УДК 291.612 (571.15): 821.161.2-4
DOI https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.4.10

Щепанський Віталій Вікторович,
кандидат філософських наук,
докторант кафедри богослов'я та релігієзнавства
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0002-1934-2559
vitalii.shchepanskyi@man.gov.ua

РЕЛІГІЙНИЙ СВІТОГЛЯД КОРІННИХ НАРОДІВ АЛТАЮ В МАНДРІВНОМУ НАРИСІ ВОЛОДИМИРА ГЖИЦЬКОГО: МІЖ АНТРОПОЛОГІЄЮ ТА ЛІТЕРАТУРОЮ

У статті аналізується мандрівний нарис Володимира Гжицького «Алтай» як унікальне джерело для історії релігієзнавства й антропології релігії. Показано, як текст поєднує елементи літературної оповіді, етнографічних спостережень і колоніального дискурсу радянської доби. Особливу увагу приділено репрезентації релігійного світогляду корінних народів Алтаю: космологічним уявленням, образам Ульґеня та Ерліка, ролі домашніх духів і сакралізованого простору юрти, а також описам шаманських практик і камлання. Продемонстровано, що Володимир Гжицький, попри ідеологічні рамки часу, уникає редукції алтайської релігії до етнографічної екзотики та намагається передати її внутрішню логіку. У статті застосовано концепт «контактна зона» Марії-Луїзи Пратт і категорію «свідок-спостерігач» Джеймса Кліффорда, що дозволяє розглядати текст як простір міжкультурної взаємодії та перекладу. Підкреслюється наукова цінність нарису як рідкісного прикладу фіксації шаманського ритуалу в українській літературі 1920-х років, який поєднує безпосереднє спостереження та художнє осмислення.

Ключові слова: Володимир Гжицький, Алтай, шаманізм, космологія, релігійний світогляд, мандрівний нарис, контактна зона, антропологія релігії.

Shchepanskyi Vitalii,
Candidate of Philosophical Sciences,
Doctoral Student at the Department of Theology and Religious Studies
Dragomanov Ukrainian State University;
orcid.org/0000-0002-1934-2559
vitalii.shchepanskyi@man.gov.ua

ALTAY IN VOLODYMYR HZHYTSKYI'S TRAVELOGUE: RELIGIOUS WORLDVIEWS AND SHAMANIC PRACTICES

This article explores Volodymyr Hzhytskyi's 1928 travelogue "Altai" as both a literary text and a valuable ethnographic source for the study of indigenous religious worldviews in Central Asia. The author examines how the narrative conveys cosmological representations of the Altai peoples, including the figures of Ulgen and Erlik, the cult of household spirits, the sacralized space of the yurt, and ritual practices such as shamanic ritual. Attention is drawn to the author's position as a Ukrainian intellectual writing within the Soviet colonial discourse of the 1920s, while simultaneously demonstrating an empathetic engagement with non-European religious traditions rather than reducing them to ethnographic "exoticism".

The article applies the concepts of Mary Louise Pratt's "contact zone" and James Clifford's "witness-observer" to show how Volodymyr Hzhytskyi's narrative becomes a space of intercultural encounter and translation, where literary form functions as a medium of anthropological knowledge. The stylistic and rhetorical strategies of Volodymyr Hzhytskyi are analyzed as instruments for representing the dynamics of shamanic rituals and cosmological imagination.

© Щепанський В. В., 2025
Стаття поширюється на умовах ліцензії CC BY 4.0

In conclusion, the article argues that “Altai” should be considered not only as a work of Ukrainian travel writing but also as an important document in the history of the anthropology of religion. It provides rare evidence of shamanic practices recorded in Ukrainian literature of the interwar period and demonstrates the potential of literary genres to contribute to the representation and interpretation of indigenous cosmologies.

Key words: Volodymyr Hzhytskyi, Altai, shamanism, cosmology, religious worldview, travelogue, contact zone, anthropology of religion, postcolonial discourse.

Вступ та актуальність дослідження. У першій половині ХХ ст. мандрівні нариси стали важливим інструментом осмислення культурних трансформацій. Особливо виразно це проявилося в умовах становлення радянської держави. Автори фіксували, як периферійні регіони колишньої Російської імперії зазнавали змін під впливом нових соціокультурних чинників, зумовлених радянізацією. Такі тексти не обмежувалися описом маршруту чи ландшафту. Вони формували оптику спостереження, визначали межі дослідницького поля, добирали голоси «місцевих» і встановлювали етичні рамки репрезентації нової дійсності. Письмо в такому форматі ставало не лише способом фіксації досвіду, а й засобом пізнання корінних культур, які мали бути інтегровані в радянський проєкт. Як зауважував Джеймс Кліффорд, подорожнє письмо – це не просто фіксація переміщення, а акт культурного перекладу, у якому досвід трансформується у знання, а знання – у спосіб бачення «Іншого» (Clifford, 1991).

У цьому контексті мандрівний нарис Володимира Гжицького «Алтай» присвячений регіону та життю його корінних народів. Його доцільно розглянути як твір, що перебуває на перетині літератури й антропології релігії. У центрі нашої уваги – способи репрезентації релігійного світогляду: шаманські практики, уявлення про одухотворений світ, образи божеств, духів-предків і духів-покровителів місцевостей, ритуальні дії та сакралізація ландшафту. Ці мотиви подані не як етнографічна екзотика, а як структурні елементи розуміння культури автором. Такий підхід дає змогу розглядати текст Володимира Гжицького як джерело для історії антропології релігії.

Актуальність дослідження зумовлена зростанням інтересу до механізмів культурного перекладу та проблем етичної репрезентації релігійної практики й ритуалів. Водночас існує потреба критично переосмислити, як формувалося знання про корінні народи в умовах імперського та колоніального тиску радянського періоду. Радянський проєкт не лише успадкував, а й модифікував імперську логіку, посилюючи її засобами культурної асиміляції, інституційного підпорядкування та контролю над релігійною сферою. Ці тенденції, попри офіційну риторику модернізації та прогресу, відбилися у творах того часу, зокрема в описах побуту, вірувань і взаємин між центром і периферією. У цьому контексті текст Володимира Гжицького є цінним джерелом не лише для реконструкції уявлень про релігійний світогляд корінних народів, а й для аналізу стратегій його культурного опанування і адаптації в радянському дискурсі.

Методологічна основа дослідження поєднує підходи історії антропології релігії, постколоніальних студій та релігієзнавчого аналізу. Ключовим інструментом виступає поняття «контактна зона» Мері-Луїз Пратт (Pratt, 1992), яке дозволяє розглядати подорожні описи як простори міжкультурної взаємодії та напруги, де формуються образи «Іншого» під впливом імперських способів бачення. Цей підхід доповнює епістемологічна перспектива Джеймса Кліффорда (Clifford, 1991), згідно з якою подорож є процесом створення знання, у якому спостереження трансформується в наратив. Додатковий порівняльний вимір забезпечують дослідження Мірча Еліаде (Eliade, 1964) та Міхая Хоппала (Hoppál, 1997), які, попри деякі методологічні відмінності, сходяться в розумінні шамана як посередника між світами, чия подорож відтворює архаїчні космологічні моделі.

Аналіз досліджень та публікацій. Творчість Володимира Гжицького привертала увагу літературознавців і сходознавців насамперед у зв’язку із жанровою специфікою мандрівного нарису «Алтай». У біографічних працях згадується і його подорож до Алтаю, яка стала основою для цих текстів. Водночас релігієзнавчий аспект, присутній у нарисі у формі описів світоглядних уявлень та ритуальних практик корінного населення, зокрема шаманських обрядів, досі залишався периферійним і майже не піддавався аналітичному розгляду.

Першу спробу інтерпретації «Алтаю» у контексті радянської політики на Сході здійснив Борис Курц (Курц, 2014, с. 546), розглянувши його крізь призму ідеологічних настанов доби. Попри методологічні обмеження, ця праця стала важливим історичним етапом у рецепції твору й однією з перших, де було зафіксовано етнографічні мотиви у творчості письменника.

У статті ««Алтай» Володимира Гжицького: жанрова специфіка та художній простір» (Васьків, 2004, с. 89–94) нарис розглядається як самостійна літературна форма, з аналізом його жанрової структури, поетики простору та хронотопу подорожі. Релігійно-світоглядні елементи водночас не досліджуються, хоча стаття є корисною для визначення жанрових рамок.

У статті Юлії Бикової «Образ Алтаю в мандрівному нарисі Володимира Гжицького» (Бикова, 2024, с. 92–99) проаналізовано репрезентацію Алтаю як культурно-пізнавального простору, з акцентом на пейзаж, локальну специфіку та соціальні трансформації. Релігійний складник, зокрема шаманські практики, також лишився поза увагою дослідниці.

Автобіографічні спогади Володимира Гжицького, оприлюднені Яриною Цимбал (Цимбал, 2011, с. 240–257), розкривають особисті мотиви й обставини його подорожі на Алтай. Вони становлять цінне джерело для реконструкції культурного й біографічного контексту.

Метою дослідження є аналіз того, як у творі Володимира Гжицького вибудовується поле спостереження та реалізуються наративні стратегії репрезентації релігійного світогляду корінних народів Алтаю. У центрі уваги – відображення взаємодії між людиною, духами та божествами, що визначає композицію тексту й формує систему смислових зв'язків. Окремо розглядається вплив поєднання документальності та художніх прийомів на сприйняття і довіру читача до наративу.

Наукова новизна полягає в уведенні українського мандрівного літературного корпусу до методологічного поля літературної антропології та історії антропології релігії. Подорожнє письмо розглядається не лише як художній або документальний жанр, а і як джерело для реконструкції механізмів культурної та релігійної трансформації в умовах колоніального контексту радянського проєкту. Такий підхід дає змогу поєднати аналіз наративних стратегій із дослідженням процесів міжкультурної взаємодії та переосмислення релігійних традицій у специфічних політичних і соціокультурних обставинах.

Виклад основного матеріалу. Перш ніж перейти до аналізу мандрівного нарису, присвяченого Алтаю, варто окреслити постать автора та культурно-історичний контекст його творчості, що істотно вплинув на характер і спрямування письма. Володимир Гжицький (1895–1973 рр.) – український письменник, публіцист і перекладач, представник покоління «Розстріляне відродження». Народився на Тернопільщині, після Першої світової війни оселився в Харкові, де активно долучився до літературного життя 1920-х рр., був учасником об'єднань «Плуг», «Західна Україна», ВУСПП, мешкав у будинку «Слово». Його рання проза поєднувала побутові та пригодницькі мотиви з елементами мандрівного нарису, а згодом еволюціонувала до масштабних історичних романів і мемуаристики (Цимбал, 2011, с. 240–257).

Подорож на Алтай, здійснена в 1928 р. разом із письменником Іваном Багмутом і його братом Йосипом, стала ключовою подією у творчій біографії Володимира Гжицького. За спогадами автора, ідея мандрівки виникла під час пошуку нових тем, коли Іван Багмут запропонував звернутися до енциклопедії Брокгауза і Єфрона (Гжицький, 2011, с. 269–270). Там увагу майбутніх подорожніх привернула згадка про алтайських «ойротів»[1] – етнонім, яким у той час позначали корінне тюркомовне населення Гірського Алтаю, до якого відносили алтай-кижи, телеутів, теленгитів, кумандинців та чалканців (Skutsch, 2005, p. 81–83). Цей малодосліджений на той час конгломерат груп мав самобутню релігійну традицію, пов'язану із шаманізмом. Важливо, що мета поїздки виходила за межі побутового чи туристичного інтересу. Вона

[1] Термін «ойроти» був закріплений у радянському адміністративному дискурсі після створення в 1922 р. Ойротської автономної області в межах РСФРР, яка проіснувала під цією назвою до 1948 р., коли її було перейменовано на Гірсько-Алтайську автономну область. Цей етнонім виконував функцію узагальненого позначення тюркомовного корінного населення Алтаю – незалежно від його самоназви, племінної чи мовної ідентичності – і відображав політику етнонімічної нормалізації. У межах цієї політики держава нав'язувала офіційні категорії для уніфікації культурного розмаїття, адміністративного обліку й ідеологічного контролю. Така практика слугувала інструментом упорядкування соціального простору в колоніальних периферіях Радянського Союзу (Hirsch, 2005).

була задумана як спроба літературного освоєння простору, який перебував у стані глибокої соціокультурної трансформації під впливом радянської модернізації.

Попри успіх роману «Чорне озеро», також присвяченого Алтаю, у 1934 р. Володимира Гжицького заарештували за звинуваченням у зв'язках із націоналістичним підпіллям і засудили до багаторічного ув'язнення в таборах ГУЛАГу в Комі АРСР, де він провів понад два десятиліття. Після звільнення в 1956 р. оселився у Львові, відновив літературну діяльність і зосередився на написанні історичних романів і мемуарів.

Публікація Володимира Гжицького «Алтай (подорожні зариси олівцем)», надрукована в харківському журналі «Плуг» (1928 р., № 9) (Гжицький, 1928, с. 44–59), є одним із найґрунтовніших зразків української мандрівного нарису, присвячених опису релігійного життя корінних народів Алтаю. Створений на межі літератури, етнографії та ідеологічного погляду на «молоду радянську периферію», цей нарис втілює те, що Мері-Луїз Пратт означила як «контактну зону» – простір, у якому перетинаються, взаємодіють і вступають у переклад різні епістемології та онтології (Pratt, 1992). Текст Володимира Гжицького в цьому значені не є прикметним чи типовим. Автор діє в межах радянської культури подорожі й освоєння «периферії» і демонструє не лише колоніальну рамку, а й очевидну емпатію до анімістичного світогляду алтайців, описуючи їхню релігію не як екзотику чи пережиток, а як життєздатну систему значень, практик і віри.

Сюжетна структура нарису побудована як поступове занурення мандрівника в незнайомий ландшафт і чужу культуру. Текст відкривається сценою підготовки до подорожі з Харкова. Ритм дороги поєднується з відчуттям переходу між Європою та Азією в географічному й світоглядному вимірах. Прибувши на Алтай, автор і його супутники переживають низку пригод, пов'язаних із купівлею коней і мандрівкою за межами залізниці. Згодом вони оселяються в селі Чемал, яке стає своєрідною «штаб-квартирою» для подальших екскурсій на «Христову гору», до озера Кара-Коль (Чорне озеро) та у віддалені аїли.

Нарис насичений побутовими замальовками. Описуються шлюбні практики, роль жінки в господарстві, традиційні форми соціалізації дітей, поширена полігамія та звичаї викрадення наречених. Автор зауважує: «Жінка – це предмет, конче потрібний у господарстві, куплений за калим <…> Жінка рабиня, що не має ніяких прав, не бере участь у громадському житті, ба навіть у релігійних обрядах <…> Щоб краще можна було експлуатувати жінку, придумано дуже оригінальний спосіб одруження: багатий Алтаєць, що потребує робітниці в домі, женить своїх малолітніх синів від 7 років» (Гжицький, 1928, с. 50–51). Спостереження фіксуються з уважністю до деталей і супроводжуються моральною оцінкою, властивою освіченому «радянському інтелігенту». Володимир Гжицький іноді прямо критикує «темряву» чи «відсталість» серед корінного населення. Водночас у пейзажних описах – «стрімка стіна Катуні», «безсрібна гостинність», «чиста ріка Чемал» – звучить поетична інтонація, що пом'якшує ідеологічну рамку тексту: «Куди оком глянеш – гори, безодні яри, широкі долини, дикі ліси, сніги. Ніде живої душі, тиша і вітер не віє» (Гжицький, 1928, с. 56).

В окремому підрозділі «Релігія» (Гжицький, 1928, с. 51–52) Володимир Гжицький описує космогонічні уявлення алтайців, фіксуючи дев'ятисферну модель світу, у якій кожен рівень має своє небо, землю і пекло. Він зазначає, що алтайці вірять у дев'яносто дев'ять світів. Головним божеством постає Ульґень, а серед богів-антагоністів вирізняється Ерлік – володар підземного світу й смерті. Письменник подає переклад розповідей інформаторів про пантеон і походження людини, порівнюючи ці уявлення з біблійними, але без абсолютизації християнської традиції. Так, «усі ті казки подібні до християнських, тільки у алтайців не Ной, наприклад, а Нам, і жінка створена не з одного ребра, а з двох, і не з ребра Адама, а Тарчин-Кама, і не Ева, а Мунтю-Шайді» (Гжицький, 1928, с. 52).

Порівняння з етнографічними джерелами підтверджує коректність більшості наведених деталей. У традиційному алтайському шаманізмі зафіксована трирівнева космологічна система: верхній, середній і нижній світи. Верхній світ поділяється на дев'ять небесних сфер, якими керує Ульґень – благий небесний бог, творець світу та покровитель людей. Його антагоніст Ерлік володіє підземним світом і духами хвороб та смерті (Eliade, 1964, p. 181–215).

Міхай Хоппал, узагальнюючи польові дослідження, підкреслює, що дев'ятисферна структура не є унікальною лише для алтайців: подібні космологічні моделі з верхнім небесним богом і підземним володарем зафіксовані також у хакасів, тувинців і бурятів (Hoppál, 1997, p. 12–14). Дослідник звертає увагу на характерну ієрархію «білих» і «чорних» духів, яка визначає ритуальну спеціалізацію шаманів і коло їхніх взаємодій. Польові записи, зроблені серед алтайців у XX ст., підтверджують уявлення про дев'ять небес як послідовні рівні, де мешкають божества, предки та духи-покровителі, доступ до вищих сфер уважається привілеєм шаманів найвищого рангу.

Як підсумок, Володимир Гжицький точно фіксує структуру алтайської космології, демонструє її внутрішню логіку й водночас уникає редукції до християнської чи будь-якої іншої зовнішньої моделі. Його запис узгоджується з науковими реконструкціями, що ґрунтуються на польових дослідженнях другої половини XX – початку XXI ст. (Hoppál, 1985, p. 101–103), і може розглядатися як раннє літературне свідчення, релевантне для антропології релігії.

Найбільш цінним у релігієзнавчому плані є докладний опис облаштування юрти та домашніх духів, а також стислий огляд загальної системи вірувань алтайців. Особливу увагу привертає сцена шаманського камлання, що охоплює понад три сторінки. Під час відвідин села Анос автор випадково дізнається про весілля, яке супроводжуватиметься камланням. Його захоплення очевидне: «Камлання я не мав надії побачити, бо Радвдада бореться з цим забобоном, що коштує не раз кілька коней і баранів, і дуже зрадів, коли, приїхавши надвечір до аїла, почув, що швидко почнеться камлання» (Гжицький, 1928, с. 52).

Тут важливо звернути увагу на момент, коли автор уперше описує своє спостереження за шаманським камланням. Це супроводжується особливою емоційною напругою, що загострює сприйняття ландшафту й підвищує чутливість до екзотичного та відмінного. «Цікавість наша до цього була така велика і ми так слабо володіли собою, оглядаючи все довкола, що ми були подібні до азіятів-варварів, що вдерлися в чуже житло і безцеремонно з усього чудуємося» (Гжицький, 1928, с. 53). Це явище не зводиться до простої інтерпретації. Воно формує особливий спосіб емоційного переживання моменту, коли автор ніби «налаштовується» на атмосферу ритуалу, навіть якщо оцінює його як «варварський». Такий афективний підйом не лише супроводжує емоції, а й організовує спосіб сприйняття, готуючи текст до наступного кроку – рефлексивного відсторонення. Пізніше автор зауважує, що «Моління кама більше не захоплювало. Воно тривало надто довго і через це ставало нудним» (Гжицький, 1928, с. 54). У теоретичному ключі Джеймса Кліффорда (Clifford, 1991) це важливе методологічне спостереження, яке можна інтерпретувати як «кризу авторитету» – напруження між початковим захопленням і прагненням наратора зберегти контроль над ситуацією. Він водночас вражений іншим світом і прагне лишитися носієм знання та влади оповідача. Напруга між хвилею афекту й логікою дистанції виводить подорожній текст за межі простого опису. Робить його одночасно й публіцистичним, й етнографічним. Ця діалектика – відчуття «захвату» і прагнення «опанувати» – виводить подорожній наратив за межі простого опису, стає структурним елементом публіцистичного й етнографічного жесту.

Юрта, у якій відбувався шаманський обряд, описана як сакралізований простір: «Проти дверей, між двома березовими галузками висить мотузка, на ній полоски білої, червоної і жовтої матерії – це божок Джаїк. З боків дерев'яні обручки, в одному дерев'яна примітивна фігурка – це божок Карчіт. Дальше такий самий божок Ханимдес. В кутку ремінчику висить три ремінчики з кутасиками – це божок Алтай. Над кожним божком галузка берези – це домашні боги – пенати» (Гжицький, 1928, с. 53). Описані фігури співвідносяться з відомими в алтайській і суміжній тюркській міфології духами та божествами. Джаїк (алт. Јајык) у бурханістській традиції виступає як дух-посередник, що передає прохання людей до вищих небесних істот, зокрема до Ульґена (алт. Ӱлган) (Анохин, 1924, с. 12). У польових матеріалах Андрія Анохіна «Матеріали з шаманства у алтайців» (1924 р.) згадуються домашні духи, яким приносили тканинні стрічки як жертви, що частково збігається з описом Володимира Гжицького. Карчіт (алт. Каршыт) у деяких варіантах алтайських космогонічних оповідей постає як син Ульґена,

пов'язаний з охороною житла та підтриманням його чистоти (Анохин, 1924, с. 12). Ім'я Ханимдес не зафіксоване у відомих класифікаціях пантеону, що може свідчити про локальний варіант вірувань, або індивідуальну інтерпретацію, чи помилку фіксації імені божества автором на основі почутого від інформантів. Згадка про Алтая як персоніфікованого домашнього духа також нетипова для загальноприйнятих схем пантеону, хоча культ священної гори Алтай відомий як важливий елемент регіональної сакралізованої географії (Анохин, 1924, с. 14–16). Символіка «березових галузок» над зображеннями відповідає поширеній шаманській практиці серед народів Південного Сибіру, де береза вважається сакральним деревом і «віссю світу», що забезпечує зв'язок між світами людей і духів (Eliade, 1964, p. 184–190).

У цьому фрагменті простежується авторський синкретизм. Володимир Гжицький поєднує в одному описі елементи, притаманні різним релігійним системам – зокрема бурханізму та шаманізму. Як зазначає Андрій Знаменський (Znamenski, 2020), бурханізм, що виник на початку XX ст. серед алтайців, був релігійно-національним рухом, який свідомо дистанціювався від шаманізму, відмовляючись від камлань і спілкування із «чорними» духами. Така несумісність була зумовлена прагненням утвердити «чисту» віру, побудовану на культі Ульґена та «білих» духів, і усунути шаманське посередництво. Змішання цих елементів у тексті Володимира Гжицького може свідчити як про неповне розуміння локальних релігійних розрізнень, так і про літературне прагнення узагальнити культурний матеріал. Подібні інтерпретаційні зсуви, характерні для мандрівних нарисів, де документальне й художнє тісно переплетені, могли формувати хибні або надмірно спрощені уявлення про систему вірувань. Також тут можна вловити певну й колоніальну оптику автора, який не прагне зрозуміти в чому полягають відмінності цих двох релігійних систем. Тому такі описи варто розглядати радше як допоміжний матеріал для антропології релігії, який важливий для реконструкції уявлень епохи, але недостатній для точного відтворення релігійної системи корінних народів Алтаю.

Автор детально описує обрядовий простір юрти та дії шамана, фіксуючи лише ті елементи, що справді бачив сам: бубон, шаманський одяг, араку[2] як ритуальний напій, вогнище та куріння люльок. Камлання постає як багатоступеневий процес входження у транс, структурований у три «сфери», які шаман послідовно «проходить».

«<…> піт лився йому з обличчя, він стававав на ноги, підскакував, тряс бубном, комусь грозив, крутився в шаленім темпі, роздуваючи полами вогнище і наповнюючи юрту їдким димом, потім знов сідав і знов барабанив. На першу сферу він їхав зо дві години <…> Кам впадає в екстаз. Нарешті устав і починає крутитись. Йому очистили швидко місце до дверей і відчинили двері <…> Він бубнив тепер над кіньми й говорив там свої заклинання. Через кілька хвилин влетів у юрту, знов почав камлати сидячи і, нарешті, обезсилений звалився на землю» (Гжицький, 1928, с. 54).

Після цього шаман оголошує, що «бог хоче в жертву коня і барана» (Гжицький, 1928, с. 54). П'ятнадцятихвилинна перерва передує «другій сфері», під час якої він «на диких гусях» повертається з вимогою «другого барана» (Гжицький, 1928, с. 54). Третя сфера, подолана «на конях», триває близько шести годин і завершується повним виснаженням.

Як підкреслював Мірча Еліаде, подорож між «сферами» у шаманському ритуалі – це не метафора, а сакрально-міфологічна реальність. Шаман, долаючи послідовні рівні космосу, вступає в контакт із жителями різних світів. Переміщення здійснюється за допомогою символічних «транспортних» засобів – коня (бубон) та диких гусей. У своїй компаративній праці Мірча Еліаде, спираючись на широкий корпус етнографічних даних, наголошує, що образ бубна-коня є поширеним мотивом шаманських традицій Центральної та Північної Азії (Eliade, 1964, p. 165–168). Бубон виконує роль «їздової тварини», що переносить шамана у Верхній або Нижній світ. Міхай Хоппал відзначає, що духами-помічниками часто виступають птахи: гуси, орли, сови – істоти, здатні долати межі між світами, що узгоджується з міфологічним образом «повітряного» переміщення між рівнями космосу (Hoppál, 1997, p. 20–21).

[2] В алтайських корінних народів молочна арака (часто з кобилячого молока) виконувала роль ритуального напою під час святкувань, обрядових жертвоприношень і шаманських камлань. Її використовували для «підживлення духів», обприскування вогню чи жертовників, а також для очищення простору (Pegg & Yamaeva, 2012, p. 299).

Також цінним у нарисі є детальний опис жертвоприношення коня, поданого як кульмінаційний момент ритуалу. Автор пояснює порядок дій: коня зв'язують і вбивають – «роздерта коняка з тяжким стоном упала на живіт», після чого тушу розтинають, а шкуру натягують на дерев'яну жердь. Обрядова їжа – варена конина – споживається з аракою, без солі та хліба (Гжицький, 1928, с. 55). Далі: «Шкуру коняки натягнули на одне рем'я журавля, і через кілька хвилин шкіра вже гойдалась високо в повітрі. Мертві зуби конячки стискали березову галузку» (Гжицький, 1928, с. 55).

Усе дійство розгортається в колективному форматі: «гості жертвують аракою», «до вечора тривають забави», а шаман продовжує камлати до ночі. Наступного ранку відбувається друга жертва коня: «<…> а на другий день висить шкіра другої коняки, для якої під час молитви на першім конем будують шибеницю трохи нижче від першої» (Гжицький, 1928, с. 55). Через цю сцену Володимир Гжицький уводить читача в інший онтологічний вимір, у якому тварина, шаман, духи, їжа й учасники утворюють спільний сакральний простір, об'єднаний духовним обміном і тілесною присутністю. Водночас у тексті простежується критична нотка: «Про Кама казали, що він не важний, бо відомі Ками могли підноситись і до п'ятої сфери» (Гжицький, 1928, с. 54). Це свідчить про внутрішню типологію шаманів, де статус визначався здатністю «підніматися» у багатоярусному космосі, що є поширеним критерієм серед тюркських народів. Автор також фіксує, що ритуал не обмежується діями лише шамана, а передбачає участь інших присутніх: «Один дідусь увесь час кричав пискливим голосом: «усе добре нам дай!» – і Кам викрикував дальші свої заклинання» (Гжицький, 1928, с. 55).

З аналітичного погляду нарис Володимира Гжицького має багатоаспектну цінність. Він демонструє, як текстова подорож, укладена в колоніальний дискурс, водночас постає прикладом безпосередньої взаємодії мандрівника з місцевими формами соціального побуту. Спостереження органічно поєднується з участю в системі гостинності та ритуалах, навіть у статусі включеного спостерігача. Фігура автора поєднує риси «пасіонарного мандрівника» та «свідка-спостерігача». Попри рамки комуністичної ідеології, він зберігає відкритість до іншого. Текст залишається продуктом своєї епохи: у ньому присутня критика полігамії, нотки патерналізму, натяки на «відсталість». Саме ця подвійність – баланс між модернізаційним поглядом і безпосереднім співбуттям – робить нарис цінним джерелом для вивчення української рецепції релігії корінних народів Північної Азії. Він розширює наше розуміння того, як українські інтелектуали взаємодіяли з «іншими» у радянському просторі першої половини XX ст. Ці зустрічі закріплювалися в мові, образах і наративах.

Порівняння етнографічних описів Володимира Гжицького із працями Андрія Анохіна, одного із провідних дослідників алтайської релігії початку XX ст., виявляє принципову різницю підходів. Записи Андрія Анохіна, докладні й методично чіткі, залишаються важливим етнографічним джерелом. Вони виконані в межах позитивістської дослідницької парадигми, яка прагнула розчленувати явище на окремі складники та систематизувати матеріал. Володимир Гжицький натомість демонструє іншу оптику. У його нарисі відчутна емоційна чутливість до алтайських вірувань і прагнення передати цілісність релігійного досвіду, зокрема й власного. Він покладається на безпосереднє спостереження, власну участь у локальних взаємодіях і фіксує не лише факти, а й атмосферу події. Такий підхід не створює строгої класифікації, проте дозволяє побачити інтегральну картину, де довкілля, соціум, шаман і світ духів постають взаємопов'язаними елементами єдиної реальності.

На тлі українського мандрівного письма кінця 1920-х рр. нарис «Алтай» Володимира Гжицького вирізняється унікальністю матеріалу. Більшість сучасних йому авторів – Михайло Івченко, Микола Осадчий, Михайло Погребецький – зосереджувалися на географічних, економічних та соціальних описах Сходу чи Півночі. Їхні тексти тяжіли до образів радянської модернізації, технічного поступу та «перемоги над відсталістю» (Pupurs, 2022).

Такий подорожній дискурс, типовий для радянських нарисів тієї доби, репрезентував «периферії» як простір «нового соціалістичного життя» і майже не звертався до релігійних практик, трактуючи їх як «архаїчні» чи «ворожі». На цьому тлі опис камлання в «Алтаї» виглядає радше винятком. Це рідкісний приклад фіксації

ритуалу корінних народів Північної Азії в українській літературі міжвоєння і джерело емпіричного спостереження, що виходить за межі стандартної радянської тематики. Докладна сценографія – кінь, березові галузки, вогонь, бубон, фігурки духів у юрті, стрічки, ритуальна їжа – поєднується з передачею інтонацій шамана та реакцій учасників. Текст опиняється на межі літератури й етнографії, демонструючи спробу, хоч і позначену колоніальним поглядом, зафіксувати ритуал у його дії та емоційній насиченості. Попри художню форму, нарис містить елементи безпосереднього польового спостереження: збережено деталі ритуалу, поведінки та взаємодії учасників. Це не стилізація, а результат особистої присутності автора в середовищі, що робить текст цінним джерелом для дослідження релігійної культури регіону.

Висновки. Мандрівний нарис Володимира Гжицького «Алтай» можна вважати вагомим джерелом для історії релігієзнавства й антропології релігії, оскільки він містить цінні свідчення про космологічні уявлення, пантеон і ритуальні практики корінних народів Алтаю. Зокрема, у тексті зафіксовано багаторівневу модель світу з верховним божеством Ульґенем та його антагоністом Ерліком, а також репрезентацію сакралізованого простору юрти, у якому домашні духи та божества утворюють своєрідну «малу космологію», що відтворює структурні принципи світобудови в межах побутового середовища.

Опис шаманського камлання становить особливу релігієзнавчу цінність. Його багатоступенева структура, використання бубна як символічного засобу переміщення між світами, жертвопринесення коня і баранів та колективна участь громади дозволяють реконструювати ключові функції шаманізму як ритуально-космологічної системи. Важливою є також зафіксована інтегрованість ритуалу в соціальне життя спільноти, що свідчить про нерозривний зв'язок між релігійною практикою та соціальною організацією.

З методологічної перспективи текст Володимира Гжицького демонструє жанрову специфіку мандрівного нарису, який поєднує документальність і художні засоби з елементами спостереження та інтерпретації. Використання концепту «контактна зона» Мері-Луїз Пратт і категорії «свідок-спостерігач» Джеймса Кліффорда дозволяє розглядати цей текст як простір перетину різних епістемологій, де колоніальні наративи співіснують зі спробою емпатійного відтворення іншої релігійності. У цьому значені мандрівний нарис «Алтай» засвідчує специфічну оптику українського інтелектуала міжвоєнної доби, який прагнув інтегрувати досвід корінних культур у ширшому дискурсі радянської доби.

Список використаних джерел:

Анохин, А. (1924). *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.* Сборник Музея антропологии и этнографии, 4 (2). Ленинград.

Бикова, О. (2024). «Казковий край»: Алтай у художньому репортажі В. Гжицького. Образ, 1 (44), 92–99. https://doi.org/10.21272/Obraz.2024.1(44)-92-99

Васьків, М. (2004). Алтай в українському мандрівному нарисі 1930-х років. Літературний процес: методологія, імена, тенденції. Філологічні науки, (3), 89–94.

Гжицький, В. (1928). Алтай. Плуг, (9), 44–59.

Гжицький, В. (2011). Спогади про минуле. У Спадщина: Літературне джерелознавство, текстологія (Т. IV). Laurus, Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, Київ, 502 с.

Курц, Б. (2014). Східна Європа та Азія: історія торгівлі в XVI – першій половині XX ст. Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України, Київ.

Цимбал, Я. (2011). «Спогади про минуле» Володимира Гжицького: пригадування і конструювання. Спадщина, 6, 240–257. Laurus, Київ.

Pegg, Carole, & Yamaeva, Elizaveta. (2012). Sensing Place: Performance, Oral Tradition, and Improvisation in the Hidden Temples of Mountain Altai. *Oral Tradition*, 27 (2), 291–318. https://doi.org/10.1353/ort.2012.0018

Clifford, J. (1991). *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge & London: Harvard University Press.

Eliade, M. (2020). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Hirsch, F. (2005). *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. Ithaca & London: Cornell University Press,

Hoppál, M. (1985). Shamanism: An Archaic and/or Recent System of Beliefs. *Ural-Altaische Jahrbücher,* 57, 21–140.

Hoppál, M. (1997). Nature Worship in Shamanism. *Folklore. Electronic Journal of Folklore*, 4, 9–26. Institute of Estonian Language, Tartu. https://doi.org/10.7592/FEJF1997.04.hoppal

Pratt, M. (1992). *Imperial Eyes: Studies in Travel Writing and Transculturation*. Routledge, London.

Pupurs, I. (2022). The Soviet East through a Ukrainian Lens: The Travelogues of the Ukrainian Expedition to Kyrgyzstan in 1929. *Euxeinos*, 12 (34), 144–166. https://doi.org/10.55337/ALYW8915

Skutsch, C. (Ed.). (2005). *Encyclopedia of the World's Minorities*. New York: Routledge, 81–83.

Znamenski, A. (2020). The "White Faith" Movement in the Mountain Altai: Tibetan Buddhism, Mongolia, and the Oirot Prophecy, 1880s – 1920s. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, 38 (1), 123–151. https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-123-151

References:

Anokhin, A. V. (1924). Materialy po shamanstvu u altaitsev, sobrannye vo vremya puteshestvii po Altaiu v 1910–1912 gg. po porucheniiu Russkogo Komiteta dlia izucheniia Srednei i Vostochnoi Azii [Materials on shamanism among the Altai, collected during travels in Altai in 1910–1912 on behalf of the Russian Committee for the Study of Central and East Asia]. *Sbornik Muzeia antropologii i etnografii*, 4(2). Leningrad. [in Russian].

Bykova, O. (2024). "Kazkovyi krai": Altai u khudozhnomu reportazhi V. Hzhytskoho ["Fairy Land": Altai in V. Hzhytskyi's artistic reportage]. *Obraz*, 1 (44), 92–99. https://doi.org/10.21272/Obraz.2024.1(44)-92-99 [in Ukrainian].

Vaskiv, M. (2004). Altai v ukrainskomu mandrivnomu narysi 1930-kh rokiv [Altai in Ukrainian travelogue of the 1930s]. *Literaturnyi protses: metodolohiia, imena, tendentsii. Filolohichni nauky*, (3), 89–94. [in Ukrainian].

Hzhytskyi, V. (1928). Altai. *Pluh*, (9), 44–59. [in Ukrainian].

Hzhytskyi, V. (2011). Spohady pro mynule [Memoirs of the Past]. In *Spadshchyna: Literaturne dzhereloznavstvo, tekstolohiia*, Vol. IV. Laurus, Instytut literatury im. T. H. Shevchenka NAN Ukrainy, Kyiv, 502 p. [in Ukrainian].

Kurts, B. G. (2014). *Skhidna Yevropa ta Aziia: istoriia torhivli v XVI – pershii polovyni XX st.* [Eastern Europe and Asia: The history of trade in the 16th – first half of the 20th century]. Instytut skhodoznavstva im. A. Yu. Krymskoho NAN Ukrainy, Kyiv. [in Ukrainian].

Tsymbal, Ya. (2011). "Spohady pro mynule" Volodymyra Hzhytskoho: pryhaduvannia i konstruiuvannia ["Memoirs of the Past" by Volodymyr Hzhytskyi: recall and construction]. *Spadshchyna*, 6, 240–257. Laurus, Kyiv. [in Ukrainian].

Carole Pegg & Elizaveta Yamaeva (2012). Sensing "Place": Performance, Oral Tradition, and Improvisation in the Hidden Temples of Mountain Altai. *Oral Tradition*, 27 (2), 291–318. https://doi.org/10.1353/ort.2012.0018

Clifford, J. (1991). *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Harvard University Press, Cambridge & London.

Eliade, M. (2020). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton University Press, Princeton & Oxford.

Hirsch, F. (2005). *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. Cornell University Press, Ithaca & London.

Hoppál, M. (1985). Shamanism: An Archaic and/or Recent System of Beliefs. *Ural-Altaische Jahrbücher*, 57, 21–140.

Hoppál, M. (1997). Nature Worship in Shamanism. *Folklore. Electronic Journal of Folklore*, 4, 9–26. Institute of Estonian Language, Tartu. https://doi.org/10.7592/FEJF1997.04.hoppal

Pratt, M. (1992). *Imperial Eyes: Studies in Travel Writing and Transculturation*. Routledge, London.

Pupurs, I. (2022). The Soviet East through a Ukrainian Lens: The Travelogues of the Ukrainian Expedition to Kyrgyzstan in 1929. *Euxeinos*, 12 (34), 144–166. https://doi.org/10.55337/ALYW8915

Skutsch, C. (Ed.). (2005). *Encyclopedia of the World's Minorities*. Routledge, New York, 81–83.

Znamenski, A. (2020). The "White Faith" Movement in the Mountain Altai: Tibetan Buddhism, Mongolia, and the Oirot Prophecy, 1880s – 1920s. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, 38 (1), 123–151. https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-123-151

Дата надходження статті: 03.10.2025
Дата прийняття статті: 10.11.2025
Опубліковано: 26.12.2025