

# ФОЛЬКЛОРИСТИКА

## Поэтика и язык

Н.Р. Ойроткинова

### Картина мира шаманистов-алтайцев: анализ лексики шаманских текстов\*

*Аннотация:* Картина мира шаманистов-алтайцев представляла собой синкретичное единство мифологического, религиозного и социального компонентов. Архаические шаманские верования алтайцев были связаны прежде всего с представлениями о благоприятном влиянии богов и духов на жизнь человека. Благодетельная или зловредная деятельность божеств и духов по отношению к людям зависела от поведения самих людей. Шаманские установки, идеи, ценности диктовали людям определённый тип поведения, конечным результатом которого было умилостивление духов предков, божеств.

The worldview of Altaian shamanists was a syncretic unity containing mythological, religious and social components. The archaic shamanic beliefs of Altaians were primarily associated with the concepts of the favorable influence of the gods and the spirits on a person's life. Benevolent or malevolent actions of deities and spirits towards a man depended on the behavior of a man. Shamanic attitudes, ideas, values imposed on people a certain type of behavior, the result of which was the propitiation of ancestral spirits and deities.

*Ключевые слова:* поэтика шаманских текстов, обрядовый фольклор алтайцев.

Poetics of shamanic texts, ritual folklore of the Altaians.

УДК: 398.88(=512):256.

*Контактная информация:* 630090, г. Новосибирск, ул. Николаева, д. 8. Институт филологии СО РАН, сектор фольклора народов Сибири. Тел./факс: (383)330-14-52. E-mail: sibfolklore@mail.ru.

Каждый фольклорный жанр представляет собственную картину мира, в соответствии с которой носитель того или иного языка и культуры организует его содержание. В вербальных текстах, исполняемых шаманами, запечатлена картина мира, свойственная только им. Анализ лексики фольклорного текста – один из главных способов познания мира, отображённого в нём. Исследование картины мира на фольклорном материале можно вести в двух направлениях: с одной стороны, на основании системного семантического анализа лексики фольклорного текста производится реконструкция цельной системы представлений, объективированной в языке, с другой – исследуются отдельные характерные для данного текста и языка концепты, являющиеся ключевыми для данной культуры. Концепты – важные составляющие языковой картины мира, через анализ которых можно выявить некоторые особенности национального мировидения. Целью данной работы является анализ концептуальной картины мира в шаманских текстах алтайцев, опубликованных в начале XX в. известным этнографом и музыковедом А.В. Анохиным в книге «Материалы по шаманству у алтайцев» [1924].

Концептосфера шаманских текстов, относящихся к религиозному дискурсу, безусловно, будет отличаться от концептосферы, представленной в любом другом жанре. Так, если в пословично-поговорочном дискурсе преобладают морально-этические концепты, то в шаманском – религиозные концепты, связанные с бытием (жизнь – смерть, бог – дьявол, душа – тело, благодать, судьба и др.). Концептуальная картина мира шаманских текстов состоит из важных для данной религиозной системы понятий, взглядов и представлений, которые выражаются образно-лексическими средствами, тропами и фигурами речи, выступающими способом концептуализации, или смыслообразования.

Основными концептуальными сферами в алтайских шаманских текстах выступают: *БОГ – ПРИРОДА – ЧЕЛОВЕК*. В основе этой триады лежит идея создания богом природы и человека. Согласно мифологии алтайцев, человек – это объект творения бога Ульгена и его брата Эрлика – владыки подземного мира: *Кудайым жайап койгон, / Мунунг учун жүрүм* 'Кудай мой сотворил меня, / Поэтому я живу!' [Анохин 1924: 84]<sup>1</sup>; *Кыйгы жетпес кара кумак, / Адам Эрликтин жайап койгон жаан жер, / Кыйгы угулбас кара жарлар. / Адам Эрликтин жайаган* 'Чёрные пески, куда крики не доходят, / Созданная

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

<sup>1</sup> Здесь и далее перевод уточнён нами.

моим отцом Эрликом большая земля, / Чёрные овраги, где крики не будут услышаны, / Творение отца моего Эрлика' [Там же: 86]; *Албынымла албырбаган эдем. / Адам Ылген жайап койгон эде. / Обым пыла оптолбогон эдем, / Адам Эрлик жайап койгон эде* 'Не сам я появился, / А Отец мой Ульген [таким меня] создал. / Не сам я лукавлю, / Отец мой Эрлик [таким меня] создал' [Там же: 89].

Идея сотворения человека является ключевой, и этим объясняется частотность глагола *жайа* = 'создавать, творить', при котором субъектом действия всегда выступают имена: Бог, Творец, Создатель и т.д. (59 употр.). Наряду с данной лексемой используется архаичный глагол *пычы* = (23 употр.) / *бычы* = (10 употр.) 'вырезать, мастерить, творить': *Жер үстүндө албатыны бычып жаткан, / Жайап жаткан жайучы, / Жарык күндү Тенгере. / Пычып жаткан бычуучы, / Пу тенгерееде жангыс Кудай!* 'На земле людей сотворяющий, / Создающий творец, / Со светлым солнцем Небо. / Творящий мастер, / На этом небе один Кудай!' [Там же: 103–104]. Прямым объектом при данном предикате часто выступают повторяющиеся иносказательные номинации человека или животного: перифразы, метонимии, метафоры. Так, концепт **ЧЕЛОВЕК** в шаманских призываниях и молитвах выражается образными перифразами: *киндиктү* 'имеющий пуповину' (9 употр.) и *кирбиктү* 'имеющий ресницы' (7 употр.), в основу которых легли те признаки, которые отличают человека от других живых существ: *Туура жалду малдын кудун жайайт, / Тулку сынду паптын кудун жайайт. / Киндиктүдү жайап салган, / Кирбиктүдү пычып салган* 'Скоту с гривой на один бок кут-душу создающий, / Голове с округлым туловищем кут-душу создающий. / Имеющего пуповину создал, / Имеющего ресницы сотворил' [Анохин 1924: 70]. Метонимией *баи* 'голова' иносказательно говорится о человеке: *Куйкалу пажым жайап койгон, / Орө паккан Ылген пийге, паи ползын!* 'Голову мою, обтянутую кожей, создавшему, / Живущему вверху [на небе] Ульген-бию [господину] кланяюсь!' [Анохин 1924: 89]; *Пойбыстын пажыбыска паи кожулары кандый? Ак шалтырак перери кандый?* 'К нашим головам ещё головы прибавятся ли? / Белый шалтырак дастся ли?'. Сама человеческая жизнь представлена вегетативной метафорической символикой: *Лаш үренди жайап койгон* 'Молодой плод создавший' [Там же: 103]. Мысль о продолжении жизни выражена с помощью такой образной метафоры, как «нервущаяся нить»: *Ўзүлбеске үлү жайары кандый?* 'Чтобы не прерваться, создастся ли доля?' Таким образом, повторы образной лексики показывают наличие устойчивой образно-поэтической системы шаманских текстов.

В мифологической картине мира шаманистов отражен дуализм их верований: человек, живя в Среднем мире, т. е. на земле, вступает в контакт со светлыми божествами, живущими в Верхнем мире, и в исключительных случаях с божеством Нижнего мира – Эрликом. Жертвоприношения в честь Ульгена или Эрлика совершались для того, чтобы попросить различных благ, заслуженных человеком своими добрыми делами. Обращение к Эрлику было возможно лишь в том случае, если было необходимо спасти чью-либо жизнь, т. е. вернуть душу, «улетевшую» в иной мир.

У шаманистов пространство делится на три части: Верхний мир – *тенгери* 'небо, небеса' (23 употр.), *жаргы жер* 'судное место' (5 употр.); Нижний мир – *жаан жер* 'большая земля' (5 употр.), *язы (жасу) жер* 'место мучения или унылое место'; Средний мир, земля, где живут люди, – *жер-тенгис* 'земля-океан', *жердин үсти* 'поверхность земли', *ак жарык* 'белый свет'. Примеры: *Жаргы жерге жедерге жадырыбыс. / Күнүрчи, Күйгечи, Жалгынчы теп жадырыбыс* 'Судного места хотим достигнуть, / Громовержец, Огнепалитель, Молниеносец, говорим мы' [Анохин 1924: 75]; *Лазы жердин жаманына жол бербейтен* 'К худому из унылого места заграждаешь путь'; *Өлөрдүн өзөрдүн жажын пилер жаан жер* 'Большое место, где можно узнать о смерти и жизни [человека]' [Там же: 85–86]; *Жаан камнын күчү алып жайнаткан жер, / Жаман камнын пажын алып тура*

*калган жер* 'Место, обессиливающее и вынуждающее умолять большого шамана, / Место, забирающее голову плохого шамана' [Там же: 86].

Встречающиеся в шаманских текстах парные слова с первым компонентом *жер* земля: *жер-тенгис* 'земля-океан' (6 употр.) и *жер-тенгери* 'земля-небо' (1 употр.) – отражают видение древних людей, которые понимали взаимосвязь земли с космосом, земли с мировым океаном: *Жер-тенгери бүдерде, / Ландап калган жангыбыс* 'Когда земля-небо сотворились, / С тех пор проповедуемая вера наша' [Там же: 99]; *Тизирт эдип ийгенде, / Жер-тенгис силкинет. / Тибирт эдип ийгенде, / Жат кижинин / Жал жүреги жалырайт. / Орө турган Кудайбыс, / Жалбарабыс!* 'Когда гром раздаётся, / Земля-океан сотрясаются. / Когда грохот раздаётся, / У плохих людей / Сердце сильнее бьётся. / Вверху стоящий Кудай наш, / Молимся!' [Там же: 70].



Рис. 1. В центре бубна Человек [Анохин 1924: 57].



Рис. 2. Шаманская картина мира  
[Анохин 1924: 57].

В мифологическом сознании шаманистов небо представляется пространством, где живут божества. Так, на одной из ступеней неба, где шаман преодолевает различные препятствия (*сүргек*), имеются двери: *Тенгеринг эжиги, / Алтын эжик ачылзын! / Ак күре бириксин! / Күмүш үйген сугулзун, / Күлер эр салынзын!* ‘Небесная дверь, / Золотая дверь пусть откроется! / Да присоединится к белой ставке! / Пусть серебряную узду наденут, / Пусть [на коня] бронзовое седло положат!’ [Там же: 103–104].

В некоторых контекстах небо отождествляется с самим божеством: *Жердин үстүн сайып жаткан Солонгы! / Айлу-күндү Тенгере! / Алтон сегис Ак-солонгы! / Албатыны жайап жаткан, / Ада-өбөкө Тенгере! / Айлыктууды бычып жаткан / Энем, акка Айас-Каан! / Кат алышкан Казыр-Бура!* ‘Радуга, вонзающаяся в поверхность земли! / Небо с солнцем и луной! / Шестьдесят восемь белых радуг! / Людей

создающее / Отцов и предков Небо! / Благополучных людей творящие / Мать моя и старший брат Айас [Ясный]-хан! / Слоями громоздящийся Казыр [Злой]-Бура!’ [Там же: 103–104].

Небесные светила и явления (*күн* ‘солнце’, *ай* ‘луна’, *солонгы* ‘радуга’) выступают обязательными элементами концептуальной картины мира шаманистов, о чём также свидетельствуют иллюстрации на бубнах шаманов.

Дуализм видения мира шаманами изображается цветовыми эпитетами: *ак* ‘белый’ (81 употр.), *кара* ‘чёрный’ (52 употр.). Преобладание этих ахроматизмов непосредственно связано с религиозными воззрениями шаманов. Известно, что алтайцы-шаманисты делили духов на «1) *ару төс*, 2) *кара төс*, 3) *ару нямä*, 4) *кара нямä* (букв.: ‘1) чистый дух-предок, 2) чёрный дух-предок, 3) чистый дух, 4) чёрный дух’. – Н.О.), и главное божество нижнего мира Эрлик – это *жак кара төс*, или ‘ненавистное чёрное начало» [Анохин 1924: 1].

В мифологии божества живут на небесах, в белом дворце, а светлые духи умерших шаманов, которых алтайцы относят к *көрмөсам*, имеющим право существовать на земле после смерти, – на вершинах гор: *Жаргы жерге томулуп, / Күлөр эр салынар ба? / Күмүш үйген сугулар ба? / Оп Куруй мее! / Алтын чеденге пиригер бе? / Ак өргөй табыжар ба? / Ак казыкка чалынар ба?* ‘На судном месте томясь, / Бронзовое седло положат ли? / Серебряную узду наденут ли? / Оп Куруй мне! / К золотой городке присоединится ли? / Белый дворец найдёт ли? / К белому колу привяжут ли?’ [Там же: 72]. Белыми видятся одеяния умерших предков, к которым обращается шаман во время проведения обряда. Этим исполнитель подчёркивает принадлежность духов-предков шамана к «чистым» духам, а также настраивается на контакт с ними. *Мандьяк* – ритуальный костюм шамана, в данном случае умершего шамана, – также видится белым: *Језим паскан, / Сүмөр-тайка јөлөнгөн, / Ак үлбүрек силкинген, / Ак јаламазы төгүлген, / Айды-күнди алкаган, / Ак тайым Сергей (Семенек)! / На гору Дъезим ступающий, / К Сюмер-горе прислонившийся, / Белым юлбюреком встряхивающий, / Чьи белые дьалама рассыпаются, / Месяц и солнце благословляющий, / Светлый дядя мой Сергей (Семенек)!’ [Там же: 67]; *Ак манҗактан анданган, / Улу эјем Кадыл. / Ай күзүнү экчелген, / Ак күлери толгонгон* ‘В белом *мандьяке* катавшаяся / Старшая сестра моя Кадыл. / Луновидные колокольцы сотрясаются, / Белые бронзовые её [бубенцы] позвякивают’ [Там же: 72].*

Белая палитра охватывает все священные объекты природы и предметы, используемые в ритуале: например, белая ткань для белых ритуальных лент (*дьалама*) для развешивания на месте проведения обряда. Доминирование белого цвета в шаманских текстах, как и в бурханистских, подтверждает ценностные ориентиры алтайцев, их обращённость к светлому божеству.

Эпитет *кара* ‘чёрный’ используется в описаниях Нижнего мира, например: *Согулгакту Кара-ойн. / Төрт пулунду чой эдирген. / Төрт талалу най төжү; / Капылтаган кара кыскаш. / Шынгыраткан кара маска, / Күркүреген кара көрүк – / Адам Эрлик жайаганы* ‘Трепетное чёрное игрище, / Четырёхугольное чугунное гумно, / Четырёхгранная священная наковальня, / Чёрные щипцы, непрерывно смыкающиеся и размыкающиеся, / Звучащий чёрный молот, / Гремящий чёрный мех – / Творение отца моего Эрлика!’ [Там же: 86]. Эрлик создал всех злых духов земли, а также безобразных тварей. Приведём цитату из мифа о первотворении: Однажды Эрлик «ударил молотом раз – лягушка выскочила, еще раз ударил – змея выползла, после этого ударил – медведь выбежал, еще раз ударил – свинья вышла, еще раз ударил – алмыс вышел, еще раз ударил – шулмус вышел, после этого ударил – верблюд вышел» [НПА 2011: 63]. Согласно мифу, Эрлик – первый обладатель кузнечных мехов, клещей и молота.



Рис. 3. Внутреннюю часть бубна разделяет на две равные части рукоятка, изготовленная из берёзы, с изображением давно умершего шамана, в память которого сделан бубен [Анохин 1924: 53].

По мифологическим представлениям алтайцев, Кудай даёт зародыш души (*сус* и *кут*), в котором заключена сила для рождения детей и размножения скота, «что выражало понятие о материальном счастье, к которому стремилась каждая семья» [Потапов 1991: 62]. *Сус* или *кут* представляются в виде солнечного луча, посылаемого божеством, который является средством передачи зародыша на жизнь человеку. Они спускаются по золотой нитке к священной берёзе, установленной в юрте, а оттуда в колыбель, которая всегда находится у очага под охраной огня [Там же: 63]. Как правило, шаман, совершая обряд, просит для хозяев юрты *сус* или *кут* детей, скота, лошадей, изобилия молока. О них шаман всегда говорит иносказательно. Например: *Карыларың тудатан / Пубайдын куду кандый?* / *Чалырада чайкарга / Чалтырак сузу кандый?* / *Көнөк толо саарга / Сүттүң сузу кандый?* ‘Чтобы в руках держать, / Как [насчёт того, чтобы дать] *кут* на колыбель? / Чтобы брякая, качать, / Как [насчёт того, чтобы дать] *сус* на *чалтрак* [погремушку] / Чтобы полное ведро доить, / Как [насчёт того, чтобы дать] *сус* на молоко?’ (перевод уточнён нами. – Н.О.) [Анохин 1924: 76].

*Кудай* представляется алтайцам исполняющим роль судьи (*жаргычы*), поскольку он решает судьбу, участь человека: *Кудайым жайап койгон / Мунун учун жүрүм!* / *Күкүреген күн-айас, / Күндү-айлу жайаным.* / *Кыймыраган кызыл куртун жайаана.* / *Кыймыкташкан тыныштууды пычпы койот.* / *Кудайыбыс, салымыбыс / Писти салып калган* ‘Ты сотворил меня, мой Бог, / Поэтому я живу! / Гремящее солнце и небо ясное, / Ты мой создатель с солнцем-луной. / Ты сотворил кишачих красных червей. / Ты создал движущихся тварей. / Кудай наш, нашу судьбу / И нас ты определил’ [Там же: 83–84].

Концепт-слово *жаргы* ‘решение, суд’ (28 употр.) в шаманских текстах представлен в тех эпизодах, когда шаман просит вынести решение об участи, о судьбе того или иного человека. Эпитетное словосочетание *алтын жаргы* ‘золотое решение’ (7 употр.) передаёт значение ‘важное решение’: *Жаргы жерден алтын жаргы нурултуп, / Жалыр отко пириктирзин* ‘Из судного места золотое решение вернув, / К пламенному огню пусть присоединит’ [Там же: 73].

Шаман получает решение выполнять роль посредника между людьми и божеством от самого Кудая. Так, в тексте призывания, посвящённом духу-шаману Тискинеку, его величие подтверждается фактом, что он имел призвание быть шаманом по решению светлых божеств горы Сюмер: *Лезим паскан, Тискинек!* / *Күн эбирбес Күлер-Туу, / Ай эбирбес Алтын-Туу, / Сүт-Көлгө жунунган, / Сүмөр-тайкадан жаргы алган* ‘На Дъезим опирающийся, Тискинек! / Кюлер-Туу, которую солнце не обходит, / Алтын-Туу, которую месяц не обходит. / В Сют-Кёле омывающийся, / От Сүмёр-горы решение получивший’ [Там же: 67].

В картине мира шаманистов существуют определённые социальные архетипы и доминанты, совокупность которых образует ценностные стереотипы в рамках этой архаической культуры. Понятию *жакшы* ‘добро’ (26 употр.) противопоставляется *жаман* ‘зло’ (15 употр.): *Үч олбукту Пай-Кайын!* / *Жалагалу Пай-Тепсен!* / *Ол албатынын эткенин / Ак-карадан шылайтан.* / *Албатынын азрап жаткан малын билетен, / Журтап жаткан журтунун / Жакшы жаманын билетен* ‘Восседающий на трёх седалищах Пай-Кайын! / Бай-Тепсен с лентами! / О содеянном людьми, / О добре и зле расспрашивающий. / О выращенном людьми скоте знающий, / О добре и зле / Живущих людей знающий’ [Там же: 102]. Положительная оценка, выражающаяся наречием *жакшы* ‘хорошо’, чаще встречается в высказываниях, утверждающих ценность жизни человека: *Жердин үстүнде албатаа, / Ончо жакшы ползын!* / *Канча жүзүн албатаа, / Ончо жакшы ползын!* ‘Людам, на земле живущим, / Пусть всем будет хорошо! / Всем народам, / Пусть будет хорошо!’ [Там же: 93]; *Пу Кудайыбыс теп пажырып жадрыбыста, / Өлбөй жакшы жадарыбыс кандый?* ‘Раз мы поклоняемся, говоря, что это наш Кудай, / Не умирая, будем ли мы жить хорошо?’ [Там же: 76–77]. Понятие добра или блага в шаманском фольклоре отличается от христианской его трактовки. В анализируемых текстах отсутствуют какие-либо высказывания, осуждающие отрицательные поступки человека, нет упоминания о человеческих грехах.

Кудай – даритель всех материальных благ. Мир положительных ценностей представлен такими концептами, как *пыйан / быян* ‘благословение, милость’ (39 употр.), *амыр* ‘мир, спокойствие’ (24 употр.), *үлү* ‘доля, участь’ (13 употр.), *куруй* ‘благо’ (12 употр.), *энчү* ‘покой, спокойная жизнь’ (9 употр.), *алкыш* ‘благословение’ (4 употр.). Их содержание определяло отношение человека к

окружающему миру, моральные нормы и принципы поведения человека в природе и обществе: *Агар журтка ак пыйанды тилеп көр, / Астыкнастан пек жайа, / Айрылбас паи амыр пыч! / Качанда жандаганга жалбарганча турар. / Жандаганга жакшы көр, / Жалбарганга пыйан пер* ‘Для святого дьурта светлое благословение проси, / Крепче заблудшегося создай, / Неотделимую голову мирной создай. / Всегда веруемому [своему богу] молились. / На верующего хорошо смотри, / Молящемуся милость дай’ [НПА: 94–95]; *Je, пу айланган журту амыр ползын! / Эбирген журтум энчү болзын! / Пу албаты-кижин жакшы жатсын! / Пу пала-парка энчү, амыр жатсын! / Кинимнег жаман айттырбазын! / Эм жанып жадым. / Журтка жаман неме кирбезин!* ‘В этой семье, которую я обошёл по кругу, пусть мир будет! / В семье, которую я обошёл, пусть покой будет! / Этот народ-люди твои пусть хорошо живут! / Эти дети-внуки пусть в покое, мире живут! / Пусть вслед обо мне плохо не отзываются! / Теперь я домой возвращаюсь. / Пусть худое в дом не заходит!’ [Там же: 97].

Поскольку главной ценностью является сама человеческая жизнь, то в шаманских молитвах утверждается идея жизни, противостояние смерти и злу: *Өлбөй жадарыбыс сурап жадыбыс, / Өчпөс одыбыс сурап жадыбыс. / Пу Кудайыбыс теп пажырып жадырыбыста. / Өлбөй жакшы жадарыбыс кандый? / Жайнап жадарыбыс көп полды, / Калжу улус, көрмөс писти жендеп жат* ‘Чтобы не умереть, просим жизнь, / Неугасающий огонь просим. / Говоря: «Это наш Бог» – если поклонимся, / Не умерев, будем ли жить хорошо? / Наша мольба приумножилась, / Жестокие люди, злые духи нас преодолевают’ [Там же: 76–77]. В другом тексте данный концептуальный смысл развёрнут: шаман, используя иносказание, просит, чтобы дети рождались, не умирали: *Өлбөс журтты бек жайа, / Өчпөс отты чокту быча, / Өлбөскө баишты бек жайа. / Жаманга баштабай, / Жакшылыкты беригер! / Колтук алтынан коробозын, / Эдек алтынан энделбезин. / Паиштын сузун сурадым, / Паиш кожыралын тиледим* ‘Невымирающий дьурт прочно создай, / Неугасаемый огонь с угольками создай, / Чтобы не умереть, голову крепкой создай. / К худому не ведая, / Добро дайте! / Из подмышки пусть не убывает, / Под подолом [одежды] да не будет промаха. / Для головы сус прошу, / О прибыли головы прошу’ [Там же: 100–101].

Как правило, просят благословить жизнь семьи и рода (*журт* – 15 употр.), народа (*албаты* – 43 употр.) в настоящем или будущем году: *Эзендеги жылга пыйан перери кандый? / Эмдиги жылга энчү берери кандый? / Эмди чыгатын көк өлөң / Түнгей пазары кандый? / Эмди жылда куш / Түнгей эдери кандый?* ‘На будущий год милость дадут ли? / На этот год спокойствие дадут ли? / Теперь растущую зелёную траву / Будем ли так же топтать? / В этом году птица [кукушка] / Будет ли так же петь?’ [Там же: 78]. Благо, счастливую участь, или долю, просят для определённой семьи, заказавшей обряд: *Ўзүлбеске үлү жайары кандый? / Кудайыбыс писке пир үлү перер бе? / Оп Куруй! / Айдап жадар малыбыска пыйан перер бе? / Оп Куруй!* ‘Чтобы не прервать [род], участь создастся ли? / Бог наш нам одну участь даст ли? / Оп Куруй! / Перегоняемому скоту нашему милость даст ли? / Оп Куруй!’ [Там же: 97]. Данный пример взят из текста вечернего камлания шамана верховному божеству.

В обрядовых шаманских текстах не только алтайцев, но и других тюрко-монгольских народов Сибири часто встречается слово *куруй*. Этимология этого слова, по нашим предположениям, восходит к имени иранского божества Ахура Мазда, считавшегося наиглавнейшим или даже единственным богом, творцом мира и дарителем благ. Возможно, в мифологии алтайских тюрков изначально оно выступало именем собственным, но постепенно могло утратить своё значение и стало выполнять функцию восклицательной закрепки, завершающей молитву. В одном из контекстов рассматриваемых текстов это слово имеет конкретное значение ‘благо’: *Эзендик жылга пыйан перери кандый? / Эмди жылга энчү салары кандый? / Эмди жылга жаш өлөңди / Тен пазары кандый? / Куруйнап перери кандый? / Түнгей жылды чыгарга / Пек жаргы перер бе?* ‘На будущий год милость дастся ли? / На этот год спокойствие дастся ли? / В этом году на молодую траву / Будем ли наступать вровень [с ней]? / От Блага своего даст ли? / Чтобы со всеми наравне год пережить, / Крепкое решение дастся ли?’ [Там же, с. 76].

Основной материальной ценностью, богатством у алтайцев считалось большое количество скота, а основной духовной ценностью – дети. Эти ценностные доминанты присутствуют и в разножанровых фольклорных произведениях, в частности в пословицах. В анализируемых текстах лексема *мал* ‘скот’ – самая частотная (34 употр.): *Малыма мал кожулуп, / Пажыма паи кожулуп, / Онон жайап пергей-мине?* ‘К скоту моему прибавляя скот, / К головам моим прибавляя головы, / Так сотворит ли [Чапты-Хан]?’ [Там же: 93]; *Малды пычыл, / Паишты кожуп жатсын* ‘Вырезая скот, / Пусть прибавляет головы’ [Там же: 94]. Для роста стада скота также просят благо: *Айдап жадар малга пыйан перген* ‘Дающий милость перегоняемому скоту’ [Там же: 81]. Конкретное содержание этих высказываний показывает то, какие ценности были актуальны для жизни человека в традиционном обществе. Наивысшими ценностями жизни для алтайца представляются: счастье, потомство, которое будет

продолжать род, и соблюдение заветов отцов. Цель жизни человека: обеспечить материальным богатством семью для её благополучия; добиваться здоровья и долголетия; стремиться к высокому социальному положению, статусу в обществе путём участия в общественной деятельности.

Таким образом, анализ лексики шаманских текстов подтверждает точку зрения учёных-фольклористов, которые считают, что картины мира, запечатлённые в разных жанрах фольклора, разные.

Картина мира шаманистов-алтайцев представляла собой синкретичное единство мифологического, религиозного и социального компонентов. Мифологическая картина мира алтайцев отражает дуализм их верований, что объективировано в языке цветовой символикой. Шаманские религиозные верования алтайцев были связаны прежде всего с представлениями о благоприятном влиянии богов и духов на жизнь человека, в частности, люди верили в то, что светлые боги и духи оказывают помощь в достижении материальных жизненных благ. Благодетельная и зловредная деятельность божеств и духов зависела от поведения людей, от их отношения к ним. Шаманские установки, идеи, ценности навязывали людям определённый тип поведения, конечным результатом которого было умиловление духов предков, божеств. Реконструкция системы представлений шаманистов, отражённых в обрядовых текстах, позволяет выделить ключевые концепты данной архаичной культуры, которые передают особенности национального мировидения и определяют отношение человека к окружающему миру, нормы и принципы поведения человека в природе и обществе.

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

*НПА – Несказочная проза алтайцев / Сост. Н.Р. Ойроткинова, И.Б. Шинжин, К.В. Яданова, Е.Е. Ямаева.* Новосибирск: Наука, 2011. 576 с.; ил. + компакт-диск (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 30).

*Ойроткинова Н.Р.* Поэтика шаманских призываний алтайцев // Сибирский филологический журнал. 2014. № 1. С. 10–16.

*Потанов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991.

**К.В. Яданова**

### **Значение термина *ак адан* в шаманских призываниях в записи А.В. Анохина\***

*Аннотация.* В статье рассматривается семантика термина *ак адан* в шаманских призываниях в записи А.В. Анохина. Автор приходит к выводу, что термин *ак адан* применялся алтайскими *камами* к шаманскому бубну во время камлания и содержал в себе следующую смысловую нагрузку: священный («оживлённый») бубен – ездовое животное шамана – «священный верблюд».

The article considers the meaning of the term *ak adan* in shamanic calls collected by A.V. Anokhin. The author concludes that the term *ak adan* was applied by altaic shamans to the shamanic drum during the ritual of *kamlaniye* and contained the following meaning: sacred (“animate”) drum – rideable animal of shaman – “sacred camel”.

*Ключевые слова:* ак адан, шаманский бубен, кам, шаманские обрядовые тексты, шаманская лексика.

*Ak adan, shamanic drum (timbrel), kam, shamanic ritual texts, shamanic lexicon.*

*УДК:* 81’37; 801.81.

*Контактная информация:* 649000, Республика Алтай, г. Горно-Алтайск, ул. Социалистическая, д. 6. Научно-исследовательский институт алтаистики им. С.С. Суразакова, отдел фольклора. E-mail: kuzesh@mail.ru.

В рамках указанного проекта РГНФ нами ведётся работа по исследованию лексики алтайских шаманских обрядовых текстов в записи А.В. Анохина. Андрей Викторович Анохин (1869–1931) – выдающийся исследователь, этнограф, фольклорист, композитор, музыковед, член-корреспондент АН СССР. Фольклорные тексты обрядовой поэзии шаманов, записанные А.В. Анохиным, опубликованы в 1924 г. на алтайском языке и с переводами на русский язык в его научном труде «Материалы по шаманству у алтайцев» [Анохин 1924].

Шаманские обрядовые тексты наряду с другими этнографическими материалами были собраны исследователем в 1910–1912 гг. по поручению Российского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Записи производились в основном в населённых пунктах, расположенных в

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 13-04-00128а, 13-04-00128 «Язык фольклора алтайцев: исследование и составление словаря лексики поэтических текстов», руководитель д-р филол. наук Н.Р. Ойроткинова).