

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 умиловивление 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).

бассейне нижнего течения р. Катунь. А.В. Анохин выучил алтайский язык и записывал фольклорные материалы на языке оригинала [Яданова 2013: 248–251]. Переводы обрядовых текстов на русский язык также выполнены им.

В примечании к текстам «Материалов...» сам автор признавался: «Полностью записать тексты камлания возможно только при помощи графофона; даже человек, вполне знающий язык, не в состоянии попеть записывать за шаманом, который из своих призываний диктует только бессвязные отрывки. Ввиду этого нижеприводимые тексты представляют собой лишь разрозненные, часто недоконченные и поэтому непонятные отдельные части таких призываний» (цитата дана в современной орфографии. – К.Я.) [Анохин 1924: 65].

Из всего опубликованного материала нами отобраны для работы 88 шаманских обрядовых текстов. Это в основном призывания духов-покровителей *кам'а*², заклинания, отдельные части поэтических текстов камлания и т.д. В этих фольклорных произведениях встречается сочетание *ак адан*. Словосочетание *ак адан* образовано от прилагательного *ак* – «белый» и существительного *адан* (*атан*) – «холощёный верблюд». *Ак адан* (*атан*) – букв. «белый холощёный верблюд».

А.В. Анохин, по-видимому плохо расслышав исполнителя, записал слово *адан* (*атан*) как *ада* и сделал буквальный перевод – «отец»; *ак ада* – «белый отец». Например: *Агарарда ак жылдыс / Ак адамнан төгүлүн жат*. 'В белеющем (небе) белые звезды / От Белого Отца моего сыплотся' [Анохин 1924: 66]. *Ак адага токуна*. 'Остановись у Белого Отца' [Там же: 77]. *Аб (ак) аданын улузы, / Ару төзим ээзи*. '(Вы) люди белого отца, / Чистой основы моей хозяева' [Там же: 133] и т.д.

Л.П. Потапов в своей научной статье высказывает замечания по поводу перевода словосочетания *ак адан* (у А.В. Анохина: *ак ада*): «Имеется некоторая неточность в переводе отдельных фраз, слов, образов в шаманских текстах. А.В. Анохин, вероятно, не знал, что тот же шаманский бубен во время камлания, именовался камами не “түнгүр”, а “ак-адан”. Последнее слово, кажется, не без помощи редактора текстов, переведено как “белый твой отец”, а на самом деле оно значит “священный верблюд”, как называли бубен камы во время камлания, имея в виду, что бубен символизирует ездовое верховое животное шамана» [Потапов 1994: 6].

По всей видимости, А.В. Анохину было известно значение слова *адан* как одно из названий бубна в шаманской лексике, так как в одном обрядовом тексте – благопожелании (*алкыш сөс*) *каму Тостогошу* исследователь перевёл *ак ада[н]* как «белый бубен»: *Ак таай Тостогош! / Ак ададын ээзи, / Нөкөрлү, Ак адам!* 'Белый дядя (по матери) Тостогош! / Хозяин белого бубна, / Имеющий товарища, белый бубен!' [Анохин 1924: 129]. Но в других случаях, к сожалению, *ак адан* переводится как «белый отец». Очевидно, что в этих текстах неправильное написание исследователем слова *адан* как *ада* привело к искажению смысла фольклорного текста и его перевода.

В «Словаре алтайского и аладагского наречий тюркского языка», составленном В.И. Вербицким [Казань, 1884], к слову *адан* приводится значение «бубен шаманский», *егри адан* (в.-к.)³ – «бубен при шаманском действии»; *аданыг* (в.-к.) – «шаман, действующий посредством бубна» [СААНТЯ 1884: 6].

В «Хакасско-русском историко-этнографическом словаре» В.Я. Бутанаева: «Адан (атан) 1. рабочий верблюд; 2. (перен.) бубен; *игир адан* шаманский бубен (букв. горбатый верблюд)» [Бутанаев 1999: 18].

Н.П. Дыренкова в своём научном труде «Материалы по шаманству у телеутов», делая описание телеутских шаманских бубнов, пишет: «Бубен у телеутов носил название *түңүр* и *чолуу*; в шаманских призываниях его называли *ак адан*.

Алты өркөштү ак адан,

О шести горбах бубен,

Алты көстү ала Марс (барс)⁴.

О шести глазах пестрый барс»

[Дыренкова, 1949: 112].

Д.А. Функ также отмечает, что «шаманский бубен назывался по-телеутски *түўр* или *чалуу*, а во время камлания шаман иногда обращался к бубну, называя его *ак аданым* – “священный верблюд мой”» [2005: 190].

² *Кам* – алт. ‘шаман’.

³ Сокращение, принятое в «Алтайско-аладагско-русском словаре»: в.к. – верхне-кондомский.

⁴ *Марс / мар* (*барс*) – рукоятка шаманского бубна телеутских и шорских шаманов; дух-хозяин бубна. *Марс* (*парс*) – название одного из типов шаманского бубна у кумандинцев и тубаларов. «Бубен “марс” [кумандинские шаманы] получали от шорской горы Мустаг, и именно те шаманы, которые имели предков – шаманов, происходивших из шорцев, обычно по материнской линии» [Потапов 1947: 167].

Таким образом, лексема *адан* (*атан*) у алтайцев, телеутов, хакасов кроме буквального значения – «холощёный верблюд» в шаманской лексике имела переносное, сакральное значение – «бубен».

Словосочетание *ак адан* (*атан*) мы перевели как «белый (священный, чистый) бубен». Прилагательное *ак* 'белый' в этом случае имеет значение «священный, чистый», так как выступает определением к слову «шаманский бубен», который во время камлания символизирует ездовое животное шамана – верблюда (*адан / атан*).

Шаманский бубен относился к священным предметам. *Кам* «получал» его от своих духов-покровителей и духов-хозяев родовых гор, т.е. «бубен делался не по личному желанию шамана, а по требованию духов-предков или почитаемых гор» [Потапов 1947: 161]. Они также определяли срок камлания шамана бубном. Дух-хозяин священной родовой горы давал указания шаману, из какого дерева и из кожи какого животного делать бубен.

В процессе изготовления шаманского бубна у северных и южных алтайцев принимали участие мужчины, которые помогали шаману и мастеру (*ус кижжи*). Обод бубна делали из кедра или из тальника, рукоятку – из растущей «живой» берёзы (*кайын*), «горб» бубна (*örğösh / örkösh*) изготавливали из берёзовой губки – нароста или делали из берёзовых палочек. Н.П. Дыренкова, описывая изготовление шаманского бубна у телеутов, пишет: «На наружной поверхности под кожу [бубна] кладётся шесть деревянных полушарообразных деревяшек, которые образуют возвышения *örkösh*, т.е. горб; они служат резонаторами. Вот почему шаман называет свой бубен “алты *örkösh*тү ак аданым” – “мой бубен о шести горбах”» [1949: 114]. Бубен обтягивался кожей дикого марала, оленя или самца косули (*куран*) (в некоторых случаях – кожей молодой лошади). Изготовление шаманского бубна сопровождалось обрядами и словами благопожелания [Потапов 1947: 162–163; Потапов 1991: 159–203; Анохин 1924: 54; Дыренкова 1949: 114–117].

Готовый бубен освящался особым образом: «Новый бубен, при чтении молитв, шаман или шаманка сначала обкуривают зажженным *арчын'ом* (можжевельник), потом кропят вином (*аракы*). С этого момента бубен приобретает значение священного предмета и употребляется при совершении религиозных обрядов» [Анохин 1924: 51].

Обряд оживления нового шаманского бубна у шорцев подробно рассмотрел Л.П. Потапов: шаман брызгал жертвенной брагой на обод бубна. «Обод оживал и через шамана рассказывал присутствующим о том, как он жил в лесу, будучи деревом, страдал от мороза и т.д. Рассказ обода заканчивался обещанием хорошо служить шаману. Затем шаман брызгал жертвенной брагой на кожу, обтягивавшую бубен. Тогда оживал марал или олень, смотря по тому, чьей кожей был обтянут бубен, и устами шамана также рассказывал о себе. Олень или марал говорил о своем рождении, родителях, детских годах, зрелом возрасте, о том, как питался, по каким местам ходил и т.д. Оживлённый марал или олень доводил свой рассказ до того момента, когда он погиб от руки охотника, и тоже заканчивал своё повествование обещанием хорошо служить шаману» [1947: 163].

Л.П. Потапов в ссылке к своей научной статье отмечает, что, судя по материалам Н.П. Дыренковой, шорский шаман при оживлении бубна собирал все части животного, шкура которого была натянута на бубен, и по оживлению бубна садился на него верхом, испытывая оживлённое животное для езды [Там же: 163]. Обряд оживления шаманского бубна совершали и северные и южные алтайцы.

Таким образом, после обряда оживления шаманский бубен становился священным и «оживлённым»; представлялось, что дух дерева, из которого делали остов бубна, и дух животного, шкурой которого был обтянут бубен, оживали в новом качестве: как духи-помощники шамана и как его ездовое животное. Оживлённый бубен – верховое животное шамана иносказательно именовался *ак атан* (*адан*) 'священный (чистый) бубен – верблюд'. Очевидно, слово *атан* (*адан*), имеющее буквальное значение «холощёный верблюд, предназначенный для работы; рабочий верблюд», в шаманской лексике заключало в себе глубокий и сакральный смысл. Верховое животное шамана – *ак атан* (*адан*) – священный, чистый верблюд – бубен был освящён и был предназначен служить шаману во время камлания в его дальних поездках по разным мирам. «На оживлённом бубне – животном шаман и совершал во время камлания свои далекие путешествия в царство духов, погоняя бубен колотушкой, которую он называл “алтын камчы” – золотая плеть» [Потапов 1947: 178].

В шаманских обрядовых текстах в записи А.В. Анохина (всего 88 текстов) словосочетание *ак адан* (*атан*) в значении «священный чистый бубен» встречается 7 раз.

Два раза используется в одинаковых контекстах в отрывках призываний, обращённых к духам-предкам шамана: Чуйуку и чистым *кам'ам*. Тексты записаны А.В. Анохиным около 1910–1912 гг.⁵ от

⁵ Точная дата записи неизвестна.

шамана Полштопа, «32 лет, I-ой алтайской дючины, рода маймалар-кижи, кости (*сöök*) очы, который жил на речке Арәмбс, на правом берегу реки Катунь» [Анохин 1924: 65].

№ 1. Отрывок из призывания, обращённого к Чуйуку:

Сүт-Көлдүн Кер-Пуура! Агарарда ак жылдыс	Кер-Пуура Молочного озера – Сют-Кёля! Когда забелела (засияла) белая звезда – <i>ак жылдыс</i>
Ак аданнан төгүлүп жат	Стала сыпаться из моего священного бубна – <i>ак адан.</i>
Ала шонкор эр алдыма акшыгай,	Пегий сокол передо мной, мужчиной, пусть клекочет,
Поро муркүт эки и[й]нине	Серый беркут над моими двумя плечами пусть вьётся ([Анохин 1924: 66]; перевод наш).

№ 2. Отрывок из призывания чистым *кам'ам*:

Сүт-Көллүм, Кер-Буура! Сүмер тайга тайанган. Агарарда ак жылдыс	Молочное озеро моё – Сют-Кель, Кер-Буура! Опирающийся на Сүмер-тайгу. Когда забелела (засверкала) белая звезда – <i>ак жылдыс</i> ,
Ак аданнан төгүлген.	Стала сыпаться из моего священного бубна – <i>ак адан.</i>
Ала шонкор эр алдымнан акшыган,	Пегий сокол передо мной, мужчиной, клекотал,
Поро шонкор эки и[й]нине	Серый беркут над моими двумя плечами вился... ([Анохин 1924: 71]; перевод наш).

В обоих вариантах призываний упоминаются: Сют-Кель – букв. ‘Молочное озеро’⁶, Кер-Пуура (Кер-Буура), *ак жылдыс* ‘белая звезда’, *ак адан* – ‘священный бубен’, *ала шонкор* ‘пегий сокол’.

По представлениям алтайских шаманов о Вселенной, записанных Л.Э. Каруновской, Молочное озеро – Сют-Кель находится на вершине горы *Ак тошон алтай сыны* (‘С белыми ледниками хребет *алтая*’), которая расположена в центре земли. В Молочном озере – Сют-Келе омывается душа камлающего *кам'а* по пути к духу земли *Жер-суу*⁷ и в подземный мир [Каруновская 1935: 162].

А.В. Анохин в «Материалах по шаманству у алтайцев» указывает реальное местоположение Молочного озера – Сют-Кель: «на горе близ р. Кемчик, при впадении в неё р. Ак-суг (Сойотия⁸)» [1924: 61].

Термином *пура (бура)* (алт. букв. ‘верблюд-жеребец’) в шаманской лексике называли ездовых коней шамана, духов и божеств. «Прежде чем камлать к какому-либо духу, шаман должен поймать и привязать его *бура*, иначе может случиться, что, дойдя с большими трудностями до этого духа, шаман не застанет его дома; духи разъезжают на своих *бура*» [Дыренкова 1949: 120]. *Бура кам'а* именовался *камнын тын буразы* ‘шамана душа бура’, с ним была связана жизнь шамана. *Бура* имели масти: *кызыл бура* ‘красный бура’ принадлежал верховному божеству Улгену (Ўлген), *кара бура* ‘чёрный (вороной) бура’ – божеству Нижнего мира Эрлику [Потапов 1949: 193; Дыренкова 1947: 120].

В текстах призываний в записи А.В. Анохина встречается словосочетание *кер буура* – букв. ‘гнедой верблюд-жеребец’. *Кер буура* в рассматриваемых текстах употребляется вместе с сочетанием *Сүт-Көл: Сүт-Көлдүн Кер-Пуура!* ‘Кер-Пуура молочного озера – Сют-Кель!’ [Анохин 1924: 66]; *Сүт-Көллүм, Кер-Буура!* ‘Молочное озеро моё – Сют-Кель, Кер-Буура!’ [Там же: 71].

Вероятно, в этих обрядовых текстах имеется в виду ездовое животное – *кер бура* ‘гнедой бура’ духа Молочного озера – Сют-Кель, так как, по представлениям алтайцев, каждая местность, тайга, река, озеро имели своего духа-хозяина.

А.В. Анохин пишет: «Географические названия гор, рек, озер для алтайца являются не простыми названиями, а собственными именами духов. Гора, например, Абу-Каан, озеро Сүт-көл, река Ўлемен,

⁶ Озеро с таким названием находится в Республике Тыва.

⁷ *Жер-суу* – букв. ‘земля-вода’; самый значительный дух земли, которому подчинены все остальные духи местностей. Шаман отправляется к *Жер-суу*, чтобы испросить *кут* – зародыш скота и *жула* – душу детей [Каруновская 1935: 162].

⁸ Сойотия – в XVIII–начале XX в. русское название территории современной Республики Тыва.

скала Ак-кайа и т.д. суть не только живые существа, но и божества, которым алтаец молится, как существам, способным проявлять свой гнев, посылать милость и отвечать на молитвы человека» [Анохин 1924: 15].

Во втором тексте призываний присутствует сочетание слов, которое отсутствует в первом тексте: *Сүмер тайга тайанган* 'Опирающийся на Сүмер-тайгу'. Эти слова относятся к духу-хозяину Молочного озера – Сют-Кель и к его ездовому животному *кер бура*. Глагол *тайанган* 'опирался, опиравшийся, опирающийся' (от *тайан-* 'опереться, опираться') в этом контексте выступает со значением «иметь защиту, опору». В традиционном мировоззрении алтайского народа почитаемые священные горы представлялись защитниками и покровителями всего населения.

Далее в рассматриваемых текстах говорится о белой звезде – *ак жылдыс* и о священном бубне – *ак адан*: *Агарарда, ак жылдыс / Ак аданнан төгүлүн жат (төгүлген)*. 'Когда забелела (засияла, засверкала) белая звезда – *ак жылдыс*, / Стала сыпаться из моего священного бубна – *ак адан*' (перевод наш. – К. Я.) [Анохин 1924: 66, 71]. А.В.Анохин приводит несколько иной перевод: «В белеющем (небе) белые звезды / От Белого Отца моего сыплотся»; «На белизне небесной белые звезды / От Белого Отца рассыпались» [Там же].

Не совсем понятно, о какой «белой звезде» сообщается в текстах. По всей видимости, речь идёт о звезде, нарисованной на священном бубне – *ак адан*. На лицевую сторону бубна наносились фигуры небесной сферы и образы духов-помощников шамана. Бубен изобиловал рисунками звёзд. В верхней части бубна рядом с фигурами солнца и месяца изображались кружки меньших размеров – утренняя звезда (*тан чолмон*) и вечерняя заря (*энир чолмон*). В этой «небесной» области бубна располагались также точечные рисунки звёзд (*жылдыс*). В некоторых шаманских бубнах точки встречались и на нижней части кожи. Изображения звёзд входили и в состав орнаментального украшения обечайки бубна – *пилдүр* [Анохин 1924: 55, 59].

Вероятно, в этом контексте можно сделать и такой перевод: «Белая (священная) звезда – *ак жылдыс*, засияв (засверкав / «ожив»), стала сыпаться из моего священного бубна – *ак адан*». Шаман после изготовления шаманского бубна проводил обряд оживления бубна и рисунков, нанесённых на него [Потапов 1947: 139–183]. Поэтому изображения на шаманском бубне считались священными, оживлёнными. Очевидно, *кам* в текстах шаманских призываний описывает состояние своего священного, «живого» бубна – *ак адан* во время камлания.

Образы пегого сокола (*ала шонкор*) и серого беркута (*поро мўркўт*) в фольклорных поэтических текстах шаманов встречаются часто. Сокол и беркут являются духами-помощниками *кам'а*, они переносят шамана и жертвенное животное в миры божеств и высших духов. Пучки перьев филина, совы и беркута (*ўлбўрек*), прикреплённые к двум плечам шаманского кафтана (*манжак*), изображали двух беркутов (*мўркўт*) и соколов (*шонкор*) [Анохин 1924: 46].

Таким образом, рассмотренные отрывки шаманских обрядовых текстов, записанные А.В.Анохиным от *кам'а* Полштопа, оказываются вариантами и контаминированными частями текстов призываний. Отдельные сочетания слов, присутствующие в этих текстах (*ала шонкор* 'пегий сокол', *поро мўркўт* 'серый беркут', *ак адан* 'священный бубен' и др.), встречаются в фольклорных произведениях других шаманов.

Термин *ак адан* применялся алтайскими *кам'ами* к шаманскому бубну во время камлания и содержал в себе следующую смысловую нагрузку: священный («оживлённый») бубен – ездовое животное шамана – священный верблюд.

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Л., 1924.

Бутанаев В.Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999.

Дыренкова Н.П. Материалы по шаманству у телеутов // Сб. Музея антропологии и этнографии. М.; Л., 1949. Т. 10. С. 107–190.

Каруновская Л.Э. Представления алтайцев о Вселенной // Сов. этнография. М.; Л., 1935. № 4–5. С. 160–183.

Потапов Л.П. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племён Алтая // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. М.; Л., 1947. Т. 1. С. 139–183.

Потапов Л.П. Бубен телеутской шаманки и его рисунки // Сб. Музея антропологии и этнографии. М.; Л., 1949. Т. X. С. 191–200.

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.

Потапов Л.П. Андрей Викторович Анохин как исследователь шаманства у алтайцев // Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев / Репринтное издание. Горно-Алтайск, 1994.

СААНТЯ 1884 – Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка / Сост. В.И. Вербицкий. Казань, 1884.

Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М., 2005.

Яданова К.В. Обрядовые тексты алтайских шаманов в записи А.В. Анохина // Уральские и алтайские языки и народы: сопоставительно-типологический взгляд: Материалы междунар. науч. конф., посвящённой 200-летию со дня рождения выдающегося финно-угроведа и алтаиста М.-А. Кастрена (1813–1852) (Абакан, 25–28 сентября 2013 г.) / Отв. ред. А.Д. Каксин. Абакан, 2013. С. 248–251.

А.К. Бидинова

Некоторые фонетические и морфологические особенности народных песен теленгитов и тубаларов*

Аннотация. Народные песни теленгитов и тубаларов отражают специфические особенности языка на разных уровнях. Текстам песен тубаларов свойственны такие диалектные особенности, как вариативность аффиксов, сохранение древних форм. В песнях теленгитов прослеживаются специфические черты в области фонетики: упрощённые и стяжённые формы аффиксов, оглушение согласных в некоторых позициях.

The folk songs of Telengit and Tuba reflect specific features at different language levels. Characteristic for the song texts of Tubalars are such dialect features as variability of affixes and preservation of ancient forms. Traced in the songs of Telengits are peculiar features in the field of phonetics: simplified and contractions of affixes, devocalization of consonants in certain positions.

Ключевые слова: теленгиты, тубалары, диалект, фонетические особенности, морфологические особенности.

Telengit, Tuba, dialect, phonetic features, morphologic features.

УДК: 398.8(=512).

Контактная информация: 630090, г. Новосибирск, ул. Пирогова, д. 2. НГУ, отдел аспирантуры и докторантуры. Тел.: (383)363-41-47. E-mail: aspirant@admin.nsu.ru.

Корпус алтайских народных песен включает в себя песенную лирику разных этнических групп, проживающих в Республике Алтай: алтай-кижи, теленгитов, телеутов, тубаларов, чалканцев и кумандинцев. Детальная расшифровка аудиозаписей песен позволяет точно графически передавать все языковые особенности, которые прослеживаются на фонетическом, морфологическом и лексическом уровнях языка.

В рамках данной статьи нами будут представлены некоторые выявленные фонетические и морфологические особенности песен теленгитов и тубаларов.

По Н.А. Баскакову [1958], язык теленгитов, жителей Кош-Агачского и Улаганского районов, наряду с телеутским и языком алтай-кижи входит в южную группу диалектов алтайского языка (с 1992 г. телеутский язык считается самостоятельным).

Песенный язык теленгитов

Анализ фонетических, лексических и морфологических особенностей языка теленгитов показывает, что он не сильно отличается от алтайского. Специфические черты прослеживаются лишь в области фонетики, что позволяет считать его говором алтайского языка.

Фонетический уровень

На фонетическом уровне яркой чертой, отличающей говор Кош-Агачского и Улаганского районов от говоров алтай-кижи, являются долгие гласные, образованные в результате стяжения комплекса звуков. Вторичная долгота фиксируется в данном говоре чаще, чем в литературном алтайском.

Чаще всего долгота гласных в языке теленгитов возникает в результате выпадения согласного *z* в именных основах в интервокальной позиции: *жабаа* ‘жеребёнок от года до 3-х лет’ (лит. *жабага*), *теерик* ‘круг, круглый’ (лит. *тегерик*).

Кусукту мөштү тайгалар – / Кулун-жабаа⁹ турлусы (129¹⁰) (ср. лит. *жабага*) ‘Тайга с кедровыми орехами – / Стойбище однолетних и двухлетних жеребят’; *Теерик көзи мөлтүрөп, / Мени көрбөй кай*

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

⁹ Полу жирным шрифтом выделены примеры, которые комментируются в статье.

¹⁰ Примеры взяты из рукописи тома «Алтайские народные песни» (сост. М.А. Демчинова), здесь и далее в круглых скобках указаны номера текстов в рукописи.