

УДК 398.224(=512)

Н. Р. Ойноткинова

Институт филологии СО РАН, Новосибирск

**Текстология шаманских текстов,
опубликованных А. В. Анохиным:
комментарии к образам, символам и понятиям**

Представлен текстологический анализ алтайских шаманских текстов, опубликованных в книге А. В. Анохина «Материалы по шаманству алтайцев» (1924). Определяются важные семантические составляющие шаманского текста: архетипы, понятия и символы. Такие ценностные концепты, как *пыйан / куруй* 'благо', *ýлү* 'доля', *энчү* 'спокойная жизнь', выступали важными ориентирами в сознании алтайцев-шаманистов при обращении к божествам и духам-покровителям.

Общий мотив о божестве-громовержце, а также теоним Каршыт в шаманских текстах алтайцев находит свои параллели в индоиранской мифологии. Это позволяет нам считать, что шаманизм у народов Южной Сибири был открытой религиозно-культурной системой, вобравшей в себя элементы других архаичных религий.

Ключевые слова: поэтика шаманских текстов, обрядовый фольклор алтайцев.

Мы продолжаем публикацию серии статей, посвящённых поэтике шаманских текстов алтайцев. Предметом данной статьи являются тексты шаманских призываний и молитв из книги А. В. Анохина [1924], исполнявшихся во время обряда жертвоприношения божествам и духам-покровителям.

В начале XX в. после установления советской власти шаманство у алтайцев, как и у других народов Сибири, было почти искоренено. В устной традиции алтайцев архаическая мифопоэтическая основа шаманизма сохранилась не в лучшем виде. Не все современные служители традиционного культа способны воспроизводить шаманские молитвы и призывания (*алкыш*). В прошлом исполнению *алкышей* ученик обучался у учителя, наблюдая за его действиями и речью во время ритуала. Судя по записям А. В. Анохина, некоторые способные дети начинали камлать в самом раннем детстве. Так, к примеру, отмечается, что 25-летний шаман Сюртеш из Эликманара, из рода кюзен, начал камлать с 4-х лет [Там же, с. 132].

В начале XX в. алтайские племена совершали моления и приносили кровавые жертвы духам покровителям семьи и рода (белым и чёрным тёсам), а также божеству Верхнего мира – Ульгену (или его сыну Каршыту) и божеству Нижнего мира – Эрлику. По сообщению А. В. Анохина, «жертвоприношение устраивается

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

Сибирский филологический журнал. 2014. № 4
© Н. Р. Ойноткинова, 2014

непрерывно весной или летом, иногда осенью, и сопровождается полной обстановкой шаманского ритуала, при большом стечении народа. Хозяин аила, который приносит жертву, его родственники и гости благодарят Ульгена за дарованные им блага и просят новых милостей» [Анохин, 1924, с. 11]. По мифологии алтайцев, «путь к нему (к Ульгену. – *Н. О.*) доступен только шаманам во время камлания, и он лежит через семь, по другим версиям через девять, препятствий (*nyudak*)» [Там же, с. 9]. Перед подготовкой жертвенного животного к обряду и отправлению его к божеству, шаман обращается к верховному божеству Каршыту и посредникам между божеством и людьми: Дьайыку (Жайыку), Кюрмюшу, духам предков-шаманов ‘Святым шаманам’ (Ару кам). Популярность Каршыта как старшего сына верховного бога Ульгена среди алтайцев особо отмечается самим А. В. Анохиным [Там же, с. 12]. К сожалению, информация об этом божестве в историко-этнографической литературе очень скудная. Небольшое по объему призывание «Кан-Каршиту» опубликовано миссионером В. И. Вербицким в книге «Алтайские инородцы» [1893, с. 66].

По мнению некоторых исследователей, теоним Каршит может быть производным от имени космической птицы Каршиптар, в иранской мифологии выступающей в облике водоплавающей птицы-гуся, мифического крылатого существа, владыки водной стихии [Лелеков, 1987, с. 625]. В фольклоре алтайцев встречается мифологический рассказ «Каршыт», в котором это имя отождествляется с мифической птицей – охранителем юрты мальчика из рода майман [НПА, 2011, с. 258–259]. Появление имени Каршит в религиозно-мифологической традиции алтайцев, возможно, связано с влиянием религий других народов, которые были приверженцами идей зороастризма, широко распространенного в древности среди ираноязычных и других народов.

В призывании шаман обращается к Каршыту как к божеству – Кудая, управляющему природой и стихиями, создателю души человека и его коня. Слово *Кудай* ‘Бог’ происходит от персидского *Khudā* [Анохин, 1924, с. 9].

Айды, күндү жылыштырган,
Ак пулуту ажырган,
Кара агажын ооткон,
Калбакка, сакпакка кемдеп калган.
Кара тажын ооткон,
Отук ташка тундеген.
Жалгынчы, Күкүртчи!
<...>
Тизирт эдип ийгенде,
Жер-тенис силкинет.
Тибирт эдип ийгенде,
Жат кижинин
Жал жүреги жалырайт.
Өрө турган Кудайбыс,
Жалбарабыс!

Солнце и луну движущий,
Белые облака перекатывающий,
Черные деревья дробящий,
Ложкой и черпаком измерив.
Черные скалы разрушающий,
С кремнем их сровняющий.
Молниеносец, Громовержец!
<...>
Когда гром издается,
Земля-океан сотрясаются.
Когда всколыхнется,
У плохого человека
Сердце пугается.
Вверху стоящий Кудай наш,
Молимся [тебе]!
[Анохин, 1924, с. 69]
(пер. уточнен нами. – *Н. О.*)

Это призывание прославляет всемогущего Каршыта, находящегося на третьем ярусе неба. Божество Каршыт выполняет две функции: 1) отца, ответственного за рождение всего живого на Матери-Земле; 2) защитника людей и всех полезных животных, им созданных, от козней злых сил, которых он уничтожает своей «громовой стрелой», молнией и громом. Представление о верховном боге как о громовержце характерно и для других народов. Достаточно назвать имена бо-

жеств из индоевропейских мифологий: Зевс, Индра, Перун и др. Оно известно и среди тюркских, и среди монгольских этносов Сибири. В современной алтайской мифологии Громовержец (Күкүртчи) называют Курбустана (ср. тув. – Курбусту, маньчж. – Хормусда, монг. – Хормуста, бурят. – Хурмас). В алтайском фольклоре имя Курбустан (Юч-Курбустан) часто замещается именем Ульген [НПА, 2011, с. 408–410]. Это дает основание нам предполагать, что теоним Курбустан заимствован из другой религиозно-мифологической системы.

В анализируемых шаманских текстах под антропонимами Громовержец (Күкүртчи), Молниеносец (Жалгынчы) имеется в виду то верховное божество – Ульген, то его сын – Каршыт. Возможно, в мифологиях тюрков и монголов имя божества Каршыт было заимствовано из индоиранской мифологии, от имени Ахура Мазда (Ахура означает «Господь», Мазда – «Мудрый») [Лелеков, 1988, с. 595]. Ахура Мазда творит мир усилием или посредством мысли и требует себе духовного поклонения, молитвы перед священным огнём. В честь него допускалось только возлияние огню смеси сока хаомы с молоком [Лелеков, 1987, с. 141]. Считается, что наставления Ахурамазды принесла людям птица Каршиптар [Там же, с. 625].

В алтайской мифологии Каршыт дает душу-кут для рождения ребёнка: *Туура жалду малдын кудун жайайт, / Тулку сынду паитын кудун жайайт. / Киндиктүдү жайап салган, / Кирбиктүдү пычп салган* ‘С гривой на сторону скоту кут-душу создающий, / С округлым туловищем голове кут-душу создающий. / Имеющего пуповину создал, / Имеющего ресницы сотворил’ [Анохин, 1924, с. 70] (пер. уточнен нами. – Н. О.) В основу перифрастических номинаций человека (*киндиктүдү* ‘имеющего пуповину’ (6 повторов) и *кирбиктүдү* ‘имеющего ресницы’ (5)) легли те признаки, которые отличают его от других живых существ, человек имеет ресницы и пуповину. Почитание коня здесь объясняется его важной ролью в истории, культуре, хозяйственном укладе тюркских и монгольских народов (подробнее об этом см.: [Липец, 1984]). Кроме этого, по мифологии алтайцев, конь – животное, созданное в Верхнем мире. Бурятский ученый Д. С. Дугаров считает, что еще в древности образ коня или небесного оленя пришел в мифологию, религиозный культ и искусство предков современных тюрко-монгольских народов с запада вместе с продвинувшимися в Центральную Азию и Южную Сибирь индоиранскими и индоевропейскими племенами (см.: [Дугаров, 1991, с. 75]).

Составной частью шаманского ритуала всегда является поклонение идолам – изображениям божеств или духов-покровителей. Шаманы могли обратиться к верховному божеству только через посредника (Жайык), выступавшего между людьми на земле и божеством, пославшим его охранять человека от всего злого. Без его участия шаман не может обращаться к божеству, восходить на небо. Так, в молитве «Дьайыку» (Жайык) отмечается, что он «отделился» от верховного божества Ульгена: *Күнүрчиден айрылган, / Күйгекчиден чечилген* ‘От грозоносца отделившийся, / От палящего [солнцем] отвязавшийся’ [Анохин, 1924, с. 70]. Дьайык как помощник Кудая участвует в сотворении тела человека и придании ему жизненной силы-тын: *Ургуны пажын жайажып салган, / Улу тыныбысты пычп салган* ‘Голову угодного [с Богом] создавший. / Великую силу-тын нашу определивший’ [Там же] (пер. уточнен нами. – Н. О.)

А. В. Анохин отмечает, что посреднику, т. е. Дьайыку, делают изображение из белой ленты. «Изображение это, вместе с другими ленточками в количестве двух-трех десятков, прикрепляют к волосному белому шнуру, который натягивают между двумя березками и ставят на задней части аила» [Там же, с. 13]. «Весной, при первых удоях кобылицы, алтайцы делают Дьайыку кропление смесью толокна с кобыльим молоком (*потко*)... При этом просят, чтобы он в наступающем году давал им милости, как и прежде» [Анохин, 1924, с. 13]. В каждой

юрте на левой половине располагаются духи-кёрмёсы со стороны жены, а на правой – духи-кёрмёсы со стороны мужа.

У алтай-кижи одним из самых популярных кёрмёсов считается Кюрмюш, у тубаларов – Каным (старший сын Ульгена). Изображения этих духов главенствуют среди всех остальных кёрмёсов, их изображения занимают центральное место в юрте (подробнее об этом см.: [Там же, с. 24]). Идолам духов шаманов делают различные жертвоприношения: их кропят аракой, молоком первого удоя от коров, кобылиц и коз, хлебным напитком – саба, потко – жидкой кашицей, щепоткой чая; над ними вешают пучки ячменя и пшеницы [Там же, с. 31–32].

Кюрмюш, как и Каршыт, находится на третьем ярусе неба. Поэтому в молитве, посвященной ему («Кюрмюшу»), важную семантическую нагрузку берет на себя числовой устойчивый эпитет үч ‘три’: *Үч үйелү Пай-Күрмүш!* ‘С тремя основаниями Пай-Кюрмюш!’ [Там же, с. 70]. Кюрмюш выполняет функцию покровителя и помощника хозяев юрты: *Ада полун сакыган, / Айгыр полун күдүп калган. / Алты айрыдын куйагы, / Жазы жердин жаманына жол бербейтен. / Эмдик байтал көлкө тарткан. / Элик кийик тепши туткан. / Корголдын паш мызыл түшкен, / Корум эдек шынгыл түшкен* ‘Как отец [юрту] охраняет, / Как жеребец [табун] пасет. / Защитник шести развилин, / Худому из ровных мест путь заграждает. / Необъезженную лошадь приручает. / Блюдо с косульим мясом держит. / На свинцовую голову луч падает, / Мелкие камни у подошвы горы трещат’ [Там же, с. 70] (пер. уточнен нами. – Н. О.)

Обязательной составной частью шаманского ритуала является обращение к «Огню», поскольку дух-хозяин домашнего очага выполняет важную роль посредника между потусторонним миром божеств, духов и миром человека. Н. П. Дыренкова о культуре огня у алтайцев и телеутов писала, что «прежде всего они почитают сам очаг, трехгранный каменный очок, чтит вещественный и видимый огонь, его пламя, которое имеет длинные языки, лижущие дрова и поедающие их, и голову, которую боятся поранить железным ножом или ушибить железной клюкой» [1927, с. 63]. В тексте образ незатухающего огня символизирует жизнь семьи и продолжение рода:

Үч талалу таш очок, Үзү күйген ал жалгыным. Таш очогу тайкылбас. Мөнкү турары кандый? Салган оду чокту жүрери кандый? Талкан оду чокту жадары кандый? Үзүлбеске үлү перип жадары кадый?	Треугольный каменный очаг, Жарко горящий красный мой огонь. Каменный очаг не поскользнется, Навечно стоять будет ли? Положенный огонь его ярким будет ли? Огонь его, как талкан, с угольком будет ли? Чтобы не прервать [род] даст ли долю? Нерушимое (букв. не изнашивающееся) решение вынесет ли? Как же насчет того, чтобы прервавшееся продолжить?
Үлтүребес жаргы айладып жадары кандый?	
Үзүлгенин улап жадары кандый?	
Айас Каннын үлү, Айдын-күннин үлежи, Пир пыйанды айладып жадары кандый?	От Айас Каана доля, От месяца и солнца дележ, Как же насчет хотя бы одного блага? [Анохин, 1924, с. 72] (пер. уточнен нами. – Н. О.)

Через духа-хозяина огня просят у Ульгена (Айас Каана), чтобы семейный очаг крепко стоял на своем месте, «не поскользнулся», милость для продолжения рода, долю (үлү), предназначенную для каждого члена семьи.

Архаические шаманские верования алтайцев были связаны прежде всего с представлениями о благоприятном влиянии богов и духов на жизнь человека. Благотворная или злодейная деятельность божеств и духов зависела от поведения людей, от их отношения к ним. Шаманские установки, идеи, ценности навязывали людям определенный тип поведения, конечным результатом которого было умилостивление духов предков, божеств. Так, в тексте моления, читаемом при выходе из юрты, около жертвенной лошади, исполнитель в самом начале, обращаясь к светлым божествам, задается вопросом: примут ли божества эту лошадь? Предполагается, что она будет служить им для езды в их мире: «*Жаргы жерге томулун, / Күлөр эр салынар ба? / Күмүш үйген сугулар ба? / Оп Куруй мее! / Алтын чеденге пиригер бе? / Ак өргөө табыжар ба? / Ак казыкка чалынар ба?*» <...> «На судном месте томясь, / Бронзовое седло положат ли? / Серебряную узду наденут ли? / Оп Куруй мне! / К золотой городьбе присоединится ли? / Белый дворец найдет ли? / К белому колу привяжут ли?» <...> [Анохин, 1924, с. 72] (пер. уточнен нами. – Н. О.) Мифопоэтические пространственные ориентиры в этом отрывке *алтын чеден* ‘золотая городьба’, *ак өргөө* ‘белый дворец’ дают представление о том, как выглядит то место, где живут божества.

Повторяющееся слово «Оп Куруй! (Куруй!)», произносимое с восклицанием, встречается в обрядовых текстах не только алтайцев, но и других тюрко-монгольских народов Сибири: тувинцев – «Курай!», бурят – «А, хурый!», якутов – «Урай!». В «Этимологическом словаре тувинского языка» его семантика толкуется как «обращение к божественным силам... призывание благ, милостей, счастья» [Татаринцев, 2004, с. 308]. Например, у бурят «Ай-я Хуруй!» произносят в обряде призывания души ребенка [Гомбожапов, 2006, с. 51], а также во время обряда возвращения выскочившей или убежавшей от испуга души, а сам обряд называется «хурылха» (от слова «хурай» – «хурый») [Михайлов, 1987, с. 40]. Мы предполагаем, что это слово могло восходить к имени иранского божества Ахура Мазда, считавшегося наиглавнейшим или даже единственным богом, творцом мира и дарителем благ. Возможно, в мифологии алтайских тюрков изначально оно выступало именем собственным, но постепенно могло утратить свое значение и стало выполнять функцию восклицательной закрепки, завершающей молитву. В одном из контекстов это слово имеет конкретное значение ‘Благо’ (см. ниже).

Жертвоприношение в честь Каршыта совершают для того, чтобы попросить различные блага (*ныйан*) и долю (*үлү*), заслуженные человеком своими добрыми делами. Содержание этих слов-концептов в шаманских текстах указывает на то, какие ценности были актуальны для человека в традиционном обществе. Наивысшими ценностями жизни для алтайца представляются счастье, потомство, которое будет продолжать род, и соблюдение заветов отцов. Цель жизни человека – обеспечить материальным богатством семью для ее благополучия (большим количеством скота, хорошей пищей), добиваться здоровья и долголетия, стремиться к социальному положению, статусу в обществе:

Ўзүлбеске үлү жайары кандый? / Кудайыбыс тиске пир үлү перер бе? / Оп Куруй! / Айдап жадар малыбыска ныйан перер бе? / Оп Куруй! / Пойбыстын пажыбыска паши кожулары кандый? / Ак шалтырак перери кандый? / Тар тебези кенгип жадары кандый? / Улу аркыт көнүрге үзүлбеси кандый? / Оп Куруй! / Жат жоболго пербези кандый? / Бистин эргин жүрерибис кандый? / Карчыт Кудай[ы]быс! / Оп Куруй! ‘Чтобы не прерваться, создастся ли доля? / Бог наш даст ли нам одну долю? / Оп Куруй! / Погоняемому нами скоту даст ли милость? / Оп Куруй! / К нашим головам прибавятся ли еще головы? / Белый шалтырак дастся ли? / Узкая стоянка станет ли обширной? / Большой кожаный мех с закваской будет ли неисчерпаем? / Оп Куруй! / Болезням-мучениям не будут ли нас подвергать? / В здравии ли мы будем жить? / Карчыт – Кудай наш! / Оп Куруй!’ [Анохин, 1924, с. 73] (пер. уточнен нами. – Н. О.)

Некоторые иносказания обусловлены концептуальными представлениями алтайцев о том, что не следует прямо говорить о жизненно важных событиях, о рождении и смерти. Продолжение жизни представляется метафорически как нервущаяся нить (*Ўзүлбеске үлү жайары кандый?* ‘Чтобы не прерваться, создастся ли доля?’). Метонимия *баш* ‘голова’ иносказательно обозначает самого человека (*Пойбыстын пажыбыска паш кожулары кандый? Ак шалтырак перери кандый?* ‘К нашим головам прибавятся ли еще головы? / ‘Белый *шалтырак* дастся ли?’). Алтайцы из костей животных делали погремушку на колыбель. В тексте она символизирует появление ребенка в доме.

При отправлении к божеству души жертвенного животного (*парылга*) также читается молитва. *Парылга* благословляют, чтобы его душа достигла божества: *Эзендик жылга пийан перери кандый? / Эмди жылга энчү салары кандый? / Эмди жылга жаш өлөңди / Тенг пазары кандый? / Куруйнан перери кандый? / Түңгей жылды чыгарга / Пек жаргы перер бе?* <...> ‘На будущий год милость даст ли? / На этот год спокойствие даст ли? / На этот год на молодую траву / Будем ли наступать ровень (с ней)? / От блага своего даст ли? / Чтобы наравне год пережить / Крепкое решение примут ли?’ <...> [Там же, с. 76].

Жертвенное животное божеству доставляет дух-посредник между человеком и божеством – Суйла. Анохин отмечает, что некоторые шаманы представляют Суйлу беркутом с лошадиными глазами. Он принадлежит к разряду небожителей. Во время камланий Суйла сопровождает шамана на небо и в Нижний мир, оберегая его от несчастий, и вместе с Дьайыком (Жайык) ведёт жертвенное животное в ту или иную область» [Там же, с. 13–14]: *Эки түңгей ат шонкорунг / Учар куштан үлгүлеген* ‘Два одинаковых твоих коня-сокола / Выкроены по форме летящих птиц’ [Там же, с. 76]. Душа жертвенного животного вместе с Суйла улетает к божеству: *Алты айрыдан пургалдын, / Үч сыранан айрылып, / Үзү оттонг тебилдин. / Ак парылган, алтын сү[r]лү(?) / Аяс-Каанга томулар* ‘От шести развилин взвился, / От трех жердей отделился, / От горячего огня взлетел. / Твоя белая жертва, подобно золоту, / Аяс-Хану преподнесется’ [Там же, с. 76].

Жертвоприношение делается для того, чтобы светлое божество Аяс Каан (здесь имеется в виду Каршыт) «услышало» просьбу людей дать им различные блага (*пийан*) и спокойную жизнь (*энчү*) в будущем. Жертва является выкупом за блага. Сравнение жертвенной души барана с золотом (*алтын сү[r]лү* ‘подобно золоту’) символически противопоставляет ценности материального и идеального миров. Надо отметить, что современные служители культа почти не устраивают обряды с жертвоприношениями животных. Шаман угощает духа огня лёгкой пищей: молоком, чаем, выпечкой (*борсок, теертпек*), сыром-*быштак*. В этом случае именно они выступают посредниками, которые доводят до верховного божества сведения о нуждающемся в помощи, а также помогают установить контакт между большим и духом-покровителем.

В анализируемом тексте содержатся два синонимичных понятия, связанные с представлениями о душе – *сус* и *кут*. Л. П. Потапов, изучив алтайские понятия о душе, пришёл к выводу, что «именно эти термины отражают представление о силе, заключенной в зародыше, даруемом божеством для рождения детей и размножения скота, что выражало понятие о материальном счастье, к которому стремилась каждая семья» [1991, с. 62]. *Сус* и *кут* представляются в виде солнечного луча, как средство передачи зародыша, посылаемого божеством, человеку. *Сус* или *кут* спускаются по золотой нитке к священной березе, установленной в юрте, а оттуда в колыбель, которая всегда находится у очага под охраной огня [Потапов, 1991, с. 63]. Как правило, лексема *кут* употребляется по отношению к одушевленным субъектам: *кут* скота, *кут* ребёнка:

<...> *Жалагалу Пай Тенсен, / Жалбыракту Пай кайын; / Азрайтан папштын кудун / Жайайтан – анан көрөр. / Айдап жадаттан малдын кудун / Анан пычы-*

латан. / Жалагалу Пай Тепсенг, / Жалбыракту Пай кайыг куу Сүргек; / Ас кижининг пажсын бычаттан, / Ас үр мал айтан(?) / Кунгурчыдын (Күжүртчидин. – уточнено нами. – Н. О.) жаргызы оо келетен. ‘Священный Тепсенг с лентой, / Священная береза с листьями; / Кут-душу головы [человека], чтобы кормить, / Создадут ли (букв. вырежут), оттуда будет видно. / Кут перегоняемого скота / Там создается. / Священный Тепсенг с лентой, / Священная береза с листьями – бледный Сюрбек. / Головы немногих людей создает, / Небольшое стадо скота дающий. / От Кунгурчы (Громовержца. – Н. О.) решение туда приходит’ [Там же, с. 76] (пер. уточнен нами. – Н. О.). В последней строке, возможно, автор неправильно записал имя божества.

Лексема *сус* в данных текстах сочетается с неодушевленными именами существительными: *Карыларыг тудатан / Пубайдын куду кандый? / Чалырада чайкарга / Чалтырак сузу кандый? / Көнөк толо саарга / Сүттүн сузу кандый? / Чтобы старикам держать / Как с кут на колыбель? / Чтобы бряцающая, качать. / Как с сус на чалтрак? / Чтобы полное ведро доить, / Как с сус на молоко?’* [Там же, с. 76]. В приведенном отрывке шаман просит для хозяев юрты *сус* детей (*кижининг сузу*), скота (*малдын сузу*), избытка молока.

Таким образом, отметим, что картина мира алтайцев-шаманистов представляла собой синкретичное единство мифологического, религиозного и социального компонентов. Ценностные концепты *пыйан* / *куруй* ‘благо’, *үлү* ‘доля’, *энчү* ‘спокойная жизнь’ выступали важными ориентирами в сознании алтайцев-шаманистов при проведении обрядов и обращении к божествам и духам-покровителям. Они определяли взаимоотношение человека с окружающим миром, содержали моральные нормы и принципы поведения человека в природе и обществе. Обряд жертвоприношения верховному божеству Каршыту, сыну Ульгена, совершался с целью получения различных благ (*пыйан*, *куруй*). Важной составной частью шаманского ритуала являлось поклонение посреднику между шаманом и божеством (Дьайыку), духам-покровителям (*кёрмёс*). Функцию посредника между человеком, божествами и духами также выполнял дух огня.

В структуре шаманского обряда жертвоприношения важную роль играют вербальные тексты-призывания верховного божества, духов посредников, духа-хозяина огня, духов природы и предков шамана. Верховному божеству посвящается жертвенное животное взамен различных благ для рода и семьи. Человек осознавал, что без участия богов и духов, без жертвоприношений он не сможет обеспечить счастье, благополучие, продолжение своего рода.

Общий мотив о божестве как громовержце, а также теоним Каршыт, в шаманских текстах алтайцев находит параллели в мифологиях других народов. Это позволяет нам считать, что шаманизм у народов Южной Сибири был открытой религиозно-культурной системой, которая вобрала в себя элементы других архаичных религий.

Список литературы

- Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1924.
 Гомбожапов А. Г. Традиционные семейно-родовые обряды агинских бурят в конце XIX – XX в.: истоки и инновации. Новосибирск: Наука, 2006.
 Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М., 1893.
 Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М.: Наука, 1991.
 Дыренкова Н. П. Культ огня у алтайцев и телеут // Сборник Музея антропологии и этнографии. 1927. Т. 6. С. 63–78.
 Лелеков Л. А. Ахура Мазда // Мифы народов мира. М.: Сов. энциклопедия, 1987. С. 141–142.

Лелеков Л. А. Каршиптар // Мифы народов мира. М.: Сов. энциклопедия, 1987. С. 625.

Линец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М.: Наука, 1984.

Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск: Наука, 1987.

НПА – Несказочная проза алтайцев / Сост. Н. Р. Ойноткинова, 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).

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

Татаринцев Б. И. Этимологический словарь тувинского языка. Новосибирск: Наука, 2004. Т. 3.

N. R. Oinotkinova

**Textualism of the shamanistic texts published by A. V. Anokhin:
comments on the images, symbols and concepts**

The paper gives a textualistic analysis of the Altai shamanic texts published in the book by A.V. Anokhin «Materials on the shamanism of the Altaians» [1924]. The author of the paper identifies important semantic components of a shamanic texts: archetypes, concepts and symbols. Such value concepts as *pyyan / kuryu* 'benefit', *yly* 'share' *enchu* 'quiet life' were important landmarks in the minds of the Altai shamans when they were appealing to the deities and patron spirits.

The common motif of the deity-thunderer and theonym Karshyt in the shamanistic texts of the Altaians finds its parallels in the Indo-Iranian mythology. This allows us to assume that the shamanism of the peoples of Southern Siberia was an open religious or cult system that had incorporated some elements of other archaic religions.

Keywords: poetics of shamanistic texts, ritual folklore of the Altaians.