает в область Дьер-суу. Здесь на пути души шамана находится Красное озеро, невидимое глазом – *көс жетпес Кызыл көл*. Хозяином этого озера является *Кер балык* в образе рыбы. Он поддерживает на себе все горы области Дьер-суу. Внутри у него находится *кут* – душа-зародыш скота и *[j]ула* – душа-зародыш детей. Через дыхание он передает души (*кут* и *жула*) Дьер-суу, а последний передает их духам, обитающим в юрте. Миновав озеро, душа шамана попадает на первую сопку из красного песка и земли (*жака будак*), где обитают дочери Дьер-суу. Далее он попадает на красно-бархатный перевал – также место обитания

дочерей Дьер-суу. В отдалении видны их юрты. Поднявшись на гору, откуда выходит солнце, шаман здесь встречается со стражей Дьер-суу; от нее *кам* получает разрешение на посещение горы-создательницы Дъезим-бий, резиденции Дьер-суу. Отсюда *кам*, выполнив свою миссию, заручившись душой (*кут*) на скот и дьула (*жула*) на детей, летит обратно в юрту, в которой происходит жертвоприношение [Там же, с. 162–163].

По представлениям шамана Баланди, хребет Алтая – Алтай *сыны* – является крайней точкой, куда отправляется шаман. Во время вечерней мистерии *кам* Баланди отправляется в Дьер-суу, к чистым горным духам, которые обитают на вершинах хребтов – Алтай *сыны* (букв. «Хребет Алтая»), для того, чтобы доставить дары, приготовленные хозяевами юрты. Алтай *сыны* является сакральным локусом, местом обитания духа-хозяина Алтая и духов-хозяев гор (*ээзи*), дарующих людям различные блага, души детей и скота. В данном случае наблюдается мифологизация топонима или придание топониму символического смысла, связанного с религиозным понятием, имеющим в какой-то степени мифологический смысл.

Шаман совершает путешествие к духам священных гор. Судя по комментариям к тексту, обряд жертвоприношения состоялся на следующий день, 30 августа. Участники обряда кладут на жертвенник кусочки мяса – *чолбу*, обращаясь к духам-хозяевам гор:

Амадаган барылгам! Ак чолбузы тэп, / Жака сүргек – жаан Алтай, / Алты Куюлу Ак-Кая! / Алты кырлу Адыган! / Ыч эжиктү Ыжебе! / Ыч белтирлү Чолмон-Ту! / Ыймен-бажы – Ыч Чобор! / Тэрен түйтү Алтын-Көл! / Бишк сынду Абу-Кан! / Сүт-Көлим, Сүмер-тайкам! / Алтын жаргы, ак чолбу, / Чын жаргы эдетен болзо. (Айакты ачып жат.) Бу аягым алча түйсин! Оп-куруй! Оп-куруй! Оп-куруй! (МАЭ, ф. 11, оп. 1, ед. хр. 22, л. 26). ‘Думая, что это белые кусочки, / От жертвенного животного, от души [отправляемые] мной. / Крайнее препятствие – большой Алтай, / С шестью краями Ак-Кая! / С шестью хребтами Адыган! / С тремя дверями Южебе! / Чолмон-Ту с тремя перепутьями. / Верховье Уйменя – Юч-Чобор! / С глубоким дном Алтын-Көл! / С высокими пиками Абу-Кан! / Сют-Көл мой, Сюмер-гора моя! / Золотое решение, белые кусочки, / Если истинное решение примут. (Бросает чашку). Эта чашка моя пусть дном вверх упадет! Оп-куруй! Оп-куруй! Оп-куруй! (перевод уточнен мною. – Н. О.).

После этого обходят вокруг жертвенника, кропя молоком. Оставшееся мясо жертвенного животного и жир приносят в юрту, и затем шаман начинает обращаться к духу-хозяину домашнего огня и Дьайыку: *Алтын кырлу ак жаик! / Агар төстин жаргызын / Ак биянын үзү отко тарт! / Ызү күйген ак жалгын, / Ыч талалу таш очок, / Одус башту От-Эне! / Оп куруй! (МАЭ, ф. 11, оп. 1, ед. хр. 22, л. 28). ‘С золотой каймой белый дьаик! / Решение чистого духа, / Святую благодать горячему огню присоедини! / Жарко горящее белое пламя, / С тремя гранями каменный очаг, / С тридцатью головами От-Эне! / Оп куруй!’ (перевод уточнен мною. – Н. О.).*

Ритуал окропления домашнего духа огня От-Эне

Присутствующие в юрте члены семьи после трапезы обходят вокруг огня. После этого *кам* готовится к ритуалу окропления Дьайыку и духу-хозяину огня. Ставят пиалу с молоком, пиалу с неопробованным молочным алкоголем для брызгания Дьайыку (Жайык) и Огню-Матери (От-Эне), которые, по представлениям алтайцев, являются пристанищами божественной благодати, спущенной с неба. Шаман брызгает для того, чтобы божественная благодать вошла в домашний огонь. Шаман движением бубна как бы сбрасывает благодать на пламя огня. Кружит около огня. *Алтай-Кангай, / Бир биян бер! / Алты айрыма табыштыр, / 190. Ызү одыма бириктир! (МАЭ, ф. 11, оп. 1, ед. хр. 22, л. 24–25). ‘Алтай-Кангай, / Одно благословение дай! / К шести шестам моим [в юрте] доставь, / 190. К горячему огню присоедини!’ (МАЭ, ф. 11, оп. 1, ед. хр. 22, л. 28). Присутствующие произносят «Оп куруй!». Это слово, произносимое с восклицанием в призываниях духов и божеств, состоит из двух частей: из междометия-возгласа *Оп* и лексемы *куруй* со значением ‘благо, благодать’.*

Прагматическая направленность анализируемого текста камлания выражена на лексическом уровне ключевыми словами. Поскольку обряд, совершенный шаманом Баланди, был устроен для испрашивания благодати для одной семьи, то ключевыми в тексте являются понятия *жаргы* ‘суд, решение; благодать, благословение’ и *биян* (*бийан*) ‘благословение, благодать’. Лексема *жаргы* в современном алтайском языке имеет значение «решение, суд». В данном тексте оно больше передает значение «благодать» (33 употребления). Скорее всего, устойчивое словосочетание *алтын жаргы* (20 употребле-

ний) следует переводить как «его золотое сияние, блеск, благодать, золотое решение». Божественная благодать понимается как дар человеку от божества в виде материальных и духовных благ. В своем монологе шаман просил приумножения материальных богатств, прироста скота, деторождения, хорошей одежды, чистой постели, здоровья.

Выводы. Таким образом, в статье были выделены основные характерные особенности шаманского текста, записанного А. В. Анохиным от тубаларского шамана Баланди. Анализ композиционного строя текста показал, что в нем отражены последовательно все обрядовые действия, характерные для шаманского обряда, основными из них являются три: призывание божеств и духов-хозяев; жертвоприношения божествам и духам-хозяевам Среднего мира; окропление домашнего духа огня От-Эне. Обряд имел семейно-бытовой характер, его главной целью являлось испрашивание благодати для одной семьи. Отразившиеся в обряде культ гор, поклонение божествам и духам Среднего мира (Алтай-Кудай 'Алтай-Бог', Жайык 'Дьайык', От-Эне 'Огонь-Мать') указывают на сопричастность исполнителя этого обрядового текста к южноалтайской традиции шаманизма. Обращение к божеству Алтай-Кудая свидетельствует о том, что уже в начале XX в. у алтайцев был сформирован монотеистический образ единого божества. В тексте ключевой мифологемой является путешествие шамана к вершине хребта – Алтай *сыны*, где живет божество Алтай-Кудай, дающее благодать, счастье, здоровье, благополучие, души скота и детей. Пристанищем всех этих благ считается домашний огонь, дух которого представляется женщиной, матерью – От-Эне.

Список литературы

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. Л.: Изд-во РАН, 1924. 150 с. (Сборник МАЭ при Рос. академии наук. Т. IV, ч. 2). (На алт. и рус. яз.).

ДТС – Надеяев В. М., Насилов Д. М., Тенишев Э. Р., Щербак А. М. Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1969. 677 с.

Екеев Н. В. Проблемы этнической истории алтайцев (исследование и материалы). Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 2011. 232 с.

Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о Вселенной: Материалы к алтайскому шаманству // Советская этнография. 1935. № 4–5. С. 160–183.

Ойноткинова Н. Р. Обряд освящения покровителя семьи – Дьайык (Жайык) // Обрядность в традиционной культуре алтайцев. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2019. С. 74–77.

Павлинская Л. Р. Обоо в культуре Восточных Саян: жизнь традиции и во времена перемен // Радловский сборник: Науч. исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2006 г. / Отв. ред. Ю. К. Чистов, Е. А. Михайлова. СПб.: МАЭ РАН, 2007. С. 130–134.

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

Сыченко Г. Б. Шаманское призывание Кана-Суйлы: к проблеме работы с ранними источниками // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2018. № 2 (вып. 36). С. 107–117.

Список архивных источников

Анохин А. В. К шаманизму алтайцев. Катунь 1912 г. // Архив Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР, ф. 11, оп. 1, № 11. (На рус. яз.).

Анохин А. В. Горы Алтая, почитаемые шаманистами-алтайцами // Архив Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР, ф. 11, оп. 1, № 17. (На рус. яз.).

Анохин А. В. Мистерия кама Баланди (комдош) // Архив Музея антропологии и этнографии РАН, ф. 11, оп. 1, № 22. (На алт. и рус. яз.).

References

Anokhin A. V. *Materialy po shamanstvu u altaytsev, sobrannye vo vremya puteshestviy po Altayu v 1910–1912 gg. po porucheniyu Russkogo Komiteta dlya izucheniya Sredney i Vostochnoy Azii* [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]. Leningrad, RAS Publ., 1924, 150 p. (Sbornik MAE pri Ros. Akademii nauk [Coll. of the MAE under the RAS]. Vol. 4, pt. 2). (In Russ., in Altai).

Ekeev N. V. *Problemy etnicheskoy istorii altaytsev (issledovaniye i materialy)* [Problems of the ethnic history of the Altaians (research and materials)]. Gorno-Altaysk, “Gorno-Altayskaya tip.”, 2011, 232 p.

Nadelyayev V. M., Nasilov D. M., Tenishev E. R., Shcherbak A. M. *Drevnetyurkskiy slovar'* [Ancient Türkic dictionary]. Leningrad, Nauka, 1969, 677 p. (In Russ.).

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

Oynotkinova N. R. Obryad osvyashcheniya pokrovatelya sem'i – D'ayyk (Jayyk) [The rite of consecration of the patron saint of the family – Dyayik (Jayik)]. In: *Obryadnost' v traditsionnoy kul'ture altaytsev* [Rituals in the traditional culture of the Altaians]. Gorno-Altaysk, Research Institute of Altaistics named after S. S. Surazakov, 2019, pp. 74–77. (In Russ.).

Pavlinkskaya L. R. Oboo v kul'ture Vostochnykh Sayan: zhizn' traditsii vo vreme-na peremen [Oboo in the culture of the Eastern Sayan: life tradition in times of change]. In: *Radlovskiy sbornik: Nauchnye issledovaniya i muzeynye proekty MAE RAN v 2006 g.* [Radlov's collection: Scientific research and museum projects MAE in 2006]. Chistov Yu. K., Michaylova E. A. (Eds). St. Petersburg, MAE RAN, 2007, pp. 130–134. (In Russ.).

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

Sychenko G. B. Shamanskoye prizyvaniye Kana-Suily: k probleme raboty s rannimi istochnikami [Shamanic invocation of Kan-Suila: on the problem of working with early sources]. *Languages and Folklore of Indigenous Peoples of Siberia*. 2018, no. 2 (iss. 36), pp. 107–117. (In Russ.).

List of archival sources

Anokhin A. V. Gory Altaya, pochitayemyye shamanistami-altaytsami. [Altai Mountains revered by Altai shamanists]. In: *Arkhiv Instituta etnografii im. N. N. Miklukho-Maklaya AN SSSR* [Archive of the Institute of Ethnography. N. N. Miklouho-Maclay of the USSR Academy of Sciences], fond 11, inv. list 1, no. 17. (In Russ.).

Anokhin A. V. K kamanizmu altaytsev. Katun' 1912 g. [To the Kamanism of the Altai. Katun 1912]. In: *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) MAE RAS], fond 11, inv. list 1, no. 11. (In Russ.).

Anokhin A.V. Misteriya kama Balandi (komdosh) [Mystery of Kama Balandi (komdosh)]. In: *Arkhiv Muzeya antropologii i etnografii RAN* [Archive of the Museum of Anthropology and Ethnography RAS], fond 11, inv. list 1, no. 22. (In Altai and Russ.).

*Рукопись поступила в редакцию
The manuscript was submitted on
18.03.2021*

Сведения об авторе

Ойноткинова Надежда Романовна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института филологии Сибирского отделения Российской академии наук (Новосибирск, Россия)

E-mail: n.bayzhanova@mail.ru

ORCID 0000-0002-5767-7085

Information about the Author

Nadezhda R. Oinotkinova – Doctor of Philology, Leading Researcher, Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation)

E-mail: n.bayzhanova@mail.ru

ORCID 0000-0002-5767-7085