

УДК 398.22 (=512.3)
DOI 10.17223/18137083/74/2

Мифологический образ хозяина Алтая: функции и семантика

Л. С. Дампилова, Ж. М. Юша

*Институт филологии СО РАН
Новосибирск, Россия*

Аннотация

Рассмотрены функции и семантика, сходства и различия мифологического образа хозяина Алтая в религиозных представлениях и обрядовой культуре тюркских и монгольских народов. Выявлено, что степень сохранения культа Алтая в настоящее время претерпевает определенные изменения в зависимости от ареала проживания того или иного народа. Образ хозяина Алтая имеет схожие мифологические, символические, виртуальные и реальные черты. В большинстве текстов доминирующим в его характере являются функции, олицетворяющие хозяина земли и всего живого на ней, покровителя богатства, божества плодородия, продолжения рода. Исследованы особенности функционирования фольклорных текстов в обрядовой практике, определены устойчивые мотивы ритуальных текстов, адресованные к духу – хозяину Алтая, охарактеризована этническая специфика сакрализации и обожествления алтайского пространства в традициях тюрко-монгольского мира. В ходе анализа вербального материала установлено, что в некоторых случаях со временем первичный денотативный знак теряется или приобретает новую мифологическую версию.

Ключевые слова:

Алтай, обряд, вербальный код, мотив, семантика, Белый старец, тюркские и монгольские народы

Благодарности

Исследование выполнено в рамках проекта Института филологии СО РАН «Культурные универсалии вербальных традиций народов Сибири и Дальнего Востока: фольклор, литература, язык» по гранту Правительства РФ для государственной поддержки научных исследований, проводимых под руководством ведущих ученых (соглашение № 075-15-2019-1884)

Для цитирования

Дампилова Л. С., Юша Ж. М. Мифологический образ хозяина Алтая: функции и семантика // Сибирский филологический журнал. 2021. № 1. С. 24–36. DOI 10.17223/18137083/74/2

© Л. С. Дампилова, Ж. М. Юша, 2021

ISSN 1813-7083
Сибирский филологический журнал. 2021. № 1
Siberian Journal of Philology, 2021, no. 1

The mythological image of the owner of Altai: functions and semantics

L. S. Dampilova, Zh. M. Yusha

*Institute of Philology SB RAS
Novosibirsk, Russian Federation*

Abstract

The paper describes the mythological image of the owner of Altai in the religious beliefs and ritual culture of the Turkic and Mongolian peoples. It has been revealed that the degree of preservation of the Altai cult is currently undergoing certain changes, depending on the area of residence of a particular people. The image of the owner of Altai has similar mythological, symbolic, virtual, and real features in different peoples existing in a single historical and cultural context. In most of the texts, the dominant functions in his character are those that personify the owner of the land and all living things on it, the patron of wealth, the deity of fertility and procreation. He embodies the features of a heavenly divine being and traditional land masters, making him similar to the White Elder from the Mongolian cultural tradition. We have studied the features of the folklore text functioning in ritual practice, considered the ritual text structure, determined the stable motives of ritual texts addressed to the spirit-master of Altai, and characterized the ethnic specifics of the sacralization and deification of the Altai space in the traditions of the Turkic-Mongolian world. It should be noted that ritual and mythological contexts suggest that connotative semantics reveals the ancient origins of the primary denotation with the help of epithets determining the sacred character meaning. The verbal material analysis has revealed that in some cases, the primary denotative sign is lost or acquires a new mythological version over time.

Keywords

Altai, ritual, verbal code, motif, semantics, White Elder, Turkic and Mongolian peoples

Acknowledgments

The work is part of the project of the Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences “Cultural universals of verbal traditions of the peoples of Siberia and the Far East: folklore, literature, language” supported by a grant from the Government of the Russian Federation for the promotion of research conducted under the guidance of leading scientists, contract № 075-15-2019-1884

For citation

Dampilova L. S., Yusha Zh. M. The mythological image of the owner of Altai: functions and semantics. *Siberian Journal of Philology*, 2021, no. 1, pp. 24–36. (in Russ.) DOI 10.17223/18137083/74/2

Исследование культурных универсалий вербальных традиций Сибири и Дальнего Востока, которое проводится в Институте филологии СО РАН, поставило перед исполнителями задачу изучения и выявления базовых мифологем мифоритуальных традиций на материале тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая.

Данная статья посвящена выявлению семиотической функции мифологического персонажа – хозяина Алтая на материале мифологии и обрядовой практики тюрко-монгольских народов, исследованию особенностей функционирования фольклорных текстов в ритуальной практике, определению устойчивых мотивов в обрядовых текстах, адресованных духу – хозяину Алтая, описанию этнической специфики культа Алтая.

В мифологии тюрко-монгольских народов магическая связь с природными объектами как с одушевленными персонажами, пантеистическая связь с небом, матерью-землей, горой, единство со всеми стихийными сущностями являются естественными и гармоничными. Горы, урочища, святилища, связанные с мифами, которые входят в ритуальные обряды, соотношены с определенным положением звезд, солнца, луны, а также с ветром или дождем. Почитаются как мифологические объекты (мировая гора, молочное море), так и реальные географические объекты, куда в первую очередь входят Алтайские горы.

События в мифологическом пространстве происходят в трех мирах, и географический центр, куда тяготеют эти события в тюрко-монгольской мифологии, – ороним Алтай, имеющий статус основного сакрального локуса. Защитная функция знаковых площадей предполагает комплекс мероприятий, которые должны проводиться при соприкосновении с мифологическим пространством, тесно связанным с мифологическим условно-будущим временем.

Надо иметь в виду, что «прежде всего в архаичной модели мира пространство не противопоставлено времени как внешняя форма созерцания внутренней. Вообще применительно к наиболее сакральным ситуациям (а только они и образуют уровень высшей реальности) пространство и время, строго говоря, не отделяются друг от друга, они образуют единый пространственно-временной континуум» [Топоров, 1983, с. 230]. В подобной структуре события разворачиваются в предположительно-воображаемом будущем. В первую очередь сакральное пространство очерчивает владения духа-хозяина, и с этого момента обрядовые действия приобретают мифологическое значение.

Горная система Алтай расположена на обширной площади, куда входят четыре государства: Россия, Монголия, Китай и Казахстан. В зависимости от того, на территории какой страны находятся Алтайские горы, они имеют различное географическое наименование, указывающее на их местоположение: Российский Алтай, Монгольский Алтай, Китайский Алтай и Казахстанский Алтай [Юша, 2018, с. 26].

У тюркских и монгольских народов обнаруживаются схожие мифологические представления о почитании и обожествлении Алтая, о хозяине Алтая, которые вошли в себя комплекс различных культов и верований: дошаманские, шаманистские, бурханистские, буддийские. Этнограф С. П. Тюхтенева отмечает: «Образы почитаемых духов-хозяев конкретных гор, местностей со временем слились в образ земного божества. Сосуществуя ранее с божеством Йерсу, персонажем из мифологии древних тюрков, хозяин Алтая постепенно заменил его» [2009, с. 109]. Однако бытование культа Алтая у тюрко-монгольских народов в настоящее время имеет свои особенности, степень сохранения этого культа в этнических традициях проявляется по-разному, так как его сохранность в первую очередь зависит от места проживания определенного народа. Так, у этносов, населяющих алтайское пространство, до сих пор наблюдается живая традиция почитания и обожествления Алтая, у них достаточно развит и обрядовый комплекс культа Алтая. К таким народам относятся алтайцы, тувинцы Синьцзяна и Цэнгэла, а также монгольские племена – дорбеты, захчины, ойраты, расселенные в Монголии. В отличие от них у российских тувинцев и бурят, проживающих вдали от реальных Алтайских гор, культ Алтая остается в прошлом, у них не наблюдается бытование живой обрядовой практики. Как показывают результаты полевых исследований, у тувинцев и бурят России уже не фиксируются новые материалы, относящиеся к культу Ал-

тая. Однако до сих пор у этих народов в старом фольклорном фонде сохраняются обрядовые тексты, посвященные поклонению Алтаю.

В ритуальной практике алтайцев, тувинцев Синьцзяна и Цэнгэла бытование культа Алтая является живой обрядовой традицией, в которой отражается ритуально-мифологическая составляющая их традиционной культуры. Алтайцы, тувинцы Синьцзяна и Цэнгэла считают, что Алтай имеет своего хозяина – *Алтай ээзи* (алт.), *Алдай ээзи* (тув.). По материалам Н. А. Алексеева, южные алтайцы называли хозяина Алтая *Эээн Ээлу* или *Ульген* [Алексеев, 1980, с. 63]. У алтайцев хозяин Алтая может предстать как в антропоморфном виде (пожилой мужчина или женщина в алтайской одежде белого цвета), так и в зооморфном облике (белый крупный олень, марал), <...> хотя имя *Алтайдын ээзи* постепенно стало заменяться теонимом Алтай Кудай [Тюхтенева, 2009, с. 100–101]. Схожие представления имеются у зарубежных тувинцев, у которых хозяин Алтая «показывается» людям в образе девушки или мужчины, иногда в виде необычного животного: марал с красными копытами, олень с большими ветвистыми рогами и др. Несмотря на то что каждый природный объект (река, гора, озеро) имеет своего духа-хозяина, по народным воззрениям считается, что вся территория Алтайских гор принадлежит хозяину Алтая.

По представлениям тюркских и монгольских народов, проживающих на алтайском пространстве, Алтай является синонимом исторической родины, родовой территории, родной земли и священным местом их поклонения. В ритуальной практике тюркских народов существуют коллективные обряды поклонения Алтаю, которые устраиваются ежегодно в определенное время года. Действие каждого ритуала по времени рассчитано только на год, поскольку он должен повториться через год в то же календарное время. Так, у алтайцев проводятся весенне-летние (*Дьажыл бюр*) и осенние моления (*Сары бюр*) [Тюхтенева, 2009, с. 104; Обрядность..., 2019, с. 49]; у китайских тувинцев – освящение *оваа* в летний период, моления во время встречи Нового года (*Шагаа*). Во время обрядов как индивидуальных, так и коллективных, при совершении акциональных действий участники особое внимание обращают на пространственный код ритуала: горизонтальная (юг, восток, север, запад), вертикальная (Верхний и Средний мир), а также места, имеющие статус повышенной сакральности, где и проводятся моления. Структура обрядов поклонения Алтаю, проводимые тувинцами [Юша, 2012] и алтайцами [Обрядность..., 2019], идентичны; к жертвенной пище предъявляются схожие требования, запреты и предписания [Юша, 2018, с. 138; Обрядность..., 2019, с. 228].

В обрядовом пространстве для поддержания контакта с высшими силами важными средствами являются ритуальные тексты, произносимые их участниками. Вербальный компонент произносится в определенном пространстве, в подходящих для этого условиях и обстановке. Основной функцией *алгыш* (алт.), *чалбарыыр* (кит., тув.) как одного из обязательных вербальных кодов проводимого обряда является поэтическое обращение каждого человека к хозяину Алтая с мольбой и просьбой о помощи, испрашивание милости и покровительства, которое может произноситься про себя или шепотом. По композиционной структуре эти тексты могут состоять из трех смысловых блоков: обращения-восхваления – описания жертвоприношения / угощения – просьбы. Смысловые блоки не имеют строгой последовательности: некоторые из них могут меняться местами или вовсе отсутствовать, но неизменным остается изложение просьбы как основной цели устраиваемых обрядовых действий.

Выявлено, что в фольклорной традиции алтайцев и тувинцев имеются устойчивые поэтические формулы-обращения – неперенные компоненты ритуальных текстов, призванные восхвалять объект почитания: алт. *Байлу, чүмдү Алтайым!* – Священный, прекрасный Алтай мой! [Обрядность..., 2019, с. 70]; *Торко кепту Алтайус* – Шелку подобный, Алтай наш [Там же, с. 220]; *Он кубарлу кеен Алтай!* – С цветными ликами прекрасный Алтай! [Там же, с. 70]; тув. *Бай Алдайым* – Богатый мой Алтай; *Өөрүшкүлүг бай Алдайым* – Дарящий радость мой Алтай; *Айлыг-бестиг Алдайым* – Имеющий сарану-кандык мой Алтай.

У тувинцев Монголии и Китая особая роль отводится и распространенным формульным выражениям, имеющим семантику благодарности и поклонения, воспевающие Алтай как родовую землю. Например, в текстах заклинаний, обращенных к духу-хозяину Алтая, у китайских тувинцев говорится: *Балгажынга байыткан, / Довураанга тодурган бай Алдайым!*.. – Грязью нас обогативший, / Своей землей нас насытивший, богатый мой Алтай!.. Цэнгэльские тувинцы эту же формулу произносят во время моления Монгольскому Алтаю и в новогодних заклинаниях: *Довураанга тодурган, / Балгажынга байыткан бай Алдайым!* – Своей землей нас насытивший, / Грязью нас обогативший, мой богатый Алтай!.. Схожее поэтическое выражение, оформленное одинаково, находим и у алтайцев: *Балкашыла байыткан, / Бай Алтайым, / Тобрагыла тойдырган* – Глиной своей разбогатеть давший, / Богатый Алтай мой, / Землей своей насытивший [Там же, с. 73]. Считаю, что вышеприведенные формулы семантически соответствуют другой устойчивой формуле, бытующей в алтайской традиции в разных вариантах, где сакральный локус Алтая обожествляется как место рождения этих народов, населяющих этот край: *Кинин кескен Алтайыс* – Пуповины наши обрезававший Алтай; *Кабайлап алган Алтайус* / Подобно колыбели, Алтай наш [Там же, с. 57, 215]. И эта позиция, являющаяся основной во всех ритуальных событиях алтайского народа, подтверждается и тем, что Алтай воспринимается в качестве родителей, что передает семантику доверительных отношений и тесную связь между человеком и священной горой: *Эне полгын Алтайым* – Матерью являющийся Алтай мой [Там же, с. 261]; Матерью ставший Алтай наш, / Подобно матери, смотрите / Отцом являющийся Алтай наш, / Подобно отцу, слушайте! [Там же, с. 58].

В алтайских обрядовых текстах, в отличие от тувинских, при обращении к хозяину Алтая используется постоянно повторяющаяся этнопоэтическая константа с семантикой поклонения и почитания, которая «выражается восклицательной формулой *Баш болзын!* – Голову преклоняю! (букв. “Голова пусть будет”» [Там же, с. 53]. Особо следует отметить, что в тувинских и алтайских ритуальных текстах часто содержится подробное или краткое описание подношение дара (жертвоприношения / угощения) духам-хозяевам и, в частности, хозяину Алтая. Это можно объяснить тем, что, во-первых, простой смертный человек ведет «диалог» с могущественными духами; во-вторых, здесь ярко проявляется древний обычай дарообмена, который представлялся «одним из наиболее приемлемых способов общения человека с богами (в основном при помощи дара-жертвы)» [Агапкина, Виноградова, 1994, с. 169].

Обрядовые тексты алтайцев и тувинцев соотносятся с главной идеей ритуала, поэтически интерпретируют ритуальные действия исполнителей. Как отмечает А. К. Байбурун, в обрядовом фольклоре «семантика текста реализуется только в соответствии с ритуалом, понимаемым не в узко синтагматическом смысле, но

шире – как особого рода действительность, описание которой, так или иначе, осуществляется словесной частью ритуала» [Байбурин, 1993, с. 210–211].

В ритуальных текстах тюркских народов, посвященных хозяину Алтая, выделяются различные мотивы, содержащие определенную просьбу. В них отмечены важные функции, присущие хозяину Алтая, характерные для религиозных представлений алтайцев и тувинцев. Обычно хозяин Алтая выступает как податель жизни и души (*тын*) не только человеку, но и «души» скота. Желая получить благодать детей и скота, при молении произносят следующее заклинание с просьбой к духу-хозяину Алтая: тув. *Малым сүзүүн бээр тырт, / Ачы-төлүм сүзүүн бээр тырт!* – Душу скота сюда поверни, / Души моих детей сюда поверни [Юша, 2018, с. 294]; алт. *Алтай кижини Алтай Кудай жастаган... / Алтайца Алтай-Кудай создал...* [Обрядность..., 2019, с. 213]. *Ак малы Алтайга толу өссин, / Албаты-јоны Алтайга толу өссин* – Белый скот, Алтай заполняя, пусть растет, / Народ-люд, Алтай заполняя, пусть растет [Там же, с. 209]. Считается, что благополучие и многочисленность детей, сохранность и увеличение поголовья скота, а также долголетие, здоровье и удача человека зависят от благосклонности хозяина Алтая: тув. *Мал башы менди болсун! / Уруг-тары менди болсун!* – Поголовье скота в сохранности пусть будет! / Дети благополучны пусть будут!; *Малдан бай кыл! Ачы-үрени өнер кыл!* – Богатым скотом сделай! Многодетными нас сделай!; *Узун чаш бер, / Удаан чыргал бер* – Долголетия дай, / Нескончаемое благоденствие дай; алт. *Ак малыбыс амыр турзын!* – Белый скот наш мирно пусть стоит! [Там же, с. 66]; *Азыраган малы көп болзын!* – Скота много пусть будет!; *Балабарка су-кадык болсын!* – Дети-внуки здоровыми пусть будут!; *Су-кадык үлештир!* – Здоровье подели! [Там же, с. 71–72].

Верят, что хозяин Алтая охраняет своих «подданных» от всяких напастей и скверны, поэтому, рассчитывая на его благорасположение и помощь, обращаются к нему: тув. *Бак чүвени адырып, / Эки чүвени делгереди бер / Хай бачытты арыдып бер* – Плохое отводя, / Хорошее приумножай, / От беды-несчастья очисти; *Адыл-малды менди кыл, / Ачы-үрени менди кыл!* – Скот сохрани, / Детей сохрани! [Юша, 2018, с. 294]; алт. *Јаман неме јапшынбасын, / Кара неме айланбасын* – Плохое пусть не примкнет, / Черное пусть не кружится! [Обрядность..., 2019, с. 72]; *Албатым амыр јатсын!* – Народ мой мирно пусть живет!; *Амыр-энчү биске бер!* – Мир-покой нам дай! [Там же, с. 70–72].

В обрядовых текстах обнаруживаются просьбы к хозяину Алтая «воздействовать» на атмосферные явления и предотвратить возможные природные катаклизмы: тув. *Чаашкын-бораан бо чылын элбек болсун!* – Дождь-ненастье в этом году обильным пусть будет!; алт. *Алтай јеристи силкибесин, / Алтай јерүс јемирилбесин, / Алтай јерис күйбесин, / Сууга алдыртып, чайык чыкпасын...* – Алтай-землю нашу пусть не трясет, / Алтай-земля наша пусть не рушится, / Алтай-земля наша пусть не горит, / Наводнение случившись, потопа пусть не будет... [Обрядность..., 2019, с. 214]. В произносимых ритуальных текстах большое значение имеет и своеобразный мотив дороги, который употребляется в значении «счастливая жизнь, благополучие, достаток, удача, успех»: алт. *Алдыста јолдо буудак јок болсын* – Впереди в дороге преград пусть не будет; *Јолыбыс ырысту болсын* – Дорога наша счастливой путь будет [Там же, с. 67]; тув. *Орууѳус ажык болзун* – Дорога наша открытой пусть будет.

Встречаются тексты, в которых обращаются к хозяину Алтая для решения насущных проблем, характерных для современной действительности. Например, просят, чтобы люди берегли окружающую природу и перестали к ней относиться

хищнически: *Агаи-таиты чеверлеп жүрсин, / Анды-куиты анаарла кырбасын – Дерево-камни пусть берегут, / Зверей-птиц безмерно пусть не истребляют* [Обрядность..., 2019, с. 214]; воздерживались от распития алкогольных напитков: *Албаты-жон аракы-чегенге кирбесин – Народ-люди аракы-чегенем пусть не увлекается* [Там же, с. 212].

В промысловой культуре алтайцев и тувинцев, по их мифологическим представлениям, звери являются собственностью хозяйки тайги / хозяина Алтая. Охотники, промышлявшие в тайге, первым делом устраивали обряды умиловивления и обращались к духу-хозяину с просьбой наделить их добычей. Они верили, что успех на охоте зависит не только от умений и мастерства охотников, но и от доброго отношения духа-ээзи. У китайских тувинцев имеются представления о том, что *Алтай ээзи* имеет своих любимых зверей, на которых он любит ездить верхом, и он наделяет их необычной внешностью, таким образом предупреждая охотников о запрете охоты на них (зап. от Кенже, 33 лет, учитель музыки, тувинец из рода хойук, Синьцзян-Уйгурский автономный район, КНР. Соб. Ж. М. Юша).

В народной традиции прочно закрепилось представление, что хозяин Алтая наблюдает за жизнью людей, находящихся на его владениях, награждает или наказывает их за несоответствующее поведение, за нарушение ими определенных правил и запретов. В связи с этим у алтайцев и тувинцев в фольклорных нарративах часто подробно описываются наказания провинившихся людей не только хозяином Алтая, но и другими духами-хозяевами. Существуют поверья и запреты, которые необходимо соблюдать, чтобы не нарушить гармонию взаимоотношений со сверхъестественными существами и не впасть «в немилость» различных духов-хозяев.

По итогам полевых работ последних лет можно отметить, что среди российских тувинцев, в отличие от зарубежных, утеряна мифологическая семантика культа Алтая, носители традиции не понимают сакральности алтайского пространства. В обрядовых текстах, хотя реальные топонимы Тувы применяются довольно часто, упоминание топонима Алтай встречается в единичных текстах. Например, так звучит благопожелание: *Алдай-Таңдым кезишимге, / Аңы-меңи аайлыг болзун – По Алтай-тайге когда буду ездить, / Зверей пусть будет много*. Таким образом, приведенные материалы свидетельствуют об отсутствии представлений о сакрализации Алтая в наши дни у российских тувинцев, видимо, в прошлом значимого культа в их религиозных представлениях.

По мифологии монгольских народов, сакральный Алтай имеет одного главного хозяина и тринадцать духов (*савдак*) тринадцати вершин алтайских гор. Хозяином Алтая называют основного духа, спустившегося с небес на главную вершину, а остальных духов называют *савдаками* перевалов, *обо* и разных вершин. По представлению современных информантов, духи-*савдаки* существуют в виде эфемерных существ, в народе бытуют разные варианты легенд об их поведении: «Вокруг много *савдаков*, у каждого свой родовой, семейный *савдак*, бывают и для всего селения. Зимой они отдыхают, просыпаются по весне, к ним надо относиться с великим почтением, в положенное время угощать и задабривать. Обижать нельзя, если *савдак* рассердится, может убить» (зап. от Эрдэнэбаяр, 39 лет, врач, хори-бурятка, шаманка, Тосонцэнгэл, Хубсугульский аймак, Монголия. Соб. Л. С. Дампилова, 2011 г.). Местные жители приводят множество примеров, кого и за что наказал рассерженный дух – хозяин местности.

В бурятских обрядовых текстах трафаретными являются формульные выражения с обращениями к хозяевам гор Алтая и Хухея. В более поздних буддийских обрядовых текстах разные монгольские племена, населяющие алтайское пространство, ритуал начинают с обращения к Алтаю как высшему буддийскому бо- жеству: «Алтай хаан богд».

В бурятских шаманских устных повествованиях, в родословных преданиях Алтай обозначается как прародина некоторых бурятских родов, так, например, род *галзут*, переселился в Предбайкалье во времена войн западно-монгольских и халхаских ханов (первая половина XVII в.). Считается, что они принесли свой «большой кузнечный корень» *‘дархан ехэ утхаяа’* от «семи Божонтоевых куз- нецов» *‘Божонтойн долоон дархан’* с южных склонов Алтая [Балдаев, 1970, с. 290–291, 296]. В пантеоне небожителей особое место занимают кузнечные бо- жества, от которых происходят кузнечные роды. Одной из распространенных легенд о происхождении первых кузнецов на земле являются рассказы о спуске кузнечных божеств с небес на Саянские и Алтайские горы.

Монгольские племена, проживающие на территории Алтая, проводят специ- альные обряды, посвященные хозяину Алтай хану. Захчины почитают *обо* в пер- вый день белого месяца и называют обряд: «Воскурение Алтая» *‘Алтайд хинишуу өргөх’*. Во время обряда на *обо* алтайские урянхайцы поют протяжные песни, посвященные своей прародине: «Трижды объезжаемый большой Алтай» *‘Гурвал- жан их Алтай’*, «Четырежды объезжаемый большой Алтай» *‘Дурвэлжэн их Ал- тай’*, «Счастьем полный Алтай» *‘Жаргал ихтэй Алтай’*, «Богатый Алтай», «Баян Алтай» [Эрдэнэболд, 2012, с. 40]. Кроме того, ими возводятся специальные ку- рильницы, называемые «Тринадцать курильниц Алтая» *Алтайн 13 сан*. По мне- нию монгольского ученого С. Дулама, 13 *обо* и 13 жертвенных курильниц свя- заны с культом почитания Атаа тэнгэр [Дулам, 1999, с. 181–182]. Здесь можно предположить, что мифологическая основа обряда восходит к древнему дошаман- нистическому культу поклонения Небу. В монгольских исторических сочинениях о священной горе наблюдаем исходный денотат «Да пребудут вечно курильницы Алтай хана» *‘Алтай ханы сан оршивой’*. В буддийско-шаманских обрядовых текстах наблюдается трансформация формульного выражения, введение нового эпитета к образу хозяина Алтая: «Да пребудут вечно тринадцать курильниц Алтай богд» *‘Арван гурван Алтайн богдын сан оршив’*. Обратим внимание, что имя ми- фологического героя дополняется эпитетом «святой, священный» *богд*, он по- лучает высокий статус служителя тибетского буддизма.

В монгольских и бурятских обрядовых текстах в первую очередь упоминают хозяина Алтая и далее по сакральной значимости следующие объекты: «Алтай хан, Богд Алаг уул, Эрчим, Эмил, Бор тал, Или мать, / Заботьтесь обо мне» *‘Алтай хан, Богд Алаг уул, Эрчим, Эмил, Бор тал, Или эхлэн / Намай асарч хайрлаач’* [Эрдэнэболд, 2012, с. 33]. По мифологической версии, хозяина Алтая в данном случае величают ханом, и его статус приравнивается к небожителям.

В каждой локальной традиции образ хозяина Алтая имеет разные воплощения. Алтайские монголы обращались к хозяину Алтая с призыванием: «Богатый седой снежный Алтай мой» *‘Баян буурал цаст Алтай минь’* [Там же, с. 39]. В этом об- рращении образ хозяина горы, хотя и близок к образу Белого старца, имеет двой- ственный характер, если эпитеты *богатый* и *седой* открывают его антропоморф- ную суть, то *снежный* как бы показывает его природные данные, что приближает его к эфемерным мифологическим духам.

В местной традиции в зависимости от существующих легенд может меняться и гендерный код главного героя. Хучиты почитали девицу Аля как хозяйку Алтая: «Хозяйка Алтая, / Аля прекрасная, / Вернулась на Алтайские снежные / Белые вершины» *‘Алтайн эзэн / Алиа хонгор / Алтайн цастын / Цагаан ууланд харив’* [Монгол ардын баатарлаг тууль, 1982, с. 39].

В следующем тексте алтайских урянхайцев эпитет к Алтаю *заягч* обозначает судьбу. Данное определение явно восходит к именам божеств шаманского пантеона, например, существует небожитель «*Заяан сагаан тэнгри*», решающий судьбы людей: «С белым шелковым потником / Алтай заягч мой, / Пятью стихиями владея, помилуй!» *‘Цагаан торгон дэвсгэртэй / Алтай заягч минь / Таван махбодийг минь эзлэн хайрла!’* [Ринчен, 2013, с. 75]. По мнению Н. Л. Жуковской, в этом слове «заложена определенная сакральность, имеется в виду благодать, предопределенная Небесами, судьбой, абстрактным неантропоморфным началом, распорядителем судеб как отдельных лиц, так и всего народа в целом [1988а, с. 87].

Алтайский урянхайский шаман Зарага призывает хозяина Алтая как бога-покровителя, владеющего судьбой человека: «Светлую свечу возжигая, / Чистым можжевеловым очищаемый, / С чистым молоком подношением, / Со светлосерым конем, / С белым шелковым потником / Алтай заягч мой, / Пятью стихиями моими владея, помилуй!» *‘Ариун зул өргөлгөтэй, / Ариун Мангийн арц сантай, / Ариун сүү сацалтай, / Цагаан бор хөлөгтэй, / Цагаан торгон дэвсгэртэй / Алтай заягч минь, / Таван махбодийг минь эзлэн хайрла!’* [Ринчен, 2013, с. 75]. В материалах Б. Ринчена, собранных с 1927 по 1963 г. в Монголии, хозяином Алтая у алтайских урянхайцев является древнее божество, сохранившее шаманские истоки наравне с буддийскими нововведениями. В современных исследованиях Л. Эрдэнэболда те же алтайские урянхайцы могут почитать и хозяйку Алтая: «Хозяйкой Алтайских гор по представлению местных жителей, была женщина. Этой древней традиции до сих пор придерживаются алтайские урянхайцы» [2012, с. 39]. Так что и в одной традиции со временем хозяин Алтая может менять свой мифологический образ и статус.

Хозяин Алтая в обрядовых текстах зачастую изображается в антропоморфном виде. Западные монголы считали, что Белый Старец – хозяин Алтая живет на самой вершине горы, покровительствуя животным и людям, управляя силами природы [Монгол улсын..., 1996, с. 328]. Мифологическая версия Белого Старца в монгольской традиции имеет древние корни: в шаманской мифологии он был хозяином земли, о чем пишет А. Мостэр [Mostaert, 1957]. Исследователи монгольского мира (В. Хайссиг [Heissig, 1973] и др.), анализируя обрядовые события и упоминаемых мифологических персонажей, выделяют как значимый образ хозяина земли Белого Старца. Н. Л. Жуковская предполагает, что Белый Старец выполняет функции «мифологического партнера земли-матушки Итуген (Ульген) <...> как покровитель долголетия, богатства, счастья, семейного благополучия» [1988б, с. 611]. Культ Белого Старца перешел в буддийскую мифологию с новой легендой и более котируется как покровитель зверей и живых существ.

В наши дни среди тюркских народов образ Белого Старца присутствует у тувинцев Китая, проживающих в Синьцзяне на территории Китайского Алтая. У них мифологический образ хозяина Алтая со временем начинает претерпевать изменения, на его смену постепенно приходит культ Белого Старца – Ак-Огбена (вар. Сагаан-Огбен), который совмещает в себе те же функции, которые приписываются хозяину Алтая. Возможно, на появление этого образа у китайских тувин-

цев повлияла не только буддийская религия, но и тесные культурно-исторические связи и длительное проживание тувинцев с монгольскими народами.

Тувинцы описывают Белого Старца как пожилого человека огромного роста, седобородого старца, едзящего на белом воле. Во владении Ак-Огбена находится вся территория Китайского Алтая, он является хозяином всей земли и всего, что находится на ней: природных объектов, скота, зверей; он является покровителем скота и людей, которым дарит счастье, процветание и благополучие. По представлениям тувинцев, Ак-Огбен в плане иерархии выше всех духов – хозяев рек, озер, местностей и др., что может говорить об изменениях в мифологической системе в сторону монотеизма. Роль Белого Старца отмечается и в ритуальных практиках тувинцев. Так, по народным воззрениям, во время коллективных календарных ритуалов к ним «приходит» Белый Старец: *Сагаан-Өгбен Шагаада бир келир, оваа дагыырда кый деп аап, ангаа чем берип турар чуве...* – Сагаан-Огбен на Шагаа один раз приходит, на освящение обо также призывают его, подносят ему еду-пищу...; *Шагааанын биринчи кун апаргаи байлынга төштүң бажын өрттөдүүр, чемниң дээжиси дээр бис. Ол апарганывыс Алдай ээзинге чем апарган деп ынчаар* – В первый день *Шагаа* на *байлын* приносим грудинку барана и сжигаем там, лучшую еду приносим духу – хозяину Алтая [Юша, 2017]. Как видим из этих примеров, важной обязанностью людей при смене сезонов является угощение духа – хозяина Алтая лучшей едой, подношение ему яств при проведении обрядов. Кроме того, у китайских тувинцев бытует поверье, что в новогодние дни Ак-Огбен ездит на своем воле и посещает все жилища, находящиеся в его владениях. Тувинцы верят, что его могут увидеть только избранные люди. В отличие от тувинцев Китая, у остального тюркского мира, включая российских тувинцев, отсутствуют представления о Белом Старце.

Таким образом, в ходе анализа обрядовых и фольклорных материалов тюрко-монгольских народов, связанных с алтайским пространством, установлен семиотический статус мифологического героя, хозяина Алтая. Выявлено, что степень сохранения культа Алтая в настоящее время претерпевает определенные изменения в зависимости от ареала проживания того или иного народа. У алтайцев, тувинцев Монголии и Китая, а также у монгольских народов, проживающих в Монголии, сохраняется культ Алтая в живой обрядовой традиции. У российских тувинцев Алтай упоминается как топоним в редких обрядовых текстах, у бурят – в эпических и шаманских формулах, в настоящее время в обеих традициях не наблюдается традиции почитания Алтая.

У разных народов, существующих в едином историко-культурном контексте, образ хозяина Алтая имеет схожие мифологические, символические, виртуальные и реальные черты. Образ предстает в антропоморфном виде белым старцем, богатырем на коне, девицей игривой, женщиной, эфемерным, невидимым духом, сливающимся с образом горы. В большинстве текстов доминирующим в его характере являются именно функции, олицетворяющие хозяина земли и всего живого на ней, покровителя богатства, божества плодородия, продолжения рода. Он воплощает в себе черты небесного божественного существа и традиционных земных хозяев местности, что сближает его с Белым Старцем из монгольской культурной традиции. Исследованы особенности функционирования фольклорных текстов в обрядовой практике этнических традиций, показана структура обрядовых текстов, определены устойчивые мотивы ритуальных текстов, адресованные к духу – хозяину Алтая, охарактеризована этническая специфика сакрализации и обожествления алтайского пространства в традициях тюрко-монгольского мира. Необходи-

димо констатировать и то, что обрядово-мифологические контексты позволяют предположить, что коннотативная семантика раскрывает древние истоки первичного денотата при помощи эпитетов, определяющих значение сакрального персонажа. В ходе анализа вербального материала установлено, что со временем первичный денотативный знак теряется или приобретает новую мифологическую версию.

Список литературы

Агапкина Т. А., Виноградова Л. Н. Благопожелание: Ритуал и текст // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М.: Наука, 1994. С. 168–208.

Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. 318 с.

Байбуриин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 237 с.

Балдаев С. П. Родословные предания и легенды бурят. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1970. Ч. 1. 364 с.

Жуковская Н. Л. Категории и символы традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988а. 198 с.

Жуковская Н. Л. Цаган Эбуген // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. М.: Сов. энциклопедия, 1988б. Т. 2: К – Я. С. 611.

Обрядность в традиционной культуре алтайцев: Коллективная монография / Ин-т алтаистики им. С. С. Суразакова; ред. Н. В. Екеев, Е. Н. Кузьмина и др. Горно-Алтайск, 2019. 704 с.

Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М.: Наука, 1983. С. 227–284.

Тюхтенева С. П. Земля. Вода. Хан-Алтай. Этническая культура алтайцев с XX в. Элиста: КалмГУ, 2009. 169 с.

Эрдэнэболд Л. Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX – начало XX в.). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2012. 196 с.

Юша Ж. М. Фольклор тувинцев Китая и Монголии (по результатам комплексной экспедиции 2011 г.). // Сибирский филологический журнал. 2012. № 3. С. 24–29.

Юша Ж. М. Тувинцы Китая в XXI веке: вехи истории и современное состояние // Новые исследования Тувы. 2017. № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/699> (дата обращения 20.09.2020).

Юша Ж. М. Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: Структура. Семантика. Прагматика. Новосибирск: Наука, Изд-во СО РАН, 2018. 400 с.

Дулам С. Монгол бэлгэдэл зүй. 1 дэвтэр. Улаанбаатар: Хэвлэлийн «Тоонот-принт ХХК-д хэвлэл», 1999. 206 х.

Монгол ардын баатарлаг тууль. Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1982. 166 х.

Монгол улсын угсаатны зүй, 2-р боть. Улаанбаатар, 1996. 204 х.

Ринчен Б. Монгол бөөгийн дуудалга. Улаанбаатар: Зохиогчийн зөвшөөрөлгүй эвлэл, 2013. 300 х.

Heissig W. Les religions de la Mongolie // Tucci Or., Heissig W. Les religions du Tibet et de la Mongolie. Paris: Payot, 1973. P. 340–490.

Mostaert A. Note sur le culte du Vieillard blanc chez les Ordos // Studia Altaica. Festschrift für Nik. Poppe. Wiesbaden, 1957. P. 108–117.

References

- Agapkina T. A., Vinogradova L. N. Blagopozhelanie: Ritual i tekst [Good wishes: Ritual and text]. In: *Slavyanskiy i balkanskiy fol'klor: Verovaniya. Tekst. Ritual* [Slavic and Balkan folklore: Beliefs. Text. The ritual]. Moscow, Nauka, 1994, pp. 168–208.
- Alekseev N. A. *Rannie formy religii tyurkoyazichnih narodov Sibiri* [Early forms of religion of the Turkic speaking peoples of Siberia]. Novosibirsk, Nauka, 1980, 318 p.
- Baldaev S. P. *Rodoslovnye predaniya i legendy burjat* [Pedigrees and legends of the Buryats]. Ulan-Ude, Buryat. Publ. House, 1970, pt. 1, 364 p.
- Bayburin A. K. *Ritual v traditsionnoy kul'ture. Strukturno-semanticheskiy analiz vostochnoslavianskih obryadov* [Ritual in traditional culture. Structural and semantic analysis of East Slavic rites]. St. Petersburg, Nauka, 1993, 237 p.
- Dulam S. *Mongol belgedel ziy. 1 devter*. Ulaanbaatar, Hevlelin "Toonotprint" XXX-d hevlel", 1999, 206 p.
- Erdenebold L. *Traditsionnye verovaniya oyrat-mongolov (konets 19 – nachalo 20 v.)* [Traditional beliefs of the Oirat Mongols (late 19th – early 20th centuries)]. Ulan-Ude, BSC SB RAS Publ., 2012. 196 p.
- Heissig W. Les religions de la Mongolie. In: Tucci Or., Heissig W. *Les religions du Tibet et de la Mongolie*. Paris, Payot, 1973, pp. 340–490.
- Mongol ardyn baatarlag tuul'*. Ulaanbaatar, Ulsyn hevleliyn gazar, 1982, 166 p.
- Mongol ulsyn ugsaatny ziy, 2-r bot'*. Ulaanbaatar, 1996, 204 p.
- Mostaert A. Note sur le culte du Vieillard blanc ches les Ordos. In: *Studia Altaica. Festschrift für Nik. Poppe*. Wiesbaden, 1957, pp. 108–117.
- Obryadnost' v traditsionnoi kul'ture altaitsev: Kollektivnaya monografiya* [Ritual in the traditional culture of the Altaians. Collective monograph]. N. V. Ekeev, E. N. Kuz'mina (Eds). Gorno-Altaysk, S. S. Surazakov Scientific-Research Institute of Altaistics, 2019, 704 p.
- Rinchen B. *Mongol boogiyn duudalga*. Ulaanbaatar, Zohiogchiyn zovshoorolgiy evlel, 2013, 300 p.
- Toporov V. N. Prostranstvo i tekst [Space and text]. In: *Tekst: semantika i struktura* [Text: semantics and structure]. Moscow, Nauka, 1983, pp. 227–284.
- Tyuhteneva S. P. *Zemlya. Voda. Han-Altay. Etnicheskaya kul'tura altaytsev v 20 v.* [Earth. Water. Khan-Altay. Ethnic culture of the Altaians since the 20th century]. Elista, Kalmsu, 2009, 169 p.
- Yusha Zh. M. *Fol'klor i obryad tuvinshev Kitaya v nachale 21 veka: Struktura. Semantika. Pragmatika* [Folklore and ritual of the Tuvans of China at the beginning of the 21st century: Structure. Semantics. Pragmatics]. Novosibirsk, Nauka, SB RAS Publ., 2018, 400 p.
- Yusha Zh. M. Fol'klor tuvinshev Kitaya i Mongolii (po rezul'tatam kompleksnoi ekspeditsii 2011 g.) [Folklore of the Tuvans of China and Mongolia (based on the results of a comprehensive expedition in 2011)]. *Siberian Journal of Philology*. 2012, no. 3, pp. 24–29.
- Yusha Zh. M. Tuvintsy Kitaya v 21 veke: vekhi istorii i sovremennoe sostoyanie [Tuvinians of China in the 21st century: milestones of history and the current state]. 2017, no. 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/699> (accessed: 20.09.2020).
- Zhukovskaya N. L. *Kategorii i simvol'y traditsionnoy kul'tury mongolov* [The categories and the symbols of traditional culture of the Mongols]. Moscow, Nauka, 1988a, 198 p.

Zhukovskaya N. L. Tsagan Ebugen [White Ebugen]. In: *Mify narodov mira: enciklopediya* [Myths of the peoples of the world: Encyclopedia: In 2 vols]. S. A. Tokarev (Ed. in ch.). Moscow, Sov. entsikl., 1988, p. 611.

Сведения об авторах

Дампилова Людмила Санжибоевна – доктор филологических наук, доцент, заведующая лабораторией вербальных культур народов Сибири и Дальнего Востока Института филологии СО РАН (Новосибирск, Россия)

dampilova_luda@rambler.ru
ORCID 0000-0003-0917-5432
WoS ID U-3608-2019

Юша Жанна Монгеевна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник лаборатории вербальных культур народов Сибири и Дальнего Востока Института филологии СО РАН (Новосибирск, Россия)

zhanna-yusha@yandex.ru
ORCID 0000-0002-4076-4553
WoS ID K-2110-2017, AAM-9856-2020

Information about the authors

Lyudmila S. Dampilova – Doctor of Philology, Assistant Professor, Head of the Laboratory of Siberian and the Far Eastern Verbal Cultures, Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation)

dampilova_luda@rambler.ru
ORCID 0000-0003-0917-5432
WoS ID U-3608-2019

Zhanna M. Yusha – Doctor of Philology, Leading Researcher of the Laboratory of Siberian and the Far Eastern Verbal Cultures, Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation)

zhanna-yusha@yandex.ru
ORCID 0000-0002-4076-4553
WoS ID K-2110-2017, AAM-9856-2020