
ОБРЯДОВЫЙ ФОЛЬКЛОР

УДК 398.332 (=512.151)

DOI 10.25205/2312-6337-2022-2-33-42

Зооморфный код в мифоритуальной традиции алтайцев

Н. Р. Ойноткинова

Институт филологии СО РАН, Новосибирск, Россия

Аннотация

В статье выявлены особенности реализации зооморфного кода культуры в мифологии и обрядности алтайцев. Материалом исследования послужили фольклорные тексты разных жанров: мифы, легенды, предания, сказания, обрядовые произведения алтайцев. Основными методами исследования являются описательный метод и метод семантической реконструкции, методика мотивационного анализа, применяемые в этнолингвистике и лингвофольклористике. Автор пришел к выводу, что зооморфный код выступает одним из основных, задействованных в кодировании культурных смыслов в фольклорной картине мира. Он участвует в образовании различных мифем в фольклорных текстах алтайцев: теонимов, демонимов, хрононимов, космонимов. Выделены мотивационные модели их образования.

Ключевые слова

фольклор алтайцев, мифология алтайцев, зооморфизация, зооморфный код в мифологии алтайцев, теонимы, демонимы, хрононимы, космонимы

Для цитирования

Ойноткинова Н. Р. Зооморфный код в мифоритуальной традиции алтайцев // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2022. № 2 (вып. 44). С. 33–42. DOI 10.25205/2312-6337-2022-2-33-42

Zoomorphic code in the mythological and ritual tradition of Altaians

N. R. Oynotkinova

Institute of Philology of the SB RAS, Novosibirsk, Russian Federation

Abstract

The article reveals the peculiarities of the zoomorphic cultural code implementation in the mythology and rituals of the Altai people. Folklore texts of different genres: myths, legends, historical legends, tales, and ritual works of Altaians were studied using the descriptive method, the method of semantic reconstruction, and the method of motivational analysis used in ethnolinguistics. The concept of “double coding” serves as a methodological basis for studying the zoomorphic code in the mythological picture of the world of the Altaians. The culture code is understood as a way of expressing meaning when describing the material and spiritual world in the cultural space by native speakers, as well as a linguistic way of conceptualizing the surrounding world. Cultural codes in mythological texts are enclosed

© Н. Р. Ойноткинова, 2022

ISSN 2312-6337

Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2022. № 2 (вып. 44)
Languages and Folklore of Indigenous Peoples of Siberia. 2022. No. 2 (iss. 44)

in lexical representatives-mythemes denoting various objects of the material and spiritual world and united by a theme. The author concludes that the zoomorphic code is one of the main ones involved in the coding of conceptual cultural meanings in the language picture of the world. The mythological interpretation of certain mythemes as zoomorphic entities in the mythological and ritual culture of Altaians provided one of the means of coding and reflecting the world picture. The zoomorphic code plays a role in the conceptualization and formation of various myths: theonyms, demonyms, names of cult objects, cosmonyms, and chrononyms. In addition, motivational models of mytheme formation are identified.

Keywords

folklore of Altaians, mythology of Altaians, zoomorphization, zoomorphic code in the mythology of Altaians, theonyms, demonims, chrononyms, cosmonyms

For citation

Oynotkinova N. R. Zoomorfnyy kod v miforitual'noy traditsii altaytsev [The zoomorphic code in the mythological and ritual tradition of Altaians]. *Yazyki i fol'klor korennykh narodov Sibiri* [Languages and Folklore of Indigenous Peoples of Siberia]. 2022, no. 2 (iss. 44), pp. 33–42. (In Russ.). DOI 10.25205/2312-6337-2022-2-33-42

Введение

Роль животных в человеческом языке и культуре велика: с помощью них человек концептуализирует мир, выражает определенные культурные смыслы. Зооморфный код культуры как универсальный способ означивания в языке закрепляется в лексике и текстах культуры. Цель данной статьи – выявить особенности зооморфного кода в текстах мифоритуальной традиции алтайцев.

Материалом исследования послужили опубликованные и неопубликованные (архивные и полевые) материалы по фольклору алтайцев. Список источников указан в списке литературы, а также подробно охарактеризован в монографии автора [Ойноткинова, 2021, с. 35–39].

Методы исследования

С позиций семиотики код определяет соответствия между планом выражения и планом содержания языка. В свою очередь код культуры представляет собой «совокупность знаков (символов), смыслов (и их комбинаций), которые заключены в любом предмете материальной и духовной деятельности человека» [Большой толковый словарь..., 2003, с. 190–191]. При выявлении важных в культуре смыслов для исследователя необходимо определить общие особенности и черты культурного кода, систематизировать их с помощью научной терминологии. Термины научного описания кодов культуры, разработанные в лингвистике, достаточно широко применяются для описания различных текстов / дискурсов, в том числе и фольклорных. Выявление культурных кодов как способов выражения смыслов в культурах имеет огромное значение для определения специфики языковых картин мира, запечатленных в фольклоре и культуре вообще.

Коды вырабатываются в той или иной культуре и, соответственно, прочитываются ее носителями. Код культуры – это способ выражения носителями языка смысла при описании материального и духовного мира в культурном пространстве, а также языковой способ концептуализации окружающего мира. В связи с этим в лингвистике под *кодом* подразумевается «вторичное» использование знаков, уже имеющих закрепленное за ними «первичное» значение, при этом знаки могут иметь не только языковую природу, но и внеязыковую – это могут быть вещи, действия, природные объекты и другие реалии жизни или ментальные сущности [Толстая, 2002, с. 124]. О коде речь идет тогда, когда усвоенный языком культурный знак, несущий определенный смысл, используется по подобию для обозначения смысла другого знака. Базовые культурные коды универсальны для всех лингвокультур, но в то же время они имеют свои особенности. Сам набор кодов, как правило, однотипен, оригинальны лишь способы организации его элементов и выбор денотатов.

Поскольку мифология, в отличие от самого языка, относится к вторичным моделирующим структурам и в мифологических текстах любое слово несет символическое значение, то исследователи предлагают выделять *мифологические коды* отдельно. Культурные коды в мифологических текстах заключаются в лексических репрезентантах-мифемах, обозначающих различные объекты материального и духовного мира и объединенных в рамках мифологической темы. В них заключены культурные смыслы, отражающие ценности и нормы культурного сообщества. При выявлении важных в культуре

смыслов для исследователя важно определить общие особенности и черты культурного кода на обширном материале мифологических текстов и систематизировать их с помощью научного аппарата. В кодовом слове, в мифеме, мы имеем дело не только с его лексическим значением, но и с его семантикой, которая может быть обусловлена контекстом, ведущим к символизации и метафоризации слова. К. Леви-Стросс называл мифемы «словами с двойным значением» [1983, с. 428], так как в них заключены особые символические значения. «Обыденному» значению слова, или значению слова, фиксируемому в словаре, оказывается противопоставлено его «мифологическое» или «символическое» значение. Е. Бартинский называет мифологический код мифолого-символическим кодом [2005, с. 106–107].

Методологической основой нашего исследования мифологических кодов стала концепция «двойного кодирования» (Р. Барт, К. Леви-Стросса). «Двойное кодирование» проявляется в раскрытии двойных мифологических кодов, применяемых в выражении лексического значения и символического смысла, сочетании различных кодов друг с другом. Д. Б. Гудков также отмечает, что «имена, принадлежащие тому или иному коду культуры, обладают, помимо общеязыкового, еще и особым значением как знаки вторичной семиотической системы, причем значение это отнюдь не является ситуативно обусловленным, но закреплено за соответствующей единицей языка» [2004, с. 42]. Исследователь предложил называть символическое значение мифологическим, противопоставляя его обыденному значению соответствующей лексемы [Гудков, 2018, с. 49].

Основными методами нашего исследования являются *описательный метод и метод семантической реконструкции*, а также *методика мотивационного анализа*, применяемые в этнолингвистике. Метод семантической реконструкции позволяет рассмотреть комплекс факторов (собственно языковых, ментальных, культурно-прагматических), способствовавших формированию и развитию значения слова. В анализе мифем, семантика которых раскрывается в мифе-тексте, должны учитываться такие важные компоненты, содержащиеся в культурно-прагматической зоне значения, как коннотации и ассоциативный фон. Мотивационный уровень предполагает «группировку слов на основе общности их мотивационной модели (мотивационного признака)» [Толстая, 2002, с. 116].

Животный мир становится «зеркалом» мира людей: соответственно, животные обретают свойства эталонных носителей тех или иных индивидуальных или социальных характеристик человека (заяц – трусость, пчела – трудолюбие, осел – глупость и т. д.). По содержанию эти языковые знаки представляют собой реалии мира, переосмысленные с точки зрения их ценности, они стали носителями культурных идей (добрый – злой, хороший – плохой и т. д.). Фрагментам мифологической картины мира дается оценка. Различные в жанровом отношении тексты фольклора объединяет общий дискурсивный ценностно-ориентирующий (верифицирующий) модус – типовой модусный смысл, выраженный в фольклорных текстах, направленных на трансляцию ценностных установок с позиции фольклорного коллектива [Тубалова, 2016, с. 301].

В основе многих мифов о животных лежит мифологема сотворения животных добрым и злым богами: Кудаем (другие его имена – Курбустан, Ульген, Быркан) в соперничестве с дьяволом – Эрликом. Животными, созданными Эрликом, считаются медведь, соболь, кабарга, коза, верблюд. Эти животные относятся к «черным». В некоторых мифах, рассказанных охотниками, акцентируется внимание на том, почему нельзя есть мясо «черных» животных. Этиологические мифы описывают то, каким внешним обликом наделило божество тех или иных животных, например, почему у бурундука на спине полосы, у барсука на лбу залысина, у зайца уши черные, у марала под глазами отметины, у косули на бедре белые пятна; почему летяга во время грозы прячется под деревом; почему сурки уходят в норы и т. д.

В мифах алтайцев мифологема о грешных животных реализуется в эпизодах сюжетов о том, как Кудай (Бог) после сотворения спустился на землю, чтобы понаблюдать, как живут его птицы и звери, довольны ли они своей жизнью. Божество наказывает тех животных, которые нарушили его предписание, порядок в мироустройстве. В результате наказания за преступление или поощрения за достойный поступок появились некоторые изменения во внешнем облике или повадках животного. Через образы животных осуждаются различные недостатки человека: через образ барсука — хвастовство; образ медведя, попросившего пятый палец, — грубая сила, отсутствие ума; образ бурундука — воровство.

В мифах о животных прослеживается антропоморфизм образов, они повествуют о превращениях человека в животное. В медведя превращается заблудившийся в лесу человек; в сурка — охотник, выстреливший в любимую птицу бога Кудая (Ульгена) — ласточку (в разных вариантах мифа — в коршуна, орла); в летучую мышь — шаман, не вылечивший сына божества; в летягу — божество, нечаянно пнувшее в глаз сына божества (или своровавшее у божества колокольчик); в бурундука — укравший у божества корову; в зайца — дочь божества, которая становится почитаемым идиолом у алтайцев.

Животные и птицы, по мифологическим представлениям алтайцев, бывают «чистыми» (святыми, добрыми) и «нечистыми» (дьявольскими, проклинающими, злыми). К «нечистым» относятся хищные и вредоносные птицы (*кускун* ‘ворон’, *каргаа* ‘ворона’, *сангыскан* ‘сорока’, *јүкү* ‘сова, филин’), к «чистым» — *күүле* ‘голубь’, *күүк* ‘кукушка’, *шонкор* ‘сокол’. Так, кумандинцы относили к «чистым» птицам ласточку (*карлагаиш*), голубя (*күүле*), перепелку (*пөдне*), коростеля (*тартал*), рябчика (*сынма*), тетерева (*куртук*) — они все предназначены людям для еды¹. Оппозиция «чистый» — «нечистый» касается не всех птиц, некоторые из них никак не вовлечены в данное противопоставление. Эта оппозиция возникает на основе тех произведений, легенд и мифов, которые связаны с мифологемой сотворения мира и человека. Животные в мифоритуальной традиции алтайцев отражают, с одной стороны, некоторые анимистические, шаманские, тотемистические воззрения, с другой — нравственные ценности. За каждой мифемой закрепляется определенная оценка носителей национальной культуры. Это позволяет в конкретно-ситуативных условиях использовать эти единицы для оценки реальной действительности.

Итак, перейдем к мотивационным моделям, на основе которых появились различные мифемы в традиционной культуре алтайцев.

Теонимы

Зооморфный код участвует в концептуализации и образовании теонимов по семантической модели «животное→божество». В мифе о сотворении земли и человека два гуся, летающие над океаном, олицетворяют двух божеств — Эрлика, божество подземного мира, и Ульгена — божество Верхнего мира. Орнитоморфные божества известны в мифологиях других народов. В фольклоре разных народов птицы и некоторые другие животные являются воплощением божества, демиурга, героями, превращенными людьми, ездовыми животными шаманов и героев (гусь), тотемными предками и т.д.

Теоним Каршит можно сравнить с именем мифической космической птицы Каршиптар, которая в иранской мифологии выступает в облике водоплавающей птицы-гуся, мифического крылатого существа, владыки водной стихии. По мифологии древних иранцев, наставления Ахура Мазды принесла людям птица Каршиптар [Лелеков, 1987, с. 625]. Возможно, алтайский теоним Каршит связан с теонимом Каршиптар, который состоит из имени Каршит и аффикса множественного числа *-тар*. По легендам алтайцев, две птицы (гусь и утка) сотворили землю, достав со дна океана ил-землю, и по своим образам они близки к мифическим птицам Каршиптар в иранской мифологии. Орнитоморфные образы под влиянием идей мировых религий, возможно, были позже заменены на других персонажей: одну из птиц стали называть Ульгеном, а другую — Эрликом. Появление имени Каршит в религиозно-мифологической традиции некоторых тюркских племен Южной Сибири, возможно, связано с этногенезом народов Сибири или взаимовлиянием религий и верований народов.

Демонимы

В соответствии с мотивационной моделью «животное→дух» концептуализация различных наименований духов невидимого мира происходит за счет переносных номинаций, зооморфизмов. Так, наряду с другими прямыми номинациями используются метафорические наименования животных для обозначения различных духов природы, стихий: земли, воды, воздуха, огня.

Светлые духи имеют зооморфный облик, например: Кара-Куш — букв. ‘Орел’, Бай-Мүркүт ‘Священный Беркут’, *бура / нура / нура / пугра* ‘верблюд’ — ездовые животные божеств Верхнего мира.

¹ Полевые материалы экспедиции, собранные в 1964 г. В. Диосеги и Ф.А. Сатлаевым и полевые материалы, собранные в 1984 г. Н. А. Алексеевым. Текст 37, л. 44. Записал Н. А. Алексеев в 1984 г., перевел Ф. Сатлаев // Архив сектора фольклора (АСФ) ИФЛ СО РАН, ед. хр. 10.001.

Кара-Куш (букв. ‘Черная птица’) ‘Беркут’ – шаманское божество, дух Верхнего мира. У алтайцев правобережья Катуня считается одним из сыновей божества Ульгена. Во время камлания, до обращения к духу-покровителю Дьайыку (*Дайык*), находящемуся в юрте, шаман восхваляет Кара-Куша. Функция этого персонажа, духа-помощника шамана, заключается в том, что он охраняет шамана во время камлания от нападения враждебных духов и шаманов: *Айлу-күндү тенгери, / Ак булутты аткарган, / Айды-күнди жылдырган / Күкүрчидин ээзи / Күндү-айлу тенгерим / Ай канатту Кара-Куш...²* ‘Лунное, солнечное небо, / Разгоняющий белые облака, / Передвигающий солнце и луну, / Хозяин громовержца, / Мое небо с солнцем и луной, / Кара-Куш, имеющий луновидные крылья ...’ (перевод А. В. Анохина, уточнен мною. – Н. О.).

Своего духа-помощника шаманы также называли *Бай муркүт* ‘Священный беркут’. По количеству их бывает пять или девять. *Тенгере кужу беш мөркүт / Јес тырмакту казыр куш. / Ай тырмагы јес болгон, / Ай тумчугы мус болгон. / Табыр-тубур канатту, / Пазар-пузар куйрукту, / Сол канады ай нүркүген, / Он канады күн нүркүген...* ‘Небесные птицы – пять беркутов, / С медными когтями грозная птица, / Луновидные когти – медные, / Луновидный клюв – ледяной, / С хлопающими крыльями, / С издающим шум хвостом, / Левое крыло луну закрывает, / Правое крыло ее солнце закрывает’ [Баскаков, Яимова, 1993, с. 48].

На бубне телеутских шаманов изображались девять (или восемь) птиц– беркутов. Семь из них назывались *Ўлгән јәтти Кара Куш* ‘Семь беркутов Ульгена’. Восьмая птица, которая рисовалась несколько больше всех остальных, имела название *Ўлгән кужу бай муркүт* ‘Ульгена птица – священный беркут’.

Бура / пура / пугра ‘верблюд’ – это зооморфный дух, служащий ездовым духом божеству или шаману. Считалось, что у Ульгена своя *бура* – лошадь, на которой он совершает путешествия. Когда шаман совершает камлание Ульгеню, он предварительно ловит *бура* Ульгена, привязывает и держит так до окончания обряда, чтобы быть уверенным, что, когда он поднимется со своими духами к Ульгеню, он застанет его дома [Дыренкова, 1949]. *Бура* изображается на бубне в виде облаков. *Бура* Верхнего мира обозначается цветами небесных явлений, например, облаков, радуги, зари, солнца: *кызыл бура* ‘красный верблюд’, *јажыл бура* ‘зелёный верблюд’.

При камлании высшим существам и Алтаю восхваляют *буру*. Этот мифозооним имеет вид архара (*кочкор*), каждый из них с тремя ответвлениями на рогах (но это изображение приблизительное, не точное). «При камлании над большим *буру* не славословят». Три *буры* живут наверху, с неба они спускаются на землю, питаются травой и злаками. Они являются хозяевами Сүт-Көля, они же производят гром: *Сүт көлдин үч бура / Айдын, күннүн јаяганы³* ‘Три верблюда молочного озера – / Создания луны, солнца’ (перевод уточнен мною – Н. О.). В камлании Эрлику *бура* в призываниях шамана наделяется эпитетом *кара* ‘черный’: *Үч мүүстү Кара-Бура, / Сүт көлимнин ээзи⁴* ‘Трехрогий Черный-Бура, / Хозяин Сүт-Келя моего хозяин’ (перевод уточнен мною. – Н. О.).

На ездовом животном *бура* шаман «поднимался» в Верхний мир. Им мог владеть только опытный шаман. У «великих» шаманов имелись также *чер айактыг пугра* ‘бугра, имеющий земные ноги’, т. е. *бура*-кони, предназначенные для связи с духами земного и подземного мира. У «средних» шаманов не было небесных коней, поэтому те не поднимались в Верхний мир. Владели они *бугра* с земными ногами, на них ездили к духам Среднего или Нижнего мира. Изображения таких коней кумандинцы нанесли на бубны [Сатлаев, 1974, с. 158–160].

В камлании эта птица всегда сопровождает шамана, выполняет обязанности слуги: подносит брагу (*абырткы*) духу, по поручению шамана относит его бубен или его самого домой. *Бай Ўлген кужу бай муркүт, / Јес тырмакту кара куш, / Тура јиктү төс көнөктү, / Ай тырмакка илип ал, / Ай канатка пур кеп ал, / Аттан чыккан ак ардомо / Аттан чыккан ак айланчыкка, / Айланып алкир!* ‘Птица богатого Ульгена богатый беркут, / С медными когтями черная птица. / Берестяное ведро с поперечным швом. /

² Материалы А. В. Анохина. Мистерия *кама* Чодор. Мистерия Эрлику, л. 33. Алтай, 19 август 1910 г. // Архив МАЭ РАН, ф. 11, д. 17. 63 л.

³ Материалы о музыкальном творчестве народов Алтая, собранные А. Анохиным. Призывание духов *кама* Моштой, л. 1. Алтай 1910 г. // Архив Томского областного краеведческого музея, ф. 17, д. 19. 26 л.

⁴ Материалы А. В. Анохина..., л. 33.

На лунообразные когти твои повесь, / Лунообразным крылом твоим затемни – прикрой. / В мое жилище, откуда я вышел, прославляя духов, / К моему чистому жилью – аланчику, откуда я вышел, именуя духов, / Вернись и внеси!» [Дыренкова, 1949, с. 119]. Возможно, что шаманы приписывали этим существам орнитоморфный признак из-за их быстроты и скорости передвижения. Они считались светлыми духами.

В мифоконцептах, обозначающих духов стихий (воды, земли), понятийное ядро которых составляет наименование животного, зооморфный код поддерживается цветовым кодом. Как правило, для обозначения земных духов используются наименования животных с колоративами, эти наименования в зависимости от сущности духов имеют положительную или отрицательную оценку: *көк бука*, *көк теке*, *кара марал*, *сыгын*, *кара айу*, *ак бөрү*.

Духи, связанные со стихиями воды, обозначаются такими зооморфизмами, как *көк бука* ‘синий бык’, *көк теке* ‘синий козел’, *Кер Балык* ‘Гнедая Рыба’, держащая землю на своей спине. Синий бык, как и синий козел, относятся к категории духов стихии воды – моря, океана, которые символизируют предвестников стихийного бедствия, катастрофы, войны. Данная мифологема связана с представлением о том, что моря, океаны связаны с подземным миром. Синий бык (*көк бука*) является одним из персонажей алтайских мифов, эпоса, быличек. Цветовой признак *көк* ‘синий’, ассоциирующийся с холодом, льдом, стихией воды, характерен и для мифемы *теке* ‘козел’, встречающейся в легенде о потопе: *Шайык шыгарда, тебир мүйүстүг көк теке чети күн, чети катан чер айландыра, мараан чат чүгүрчүрдир* ‘Учуяв приближение потопа, синий козел с железными рогами бегал вокруг земли семь раз’ [НПА, 2011, с. 116, 117, 428].

Злые духи обозначаются цветовым признаком *кара* ‘черный, темный’. Так, в описании подземного царства Эрлика в шаманских мистериях и сказаниях алтайцев, чудовища изображены следующим образом: *Анданышкан кара пакалар*, / *Анданышкан кара јутпалар*, / *Огырышкан кара айулар Каан-Эрликтин јайаганы* ‘Кишащие черные лягушки (на песках), / Кишащие черные живоглоты, / Рычащие черные медведи – создания Хана-Эрлика’ (перевод уточнен мною. – Н. О.) [Анохин, 1924, с. 86]. *Јутпалар* – это чудовища с зелёными бедрами, с бледной грудью, челюсти их подобны большой лодке, живут они на берегу реки Тойбодым и охраняют дворец божества подземного мира Эрлика [Там же, с. 3–4].

Добрые духи земли обозначаются наименованиями *ак ан* ‘белый зверь’, *сыгын* ‘марал’, маркированными образными цветовыми признаками. По представлениям охотников, если на охоте встретить животного с белой шкурой (*ак ан*) – например, белого лося или белку, – то будет удача. Шкуру белой белки как амулет хранили, считая, что добыча зверя-альбиноса предвещает счастье и богатство, защищает от злых духов.

Артефакты

В наименованиях шаманских реалий, в частности бубна, фетишей, идолов, божков, заложен зооморфный код языка и культуры. В основе номинаций присутствует мотивационная модель «животное-дух→артефакт». Так, например, духа бубна шамана, служащего ему ездовым средством, метафорически называли *атан* ‘верблюд’, *бура* ‘верблюд’, *парыс* ‘барс’. Этих духов шаман изображал на предмете, и они становились визуальными элементами его атрибутов.

Атан / *адан* ‘верблюд’ – в мифологии алтайцев образно-мифологическое наименование бубна, служащего шаману ездовым средством. Н. П. Дыренкова об изготовлении шаманского бубна у телеутов писала: «На наружной поверхности под кожу [бубна] кладётся шесть деревянных полушарообразных деревяшек, которые образуют возвышения *өркөш*, т.е. горб; они служат резонаторами. Вот почему шаман называет свой бубен “*алты өркөштү ак аданым*” – “мой бубен о шести горбах”» [Дыренкова, 1949, с. 114]. Бубен обтягивался кожей дикого марала, оленя или самца косули (*курап*) (в некоторых случаях – кожей молодой лошади). Готовый бубен освящался особым образом: «Новый бубен, при чтении молитв, шаман или шаманка сначала обкуривают зажженным можжевельником, потом кропят вином (*аракы*). С этого момента бубен приобретает значение священного предмета и употребляется при совершении религиозных обрядов» [Анохин, 1924, с. 51]. Процесс изготовления бубна завершался обрядом оживления нового шаманского бубна, который сопровождался не только действиями окропления, но и «общения» с этим предметом. Считается, что эти духи-помощники после проведения обряда освящения бубна и шаманского костюма оживают. Шаман «получал» бубен от своих духов-покровителей

и духов-хозяев родовых гор, т.е. бубен делался не по личному желанию шамана, а по требованию духов-предков или же духов почитаемых гор [Потапов, 1947, с. 161]. Оживленный бубен ассоциировался с тем или иным духом-помощником шамана. Таким образом, бубен, обтянутый шкурой того или иного животного, становился одушевленным помощником шамана. По сути, бубен становился олицетворением этого животного: дикого марала, оленя или самца косули (*курун*), молодой лошади.

Зооморфный код участвует в концептуализации шаманских артефактов и фетишей, сделанных из частей тела животных. Алтайцы, как и другие тюркские народы, в ритуальной традиции имели заячьего божка, идола (*койон жайык*), поскольку считалось, что он обладает охранительной силой. *Койонды жайаачы деп байлап жат. Кёбёк сёбкту улус койонды байлап жат. Мүркүттин тамажын айылдын эжигинин үстине илип койгон. Иркиттер оны олтурбес, айылдын коручызы деп. Мүркүтти улус байлап жат, ненин учун дезе озодо жарап ул бала кайадан уч отурадда, мүркүт кел тудалан. База турнаны, уларды байлап жат. Турна эш жүрер*⁵ 'Зайца почитают как *дъайаачи*-покровителя. Люди из рода *кёбёк* почитают зайца. Ноги беркута вешают над входной дверью *аила*. Иркиты не убивают эту птицу, поскольку она является защитницей *аила*. По мифам, беркута люди почитают из-за того, что однажды один красивый мальчик слетел со скалы, беркут поймал его на лету. Также почитают журавля, улара. Журавли живут парно' (перевод мой. – Н. О.).

Космонимы

От наименований животных образовано несколько космонимов – *Ўлкер* (Улкер / Улькер), или Мечин 'Обезьяна' (о созвездии Плеяды), *Ўч Мыйгак* (Уч Мыйгак – 'Три Маралухи', созвездие Орион), Улу 'Дракон'. В их основе лежит мотивационная модель «животное → космическое светило».

«Когда Улькер находилась на земле, это была одна звезда. Когда же Улькер, разбив копыта корове, взметнулась в небо, она разбилась на семь звёзд» [НПА, 2011, с. 418; вар. 1 текста 14]; «Корова, опередив коня, наступила на Мечин. Мечин сквозь её копыта взмыл в небо и распался на несколько звёзд. С тех пор у коровы копыта раздвоенные» [Там же, с. 418; вар. 2 текста 14]. Наступление холодов, по представлениям алтайцев, связано с созвездием Улкер (Плеяды), которое управляет погодой и насыщает холод.

Название созвездия Орион – *Ўч Мыйгак* 'Три Маралухи' объясняется широко распространенным в мировом фольклоре мифом о стрелке, погнавшемся за маралухами, который вместе с ними и своей собакой вознесся в небо, и они превратились в звезды. Согласно мифам алтайцев, три самых ярких звезды Ориона (*Ўч Мыйгак*) отождествляются с тремя маралухами, которые, спасаясь от охотника по имени *Кёгүтей* (*Кёгүдей Мерген*), вознеслись на небо. Преследуя трех маралух в небе, он вместе с ними и со своими тремя собаками превратился в одну из звезд созвездия Орион (тексты 16, 17, к варианту 17 указаны 9 текстов) [НПА, 2011, с. 106–107].

Улу (Лу) – в мифологии монгольских и тюркских народов образ дракона – владыки водной стихии и громовержца заимствован из китайского фольклора. Гром – это рев (скрежет зубов) Лу, а молния возникает тогда, когда он быстро свивает и распрямляет свой хвост. «Громь производит Улу, который зимует на тайгахъ (бълках), а лѣтом поднимается на небо; молнія происходит отъ вилянїя его хвостомъ, громъ его голось. Молнія бьетъ въ то дерево, гдѣ скрывается бурундукъ; она огибаеть дерево винтообразно (айландра) и уходитъ въ землю (Тотой, Теленгитка, Чуя). По рассказу информантки Тотой из рода тѣлѣс, на р. Чуя, гром производит Дракон, который зимует на белках (высоко в горах), а летом поднимается в небо [Потанин, 1893, с. 141].

Хрононимы

Согласно мотивационной модели «животное → время» наименования животных легли в основу временных понятий: названий годов и месяцев. Так, на основе наименований животных сложился календарь, их наименования использованы в номинациях 12-летнего цикла. В мифе события происходят после потопа, когда на Алтае из всех животных остались всего двенадцать животных, которые вошли в названия годов [НПА, 2011, с. 118–127]. Первый год этого календаря называется *чычкан жыл* 'год мыши', второй – *уй жыл*

⁵ Личный архив Н. Р. Ойроткиной, № 575. Зап. Н. Р. Ойроткина и Е. И. Исмагилова в 2009 г. от М. Б. Петпенковой, 1939 г. р., из рода сагал, с. Саратан Улаганского района РА.

‘год коровы’, затем следуют: *бар жыл* ‘год барса’, *койон жыл* ‘год зайца’, *улуу жыл* ‘год дракона’, *жылан жыл* ‘год змеи’, *ат жыл* ‘год лошади’, *кой жыл* ‘год овцы’, *мечин жыл* ‘год обезьяны (или созвездия Плеяд)’, *такаа жыл* ‘год курицы’, *ийт жыл* ‘год собаки’, *какай жыл* ‘год кабана’ [Енчинов, 2013, с. 188]. Положительная, нейтральная или негативная оценка года соотносится с признаком животного, именем которого назван год.

К благоприятным относили год мыши, год лошади, год зайца, год овцы, поскольку это животные нехищные, считаются созданиями божьими. В народном сознании мышь воспринимается как животное запасливое, а значит, и год будет урожайным, с теплой зимой и хорошей погодой летом. В год зайца ожидают богатого урожая орехов, ягод и зерновых, приплода скот. Год лошади также считается благоприятным, приносящим достаток, так как это животное, созданное божеством Верхнего мира. В год овцы ожидают большого приплода скота, теплого и длинного лета.

Неблагоприятными годами считаются: год коровы, год дракона, год змеи, год обезьяны. Корова – это животное с «холодным дыханием», созданное божеством Нижнего мира Эрликом, поэтому в ее год зима бывает холодной и затяжной. Дракон является олицетворением огня, и в его год ожидают тяжелую, холодную зиму, весну и осень с грозами, ливнями, засухами и пожарами. Год змеи представляется затяжным, так как змея – существо хладнокровное, живущее в земле. Год обезьяны считается одним из самых неблагоприятных, поскольку в ее год бывают холода. Год собаки сулит голод, так как это животное проживает свою жизнь в поисках пищи, год будет суетливым [Енчинов, 2013, с. 189].

Нейтральными, «средними» годами являются год барса, год курицы, год кабана. В год барса прогнозируется как хорошее, так и плохое: шкура этого животного покрыта пятнами, поэтому и год барса для людей и животных будет неоднозначным. Год курицы ожидается неурожайным, так как курица ненасытна, гребет все под себя. Кабан – животное с «холодным дыханием» и непредсказуемым нравом, в год кабана выпадет достаточное количество осадков, благоприятные погодные условия предвещают хороший урожай [Там же, с. 189].

Наименования некоторых животных используются также в номинациях месяцев, например, август алтайцы называют *жайгы куран ай* ‘летний месяц косули’, сентябрь – *сыгын ай* ‘месяц оленя’, февраль – *кочкор ай* ‘месяц горного барана’, май – *күүк ай* ‘месяц кукушки’, а у кумандинцев – *ак балык ай* ‘месяц нереста рыбы’, декабрь – *кышкы куран ай* ‘зимний месяц косули’. В эти названия месяцев вошли те животные, с которыми человек сталкивался в природе и своей хозяйственно-трудовой деятельности.

Заключение

Таким образом, мифологическая интерпретация тех или иных мифем в мифоритуальной культуре алтайцев как зооморфных существ послужила одним из средств кодирования и отражения картины мира. Зооморфный код участвует в концептуализации и образовании различных мифем, в основе которых лежат мотивационные модели: теонимов – «животное→божество», демонимов – «животное→дух», наименований культовых предметов – «животное→артефакт», космонимов – «животное→космическое светило», хрононимов – «животное→наименование времени». Представление божеств и духов в образах животных является универсальной мифологемой, характерной и для других архаических мифологий. На основе этого представления в мифоритуальной традиции алтайцев также возникли различные шаманские и языческие зооморфные артефакты (фетиши). Зооморфными казались некоторые небесные светила. Наименованиями животных обозначались временные понятия: месяцы и годы.

Список литературы

- Анохин А. В.* Материалы по шаманству у алтайцев. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1994. 152 с. Репринтное издание: 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.
- Бартминьский Е.* Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. М.: Индрик, 2005. 528 с.
- Баскаков Н. А., Яимова Н. А.* Шаманские мистерии Горного Алтая. Горно-Алтайск: Республ. тип., 1993. 123 с.
- Большой толковый словарь по культурологии / Ред. Б. И. Кононенко. Москва: Вече, АСТ, 2003. 511 с.

- Гудков Д. Б. Единицы кодов культуры: проблемы семантики // Язык, сознание, коммуникация: Сб. статей. М., 2004. Вып. 26. С. 39–50.
- Гудков Д. Б. Мифологическая основа кодов культуры // Язык, сознание, коммуникация: Сб. статей / Отв. ред. В. В. Красных, А. И. Изотов. М.: МАКС Пресс, 2018. Вып. 60. С. 44–50.
- Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов // Сборник Музея антропологии и этнографии. М.; Л., 1949. Т. 10. С. 107–190.
- Енчинов Э. В. Традиции и инновации в народном календаре алтайцев в конце XX – начале XXI вв. // *Studia culturae*. 2013. № 18. С. 187–196.
- Леви-Стросс К. Структура и форма // Семиотика. М.: Радуга, 1983, с. 400–428.
- Лелеков Л. А. Каршиптар // Мифы народов мира. М.: Сов. энцикл., 1987. С. 625.
- НПА – Несказочная проза алтайцев / Сост. Н. Р. Ойроткина, 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).
- Ойроткина Н. Р. Мифологическая картина мира алтайцев: концепты, мотивы, сюжеты. Новосибирск: ИПЦ НГУ, 2021. 622 с.
- Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб.: Типография В. Киришбаума, 1883. Вып. 4. 944 с.
- Потанов Л. П. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племён Алтая // Труды Института этнографии АН СССР. М.; Л., 1947. Т. 1. С. 139–183.
- Сатлаев Ф. А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк XIX – первой четверти XX века. Горно-Алтайск: Алтай. кн. изд-во, 1974. 200 с.
- Толстая С. М. Мотивационные семантические модели и картина мира // Русский язык в научном освещении. 2002. № 1 (3). С. 112–127.
- Тубалова И. В. Полифонический текст в устных личностно-ориентированных дискурсах. Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 2016. 370 с.

References

- Anokhin A. V. *Materialy po shamanstvu u altaytsev* [Materials on shamanism among Altaians]. Gorno-Altaysk, Ak Chechek, 1994, 152 p. A reprinted edition: 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 among Altaians (collected during travels in 1910–1912 in Altai on behalf of the Russian Committee for the Study of Central and East Asia)]. S. E. Malov (Pref.). Leningrad, 1924). (In Russ., in Altai).
- Bartmin'skiy Ye. *Yazykovoy obraz mira: ocherki po etnolingvistike* [Language image of the world: essays on ethnolinguistics]. Moscow, Indrik, 2005, 528 p. (In Russ.).
- Baskakov N. A., Yaimova N. A. *Shamanskiye misterii Gornogo Altaya* [Shamanic mysteries of Gorny Altai]. Gorno-Altaysk, Respubl. tip., 1993, 123 p. (In Russ., in Altai).
- Bol'shoy tolkovyy slovar' po kul'turologii* [Big explanatory dictionary of cultural studies]. B. I. Kononenko (Ed.). Moscow, Veche, AST, 2003, 511 p. (In Russ.).
- Dyrenkova N. P. *Materialy po shamanstvu u teleutov* [Materials on shamanism among Teleuts]. In: *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii* [Coll. of the Museum of Anthropology and Ethnography]. Moscow, Leningrad, 1949, vol. 10, pp. 107–190. (In Russ.).
- Enchinov E. V. *Traditsii i innovatsii v narodnom kalendare altaytsev v kontse 20 – nachale 21 vv.* [Traditions and innovations in the folk calendar of Altaians in the late 20th – early 21st centuries]. *Studia culturae*. 2013, no. 18, pp. 187–196. (In Russ.).
- Gudkov D. B. *Edinitsy kodov kul'tury: problemy semantiki* [Units of cultural codes: problems of semantics]. In: *Yazyk, soznaniye, kommunikatsiya: Sb. statey* [Language, consciousness, communication: coll. of art.]. Moscow, 2004, iss. 26, pp. 39–50. (In Russ.).
- Gudkov D. B. *Mifologicheskaya osnova kodov kul'tury* [Mythological basis of culture codes]. In: *Yazyk, soznaniye, kommunikatsiya: Sb. statey* [Language, consciousness, communication: coll. of art.]. V. V. Krasnykh, A. I. Izotov (Eds.). Moscow, MAKS Press, 2018, iss. 60, pp. 44–50. (In Russ.).

Neskazochnaya proza altaytsev [Non-fairy tale prose of Altaians]. N. R. Oynotkinova, I. B. Shinzhin, K. V. Yadanova, E. E. Yamayeva (Comps.). Novosibirsk, Nauka, 2011, 576 p. (Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 30 [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East; Vol. 30]). (In Russ., in Altai).

Lelekov L. A. Karshiptar. In: *Mify narodov mira* [Myths of the Peoples of the World]. Moscow, Sov. entsikl., 1987, p. 625. (In Russ.).

Levi-Stross K. Struktura i forma [Structure and form]. In: *Semiotika* [Semiotics]. Moscow, Raduga, 1983, pp. 400–428. (In Russ.).

Oynotkinova N. R. *Mifologicheskaya kartina mira altaytsev: kontsepty, motivy, syuzhety* [The mythological picture of the world of Altaians: concepts, motives, plots]. Novosibirsk, NSU Publishing and Printing Center, 2021, 622 p. (In Russ.).

Potantin G. N. *Ocherki Severo-Zapadnoy Mongolii* [Essays on Northwest Mongolia]. St. Petersburg, Pub. house of V. Kirshbaum, 1883, iss. 4, 944 p. (In Russ.).

Potapov L. P. Obryad ozhivleniya shamanskogo bubna u tyurkoyazychnykh plemon Altaya [The rite of reviving the shaman drum among the Turkic-speaking tribes of Altai]. In: *Trudy Instituta etnografii AN SSSR* [Proceedings of the Institute of Ethnography of the USSR Academy of Sciences]. Moscow, Leningrad, 1947, vol. 1, pp. 139–183. (In Russ.).

Satlayev F. A. *Kumandintsy: istoriko-etnograficheskiy ocherk 19 – pervoy chetverti 20 veka* [Kumandins: historical and ethnographic essay of the 19th – first quarter of the 20th century]. Gorno-Altaysk, Altayskoye kn. izd., 1974, 200 p. (In Russ.).

Tolstaya S. M. Motivatsionnyye semanticheskiye modeli i kartina mira [Motivational semantic models and the picture of the world]. *Russian Language and Linguistic Theory*. 2002, no. 1 (3), pp. 112–127. (In Russ.).

Tubalova I. V. *Polifonicheskiy tekst v ustnykh lichnostno-oriyentirovannykh diskursakh* [Polyphonic text in oral personality-oriented discourses]. Tomsk, TSU Publ., 2016, 370 p. (In Russ.).

*Рукопись поступила в редакцию
The manuscript was submitted on
06.09.2022*

Сведения об авторе

Ойноткинова Надежда Романовна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института филологии Сибирского отделения Российской академии наук (Новосибирск, Российская Федерация)

E-mail: n.bayzhanova@mail.ru
ORCID 0000-0002-5767-7085

Information about the Author

Nadezhda R. Oinotkinova – Doctor of Philology, Leading Researcher, Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation)

E-mail: n.bayzhanova@mail.ru
ORCID 0000-0002-5767-7085