



КУЛЬТУРНЫЕ КОДЫ ОБРЯДА КАМЛАНИЯ БОЖЕСТВУ УЛЬГЕНУ У АЛТАЙЦЕВ И ТЕЛЕУТОВ

Н. Р. Ойроткина

Институт филологии СО РАН, Новосибирск, Россия

e-mail: sibfolklore@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена характеристике культурных кодов в текстах обряда камлания божеству Ульгену у алтайцев и телеутов. Цель исследования – определение семантики культурных кодов в этих обрядовых текстах. Материалом исследования послужили два текста шаманских камланий алтайцев и телеутов, записанных в конце XIX и начале XX вв. В работе применялись структурно-семиотический и лексико-семантический методы исследования текстов, а также методика описания лингвокультурных кодов. Новизна исследования заключается в выявлении лингвокультурных кодов, моделирующих комплекс коллективных шаманских представлений о мироустройстве.

В результате исследования автор пришел к следующим выводам: шаманский текст и обряд является вторичной знаковой системой, в которой в качестве плана выражения выступает совокупность символических образов, входящих в состав этнокультуры. Культурные коды выполняют аккумуляционную функцию: они хранят в себе накопленный опыт познания мира, систему ценностных ориентиров шаманской культуры. В этих текстах каждый код обусловлен особенностью религиозного мировидения шаманов. В *пространственном коде* заключена идея отсутствия границ между реальным земным и потусторонним небесными мирами, между которыми мысленно устанавливается контакт. Упоминаемые в тексте топонимы, обозначающие места обитания духов-помощников шамана, очерчивают сакральное пространство обряда. *Предметный код* объективируется символическими смыслами, вложенными в ритуальные предметы. *Персонажный код* определяется ролевыми функциями, выполняемыми участниками обряда: шаманом, его помощником и зрителями. Издаваемые шаманом различные звуки, имитирующие звуки гуся или лошади, на которых он отправляется в путешествие, показывают игровой характер ритуала. Символизм ритуальных действий шамана и его помощника, выраженный в их действиях, позволяет выделить *акциональный* и *звуковой коды*. *Теонимический код* заключается в олицетворении космических явлений. К категории божеств относятся космические объекты, а также духи-предков, в прошлом имевших высокий социальный статус. Духовные ценности, ради которых совершались эти обряды, определяют *аксиологический код*. В *цветовом коде* заложена особенность шаманского восприятия пространственных объектов и их оценка. Семантику порядка следования и количества выражают *числовые* символы.

Ключевые слова: алтайцы, фольклор, шаманизм, ритуал, шаманский обряд, получение души, семиотика и язык, олицетворение, антропоморфизм

Благодарности: Исследование выполнено в рамках государственного задания ФГБУН ИФЛ СО РАН (FWZU-2026-0002: «Устные традиции народов Сибири и Дальнего Востока: документирование и комплексное изучение»).

Для цитирования: Ойроткина Н. Р. Культурные коды обряда камлания божеству Ульгену у алтайцев и телеутов. *Эпосоведение*. 2026, 2(42), С. 64–74. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-64-74>

Original article

Cultural codes of the shamanic ritual to the deity Ulgen among the Altai and Teleuts

Nadezhda R. Oynotkinova

Institute of Philology of the SB RAS, Novosibirsk, Russia

e-mail: sibfolklore@mail.ru

Abstract. This article is devoted to the characterization of cultural codes in the texts of the shamanic ritual to the deity Ulgen among the Altai and Teleut peoples. The aim of the study is to determine the semantics of the cultural codes in these ritual texts. The research material is based on two texts of shamanic rituals of the Altai and Teleut peoples, recorded in the late 19th and early 20th centuries. The study utilized structural-semiotic and lexical-semantic methods of text analysis, as well as a methodology for describing linguocultural codes. The novelty of the study lies in the identification of linguocultural codes that model a complex of collective shamanic understandings of the world order.

As a result of the research, the author came to the following conclusions: the shamanic text and ritual are secondary sign systems in which the set of symbolic images that comprise the ethnoculture serves as the plane of expression. Cultural codes perform an accumulative function: they store the accumulated experience of knowing the world and the system of value orientations of shamanic culture. In these texts, each code is conditioned by the particular religious worldview of the shamans. The spatial code embodies the idea of a lack of boundaries between the real earthly and the otherworldly, celestial worlds, between which contact is established mentally. Toponyms mentioned in the text, denoting the dwelling places of the shaman's spirit helpers, outline the sacred space of the ritual. The object code is objectified by the symbolic meanings imbued in ritual objects. The character code is determined by the role functions performed by the participants in the ritual: the shaman, his assistant, and the spectators. The various sounds emitted by the shaman, imitating the sounds of a goose or horse on which he sets out on his journey, demonstrate the playful nature of the ritual. The symbolism of the ritual actions of the shaman and his assistant, expressed in their actions, allows us to distinguish the actional and sound codes. The theonymic code consists of the personification of cosmic phenomena. The category of deities includes cosmic objects, as well as ancestral spirits who once enjoyed high social status. The spiritual values for which these rituals were performed define the axiological code. The color code reflects the shamanic perception and evaluation of spatial objects. The semantics of order and quantity are expressed by numerical symbols.

Keywords: Altai people, folklore, shamanism, ritual, shamanic rite, soul acquisition, semiotics and language, personification, anthropomorphism

Funding: This research was conducted within the framework of the state assignment for the Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (FWZU-2026-0002: "Oral Traditions of Peoples of Siberia and the Far East: Documentation and Comprehensive Study").

For citation: Oinotkinova, N. R. Cultural codes of the shamanic ritual to the deity Ulgen among the Altai and Teleuts. *Eposovedenie*. 2026, 2(42), pp. 64–74 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-64-74>

Введение

Само существование кодов культуры как феномена является универсальным по своей природе, но каждый код в языке всегда национально детерминирован и обусловлен конкретной культурой. Любая область реальности может стать объектом с заложенным в него культурным кодом: явления природы, флора, фауна, ландшафт, рукотворные объекты (орудия труда, оружие, жилище, мебель, одежда, хозяйственная утварь и т. п.), события. В современной лингвистике и фольклористике пристальное внимание уделяется исследованию этнокультурных моделей мира, особенностей лингвокультур. В этой связи актуальной является тема исследования, направленного на выявление традиционных ценностей и лингвокультурных кодов в разных жанрах фольклора. Коды шаманской культуры отражают специфику шаманской картины мира, кодирующей информацию в своей области в образно-символической форме. Данная статья

посвящена характеристике культурных кодов в текстах камланий верховному божеству Ульгену у алтайцев и телеутов. *Цель* исследования – определение семантики культурных кодов в этих обрядовых текстах.

Материалом исследования послужили опубликованные и неопубликованные тексты шаманской обрядности алтайцев, записанные в конце XIX и начале XX вв. Уникальный текст камлания светлomu божеству Ульгену еще в начале 40-х годов XIX в. был записан членами Алтайской духовной миссии. Он был опубликован в 60-е гг. XIX в. на алтайском языке с подробными комментариями шаманских действий (Вербицкий, 1893). Уже во второй половине XX в. этот текст переведен Н. А. Баскаковым и Н. А. Яимовой на русский язык и опубликован в книге «Шаманские мистерии Горного Алтая» (Баскаков, Яимова, 1993). Другой текст с подробными комментариями, записанный А. В. Анохиным в начале XX в. у телеутов, был обнаружен нами в архиве МАЭ РАН¹. *Новизна* нашего исследования заключается в рассмотрении ранее неизученного фольклорного материала и полной характеристике культурных кодов, реализующихся в обрядовом дискурсе.

В начале XX в. шаманский фольклор алтайцев записывал известный этнограф, музыковед и композитор А. В. Анохин [1869–1931]. Некоторые свои полевые материалы исследователь опубликовал в книге «Материалы по шаманству алтайцев» (Анохин, 1924). Эти тексты исследователь попытался классифицировать по типу адресата: «Самой сложной мистерией является мистерия к Ульгену и его сыновьям, потом мистерия горным духам (Jezim-cy), мистерия Эрлику и его сыновьям и, наконец, – мистерия духам ‘ару неме’ и ‘кара неме’»². Он обратил свое внимание на поэтическую стройность и системность шаманских обрядов с точки зрения их структуры и смысла. В естественном контексте бытования алтайского и телеутского шаманизма можно проследить всю идеологию народных верований, построенной на особом видении картины мира, полной религиозности и мифологизма.

Методы исследования. В изучении шаманских обрядов и текстов применялись структурно-семиотический и лексико-семантический методы исследования текстов, а также методика описания культурного кода, введенная в лингвокультурологию и этнолингвистику Н. И. Толстым, В. Н. Телия и развитая В. В. Красных, Д. Б. Гудковым и др. В лингвокультурологии понятие культурного кода направлено на раскрытие и выявление особенностей картины мира. «Культурный код – совокупность культурных представлений о картине мира того или иного социума» (Телия, 1999: 20–213). В. Н. Телия код культуры определяет как «совокупность окультуренных представлений о картине мира того или иного социума – о входящих в нее природных объектах, артефактах, явлениях... действиях, событиях...» (Там же: 20–21). Д. Б. Гудков отмечает, что «те или иные объекты окружающего нас мира (как природные, так и артефакты), помимо выполнения своих прямых функций, обретают еще и функцию знаковую, оказываются способными нести некие добавочные значения» (Гудков, 2004: 39). В культуре как организованной вторичной знаковой системе заложены различные коды, выражающие различные смыслы, которые составляют суть картины мира социума. Этнокультура содержит большое количество невербальных культурных кодов, которые в дискурсе переходят в вербальную форму и становятся лингвокультурными кодами.

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 (Красных, 2002: 124). По определению В. В. Красных, «культурный код – это “сетка”, которую культура набрасывает на окружающий

¹ Архив Музея археологии и этнографии РАН (г. Санкт-Петербург). Ф. 11. Оп. 1. Д. 163. 1912 г. Количество листов – 53. Мистерия Ульгену. (далее АМАЭ).

² Архив МАЭ РАН. Ф. 11. Оп. 1. №11. Полевые материалы А. В. Анохина. О камах и их родословной. 1910 г. Бийский у. Томской губ.

мир, членит, категоризирует, структурирует и оценивает его» (там же: 232). 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.

В фольклоре как во вторичной семиотической системе закодирована культурная информация с помощью языковых средств. Н. И. Толстой писал, что «...культура многоязычна в семиотическом смысле этого слова и нередко пользуется в одном тексте несколькими языками. В этом случае под текстом понимается не последовательность написанных или произнесенных слов, а некая последовательность действий, и обращения к предметам, имеющим символический смысл, и связанная с ними речевая последовательность. Считая, например, *обряд* таким *текстом* (курсив мой – Н. О.), выраженным семиотическим языком культуры, мы выделяем в нем три формы, три кода или три стороны языка – вербальную (словесную – слова), реальную (предметную – предметы, вещи) и акциональную (действенную – действия)» (Толстой, 1995: 23).

Результаты и обсуждение

В культурных кодах, заложенных в обрядах и сопровождающих их текстах, могут сохраняться очень архаичные представления, которые сложно поддаются пониманию. Шаман, совершая ритуал, вкладывает определенные культурные смыслы в окружающую среду, людей и предметов. Все это становится окультуренным пространством, где за каждым ритуальным знаком скрыты глубокие смыслы.

Пространственный код

Язык и мышление человека устроены таким образом, что существует переход собственно пространственно-предметного в сферу духовного, которая и являет собой высший уровень познания самого себя и мира в целом. Пространство и время сопряжены в единое целое, в котором, «человек учится ориентировке в окружающем мире – сначала конкретной, в реальном пространстве, а затем, переходя на более высокую ступень (пространственная метафора, но переход подразумевает и затраченное на него время) – в пространстве духовном, контролирующем и определяющем его пребывание в этом мире» [Цивьян, 2005: 11]. Необходимым условием проведения обряда является организация сакрального пространства и установление прямого контакта между реальным и нереальным пространством. Сакральное пространство в обрядовых текстах включает в себя природные объекты (горы, реки и озера), расположенные на территории Саяно-Алтая, и представляются местами обитания духов: Абакан, Алтай, Кангай (Хангай), Эдил (Волга), Танай (озеро в Кемеровской области), Байат (Бачат, родина телеутов, гора). Озеро Танай, находящееся в Саянах, упоминается в отрывке: «*Каркылдаган кушту кан, / Макулдаган көлдү кан, / Барстан чокур ат минген, / Танай көлдө ордолу, / Энем майгыл кайракан, / Аясмынан айланып отур, / Пулутмынан нурулып отур, / Ак үрүстий жайылып отур*»³. ‘С курлыкающей птицей хан, / С квакающим озером хан, / Пестрее барса на лошади верхом ездит, / В озере Танай с обиталищем, / Мать моя Майгыл, почтеннейшая, / С неба, покружив, лети, / С облака возвращайся, / Как белое окропление, кружась, лети»⁴. Шаман призывает гуся, на котором он летит к Молочно-белому озеру (Сют-Ак-Көл) за духом ездового животного (*бура* – букв. ‘верблюд’): *Эдил кечсе, эрикпес, / Эки ала чымар кас, / Лайык кечсе, жанылбас, / Жагы ала чымар кас*⁵ ‘Когда через Эдил перелетает, не пугающийся / С пёстрыми челюстями проворный гусь, / Когда через Дьайык перелетает, не устающий / С пёстрыми щёчками проворный гусь’.

Связь шамана между реальным и иным миром – путь в Верхний мир – прокладывается через определенные действия и связующие ритуальные сооружения, предметы, огонь (Ойноткинова, 2021: 19–20). Во время обряда шаман имитировал движение по небесным слоям, которые специально отмечаются им на березе в виде зарубок. Перемещение шамана понимается как

³ АМАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163.

⁴ Здесь и далее перевод автора.

⁵ АМАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163.

движение по вертикали из одного пункта в другой. В тексте шаман повторяет одно и то же движение «типическим местом», меняя лишь порядковый номер небесного слоя. *Алкыжым јетсин калыг черү, / Бир тапты тапталып чыктым, / Бир катка јайалып чыктым, / Аясмынан айлана бердим* 'Благословение мое пусть дойдет до большого войска, / На одну ступеньку поднялся, / На один слой, пластаясь, поднялся, / По ясному [небу] кружить я стал'⁶.

Предметный код

В сакральное пространство камланий входят символы-предметы, которые служат фоновыми элементами обрядового текста. Символическое использование шатра (*сöдлти*) в обряде связано с тем, что он создает закрытое пространство, а огонь, разведенный в нем, устанавливает связь с Верхним миром. По описанию А. В. Анохина, шатер состоит из трех жердей, связанных веревкой с одного конца. Их поднимают и ставят конусом. В центре шатра ставят живую березу с ветвями. На этой березе делают 16 зарубок (*тапты*), изображающих 16 сфер неба. К ветвям такой березы привязывают красную занавеску (*көжсөд*). К бокам *сöдлти* приставляют мелкие жерди. По бокам и сзади в трех местах втыкают три живых березы (*сүдер*), к ветвям которых прикрепляют чистые платки или полотенца. С правой стороны, где установлена береза, устраивается сидение для шамана – ставится табурет. Напротив шамана установлен железный таган, в котле варится жертвенное баранье мясо. В переднем углу шатра стелют ковры, на которых во время камлания сидят хозяин, хозяйка, дети, а также гости. При этом женщины и девушки занимают северную часть, а мужчины – южную часть шатра⁷.

В систему предметного кода входят разнообразные атрибуты шамана: курительная трубка, можжевеловые веточки (*арчын*), ритуальные дары (*толу*), обрядовая пища (молочные напитки, мясо), халат (*манјак*), бубен с колотушкой (*түнјүр, орбо*). В прошлом процесс изготовления бубна завершался обрядом оживления нового шаманского бубна, который сопровождался не только окроплением, но и «общением» с этим предметом. Считалось, что после проведения обряда освящения бубна и шаманского костюма духи-помощники оживают. Шаман «получал» бубен от своих духов-покровителей и духов-хозяев родовых гор (Потапов, 1947: 161).

Исполнение *алкыш'ей* (шаманских призываний и благопожеланий), обращенных к духам-предков, божеств, сопровождалось звуками ударов в бубен, создающими ритм и сигнализировавшими о начале и завершении того или иного действия. Колотушка шаману также служила подручным средством для его действий. Так, в комментариях к тексту отмечается, что шаман, вертясь по кругу у березы (*тапты*), садится на табурет, делает колотушкой на бубне черту, показывая этим, что пройдена та или иная по счету сфера⁸.

Персонажный код

Поскольку ритуал представляет собой некую игру, то все его участники становятся персонажами, исполняющими некоторые функции: *кам* 'шаман' – даритель, добытчик благ, *баи туткан* (букв. 'державший голову' или *байтал баичы* – 'глава кобылицы') – помощник шамана; зооморфные духи-помощники – *кас* 'гусь', *бура* 'верблюд' – ездовые средства, на которых отправляются к божествам Верхнего мира.

Шаман на гусе спускается вниз с высоты, бежит вокруг юрты, как бы загоняя коня, все остальные помогают ловить невидимого коня. Потом, как будто поймали это животное. Он подражает ржанию коня, у которого шея сдавлена арканом, прыгает, лягается. Шаман и его помощник должны доставить душу жертвы божеству, преодолевая множественные слои небесного пространства, в реальности ставя метки на березе. Во всем своем пути *кам*, подражая гусю, издает звуки: "Кагак, ка-гак!" (Баскаков, Яимова, 1993: 26).

Для возвращения на землю Ульген давал шаману пятнадцать верблюдов, которых он вызывал с озера Ак-Сют-Кель (букв. 'Бело-молочное озеро'). В небесных верблюдах, на котором

⁶ АМАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163.

⁷ АМАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163.

⁸ АМАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163.

шаман совершает путешествие, играли участники обряда. В каждом слое шаман менял *бура*, если прежние устали или захромали. В последнем слое *бура* изображает сам хозяин. Считалось, что у Ульгена своя *бура*. Когда шаман совершает камлание Ульгену, он предварительно ловит *бура* Ульгена привязывает и держит так до окончания обряда, чтобы быть уверенным, что, когда он поднимется со своими духами к Ульгену, он застанет его дома (Дыренкова, 1949). Верблюдов изображали на бубне в виде облаков разными цветами небесных явлений: *Кызыл пулут өркөштү*, / *Кызыл жибек тискиндү*, / *Кан кызылдан минеттү*, / *Жажыл пулут өркөштү*, / *Жажыл солонгы тайакту*, / *Жажыл жибек тискиндү*, / *Кан жажылдыг минеттү*. / *Адам – Кызыган-Тенгери!* ‘С горбами из красных облаков, / С замкнутым поводком из красной веревки, / Ездящие на кроваво-красных [конях], / С горбами из зеленых облаков, / С посохом из зеленой радуги, / С замкнутым поводком из зеленой веревки, / Ездящие на кроваво-зеленых [конях], Отец мой – Кызыган-небо!’⁹

Акциональный код

Под ритуальным действием понимается минимальный акциональный компонент ритуала. Акт (ритуал) – «это совокупность обрядовых действий, связанных исполнителем, местом и временем осуществления, т. е. с обрядовой ситуацией» (Узенёва, 2010: 150). Сами действия практически лишены собственных символических мотиваций, символика действия «определяется свойствами и культурными значениями любого их компонентов, причем в зависимости от доминирующего значения одного из них в конкретной ритуальной ситуации на приобретает «персональный», «инструментальный», «локативный» или «темпоральный» акцент» (Толстая, 1996: 91).

Основные действия, совершаемые в обрядах камлания, мы уже описывали в своей предыдущей публикации (Ойноткинова, 2021: 18–30). Здесь же мы лишь отметим семантику некоторых ключевых действий, описываемых в текстах.

Камлания божествам Верхнего мира у алтайцев и телеутов совершались весной и ранней осенью в нечетные дни новолуния. Они длились три дня. Обряд включает в себя разные ритуальные действия, например: очищение (*аласта*= очищать дымом можжевельника), окропление (*айран чачарга* ‘кропление кисломолочным напитком *айран*’), гадание (*алча чачар* ‘бросать чашку’). Для получения ответа божества шаман гадает: бросает деревянную чашку из шатра на улицу. Помощник шамана бежит за чашкой, чтобы посмотреть на результат гадания: если чашка упадет отверстием вверх (*алча*) – считается, что обряд имеет положительный итог. «Если чашка упала вверх дном, то плохой знак, возможно в юрте будет покойник, или жертва не понравилась Ульгену, но ее уже не меняют» (Баскаков, Яимова, 1993: 31).

Ритуальные действия, совершаемые шаманом, являются адресными, обращенными к духам-помощникам и небесным божествам. В некоторых эпизодах «диалоги» шамана с духами и божествами представляют собой монологи, в которых ответы дает сам исполнитель обряда. Семантика локальности характерна для действий, совершаемых в ритуально маркированных локусах: ритуальной юрте, у домашнего огня, в небесных слоях. Движение субъекта направлено вверх и вниз: оно выражается наиболее часто употребляющимися глаголами *чык*= ‘подниматься вверх’ (57 уп.) и *түйи*= ‘спускаться’ (9 уп.). Шаман призывает духов-помощников, преодолевает шестнадцать слоев неба, где он получает благословение у матери Ульгена, у Эрмен-Каана (Эне-Дьайучы), которая раздает души зверей и детей, созданных Ульгеном. В призываниях духов-помощников наиболее часто встречаются глаголы в повелительном наклонении (*келигер* ‘придите’: *Ўн салыжа, келигер*, / *Кыйгы салыжа, тўжүгер* ‘Голоса подавая, придите, / Крики издавая, спуститесь’)¹⁰. Мужчины по очереди подходят к шаману и кладут к его ногам шапки, для того чтобы получить души зверей и детей для зачатия. Шаман имитирует

⁹ АМАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163.

¹⁰ АМАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163.

то, как он поймал души зайца, лисы или лося, а затем раздает их мужчинам. В комментариях к камланию А. В. Анохин писал, что «число творений “кут” на детей иногда бывает больше 10–15»¹¹.

Акустический (звуковой) код

«В широком смысле звуковой код – совокупность музыкальных звуков, голоса и шумов, создаваемых человеком, несущих определенную смысловую нагрузку [Логинава, Прокаева, 2023: 13]. Звукоподражания, издаваемые им, имитируют крики гусей и верблюдов, на которых он перемещается в небесных слоях. Шаман, издавая гусиные выкрики, взлетает в небо: «*Ай-гай-гай, ынгай-гак, кагак-гак!*». Жертва (бура) ржет: «*Мыйак, мыйак, мыйак!*». Жертвенная лошадь, душу которой отправляют божеству, кричит: «*А-го-го!*». Зрители, наблюдающие за ритуалом, помогают шаману поймать невидимого коня и вместе с шаманом кричат: «*Хай, хай, ай-ай, гай-гай!*»

В некоторых эпизодах шаман имитировал шум собирающегося войска. «Чем больше кам набирает в бубен духов, тем сильнее ударяет по нему, покачивая бубном, как бы отяжелевшим...» (Баскаков, Яимова, 1993: 32, 50). Возгласами «*Шарбатай!* или *шакарбата!*» и ударом в бубен шаман демонстрировал завершенность какого-либо действия, например: когда он очищает хозяина юрты от всякого вреда, когда он вззошел на тот или иной слой неба. Ударяя бубном о землю, он будто пробивает небо [Там же: 52–54].

Аксиологический код

Любые обряды проводятся по назначению. Обряд, посвященный Ульгену, совершался для получения благодати и душ детей для их рождения. К понятию благодати алтайцы относят различные материальные и нематериальные блага: богатство, прирост скота, деторождение, здоровье, счастье, удачу. Душа ребенка (*сус* или *кут*) как благо, дарованное божеством, представлялось в виде солнечного луча, который можно спустить с неба в домашний очаг и передать семье.

Теонимический код

Под теонимическим кодом понимается система наименований божеств, духов, святых и связанных с ними понятий и смыслов. В шаманском пантеоне имя божества может заключать в себе религиозно-мифологические, анимистические представления. Теоним Ульген (букв. ‘Высший’) сопровождается цветовыми эпитетами *ак* ‘белый’ и *көк* ‘синий’, выражающими его причастность к небу. *Ак Ылген жолы ару жолго*, / *Көк Ылген жолы көңү жолго* ‘Дорога к белому Ульгену по чистой дороге, / Дорога к синему Ульгену по прямой дороге’¹².

Число и цвет выступают культурными кодами, участвующими в передаче признаков символов. В описаниях неба и небесных божеств присутствуют цвета, имеющие положительную оценку: белый, синий, зелёный, красный, желтый. Отсутствуют темные цвета, которые свойственны для описания подземного мира. В этих текстах часто встречаются порядковые числительные, реже – количественные и собирательные. Порядковые числительные от одного до девяти или шестнадцати указывают на порядок следования шамана по небесным слоям (*кат*). Они выполняют функцию ориентира в пространстве. Небо представляется девятислойным или семислойным, как и количество слоев ада. Семантика числа «семь» и «девять» связана с обозначением мирового порядка, с идеей некоего предела, существующего во Вселенной.

Количественные числительные *алтон* ‘шестьдесят’ и *жетон* ‘семьдесят’ выражают семантику неопределенного множества (*Алтон тайка ажулу*, / *Жетон тайка кечилү* ‘С перевалами на шестидесяти горах, / С переходами на семидесяти горах’; *Ада көдүрген алтон бийим*, / *Эне көдүрген элү бийим* ‘Отца поднявшие шестьдесят господ, / Мать поднявшие пятьдесят господ’¹³).

Обожествление неба проявилось в различных наименованиях небесных божеств: *Тенгере-Каан* ‘Небо-Хан’, *Тотой-Тенгере* ‘Тотой-Тенгере’ (*Тотой* – звезда Сириус), *Абюш-Тенгере*

¹¹ Там же.

¹² АМАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163.

¹³ АМАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163.

(Аба-Яши) ‘Абдьош Тенгере’, *Кызыган-Тенгере* ‘Кызыган-Тенгере’ (Кызы-Каан) – букв. ‘Раскаленное Небо’. Небо ассоциировалось с божеством, насылающим гром и молнии, поэтому к нему почтительно обращались как к матери (*эне*) и отцу (*ада*), с эпитетами *Мерген* – от монг. ‘Меткий Стрелок’, *Бырман* ‘Светлый дух’: *Мерген-Каан* (о небе отце), *Энем Мерген Тенгере* ‘Энем Мерген Тенгере’ (букв. ‘Мать Мерген Небо’), *Адам Бурхан Тенгере* ‘Отец мой Бурхан Тенгере’. Антропоморфные черты придают божествам имена существительные, примыкающие к теонимам: *каан* ‘хан’, *маатыр* ‘богатырь’. *Ак Ылген-каанга / Адам бурхан Тенгере-каанга күүледип отур* ‘К светлому Ульген-хану, / К отцу моему бурхану Тенгере-хану с гулом поднимайся’ (Баскаков, Яимова, 1993: 54).

Словообразующая роль лексемы *тенгере* в алтайско-телеутской теонимии позволяет привести параллели из бурят-монгольской мифологии, где *тенгриями* называют высших божеств, небожителей. Как отмечает Б. С. Дугаров, «в силу локализации тэнгриев в Верхнем мире являются олицетворениями самого неба, небесного свода, тех или иных атрибутов небесного пространства, атмосферно-метеорологических явлений» (Дугаров, 2021: 111–112).

Небо (*тенгере*) как божество проявляется в разных ипостасях, олицетворяющих разные космические явления, свойственно архаичным мифологиям. Олицетворение наблюдается и среди других теонимов, образовавшихся от имен, обозначающих грозовые и атмосферно-метеорологические явления: *Пырчу-Каан* ‘Пырчу-Хан’ – божество, насылающее на землю град; от *пырчак* ‘град’ (СААНТЯ, 2005: 279); *Ылген-Кааннын жеени*, / *Айгыр жалду адам Пырчу-Каан* ‘Племянник Ульген-Хана, / Отец мой Пырчу-Хан с гривой жеребца’.

Наряду с божествами в статусе ханов перечисляются родовые покровители и правители: Эркей-хан, Эрмен-хан, Ордо-хан, Темир-хан, Кирбей-хан, Мангсар-хан, Кургай-хан, Талай-хан, Поокту-хан, Мустай-хан, Тьёё-хан’, Кан-Адай, Алтай-хан. Некоторые антропонимы, обозначающие правителей, указывают на их принадлежность к той или иной местности или стране: Ордо-хан, или Мордо-хан, Алтай-хан. Имя Ордо/Мордо-хан состоит из названия пустыни и города Ордо во Внутренней Монголии (Китае). В другом тексте Ордо-хана характеризуют как правителя китайской земли: *Кыдай жери кыдырган*, / *Кызыл кумак төгүлген*, / *Кыргыс жери межелү*, / *Кааны болзо Ордо-Кан* ‘Китайская земля гремела, / Красный песок сыпался, / Кыргызов земля с сопками, / Хан же мой Ордо-хан!’¹⁴

Заключение

Шаманский текст/обряд является вторичной знаковой системой, в которой в качестве плана выражения выступает совокупность символических образов, созданных этнокультурой. Культурные коды выполняют аккумулирующую функцию – они накапливают в себе, хранят систему ценностных ориентиров шаманской культуры, накопленный культурно-языковым коллективом опыт познания мира. Рассмотренные культурные коды выполняют моделирующую функцию – они лежат в основе картины мира данной субкультуры, содержит в себе комплекс коллективных религиозных представлений о мироустройстве.

Выделенные в обрядовых текстах лингвокультурные коды – пространственный, предметный, персонажный, акциональный, акустический, аксиологический, теонимический – отражают специфику шаманской картины мира в образно-символической форме. Символизм заложен в обряде в чувственно воспринимаемых сферах бытия: ландшафте, явлениях природы, ритуальных предметах, одежде, действиях человека. В шаманском тексте каждый код детерминирован и обусловлен особенностью мировидения шаманов. Персонажный код определяется функциями, выполняемыми участниками обряда: шаманом, его помощником и другими участниками, осуществляющими определенные действия. В пространственном коде выражена идея отсутствия границ между реальным и потусторонним мирами. Упоминающиеся в тексте реальные топонимы очерчивают сакральное пространство обряда. В акциональном и звуковом кодах в

¹⁴ АМАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163.

анализируемых текстах заключена семантика движения по вертикали. Шаман, реально находясь на земле, мысленно путешествует в Верхний мир, преодолевая множество слоев. Издаваемые шаманом различные звуки, имитирующие звуки гуся или верблюда, на которых он отправляется в путешествие, подтверждают игровой характер действий. В шаманских атрибутах, находящихся в ритуальном пространстве, заключены символические смыслы и функции, которые составляют особый предметный код обряда. Теонимический код определяется семантикой олицетворения космических объектов. Духовные ценности алтайцев и телеутов, мотивирующие цели проведения обряда, на глубинном уровне определяют аксиологический код обряда. Число и цвет как показатели признака денотата также используются в кодировании смыслов. Цветовой код в символике шаманского мировосприятия ориентирован на создание положительной оценки божественных образов, числовой код выполняет функцию ориентира в пространстве и выражения семантики определенного количества и неопределенного множества.

Литература

1. Анохин, 1924 – 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.: Российская государственная академическая типография, 1924. 152 с. (на алтайском и рус. яз.)
2. Баскаков, Яимова, 1993 – Баскаков Н.А., Яимова Н.А. Шаманские мистерии Горного Алтая. Горно-Алтайск: Республиканская типография, 1993. 125 с. (на алтайском и рус. яз.)
3. Вербицкий, 1893 – Вербицкий В.В. Алтайские инородцы. М.: Этнограф. отд. Имп. об-ва любителей естествознания и антропологии, состоящий при Моск. ун-те, 1893. 386 с.
4. Гудков, 2004 – Гудков Д. Б. Единицы кодов культуры: проблемы семантики. В кн.: *Язык, сознание, коммуникация*: сб. статей. Вып. 26. М.: МАКС Пресс, 2004. С. 39–50.
5. Дугаров, 2021 – Дугаров Б.С. Теоморфная онимия в «небесном» прологе бурятской «Гэсэриады». *Вопросы ономастики*. 2021, 3(18), С. 110–122. https://doi.org/10.15826/vopr_onom.2021.18.3.036
6. Дыренкова, 1949 – Дыренкова Н.П. Материалы по шаманству у телеутов. В кн.: *Сборник Музея антропологии и этнографии*. Т. 10. М.; Л., Изд-во Акад. наук СССР, 1949. С. 107–190.
7. Красных, 2001 – Красных В.В. Коды и эталоны культуры (приглашение к разговору). В кн.: Красных В.В., Изотов А.И. (ред.) *Язык, сознание, коммуникация*: сб. статей. Вып. 19. М.: Макс Пресс, 2001, С. 4–19.
8. Красных, 2002 – Красных В.В. *Этнопсихоллингвистика и лингвокультурология. Лекционный курс*. М.: Гнозис, 2002. 284 с.
9. Логинова, Прокаева, 2023 – Логинова М.В., Прокаева О.Н. Звуковой код культуры: феномен тишины. *Сфера культуры*, 2023, 2 (12), С. 13–19.
10. Ойроткина, 2022 – Ойроткина Н.Р. Зооморфный код в мифоритуальной традиции алтайцев. *Языки и фольклор коренных народов Сибири*. 2022, 2(44), С. 33–42. <https://doi.org/10.25205/2312-6337-2022-2-33-42>
11. Ойроткина, 2021 – Ойроткина Н.Р. Текстология алтайских и телеутских шаманских произведений, посвященных божествам Верхнего мира. *Сибирский филологический журнал*. 2021, (2), С. 18–30. <https://doi.org/10.17223/18137083/75/2>
12. Потапов, 1947 – Потапов Л.П. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племён Алтая. В кн.: Толстов С.П. (ред.) *Труды Института этнографии АН СССР*. Т. 1. М.; Л. Наука, 1947, С. 139–183.
13. СААНТЯ, 2005 – Протоирей В. Вербицкий (ред.) *Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка (СААНТЯ)*. Изд. Православного Миссионерского общества. Казань: Типография В. М. Ключникова, Большая Проломная улица, 1884; 2-е изд. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 2005. 504 с.
14. Телия, 1999 – Телия В.Н. Первоочередные задачи и методологические проблемы исследования фразеологического состава языка в системе культуры. В кн.: Телия В.Н., Постовалова В.И., Тарасов Е.Ф. (ред.) *Фразеология в контексте культуры*: сб. науч. тр. М.: Школа «Языки русской культуры», 1999, С. 13–24.
15. Толстая, 2002 – Толстая С.М. Мотивационные семантические модели и картина мира. *Русский язык в научном освещении*. 2002, 1 (3), С. 112–127.

16. Толстая, 1996 – Толстая С.М. Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале. В кн.: Агапкина Т.А. и др. (ред.) *Концепт движения в языке и культуре*. М.: Индрик, 1996. С. 89–103.
17. Толстой, 1995 – Толстой Н.И. *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. М.: Индрик, 1995. 512 с.
18. Узенёва, 2010 – Узенёва Е.С. *Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование*. М.: Изд-во «Индрик», 2010. 280 с.
19. Цивьян, 2005 – Цивьян Т.В. *Модель мира и ее лингвистические основы*. М.: КомКнига, 2005. 279 с.

References

1. Anokhin, 1924 – Anokhin AV. *Materials on Shamanism among the Altai People. (Collected during travels in Altai in 1910–1912 on behalf of the Russian Committee for the Study of Central and East Asia)*. Preface by S.E. Malov. Leningrad: Rossiiskaya gosudarstvennaya akademicheskaya tipografiya, 1924. 150 p. (in Altai and Russian)
2. Baskakov, Yaimova, 1993 – Baskakov NA., Yaimova NA. *Shamanic Mysteries of Gorny Altai*. Gorno-Altai: Respublikanskaya tipografiya; 1993. 125 p. (in Altai and Russian)
3. \
4. Verbitskiy, 1893 – Verbitskiy VV. *Altai aliens*. Moscow: Ethnographic Department of the Imperial Society of Natural Science and Anthropology Lovers, affiliated with Moscow University, 1893. 386 p. (in Altai and Russian)
5. Gudkov, 2004 – Gudkov DB. Units of Cultural Codes: Problems of Semantics. In: *Language, consciousness, communication: collection of articles*. Iss. 26. Moscow: MAKSPress Publ; 2004, pp. 39–50. (in Russian)
6. Dugarov, 2021 – Dugarov BS. Theophoric names in the “Heavenly” prologue of the Buryat epic cycle Geseriada. In: *Questions of Onomastics*, 2021, 3(18), pp. 110–122 (in Russian). https://doi.org/10.15826/vopr_onom.2021.18.3.036
7. Dyrenkova, 1949 – Dyrenkova NP. Materials on shamanism among the Teleuts. In: *Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography*. Moscow; Leningrad, 1949, no 10, pp. 107–190. (in Russian)
8. Krasnykh, 2002 – Krasnykh VV. *Ethnopsycholinguistics and Linguistics. Lecture Course*. Moscow: Gnosis publ., 2002. 284 p. (in Russian)
9. Krasnykh, 2001 – Krasnykh VV. Codes and Standards of culture (invitation to conversation). In: Krasnykh VV., Izotov AI. (eds.) *Language, consciousness, communication: collection of articles*. Moscow: Maks Press Publ.; 2001, pp. 4–19. (in Russian)
10. Loginova, Prokaeva, 2023 – Loginova MV., Prokaeva ON. The Sound code of culture: the phenomenon of silence. *Sphere of Culture*. 2023, 2(12), pp. 13–19. (in Russian)
11. Oynotkina, 2021 – Oynotkina NR. Textology of Altai and Teleut shamanic texts dedicated to the deities of the Upper World. *Siberian Philological Journal*, 2021, (2), pp. 18–30 (in Russian). <https://doi.org/10.17223/18137083/75/2>
12. Oynotkina, 2022 – Oynotkina NR. Zoomorphic code in the mythological and ritual tradition of Altaians. *Languages and Folklore of the Indigenous Peoples of Siberia*. 2022; 2 (44), pp. 33–42 (in Russian). <https://doi.org/10.25205/2312-6337-2022-2-33-42>
13. Potapov, 1947 – Potapov LP. The rite of reviving a shamanic drum among the Turkic-speaking tribes of Altai. In: Tolstov SP. (ed.) *Works of the Institute of Ethnography of the USSR Academy of Sciences*. Vol. 1. Moscow; Leningrad: Nauka Publ; 1947, pp. 139–183. (in Russian)
14. Teliya, 1999 – Teliya VN. Priority tasks and methodological problems of studying the phraseological composition of language in the cultural system. In: Teliya VN., Postovalova VI., Tarasov EF. (eds.) *Phraseology in the context of culture: collection of scientific papers*. Moscow: Yazyki russkoi kul'tury Publ; 1999, pp. 13–24. (in Russian)
15. Tolstaya, 2002 – Tolstaya SM. Motivational semantic models and picture of the world. *The Russian Language in Scientific Interpretation*. 2002, 1(3), pp. 112–127. (in Russian)
16. Tolstaya, 1996 – Tolstaya SM. The actional code of the symbolic language of culture: movement in ritual. In: Agapkina TA. et al. (eds.) *The concept of movement in language and culture*. Moscow: Indrik Publ.; 1996, pp. 89–103. (in Russian)

17. Tolstoi, 1995 – Tolstoi NI. *Language and Folk culture. essays on Slavic Mythology and ethnolinguistics*. Moscow: Indrik Publ.; 1995. 512 p. (in Russian)
18. Tsivyan, 2005 – Tsivyan TV. *Model of the world and its linguistic foundations*. Moscow: KomKniga Publ.; 2005. 279 p. (in Russian)
19. Uzeneva, 2010 – Uzeneva ES. *Bulgarian wedding: an ethnolinguistic study*. Moscow: Indrik Publ.; 2010. 280 p. (in Russian)

Об авторе

Ойноткинова Надежда Романовна, доктор филологических наук, главный научный сотрудник сектора фольклора народов Сибири, ФГБУН «Институт филологии СО РАН», ORCID: 0000-0002-5767-7085, e-mail: sibfolklore@mail.ru.

About the author

Nadezhda R. Oynotkinova, Doctor Sci. (Philology), Chief Researcher, Sector of Folklore of the Peoples of Siberia, Institute of Philology, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, ORCID: 0000-0002-5767-7085, e-mail: sibfolklore@mail.ru.

Конфликт интересов / Conflict of interests

Автору неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 20.04.2026

Поступила после рецензирования / Revised 15.05.2026

Принята к публикации / Accepted 01.06.2026