

Н. Р. Ойноткинова

ТЕОНИМЫ ДЪЕЗИМ И ДЪАЖЫЛКАН В ШАМАНСКОЙ МИФОЛОГИИ АЛТАЙЦЕВ¹

В статье дан этнолингвистический анализ теонимов Дъезим (Дезим) и Дъажылкан (Дажылкан) в шаманской мифологии алтайцев с учетом их происхождения, историко-этнографического контекста и культурной семантики. Материалом исследования послужили малоизученные шаманские тексты, записанные в начале XX в. у алтайцев, относящихся к разным диалектным группам. Во внутренней форме этих теонимов лежит мотивирующее слово *jes/jas* 'медь, медный' (Дезим – букв. 'Медный мой', Дажылкан – букв. 'Медный хан'), что позволяет предположить, что происхождение этих теонимов связано с мифологизацией меди и обожествлением гор. Мифологизация металлов и появление на основе этого фольклорных образов характерна для архаичных культур. Дъезимом шаманы называли медную гору, а также духа-хозяина этой горы, которого они считали своими покровителем. Эта медная гора находится в самом центре земли, где стоит медный тополь, соединяющий все три мира – Верхний, Средний и Нижний. Шаман достигает горную вершину Дъезим, преодолев семь препятствий. У Дъезима шаманы получали шаманский дар, духов-помощников и атрибуты. Внутренняя форма теонима Дъажылкан (чалканский вариант – Тяжын) позволяет сравнить это божество с божеством-громовиком, покровителем кузнечного дела в мифологии бурят – Яшил-сагаан-тэнгри. Как буряты, так и чалканцы относили этих божеств к категории небожителей – *тэнгри* (*тегрилер*). Этому божеству алтайцы делали изображение из шкурки белого зайца (*дъайык*) и ставили его в юрте.

Ключевые слова: этнолингвистика, мифология, шаманизм алтайцев, шаманский текст, теоним, мифоним, мифотопоним, медь в мифологии.

Введение

Известный историк Л. П. Потапов считал, что «в отличие от большинства религий, созданных тем или иным основателем и его последователями, шаманизм алтае-саянских народов является религией, хотя и возникшей в древности, но сложившейся естественным, историческим путем на основании народного мировоззрения, включавшего и ранние религиозные, и мифологические представления, связанные с отношением человека к окружающей природе и ее стихийным силам» (Потапов, 1991: 21). Многие еще не раскрытые факты кроются в мифологии и лексике шаманов. Одним из малоизученных пластов лексики алтайского фольклора является теонимика, скрывающая в себе древние верования и понятия шаманов.

Культурная семантика теонимов Дъезим (*Дезим*) и Дъажылкан (*Дажылкан*) шаманской мифологии тюркских этносов Южной Сибири не изучена в полной мере. Некоторые сведения об этих именах божеств содержатся в статьях исследователей: Г. Н. Потанина (1883), А. В. Анохина (1924), Л. Э. Каруновской (1935) Л. П. Потапова (1991), Г. Б. Сыченко (2004), В. А. Клешева (2011). Цель данной статьи – провести этнолингвистический анализ указанных теонимов с выявлением их происхождения, фольклорного контекста и культурной семантики.

Материал и методы

Материалом нашего исследования послужили малоизученные шаманские тексты (см. список источников), записанные в начале XX в. А. В. Анохиным под диктовку у алтайцев, относящихся к разным диалектным группам, проживавших в северной и центральной части Гор-

¹ Статья подготовлена по проекту РФФИ № 17-04-00314 ОГН-А «Типология обрядового фольклора алтайцев: слово, музыка, действие».

ного Алтая. Теоретическую и методологическую базу данного исследования составили исследования в области ономастики, славянской и тюркской этнолингвистики: А. В. Суперанской (2007), С. М. Толстой (2008), Ф. Г. Хисамитдиновой (2016) и др. Этнолингвистический подход исследования апробирован нами в изучении некоторых лексико-семантических групп мифонимов, в частности демонимов и теонимов (Ойроткина, 2017; 2018; 2019).

В своей работе мы исходим из того, что шаман, исполняющий обряд, апеллирует к миру метафизическому, выходящему за рамки материальной реальности, конструирует религиозно-мифологическую картину мира, опираясь на свои профессионально-культурные знания и социальный опыт. Однако он, как и другие члены данного общества, не задумывается о том, когда и при каких обстоятельствах появилось то или иное имя божества. Поскольку сама шаманская традиция уходит вглубь веков, то необходим ретроспективный *этнолингвистический анализ* данных теонимов с учётом их происхождения, культурной семантики и фольклорно-этнографического контекста.

Изучение личного имени как этнокультурного явления связано с особенностями семантики языкового знака. В изучении семантики фольклорного слова лингвистические методы позволяют выяснить: какой мотивационный признак положен в основу образования слова, его диалектную распространенность, контекстуальные значения и смыслы. Внутренняя форма имени часто служит мотивировкой его исторической семантики. Контексты употребления имен служат источником реконструкции семантики теонимов. Как отмечает С. М. Толстая, именно культурные тексты способны сохранять этимологические значения слова или их следы, когда в современном языке фольклора они оттеснены на периферию или вовсе утрачены (Толстая, 2008: 178). Толкованию семантики культурно обусловленных онимов также сопутствуют фоновые знания исторического и этнографического плана. Необходимо также учитывать то, что культурный контекст имени не может быть постоянным, навсегда заданным, его составляющие динамичны.

1. Теоним Дъезим (Језим)

Алтайские шаманы считали Језим-пий горой со снежной вершиной, «своим алтаем», т. е. родиной некоторых родов алтайцев. Все попытки Л. П. Потапова выяснить местонахождение этой горы были провальными: никто из них толком не знал, где она расположена. Однако учёному удалось зафиксировать у кумандинцев факт, указывающий на то, что «Тезим расположен где-то в низовьях Бии». Тубалары рассказали учёному о путешествии кама Кёдей (Кёдей) (из рода Комдош), который «однажды летал к горе Јазім, затратив на свой путь (во время камлания) целые сутки». Обратного привезли духи-помощники, но где стоит гора «с семью дверями» они сказать не могли, несмотря на то, что местоположение своих священных, почитаемых гор – покровителей шаманов (тёс) алтайцы, тубалары и другие знали обычно хорошо (Потапов, 1991: 186). Согласимся с Л. П. Потаповым в том, что неудачные попытки «выяснить реальное местонахождение этой почитаемой камами горы не может ставить под сомнение само существование определенной горы или хребта Јазім. Тот факт, что она вошла в сознание многих камов как горное божество, ведающее их судьбой, дающее им бубны, видимо, оттеснило на задний план, а затем и стерло в памяти их ее местонахождение. Ведь случилось же так с горным хребтом Каным» (Там же: 186).

О неизвестном местонахождении горы Дъезим свидетельствуют также строки из шаманского текста: *Тура турган Алтай, / Тура турган Језим-тёс!* (ТОКМ, ф. 16, оп. 8, №19, л. 18). 'В стороне стоящий Алтай, / В стороне стоящий Дъезим-дух!' В комментариях к тексту, в скобках рядом с этим топонимом дано уточнение, что Језим-тайга по-старому называлась Кемчик. Језим-тайге поклонялись алтайские роды кергил, тодош (Там же, л. 18).

Анализ всех значений теонима Дъезим (Језим) (концептуальных, символических), обусловленных его контекстом, приводит нас к выводу о том, что его этимология связана с аппелятивом *јес* ‘медь, медный’. На это также указывает его внутренняя форма: Језим – букв. ‘Медный мой’. Исходя из этого, мы можем предположить, что данный теоним в языке шаманов возник на основе мифологизации и обожествления горы, на которой древние люди добывали медную руду.

Л. П. Потапов в свое время также пытался выяснить происхождение собственного имени Језим-пий и, опросив информантов-шаманов, предложил переводить это имя буквально «Медный господин», однако, данное предположение опровергалось, так как за этим именем алтайские шаманы имели в виду «горного духа или точнее – хозяина реально существующей горы, местонахождение которой, к сожалению, не удалось установить» (Потапов, 1991: 185). Данный факт, на наш взгляд, свидетельствует о том, что уже в первой половине XX в. архаичная семантика, связанная с происхождением названия этой горы, носителями культуры была забыта.

Как известно, с медью тюрки имели дело уже в глубокой древности. Авторы «Сравнительно-исторической грамматики тюркских языков» считают, что металлургическая терминология оформилась еще до распада пратюркской общности (СИГТЯ, 2001: 401). Впервые слово *јез* ‘медь’ встречается в древне-уйгурских гражданских текстах (Наделяев, Насилов, 1979: 260). Очень хорошо этот корень засвидетельствован в кыпчакских языках и языках Сибири: кыпчакские тат. *žiz*, баш. *јед*, каз. *žez*, в сибирских – алт. *d'es*, кир. *žez*, хак. *čis*, шор. *čes*, тув. *čes* и т.д. В других языковых подгруппах это слово не отмечено. Несмотря на узкий ареал распространения вдоль Великой степи, этот корень имеет исконный характер, и даже, в свое время, был заимствован в северно-монгольские языки. Монг. **žes* ‘медь’ имеет тюркский источник с субституцией чуждого звука -z как -s. Комплекс значений в монгольском полностью аналогичен тюркскому, встречается это слово в письм. монг. *žes*, халх. *zes*, бур. *zed*, калм. *zes* (СИГТЯ, 2001: 404–405).

Мифологизация металлов и появление на основе этого фольклорных образов наблюдается в культуре и других тюркских народов. Ф. Г. Хисамитдинова пишет, что металл и металлические изделия являлись наиболее мифологизированными предметами в мифологии башкир. В фольклоре и языке башкир существуют различные обычаи и обряды, запреты и заговоры, связанные с железом (Хисамитдинова, 2016: 86–100, 152). В фольклорных текстах башкир сохранились мифонимы, обозначающих духов и божеств железа (*Тимер тәңре* ‘тенгри железа’, *Тимер эйәһе* ‘дух железа’) (Там же: 96).

Мифологические представления о металлах можно найти в эпосе и шаманских текстах алтайцев. Медь, бронза, железо всегда присутствуют в описаниях Нижнего мира божества Эрлика. Анализ некоторых теонимов, входящих в пантеон божеств Нижнего мира, показал, что некоторые из них имеют прозрачную внутреннюю форму и сохраняют мотивационную связь с производящими аппеллятивами. Так, во внутренней форме теонимов Темир-каан (от *темир* ‘железо, железный’, *каан* ‘хан’), Көмүр-каан (от *көмүр* ‘уголь, угольный’) и Көө-каан (от *көө* ‘сажа’) содержатся мотивировочные признаки объектов подземного мира – «темный, черный», «крепкий, железный», проявившиеся в результате онимизации (Ойноткинова, 2019). Отразившиеся в шаманских текстах алтайцев мифопоэтические представления о меди, как и о железе, свидетельствуют о существовании у древних тюрков культа этих металлов.

Почитание меди, железа и других металлов объясняется и экстралингвистическими факторами. Как известно, обработкой металлов алтайские племена занимались вплоть до недавнего времени. Историк Л. П. Потапов о хозяйственном укладе одного из этносов Горного Алтая, тубаларов, писал: «Яркой особенностью хозяйственного быта тубаларов, как и большинства «черневых татар», отличавшей их от большинства пеших охотников Саяно-Алтайской и Хангайской горных систем, было умение добывать руду, плавить железо и выделывать из него самые различные предметы вооружения, хозяйственного и домашнего обихода. Металлургия

была их древним занятием, местами сохранившимися до последних десятилетий XIX в.» (Потапов, 1972: 57). В XVII—XVIII вв. плавка железа и выделка из него различных изделий в их хозяйстве имела большое значение для северных групп алтайцев. Они обменивали эти изделия у южных алтайцев на войлок, овчины, лошадей, коров и т.д. и платили дань телеутским, телесским и джунгарским князьям. В XVIII в. выплавленное железо тубалары продавали и русским кузнецам (Там же: 55). В Горном Алтае повсеместно существовало развитое производство металла, археологи до сих пор находят остатки железоплавильных производств в разных районах Горного Алтая (на территории Кош-Агачского района по реке Юстыд, в устье реки Куэхтонар и др.).

Алтайские шаманы образно представляли гору Дъезим медной, с медными воротами и медным порогом. В шаманском микрокосмосе медная гора образно представлялась пупом земли, т. е. ее центром. На этой горе стоит медный тополь, соединяющий Верхний, Средний и Нижний миры. Образ медного тополя, характерный для мифологии и эпоса многих тюркских народов, является мифологическим архетипом, мировым деревом, объединяющим все сферы мироздания: его ветви соотносятся с небом, ствол – с земным миром, корни – с преисподней:

Јер киндиги – јес тайга, / Күзүңүлү күн тайга. / Күн эжиктү күлер туу, / Шуургачынын алкаган Агит-кам, / Ай эжиктү Аба-кан (ТОКМ, ф. 16, оп. 8, д. 16). ‘Пуп земли – медная тайга, / Звенящая солнечная тайга, / С солнечною дверью медная гора. / Агыйт-кам, прославленный Шургачы-камом. / С лунной дверью Аба-кан’. Дверь (эжик) является символом входа в пространство, в данном контексте входом в небесные слои.

Јер киндиги – јес терек, / Күн шынғылым, ай шынғылым, / Алтон алты айры пашту пай терегим (ТОКМ, ф. 16, оп. 8, д. 16). ‘Пуп земли – медный тополь, / Солнечное сияние, лунное сияние, / С шестьюдесятью шестью разветвлениями мой священный тополь’.

В этнографической литературе отмечается, что Дъезимом (Језим, Језим-пий – букв. ‘Медный-господин’) алтайские шаманы называют духа-хозяина горы, которого они считали своими покровителем – *ару тӧс*. Образ духа-хозяина медной горы у современного читателя может вызвать ассоциацию с известным персонажем сказов П. П. Бажова «Малахитовая шкатулка» – с Хозяйкой Медной горы, горным духом-хранителем ценных минералов. Это вполне закономерно, поскольку культ меди был характерен для архаических культур вообще.

Согласно определению, А. В. Анохина, Језим – это дух горных ледников: «Духи гор живут не в небесном пространстве, не в нижнем мире, а в земной сфере, в той сфере, в которой живет сам человек. На этом основании духов этой категории алтайцы называют: духами воды и земли (јер-суу), духами горных ледников (језим тайка) и духами гор (алтай)» (Анохин, 1924: 15). На наш взгляд, в данном определении дано одно из значений анализируемого имени, он имеет и другие культурные смыслы. Наиболее расширенное понимание этого онима было зафиксировано в работе Г. Н. Потанина: «Дух земли, которому приносят жертвы весной, когда расцветут цветы, в призываниях называется *Јер еези*, или *Језим пий*» (Потанин, 1883: 70). Это подтверждается употреблением этого имени в шаманском тексте.

Гора Дъезим имеет своего духа-хозяина, и она стоит в одном ряду со всей одухотворенной и обожествленной землей, обобщенно называемой Јер-суу (букв. ‘Земля-вода’). Это подтверждает то, что Језим, как и Јер-суу, относится к сакральному топосу Среднего мира. *Јети эжиктү Јер-суу, / Ачып болбос јес каалгам, / Алтап болбос јес позогом, / Ыйык кара Језим-тӧс!* (ТОКМ, ф. 16, №15, л. 3). ‘С семью дверями Земля-вода, / Медные ворота, которых не открыть, / Медный порог, который не перешагнуть, / Священная гора – чистый Дъезим-дух!’

В тексте камлания Чодура эта медная гора отождествляется с духом земли и духом Алтая. Шаман достигает горную вершину Дъезим, преодолев семь препятствий (пуудак): *Јети эжиктү Јер-суу, / Јер шилизи – јес тайка, / Ай эжиктү ай күрее, / Алтай шили – јес тайка, / Күн эжиктү күн күрее, / Каирчак полгон кан ӧргӧӧ, / Ыйык, кара Јер-суу!* ‘С семью дверями

Дьер-суу, / Дух земли – медная гора, / С лунной дверью лунное святилище, / Дух Алтая – медная гора, / С солнечной дверью солнечное святилище, / Ящиком (для гроба) служащий родной дворец, / Священный, чистый Дьер-суу!» (ТОКМ, ф. 16, оп. 8, д. 17, л. 2).

Семантика числа «семь» связана с обозначением мирового порядка, с идеей некоего предела, существующего во Вселенной в горизонтальном и вертикальном измерениях. Мифологическая модель «путешествия» шамана, преодолевающего семь препятствий (или слоев), характерна не только для его путешествия по Среднему миру, но и по Верхнему и Нижнему.

Обращение к Дъезиму как к доброму духу-покровителю, отцу, вершащему суд, присутствует почти во всех шаманских текстах. Так, в мистерии шаманки Мыза, камлавшей Пурахану, встречается следующее выражение: *Адам Језим – јаргы јер, / Јети кјуре – нычу јер. / Јер тѳзинде салым јер* (ТОКМ, ф. 16, д. 15, л. 13). «Отца Дъезима место суда! / Семь [небесных] сфер – место творения, / У земного духа [Језима] – место судьбы».

Принося жертву, шаманы просили у Дъезима суда, а также различные блага для тех, по чьим просьбам они совершали обряды: *Језим-адам – јучјнчи нуудак, / Алтын јаргы перер бе тег?* (ТОКМ, ф. 16, оп. 8, д. 15, л. 14). «Отца Језима – третье препятствие, / Золотое решение свое даст ли?» Дъезим определял судьбу того или иного человека, даровал жизнь, благополучие. Если обряд устраивался для излечения больного, то, шаман, совершив жертвоприношение, просил для него здоровье. Приведем цитату из текста кама Моштоя:

Тумчуктуды баитатым, / Беш-тогус толулу, / Јети јакалу, / Туйгактуды бууладым. / Айдаг чыкпас ач јобол болды, / Уйден чыкпас јзјлбес јобол болды. / Језим-тѳстѳн алтын јаргы сурап турум. / Бу кижи бу јоболдон айрылгај не? / Мен сурап турум Језим-тѳстѳн (ТОКМ, ф. 16, оп. 8, д. 16, л. 20). «С носатым во главе, / С пятью-девятью откупом, / С семьёю воротами [для шубы], / С копытным призываю. / Из юрты не уходящая алчная болезнь была. / Из жилища не выходящая, не прекращающаяся болезнь была. / У Дъезима-тѳса золотого решения прошу. / Этот человек от этой болезни избавится ли? / Я (кам) у Дъезима-духа спрашиваю». Судя по смыслу иносказаний (*тумчукту* «носатый» и *туйгакту* «копытный»), в жертву принесли корову, а также дары в виде меховых воротников для шубы.

У Дъезима шаманы получали свой дар, шаманские атрибуты и духов-покровителей, в том числе и зооморфных. Бубен, получаемый от этой почитаемой горы, также назывался медным, называли его Дъезим'ом, а также медным верблюдом (*јес тѳѳ*). Так, в следующем примере речь идет о духе-предке шамана, призываемого из горы Дъезим, едущего на медном верблюде: *Јети эжиктј Језим-бий, / Јес тѳѳлј Кјнјрт-каан* (МАЭ, ф. 11, д. 17, л. 12). «Семидверный Дъезим-бий, / С медным верблюдом Кјонјорт-хан» (Кјнјрт-каан – букв. «Гремящий хан»).

Л. П. Потапов писал, что шаманы, представляя себе Језим-ния в образе духа-хозяина большой горы или хребта с вечной снежной вершиной, с семьёю дверями, получали от него бубны Дъезим (Језим) (Потапов, 1991: 185). По сведениям Л. П. Потапова, бубен «под названием Јазим можно было встретить не только у собственно алтайцев, где он был более, чем где-либо, распространен, но и у тубаларов, кумандинцев и челканцев. Везде его связывали с почитанием божества Јазим» (Там же: 185).

Впервые, в 70-х гг. XIX в. на название бубна Дъезим обратили внимание Н. М. Ядринцев и Г. Н. Потанин. Н. М. Ядринцев услышал это имя от тубаларского кама Пакияна, жившего близ села Паспаул. По словам шамана, бубен, с которым он камлал, был посвящен «горному духу Езиму, сидящему на семи бубнах». Рукоятка бубна была антропоморфной, с глазами из медных бляшек» (цит. по (Потапов, 1991: 185)). Видимо, медные бляшки олицетворяли духа меди, или духа-хозяина медной горы.

Гора Дъезим являлась местом обитания духов умерших шаманов, живые шаманы призывали своих духов-покровителей, обращаясь к духу-хозяину этой горы. Так, шаман Мекечи обращался к своему предку Тѳбѳту, восхвалявшему медного господина Дъезима и его медный престол:

Бай мўркўт талбыткан, / Ала мўркўт акшыткан. / Бай Језим-тўс алкаган, / Језим-тўстон јарылган, / Јес кўреени алкаган Тўбўт! (ТОКМ, ф. 16, д. 15, л. 13). ‘Священного беркута заставивший парить, / Пегого беркута заставивший кричать, / Благословлявший святого Језима-тўса, / От Језима-тўса отделившийся, / Медное святилище благословлявший Тўбўт!’.

В следующем контексте исполнитель шаманского обряда призывает своего духа-предка, получившего свое призвание быть шаманом от духа-хозяина медной горы: *Језим-тўстон јарылган, / Јес кўреден пычылган, / Казыр, бурул кам Таркан!* (ТОКМ, ф. 16, оп. 8, д. 17, л. 2). ‘От Језима-тўса отделившийся, / В медном святилище созданный / Грозный седой кам Таркан!’

У этой горы шаманы также получали своих зооморфных духов-помощников. Образ мифического беркута, произошедшего от медной горы Дъезим, символизирует духа-помощника шамана. В следующей цитате речь идет об идоле, изображении духа-покровителя, изготовленного из беркута (или из его перьев), которого размещали в почетной части юрты, в переднем углу:

Ўч пелдирлў бай мўркўт, / Тоғус кулаш канатту / Језим-пийден јарылган, / Јес кўреден ўскелген, / Ай кўреден јарылган, / Кўн кўреден пычылган. / Ўзў кўлдў ээлеген. / Пай тўнгўрди курчаган / Ай канатту бай мўркўт (ТОКМ, ф. 16, оп. 8, д. 17, л. 6). ‘С тремя подвесками беркут, / С крыльями в девять саженей, / От Дъезима-господина отделившийся, / От медного святилища отделившийся, / От лунного святилища отделившийся, / От солнечного святилища отделившийся, / Горячую золу охраняющий, / Священный бубен охвативший, / С лунными крыльями священный беркут’.

Таким образом, внутренняя форма онима Језим – јес ‘медь’ позволяет нам считать, что теоним мог возникнуть в результате мифологизации меди, или горы, где добывалась медная руда. Согласно рассмотренному контексту: Језим – 1. это медная гора с медной дверью и медным порогом, где стоит медный тополь, соединяющий Нижний, Средний и Верхний миры; 2. эта гора – божество, распределяющее жизненные блага, решающее судьбы людей.

2. Теоним Дъажылкан (Јажылкан)

В алтайской мифологии Дъажылкан считается небожителем, одним из сыновей верховного божества Ульгена, путь к которому лежит через семь или девять препятствий. Данный теоним, возможно, образован из двух слов: *Јажыл* ‘Медный’ и *каан* ‘хан’ (букв. ‘Медный хан’).

В тексте камлания, записанного этномузыкологом Г. Б. Сыченко от чалканской шаманки А. К. Кандараковой, выделены имена божеств: *Ава-Тъажын* – букв. ‘Батюшка-Тъажын’ (или просто Тъажын), Умай и Кыргыз. Г. Б. Сыченко отмечает, что Ава-Тъажын, Умай и Кыргыз (Кай-Кыргыз ‘Парящий Кыргыз’) относятся к категории божеств-небожителей – *тегрилер*. Ава-Тъажын называется божеством, едущим над синим небом верхом на огненно-рыжем коне (строки 27–33) (Сыченко, 2004: 91). Этому божеству, как и Дъажылкану, устраивали камлания раз в три года и приносили в жертву коня рыжей масти. Поэтому мы можем полагать, что *Тъажын* является стяженной формой имени Дъажылкан.

Мотивирующее слово *jes/jas* ‘медь, медный’, лежащее во внутренней форме теонима Дъажылкан (чалк. – Тъажын), позволяет сравнить его с бурятским божеством Яшил-сагаан-тэнгри (локальный вариант – Ясал Саган тэнгэри). Как буряты, так и чалканцы относили их к категории небожителей, божеств *тэнгри*, (*тегрилер*).

М. Н. Хангалов у бурят Предбайкалья выявил трёх персонифицированных богов-громовиков, общих для пантеона эхиритов и булагатов, каждый из которых производит молнии разного цвета: желтого, белого и синего. Буряты представляли этих небесных божеств мастерами-кузнецами, специализировавшимися в работе с конкретным металлом. Все три божества перечислены в списке девяти Западных тэнгриев – сыновей *Оер-Монхын-тэнгри* (Хангалов, 2004: 239). Один из них – *Яшил-сагаан-тэнгри* (Яшил-белый-тэнгри), другие его имена – *Яшили-*

Бумал-тэнгэри, Ясал Саган тэнгэри (сахилгата будал), «специально заведует громом и молнией; он защищает земных людей от нечистых духов, против которых гремит во время грозы» (Там же: 338; 340). Словом *яшил* буряты называют «камень, будто бы брошенный с неба Ясал-Саган-тэнгэрином» (Там же: 338). Н. Б. Дашиева пишет, что *Яшил-сагаан-тэнгэри* у бурят – один из древнейших персонифицированных богов-громовиков, образ этого медного божества был связан с кузнечеством (Дашиева, 2013: 17). Буряты словом *яшил* называли бронзовые вещи, «упавшие с неба», поэтому можно предполагать, что бурятское слово *яшил* связано с тюркским, команским (половецким) *jas* «медь» (Там же: 17–18).

Вполне возможно, что эти бурятские теонимы могли возникнуть на основе заимствованного в северно-монгольские языки тюркского слова **žes* ‘медь’ (в письм. монг. *žes*, халх. *zes*, бур. *zed*, калм. *zes* (СИГТЯ, 2001: 404–405)). Однако пока остается не выясненным вопрос о путях его заимствования в культуре тюрков и монголов.

Название меди *яшил*, сохранившееся в составе сложного теонима *Яшил-сагаан-тэнгэри* у бурят, а также у алтайцев в составе теонима *Дьаж+ыл+кан*, свидетельствует о существовании в прошлом у тюрко-монгольских народов божества меди и бронзы, появившегося в результате мифологизации этих металлов. Очевидно то, что архаичная семантика теонима *Дьажылкан*, возникшая на основе олицетворения этого металла, в шаманской мифологии алтайцев была утрачена. Как уже отмечалось, культурные смыслы, придаваемые теониму, могут являться результатом религиозно-мифологической традиции современного шаманизма, представляющего собой синтез различных догм, идей, в том числе заимствованных из мировых религий и их мифологий.

Архаичная семантика теонима *Дьажылкан* веками могла видоизмениться, трансформироваться, как и элементы шаманских обрядов, поэтому и функции божеств могут различаться. Что интересно, функцию верховного громовика в мифологии алтайцев выполняет не только *Дьажылкан*, но и другие божества Верхнего мира (Улген, Курбустан, Каршит). Вариативность наблюдается и гендерном определении божества. Так, по сообщению Э.Л. Каруновской, алтайцы представляли *Дьажылкана* и в женской ипостаси, дочерью *Көгө Мөңкө* (Көк Мөңкү – букв. ‘Вечно синее Небо’), обитающей во втором слое неба. Шаманы ей жертвовали два ведра кобыльего молока или чегеня (заквашенного молока. – Н.О.) рыжего или серого коня, белого барана. Этому божеству делали изображение (*дьайык*) из шкурки белого зайца с жертвенными ленточками (*дьалама*), оно выполняло защитную функцию. В шаманской мистерии, записанной от шамана Шагая, также отмечается, что *Дьажылкан* отделился от божества-громовержца:

Јиңибиле јизилген, / Јибекпиле чөйилген, / Кунан койдон јүзүлү, / Куча мүзи јастыкту, / Пала койон шокшылу, / Ангыр койон турлулу, / Кыл солоңы тискиндү, / Кызыл јалбыш чамчалу, / Ак солоңы тискиндү, / Күн айастан јарылган, / Күкүрт ээзи пөлүнген, / Јаан јерден јарылган, / Јалкын ээзи јарылган, / Јаламалу Јажылкан, / Ак јайык! (ТОКМ, ф. 16, оп. 8, д. 17; л. 3).

‘С нанизанными [на нитку] бусами, / С тянущимися нитками, / С четырехлетней овцой-жертвой, / С подушкой с рогом барана, / С молодым зайцем усаженный, / С молодым зайчиком-пристанischem. / С вожжами из волосяной радуги, / С красно-пламенной плетью, / С вожжами из белой радуги, / От солнечного небосвода (букв. ‘Ясности неба’) отделившийся, / От грозы-хозяина отделившийся, / От большой земли отделившийся, / От молнии-хозяина отделившийся, / С лентой-*дьалама* *Дьажылкан*, / Белый *јайык!*’.

В данном тексте слово *јайык*, происходящее от глагола *јайа*= ‘создавать, творить’, обозначает идола, божка, олицетворяющего духа предка, покровительствующего семье. У разных родовых групп алтайцев *дьайык* происходит от разных божеств: одни роды считают, что этот дух-покровитель произошел от Ульгена, другие – от Курбустана или сыновей Ульгена – *Дьажылкана*, *Каршита* и др.

Обращение к домашнему божку – *дьайыку*, как и к духу домашнего огня, являлось обязательной составной частью камлания, поэтому шаманы, угощая его мясным блюдом, окропляя белым молоком, восхваляли:

Жаламалу Жажылкан! / Күркүреген күн айас, / Жаркыраган жаан јер, / Ак айастын үч сүргек, / Көк Айастын алты сүргек, / Жажылканнын тогус сүргек. / Кызыл јибек эрелген, / Паштын сузун јайаган, / Кол јелеге эрелген, / Малдын сузун јайаган! / Ак кабайга јайкаган / Тыннын сузун пүдүрген, / Алтын нокто эрелген / Малдын сузун јайаган! / Ар јалынды камыскан, / Ак јайыка шокшоткон, / Кедим салар мал јайаган, / Кејегелү паи јайаган, / Ак үрүстен тејилү, / Көнөк толу көк үрүстен уткуулду, / Жаламалу бай Жажылган! (ТОКМ, ф. 16, оп. 8, д. 17, л. 2).

‘С лентой-дъалама Дъажылкан! / Грохочущий солнечный небосвод, / Гремящая большая земля, / Белого неба три слоя, / Синего неба шесть слоёв, / К Дъажылкану девять препятствий. / Красной нитью завязавшуюся / Душу-сус [человеческой] головы создал. / К привязи с ручкой привязавшуюся / Душу-сус скота создал! / В белой колыбели раскачиваемую / Душу-сус для жизни создал, / К золотому недоузду привязываемую / Душу-сус скота создал! / Красное пламя зажёгший, / На белый *дъайык* усаженный. / Чтобы чепрак стелить, скот создал, / С косичкой голову создал! / Свежим белым молоком окропляемый, / С полным ведром молока угощаемый, / С лентой-дъалама, святой Дъажылкан!’

К этому божеству обращались представители из некоторых родов: иркит, коболы, сойон и меркит (Каруновская, 1935: 175–176). По данным этнографа В. А. Клешева, божеству Дъажылкану обращались также родовые группы алтайцев: комдош и танды (Клешев, 2011: 52; 236; 240). Видимо, к категории «сыновей» (их семь или девять) Ульгена относились божества, почитавшиеся разными родами алтайцев.

Таким образом, внутренняя форма теонима Дъажылкан (Жажылкан) также связана со словом *jas* ‘медь, медный’, однако, его мотивировка слабо ощущается носителями культуры, поэтому его фольклорная семантика не позволяет нам связывать его происхождение непосредственно с выявленным этимологом. Отождествление Дъажылкана, этого древнего божества-духа горы, с божеством Верхнего мира свидетельствует об эволюции и трансформации семантики и функций данного теонима.

Заключение

Итак, рассмотрев теонимы Дъезим (Језим) и Дъажылкан (Жажылкан) в шаманских текстах алтайцев, мы пришли к выводу, что их происхождение связано с мифологизацией меди (*jec/jas*) и обожествлением гор. В их внутренней форме лежит мотивирующее слово *jes/jas* ‘медь, медный’ (Језим – букв. ‘Медный мой’, Жажылкан – букв. ‘Медный хан’). О происхождении теонима Дъезим от аппелятива *јес* ‘медь’ свидетельствуют мифологические представления о Дъезим как медной горе, находящейся в центре земли и соединяющей все три мира (Верхний, Средний и Нижний). Дъезим выступает божеством-покровителем алтайских родов, творцом душ детей и скота, судьей человеческой судьбы. Внутренняя форма теонима Дъажылкан (Жажылкан) также связана с аппелятивом *јес* ‘медь, медный’ (*јаж-ыл*). В алтайской мифологии Дъажылкан – божество Верхнего мира, податель всех жизненных благ, творец душ детей и скота. Название меди *дъажыл/яшил*, сохранившееся в составе теонимов *Яшил-сагаан-тэнгри* у бурят и *Дъаж+ыл+кан* у алтайцев, свидетельствует об олицетворении и мифологизации этого металла в шаманизме тюрко-монгольских народов.

Список условных сокращений языков:

Алт. – алтайский, бур. – бурятский, калм. – калмыцкий, кир. – киргизский, тув. – тувинский, письм.-монг. – письменный монгольский, халх. – халхасский, хак. – хакасский, шор. – шорский.

Список литературы:

- Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. (Собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии). – Л.: Изд-во РАН, 1924. – 150 с.
- Дашиева Н. Б. Кузнечный культ бурят: историко-культурные истоки // Вестник восточно-сибирской государственной академии культуры и искусств. – 2013. – №1(4). – С. 7–19. URL: <https://elibrary.ru/contents.asp?id=34221243>. Дата обращения: 22.08.2018.
- Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о Вселенной: Материалы к алтайскому шаманству // Советская этнография. – 1935. – № 4–5. – С. 160–183.
- Клешев В. А. Народная религия алтайцев: вчера, сегодня. – Горно-Алтайск: Высоцкая Галина Григорьевна, 2011. – 246 с.
- Наделяев В. М., Насилов Д. М., Тенишев Э. Р., Щербак А. М. Древнетюркский словарь. – Л.: Наука, 1979. – 676 с.
- Ойроткинова Н. Р. Этимология и семантика алтайских демонимов: материалы к лингвокультурологическому словарю // Вопросы лексикографии. – № 11. – 2017. – С. 86–104.
- Ойроткинова Н. Р. Демоним «аза» в языке и фольклоре тюрков Южной Сибири // Сибирский филологический журнал. – 2018. – № 2. – С. 40–52.
- Ойроткинова Н. Р. О происхождении некоторых теонимов шаманского пантеона алтайцев // Вопросы ономастики. – 2019. – № 1.
- Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. – Вып. 4. – СПб, 1883. – 1026 с. + илл.
- Потапов Л. П. Тубалары Горного Алтая // Этническая история народов Азии. – М.: Наука, 1972. – С. 52–66. (электронный ресурс: <http://www.kunstkamera.ru:8081/siberia/Texts/PotapovTubalari.pdf>). Дата обращения: 08.06.2018.
- Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. – Л.: Наука, Ленингр. Отд., 1991. – 321 с.
- СИГТЯ – Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика / Э. Р. Тенишев, Г. Ф. Благова, И. Г. Добродомов, А. В. Дыбо, И. В. Кормушин, Л. С. Левитская, О. А. Мудрак, К. М. Мусаев. – 2-е изд., доп. – М.: Наука, 2001. – 822 с.
- Сыченко Г. Б. Поэтика и структура чалканского шаманского текста // Языки коренных народов Сибири. – Вып. 15. – Чалканский сборник / Отв. ред. Н. Н. Широкова. – Новосибирск: ИФЛ ОИИФФ СО РАН, 2004. – С. 73–101.
- Суперанская А. В. Общая теория имени собственного. – М.: ЛКИ, 2007. – 366 с.
- Толстая С. М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. – М., 2008. – 528 с. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования.)
- Хангалов М. Н. Собрание сочинений. В 3 т. Т. 1. / Под ред. Г. Н. Румянцева. – Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2004. – 508 с. + илл.
- Хисамитдинова Ф. Г. Мифологическая лексика башкирского языка (в этнолингвистическом освещении). – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2016. – 400 с.

Список источников:

1. Мистерия Эрлику. Кам Чодур. Алтай, 1910 г. Материалы А. В. Анохина. Архив Музея антропологии и этнографии РАН (МАЭ). Ф. 11, д. №12.
2. Материалы по музыкальному творчеству народов Алтая, собранные А. В. Анохиным. Мистерии камки Мекечи и Мыза. Архив Томского областного краеведческого музея (ТОКМ), Ф. 16, д. №15. 48 листов.
3. Мистерии кама Тартык, записанные А. Анохиным. Архив ТОКМ, Ф. 16, оп. 8, папка №16. На 18 листах.
4. Материалы о музыкальном творчестве народов Алтая и др., собранные А. Анохиным. Мистерии кама Шагай. Архив ТОКМ, фонд 16, оп. 8, №17. На 16 листах.
5. Материалы о музыкальном творчестве народов Алтая, собранные А. Анохиным. Призывание духов кама Моштой. Архив ТОКМ, фонд 16, оп. 8, №19. На 26 листах.

Ойроткинова Надежда Романовна, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник.
Институт филологии СО РАН, сектора фольклора народов Сибири.
Ул. Николаева, 8, Новосибирск, Россия, 630090.
E-mail: sibfolklore@mail.ru

Материал поступил в редакцию 25 августа 2018 г.

N. Oinotkinova

THEONYMS YEZIM AND YAZHYLKHAN IN THE SHAMAN MYTHOLOGY OF THE ALTAIANS

The article is the first to give an ethno-linguistic analysis of the theonyms Yezim and Yazhykhan) in the shamanic mythology of the Altaians, taking into account their origin, historical and ethnographic context and cultural semantics. The research material is shamanic texts, written at the beginning of the twentieth century in various dialectal groups of Altaians.

In the internal form of these theonyms lies the motivating word *jes / jas* 'copper, copper' (Yezim – lit. 'My copper'; Jazhykhan – lit. 'Copper Khan'). This suggests that the origin of these theonyms is associated with the mythologization of copper and the deification of the mountains. The mythologization of metals and the appearance on the basis of this folklore images is characteristic of archaic cultures. The Altai shamans called Yezim a mountain, as well as the host spirit of this mountain, which they considered their patron saint (*aru töc*). Altai shamans believed that this copper mountain is located in the very center of the earth, where there is a copper poplar connecting all three worlds – upper, middle and lower. The shaman reaches the mountain peak of Yezim, overcoming seven obstacles. From the deity of Yezim, the shamans received a shamanic gift, spirit helpers, and attributes. The motivating word *jes / jas* 'copper, copper', which lies in the inner form of the theonym Yazhykhan (Chalkan variant – Tjzhyn), makes it possible to compare this deity with the thunder-god, the patron of blacksmithing in Buryat mythology, Yashil-Sagaan-Tengri. Both Buryats and Chalkans attributed these deities to the category of gods (*tengri, tegriker*). Altaians was made for this deity an image of a white hare's skin and put it in a yurt.

Key words: *ethnolinguistics, mythology, shamanism among the Altaians, shamanic text, theonym, mythonim, mythoponim, personification, copper in the mythology of the Turks.*

References:

- Anokhin A. V.** Materialy po shamanstvu u altaytsev [Materials on the shamanism of the Altaians]. Gorno-Altaysk: «Ak Chechek», 1994. Reprintnoye izdaniye. **Anokhin A. V.** Materialy po shamanstvu u altaytsev. (Sobrannyye vo vremya puteshestviy po Altayu v 1910–1912 gg. po porucheniyu Russkogo Komiteta dlya izucheniya Sredney i Vostochnoy Azii. Predisl. S. Ye. Malova [The reprinted edition. Anokhin A. V. Materials on the shamanism of the Altaians. (Collected during travels in Altai in 1910–1912 on behalf of the Russian Committee for the Study of Central and East Asia.) Foreword by S. E. Malov]. – Leningrad, 1924. – 150 p. (In Russian).
- Dashiyeva N. B.** Kuznechnyy kul't buryat: istoriko-kul'turnyye istoki [Blacksmith's cult of Buryats: historical and cultural origins] // Vestnik vostochno-sibirskoy gosudarstvennoy akademii kul'tury i iskusstv. – 2013. – № 1(4). – Pp. 7–19. – URL: <https://elibrary.ru/contents.asp?id=34221243>. Date of circulation: 08/22/2018. (In Russian).
- Karunovskaya L. E.** Predstavleniya altaytsev o Vselennoy: Materialy k altayskomu shamanstvu [Representations of the Altaians about the universe: Materials for the Altai shamanism] // Sovetskaya etnografiya. – 1935. – № 4–5. – P. 160–183. (In Russian).
- Khangalov M. N.** Sobraniye sochineniy. V 3 tomakh. T. 1. [Collected Works]. In 3 vol. Vol. 1. / Pod red. G. N. Rummyantseva. – Ulan-Ude: Izd-vo OAO «Respublikanskaya tipografiya», 2004. – 508 p. (In Russian).
- Khisamitdinova F. G.** Mifologicheskaya leksika bashkirskogo yazyka (v etnolingvisticheskom osveshchenii) [Mythological vocabulary of the Bashkir language (in ethnolinguistic illumination)]. – Ufa: IYAL UNTS RAN, 2016. – 400 p. (In Russian).
- Kleshev V. A.** Narodnaya religiya altaytsev: vchera, segodnya [Popular religion of the Altaians: yesterday, today]. – Gorno-Altaysk: Vysotskaya Galina Grigor'yevna, 2011. – 246 p. (In Russian).
- Nadelyaev V. M., Nasilov D. M., Tenishev E. R., Shcherbak A. M.** Drevnet'urkskiy slovar' [Ancient Turkic dictionary]. – Leningrad: Nauka, 1979. – 676 p. (In Russian).
- Oynotkinova N. R.** Etimologiya i semantika altayskikh demonimov: materialy k lingvokul'turologicheskomu slovaryu [Etymology and semantics of Altai demonims: materials for linguoculturological dictionary] // Voprosy leksikografii. – 2017. – №11, pp. 86–104. (In Russian).
- Oynotkinova N. R.** Demonim «aza» v yazyke i fol'klore tyurkov Yuzhnoy Sibiri [Demon “aza” in the language and folklore of the Turks of Southern Siberia] // Sibirskiy filologicheskii zhurnal. – 2018. – № 2, pp. 40–52. (In Russian).

Oynotkinova N. R. O proiskhozhdenii nekotorykh teonimov shamanskogo panteona altaytsev [On the origin of some theonyms of the shaman pantheon of the Altaians] // Voprosy onomastiki. – 2019. – № 1, P. (In Russian).

Potanin G. N. Ocherki Severo-zapadnoy Mongolii [Essays on Northwest Mongolia]. – St. Petersburg: Tipografiya V. Kirschbauma, 1883. – Vol. 4. – 1026 p. + ill. (In Russian).

Potapov L. P. Tubalary Gornogo Altaya [Tubalars of the Mountainous Altai]. Etnicheskaya istoriya narodov Azii [Ethnic history of the peoples of Asia]. – M.: Nauka, 1972, pp. 52–66. (electronic resource: <http://www.kunstkamera.ru:8081/siberia/Texts/PotapovTubalari.pdf>). Date of circulation: 06/08/2018. (In Russian).

Potapov L. P. Altayskiy shamanizm [Altai shamanism]. – Leningrad: Nauka, Leningr. Otd., 1991. – 321 p. (In Russian). Sravnitel'no-istoricheskaya grammatika tyurkskikh yazykov. Leksika [Comparative-historical grammar of Turkic languages. Vocabulary] / E. R. Tenishev, G. F. Blagova, I. G. Dobrodomov, A. V. Dybo, I. V. Kormushin, L. S. Levitskaya, O. A. Mudrak, K. M. Musayev. 2-ye izd., dop. – M.: Nauka, 2001. – 822 p. (In Russian).

Superanskaya A. V. Obshchaya teoriya imeni sobstvennogo [The general theory of the proper name]. M.: LKI Publ, 2007. – 366 p. (In Russian).

Sychenko G. B. Poetika i struktura chalkanskogo shamanskogo teksta [Poetics and structure of the Chalkan shamanic text] // Yazyki korennykh narodov Sibiri. – Vol. 15. – Novosibirsk: IFL OIIF SO RAN, 2004. – Pp. 73–101. (In Russian).

Tolstaya S. M. Prostranstvo slova. Leksicheskaya semantika v obshcheslavlyanskoj perspektive [Space words. Lexical semantics in the pan-Slavic perspective]. – M.: Indrik, 2008. – 528 p. (Traditsionnaya dukhovnaya kul'tura slavyan. Sovremennyye issledovaniya.)

Archival Sources:

Misteriya Erliku. Kam Chodur. Altay, 1910 g. Materialy A. V. Anokhina [The Mystery of Erlik. Shaman Chodur. Altay, 1910 g. Materials, collected by A. V. Anokhin]. Arkhiv Muzeya antropologii i etnografii RAN (MAE). Fond 11, delo №12.

Materialy po muzykal'nomu tvorchestvu narodov Altaya, sobrannyye A. V. Anokhinym. Misterii kamki Mekechi i Myza [Materials on the musical creativity of the Altai peoples, collected by A. V. Anokhin. Mysteries of the shamans Mekechi and Myza]. Arkhiv Tomskogo oblastnogo krayevedcheskogo muzeya (TOKM), fond 16, delo №15. 48 listov.

Misterii kama Tartyk, zapisannyye A. Anokhinym [Mysteries of the shaman Tartyk, recorded by A. Anokhin]. Arkhiv TOKM, fond 16, op. 8, delo №16. 18 listov.

Materialy o muzykal'nom tvorchestve narodov Altaya i dr., sobrannyye A. Anokhinym. Misterii kama Shagay [Materials about the musical creation of the Altai peoples, etc., collected by A. Anokhin. Mysteries of the shaman Shagai]. Arkhiv TOKM, fond 16, op. 8, №17. 16 listov.

5. Materialy o muzykal'nom tvorchestve narodov Altaya, sobrannyye A. Anokhinym. Prizyvaniye dukhov kama Moshtoya [Materials about the musical creativity of the Altai peoples collected by A. Anokhin. Calling the spirits of Kama Moshtoi]. Arkhiv TOKM, fond 16, op. 8, №19. 26 listov.

Oinotkinova Nadezhda Romanovna, DrHab, Leading Research Fellow.

Institute of Philology of the Siberian Branch of the RAS.

Nikolaeva st., 8. 205, Novosibirsk, Russia 630090.

E-mail: sibfolklore@mail.ru