

У. Н. Текенова¹, С. В. Иванова²

Генетически и типологически родственные сюжеты о шаманах в национальных литературах (на примере произведений алтайских и якутских писателей)

¹Горно-Алтайский государственный университет,

НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск, Россия

²Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова, г. Якутск, Россия

Аннотация. В статье исследуются генетически и типологически родственные сюжеты о шаманах и сакральный вещный мир шаманов в прозаическом и поэтическом корпусах художественных произведений алтайских и якутских писателей. В сравнительно-сопоставительном аспекте рассматриваются авторские стратегии в изображении образов шаманов. Обращается внимание на сцены шаманских мистерий, жанровые и языковые особенности литературных камланий (повторы, анафоры, синтаксический параллелизм, экспрессивные слова), «вещный мир шаманов» (ритуальная атрибутика), сюжеты и эпизоды, также представления шаманов о Вселенной и мироустройстве. В заключении на примере произведений алтайских и якутских писателей проведена классификация генетически и типологически родственных сюжетов о шаманах в национальных литературах и шаманской атрибутики, которые позволяют выявить этнокультурные особенности. Авторами статьи выявлена генетическая связь шаманских сюжетов – этнографические реалии и традиционная шаманская ритуальная атрибутика как маркеры мотивов выполняют сюжетообразующую функцию повествования (вещный мир шаманов как художественная индивидуализация героев и единая система предметного мира). Например, комплекс знаковых вещей и предметов: одежда, помощники шаманов (птицы, звери, люди), бубен и др.

В исследуемых произведениях наблюдаются вкрапления мифов и преданий в художественную канву произведений, выполняющие сюжетообразующую и характерологическую функцию, а также функцию индивидуализации героев. В творчестве писателей национальных литератур благопожелание и камлание являются художественными приемами и элементами поэтики произведений. Отмечается и типологическая связь – гонения и истребление шаманов в период Джунгарского ханства, которые нашли отражение в произведениях Д. Б. Каинчина и Б. У. Укачина, в период советской власти борьба с шаманизмом находит художественное отражение в произведениях Дибаша Каинчина, Аржана Адарова, Бориса Укачина, В. С. Яковлева-Далана и И. М. Гоголева-Кындыл, где раскрывается жизнь начала XX в., периода революции, гражданской

ТЕКЕНОВА Ульяна Николаевна – к. филол. н., Горно-Алтайский государственный университет, Научно-исследовательский институт алтаистики имени С. С. Суразакова.

E-mail: tekenovau@mail.ru

TEKENOVA Ulyana Nikolaevna – Candidate of Philological Sciences, Gorno-Altai State University, S. S. Surazakov Research Institute of Altaic Studies.

ИВАНОВА Саргылана Владимировна – к. филол. н., доцент кафедры стилистики якутского языка и русско-якутского перевода Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ, Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова.

E-mail: svl.ivanova@s-vfu.ru

IVANOVA Sargylana Vladimirovna – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Department of Stylistics of the Yakut Language and Russian-Yakut Translation, Institute of Languages and Culture of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University.

войны и репрессии, описываются сложные судьбы шаманов. А в эпоху перемен на рубеже XX-XXI вв. национальные писатели переносят в художественную литературу образы и сюжеты о шаманах XVI, начала XVIII-XX вв. из мифов, народных легенд и преданий. Так, образ шамана является сквозным для всех периодов развития национальных литератур.

В работе использованы сравнительно-исторический, сравнительно-сопоставительный, герменевтический методы.

Ключевые слова: национальные литературы, образ шамана, сюжет, образ-символ, сакральный вещный мир, генетическая и типологическая связь, Каинчин, Адаров, Укачин, Яковлев-Далан, Гоголев-Кындыл.

U. N. Tekenova¹, S. V. Ivanova²

Genetically and typologically related stories about shamans in ethnic literatures: the case of works by Altai and Yakut writers

¹Gorno-Altai State University, S. S. Surazakov Research Institute of Altaic Studies, Gorno-Altaysk, Russia

²M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia

Abstract. The article explores genetically and typologically related plots about shamans and the sacred material world of shamans in the prose and poetic corpora of works by Altai and Yakut writers. The author's strategies in depicting the images of shamans are considered in a comparative aspect. Attention is drawn to the scenes of shamanic mysteries, genre and linguistic features of literary shamanic rituals (repetitions, anaphoras, syntactic parallelism, expressive words), the "material world of shamans" (ritual attributes), plots and episodes, as well as the ideas of shamans about the Universe and the world order. In conclusion, on the example of the works by Altai and Yakut writers, a classification of genetically and typologically related plots about shamans in ethnic literatures and shamanic attributes, which make it possible to identify ethno-cultural features, is carried out. The authors of the article reveal the genetic connection of shamanic plots: ethnographic realities and traditional shamanic ritual attributes as markers of motives perform the plot-forming function of the narrative (the material world of shamans as an artistic individualization of heroes and a single system of the object world). For example, a complex of iconic things and objects: clothes, helpers of shamans (birds, animals, people), tambourine, etc.

In the studied works, there are inclusions of myths and legends in the artistic canvas of the works, performing a plot-forming and characterological function, as well as the function of individualizing the characters. Ethnic writers use benevolence and trans rituals as artistic techniques and elements of the poetics in their works. There is also a typological connection: the persecution and extermination of shamans during the period of the Dzungar Khanate, which were reflected in the works of Dibash Kainchin and Boris Ukachin; during the period of the Soviet power the fight against shamanism is artistically reflected in the works by Dibash Kainchin, Arzhan Adarov, Boris Ukachin, Vasily Yakovlev-Dalan and Ivan Gogolev-Kyndyl, where the life in the beginning of the 20th century, the period of the revolution, is revealed; complex fates of shamans during the civil war and repression is described. At the transitional turn of the 20th – 21st centuries, ethnic writers transfer to fiction images and plots about shamans of the 16th, early 18th – 20th centuries from myths and folk legends. Thus, the image of the shaman is end-to-end for all periods of development of ethnic literatures. Comparative-historical, comparative-contrasting, and hermeneutic methods are used in the study.

Keywords: ethnic literatures, image of a shaman, plot, image-symbol, sacred material world, genetic and typological connection, Kainchin, Adarov, Ukachin, Yakovlev-Dalan, Gogolev-Kyndyl.

Введение.

В художественном осмыслении изображения шаманства и освоении роли шаманизма в национальных литературах народов Сибири, в частности в произведениях алтайских, тувинских и якутских писателей рубежа XX-XXI вв. наблюдается общность в поэтике изображения образов шаманов, их традиционного шаманского культа, где неоднозначным и наиболее сложным является сам образ шамана. Наблюдается влияние темы шаманизма на творческое сознание отдельных авторов, их мировосприятие и национальную самоидентификацию. Писатели получили возможность заглянуть в прошлое, работать в архивах, что позволило объективно оценить роль шаманизма в истории своего народа, рассматривать шаманизм в трех направлениях: художественное изображение образа шамана (главный герой), как проявление тайнописи и как элемент поэтики.

Воздействие представлений о Вселенной на художественную систему писателей, «вещный мир шаманов» – ритуальная атрибутика в сравнительно-типологическом аспекте еще не были специальным предметом исследования в филологии. Исследование типологически родственных сюжетов о шаманах и в описании «вещного мира шаманов» в произведениях алтайских и якутских писателей позволяет выявить этнокультурные особенности. Цель исследования – выявление генетически и типологически родственных сюжетов о шаманах на примере произведений алтайских и якутских писателей.

Теоретико-методологической основой статьи стали труды отечественных (Потапов, 1991; Сагалаев, 1992; Баршт, 1997; Непомнящих, 2019; Жулева, 2019), (Ямаева, 1994; Сивцева-Максимова, 2013; Ноева, 2017; Семенова, 2020) ученых в областях литературоведения, этнографии, истории, культурологии и философии.

Объект исследования – произведения писателей национальных литератур (алтайская, якутская).

Предметом исследования являются генетические и типологические сходства некоторых сюжетов о шаманах, особенности их изображения в произведениях алтайских писателей. В качестве примера нами исследованы рассказы «Баш ла болзын, үй кижил...» («Благодарю тебя, женщина...», 1980), поэма «Камнын тўнўри» («Бубен шамана», 1993) Бориса Укачина, романы «Олўминг чанкыр кужу» («Синяя птица смерти», 2002) Аржана Адарова и «Ўстибисте Ўч-Сўмер» («Над нами Белуха», 2003) Дибаша Каинчина; якутских писателей – в поэме «Сон шамана» (1910) Алексея Кулаковского, стихотворениях Анемподиста Софронова-Алампа, романе-трилогии «Хара Кыталык» («Черный стерх», 1984), Ивана Гоголева-Кындыл, романе «Тыгын Дархан» (1994) Василия Яковлева-Далана.

Благопожелания, камлания шаманов

В традиционной культуре алтайцев и якутов при проведении обрядов и различных ритуалов большую роль играют благопожелания, которые прочно вошли в жизнь как историческая память культурного наследия народов, а в литературе как один из художественных приемов писателей. В первой части данной статьи особое внимание обращается на благопожелания (формулы обрядовой поэзии, сходства и различия), используемые писателями при изображении образов шаманов, как оригинальный мир поэтики тюркских народов Сибири.

Нельзя не отметить, что в алтайской литературе второй половины XX и начала XXI вв. долгое время продолжает существовать и другая сторона вопроса – это табу, религиозный запрет (*байлу*) – тревожить шаманов или души умерших «во избежание враждебных

проявлений сверхъестественных сил»¹. Например, и в настоящее время при обращении к теме шаманизма, алтайцы соблюдают традиционные ритуалы и совершают обряды, тем самым выражая уважение и почтение, стараются придерживаться предписанных правил – «байлан» – 'остерегаться, воздерживаться'. Не случайно алтайский поэт и прозаик Борис Укачин, приступая к написанию своей поэмы-молитвы «Камнын бажы» («Голова шамана», 1992), в знак уважения и почитания камов / шаманов произносит слова благопожелания и просит прощения за беспокойство. В качестве подтверждения обратимся к Л. П. Потапову: «каждый шаман, камлая тому или иному божеству, духу, обращался к нему с восхвалениями, славословиями, эпитетами, импровизируя свои гимны-обращения и молитвенные просьбы» [13, с. 126], которые выражаются в алкышах-благопожеланиях.

Борис Укачин при обращении к Верховному божеству и духам, мастерски использует фольклорный жанр алкыш-благопожелание. Восхваляя Небесных богов, он выражает свою просьбу: «*Камдар керегинде сös айтсам / Калжуурын, кату болбогор. // Туктурулзам, жастырзам, / Тургактабай божоткор!..*» [20, с. 104] – 'Если скажу слово о шаманах / Не сердитесь, не будьте строги. // Если запнусь, ошибусь / Не препятствуйте, отпустите' (здесь и далее подстрочный перевод У. Текеновой). Б. Укачин Верхним Богам приносит извинения за беспокойство: «*Алтабас бозого ажайын дедим бе, / Ачылбас эжикти ачайын дедим бе...*» [20, с. 104] – 'Хочу переступить порог, который нельзя переступить, // Открыть двери, которые нельзя открывать', что осмелился затронуть запретную тему и просит защиты и покровительства для завершения начатого произведения.

В эпилоге поэмы автор обращается к От-Эне (Матери-Огню), просит благословения и защиты для семьи, детей, всего алтайского народа и себя: «*Алас!.. Алас!! – От-Эне, / Отус башту От-Эне!.. – Алас!.. Алас!! – Огонь-Мать, / Тридцатиголовая Огонь-Мать!..*» и выражает свою просьбу: «*Агару одым, жарыгар, / Ак жалбыжаар жарыткар!.. // Жылтыстан алган сöстörим / Жылыйган жылдарды жарытсын! // Жонымда бүткен камдарым, / Жоголбой ойтот тынданзын!..*» – 'Мой священный огонь, светите, / Белое пламя свое светите!.. / Слова мои взятые от звезд / Пусть освещают исчезнувшие годы! Пусть шаманы, рожденные моим народом / Не исчезли и ожили вновь». «*Камдардын кату салымын / Касканым учун каргабагар... / Кызаланду жылдар салкынын, / Кыймыктаттым – кыйнабаар!.. / Айланайын, От-Эне, / Аскан казаным соолбозын! // Айлы-журтым, бала-баркам, / Ачуны көргөн алтай жоным, / Ак-жарыкта амыр жатсын!..// Арутагар мени, От-Эне, / Алкыш беригер _от-Эне!*» – 'За то, что суровую судьбу / Шаманов разворочил / Не проклинайте ... / За то, что расшевелил ветер трудных годов – не мучайте!.. Прошу, Огонь-Мать, / Чтобы казан мною поставленный (на очаг) не высох! / Чтобы моя семья, дети и внуки мои, / Видевший много горя мой алтайский народ, / На этой земле жил мирно!.. Очистите меня, Огонь-Мать, / Благословите меня, Огонь-Мать!' [20, с. 104].

В заключении произведения автор Б. Укачин говорит, что, работая над поэмой о камах, он и сам стал как шаман, и теперь никакие проклятья, беды и несчастья не смогут его достать. Он благодарит Мать-Огонь (От-Эне), Триединого бога Курбустана (Ўч-Курбустан), Белого Быркана (Ак-Быркан), Улгена-Бога (Ўлген-Кудай), Верхний и Нижний Мир (ведающих судьбу).

1 «Традиционные запреты в языке народов Алтая обозначаются словом бай, что указывает одновременно на почтительное отношение к конкретному живому и неживому объекту природы. <...> Анализируя значения словосочетаний, содержащих компонент бай, можно предположить, что семантическая эволюция данного слова проходила в двух основных направлениях: 1. «запретный, священный», «воздержанный, осторожный, берегущийся, безгильвий» «скромный, простой» «бедный, (бедняжка) «беспечный, болтливый, развязный; 2. «запретный, священный» «почтенный, старший, уважаемый» имущий, богатый» «изобилующий, полный». Традиционно у алтайцев слово бай используется «в значениях первой группы, с самого начала было связано с культовыми запретами, употреблялось при совершении религиозных обрядов».

Другой алтайский писатель Дибаш Каинчин в первой части романа «Над нами Белуха» [9] при изображении дореволюционного Алтая обращается к образам шаманов, которые представлены в различных сюжетах и эпизодах произведения. Например, утративший свою силу великий кам Карбыш или крещенный алтаец Табытка, которому на роду было предписано стать потомственным шаманом, которому приходит озарение только во время тяжелого недуга. В романе автор удачно использует различные приемы психологического изображения героев через внутренний монолог, выраженный в обращении с благопожеланиями Улген-Кудайу, к родовой горе, к огню; различные художественные детали (сжигание нательного креста Табытка и т.д.) и природные явления (события происходят темной ночью, в старую луну).

Заметим, что герои-шаманы обращаются к благопожеланиям в самые разные моменты своей жизни. В рассматриваемых эпизодах Д. Б. Каинчин намеренно акцентирует внимание на предметно-изобразительные детали. Например, кам Карбыш, онемевший после заговора отца Миколы, потерял связь со своими беркутами и внешним миром, но в мыслях он верит, что все вернется, и он вновь обретет силу. В ущербную луну (ночью) он, обращаясь к окружающей его природе (лес, реку) скрыть его, не выдавать врагам и просит помощи у нечисти: *«Эй көрмөстөр, эй каралар! Слерлердин эмди куйбурайтан, кутустанатан ойигер. Слерлер де меге болужыгар, болужыгар, болужыгар! Слерлерле канча согушкам, согушкам, урушкам, мени билеригер, таныырыгар. Эмди мен слерди көрбөс, укпас болуп калгам. Кара керекке барып жадым... <...> ...Кара койым кысканбазым, кара бажым сал берерим... Ланданып жадым, садынып жадым...»* – 'Эй, черти, эй, темная (сила)! Сейчас время вашего шабаша. И вы мне помогите, помогите, помогите! Сколько я с вами дрался, дрался, возился, меня знаете, узнаете. Теперь я перестал вас видеть, перестал слышать. На черное дело иду... <...> ... Черную овцу не пожалею, черную голову (свою) положу. Совершаю обряд (я), продаюсь (я)...' [9, с. 60]. Как известно, для достижения своей цели кам / шаман может идти разными путями, меняя своих помощников и обращаясь к разным духам. Кам Карбыш уже не обращается, как прежде, к Улген-Кудайу в Верхний Мир и Эрлик-Бийу – владыке Нижнего Мира. Шамана сгубила его вредная привычка чрезмерного принятия спиртного. Он вынужден продать свою душу нечисти (с которой сам же боролся) ради борьбы со священником Миколой за человеческие души.

Другой герой Тобоков Табытка раскаиваясь, что сменил свою веру, обращается к Тридцатоголовой Матери-Огню, называет ее «Кин-Эне» («Пуповинная Мать»). Он инстинктивно начинает говорить благопожелания и камлать, прося для себя здоровья и успокоения души: *«...Буду вороном кричать, чтобы бог мой услышал, буду как жеребенок ржать / визжать, чтобы моя судьба почувствовала / поняла... Три костра разжегший, три очага поставивший, отец Улген! Заставляющий двигаться Луну-Солнце, погоняющий белое облако», он просит «не обрывать его жизнь с ниточки», «не губить его голову с орех»* [9, с. 60]. Чтобы умиловить Мать-Огонь, Табытка обращается к ней, называя ее «Кыс-Эне» («Дева-Мать»), «Ўлбүрөктү От-Эне» («Огонь-Мать») «в шапке из перьев филина» или с украшающими эпитетами «спустившаяся с синевы», «навечно спустившаяся», «в красной шелковой одежде», «с игрой на месте костра» каган и т.д.

Тщательный анализ феномена Дибаша Каинчина позволил выявить ряд последовательностей и закономерностей, связанных с вкраплениями в художественный текст своих произведений сюжетов героических сказаний, мифов и шаманских мистерий. Прозаик с детства воспитывался на героических сказаниях слепой сказительницы Казак Кокпоевой, которые впитывал в себя, воображая себя то богатырем, то Тастаракаем или другим героем (в военные годы вечерами все свободное время дети проводили в айыле сказительницы). Отсюда и великолепное знание ритуалов и обрядов, обычаев и традиций, формульного языка героического сказания. Как справедливо отмечает Елизавета Ямаева: «Проблема соотношения сказителя и шамана, которая в настоящее время становится

одной из наиболее актуальных в фольклористике, рассмотрена на различных уровнях – ритуально-мифологическом, языковом, исполнительском» [24, с. 33].

Роман якутского писателя В. С. Яковлева-Далана «Тыгын Дархан» [6] начинается с описания национального праздника Ыһыах, где происходит обряд кумысного кропления, во время которого шаман Одуну просит благословения и защиты у духов:

«Тоҕус добун дугуй халлаан
домньуттара! Абыс аламай манган халлаан
арчыһыттара!
Сэттэ килбиэн халлаан
синкэһиттэрэ!
Сүһүөхтээх бэйэм сүгүрүйэн,
Тонобостоох бэйэм тонхойон,
Үс сырдык күлүккүтүгэр
Үнэн-сүктэн көрдөстөбүм буоллун!
Төрөтөр оҕобут төлөһүйүө буоллар, Иитэр
сүөһүбүт күрүөлэниэ буоллар,
Унаар буруобут умуллуо суоҕа
буоллар,
Орто туруу бараан дойду
Дьоллоох күөнүгэр
Туругуруохпут буоллар,
Алгыстаах аан ийэ дойду
Араҕас далбар кырсыгар
Аарыгырыахпыт буоллар,
Күндэлэс күн өркөн сирин
Күндү ньээкэ күөнүгэр
Көччүйүөхпүт буоллар,
Төлкөлөөх түөнэ манган түөрэхпит
Очурга обустарбатын,
Тэхтиргэ тэптэрбэтин!
Түгнэстэ түһэр буолаайабын!»
[6, с. 13-14]

'Внемлите мне и слушайте, Люди рода
Аи,
Сердобольные Уранхаи-Саха,
Сотворенные судьбой
С поводами за спиной, Созданные,
чтобы жить
На восьмикрайней Изначальной
Матери-Земле! (...)
Чародеи девятиярусных светлых небес!
Ворожеи восьмиярусных белых небес!
Чудодеи семиярусных блистающих
небес!
Я прошу, умоляю!
Если нам суждено процветать
На счастливой твердыне земной,
Если нам дано возвеличиться На желтой
и нежной равнине земной,
Если нам доведется под солнцем,
Преклонив главу,
Припав на колени
Перед вечными светлыми тенями
вашими,
Нежиться и резвиться всегда,
Если детям дано вырастать и взростеть,
Если огонь не погаснет вовек,
Пусть священный төрэх,
Не переворачиваясь и не опрокидываясь,
Падает вниз дном'
[18, с. 12-13].

Как известно, тексты поэзии фольклора, в том числе благопожелания, художественно организованы, образно целостны, что придает текстам высокий, поэтический стиль. Текст благопожеланий шаманов состоит из сложно построенных синтаксических конструкций из сложно подчиненных предложений – параллелизма синтаксических конструкций (периода), представляющий собой семантико-структурное единство, характерные для синтаксиса фольклорных поэтических текстов [19, с. 349]. Периодические предложения состоят из интонационно противопоставленных частей: протазиса, характеризующимся повышением, восходящим движением тона, и аподозиса, характеризующимся понижением, нисходящим движением тона, и в содержании которого представляется вывод или следствие из того, о чем говорилось в протазисе.

Рассмотрим текст благопожелания шамана из романа «Тыгын Дархан». Текст состоит из вступления-обращения и двух периодических конструкций, представляющих собой сложные предложения. Вступление – представлено обращением к божествам состоящей из трехчленного параллелизма, выраженных существительными *домньуттара* 'чародеи', *арчыһыттара* 'ворожеи', *синкэһиттэрэ* 'чудодеи' в сочетании с постоянными

фольклорными эпитетами *тобус добун дугуй халлаан* 'девятиярусные светлые небеса', *абыс аламай манан халлаан* 'восьмиярусные белые небеса', *сэттэ килбиэн халлаан* 'семиярусные блистающие небеса'. Протазис первого периода – двухчленный параллелизм обстоятельств образа действия, выраженных деепричастиями (*сүгүрүйэн* 'преклонив', *тонхойон* 'припав') и именами существительными с аффиксом *-лаах* (*сүһүөхтээх* 'с суставами', *тонобостоох* 'с позвоночником') с притяжательным местоимением *бэйэм* 'сам'.

Протазис второй периодичной конструкции включает в себя шестичленный параллелизм зависимых частей сложноподчиненного предложения, аналогичных по содержанию и структуре, имеющих повторяющийся глагол-связку *буоллар*, выражающего уступительное отношение. Аподозис – это фразеологизм, состоящий из двухчленного параллелизма глагольных сказуемых, выраженных повелительным наклонением 3 л., ед. ч. (*оѳустарбатын, тэптэрбэтин* 'пусть не переворачивается', 'пусть не опрокидывается') со своими обстоятельствами места (*очурга, тэхтиргэ* 'неудачи, трудности'). В данном примере пожелание счастливой жизни представлено классической для фольклорных поэтических текстов формулой параллелизма зависимых и главных частей сложноподчиненного предложения, имеющих общую семантику 'пожелание благополучия'. Множественное повторение сказуемых в протазисе и аподозисе периодичной конструкции усиливает значение пожелания.

В художественных произведениях привлекает внимание описание камлания. Как отмечает Г. В. Ксенофонов, шаманское пение сильно отличается от обыкновенного пения. Первое «передается словом *«кутурар»*, что значит – быть одержимым душой (кут), бесноваться, т.е. поет не сам шаман, а, будто бы, та душа, которая вселилась в него. Напев при *кутуруу* значительно отличается от простого пения: поют грубым голосом, порывисто, с беспрестанным мотанием головой и не глядя на людей» [10, с. 106-107].

В романе «Тыгын Дархан» описаны камлания шаманов Тыасааны и Одуну. Рассмотрим пример:

Дом-эрэ-дом! Дом-эрэ-дом! Дьоллоох
Туймаада дьохун баһылыга
Тойон аҕам Тыгын Дархан
Илин улуу уустары
Иин курдук иннэрэр
Идимэрдээх илбис ингэриннэ,
Аан курдук алдьатар
Аба-сата санааланна,
Өлөрөн-өһөрөн кэлэр
Өхөттөөх өйү өйдөннө.
Дом-эрэ-дом! Дом-эрэ-дом!
Дьэ ол тугунан туолуйуй? Ханныгынан
дьааһыйан тахсыай? Тугунан-ханныгынан
түмүктэниэй? Дом-эрэ-дом! Дом-эрэ-дом!
Дьэ эрэ! Ыыр-дьаар сыттаах Көстүбэт
бистэрэ!
Көй салгын тыыннаах
Көлдүн үөрдэрэ!
Истэр кулгаахтарым,
Көрөр харахтарым,
Көтөр кынаттарым,
Сүүрэр атахтарым,
Үнэр үтүгэттэрим,
Күлэр эмэгэттэрим,
Ыраах да буолларгыт,
Чугаһаан эрэ!
Суох да буолларгыт,
Баар буолун эрэ!
[6, с. 84-85].

'Дом эрэ дом! Дом эрэ дом! Доблестный
властитель счастливой Туймаады,
Достославный отец мой Тыгын Дархан,
Дабы восточные Уусы великие
Растоптать и с землею сровнять,
Исполнился духом алчным, Чтобы
порушить их, как двери, Наполнился
злостью и гневом,
Нацелился на убийство.
Дом эрэ дом! Дом эрэ дом!
Да знает ли кто, чем это кончится?
Да ведает ли он, каким боком это
выйдет?
Дано ли ему знать, во что это выльется?
Дом эрэ дом! Дом эрэ дом!
Эй вы, Аджарай и абаасы. Изрыгающие
стужу и туман. Прыгать и сотрясаться.
Эй вы, Лукавые призраки, Испускающие
вонь и смрад!
Будьте мне ушами чуткими! Станьте
глазами зоркими! Крыльями мне будьте!
Ногами мне станьте!
Я ль не поклонялась вам – Помогите!
Ежели далеко вы – приблизьтесь!
Ежели нет вас – то будьте' [18, с. 73-74].

Использованы повторы возгласов «дом эрэ дом!» в начале и в конце строфы, сходное построение смежных фраз – синтаксический параллелизм: «Дьэ ол тугунан туолуйуй? / Ханныгынан дьааһыйан тахсыай? / Тугунан-ханныгынан түмүктэниэй?» 'Да знает ли кто, чем это кончится? / Да ведает ли он, каким боком это выйдет? / Дано ли ему знать, во что это выльется?' Или: «Истэр кулгаахтарым, / Көрөр харахтарым, / Көтөр кынаттарым, / Сүүрэр атахтарым, / Үнэр үтүгэттэрим, / Күлэр эмэгэттэрим» 'Будьте мне ушами чуткими! Станьте глазами зоркими! Крыльями мне будьте! Ногами мне станьте!' и т. д. Известно, что В. С. Яковлев-Далан в своем романе использовал этнографические материалы, много работал в архиве. Но все этнографические источники, в том числе и сцены камланий, благопожеланий (алгысов) не заимствованы целиком, а тщательно отредактированы и литературно обработаны. Таким образом, благопожелания и камлания шаманов писатели используют как выразительные художественные средства и в преобразованном виде включают в тексты.

Образы шаманов, сюжеты о шаманах

В творчестве алтайских и якутских писателей привлекает внимание сам архетипический образ шамана, например, в произведениях Дибаша Каинчина и Аржана Адарова образы камов / шаманов способствуют раскрытию основной идеи, главных и второстепенных персонажей времен Джунгарского ханства, дореволюционного

Алтая, репрессии 1937 г., периода «гласности» и распада СССР. Художественная семантика исследуемых произведений пронизана темой шаманизма как особой формой мировоззрения, «включающей в себя элементы рационального, иррационального и образного познания мира» [7, с. 215].

В исследуемых произведениях встречаются сюжеты о потомственных шаманах. Обратимся к роману Аржана Адарова «Өлүмнин чанкыр кужу» («Синяя птица смерти», 1993), написанному в жанре исторического произведения и посвященному теме переосмысления судеб репрессированных [1]. Главному герою Эрелу Яприну приходят странные сны и видения, где реальное переплетается с ирреальным (души умерших людей, древнетюркские события и т.д. в видениях и во сне). Прозаик мастерски использует прием ретроспекции, и само повествование о судьбе потомственных шаманов представлено через воспоминания старушки Абый, где в беседе с Эрелом она напоминает ему, что он из рода известных «укту камов» – потомственных, родовитых шаманов.

Как справедливо заметил Л. П. Потапов, «рядовой кам, даже очень сильный, не смог стать укту камом, если ему не предшествовали родственники – камы на протяжении не менее трех-четырех поколений» [13, с. 224]. Родословная предков Эрела Яприна ведет к потомственному шаману Тоодокуш (прапрадедушка) из рода тодош (каждый шаман должен знать свою родословную). Ыртак был большим шаманом. После ссоры с шаманом по имени Опраа из Оймона, он семь дней не останавливаясь камлал и «съел» Опраа, за что был срочно востребован подземным владыкой Эрликом. Душа шамана Опраа днем и ночью умоляла его о спасении.

Чтобы избежать наказания от Эрлика Ыртак и его брат Белбес решают сменить религию и принимают крещение – Ыртак стал Иваном, а Белбес – Борисом. Но, заглядывая наперед, чтобы их род не оборвался, сына Ыртака Жапраа оставляют при своей религии. Устами старушки Абый звучит, что от потомственного шамана Ыртак Эрелу в наследство тоже что-то досталось: *«Түңүр туткан болзон, камдай бере эдин. Айса жаан кам болорын. Укту-төстү, учуп чыгар канатту. Ары жанынан жайалталу, адай Эрликтен бычулу»* - «Если бы взял бубен, то начал бы шаманить. Может большим шаманом стал бы. Потомственным и родовитым, с крыльями, чтобы взлететь. Талантливым от природы, с защитой от отца Эрлика» [1, с. 198]. О своем отце Эрел услышал от бабушки Жапраа, который считает, что их преследует наказание за то, что его отец, шаман Ыртак отказался от своей религии, и был за это проклят всевышним, с тех пор весь их род проклят. На Эреле Яприне род шаманов прерывается (у него нет семьи и детей).

Старушка Абый вспоминает события 1920-1930-х гг. XX в., когда начиналась советская власть. Сжигали религиозную атрибутику от -жайык и жайык Алтаю, разрушали тагылы, женщины бросали в огонь свои чегедеки, камов / шаманов и жарлыкчы / прорицателей посадили в тюрьмы. Срезали верхушки / купола церквей, прогоняли священников. «Думаешь, священнослужители им благодарности говорили! Не-ет. Они проклинали, плевали» [1, с. 199]. Таким образом, используя прием ретроспекции, через повествование старушки Абый воссоздается картина начала XX в., как усиливалась антирелигиозная борьба, наступило время «расшаманивания», гонения на шаманов и «жарлыкчы» (ярлыкчи-прорицателей). Нужно отметить, что имя потомственного шамана Ыртака упоминается и в родословной главного героя Мирзабека Атаганова в другом романе Аржана Адарова «Сердце, опаленное огнем» (2005).

Сюжеты о потомственных шаманах наблюдаются и в якутской литературе (Далан, Гоголев). По определению Г. В. Ксенофонтова: «Из глубин седой древности идет шаманский род, в отношении которого данный шаман будет только одной из многочисленных его ветвей, одним из отростков» [10, с. 100]. Исследователь дал полное определение шаманского дерева, которое воспринимается еще как «дерево судьбы», «предопределяющее жизнь шамана, так как шаманом становятся вследствие наследственного предрасположения и принадлежности к древнему шаманскому

родословному древу» [10, с. 100]. В романе И. М. Гоголева «Черный стерх», по словам юного шамана Кысалга, в лиственнице огромных размеров гнездится его шаманский зверь.

В произведениях алтайских писателей привлекает интерес смешение этнических элементов. Еще в свое время Л. П. Потапов отмечал возможность, как «смешение этнических элементов (например, через брак) отражалось даже на камском преемстве: тувинцы, алтайцы, шорцы оказались в приведенном случае причастными к родословной одного из укту камов. Отсюда следует, что влияние такого смешения этнических элементов на шаманские представления и культ – вполне реальный факт, который иногда, хотя и с трудом, но может быть обнаружен. Стало быть, данное обстоятельство должно учитываться при исследовании тех или иных сюжетов и явлений алтайского шаманизма, ибо смешанный этнический состав алтае-саянских народов и их родоплеменных групп не вызывает сомнения и во многом уже выяснен конкретно» [13, с. 223].

В алтайской художественной литературе смешение этнических элементов через брак представлено в романе «Над нами Белуха» [9] Дибаша Каинчина с целью более глубокого раскрытия образа Табытка Тобокова из рода комнош. Введение эпизода с внезапным приступом болезни купца-алтайца (Табытка), его неудержимого стремления, во что бы то ни стало камлать («предки давили»), а также эпизода о его родословной, о которой он даже не ведал, приводит к осознанию того, что Табытка Тобоков преследуется душами своих предков-шаманов. Д. Каинчин вводит в роман сюжет о шаманке-девушке Канаа, который раскрывает мотивы появления предания об образе небесной потомственной шаманки-тувинки (о шаманах небесного происхождения пишет в своем романе и тувинский писатель Монгуш Кенин-Лопсан). Чтобы показать мифологизированное пространство и время происходивших событий, автор использует фольклорную поэтику, которое проявляется во введении элементов сказочного зачина: *«Это было давным-давно. Но гораздо ближе, чем те времена, когда хвост верблюда волочился по земле, а рога горного козла задевали небо»* [9, с. 229].

Сакрализованное пространство предания охватывает устье рек Эне-Кемчик и Ада-Алаш, являющейся родиной девы шаманки Канаа, которая перемещается по воздуху. Канаа подробно описывает свой путь, который она проделала и какую жертву приносила, чтобы духи рек и гор ее пропустили. Оказывается, алтаец Кёёкён год назад ездил в Танну-Тыва торговать. По возвращении он всем рассказывал: *«В устье рек Эне-Кемчик и Ада-Алаш познакомился с девушкой-шаманкой, тувинкой Канаа, которая имела очень хороший, удобный айыл. В следующем году, как кукушка закукует, он уедет к ней»* [9, с. 229]. Так как Кёёкён был женат многократно, и все его жены бросали его, земляки решили, что это его очередная выдумка, обман.

Чтобы долететь до Алтая девушка-шаманка принесла в жертву свои вещи – она откупалась шаманскими атрибутами: гору Ыймен-Бажы Ыч-Могол облетела и бросила там шапку с чучелом филина («үлбүрөктү куш бөрүк»), шестидверную гору Абаган перелетела – священный манжак («мандьяк») там сняла. Вершину горы Кума Куу-Чолмон прошла, оставила пуговицы «куйкаларды», наkosное украшение «шанкы». Перевалила шестирогую гору Ак-Кайа, являющуюся вершиной Куйым-Эликманара, чуть не ударились о Трехвершинную Черную Скалу – орбы-чалуу (колотушку бубна) там оставила. В реку Тыргы бросила аркадый («как лес») «тарак»-гребень² свой. И наконец, шестиглазый свой ак адаан «белый бубен» отдав речке Көпшү, явилась перед Кёёкёном. Она хотела услышать правду [9, с. 230].

Небесная шаманка Канаа вышла замуж за Кёёкёна этой же осенью: заколола единственную овцу и провела обряд поклонения горе Адыган с просьбой вернуть ей то, от чего она отказалась ради замужества, но гора Адыган взамен потребовала «толынта»-«обмен», без этого нельзя – «Чтобы муж твой не разводил животных с гривой,

2 Тарак-гребень у тюркских народов является религиозно-магическим символом, имеет функцию оберега, связан с идеей плодородия и жизненной силы.

а сама чтобы не имела возможности иметь черноголовых детей!» [9, с. 229]. Канаа отказывается принимать эти условия и возвращается в Танна-Тыву. Через год Канаа прибыла на Алтай. При ней были все шаманские атрибуты (родственники помогли ей). Они Кёбкёном воспитали двоих сыновей – Курагаша и Адула. Табытка был потомком Курагаша. В приступе болезни он осознает, что заложенные в нем гены требуют от него, чтобы он шаманил. В тяжелом бреде он оказывается перед судом Подземного владыки Эрлик-Бия, который приказывает усадить его на зайца, размером с годовалого бычка и отпустить обратно в Срединный мир – чтобы ни свои, ни чужие его не принимали.

В якутской литературе образ шамана впервые был введен А. Е. Кулаковским–Өксөкүлээх Өлөксөй в философской поэме «Сон шамана» (1910 г.). Шаман Кулаковского как пророк указывает своему народу пути выживания как этноса в современном мире. Герой-шаман предсказывает революцию, гражданскую войну, Вторую мировую войну, также размышляет об экологических и социальных закономерностях цивилизации. П. В. Сивцева-Максимова в поэтике произведений раннелитературной традиции отмечает присутствие фольклорного начала как особый национальный ракурс мировидения [16, с. 136]. Но как считает литературовед, представление и восприятие поэм классиков якутской литературы только в этом русле недостаточно, ибо по масштабности идеи и проблематики эти произведения стоят на порядок выше художественных опытов, основанных на фольклорной образности. Отмечены особенности образа шамана в поэзии А. Е. Кулаковского: «В поэме «Сон шамана», где наиболее полно выражены социальные и философские взгляды автора, архаический образ главного героя – шамана – может преодолевать пространственные и временные дистанции, в то же время он выступает и как реальный, размышляющий о своем конкретно-историческом времени мудрый старец. В этом плане мифологическое начало органически сливается с действительным содержанием и не нарушает фабульной стройности сюжета произведения» [16, с. 136]. Таким образом, А. Е. Кулаковский, основываясь на образах и приемах произведений фольклора, в частности, используя образ шамана и формы аллитерационного стиха, отразил свои социально-философские взгляды.

А. И. Софронов-Алампа, преклоняясь перед талантом и личностью А. Е. Кулаковского, называет его Белым шаманом: «Аҕатын ууһун / Араас алгыһынан айхаллаабыт / Айыы Өксөкү диэн Аналлаах ат мингэлээх / Айыы Дьаргыл ойуун / Аан дойдубутугар Ананан айыллыбыт ээ. 'Предназначенный высшими силами / Белый Шаман / На белом коне / Сименем Божественный Орел. / Судьбой избранный Певец, / Восславивший свой род Благословенными словами' (подстрочный пер. Семеновой В. Г., Андросовой Н. В.) [15, с. 168-177]. Алампа считает предназначение писателя и шамана одинаковыми призваниями, которые имеют сверхспособности видеть невидимое, слышать неслышимое, выступают против сил зла. Такого же мнения придерживается Наталья Непомнящих. Исследователь считает художественное творчество и шаманскую практику как два близких вида деятельности: «Писатель, ощущая себя голосом своего народа, чувствует себя и немного шаманом. Это одна из составляющих его национальной самоидентификации» [11, с. 180]. А основоположник научного изучения шаманизма Г. В. Ксенофонтов характеризует шаманов как прирожденных поэтов-импровизаторов с богатым воображением и фантазией и, в силу этого, благотворно воздействующих на психику красотой художественных образов [10, с. 20].

В стихотворениях А. И. Софронова-Алампа «Разговор Юноши с Мужчиной» (1923), «Предсказатель» (1925), «Шаман» (1925), «Ха-ха-хаа!» (1925), «Из заклинания шамана» (1924) образ шамана выступает как творец, несущий свет и добро, предсказатель и благословитель. Исследователь творчества А. И. Софронова-Алампа В. Г. Семенова пишет: «Алампа ввел в родную литературу образ Шамана, как высшей силы, обладающей целебной силой и энергетикой слова. Прежде всего, шаман у Алампы это

благословитель-алгысчит, излечивающий больные и заблудшие души силой слова, подсказывающий пути достижения счастья» [15, с. 168-177].

Роман «Тыгын Дархан» (1993) В. С. Яковлева–Далана основан на исторических, этнографических и фольклорных материалах. Как отмечает С. Е. Ноева, романист сделал широкий панорамный обзор истории, воссоздал культурно-этнографические, религиозные аспекты жизни народа, таким образом, впервые в якутской литературе получает функционирование особый геокультурный комплекс, основанный на мифопоэтических представлениях народа саха [12, с. 60]. Особый статус в романе имеет образ шамана Одуну, который способен видеть сквозь временное пространство и ему одному доступно сакральное пространство.

Один из персонажей романа – шаманка (удаганка) Тыаһааны, образ которой основан на народных легендах и преданиях. Она тоже имеет дар видеть прошлое и будущее времена. Вызов души с Небытия-Кыраман, разговор с духом умершего брата, вознесение в небо – *дьабын*, которые повествуются наиболее колоритно, подчеркивают амбивалентность ее фигуры среди прочих персонажей романа [12, с. 67]. Тыаһааны не может смириться с принципами своего отца Тыгын Дархан, который силой, кровопролитием хочет создать Ил – единое государство. Удаганка с помощью заклинаний верхом на шаманском звере Кэй Тугут Кыыл устремляется в дьябын (небытие): *«Мин манна аны тардыллыбаппын – ханнык даҕаны хара мэн сыстыбатах, тахсан ээр күн күлүмүн, киирэн ээр күн килбиэнин курдук ыраас-килбиэн сарданалаах саҥа кирбиигэ – сырдык ыраас Дьабыммар көтөбүн»* [6] – *‘Здесь меня не держит ничто, и я улетаю в беспорочно чистый, сияющий, как рассветное солнце, и блистающий, как закатное солнце, светлый мир – в страну Джабын’* [18].

Образ Тыаһааны – образ особенной от простых людей девушки, противостоящей против власти одного человека, несмотря даже на то, что этот человек ее родной отец. Тыаһааны понимает, что ничего не сможет изменить и покидает этот мир.

И. М. Гоголев-Кындыл считается одним из самых больших писателей-мистиков Якутии. Так, во всем его творчестве чувствуется дух шаманства. Владимир Федоров справедливо подметил о сути творчества писателя: «... Я тут же обнаружил, что каждый второй (если не чаще) известный поэт или прозаик Якутии обязательно имеет в своем родословном древе хотя бы одного шамана. (...) Начнем с того, что бабушка будущего писателя (Ивана Гоголева) была известной удаганкой, и предрекла его матери, будто у нее непременно появится мальчик «с лишним пальцем на руке», что считалось в народе явным шаманским знаком («лишней костью»). Все так и случилось. Едва увидев на одном из пальцев своего только что появившегося на свет малыша отросток, мать попросила врачей тут же в роддоме его и удалить. Но вместе с пальцем не удалось полностью удалить предрасположенность» [21]. Как признался в своем интервью юкагирский художник и писатель Николай Курилов, не реализовавший себя шаман находит отдушину в творчестве [22]. Так и И. М. Гоголев не стал шаманом, но во всех его крупных произведениях – «Черный стерх» (роман-трилогия, 1977-1987), «Богиня милосердия» (1993), «Третий глаз» (1999) шаманы выступают главными героями или заметными персонажами.

В рассмотренных произведениях писателей двух литератур часто встречаются схожие сюжетные ситуации: гонение и истребление шаманов в дореволюционное время и в годы Советской власти; потомственные шаманы; борьба шаманов между собой или с другими героями, например, богачами, представителями власти и т. д. В обеих литературах образ шамана выступает как пророк, предсказатель и благословитель.

Вещный мир шаманов

Привлекает интерес изображение писателями вещного мира шаманов – *түнүр* (алт.), *дүнүр* (якут.) – бубна, мандьяка и шапки. К примеру, подробное описание ритуальной одежды алтайских шаманов дается только в монографическом труде А. В. Анохина,

которая является первым этнографическим трудом, сохранившим материалы об алтайском шаманизме. Писатели же художественно осваивали мир в тесной связи с мифопоэтическим мышлением своего народа, по его представлениям о триединстве мира. В романе Дибаша Каинчина наблюдается, как ради создания семьи небесная шаманка жертвует своими украшениями и ритуальными вещами, но затем их восстанавливает (шапку с чучелом филина-«үлбүрөктү куш бөрүк», пуговицы-«куйкаларды», девичье наkosное украшение-«шанкы», орбы-чалуу-колотушку бубна, «тарак»-гребень, шестиглазый белый адаан – бубен).

«Шаманский бубен для шаманистов – это не вещь в обычном смысле

слова, а почти живое существо. И даже просто живое, безо всяких «почти»» [14, с. 113].

Л. П. Потапов считал, что «бубен – это марал, служащий шаману ездовым животным» [13, с. 198]. В поэме «Кам Капшагай» Бориса Укачина шаман, чтобы спасти двух малолетних сыновей от врагов-ойрогов, приказывает своему бесконечно гудящему бубну превратиться в птицу и спасти детей: «В птицу, красную варнавку / Шаман превратил свой бубен. / С Черным и Белым объединившись / Стал сражаться с врагами» [20, с. 147].

По поверьям якутов бубен шамана тоже связан с его жизнью. В романе якутского писателя И. М. Гоголева «Хара Кыталык» враждующий с шаманом Тойон приходит в дом шамана Орджонумана и бросает в огонь его бубен и одежду: «Сими оохо сүрүбдэбэбит курдук таһыргы умайар. Тойон Киһи холумтаны толору кураанах хардаһаһа хаалаата. Оохо үөрэ-көтө умайан бачыгыраата. Аргы маска сытар дүгүрү сулбу тардан ылла. Дүгүр игиэттэр курдук дүһүгүрээтэ, кычыгыламмат курдук кыаһааннара чылыгыраамахтаатылар. Күлүбэ ким эрэ кэлэн илиибиттэн харбыа диэн өрүһүснүттүү, дүгүрү умайа турар ооһохо бырахта. Күөх төлөн инсэлээхтик кууһан ылла» [5, с. 45]. – 'В камельке едва-едва теплился огонек. Тойон щедро наложил на весь шесток сухих поленьев, и пламя тотчас же взметнулось, заиграло. Гулко и зловеще загудел сорванный с перекадины бубен. На нем тонко запели-захохотали, словно от щекотки, колокольчики... Тойон с размаху бросил бубен в полыхающее пламя. Стало видно, как кожа бубна, корежась, пошла морщинами и выказывала гримасы, словно лицо человека от нестерпимой боли. Тойон злорадно ослабил и схватил с деревянного крюка шаманский наряд. Словно предостерегая, хищно, как кобчик на гнезде, заклекотали железные подвески. Будто пытаюсь взлететь, вздрогнула крыльями железная птица эксеку. Дрожь от возбуждения и безотчетного страха, тойон задохнулся в огонь и одеяние шамана... Пламя жадно начало облизывать старую замишу кафтана' [4, с. 42].

В исследуемых произведениях алтайских писателей тоже присутствуют образы звенящей горы и бубна, который может совершать действия отдельно от шамана (гудеть, звенеть). Так в сюжетную ткань романа «Синяя птица смерти» Аржан Адаров вводит эпизод о шамане, который умирает вдали от родины, но душа его возвращается на родину. Смерть настигла шамана в большом городе, но он готов к встрече с ней: «Диманак! Умираю. Лечу в свой Алтай. Пусть не переживает, не удивляется. Мои останки будут лежать в пещере на горе Дьал-Менку. Мой сын это место знает» [1, с. 397-398].

Душа и тело шамана загадочным образом вернулись на Алтай. Когда Диманак вместе с сыном Тоодокуша приходит в указанную пещеру, то обнаруживается, что тело шамана находится уже там. Бубен же был привезен из Москвы Диманаком и помещен в той же пещере, где все время качался, гудел и стучал. Андрей Маркович Сагалаев писал о появлении первого в мире шамана: люди, услышав шум и звон внутри горы, разрывают его, и на седьмой день оттуда выходит первый на земле шаман и просит людей сделать ему бубен [14, с. 113-114].

Духи-помощники шаманов

Как известно, шаманы имели своих духов-помощников, которые главным образом были птицами. Образы птиц присутствуют в алтайском романе Дибаша Каинчина

«Ўстибисте Ўч-Сүмер» («Над нами Белуха»): «Карбыш кам эки колын ёрö кöдүреле, кууктап ла ийзе, эки мүркүт тўнүктен ээчий-деечий кирип, камнын эки жардына отургылап алар» [9, с. 26] – 'Как только Карбыш кам поднимал обе руки вверх и издавал клекот, два беркута друг за другом залетали через дымоход и садились на оба плеча шамана'.

Беркуты день и ночь летали над Алтаем: когда один поворачивался на запад, другой направлялся на восток, когда один поворачивал на юг, второй устремлялся на север. А когда их крылья уставали, они садились на две острые вершины Ўч-Сүмера (Белухи), закрывали глаза, чтобы сделать передышку. Они поднимались в Верхний мир, спускались в Подземный Мир. Но Карбыш кам старел, начал ослабевать и был готов передать птиц молодому шаману, но пока нет такого человека: «Время чужое, время другое. Что будет – непонятно. Кто удержит обычаи и традиции предков, кто продолжит, кто защитит?» [9, с. 26].

К духам-помощникам шаманов относится и птица филин, образ которого присутствует в художественном пространстве тувинской и алтайской литератур, являясь олицетворением зоркости, силы, бдительности и благородства своего хозяина-шамана. Среди шаманской атрибутики присутствуют и перья этой птицы, которым люди всегда приписывали таинственную силу (прозорливость, мудрость, зоркость и возможность полета). Например, в романе «Над нами Белуха» Дибаша Каинчина филин присутствует в ритуальной шапке с перьями филина – «үлбүрөктү³ куш бөрүк» небесной шаманки-девушки Канаа, родом из Танна-Тувы.

Птицы являются помощниками и якутских шаманов. Мотив «птицы-духи шаманов» встречается во многих преданиях о якутских шаманах. В романе И. Гоголева «Черный стерх» духом-помощником шамана Орджонуман является ворон: «Тойон Күһи муус устар ый ортотугар, чабылхай сарсыарда ойуун озорор ыырыгар аттанна. (...) Ол турдабына үрдүнэн хара суор суксуяа көтөн ааста, иччилээхтик хаабырбаата. Кулуба этэ саласта. Күтүр абааһыта ыырын аттыгар чуннуу сылдыар дуу? Кулуба дьибэлээри оностубутун көрөн ааста... Баран Ордьонумаан ойуунгу тыллы охсуо... Ыас хара ат иччитин санаатын таайбытты барылаччы тыбыырда» [5, с. 40]. 'И вот наконец тойон решил – отправился в гости к Орджонуману. Стояло морозное утро. (...) Шумно пролетел черный ворон, зловеще прокаркав три раза. У тойона мороз прошел по коже. «Неужели это духи-оборотни шамана следят за мной? Кажется, они обо всем догадались. Сейчас они расскажут все своему повелителю Орджонуману...» Словно угадывая его мысли, громко заржал конь' [4, с. 37].

Как отметил в примечаниях сборника о якутском шаманстве Г. В. Ксенофонов, по сказаниям якутов, ворон считается сыном Улуу-Тойона, в древности ему поклонялись как божеству, воспрещалось под страхом жестокого наказания убивать ворона [10, с. 108].

В фольклорных материалах, собранных Г. В. Ксенофоновым встречаются тексты, рассказывающие о зверях шаманов. Например, «...У каждого шамана бывает, так называемый мать-зверь (иньэ-кыыла), который имеет, будто бы, вид большой птицы с клювом, напоминающим железную ледоколку, с крючковатыми цепкими когтями и с хвостом длиной в три маховых сажени» [10, с. 50]. В романе И. М. Гоголева «Черный стерх» мать-зверь показывается шаману Орджонуман перед его смертью: «Бөлүүн ийэ кыылым – соботох харахтаах буур таба бүтэник төгүл мин ыырбар кэлэ сырытта. Миэхэ сүгүрүээт, харабыттан хааннаах симэһин таммалыы-таммалыы тус хоту быыратта турда. Мин тонус эмэгэттээх этим, онон аймахтарыгар айаннаатаҕа... Кэннин хайыһан көрбөтө... Бука, мин удьуорбуттан аны улуу ойуун төрөөбөтө буолуо... Ыар тыыным тахсан бизрбэккэ, уордаах хатааһынын дьааһыан, хаардаах самырынан силбизтэнэн эһигини да эрэйдээтим, бэйэм да эрэйдэнним»

3 үлбүрөк – 1. перья филина на ритуальной одежде шамана; 2. пух филина на женских серьгах. Баскаков Н.А., Тошакова Т.М. Ойротско-русский словарь.-Горно-Алтайск, 2005. С.172.

... [5, с. 51]. *Прошлой ночью моя мать звериной породы – слепая на один глаз олениха – последний раз навещала меня. Она склонила голову передо мной и потом, роняя из глаза кровавую слезу, умчалась прямо на север... У меня идол из эвенов, поэтому мой зверь, думаю, подался к своим... Ни разу он не оглянулся... Значит, из моей родни не народится другой великий шаман... Мой тяжкий дух трудно покидает тело, вот почему я наслал на вас и поздние лютые морозы, и дожди-тягуны...'* [4, с. 48].

Так в произведениях алтайской и якутской литератур прослеживаются мотивы спасения шаманской атрибутики, борьбы шаманов и их болезней о чудесном бегстве или спасении от преследователей. Наблюдается сходство в изображении зверей и птиц – помощников шаманов, вещного мира шаманов (бубен, колотушка, ритуальная одежда, мать-зверь, птицы шаманов, священное дерево).

Заключение.

Таким образом, рассмотренные произведения писателей национальных литератур Сибири позволяют предположить, что предназначение для писателей и шаманов является в одинаковом призвании – они имеют сверхспособности видеть невидимое, слышать неслышимое.

Этнографические реалии / традиционная шаманская ритуальная атрибутика как маркеры мотивов в исследованных произведениях выполняют сюжетообразующую функцию повествования (вещный мир шаманов как художественная индивидуализация героев и единая система предметного мира шаманов как комплекс знаковых вещей и предметов шамана: одежда, помощники (птицы, звери, люди), бубен ('түнүр' / 'дүгүр'), волшебный камень (чат даш (белый камень) – 'јада таш' – 'сага таас'), священное дерево и др. Прослеживаются мотивы спасения шаманской атрибутики, борьбы шаманов и их болезней о чудесном бегстве или спасении от преследователей. Наблюдается сходство в изображении зверей и птиц, вещного мира шаманов (бубен, орбы / колотушка, ритуальная одежда, звенящая гора, мать-зверь, птицы-помощники, священное дерево).

Интересны авторские стратегии изображения шаманов и их камланий. Наблюдаются вкрапления мифов и преданий в художественную канву произведения, выполняющие сюжетообразующую и характерологическую функцию и функцию индивидуализации героев и придающие достоверность этнографических реалий. Тексты благопожеланий и камланий шаманов в алтайской и якутской литературах используются в виде художественного приема, как оригинальный мир поэтики тюркских народов Сибири.

Гонения и истребление шаманов в период Джунгарского ханства, а также борьба с шаманизмом в период Советской власти находят художественное отражение в произведениях алтайских и якутских писателей, где раскрывается жизнь начала XX в., периода революции, гражданской войны и репрессии, описываются сложные судьбы шаманов. А в период эпохи перемен в 1985-90-х гг. писатели переносят в художественную литературу образы шаманов, сюжеты о шаманах XVI и начала XVII вв. из народных легенд и преданий (Дибаш Каинчин, Аржан Адаров, Борис Укачин, Василий Яковлев-Далан, Иван Гоголев). Так, образ шамана и сюжеты о шаманах в художественном произведении являются сквозными для всех периодов развития национальных литератур.

Л и т е р а т у р а

1. Адаров А. О. Өлүмнүн чанкыр кужу (Синяя птица смерти). Горно-Алтайск, 2002. – 752 с.
2. Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев (Репринтное издание). Горно-Алтайск: Ак чечек, 1994. – С. 33.
3. Баршт К. А. Русское литературоведение XX в. Ч. 1. СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 1997. – 336 с.
4. Гоголев-Кындыл И. М. Черный стерх: Роман / Пер. с якут. Д. Чупрыня. М.: Советская Россия, 1984. – 270 с.
5. Гоголев Иван. Хара Кыталык: роман. – Дьокуускай, Бичик, 2008. – 912 с.
6. Далан-Яковлев В. С. Тыгын Дархан. Исторический роман. – Якутск: Бичик, 1993. – 512 с.

7. Жулева А. С. Мифопоэтическая модель мира в ненецкой литературе. М.: ИМЛИ РАН, 2019. – 328 с.
8. Каинчин Д. Б. Баш ла болзын, үй кижі... (Благодарю тебя, женщина...) // Ол јараттан. Горно-Алтайск, 1980. – 223 с.
9. Каинчин Д. Б. Ёстибисте Ёч-Сүмер (Над нами Белуха). Горно-Алтайск, 2003. – 491 с.
10. Ксенофонтов Г. В. Шаманизм. Научные труды. (Публикации 1928-1929). Якутск: Творческо-производственная фирма «Север-Юг», 1992. – 312 с.
11. Непомнящих Н. А. Литература и вопросы этнокультурной идентичности: тема шаманизма и сюжеты о шаманах в творчестве писателей Сибири // Сибирский филологический журнал. № 4, 2019. – С. 180-186.
12. Ноева С. Е. Поэтика геокультурного ландшафта в якутском романе второй половины XX века. – Якутск: ИГИИПМНС СО РАН, 2017. – 125 с.
13. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Ленинград: Наука: Ленинградское отделение, 1991. – 321 с.
14. Сагалаев А. М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск: Наука, 1992. – 175 с.
15. Семенова В. Г., Андросова Н. В. (2020) Шаман как Пророк в лирике Алампы // Филология: научные исследования. № 12, 2020. – С. 168-177.
16. Сивцева-Максимова П. В. Поэтика классической якутской поэмы // Вестник Бурятского государственного университета. № 10, 2013. – С. 135-141.
17. Софронов А. И. Сочинения: в 4-х томах. Якутск: Бичик, 2005. Т. 1: Стихотворения, поэмы (1912-1927). – 544 с.
18. Тыгын Дархан: роман / Далан; авториз. пер. с якут. А. Е. Шапошниковой. Якутск: Бичик, 1994. – 432 с.
19. Убрятова Е. И. Исследования по синтаксису якутского языка. II. Сложное предложение. Книга 2-я. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд., 1976. – 379 с.
20. Укачин Б. У. Камнын тунҕури. Горно-Алтайск, 1993. – 174 с.
21. Федоров В. Н. «Служители трех миров»
<https://libking.ru/books/religion-/religion-esoterics/142629-vladimir-fedorov-sluzhiteli-treh-mirov.html>
22. Хазанкович Ю. Г. «Я – сын последнего юкагирского шамана» // Литературная Россия. 22.05.2022. № 2009 / 41. <https://litrossia.ru/item/3839-oldarchive/>
23. Алтай кеп куучындар. Ямаева Е. Е., Шинжин Т. Б. Горно-Алтайск. 1994. – С. 151-168.
24. Ямаева Е. Е. Духовная культура алтайцев (Эпос, миф, ритуал): специальность 07.00.07 «Этнография, этнология и антропология»: автореферат на соискание ученой степени доктора исторических наук. – Горно-Алтайск, 2002. – 41 с.
25. Ямаева Е. Е. Устная повествовательная традиция алтайцев (Миф. Эпос. Ритуал). // История алтайской литературы, Книга 1. – Горно-Алтайск, 2004. – С. 29-36.

References

1. Adarov A. O. Ölymnin chanqyr kuzhy (Sinyaya ptica smerti). Gorno-Altajsk, 2002. – 752 s.
2. Anohin A. V. Materialy po shamanstvu u altajcev (Reprintnoe izdanie). Gorno-Altajsk: Ak chechek, 1994. – S. 33.
3. Barsht K. A. Russkoe literaturovedenie XX v. Ch. 1. SPb.: RGPU im. A. I. Gercena, 1997. – 336 s.
4. Gogolev-Kyndyl I. M. Chernyj sterh: Roman / Per. s yakut. D. Chuprynya. M.: Sovetskaya Rossiya, 1984. – 270 s.
5. Gogolev Ivan. Hara Kytalyk: roman. – D'okuuskaj, Bichik, 2008. – 912 s.
6. Dalan-Yakovlev V. S. Tygyn Darhan. Istoricheskij roman. – Yakutsk: Bichik, 1993. – 512 s.
7. Zhuleva A. S. Mifopoeticheskaya model' mira v neneckoj literature. M.: IMLI RAN, 2019. – 328 s.
8. Kainchin D. B. Bash la bolzyn, үй kizhi... (Blagodaryu tebya, zhenshchina...) // Ol jarattan. Gorno-Altajsk, 1980. – 223 s.
9. Kainchin D. B. Ёstibiste Ёch-Sümer (Nad nami Beluha). Gorno-Altajsk, 2003. – 491 s.
10. Ksenofontov G. V. Shamanizm. Nauchnye trudy. (Publikacii 1928-1929). Yakutsk: Tvorchesko-proizvodstvennaya firma «Sever-Yug», 1992. – 312 s.

11. Nepomnyashchih N. A. Literatura i voprosy etnokul'turnoj identichnosti: tema shamanizma i syuzhety o shamanah v tvorchestve pisatelej Sibiri // Sibirskij filologicheskij zhurnal. № 4, 2019. – S. 180-186.
12. Noeva S. E. Poetika geokul'turnogo landshafta v yakutskom romane vtoroi poloviny HH veka. – Yakutsk: IGIIPMNS SO RAN, 2017. – 125 s.
13. Potapov L. P. Altajskij shamanizm. Leningrad: Nauka: Leningradskoe otdelenie, 1991. – 321 c.
14. Sagalaev A. M. Altaj v zerkale mifa. Novosibirsk: Nauka, 1992. – 175 s.
15. Semenova V. G., Androsova N. V. (2020) Shaman kak Prorok v lirike Alampy // Filologiya: nauchnye issledovaniya. № 12, 2020. – S. 168-177.
16. Sivceva-Maksimova P. V. Poetika klassicheskoy yakutskoj poemy // Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. № 10, 2013. – S. 135-141.
17. Sofronov A. I. Sochineniya: v 4-h tomah. Yakutsk: Bichik, 2005. T. 1: Stihotvoreniya, poemy (1912-1927). – 544 s.
18. Tygyn Darhan: roman / Dalan; avtoriz. per. s yakut. A. E. Shaposhnikovoj. Yakutsk: Bichik, 1994. – 432 s.
19. Ubryatova E. I. Issledovaniya po sintaksisu yakutskogo yazyka. II. Slozhnoe predlozhenie. Kniga 2-ya. – Novosibirsk: Nauka. Sib. otd., 1976. – 379 s.
20. Ukachin B. U. Камнын түүнүгү. Gorno-Altajsk, 1993. – 174 s.
21. Fedorov V. N. «Sluzhiteli trekh mirov» <https://libking.ru/books/religion-/religion-esoterics/142629-vladimir-fedorov-sluzhiteli-treh-mirov.html>
22. Hazankovich Yu. G. «Ya – syn poslednego yukagirskogo shamana» // Literaturnaya Rossiya. 22.05.2022. № 2009 / 41. <https://litrossia.ru/item/3839-oldarchive/>
23. Altaj kep kuuchyndar. Yamaeva E. E., Shinzhin T. B. Gorno-Altajsk. 1994. – S. 151-168.
24. Yamaeva E. E. Duhovnaya kul'tura altajcev (Epos, mif, ritual): special'nost' 07.00.07 «Etnografiya, etnologiya i antropologiya»: avtoreferat na soiskanie uchenoj stepeni doktora istoricheskikh nauk. – Gorno-Altajsk, 2002. – 41 s.
25. Yamaeva E. E. Ustnaya povestvovatel'naya tradiciya altajcev (Mif. Epos. Ritual). // Istoriya altajskoj literatury, Kniga 1. – Gorno-Altajsk, 2004. – S. 29-36.

