

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

УДК 398.33(=512.151)
DOI 10.17223/18137083/57/1

Н. Р. Ойноткинова

Институт филологии СО РАН, Новосибирск

Культурно-семиотические коды календарной обрядности южных алтайцев

Рассматриваются культурно-семиотические коды современной календарной обрядности южных алтайцев. Материалом исследования послужили полевые записи обрядов жертвоприношения духам-хозяевам местности, сделанные во время фольклорно-этнографических экспедиций в Республику Алтай. Особое внимание уделяется семиотическим составляющим, в которых закодирована важная культурологическая информация о времени и месте проведения обряда, его участниках, сакральных объектах и ритуальных действиях. Семантика этого сложного знака раскрывается с привлечением фоновых знаний: исторических, этнокультурных и лингвистических. Автор приходит к выводу, что древний обряд жертвоприношения духам-хозяевам местности, связанный с календарными циклами у алтайцев, прошел долгий исторический путь развития и претерпел некоторые изменения. Будучи шаманским обрядом, он вобрал в себя некоторые элементы ламаизма, о чем свидетельствуют заимствованные буддийские атрибуты и религиозные термины.

Ключевые слова: обрядовый фольклор алтайцев, культурные коды обряда, символика обряда, календарный обряд жертвоприношения духам-хозяевам местности, религиозная лексика.

В народном календаре важное место занимают наблюдения за сменой времен года, за продолжительностью дня и ночи. Люди издавна полагали, что совершаемые ими обряды могут оказывать положительное влияние на плодородие земли, ход хозяйственных работ, разведение скота, житейское благополучие. Алтайцы устраивали свои обряды в честь божеств и духов-покровителей в определенные периоды календаря: в начале нового года, в день весеннего равноденствия, в начале лета и середине осени, в осеннее равноденствие. Целью данной статьи является выявление культурно-семиотических кодов современных обрядов жертвоприношения духам-хозяевам местности у алтайцев (*Алтай такыганы*), приуроченных к весенне-осеннему сезону. Материалом исследования послужили полевые аудио-

Ойноткинова Надежда Романовна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН (ул. Николаева, 8, Новосибирск, 630090, Россия; n.bayzhanova@mail.ru)

ISSN 1813-7083. Сибирский филологический журнал. 2016. № 4
© Н. Р. Ойноткинова, 2016

и видеозаписи, сделанные автором статьи в экспедициях в последнее десятилетие в районах Республики Алтай.

Тема, раскрываемая в статье, обретает особую актуальность в связи со спорами «между приверженцами *Алтай жан* (Алтайской веры), представляющей собой смешение “старого” бурханизма и шаманских верований, и группой алтайцев-буддистов, трактующих возрождение бурханизма как “возращение к ламаизму”» [Тадина, 2013а, с. 159]. Историки трактуют бурханизм как религиозно-политическое движение, возникшее с целью объединения алтайцев, самоидентификации этноса и противостояния русскому православию, т. е. обращают внимание на идеологическую составляющую этого явления. Полное представление об этом историческом событии можно получить из трудов Л. И. Шерстовой [2005; 2010], Н. В. Екеева [2005], В. К. Космина [2005], Н. А. Тадиной [2013а; 2013б] и других исследователей.

Обряд жертвоприношения духам-хозяевам местности и священных родовых гор восходит к архаичным традициям шаманизма и культу гор, испокон веков существовавшим у монгольских и тюркских народов Южной Сибири. Первые сведения о жертвоприношениях шаманов сунну (хуннов) духу земли появляются в древних китайских летописях [Таскин, 1973, с. 22, 120]. Н. Я. Бичурин считал, что культ гор очень древен, и в древнетюркской среде он был, безусловно, известен. В древних китайских источниках также сохранилось сообщение о том, что у тюрков священной была высокая гора, на вершине которой нет ни деревьев, ни растений; называлась она Бодын-Инли, что на китайском языке значит «дух-покровитель страны» [Бичурин, 1950, с. 231]. В орхонских памятниках наряду с другими встречается божество Йер-Суб [Малов, 1959]. В древнетюркских памятниках были выявлены два варианта слова: **igä* ‘хозяин, дух, божество’ (*jer suv igäsi* ‘дух вселенной’) и **ijä* ‘хозяин, господин (о боге)’ словоупотребление [СИГТЯ, с. 577].

Об обряде жертвоприношения у алтайцев имеются упоминания в историко-этнографических трудах Г. Н. Потанина [1883], Л. П. Потапова [1991], В. П. Дьяконовой [2001] и др. Г. Н. Потанин о кровавых жертвоприношениях – *тайылга* у алтайцев в конце XIX в. писал: «Опишу здесь только тайлга, который мы видели 13-го мая на правом берегу Катуня. На пути от Ангудая до Кошагача мы видели их несколько, но этот тайлга был больше всех других. Он состоял из двух отдельных построек; на каждой были вывешены по две шкуры, одна лошадиная, другая овечья» [Потанин, 1883, с. 78–79]. Ученый отмечал, что «у алтайцев существует обычай приносить жертвы у обо, то есть у куч, сложенных из камней и называемых такылган. К кому он относится, к самому ли обо или к духу урочища, я себе не уяснил» [Там же, с. 91]. По сообщению А. В. Анохина, духи подразделяются на категории: духи воды и земли (*jár-su*), духи горных ледников (*jäzim taika*) и духи гор (*altaï*). Как считают алтайцы, «духи гор живут не в небесном пространстве, не в нижнем мире, а в земной сфере, в которой живет сам человек» [Анохин, 1924, с. 15].

Современный обряд жертвоприношения духам-хозяевам имеет синонимичные названия: *Алтай көдүрер* ‘возвышать, возносить Алтай’, *Алтай күндүлеер* ‘угощать Алтай’ и *Алтай/жер такыыр* ‘приносить жертву Алтаю/земле’. В этом ряду глагол *такты* = восходит к бурят-монгольскому *тахиха*: 1) *рел.* приносить жертву, совершать жертвоприношение, совершать религиозный обряд; *дээжээр тахиха* приносить в жертву первый кусок пищи, напитка; *хонёор тахиха* приносить в жертву отцу; 2) *перен.* холить, ублажать [Черемисов, 1951, с. 432]. Так, глагол *такты* = передает значения ‘приносить жертву’, ‘совершать жертвоприношение’, ‘совершать религиозный обряд’.

По мнению Н. А. Тадиной, смысл этого моления заключается в почитании божества Алтая как «защитника» в прошлом, настоящем и будущем, от которого

зависит жизнь людей. У алтайцев выработался теоним *Алтай Кудай* (Алтай бог), осмысливаемый как божество, слитое с природой [Тадина, 2013б, с. 97].

Некоторые информанты, шаманы и знатоки обрядов, также отмечали, что этот обряд устраивается в честь духов местности (буквально – *жер-суу* ‘духи земли-воды’). По воспоминаниям пожилой теленгитки, в шесть лет она видела, как в 40-е гг. XX в. в селе Язулу Улаганского района проводился обряд *Жер такыган* ‘жертвоприношение Земле’. В то время еще люди делали *тайылга*, как в пору широкого бытования шаманизма: шкуру жертвенного барана вешали на длинную деревянную жердь, а мясо варили для жертвенного блюда¹. Как видим, в названии обряда сохранилось представление о духах земли и воды, существовавшее у древних тюрков.

Об изменениях в пантеоне тюрков Саяно-Алтая Л. П. Потапов писал: «Божество Алтай заменило Йерсу (Jäрсу), входившее в пантеон древних тюрков, хотя почитание непосредственно Йерсу у алтае-саянских шаманистов местами сохранялось» [Потапов, 1991, с. 145]. Некоторые алтайцы утверждали, что жители Усть-Канского и Онгудайского районов поклонялись богу Jäрсу. С появлением бурханизма стали называть «не Jäрсу, а жаан каан Алтаи; вместо названия Таика, где жил Jäрсу, использовали другое название – Ак сүмәр» [Там же, с. 146].

Проникновение буддизма в ламаистской форме к сибирским тюркам историки датируют не позднее XIII в., когда при монгольском хане Хубилае они входили в состав обширной империи, созданной Чингисханом [Вайнштейн, 1991, с. 229]. У западных тувинцев в обряде *ова тагырах* вплоть до XIX в. участвовали шаманы. В конце XIX – начале XX в. эти обряды проводились уже преимущественно под руководством лам [Там же, с. 237]. В. К. Косьмин, уделяя особое внимание буддийским элементам в алтайском бурханизме, характеризовал это вероучение как некий «промежуточный этап», «динамический переход» от шаманизма к буддизму у алтайцев под влиянием монгольской культуры [Косьмин, 2005, с. 62–63].

Процесс перехода от шаманизма к ламаизму происходил у бурят, монголов и тувинцев. Исследователи Е. Г. Кагаров [1927], В. П. Дьяконова [1975], Н. Л. Жуковская [1977], Л. Л. Абаева [1992], Л. Р. Павлинская [2007] считают, что культ гор вошел позднее в религиозную систему ламаизма и занял в ней особое место. Л. Л. Абаева утверждает, что культовая система *обо* после ламаизации и унификации стала ключевым элементом обрядности всех этнических групп бурят, принявших буддизм [Абаева, 1992, с. 67].

Обряд как явление культуры состоит из множества целенаправленно созданных знаков (предметов, действия и т. д.), которые в наглядно-образной форме представляют абстрактные идеи и понятия. В них хранится определенная информация, связанная с коллективной памятью этноса, его историей, этнографией, культурой и языком. В семиотическом аспекте исследуемый обряд представляет текст, создаваемый особыми знаковыми подсистемами – кодами: персонажным (участники обряда), предметным (предметы, используемые в обряде), акциональным (ритуальные действия), вербальным (речевые акты и поэтические тексты в обряде). Объектами семиотического кодирования в ритуале становятся место и время проведения обряда, функциональная роль как предметов, так и участников обряда, совершающих определенные действия. Культурная (символическая, мифологическая и пр.) семантика предметов и действий обуславливается их реальными (или приписываемыми им) свойствами и признаками, которые оцениваются и озаковываются, принимая на себя статус знака, символа.

¹ Записано Н. Р. Ойноткиновой и Е. И. Исмагиловой в 2009 г. в с. Улаган Республики Алтай от Т. В. Кеденовой, 1937 г. р., из рода Кёбёк (с. Саратан Улаганского района), крещеная, образование 8 классов, работала чабаном.

Персонажный код (участники обряда). Адресантом, или отправителем, обряда выступает, как правило, уважаемый старец, хорошо знающий обряд, глава рода (*жайзан*) или шаман, жрец (*кам*). В обряде участвуют все желающие, кто заранее был подготовлен, очищался духовно (*бай туткан* ‘придерживался запретов, соблюдал священное’). Участники должны быть одеты в традиционную одежду, поскольку «своя» одежда является идентифицирующим компонентом этнического самосознания.

Адресатами современного обряда жертвоприношения являются: древнее божество Ак Айас, т. е. Тенгери (Небо), верховное божество Юч-Курбустан и дух-хозяин Алтая Ак Буркан. Приведем отрывок из текста, записанного во время обряда: *Айлу-күндү Ак Айас, / Алтай ээзи – Ак Буркан, / Эртен чыккан күн, / Эңир чыккан ай, / Айы-күним, / Өрөгү турган Ыч-Курбустан-кудайым!* ‘Белые Небеса с луной и солнцем, / Хозяин Алтая – Белый Буркан, / Утром встающее солнце, / Вечером выходящая луна, / Луна и солнце мои, / Вверху стоящий Юч-Курбустан-кудай мой!’²

Иносказательное имя божества Тенгери – Ак Айас встречается не только в современных текстах, но и в шаманских заклинаниях, записанных в начале XX в. А. В. Анохиным у алтайцев [Анохин, 1924]. Наряду с божествами исполнитель обряда обожествляет солнце и луну. Адресатами обряда также выступают духи-хозяева священных родовых гор, называемых *ыйык*. Лексема *ыйык* восходит к **ууг* ‘священный, святой’; в современном алтайском языке также употребляется в значении ‘жертвенное животное, посвященный для жертвы’ [СИГТЯ, с. 598].

Этимология имени Буркан восходит к древнекитайскому *bət* ‘Будда’, в тюркских языках встречается с древнеуйгурского периода в буддийских и манихейских текстах [Там же, с. 569]. Приведем некоторые языковые параллели к этому термину: тоф. *бурхан* ‘бог’, др.-тюрк. *burqan, burçan* ‘будда; посланник, вестник, пророк; бурхан, идол’, кирг. *буркан* (в эпосе, когда речь идет о калмыках и китайцах) ‘бурхан, идол’, сюг. *пуркан* ‘изображение будды’. В монгольских языках имеются соответствия: п.-монг. *Burgan* / монг. *бурхан* ‘божество, бог; изображение божества; Будда’ [Татаринцев, 2004, с. 295; СИГТЯ, с. 569]. Возможно, в алтайском языке, *бурган* был заимствован из древнеуйгурской буддийской терминологии. Б. И. Татаринцев считал, что в новых тюркских языках *бурган* может быть вторичным заимствованием из монгольских [СИГТЯ, с. 569].

Центральное положение в пантеоне богов алтайцев занимает Ыч-Курбустан, имеющий древнеиранские корни (Ахура Мазда, Ахурамазда, Хурмазд, Хормазд и Хурмуз). Теоним Хормуста (Хан-Тюрмас), заимствованный монголами у иранцев-маздеистов примерно в середине I тысячелетия, почитался в монголо-бурятском шаманстве главой добрых западных тэнгриев. В ламаизме он является владыкой горы Меру, которому подчинены по одним версиям четыре махараджи, по другим – тридцать два богатыря [Жуковская, 1977, с. 100].

Имя Кайракан ‘Милостивый Хан’ в алтайских обрядовых текстах выступает табуированным именем верховного божества Юч-Курбустана, а также дух-хозяев земли-воды (*жер-суу*) и священных родовых гор. В тюркологии утвердилось мнение о монгольском происхождении слова *кайракан* [Левитская и др., 1997, с. 207]. В прошлом в языке монголов существовало табуирование названий священных гор и слово *Хайрхан* ‘милостивый’ являлось эвфемистическим обозначением священных гор [Неклюдов, 2013, с. 85, 146]. Исходя из данных словаря выделю две словообразующие основы слова *хайрхан/кайракан*: монг. *хайр* ‘любовь,

² Записано от Яндикова В. И., 1958 г. р., в с. Бешпелтир Чемальского района Республики Алтай 31.05.2015, во время обряда жертвоприношения духам-хозяевам Алтая (Полевые материалы экспедиции 2015 г. в Республику Алтай).

жалость, милость, благоволение' (ср. монголизмы в тувинском языке *хайыра* 'милость, пощада') [Левитская и др., 1997, с. 207] + *кан/хан* 'царь, правитель, хан'.

Как видим, в пантеоне божеств и в религиозных взглядах алтайцев налицо синкретизм, что не раз отмечалось исследователями ([Сагалаев, 1984; Клешев, 2006] и др.). В качестве подтверждения можно привести точку зрения А. М. Сагалаева, который рассматривал новую религию алтайцев, бурханизм, как результат развития религиозной ситуации в Центральной Азии начиная с середины I тысячелетия н. э. и до начала XX в., как сочетание различных элементов – ламаистского, шаманского и различного рода традиционных верований, а также отчасти как результат влияния распространенных и популярных в разное время в этом регионе Азии зороастризма, манихейства и несторианства [Сагалаев, 1984, с. 4–5, 86–99].

Временной код. Календарные обряды алтайцев в прошлом были связаны с традиционным хозяйственно-культурным типом, что отразилось на времени их проведения. Алтайский весенне-летний обряд жертвоприношения духам-хозяевам можно сравнить также с монгольским обрядом жертвоприношения духам-хозяевам местностей, устраиваемым во время Надома, в начале лета [Жуковская, 1989, с. 238].

Жертвоприношение Земле (Алтаю) устраивается в течение всего года дважды: в конце мая, в пору распутившейся зеленой листвы (*Жажыл бӯрде*), после чего начинается подготовка к перекочевке на летние кочевья, отгон скота на летние пастбища, а также – в середине осени, в пору желтой листвы (*Сары бӯрде*), после окончания уборки урожая. Это время принесения благодарственных жертв силам плодородия Земли. Собственно календарное значение праздника середины осени определялось осенним равноденствием, обозначавшим начало осенне-зимнего периода. Весна в народном сознании символизирует пробуждение природы, поэтому все ритуальные действия направлены на то, чтобы призвать светлые силы и попросить у них покровительства, счастья, плодородия и преумножения материальных благ. Осенью же люди благодарят духов природы за все хорошее и прощаются с ними до следующей весны. Поздней осенью они ложатся спать, и зимой им люди никаких подношений не делают.

По сообщению одного из алтайских шаманов, прошедшего посвящение в Туве, обряд жертвоприношения Земле (*Жер такыганы*) также проводится в конце марта, в день весеннего равноденствия. В некоторых районах обряд проводят не более одного раза – все зависит от организованности самих людей.

Подготовка к обряду начинается рано утром с восходом солнца. Символически утро противопоставляется сумеркам, ночи, как светлое – темному. Восход солнца – символ пробуждения, начала жизни, отрешения от забот и в то же время возвращения от сна к суровым жизненным реалиям. Благоприятными для его проведения считаются 4–8 дни новолуния (*айдын жангызы* 'новолуние'). Дни, когда наступает последняя фаза Луны (*айдын аразы*), считаются тяжелыми, и в это время разгуливают злые духи.

Пространственный код. Для проведения обрядов выбирают открытую холмистую местность или склон горы, поскольку обиталищем духов считаются горы. В местности, где проводятся коллективные моления, установлены сакральные объекты. На восточную сторону, к восходу солнца, сооружен высокий каменный алтарь для разведения костра и сжигания жертвенных подношений – *тагыл*. Алтайской лексеме *тагыл* соответствует монгольское слово *тахил* рел., уст. 'жертва, жертвоприношение, обряд жертвоприношения; *тахил табиха* приносить в жертву, приносить в дары' [Черемисов, 1951, с. 432]. При заимствовании данного понятия произошел метонимический перенос и сдвиг лексического значения монголизма *тахил*. Вследствие чего это слово у алтайцев стало обозначать не жертвенные подношения, а каменные алтари, сооруженные для коллективных молений, и сим-

волизирующие место-пристанище духа-хозяина местности или духов-хозяев определенной территории.

Другим термином *обоо* алтайцы называют каменные насыпи у дорог, на горных перевалах, где останавливаются путники и кормят духов местностей и просят удачного пути. Обоо символизирует священное местопребывание духа-хозяина конкретного места или духов-хозяев определенной территории.

Каменные алтари под названием *обо/ова* были особенно широко распространены в Туве, Монголии и Бурятии, на Алтае, в Киргизии, Тибете и были известны уже древним тюркам. Такой вывод позволила сделать расшифрованная С. Е. Маловым руническая надпись, найденная в Таласе, в Киргизии, где упоминается *она* в указанном смысле [Вайнштейн, 1991, с. 235].

Э. В. Севортян склоняется к мнению, что слово *обо* имеет монгольское происхождение: ср. с монг. *обуу-а(н)/обоо* ~ *обу/обоо* 'груда', 'куча', 'масса', 'груда/куча камней', 'обо – специальная груда из грубых камней в функции межевого знака, вехи или монумента, где производятся религиозные церемонии в честь духа местности' [Севортян, 1974, с. 399], хотя нельзя не учесть и лексему *обуз* 'возвышенность, бугор' [ДТС, с. 362], свидетельствующую о наличии этого слова в древнетюркских памятниках.

Сакральное место в Кош-Агачском районе, где мы фиксировали обряд, находится в урочище Такылган, на открытом холме, перед священной горой Кёкёрюыйык. В прошлом десятилетиях здесь, вокруг главного жертвенного алтаря, с водруженным в него шестом с ритуальными ленточками, коновязи и каменной ступы, были сооружены еще десять жертвенников, символизирующих десять священных гор. В долине Чуи священными считаются горы: Кёк-ыйык (Кёк ыйык) у села Кокоря, Тоозында у села Чаган-Узун, ыйык у села Кёк-Ёзёке (Кёк Ёзёк), ыйык у села Дьунгмалу (Жунмалу), а также горы Ирбистю (Ирбистү), ыйык Елангаша (Жаланаш), ыйык Кюркюре (Күркүре), Ак-Туру и др. Лексема *ыйык* восходит к **ујуг* 'священный, святой', в современном алтайском языке также употребляется в значении 'жертвенное животное, посвященный для жертвы' [СИГТЯ, с. 598].

Сакральный локус села Бешпелтир отличается от места в урочище Такылган. Здесь, на восточной стороне горы, сооружены три высоких *тагыл'а*, и огонь, горящий на каждом из них, по словам организатора обряда, имеет свое символическое название: *јүрүмдүк от* 'огонь жизни', *көгүс от* 'огонь сердца', *баш от* 'огонь разума' (букв.: 'огонь головы'). На этих трех *тагыл'ах* сжигается жертвенное мясо. Шесть, более мелких, каменных алтарей символизируют священные горы, расположенные в северной части Алтая: Юч-Сюмер (Ўч-Сүмер), или Кадын-Бажы (русс. Белуха), Бабырган, Чаптыган, Адаган, Чолобо, Мажаган. На них люди выкладывали лепешки и символические фигурки из сыра (*шатра*, *балгын*), а также окропляли их молоком и чаем. Там же находится *обоо*, куда приносят и складывают камни те, кто пришел на обряд впервые.

Количество жертвенников от одной местности к другой различается. Разница в количестве *обоо* наблюдается и у бурят. Л. Р. Павлинская пишет, что «в степных просторах Бурятии чаще всего они состоят из 12 невысоких конических каменных насыпей, образующих круг, в центре которого возвышается более высокая насыпь с укрепленным в ее 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. Здесь же существуют и *обоо* в виде *субурган'а* (каменной ступы), появившиеся в традиционной культуре бурят под влиянием ламаизма» [Павлинская, 2007, с. 131].

Наш информант назвал буддийскую ступу *субурган тагыл'ом* (албатыны токунадар тагыл 'народ успокаивающий жертвенник')³. Смысл этого буддийского сооружения современными алтайцами не осознается. *Субурган* (от монг. *суграга* – надгробная пирамида) – это «ступа (санскр., букв.: “шишка”, “пучок”, “верхушка”) в буддизме – вид памятных архитектурных сооружений, восходящий к могильным курганам; первые восемь из них, по преданию, были хранилищами мощей Будды; в позднем буддизме ступы делятся на реликварии и мемориалы; архитектурные особенности ступ в каждой стране определяются местными традициями; в практике созерцания ступа рассматривается как вертикальная модель вселенной (макрокосма), последовательно воспроизводимая в сознании человека (микрокосма) с целью слияния их друг с другом и растворении второго в первом» [Жуковская, 1977, с. 196–197].

Обязательной составляющей описываемых сакральных мест являются две березы с натянутой между ними веревкой, куда участники ритуала в парном (четном) количестве развешивали ленточки. Организаторы обрядов этот сакральный объект называли по-разному: *байлу јаламалу кайындар* ‘священные березы с жертвенными лентами’ (В. И. Яндиков), *тагалдын эжиги* ‘вход в *тагал'ы*’ (Инф. Якинов).

Данный культурный объект на языке шаманов называется джайк (*јайык*). О функции этого ритуального предмета А. В. Анохин писал: «*Јајак*, состоящий из конопляной веревки, на которой подвешиваются ленточки (*јалама*) белой и красной ткани... *Јајак* подвешивается на две березки с восточной стороны жертвенника, устраиваемого чистым духам (*ару көрмөсам*)» [Анохин, 1924, с. 32]. Г. Н. Потанин описывал его следующим образом: «Алтайский джаик, или вотяцкое чалма, т. е. шнур между двумя березками, увешанный полотенцами» [Потанин, 1883, с. 702]. Жертвенные ленточки выполняют функцию установления контакта между человеком и божествами, духами-покровителями, функцию вызывания духов при дуновении ветерка и их шевелении. Предназначение данного культового объекта можно сравнить с размахиванием шаманом опахалом, которым могли быть березовая ветвь, кусок материи, пучок прутьев, опояска и т. д. В культовом ритуале шаманских молений, в том числе и главных, т. е. камланий с бубном, имело место искусственное вызывание ритуального ветерка при помощи опахала. Суть данного ритуального приема состояла в том, что, размахивая опахалом, шаман вызывал дуновение легкого ветерка, рассматриваемое как появление духов, к которым он обращался с той или иной просьбой [Потапов, 1991, с. 81].

Таким образом, в сакральном пространстве рассматриваемого обряда важную символическую роль выполняют жертвенные алтари в честь божеств и духов-хозяев, а также место, где подвязывают ритуальные ленточки.

Предметный код. Материальный предмет – это не просто «вещь», но в первую очередь знак, с помощью которого выражается определенный символический смысл. Чтобы заслужить благосклонность духов, люди делают жертвоприношения, развешивают ленточки (*јалама/кыйра*) на деревья и адресуют благопожелания-*алкыш* верховным божествам Алтая и духам-хозяевам священных гор, рек и озер. Ритуальных ленточек на каждого человека должно быть четное число, т. е. соблюдается принцип парности. Молятся и просят долю не только для себя, но и для своих ближних. Ленточки обычно привязывают на березовые или лиственничные ветки.

³ Записано 24.04.2015 в с. Теленгит-Сортогой (в урочище Такылган) Кош-Агачского района Республики Алтай от А. П. Якинова, зайсана села, проводившего обряд; 1960 г. р., образование среднее, из рода кебек (Полевые материалы экспедиции 2015 г. в Республику Алтай).

Этимологии слов *жалама* и *кыйра*, в равной мере используемых в религиозной речи алтайцев, восходят к тюркским основам. В тюркских языках Сибири чаще употребляется лексема *жалама*, происхождение которой связано со словом *жал* ‘грива’ (лошади), поскольку в старину вместо ткани кочевники привязывали пучок волос, оторванный с гривы или хвоста лошади. Такое подношение имело глубокий сакральный смысл: волосы символизировали душу жертвенного животного.

Алтайская лексема *жалама* (хак., тув. *чалама*, шор. *чалаба/йалаба*, як. *салама*) имеет значение ‘ритуальная жертвенная лента’ (белого, синего, зеленого, желтого цветов), которую привязывают к веткам березы, лиственницы в знак почитания духов-хозяев тайги, гор, целебного источника – *аржана*; это также лента на шаманском бубне и колотушке. Этимологически она восходит к лексемам: *йалав*, *йалага*, *йалама*, возможно, от глагола *йала-* ‘привязывать, прикреплять, приделывать’ [Севортян, Левитская, 1989, с. 99–100].

Термин *кыйра* ‘тонкая полоска, отрезанная с краю ткани’ (от глагола **kij-* ‘делать что-либо по краю; срезать наискось’ [Там же, с. 199]) впервые появился в лексиконе бурханистов. Л. П. Потапов о приверженцах «белой веры» (*Ак жан*) писал: «В борьбе с закоренелыми шаманистами религиозные служители бурханизма прибегали к частичной замене ритуальной религиозной лексики при сохранении традиционных обрядов. Ритуальные ленточки (*жалама*) употреблявшиеся также и бурханистами, стали именоваться *кайры* [*кыйра*] (уточнено нами. – Н. О.), а шаманские культовые сооружения из камней (*обоо*), устраиваемые у дорог и на перевалах, – *йlä*» [Потапов, 1991, с. 201]. *Кыйра* не должны превышать ширину в один палец руки человека, отрывали их от куска ткани только вручную. Более широкие ленты вызывали недовольство хозяина Алтая [Дьяконова, 2001, с. 173]. Эти ленты делают из ситца светлых тонов, символизирующих важные для человека понятия: *ак* ‘белый’ – цвет чистоты, чистых помыслов; *чанкыр* ‘голубой’ – символ гармонии, согласия и спокойствия, воплощение доброты, верности, бесконечности; *сары* ‘желтый’ – цвет веры, просветления; *жажыл* ‘зеленый’ – символ цветущей земли, плодородия, пробуждения, умножения и достатка, постоянства и неизменности, тепла, жизни.

Жертвоприношения духам-хозяевам часто называют *йlä* ‘доля’, поскольку человек делится с ними своим имуществом, пищей. Для кормления духов приносят самую лучшую, свежую пищу (*аиш-курсактын теејизин*). Слово *тееји*, заимствованное из монгольского (*дээжэ* ‘лучшая часть, лучший кусок, лучшее в пище, «сливки», «пенка» [Черемисов, 1951, с. 236]), обозначает лучшую пищу, предназначенную духам. Если это молоко, то оно должно быть свежее, утреннего надоя.

Ритуальную пищу готовят накануне моления. Обычно приносят тот набор продуктов, которыми питались предки: это вареное мясо белого барана или овцы (*койдын эди*), *талкан* ‘толокно из ячменя’, *теертпек* ‘лепешки’, *сүт* ‘молоко’, *пыштак* ‘сыр’, *сарју* ‘топленое масло’. Считается, что духам-хозяевам и божествам угодна именно такая пища. Характер ритуальных жертвенных подношений указывает на преобладание молочных продуктов. Такое изобилие молочных продуктов в обряде жертвоприношения связано с переходом от шаманизма с его кровавыми жертвоприношениями к новой вере – бурханизму, алтайской версии ламаизма. Исследователи (А. М. Позднеев, Д. Банзаров, С. Ю. Неклюдов) пришли к выводу, что замена кровавых жертв на бескровные в полной мере осмыслена теми культурами, которые ориентированы на буддизм и в какой-то мере отказались от шаманских ритуалов [Неклюдов, 2013, с. 114].

Из всех продуктов, принесенных людьми на обряд, составляет одно общее блюдо (*тепиши*), в него же кладут веточки можжевельника (*арчын*). Сжигание жертвенного угощения на огне называют *сан салар* ‘разжигать жертвенный огонь’. *Сан* – иноязычное слово, заимствованное из монгольского и тибетского.

В. П. Дьяконова отмечает, что «сан (в переводе с тувинского – “фимиам”, с монгольского и тибетского – “воскурение фимиама”, “благовонный дым”)... Плоский камень ставили на три камня, поверх камня бросали уголь из костра, на уголь сыпали можжевельник, последний при тлении давал ароматный дым. Кроме можжевельника в уголь бросали различные виды продуктов» [Дьяконова, 1975, с. 61].

Молоком, бараньим бульоном и редко молочной водкой (*аракы*) совершают окропление (*чачылгы*). Для этого, как правило, используют деревянные пиалы и ложки, специально предназначенные для обрядовых действий.

В качестве жертвы также преподносится баранья голова. Баран как вожак овечьего стада, предводитель овец почитается как символ почета, достатка, богатства. Такое жертвоприношение называется *парылга* ‘жертва’ [Анохин, 1924, с. 2]. Слово *парылга/барылга* присутствует в тувинском и монгольском языках: *барылга* ‘жертва, дар’ (шаману за камлание) [Татаринцев, 2000, с. 169]; *бариса* ~ *бариха* ‘принести что-нибудь в дар ламам или сангхе’ (буддийской общине) [Шагдаров, Черемисов, 2006, с. 119]. *Несколько* иное объяснение этому термину у бурят дал Е. Г. Кагаров: «В опасных местах бурятами сооружаются кучи из камней, называемые уже не “обо”, а “барица”, т. е. место подношения или остановки (от *бариха* – ‘держать, преподносить’)» [Кагаров, 1927, с. 115].

Важными знаковыми элементами обряда являются вырезанные из белого сыра или слепленные из толокна (*талкан*) фигурки домашнего скота, называющиеся у алтай-кижи *шатра*, а у теленгитов – *балгын*. Поднося *тагылу* такие знаковые фигурки, люди загадывают пожелания о достатке и богатстве. Обычно это делается для увеличения поголовья домашнего скота, что у скотоводов служит мерилom богатства. Традиция вырезать символические фигурки для *обоо* была распространена у тувинцев, бурят и монголов. На севере Тывы, у тувинцев-тоджинцев «в *обоо* клали вырезанные из дерева или бересты фигурки без подставок. Такая жертва должна была способствовать размножению изображаемых животных» [Вайнштейн, 1991, с. 235]. У монголов существует традиция приносить в качестве жертвоприношения духам *балины* – фигуры, изготовленные из теста [Неклюдов, 2013, с. 117].

Акциональный код. Основной прагматической функцией действий, совершаемых в обряде, является установление контакта с божеством и духами-хозяевами священных родовых гор. Коллективные жертвоприношения, приуроченные к определенным моментам календаря, носят умиловительный, благодарственный и искупительный характер. Рассматриваемый обряд возвышения Алтая состоит из следующих символических действий.

- Подготовка жертвенных угощений и других ритуальных предметов; очищение ритуальных ленточек огнем и окуривание участников ритуала можжевельником перед совершением обряда жертвоприношения (*арчынла аластаар* ‘окуривать можжевельником’).

- Ход участников к месту проведения ритуала и подвешивание ритуальных ленточек (*жалама буулар*), каждый человек может внутренне обратиться к божеству и духам с личными просьбами и пожеланиями (*бойына айдынар, алканар*).

- Сжигание подношений на жертвенном костре (*сан салар*). Женщинам не разрешается участвовать в этом действии.

- Окропление (*чачылга*) в сторону восхода солнца три раза по девять.

- Благословление всех собравшихся (*алкыш айдар, алкаар*).

- Катание по земле в целях очищения от недугов и скверны. Данное действие совершают весной, поскольку в это время идет пробуждение земли и она наполнена солнечной энергией.

- Освящение пищи (*аш-курсак куруйлаганы*). Все участники обряда становятся в круг и по ходу солнца передают из рук в руки сумки и пакеты с пищей, произно-

ся «Куруй!». Этой освященной пищей люди делятся дома с теми, кто не смог участвовать в обряде.

- Уход участников с места проведения ритуала.
- Трапеза участников обряда.

Повторяющееся слово «Оп Куруй! (Куруй!)», произносимое с восклицанием, встречается в обрядовых текстах не только алтайцев, но и других тюрко-монгольских народов Сибири: тувинцев – «Курай!», бурят – «А, хурый!», якутов – «Урай!». Его семантика толкуется как «обращение к божественным силам... призывание благ, милостей, счастья» [Татаринцев, 2004, с. 308]. В шаманских текстах, записанных А. В. Анохиным в начале XX в., слово *куруй* встречается в значении 'благо' [Анохин, 1924, с. 76], поэтому глагол *куруйла* = переводится как 'освящать, одухотворять, делать благим'.

Таким образом, изучив наш объект как сложный культурный текст с различными кодовыми составляющими – персонажным, предметным, временным, пространственным, акциональным, мы пришли к выводу, что обряд *Јер (Алтай) та-кыганы* представляет собой многоплановое культурно-историческое явление, вобравшее элементы древних языческих и шаманских культов, одухотворения природы, почитания умерших предков и шаманов, а также ламаизма. Календарные обряды алтайцев в прошлом теснейшим образом были связаны с традиционным хозяйственно-культурным типом, что отразилось во времени их проведения. Последовательно исполненные ритуальные действия составляют синтагматическую структуру обряда и направлены на установление контакта с божествами и духами-хозяевами местности. Коллективный акт жертвоприношения духам-хозяевам местности и священных гор носит умиловительный, благодарственный и искупительный характер. Он имеет общие черты с календарной обрядностью тувинцев, монголов и бурят, что подтверждается историко-этнографическими и лингвистическими фактами. Общие черты наблюдаются в организации сакрального пространства, где присутствуют атрибуты и символы, характерные для шаманизма и буддизма. В адресной направленности обряда наблюдается синкретизм религиозно-мифологических взглядов алтайцев: здесь наряду с языческими божествами и духами присутствуют божества из других религий, маздеизма и буддизма. Анализ религиозной лексики в структуре рассматриваемого обряда показал наличие монголизмов, перечислим их: *обоо* 'груда камней в честь духов местности', *тайылга* 'кровавое жертвоприношение', *Буркан* 'Светлый дух', *Кайракан* 'Милостивый Хан', *тагыл* 'жертвенник', *такты* = 'совершать жертвоприношение', *балгын* 'ритуальные фигурки, изготовленные из продуктов или муки', *тееји* 'лучшая жертвенная пища', *сан* 'воскурение', *сан салар* 'разжигать жертвенный огонь', *субурган* 'ступа', *парылгы* 'дар, ценное подношение'.

Список литературы

- Абаева Л. Л.* Культ гор и буддизм в Бурятии. М.: Наука, 1992.
- Анохин А. В.* Материалы по шаманству у алтайцев. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1994. Репр. воспр. текста изд.: Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. (Собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии) / Предисл. С. Е. Малова. Л., 1924.
- Бичурин Н. Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 1.
- Вайнштейн С. И.* Мир кочевников Центра Азии. М., 1991.

- ДТС – *Наделяев В. М., Насилов Д. М., Тенишев Э. Р., Щербак А. М.* Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1979.
- Дьяконова В. П.* Погребальный обряд тувинцев как фольклорно-этнографический источник. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1975.
- Дьяконова В. П.* Алтайцы (Материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск: Горно-Алт. респ. кн. изд-во «Юч-Сюмер», 2001.
- Жуковская Н. Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука: Глав. ред. вост. лит., 1977.
- Жуковская Н. Л.* Монголы. Весенне-летние обычаи и обряды // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М.: Наука. Глав. ред. вост. лит., 1989. С. 233–263.
- Екеев Н. В.* Движение бурханистов на Алтае в 1904–1905 гг. // Этнографическое обозрение. 2005. № 4. С. 6–21.
- Кагаров Е. Г.* Монгольские обо и их этнографические параллели // Сборник МАЭ. Пг., 1927. № 6. С. 115–125.
- Клешев В. А.* Современная народная религия алтай-кижи: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томск 2006.
- Косьмин В. К.* Влияние монгольского буддизма на формирование и развитие бурханизма на Алтае // Этнографическое обозрение. 2005. № 4. С. 45–64.
- Левитская Л. С., Дыбо А. В., Рассадин В. И.* Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на буквы 'К', 'Қ'. М., 1997.
- Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959.
- Неклюдов С. Ю.* «Дурной обычай»: признаваемые правила и реальная практика в народной культуре // Запретное/допускаемое/предписанное в фольклоре: Сб. ст. / Отв. ред. С. Ю. Неклюдов; ред.-сост. Е. Н. Дувакин, Ю. Н. Наумова. М.: РГГУ, 2013. (Сер «Традиция – текст – фольклор: типология и семиотика»).
- Павлинская Л. Р.* Обоо в культуре Восточных Саян: жизнь традиции во времена перемен // Радловский сборник: Научн. исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2006 г. / Отв. ред. Ю. К. Чистов, Е. А. Михайлова. СПб.: МАЭ РАН, 2007. С. 130–134.
- Потанин Г. Н.* Очерки Северо-западной Монголии. Т. 4. СПб., 1883.
- Потапов Л. П.* Алтайский шаманизм. М.: Наука, 1991.
- Сагалаев А. М.* Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния. Новосибирск, 1984.
- Севортьян Э. В.* Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на гласные / АН СССР. Ин-т языкознания. М.: Наука, 1974.
- Севортьян Э. В., Левитская Л. С.* Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на буквы 'Ж', 'Ж', 'Й'. М., 1989.
- СИГТЯ – Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / Отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. М.: Наука, 2006.
- Тадина Н. А.* Два взгляда на бурханизм у алтай-кижи // Журнал социологии и социальной антропологии. 2013а. Т. 16, № 4(69). С. 159–166.
- Тадина Н. А.* Символика и этические ценности алтайцев в практиках возрожденного бурханизма // Вестн. Том. гос. ун-та. История. 2013б. № 4(24). С. 97–100.
- Таскин В. С.* Материалы по истории сюнну. М., 1973. Вып. 2.
- Татаринцев Б. И.* Этимологический словарь тувинского языка. Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 2000. Т. 2.
- Татаринцев Б. И.* Этимологический словарь тувинского языка. Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 2004. Т. 3.
- Черемисов К. М.* Бурят-монгольско-русский словарь / Под ред. Ц. Б. Цыдемдамбаевой. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1951.

Шагдаров Л. Д., Черемисов К. М. Бурятско-русский словарь: В 2 т. Улан-Удэ: Республ. тип., 2006. Т. 1: А–Н.

Шерстова Л. И. Бурханизм в Горном Алтае // Этнографическое обозрение. 2005. № 4. С. 22–37.

Шерстова Л. И. Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2010.

Список использованных языков

Алт. – алтайский; **др.-тюрк.** – древнетюркский; **кирг.** – киргизский; **монг.** – монгольский; **п.-монг.** – письменно-монгольский; **саг.** – сагайский; **тел.** – телеутский; **тув.** – тувинский; **санскр.** – санскрит; **сюг.** – сорыг-югурский; **тоф.** – тофаларский; **хак.** – хакасский; **шор.** – шорский; **як.** – якутский.

N. R. Oynotkinova

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

Cultural and semiotic codes of calendar rituals of the Southern Altaians

The paper deals with the cultural and semiotic codes of the modern calendar rites of the southern Altai. The material of the study is based on the field recordings of sacrificial rites to the spirits-owners of the area made during folklore-ethnographic expeditions in the Altai Republic. Particular attention is paid to the semiotic components encoding the important culturological information about the time and the place of the ceremony, its participants, sacred objects, and ritual actions. The semantics of this complex sign is revealed by using the background knowledge: historical, ethnic, cultural and linguistic. The author concludes that the ancient sacrificial rites to the spirits-owners of the area related to calendar cycles in Altai went through a long historical path of development and underwent some changes. As a shamanic ritual, it involves some elements of Lamaism, as evidenced by borrowed Buddhist attributes and religious terms.

Keywords: Altai ritual folklore, cultural rite codes ritual symbols, calendar ritual sacrifice to the spirits-owners of the area, the religious vocabulary.

DOI 10.17223/18137083/57/1

References

Abaeva L. L. *Kul't gor i buddizm v Buryatii* [Cult of Mountains and Buddhism in Buryatia]. Moscow, Nauka, 1992.

Anokhin A. V. *Materialy po shamanstvu u altaytsev* [Materials on shamanism in Altai]. Gorno-Altaysk, Ak Chechek, 1994. Reprint: 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 shamanism in Altai (Materials collected during expeditions to the Altai in 1910–1912 on behalf of the Russian Committee for the Study of Central and East Asia)]. Leningrad, 1924.

Bichurin N. Ya. *Sobranie svedeniy o narodakh, obitavshikh v Sredney Azii v drevnie vremena* [Collection of information about peoples that lived in Central Asia in ancient times]. Moscow, Leningrad, 1950, vol. 1.

- Cheremisov K. M. *Buryat-mongol'sko-russkiy slovar'* [Buryat-Mongolian-Russian Dictionary]. Cydemdambaeva C. B. (ed.). Moscow, Gos. izd. inostr. i nats. Slovarye, 1951.
- D'yakonova V. P. *Pogrebal'nyy obryad tuvintsev kak fol'klorno-etnograficheskiy istochnik* [The funeral rite of Tuvan as the folklore-ethnographic source]. Leningrad, Nauka, 1975.
- D'yakonova V. P. *Altaytsy (Materialy po etnografii telengitov Gornogo Altaya)* [Altaians (Materials on the ethnography of Telengits of Gorny Altai)]. Gorno-Altaysk, Gorno-Alt. resp. kn. izd. "Yuch-Syumer", 2001.
- Ekeev N. V. Dvizhenie burkhanistov na Altae v 1904–1905 gg. [Burkhanists' Movement in Altai in 1904–1905]. *Entograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review], 2005, no. 4, pp. 6–21.
- Kagarov E. G. Mongol'skie oboo i ih etnograficheskie paralleli [Mongolian oboo and ethnographic parallels]. *Sbornik MAE* [Collection of MAE]. Peterburg, 1927, no. 6, pp. 115–125.
- Kleshev V. A. *Sovremennaya narodnaya religiya altay-kizhi* [Modern folk religion of Altai Kizhi]. Abstract of Philology Doct. Diss., Tomsk, 2006.
- Kos'min V. K. Vliyanie mongol'skogo buddizma na formirovanie i razvitie burkhanizma na Altae [Influence of Mongolian Buddhism in the formation and development of the Altai Burkhanism]. *Entograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review], 2005, no. 4, pp. 45–64.
- Levitskaya L. S., Dybo A. V., Rassadin V. I. *Etimologicheskii slovar' turkskikh yazykov: Obshheturkskie i mezhturkskie osnovy na bukvy 'K', 'K'* [Etymological Dictionary of Turkic Languages: Common Turkic and inter Turkic bases on the letter 'K', 'K']. Moscow, 1997.
- Malov S. E. *Pamyatniki drevneturkskoy pis'mennosti Mongolii i Kirgizii* [Monuments of ancient Turkic writing of Mongolia and Kyrgyzstan]. Moscow, Leningrad, Izd. AN SSSR, 1959.
- Neklyudov S. Yu. "Durnoy obychay": priznavaemye pravila i real'naya praktika v narodnoy kul'ture ["Bad habit": to recognize the rights and the actual practice in popular culture]. In: Neklyudov S. Yu. (ed. in chief), Duvakin E. N., Naumova Yu. N. (eds). *Zapretnoe, dopuskaemoe, predpisannoe v folklоре* [Forbidden, permitted, prescribed in folklore]. Moscow, Izd. RGGU, 2013, pp. 77–173.
- Pavlinskaya 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: Chistov Yu. K., Michaylova E. A. (eds). *Radlovskiy sbornik: Nauchye issledovaniya i muzeynye proekty MAE RAN v 2006 g.* [Radlov's collection: Scientific research and museum projects MAE in 2006]. St. Petersburg, MAE RAN, 2007, pp. 130–134.
- Potanin G. N. *Ocherki Severo-zapadnoy Mongolii. T. 4.* [Essays on Northwestern Mongolia. Vol. 4]. St. Petersburg, 1883.
- Potapov L. P. *Altayskiy shamanizm* [Altai shamanism]. Moscow, Nauka, 1991.
- Sagalaev A. M. *Mifologiya i verovaniya altaytsev. Tsentral'no-aziatskie vliyaniya* [Mythology and beliefs of Altaians. Central Asia influence]. Novosibirsk, 1984.
- Sevortyan E. V. *Etimologicheskii slovar' tyurkskikh yazykov: Obshchetyurkskie i mezhtyurkskie osnovy na glasnye* [Etymological Dictionary of Turkic Languages: Common Turkic and inter Turkic bases on the vowels]. Moscow, Nauka, 1974.
- Sevortyan E. V., Levitskaya L. S. *Etimologicheskii slovar' tyurkskikh yazykov: Obshchetyurkskie i mezhtyurkskie osnovy na bukvy 'Ж', 'Zh', 'Y'* [Etymological Dictionary of Turkic Languages: Common Turkic and between Turkic bases on the letters 'Ж', 'Zh', 'Y']. Moscow, 1989.
- Tenishev E. R., Dybo A. V. (eds). *Sravnitel'no-istoricheskaya grammatika tyurkskikh yazykov. Pratyurkskiy yazyk-osnova. Kartina mira pratyurkskogo etnosa po dannym yazyka* [Comparative and Historical Grammar of the Turkic languages. Turkic-language basis. Picture of the world-Turkic ethnic group according to the language]. Moscow, Nauka, 2006.
- Tadina N. A. Simvolika i eticheskie tsennosti altaytsev v praktikakh vozrozhdennoy burkhanizma [Symbols and ethical values in the Altai practices revived Burkhanism]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istorika* [Tomsk State University Journal. History], 2013b, no. 4(24), pp. 97–100.
- Taskin V. S. *Materialy po istorii syunnu* [Materials on the history of the S'unnu]. Moscow, 1973, iss. 2.
- Tatarintsev B. I. *Etimologicheskii slovar' tuvinskogo yazyka* [Etymological dictionary of the Tuvan language]. Novosibirsk, Nauka, Sib. predpriyatie RAN, 2000, vol. 2.
- Tatarintsev B. I. *Etimologicheskii slovar' tuvinskogo yazyka* [Etymological dictionary of the Tuvan language]. Novosibirsk, Nauka, Sib. predpriyatie RAN, 2004, vol. 3.

- Vaynshteyn S. I. *Mir kochevnikov Tsentra Azii* [The world of nomads of Central Asia]. Moscow, 1991.
- Zhukovskaya N. L. *Lamaizm i rannye formy religii* [Lamaism and early forms of religion]. Moscow, Nauka, Glav. red. vost. lit., 1977.
- Zhukovskaya N. L. Mongoly. Vesenne-letnie obychai i obryady [The Mongols. Spring-summer customs and rites]. *Kalendarnye obychai i obryady narodov Vostochnoy Azii. Godovoy tsikl* [The calendar customs and traditions of the peoples of East Asia. The annual cycle]. Moscow, Nauka, Glav. red. vost. lit., 1989, pp. 233–263.
- Shagdarov L. D., Cheremisov K. M. *Buryatsko-russkiy slovar': V 2 t.* [Buryat-Russian dictionary in 2 vols]. Ulan-Ude, Respubl. tip., 2006, vol. 1: A–N.
- Sherstova L. I. Burkhanizm v Gornom Altae [Burkhanism in the Altai Mountains]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic review]. 2005, no. 4, pp. 22–37.
- Sherstova L. I. *Burkhanizm: istoki etnosa i religii* [Burkhanism: ethnic origins and religion]. Tomsk, Izd. Tomsk univ., 2010.