



КУМАНДИНСКИЙ
СБОРНИК

КУМАНДИНСКИЙ СБОРНИК

Санкт-Петербург
2024

ББК 63.5

К–90

Рецензенты:

к-т соц. наук, PhD *В.В. Симонова* (СИ РАН – филиал ФНИЦ РАН)

к-т ист. наук, доц. *Н.А. Тадина* (Горно-Алтайский гос. ун-т)

К–90 Кумандинский сборник / отв. ред. А.В. Малинов. СПб.:
Интерсоцис, 2024. – 254 с.

ISBN 978-5-94348-081-2

EDN MOMEQY

В сборник включены публикации, посвященные кумандинцам – малочисленному коренному народу, проживающему на Алтае. Рассматриваются различные аспекты этнографии кумандинцев: национальные праздники, соревнования, свадебная обрядность, сакральные места, обряды. Публикуются редкие фольклорные материалы (благопожелания, песни, легенды и др.), не известный ранее текст историка и этнографа Ф.А. Сатлаева об административно-территориальном делении Горного Алтая; статья Д.К. Зеленина об обряде Кочо кан у кумандинцев; серия живописных произведений художника С.В. Дыкова на кумандинскую тематику.

Книга предназначена всем, кто интересуется историей и этнографией Алтая, фольклором и культурой коренных малочисленных народов Сибири.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 22-18-00018 «Этнософия Алтая: идеология и мифология национального сознания» (СИ РАН – филиал ФНИЦ РАН).

На обложке: Дыков С.В. Люди Куу. Куу Киж. Народ Лебеда. 2009 г.

DOI 10.31119/book.978-5-94348-081-2.2024

© А. В. Малинов, составление, 2024

© Интерсоцис, 2024

А.В. Малинов

ПРЕДИСЛОВИЕ¹

Кумандинцы – народ, проживающий на территории Алтайского края (г. Бийск, Красногорский и Солтонский районы), Республики Алтай (г. Горно-Алтайск, Турочакский район) и Кемеровской области. Численность кумандинцев не достигает и трех тысяч человек. Происхождение кумандинцев остается не до конца выясненным. Большинство ученых сходятся во мнении, что кумандинцы – часть древнейшего населения Южной Сибири. По антропологическому типу кумандинцы принадлежат к южносибирской (туранской) расе, но с более выраженными европеоидными чертами (что позволяет некоторым исследователям выделять их вместе с другими северо-алтайскими этносами в самостоятельную антропологическую общность) и, вероятно, представляют собой подвергнувшуюся сильной тюркизации угросамодийскую народность. Вместе с челканцами и тубаларами кумандинцев относят к этнической группе северных алтайцев. Этноним *куманы* – название самых многочисленных сеоков (родов) (öre куманды и алтына куманды) кумандинцев – дает возможность связать их происхождение с куманами-половцами. Этнографы указывают на этническую близость кумандинцев с шорцами и челканцами (лебединскими татарами). Основа этнонима, *куу*, означает лебедя, который, вероятно, был тотемом у кумандинцев и предков близких им народов. «У кумандинцев, – отмечает Н.Р. Ойроткинова, – существуют предания об их происхождении от лебедицы. Лебедь является тотемной птицей не только алтайских народов: кумандинцев, челканцев, телеутов, теленгитов, но и тувинцев-тоджинцев, и хакасов (качинцев, белтиров, сагайцев, кызыльцев). Лебедь был тотемом также у якутов-намцев – значительной этнической группы Центральной Якутии, у родов уоргалар, оспех и якутов Эльгетского наслега бывшего Верхоянского округа, а также у тувинцев Центральной Тувы, у

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 22-18-00018 «Этнософия Алтая: идеология и мифология национального сознания» (СИ РАН – филиал ФНИЦ РАН).

которых имеется род куулар»¹. Социально-политические изменения в конце XIX в. и в XX в. не позволили завершиться процессу этической консолидации кумандинцев, шорцев и челканцев и сложиться в единый народ. Административное деление автохтонного населения Южной Сибири в XIX в., преследующее фискальные цели, разделило этническую общность, проживавших на этой территории родов. Традиционный календарь кумандинцев, в частности, обнаруживает сходство с календарем челканцев, шорцев и нетюркоязычных народов Сибири – кетов и селькупов, представителей самодийских народов. Особенностью кумандинского календаря является наличие в нем «месяца решения духов-покровителей кама» или судного месяца, которого нет в календарях других народов.

С XIX в. закрепилось деление кумандинцев на верхних (öre куманды), живущих в горной части Алтая (Турочакский район Республики Алтай, вблизи Телецкого озера) и нижних (алтына куманды), населяющих предгорья Алтая. Изначально это деление имело административное значение, а кумандинцы разделялись по родам, но со временем родовая структура оказалась вытеснена административной. Помимо сеоков öre куманды и алтына куманды, у кумандинцев существовали следующие рода: со (солу), тастар, тоон, челей, чедыбер, калар, кузен, карга, шор, керсагал, тонул. Некоторые из родов, зафиксированных у кумандинцев, имеются у других соседних народов. Так сеоки тонул и чедыбер есть у телеутов, калар, карга, шор и челей у шорцев, а кузен и тастар у челканцев. Вероятно, это следствие смешения кумандинцев с этими народами. Принадлежность к сеоку определялась по отцовской линии. Браки внутри одного рода запрещались. Девушка, выходя замуж, сохраняла свою родовую принадлежность. Члены одного рода имели общие охотничьи и промысловые угодья.

Самая многочисленная группа кумандинцев (около 1000 человек) проживает в г. Бийске. Верхние и нижние кумандинцы

¹ *Ойроткинова Н.Р.* Мифологизация происхождения алтайских родов в несказочной прозе // Этнокультурное наследие народов Алтая. Сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 70-летию юбилею НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова. Горно-Алтайск: НИИ Алтаистики им. С.С. Суразакова, 2022 С. 469.

различались по сфере хозяйственной деятельности. У верхних кумандинцев, проживавших в таежной зоне, были распространены охота и собирательство и в ограниченных масштабах земледелие и животноводство. У нижних кумандинцев земледелие и животноводство занимали более значительное место в их хозяйстве. Земледельческая культура кумандинцев имеет древнее происхождение и восходит еще к дотюркской эпохе, в то время как животноводство было, скорее всего, заимствовано у тюрков. Исторические источники свидетельствуют о распространении среди кумандинцев и кузнечного дела.

В соприкосновение с русскими кумандинцы вошли в XVII в., постепенно мигрируя от русской администрации на юг в горные районы Алтая, и еще в начале XVIII в. поднимали восстание, которое было подавлено. Опираясь на материалы бийского исправника А. Горохова, П. Небольсил в середине XIX в. следующим образом описывал кумандинцев: «*Кумандинские Татары*. В 1810 году их было шесть волостей: Нижнекумандинская, Верхнее кумандинская, Комляжская, Кузнецкая, Кергежская и Южская; всего душ 1209; ясаку собирилось по оценке на 1447 рубля 84 копейки. Жили они по речке Куманде, в вершинах Бии, имеющей начало из озера Телецкого, или Алтын (по-русски, Золотого), по берегам Телецкого озера и по реке Катүни. Род свой ведут от подданных бывшего в сагайских степях татарского князя Мегмета-Кула, брата кучумова. В старые годы назывались Телёсами. От Калмыков разнятся во всём и с ними не смешиваются; частью крещены, а более придерживаются шаманства, называя верховного Создателя Бурханом. Живут зимой в землянках, а летом в шалашах, покрытых берестой и корою, занимаются промыслом зверей и¹ несколько земледелием. Телосложения они весьма слабого; цвет лица – как у человека, изнурённого болезнями. Они одеваются в короткие овчинные шубы, или халаты, толсто настёганные шерстью; рубахи носят без воротника; ноги обвёртывают “Тёплой Травой”, растущей близ озёр и имеющей свойство долго не изнашиваться. Женщины наряды свои покупают в селениях у Русских. Девки заплетают несколько косичек, привязывая

¹ Записки и наблюдения с 1804 г. о Кумандинских Татарях, Таутелеутах и Калмыках бийского земского исправника, обер-берг-гауптмана 6-го класса Александра Горохова. 1811. Рукопись. – прим. П. Н.

к ним яркого цвета ленточки и лоскутки китайки; носят кольца и большие серёжки. Умерших хоронят вдали от своих жилищ, делая на четырёх столбах невысокие подмости; на них кладут покойника, завернутого в разные обноски и заваливают лесом и камнями»¹. Значительная часть кумандинцев смешалась с русским населением и была ассимилирована. Постепенно от русских поселенцев кумандинцы переняли и элементы образа жизни (например, рубленая изба) и более совершенный способ земледелия. С 1920-х годов вплоть до конца 1980-х годов этноним «кумандинцы» был исключен из перечня народностей, проживающих на территории Российской Федерации, поэтому многих кумандинцев записывали русскими (Алтайский край), шорцами (Кемеровская область), алтайцами (Горно-Алтайская автономная область, ныне Республика Алтай). Это также способствовало растворению кумандинского народа. За последние десятилетия традиционный образ жизни и тип хозяйственной деятельности кумандинцев был разрушен, ликвидированы малые села (места компактного проживания кумандинцев), а вместе с ними практически исчезла и национальная культура кумандинцев. Остался последний рубеж сохранения национальной идентичности – язык. Дальше – полная ассимиляция. Кумандинский язык, к сожалению, не является литературным и все реже используется в быту, поэтому опасность его исчезновения очень высока.

Первые исследования о кумандинцах появились еще в XIX – начале XX в.² Работы советских и российских этнографов, исто-

¹ П. Н. (Небольсин П.) Рассказы о сибирских золотых приисках. Статья четвёртая // Отечественные записки. 1847. Т. 54. № 9. Отд. VIII. С. 32–33.

² Радлов В.В. Из Сибири Страницы дневника. М.: Издательство «Наука»; Главная редакция восточной литературы, 1989; Богатырев Н.Б. Об ореховом и зверовом промысле кумандинских инородцев Бийского уезда // Алтайский сборник. Барнаул: Алтайский подотдел Западно-Сибирского отдела Русского географического общества, 1908. Т. IX. С. 1–31; Бондаренко С.И. Хозяйственные и культурные традиции кумандинцев предгорного Алтая в трудах Н.Б. Шерра // Ученые записки (Алтайская государственная академия культуры и искусств). 2020. № 4 (26). С. 33–38; Швецов С.П. Горный Алтай и его население: Кочевники Бийского уезда. Кумандинцы. Барнаул, 1903. Т. III. Вып. IV.

риков и лингвистов Н.П. Дыренковой¹, Л.П. Потапова², В.П. Алексеева³, П.И. Каралькина⁴, Ф.А. Сатлаева⁵, В.Д. Славнина⁶, Л.И. Шерстовой, И.И. Назарова¹ и др. помогают восстано-

Часть L; *Шерр Н.Б.* Из поездки к кумандинцам в 1898 г. // Алтайский сборник. Барнаул: типо-литография Главного управления Алтайского округа, 1903. Т. V. С. 81–114.

¹ *Дыренкова Н.П.* Кумандинские песни «таграг» // Советский фольклор: сборник статей и материалов. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1941. № 7. С. 82–90; *Дыренкова Н.П.* Отражение борьбы материнского и отцовского начала в фольклоре телеутов и кумандинцев // Советская этнография. 1936. № 6. С. 70–84; *Дыренкова Н.П.* Охотничьи легенды кумандинцев // Сборник МАЭ. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1949. Т. XI. С. 110–132.

² *Потапов Л.П.* Разложение родового строя у племен Северного Алтая. М.; Л.: ОГИЗ, 1935; *Потапов Л.П.* Этнический состав и происхождение алтайцев. Л.: Наука, 1969.

³ *Алексеев В.П.* К происхождению кумандинцев // Ученые записки ГАНИИИЯЛ. 1964. Вып. 6. С. 53–58.

⁴ *Каралькин П.И.* Кумандинцы (По материалам Саяно-Алтайской экспедиции Института этнографии АН СССР) // Краткие сообщения Института этнографии. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953. Т. XVIII. С. 29–38.

⁵ *Сатлаев Ф.А.* Изучение кумандинцев в историко-этнографической литературе // Ученые записки ГАНИИИЯЛ. 1969. Вып. 8. С. 30–40; *Сатлаев Ф.А.* Коча-Кан – старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XXVII. Л.: Наука, 1971. С. 130–141; *Сатлаев Ф.А.* Кумандинцы: историко-этнографический очерк XIX – первой четверти XX века. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отд-ние Алтайского книжного изд-ва, 1974; *Сатлаев Ф.А.* Этнографический очерк развития земледелия у кумандинцев (XIX начало XX) // Ученые записки ГАНИИИЯЛ. 1970. Вып. 9. С. 73–94; *Сатлаев Ф.А.* Фольклор и изобразительное искусство кумандинцев // Красногорский район: история и современность. Барнаул, 2008. С. 133–140.

⁶ *Славнин В.Д.* Архаика в духовной культуре кумандинцев: вселенная и человек, время и календарь // Методы реконструкции в археологии. Новосибирск: Наука, 1991. С. 179–218; *Славнин В.Д.* Жертвоприношение коня духу покровителя рода у верхних кумандинцев (материалы) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М.: Российская академия наук, Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-

Маклая, 1994. С. 57–74; *Славнин В.Д.* След динлинов в этико-мировоззренческих и обрядовых текстах верхних кумандинцев // Обзорение результатов археологических и этнографических исследований. Новосибирск: СО РАН, Ин-т археологии и этнографии, 1995. С. 114–116; *Славнин В.Д.* Типы жилищ кумандинцев // Жилища народов Западной Сибири. Томск: ТомГУ, 1991. С. 86–96; *Славнин В.Д., Шерстова Л.И.* Народы Северного Алтая: некоторые проблемы этногенеза и этнической истории // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая / Отв. ред. А.В. Малинов. СПб.: Изд. Дом С.-Петерб. гос. ун-та, 2008. С. 5–124.

¹ *Назаров И.И.* Время и календарь в традиционной культуре кумандинцев // Сибирь, Центральная Азия и Дальний Восток: взаимодействие народов и культур. Барнаул: Азбука, 2005. С. 58–71; *Назаров И.И.* Гора Елтош и ее хозяйственное и духовное значение у кумандинцев // Досуг. Творчество. Культура. Омск: Изд. Сибирок, филиала Российск. ин-та культурологии, 2000. Ч. II. С. 81–84; *Назаров И.И.* Деятельность Алтайской духовной миссии по организации поселений у кумандинцев // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск: Омский государственный педагогический университет, 2001. С. 147–150; *Назаров И.И.* Из истории кумандинского обряда тайэлга // Науки о культуре шаг в XXI в. М.: Российский Институт культурологии, 2003. С. 210–214; *Назаров И.И.* Историческая память и современные информационные ресурсы в практике возрождения кумандинцами Алтайского края обряда «Кочо-кан» // Антропология в поисках нового языка описания. Томск: Национальный исследовательский Томский государственный университет, 2016. С. 91–92; *Назаров И.И.* К истокам кумандинского праздника Кочо-кан: традиции и обрядотворчество в современной этнической культуре // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы 11-й Международной научной конференции (Барнаул, 26–28 октября 2023 г.) «Этнография Алтая и сопредельных территорий в дискурсе новационных и традиционных подходов: антропологическое измерение региональной истории и культуры народов» Вып. 11 / под ред. Т.К. Щегловой. Барнаул: АлтГПУ, 2023. С. 309–314; *Назаров И.И.* Картографический анализ расселения кумандинцев в XIX – начале XX в. // Информационный бюллетень ассоциации История и компьютер. 2015. № 43. С. 122–124; *Назаров И.И.* Комплекс традиционной одежды главных участников ритуала «Кочо-кан» у кумандинцев: от этнографических описаний к современным реконструкциям // Народный костюм в Сибири / отв. ред. Е.Ф. Фурсова. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2017. С. 216–218; *Назаров И.И.* Кумандинский этнос сегодня // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Материалы международной научной конференции / Под редакцией Щегловой Т.К., Октябрьской

И.В. Барнаул: Барнаульский государственный педагогический университет, 2008. С. 75–78; *Назаров И.И.* Кумандинцы: традиционное хозяйство и материальная культура Барнаул: Алтайский дом печати, 2013; *Назаров И.И.* Новое в обрядовой практике кумандинцев алтайского края: возрождение обряда «Кочо-кан» // Культура и взаимодействие народов в музейных, научных и образовательных процессах – важнейшие факторы стабильного развития России. Омск: Издательский дом «Наука», 2016. С. 161–164; *Назаров И.И.* «Новые маски»: возрождаемые явления традиционной культуры кумандинцев в системе управления и развития этнокультурного наследия региона // Малочисленные этносы в пространстве доминирующего общества: практика прикладных исследований и эффективные инструменты этнической политики: сборник научных статей по итогам всероссийской с международным участием науч.-практич. конф. Кемерово: Практика, 2014. С. 330–336; *Назаров И.И.* О практике возрождения кумандинцами Алтайского края обряда «Кочо-кан» // Полевые исследования в Прииртышье, Верхнем Приобье и на Алтае 2015 г.: этнография, устная история. Павлодар: ПМПИ; Барнаул: АМПУ, 2016. С. 97–103; *Назаров И.И.* О родовом составе кумандинцев // Известия Алтайского государственного университета. 2010. № 4-3 (68). С. 169–174; *Назаров И.И.* Основные тенденции современного этнокультурного развития кумандинцев Алтайского края // Вестник Кемеровского государственного университета. 2018. № 2 (74). С. 39–49; *Назаров И.И.* Отражение обрядовых традиций кумандинцев алтайского края в современной праздничной культуре // Культурное наследие Сибири. 2016. № 2 (20). С. 109–115; *Назаров И.И.* Рассказы кумандинцев о шаманах в начале XXI в. // Сибирь и Центральная Азия: проблемы этнографии, истории и международных отношений. Третьи научные чтения памяти Е. М. Залкинда: Материалы международной научной конференции. Барнаул: Аз Бука, 2007. С. 36–45; *Назаров И.И.* Современный праздник и традиционная культура кумандинцев Алтайского края (по материалам этнографических исследований 2013 и 2014 гг.) // Полевые исследования в Прииртышье, Верхнем Приобье и на Алтае. Материалы X Международной научно-практической конференции / под редакцией М.А. Демина, Т.К. Щегловой. Барнаул: Алтайский государственный педагогический университет, 2015. С. 148–153; *Назаров И.И.* Старые традиции и новые смыслы: о возрождении кумандинцами обряда Кочо-кан // Политические институты и процессы. 2015. № 4. С. 90–95; *Назаров И.И.* Традиционное хозяйство и культура жизнеобеспечения кумандинцев во второй половине XIX – первой половине XX в. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Омск, 2004; *Назаров И.И.* Традиционное хозяйство и

вить историю, традиционную материальную и духовную культуру кумандинцев. Из них П.И. Каралькин, Ф.А. Сатлаев, М.В. Кастараков¹, В.М. Данилов², Л.М. Тукмачев-Соболеков³ – этнические кумандинцы. Е.И. Тукмачевой были собраны и переведены

материальная культура кумандинцев // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая / Отв. ред. А.В. Малинов. СПб.: Изд. Дом С.-Петерб. гос. ун-та, 2008. С. 125–180; Назаров И.И. Феофан Александрович Сатлаев и его вклад этнографическую науку (к 90-летию со дня рождения ученого) // Омские научные чтения – 2020. Материалы Четвертой Всероссийской научной конференции. Омск: Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского, 2020. С. 1469–1473; Назаров И.И., Функ Д.А., Добжанская О.Э. Кумандинцы // Тюркские народы Сибири. М.: «Наука», 2006. С. 324–374. Бельгибаев Е.А., Назаров И.И. Традиционное рыболовство таежных групп Алтая // Древности Алтая. 2003. № 10. С. 164–171; Бельгибаев Е.А., Назаров И.И., Николаев В.В. Новые материалы по семейной обрядности кумандинцев // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае: Археология, этнография, устная история. Материалы II региональной научно-практической конференции. Редколлегия: М.А. Демин, Т.К. Щеглова, А.Н. Телегин. Барнаул: Барнаульский государственный педагогический университет, 2006. С. 100–105; Кунгурова Н.Ю., Назаров И.И. Материальная культура кумандинцев как объект историко-культурного наследия Алтайского края // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края. Барнаул: Изд-во АлтГУ, 1999. Вып. X. С. 151–158; Николаев В.В., Назаров И.И. Урбанизация коренного населения Алтая в XX – начале XXI века (на примере кумандинцев города Бийска) // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2021. Т. 20. № 3. С. 149–162.

¹ Кастараков М.В. Белые кони духов Бийск: БПГУ им. В.М. Шукшина, 2010; Кастараков М.В. Пять тысяч родни // Северные просторы. 2001. № 1. С. 13–15.

² Данилов В.М. Кумандинцы: (большие заботы малочисленного народа) // Жизнь национальностей. 2000. № 2. С. 62–63; Данилов В.М. Падение родоплеменных отношений у кумандинского народа Алтая // Бийск. 1999. № 7; Данилов В.М. Тайлгя // Жизнь национальностей. 2001. № 1/2. С. 62–63.

³ Тукмачев-Соболеков Л.М. У истоков древнего Алтая: история древнего этноса кумандинского народа Алтая: пособие для вузов и школ. Бийск: Кедр, 2001.

кумандинские легенды и сказки¹. Монографические исследования Н.Н. Баскакова и И.Я. Селютиной были посвящены кумандинскому языку². В последние годы появились новые работы по этнографии и традиционной культуре кумандинцев³. Актуальные

¹ *Тукмачева Е.И.* Два рыжих жеребёнка: кумандинские легенды / пер. с кумандинского Е.И. Тукмачевой. Бийск: Бия, 2015; *Тукмачева Е.И.* Кумандинские легенды и сказки / пер. с кумандинского Е.И. Тукмачевой. Бийск: Бия, 2011.

² *Баскаков Н.А.* Диалект кумандинцев (куманды-кижи): грамматический очерк, тексты переводы и словарь. М.: Наука, 1972; *Селютина И.Я.* Кумандинский вокализм. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1998; *Селютина И.Я.* Кумандинский консонантизм. Новосибирск: Наука, 1983.

³ *Аткунова Д.А.* Кумандинский свадебный обряд: традиция и современность // Макарьевские чтения. Материалы XVIII Международной научно-практической конференции / отв. ред. В.Г. Бабин. Горно-Алтайск: ГАГУ, 2023. С. 305–311; *Аткунова Д.А.* Кумандинцы // Этнографический атлас Республики Алтай. Горно-Алтайск: НИИ алтаиский им. С.С. Суразакова, 2022. С. 259–266; *Аткунова Д.А.* Национальное возрождение коренных малочисленных народов Северного Алтая (конец XIX в. – начало XXI в.). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук Томск, 2017; *Аткунова Д.А.* Обрядово-праздничная деятельность в социокультурных практиках российского региона (на примере традиционного праздника Ылгайак) // Международный журнал исследований культуры. 2023. № 1 (50). С. 56–66; *Байжуманова Н.К.* К вопросу о промыслах в хозяйственном укладе кумандинцев предгорного Алтая в конце XIX – начале XX вв. // Этнография Алтая и сопредельных территорий: матер. междунар. науч.-практ. конф. (Барнаул, 29–30 сент. 2005 г.). Барнаул: Изд-во Барнаульского гос. пед. ун-та, 2005. С. 70–71; *Байжуманова Н.К.* К вопросу о собирательстве как хозяйственном элементе у кумандинцев Предгорного Алтая в конце XIX начале XX вв. // Успехи современного естествознания. 2004. № 11. С. 48–53; *Байжуманова Н.К.* Технология домашнего производства у кумандинцев в- конце XIX, начале XX вв. // Технологическое образование: проблемы и перспективы развития: материалы Всероссийской научно-практической конференции. Бийск: НИЦ БГПУ им. В.М. Шукшина, 2001. С. 105–111; *Байжуманова Н.К.* Технология собирательства лекарственных трав и ягод у кумандинцев в конце XIX – начале XX вв. // Вопросы истории. Бийск: НИЦ БГПУ им. В.М. Шукшина, 2001. Вып. 4. С. 24–28; *Волков К.С., Петушкова Т.А.* Кумандин-

цы: традиции, религия, мифы, история // *Цивилизационные аспекты развития Арктических регионов России. Материалы III научно-практической конференции.* М.: Институт мировых цивилизаций, 2022. С. 28–33; *Доронин Д.Ю., Орлов А.В.* Психологические аспекты инога в традиционных культурах и мифологическом мышлении: этно-экологический подход. М.: Гуманитарный институт, 2004; *Дыков С.В.* Орнамент кумандинцев (по материалам Саяно-Алтайской экспедиции П.И. Каралькина) // *Культура в евразийском пространстве: традиции и новации: сб. материалов II междунар. науч.-практ. конф.* Барнаул: Изд-во Алт. гос. ин-та культуры, 2016. Ч. 2. С. 138–140; *Желтов В.С.* Особенности истории материальной культуры и культуры повседневности кумандинцев // *Молодежь XXI века: образование, наука, инновации. Материалы IX Всероссийской студенческой научно-практической конференции с международным участием. В 3-х частях / Под редакцией Е.Е. Тихомировой.* Новосибирск: Новосибирский государственный педагогический университет, 2020. С. 13–15; *Карасева Н.К.* Бортничество кумандинцев предгорного Алтая в конце XIX – начале XX вв. // *Фундаментальные исследования.* 2007. № 8. С. 1–5; *Карасева Н.К.* Бортничество кумандинцев в конце XIX – начале XX в. // *Известия Алтайского государственного университета.* 2009. № 4-3 (64). С. 78–80; *Карасева Н.К.* Домашнее производство кумандинцев предгорного Алтая в конце XIX – начале XX в. // *Известия Алтайского государственного университета.* 2007. № 4–1 (56). С. 59–64; *Карасева Н.К.* Формы хозяйственной деятельности кумандинцев: устойчивость и изменчивость традиций. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Томск, 2010; *Кимеев В.М., Функ Д.А.* Семейный состав сеока чедыбер у телеутов, кумандинцев и шорцев // *Полевые исследования ГМЭ народов СССР в 1985–1987-х гг.* Л.: Государственный ордена Дружбы народов музей этнографии народов СССР, 1989. С. 44–45; *Соловьева С.А.* Прядение и ткачество у кумандинцев // *Краеведческие записки.* Барнаул, 2009. Вып. 8. С. 201–204; *Тырышева А.А.* Погребальные обряды алтайцев и кумандинцев // *Молодежь XXI века: образование, наука, инновации. Материалы XII Всероссийской студенческой научно-практической конференции с международным участием. В 2-х частях.* Новосибирск: Новосибирский государственный педагогический университет, 2024. С. 173–175; *Финаева А.А., Орлова Р.А.* Традиционная культура кумандинцев // *Коренные народы Сибири: история, традиции и современность. Материалы III региональной научно-практической конференции с международным участием / Под редакцией О.П. Доможаковой.* Новосибирск: Новосибирский государственный педагогический университет, 2019. С. 159–161; *Функ Д.А.* Верования кумандинцев

этнополитические, этнолингвистические, этносоциальные и этнокультурные процессы среди кумандинцев рассматриваются в статьях современных ученых¹. Необходимо отметить и ряд отдельных изданий, посвященных кумандинцам¹.

// Религии народов современной России: словарь. М.: Республика, 1999. С. 198–199.

¹ *Беспалов А.М., Власов М.С., Макарова О.Н.* Особенности этнической и гражданской идентичности кумандинских подростков // Сибирский психологический журнал. 2023. № 90. С. 140–159; *Беспалов А.М., Кочергина Н.А., Прудникова М.М.* Современная кумандинская семья: к вопросу о сохранении и воспроизводстве национальной культуры (по материалам социально-психологического исследования) // Общество. Среда. Развитие. 2009. № 3 (12). С. 89–93; *Беспалов А.М., Макарова О.Н., Власов М.С.* Этническая идентичность кумандинских подростков: её проявления и связь с семейной идентичностью // Вестник Томского государственного университета. 2022. № 484. С. 207–217; *Беспалов А.М., Макарова О.Н., Власов М.С., Болотбек А.К.* Ценностные и моральные факторы мотивации к изучению кумандинского языка у кумандинских подростков // Вестник Томского государственного университета. 2023. № 494. С. 73–82; *Беспалов А.М., Макарова О.Н., Докучаева Д.Д.* Состояние этнического самосознания кумандинцев в современных условиях // Известия ВУЗов Кыргызстана. 2022. № 5. С. 146–150; *Веденин А.М., Поддубиков В.В.* О состоянии уязвимых компонентов этнокультурной среды в местах традиционного проживания и хозяйственной деятельности коренных малочисленных этносов (на примере челканцев и кумандинцев) // Вестник Кемеровского государственного университета. 2014. № 4-2 (60). С. 104–106; *Дудышева Е.В., Беспалов А.М., Макарова О.Н., Еремеев Е.А.* Факторы влияния дистанционных этнопедагогических конкурсов на формирование этнокультурной идентичности молодежи на примере кумандинцев // Современные проблемы науки и образования. 2023. № 3. URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=32617> (дата обращения: 21.08.2024); *Кухтуева Н.В.* Природные и социальные условия формирования и возрождения малочисленного этноса Сибири – кумандинцев // Социосфера. 2013. № 10. С. 175–177; *Николаев В.В.* Адаптация кумандинцев в городе (на примере кумандинцев г. Бийска) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. 2023. Т. 29. С. 1067–1071; *Николаев В.В.* Воспроизводство этничности кумандинцев г. Бийска (по материалам этносоциологического обследования) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных

территорий. 2021. Т. 27. С. 822–826; *Николаев В.В.* Демографические последствия великой отечественной войны для кумандинцев (по материалам Нижнененинского сельсовета) // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2016. Т. 15. № 3. С. 157–164; *Николаев В.В.* Кумандинцы сузопского сельсовета после великой отечественной войны: демографическая характеристика // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. 2015. Т. 21. С. 530–533; *Николаев В.В.* Миграция кумандинцев из села в город в начале XXI века // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2018. Т. 17. № 3. С. 142–147; *Николаев В.В.* Национально-культурное возрождение кумандинцев на рубеже XX–XXI веков // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. 2020. Т. 26. С. 789–794; *Николаев В.В.* Половозрастная структура этнолокальных групп кумандинцев и челканцев в 1940–1950-х гг. // Гуманитарные науки в Сибири. 2016. Т. 23. № 2. С. 50–53; *Николаев В.В., Самушкина Е.В.* Этнополитические процессы у кумандинцев алтайского края (на рубеже XX–XXI веков) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. 2015. Т. 21. С. 534–537; *Николаев В.В., Самушкина Е.В.* Этноязыковые процессы у кумандинцев, тубаларов и челканцев в XIX – начале XXI века // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2021. № 3 (33). С. 139–157; *Николаев В.В., Чемчиева А.П.* Миграция кумандинцев в города Горно-Алтайск и Бийск в XX – начале XXI в. // Вестник Томского государственного университета. История. 2021. № 69. С. 107–114; *Уртегешев Н.С.* Кумандинцы: результаты социолого-лингвистического обследования // Язык и общество в современной России и других странах. М.: Институт языкознания РАН, 2010. С. 343–347; *Финаева А.А.* Национальный фестиваль как средство активизации интереса к традиционной культуре кумандинцев // Коренные народы Сибири: история, традиции и современность. Материалы III региональной научно-практической конференции с международным участием / Под редакцией О.П. Доможаковой. Новосибирск: Новосибирский государственный педагогический университет, 2019. С. 236–239; *Фокина Е.Д., Абишева Ж.Е., Аубакирова А.К.* Гастрономическая культура малочисленных народов Алтая как основа развития туризма (на примере кумандинцев) // Наука и туризм: стратегии взаимодействия. 2023. № 15. С. 73–78; *Чемчиева А.П.* Этническая культура кумандинцев красногорского района алтайского края: современные реалии // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. 2014. Т. 20. С. 422–424.

Хозяйство кумандинцев носило комплексный характер, жизненные потребности не могла удовлетворить какая-либо одна отрасль. К традиционной хозяйственной деятельности кумандинцев относятся охота, собирательство, рыболовство, земледелие и животноводство.

Охота кумандинцев была сезонной (поздняя осень, зима). Преобладали пассивные формы охоты: петли (кыл), капканы, ловушки (куреч), ловчие ямы (куруп) и др. Охотились также с луком со стрелами (нјанчык, алар) и ружьями (мултук). Во время охоты использовали лыжи (канъай, калбрак шана) и подволоки (апша, чаккан шана, тукту шана). Охотились артелями, которые во время промысла совместно жили в шалашах и поровну делили добычу. Предметом собирательства кумандинцев были ягоды (клубника, земляника, малина, черника, клюква, черная и красная смородина), кедровый орех, корни кандыка, дикого лука и чеснока (ускум), черемша (колба), черемуха (чермыт), калина (палоон), дягиль (палтырган) и др. Для ловли рыбы кумандинцы использовали удочки (карвык сабы, карвак, карбык), петли (кыл), сети и неводы (каабу, шуун, созарме, уу, пара аг), плетеные из ивовых прутьев морды (марда, мордо) и верши (суген), запорные сооружения на реках и протоках. У кумандинцев было распространено подсеčno-огневое и мотыжное земледелие. К отраслям животноводства кумандинцев относятся коневодство, скотоводство и овцеводство.

Занятия традиционной хозяйственной деятельностью было тесно связано с почитанием различных духов-хозяев и духов-покровителей. К ним относятся, например, духи-хозяева тайги (Каным, Сары-Каным, Шалыг, Сары-Шалыг, Тайгам, Курмуш), духи родовых гор, хозяин и хозяйка огня, ветвистый кедр, под которым устраивали охотничий шалаш, духи воды (Шалаг, Сууг

¹ Визер В.Г., Калинина Г.М. Кумандинцы – дети гор (прошлое, настоящее, будущее). Бийск: б. и., 2013; Культура и традиции коренных народов Северного Алтая / отв. ред. А.В. Малинов. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2008; Кумандинцы – дети гор: методическое пособие / составитель Е.В. Сысоев. Барнаул: АКЦНТИД, 2005; Кумандинцы. Мост через века: альманах /составитель В.Г. Визер, Н.М. Боаги (Суразакова), Г.М. Калинина. Бийск: АГАО им. В.М. Шукшина, 2014.

эзи, кер-балык, кер-пос, улу-арджан). Существовал специальный обряд жертвоприношения лошади – тайэлга, а также земледельческий обряд Кочо-кан эротического характера.

К домашним ремеслам кумандинцев относятся кузнечное дело, кожевенное дело, ткачество, изготовление войлока.

Традиционные жилища кумандинцев имели различия (летники и зимники). Жилища могли быть как каркасные (полуземлянки, шалаш), так и срубные. Существовали временные жилища (охотничий шалаш).

К духовной культуре кумандинцев принадлежит героический эпос, исполнявшийся сказителями (чёрёкчи, кайчи) речитативом с переходом на кай (горловое пение) или пением. Иногда исполнение сопровождалось игрой на комусе (алтайский топшур). Героический эпос, как правило, исполнялся вечером и ночью. Еще в XIX в. у кумандинцев был записан алтайский героический эпос «Маадай-кара», а также героическая поэма об Алпамаше, поэма о любви Козуйке и Баяна, сказание о девушке Ай-Кёк, героическая поэма «Лимей-Ару ла Шимей-Ару». Космогонические легенды кумандинцев повествуют о сотворении мира, о всемирном потопе, о млечном пути, о происхождении пятен на луне и др.

Кумандинский фольклор представлен сказками о животных, волшебными и бытовыми сказками, любовными и бытовыми песнями, усун сарын (длинная песня) и табыр — игровой песней, исполнявшейся на празднике Коча-кана, загадками, пословицами. Наибольшей популярностью пользовались также четверостишья или восьмистишья, исполнявшиеся под балалайку, гармонь или комус, близкие русским частушкам.

Можно привести примеры кумандинских загадок: уч айландыра кур тартым – вокруг дома пояс натянул (торбас – мох между бревнами), тижичок ёрёкён кузут казапгыт – беззубая старуха орехи грызет (шарлак – капель); а также пословиц: аштынг – кичаньнда, баланг – кичийиенде (урожай узнают по всходу, а ребенка – в младости), тузы каппас кичи (человек, у которого не хватает соли (т. е. ума)).

К декоративно-прикладному искусству кумандинцев относятся резьба по дереву, часто выполнявшаяся для религиозных целей; различные орнаменты на предметах домашнего обихода (аппликация, вязаный и вышитый, тканый и плетеный): на вой-

лочных тюфяках, одежде, покрывалах, домашнем сукне. Орнаментом украшались запястье рукавиц, женские чулки, пояса, концы полотенец. Орнамент мог быть растительным, геометрическим, преобладали черный и красный цвета. Тип орнамента у кумандинцев такой же, как и у шорцев, хантов, манси, нарымских селькупов, т. е. самодийских народов Сибири.

Традиционные религиозные верования и обряды кумандинцев мало сохранились, на рубеже XIX–XX вв. их почти полностью сменило православие. Для традиционной религиозности кумандинцев характерна вера в духов, деление мира на три сферы: небесную, земную и подземную. Духи могут быть чистыми (арыг төс) и нечистыми (кара төс). К чистым духам относятся духи-покровители рода (төс или пайна). У каждого рода (сеока) был свой дух-покровитель. У рода өре куманды и рода тастар – карчы кайын кестирбес кйыр көстү Солта-кан (запрещающий рубить искривленную березу с сердитыми глазами Солта-кан), у рода чоот – Солу-кан, у рода тоон – үч чечектиг Чайым-кан (с тремя кисточками Чайым-кан), у рода алтына куманды – ньангмырактыг Чажи-кан (посылающий дождь Чажи-кан), у рода соолыг – эзир пулут оллатыг Аба-йажын (сидящий на кучевых облаках Аба-йажын), у родов челей, чедибер и калар, имеющих, вероятно, телеутское происхождение, – үч пөрүктү Бай-Ульген (с тремя шапками Бай-Ульген), у родов өре и алтына шабат – Күлбыш-бий и Суза-кан.

Верховным божеством считался үч пөрүктү Бай-Ульген, духи-покровители родов, за исключением духов-покровителей рода тоон (дух-покровитель рода тоон считалась дочерью Ульгена), считались его сыновьями. Старшим среди них (тын углы) признавался родовой дух рода өре куманды. По верованиям кумандинцев у Ульгена было семь или девять сыновей и семь или девять дочерей. Ульгена представляли в образе антропоморфного духа с лицом похожим на зимнее облако, одетого в одежду с медным воротником и сидящего среди белых туч. Он наделял людей даром шаманства и определял духов-помощников кама (шамана). Ульген может как награждать людей, получив от них жертву, так и наказывать за непочтение к нему. Вынеся решение о наказании (чарыг) Ульген передает его Карыг-кану, который поручает Эрлику – хозяину подземного мира – привести его в

исполнение. Путешествуя к Ульгену, кам преодолевает девять ступеней, на которых живут духи-небожители.

К чистым духам также относятся хозяева гор (таг эзи), хозяин огня (от эзи) и мать-огонь (от эне), покровители охоты (шалыг и тайгам), хозяин воды (суг-эзи).

Каждый сеок имел свою родовую гору (тос таг, улуг таг), она считалась родовым охотничьим угодьем. От горы шаман (кам) получал повеление об изготовлении нового бубна. Женщинам было запрещено появляться у родовой горы мужа с непокрытой головой, босяком, подниматься на нее, произносить вслух ее имя, иначе семью могло постигнуть несчастье.

Хозяйкой домашнего очага считался женский дух (от эне), в качестве жертвоприношения ей трехгранный каменный очаг кропили аракой (молочная водка), жиром, бросали кусочки мяса. Дух огня охранял дымоход от проникновения в жилище злых духов. Огонь использовали для очищения от скверны, для защиты от злых духов, лечения. Так, например, для лечения из муки изготавливали фигурки змеи, лягушки, ящерицы или червя (семь штук) и с чтением заклинания бросали их в огонь. Было распространено окуривание арчином (можжевельником). Запрещалось плевать в огонь, сыпать мусор и грязь, лить воду, иначе у человека могли заболеть глаза и руки.

Из домашних духов почитались также духи двери (эжик пайназы, Караш-бий) и дух переднего угла (төр эзи, үрген эзи).

Человек обладал и персональным духом-хранителем (пайна или Умай эне), который появлялся с зачатием ребенка в утробе матери, от него зависело родится мальчик или девочка. Самому человеку дух-хранитель не показывался, его мог видеть только ясновидец или кам во время камлания. Пайна-Умай боится воды и оставляет человека во время купания, чем и пользуются духи воды. Дух-хранитель представлялся в образе человека, которого он оберегал. Человек мог иметь до трех пайна. Антропоморфный облик имели и другие духи. Например, дух воды представлялся в образе нагой женщины, расчесывающей на берегу водоема золотым гребнем длинные волосы.

К нечистым духам (кара тос) относятся духи, обитающие под землей. Это прежде всего Эрлик, а также его свита или охрана (көрмөстер или айна). Эрлик наказывает смертью, уводит души

людей в подземный мир. Смерть наступает и когда нечистые духи «съедают» душу человека. Другие нечистые духи – аза, – вселившись в человека, вызывали болезни. Задачей кама было при помощи духов-помощников (энчи) выманить нечистых духов и отправить их в лес в необитаемое место.

В лесу же или в долинах обитают и души умерших людей (турлаг). Обычно это место, поросшее густым осинником или тальником. В осиннике, где обитает турлаг, листва опадает позднее. Души умерших людей преследуют запоздавших путников, перекликаются между собой. Им нельзя отвечать и их бояться, иначе они унесут душу человека с собой. Спасти от них также можно выстрелив из ружья, положив осиновый прут через дорогу, высекая искры из огнива и т. д. По внешнему виду турлаг похож на человека, его можно увидеть, посмотрев через поднятую левую руку.

От телеутов кумандинцам перешел культ духов материнского рода (эмчердер). Их изображение изготовлялось в виде человеческой фигурки из холщевых тряпок, когда девушка выходила замуж, чтобы в новой семье ей жилось хорошо и благополучно. Раз в году женщины устраивали кормление их кўземом (талкан с маслом) или маслом. Им же приносилось жертвоприношение в случае болезни. Позднее духи материнского рода стали считаться злым началом, причиной болезней.

Посредником между миром духов и миром людей считался кам. Его призывали во время болезни, тяжелых родов, для проводов души умершего человека. Кам мог совершать жертвоприношения (животными, кропление брагой). Камом мог стать человек, избранный Ульгеном, имеющий в роду кама (кам сёоктү Кижы – человек, имеющий шаманскую кость). Шаманский дар передавался по наследству, по материнской линии от дяди (тай), брата матери, племяннику (чеен) или по отцовской линии от отца к сыну или внуку. Каждый месяц в новолуние кам страдает шаманской болезнью, его «давят духи» (тёс пастыг), принуждая камлать. Заставляя камлать, духи ищут у него «лишнюю кость» (артык сёок). Посвящаемого в камы проводят сквозь дерево. Молодой кам при помощи старого кама, три раза камлая с брагой, отделял чистых горных духов (ак туу) от черных (кара туу). Три раза в году (в феврале, августе и ноябре) кам мог прибавлять себе

духов-помощников, которыми могли быть священная гора, дух предка, пайна и др. Так, кам постепенно набирал силу. Молодой кам начинал камлать без бубна, при помощи холщевой тряпочки на палочке (алас – очищение), пучка березовых веток (шырба) или модели лучка (тёлго). Получив разрешение от родовой горы, кам мог сделать первый бубен. После изготовления совершался обряд оживления бубна, сопровождавшийся угощением присутствующих парней. Бубен воспринимался как ездовое животное кама, как правило это был шестигорбный верблюд (алты ёргүштү ак адан). Во время камлания в бубен собираются духи-помощники. Кумандинские камы не имели специального костюма. Это была обычная повседневная одежда: халат (кендерек) и шапка (кёлпөк). Завершив камлание, кам завертывал в халат бубен и вешал его на переднюю стенку. После смерти кама его костюм и бубен относили в лес и вешали на березу. Железные части бубна (кириш и сүнгүр) снимали и оставляли там же отдельно от бубна.

За свои услуги кам получал деньги или скот, а также лучшие куски жертвенного животного. Наиболее почитались большие камы (нъан или улуг кам), которые могли совершать тайылга – жертвоприношение белой лошади Ульгену. Такие камы могли подниматься на небесных конях (верблюдах) на небо к Ульгену и спускаться на бура-конях к Эрлику под землю. Они могли иметь два бубна – марс и чезим (каным) түүр, – при помощи одного из них камлали родственникам, а другого – посторонним. По «указанию» духов-покровителей кам через несколько лет менял бубны. Количество бубнов, которые в течении жизни мог иметь кам, и количество лет камлания одним бубном определяла родовая гора. Средние камы – чер-айактыг (имеющие земные ноги) – камлали только духам земной и подземной сферы, не имея небесных коней, они не могли подняться к Ульгену. Малые камы – ырбыкчы шабычылар (бьющие пучком, колотушкой) – камлали только с пучком березовых прутьев или веток. Они не бывали у хозяина горы (төске кирбеген) и потому не имели бубна, а лишь несколько духов-помощников. Как правило они лишь совершали обряд очищения над больным (алас), поэтому их называли аласчы, т. е. очистители.

Целью камлания могла быть удача на промыслах, урожай хлеба, испрашивание здоровья хозяину и членам семьи, приплода скота и т. д. Чаще всего кам обращался к Ульгену или духам-покровителям, которым приносилась жертва. Жертвоприношение чистым духам называлось арыг. Наиболее важным было жертвоприношение лошади Ульгену – тайылга – в котором принимали участие все ближайшие родственники из одного села, т. е. члены одного рода. Это было родовое моление с целью приобретения духа-покровителя рода или усиления уже имеющегося пайна. Женщины, как пришедшие из другого рода, на тайылга не допускались.

После уборки урожая совершался обряд коча-кан. Коча-кан – символ плодородия, эротическое божество, дающее благополучие, здоровье, приплод семье и скоту. Праздник продолжался два-три дня. Готовясь к нему, запасались брагой из ячменя (позо), которой кропили хозяину двери Караш-бию и Коча-кану. Во время праздника процессия, состоящая из трех-четырех мужчин и толпы детей, ходила по селу, распевая песни эротического содержания, и собирала пожертвования (хлеб, табак и т. п.). Один из участников обряда, изображающий Коча-кана, носил раскрашенную маску из бересты и остроконечную берестяную шапку, в руках он держал деревянное изображение фаллоса и посох. Вечером участники обряда пили чай с продуктами, которые собрали во время обхода деревни, курили табак. Затем устраивались игры с исполнением ритуальных песен, пили позо и перегоняли его на самогон.

* * *

В сборнике публикуются легенды, обряды, песни и благопожелания кумандинцев, собранные и переведенные Виталием Тимофеевичем Каттыбал и Любовью Николаевной Пешперовой. Также публикуется ранее не издававшаяся «Справка об историческом территориальном изменении границ Горного Алтая» и сопровождающие ее архивные выписки кумандинского историка и этнографа, кандидата исторических наук, заведующего сектором истории Горно-Алтайского научно-исследовательского института истории, языка и литературы Феофана Александровича

Сатлаева (1931–1995), датированная 6 апреля 1994 г.¹ Рукопись записки была передана кандидатом юридических наук, профессором, Заслуженным работником культуры РСФСР, Почетным гражданином Республики Алтай Степаном Сузановичем Тюхтеневым (1929–2023). В послесловии С.С. Тюхтенева, датированном 17 августа 2020 г., поясняются обстоятельства подготовки Ф.А. Сатлаевым справки. В сборник также включены издававшиеся ранее в журнале «Этнографическое обозрение» русскоязычный первоисточник статьи Д.К. Зеленина «Эротический обряд в жертвоприношениях алтайских турок», описывающей обряд Кочо-кан у кумандинцев, и статья «Экспедиция Д.К. Зеленина на Алтай в 1927 г.», в которой на основе доклада Д.К. Зеленина и его экспедиционных дневников поясняются обстоятельства сбора этнографом материалов, приводятся сведения о его информантах и т. д. В качестве иллюстративного материала в конце сборника воспроизводится серия живописных работ художника Сергея Владимировича Дыкова, посвященная кумандинцам.

Литература

Алексеев В.П. К происхождению кумандинцев // Ученые записки ГАНИИИЯЛ. 1964. Вып. 6. С. 53–58.

Аткунова Д.А. Кумандинский свадебный обряд: традиция и современность // Макарьевские чтения. Материалы XVIII Международной

¹ О Ф.А. Сатлаеве см.: *Иванова О.* Сатлаев Феофан Александрович // Красногорский район: история и современность. Барнаул: Алт. Дом печати, 2008. С. 399–400; *Ирkitова А.А.* Сатлаев Феофан Александрович // Кан-Алтай. 1999. № 18. С. 53; *Самыкова И.В.* Ф. А. Сатлаев – исследователь Алтая // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2008. С. 201–203; *Назаров И.И.* Феофан Александрович Сатлаев и его вклад этнографическую науку (к 90-летию со дня рождения ученого) // Омские научные чтения – 2020. Материалы Четвертой Всероссийской научной конференции. Омск: Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского, 2020. С. 1469–1473; «Люди степи и тайги: история и культура кумандинцев»: материалы науч. чтений, посвящ. 85-летию со дня рождения Ф. А. Сатлаева; ред.: Н. В. Екеев (отв. ред.), Э.В. Енчинов. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, 2018.

научно-практической конференции / отв. ред. В.Г. Бабин. Горно-Алтайск: ГАГУ, 2023. С. 305–311.

Аткунова Д.А. Кумандинцы // Этнографический атлас Республики Алтай. Горно-Алтайск: НИИ алтаиский им. С.С. Суразакова, 2022. С. 259–266.

Аткунова Д.А. Национальное возрождение коренных малочисленных народов Северного Алтая (конец XIX в. – начало XXI в.). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук Томск, 2017.

Аткунова Д.А. Обрядово-праздничная деятельность в социокультурных практиках российского региона (на примере традиционного праздника Ылгайак) // Международный журнал исследований культуры. 2023. № 1 (50). С. 56–66.

Байжуманова Н.К. К вопросу о промыслах в хозяйственном укладе кумандинцев предгорного Алтая в конце XIX – начале XX вв. // Этнография Алтая и сопредельных территорий: матер. междунар. науч.-практ. конф. (Барнаул, 29–30 сент. 2005 г.). Барнаул: Изд-во Барнаульского гос. пед. ун-та, 2005. С. 70–71.

Байжуманова Н.К. К вопросу о собирательстве как хозяйственном элементе у кумандинцев Предгорного Алтая в конце XIX начале XX вв. // Успехи современного естествознания. 2004. № 11. С. 48–53.

Байжуманова Н.К. Технология домашнего производства у кумандинцев в конце XIX – начале XX вв. // Технологическое образование: проблемы и перспективы развития: материалы Всероссийской научно-практической конференции. Бийск: НИЦ БГПУ им. В.М. Шукшина, 2001. С. 105–111.

Байжуманова Н.К. Технология собирательства лекарственных трав и ягод у кумандинцев в конце XIX – начале XX вв. // Вопросы истории. Бийск: НИЦ БГПУ им. В.М. Шукшина, 2001. Вып. 4. С. 24–28.

Баскаков Н.А. Диалект кумандинцев (куманды-кижи): грамматический очерк, тексты переводы и словарь. М.: Наука, 1972.

Бельгибаев Е.А., Назаров И.И. Традиционное рыболовство таежных групп Алтая // Древности Алтая. 2003. № 10. С. 164–171.

Бельгибаев Е.А., Назаров И.И., Николаев В.В. Новые материалы по семейной обрядности кумандинцев // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае: Археология, этнография, устная история. Материалы II региональной научно-практической конференции. Редколлегия: М.А. Демин, Т.К. Щеглова, А.Н. Телегин. Барнаул: Барнаульский государственный педагогический университет, 2006. С. 100–105.

Беспалов А.М., Власов М.С., Макарова О.Н. Особенности этнической и гражданской идентичности кумандинских подростков // Сибирский психологический журнал. 2023. № 90. С. 140–159.

Беспалов А.М., Кочергина Н.А., Прудникова М.М. Современная кумандинская семья: к вопросу о сохранении и воспроизводстве национальной культуры (по материалам социально-психологического исследования) // *Общество. Среда. Развитие.* 2009. № 3 (12). С. 89–93.

Беспалов А.М., Макарова О.Н., Власов М.С. Этническая идентичность кумандинских подростков: её проявления и связь с семейной идентичностью // *Вестник Томского государственного университета.* 2022. № 484. С. 207–217.

Беспалов А.М., Макарова О.Н., Власов М.С., Болотбек А.К. Ценностные и моральные факторы мотивации к изучению кумандинского языка у кумандинских подростков // *Вестник Томского государственного университета.* 2023. № 494. С. 73–82.

Беспалов А.М., Макарова О.Н., Докучаева Д.Д. Состояние этнического самосознания кумандинцев в современных условиях // *Известия ВУЗов Кыргызстана.* 2022. № 5. С. 146–150.

Богатырев Н.Б. Об ореховом и зверовом промысле кумандинских инородцев Бийского уезда // *Алтайский сборник.* Барнаул: Алтайский подотдел Западно-Сибирского отдела Русского географического общества, 1908. Т. IX. С. 1–31.

Бондаренко С.И. Хозяйственные и культурные традиции кумандинцев предгорного Алтая в трудах Н.Б. Шерра // *Ученые записки (Алтайская государственная академия культуры и искусств).* 2020. № 4 (26). С. 33–38.

Веденин А.М., Поддубиков В.В. О состоянии уязвимых компонентов этнокультурной среды в местах традиционного проживания и хозяйственной деятельности коренных малочисленных этносов (на примере челканцев и кумандинцев) // *Вестник Кемеровского государственного университета.* 2014. № 4-2 (60). С. 104–106.

Визер В.Г., Калинина Г.М. Кумандинцы – дети гор (прошлое, настоящее, будущее). Бийск: б. и., 2013.

Волков К.С., Петушкова Т.А. Кумандинцы: традиции, религия, мифы, история // *Цивилизационные аспекты развития Арктических регионов России. Материалы III научно-практической конференции.* М.: Институт мировых цивилизаций, 2022. С. 28–33.

Данилов В.М. Кумандинцы: (большие заботы малочисленного народа) // *Жизнь национальностей.* 2000. № 2. С. 62–63.

Данилов В.М. Падение родоплеменных отношений у кумандинского народа Алтая // *Бийск.* 1999. № 7.

Данилов В.М. Тайлгъа // *Жизнь национальностей.* 2001. № 1/2. С. 62–63.

Доронин Д.Ю., Орлов А.В. Психологические аспекты инога в традиционных культурах и мифологическом мышлении: этно-экологический подход. М.: Гуманитарный институт, 2004.

Дудышева Е.В., Беспалов А.М., Макарова О.Н., Еремеев Е.А. Факторы влияния дистанционных этнопедагогических конкурсов на формирование этнокультурной идентичности молодежи на примере кумандинцев // *Современные проблемы науки и образования*. 2023. № 3. URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=32617> (дата обращения: 21.08.2024).

Дыков С.В. Орнамент кумандинцев (по материалам Саяно-Алтайской экспедиции П.И. Каралькина) // *Культура в евразийском пространстве: традиции и новации: сб. материалов II междунар. науч.-практ. конф.* Барнаул: Изд-во Алт. гос. ин-та культуры, 2016. Ч. 2. С. 138–140.

Дыренкова Н.П. Кумандинские песни «tagrag» // *Советский фольклор: сборник статей и материалов*. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1941. № 7. С. 82–90.

Дыренкова Н.П. Отражение борьбы материнского и отцовского начала в фольклоре телеутов и кумандинцев // *Советская этнография*. 1936. № 6. С. 70–84.

Дыренкова Н.П. Охотничьи легенды кумандинцев // *Сборник МАЭ*. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1949. Т. XI. С. 110–132.

Желтов В.С. Особенности истории материальной культуры и культуры повседневности кумандинцев // *Молодежь XXI века: образование, наука, инновации. Материалы IX Всероссийской студенческой научно-практической конференции с международным участием. В 3-х частях / Под редакцией Е.Е. Тихомировой*. Новосибирск: Новосибирский государственный педагогический университет, 2020. С. 13–15.

Иванова О. Сатлаев Феофан Александрович // *Красногорский район: история и современность*. Барнаул: Алт. Дом печати, 2008. С. 399–400.

Ирkitова А.А. Сатлаев Феофан Александрович // *Кан-Алтай*. 1999. № 18. С. 53.

Каралькин П.И. Кумандинцы (По материалам Саяно-Алтайской экспедиции Института этнографии АН СССР) // *Краткие сообщения Института этнографии*. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953. Т. XVIII. С. 29–38.

Карасева Н.К. Бортничество кумандинцев предгорного Алтая в конце XIX – начале XX вв. // *Фундаментальные исследования*. 2007. № 8. С. 1–5.

Карасева Н.К. Бортничество кумандинцев в конце XIX – начале XX в. // *Известия Алтайского государственного университета*. 2009. № 4–3 (64). С. 78–80.

Карасева Н.К. Домашнее производство кумандинцев предгорного Алтая в конце XIX – начале XX в. // *Известия Алтайского государственного университета*. 2007. № 4–1 (56). С. 59–64.

Карасева Н.К. Формы хозяйственной деятельности кумандинцев: устойчивость и изменчивость традиций. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Томск, 2010.

Кастаракоев М.В. Белые кони духов Бийск: БПГУ им. В. М. Шукшина, 2010.

Кастаракоев М.В. Пять тысяч родни // Северные просторы. 2001. № 1. С. 13–15.

Кимеев В.М., Функ Д.А. Семейный состав сеока чедыбер у телеутов, кумандинцев и шорцев // Полевые исследования ГМЭ народов СССР в 1985–1987-х гг. Л.: Государственный орден Дружбы народов музей этнографии народов СССР, 1989. С. 44–45.

Культура и традиции коренных народов Северного Алтая / отв. ред. А.В. Малинов. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2008.

Кумандинцы – дети гор: методическое пособие / составитель Е.В. Сысоев. Барнаул: АКЦНТИД, 2005.

Кумандинцы. Мост через века: альманах /составитель В.Г. Визер, Н.М. Боаги (Суразакова), Г.М. Калинина. Бийск: АГАО им. В.М. Шукшина, 2014.

Кунгурова Н.Ю., Назаров И.И. Материальная культура кумандинцев как объект историко-культурного наследия Алтайского края // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края. Барнаул: Изд-во АлтГУ, 1999. Вып. X. С. 151–158.

Кухтуекова Н.В. Природные и социальные условия формирования и возрождения малочисленного этноса Сибири – кумандинцев // Социосфера. 2013. № 10. С. 175–177.

«Люди степи и тайги: история и культура кумандинцев»: материалы науч. чтений, посвящ. 85-летию со дня рождения Ф.А. Сатлаева; ред.: Н.В. Екеев (отв. ред.), Э.В. Енчинов. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, 2018.

Назаров И.И. Время и календарь в традиционной культуре кумандинцев // Сибирь, Центральная Азия и Дальний Восток: взаимодействие народов и культур. Барнаул: Азбука, 2005. С. 58–71.

Назаров И.И. Гора Елтош и ее хозяйственное и духовное значение у кумандинцев // Досуг. Творчество. Культура. Омск: Изд. Сибирок, филиала Российск. ин-та культурологии, 2000. Ч. II. С. 81–84.

Назаров И.И. Деятельность Алтайской духовной миссии по организации поселений у кумандинцев // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск: Омский государственный педагогический университет, 2001. С. 147–150.

Назаров И.И. Из истории кумандинского обряда тайэлга // Науки о культуре шаг в XXI в. М.: Российский Институт культурологии, 2003. С. 210–214.

Назаров И.И. Историческая память и современные информационные ресурсы в практике возрождения кумандинцами Алтайского края обряда «Кочо-кан» // Антропология в поисках нового языка описания. Томск: Национальный исследовательский Томский государственный университет, 2016. С. 91–92.

Назаров И.И. К истокам кумандинского праздника Кочо-кан: традиции и обрядотворчество в современной этнической культуре // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы 11-й Международной научной конференции (Барнаул, 26–28 октября 2023 г.) «Этнография Алтая и сопредельных территорий в дискурсе новационных и традиционных подходов: антропологическое измерение региональной истории и культуры народов» Вып. 11 / под ред. Т. К. Щегловой. Барнаул: АлтГПУ, 2023. С. 309–314.

Назаров И.И. Картографический анализ расселения кумандинцев в XIX – начале XX в. // Информационный бюллетень ассоциации История и компьютер. 2015. № 43. С. 122–124.

Назаров И.И. Комплекс традиционной одежды главных участников ритуала «Кочо-кан» у кумандинцев: от этнографических описаний к современным реконструкциям // Народный костюм в Сибири / отв. ред. Е.Ф. Фурсова. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2017. С. 216–218.

Назаров И.И. Коренной малочисленный народ в социально-экономической и культурной политике региона: на примере кумандинцев Алтайского края // XIV Конгресс антропологов и этнологов России: сборник материалов. Томск, 6–9 июля 2021 г. / Отв. ред. И.В. Нам. М.; Томск: Издательство Томского государственного университета, 2021. С. 503–504.

Назаров И.И. Кумандинский этнос сегодня // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Материалы международной научной конференции / Под редакцией Щегловой Т.К., Октябрьской И.В. Барнаул: Барнаульский государственный педагогический университет, 2008. С. 75–78.

Назаров И.И. Кумандинцы: традиционное хозяйство и материальная культура Барнаул: Алтайский дом печати, 2013.

Назаров И.И. Новое в обрядовой практике кумандинцев алтайского края: возрождение обряда «Кочо-кан» // Культура и взаимодействие народов в музейных, научных и образовательных процессах – важнейшие факторы стабильного развития России. Омск: Издательский дом «Наука», 2016. С. 161–164.

Назаров И.И. «Новые маски»: возрождаемые явления традиционной культуры кумандинцев в системе управления и развития этнокультурного наследия региона // Малочисленные этносы в пространстве доминирующего общества: практика прикладных исследований и эффектив-

ные инструменты этнической политики: сборник научных статей по итогам всероссийской с международным участием науч.-практич. конф. Кемерово: Практика, 2014. С. 330–336.

Назаров И.И. О практике возрождения кумандинцами Алтайского края обряда «Кочо-кан» // Полевые исследования в Прииртышье, Верхнем Приобье и на Алтае 2015 г.: этнография, устная история. Павлодар: ПМПИ; Барнаул: АМПУ, 2016. С. 97–103.

Назаров И.И. О родовом составе кумандинцев // Известия Алтайского государственного университета. 2010. № 4-3 (68). С. 169–174.

Назаров И.И. Основные тенденции современного этнокультурного развития кумандинцев Алтайского края // Вестник Кемеровского государственного университета. 2018. № 2 (74). С. 39–49.

Назаров И.И. Отражение обрядовых традиций кумандинцев алтайского края в современной праздничной культуре // Культурное наследие Сибири. 2016. № 2 (20). С. 109–115.

Назаров И.И. Рассказы кумандинцев о шаманах в начале ХХI в. // Сибирь и Центральная Азия: проблемы этнографии, истории и международных отношений. Третьи научные чтения памяти Е. М. Залкинда: Материалы международной научной конференции. Барнаул: Аз Бука, 2007. С. 36–45.

Назаров И.И. Современный праздник и традиционная культура кумандинцев Алтайского края (по материалам этнографических исследований 2013 и 2014 гг.) // Полевые исследования в Прииртышье, Верхнем Приобье и на Алтае. Материалы X Международной научно-практической конференции / под редакцией М.А. Демина, Т.К. Щегловой. Барнаул: Алтайский государственный педагогический университет, 2015. С. 148–153.

Назаров И.И. Старые традиции и новые смыслы: о возрождении кумандинцами обряда Кочо-кан // Политические институты и процессы. 2015. № 4. С. 90–95.

Назаров И.И. Традиционное хозяйство и культура жизнеобеспечения кумандинцев во второй половине XIX – первой половине XX в. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Омск, 2004.

Назаров И.И. Традиционное хозяйство и материальная культура кумандинцев // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая / Отв. ред. А.В. Малинов. СПб.: Изд. Дом С.-Петерб. гос. ун-та, 2008. С. 125–180.

Назаров И.И. Феофан Александрович Сатлаев и его вклад этнографическую науку (к 90-летию со дня рождения ученого) // Омские научные чтения – 2020. Материалы Четвертой Всероссийской научной кон-

ференции. Омск: Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского, 2020. С. 1469–1473.

Назаров И.И., Функ Д.А., Добжанская О.Э. Кумандинцы // Тюркские народы Сибири. М.: «Наука», 2006. С. 324–374.

Николаев В.В. Адаптация кумандинцев в городе (на примере кумандинцев г. Бийска) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. 2023. Т. 29. С. 1067–1071.

Николаев В.В. Воспроизводство этничности кумандинцев г. Бийска (по материалам этносоциологического обследования) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. 2021. Т. 27. С. 822–826.

Николаев В.В. Демографические последствия великой отечественной войны для кумандинцев (по материалам Нижнененинского сельсовета) // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2016. Т. 15. № 3. С. 157–164.

Николаев В.В. Кумандинцы сузопского сельсовета после великой отечественной войны: демографическая характеристика // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. 2015. Т. 21. С. 530–533.

Николаев В.В. Миграция кумандинцев из села в город в начале XXI века // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2018. Т. 17. № 3. С. 142–147.

Николаев В.В. Национально-культурное возрождение кумандинцев на рубеже XX–XXI веков // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. 2020. Т. 26. С. 789–794.

Николаев В.В. Половозрастная структура этнолокальных групп кумандинцев и челканцев в 1940–1950-х гг. // Гуманитарные науки в Сибири. 2016. Т. 23. № 2. С. 50–53.

Николаев В.В., Назаров И.И. Урбанизация коренного населения Алтая в XX – начале XXI века (на примере кумандинцев города Бийска) // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2021. Т. 20. № 3. С. 149–162.

Николаев В.В., Самушкина Е.В. Этнополитические процессы у кумандинцев алтайского края (на рубеже XX–XXI веков) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. 2015. Т. 21. С. 534–537.

Николаев В.В., Самушкина Е.В. Этноязыковые процессы у кумандинцев, тубаларов и челканцев в XIX – начале XXI века // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2021. № 3 (33). С. 139–157.

Николаев В.В., Чемчиева А.П. Миграция кумандинцев в города Горно-Алтайск и Бийск в XX – начале XXI в. // Вестник Томского государственного университета. История. 2021. № 69. С. 107–114.

Потапов Л.П. Разложение родового строя у племен Северного Алтая. М.; Л.: ОГИЗ, 1935.

Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л.: Наука, 1969.

Радлов В.В. Из Сибири Страницы дневника. М.: Издательство «Наука»; Главная редакция восточной литературы, 1989.

Самыкова И.В. Ф. А. Сатлаев – исследователь Алтая // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2008. С. 201–203.

Сатлаев Ф.А. Изучение кумандинцев в историко-этнографической литературе // Ученые записки ГАНИИИЯЛ. 1969. Вып. 8. С. 30–40.

Сатлаев Ф.А. Коча-Кан – старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XXVII. Л.: Наука, 1971. С. 130–141.

Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк XIX – первой четверти XX века. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного изд-ва, 1974.

Сатлаев Ф.А. Фольклор и изобразительное искусство кумандинцев // Красногорский район: история и современность. Барнаул: Алт. Дом печати, 2008. С. 133–140.

Сатлаев Ф.А. Этнографический очерк развития земледелия у кумандинцев (XIX – начало XX) // Ученые записки ГАНИИИЯЛ. 1970. Вып. 9. С. 73–94.

Селютин И.Я. Кумандинский вокализм. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1998.

Селютин И.Я. Кумандинский консонантизм. Новосибирск: Наука, 1983.

Славнин В.Д. Архаика в духовной культуре кумандинцев: вселенная и человек, время и календарь // Методы реконструкции в археологии. Новосибирск: Наука, 1991. С. 179–218.

Славнин В.Д. Жертвоприношение коня духу покровителя рода у верхних кумандинцев (материалы) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М.: Российская академия наук, Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1994. С. 57–74.

Славнин В.Д. След динлинов в этико-мировоззренческих и обрядовых текстах верхних кумандинцев // Обзорные результаты археологических и этнографических исследований. Новосибирск: СО РАН, Ин-т археологии и этнографии, 1995. С. 114–116.

Славнин В.Д. Типы жилищ кумандинцев // Жилища народов Западной Сибири. Томск: ТомГУ, 1991. С. 86–96.

Славнин В.Д., Шерстова Л.И. Народы Северного Алтая: некоторые проблемы этногенеза и этнической истории // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая / Отв. ред. А.В. Малинов. СПб.: Изд. Дом С.-Петерб. гос. ун-та, 2008. С. 5–124.

Соловьева С.А. Прядение и ткачество у кумандинцев // Краеведческие записки. Барнаул, 2009. Вып. 8. С. 201–204.

Тукмачева Е.И. Два рыжих жеребёнка: кумандинские легенды / пер. с кумандинского Е.И. Тукмачевой. Бийск: Бия, 2015.

Тукмачева Е.И. Кумандинские легенды и сказки / пер. с кумандинского Е.И. Тукмачевой. Бийск: Бия, 2011.

Тукмачев-Соболеков Л.М. У истоков древнего Алтая: история древнего этноса кумандинского народа Алтая: пособие для вузов и школ. Бийск: Кедр, 2001.

Тырышева А.А. Погребальные обряды алтайцев и кумандинцев // Молодежь XXI века: образование, наука, инновации. Материалы XII Всероссийской студенческой научно-практической конференции с международным участием. В 2-х частях. Новосибирск: Новосибирский государственный педагогический университет, 2024. С. 173–175.

Уртегешев Н.С. Кумандинцы: результаты социолого-лингвистического обследования // Язык и общество в современной России и других странах. М.: Институт языкознания РАН, 2010. С. 343–347.

Финаева А.А. Национальный фестиваль как средство активизации интереса к традиционной культуре кумандинцев // Коренные народы Сибири: история, традиции и современность. Материалы III региональной научно-практической конференции с международным участием / Под редакцией О.П. Доможаковой. Новосибирск: Новосибирский государственный педагогический университет, 2019. С. 236–239.

Финаева А.А., Орлова Р.А. Традиционная культура кумандинцев // Коренные народы Сибири: история, традиции и современность. Материалы III региональной научно-практической конференции с международным участием / Под редакцией О.П. Доможаковой. Новосибирск: Новосибирский государственный педагогический университет, 2019. С. 159–161.

Фокина Е.Д., Абишева Ж.Е., Аубакирова А.К. Гастрономическая культура малочисленных народов Алтая как основа развития туризма (на примере кумандинцев) // Наука и туризм: стратегии взаимодействия. 2023. № 15. С. 73–78.

Функ Д.А. Вера кумандинцев // Религии народов современной России: словарь. М.: Республика, 1999. С. 198–199.

Чемчиева А.П. Этническая культура кумандинцев красногорского района алтайского края: современные реалии // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. 2014. Т. 20. С. 422–424.

Швецов С.П. Горный Алтай и его население: Кочевники Бийского уезда. Кумандинцы. Барнаул, 1903. Т. III. Вып. IV. Часть L.

Шерр Н.Б. Из поездки к кумандинцам в 1898 г. // Алтайский сборник. Барнаул: типо-литография Главного управления Алтайского округа, 1903. Т. V. С. 81–114.

ОБРЯДЫ, ЛЕГЕНДЫ, ПЕСНИ И БЛАГОПОЖЕЛАНИЯ КУМАНДИНЦЕВ¹

Куманды калыктын кеп чӧрчегі

По качан, качанда пурунанын алдында нѡан шайык текши тушта, кырлар пажы кӧрин сильгильгенде, тегри кӱргеп чалтанда, пистин калык салла агып, кыр тигийине тӱжип шатыр, айыл тургызып, чата бердилер. Ийде аар иштерди ӧзере полажып, сӧӧнижтыг тушта кожо полып, аш-сӱгле ӱлежип, аба-таглары – агалыг деп, айры сӱглери – аналыг деп, чер-чайанды пайлап, тӧрен черлерини алгып, кудайларына пажырып, алдынзаны чата бердилер.

* * *

Ак чаланда, аба-чышта пистин калык чайалган, кижилернин аразында куманды деп адалган.
Кайраан сенин, кайраан сенин,
кайраан сенин кайдайоон!
Кайраан сенин, кайраан сенин
ак чаланнын калыгы!

* * *

Аналардын тӧрен палар
Абыр-тындай ӧс парзын.
Куулар шылап кӱӱлижалып,
Ачык чолла пас чӱрзин.

Легенда о кумандинцах

Это было давным-давно, дольше прошлого, когда была большая вода. Видимые горы сотрясались, раздавался гром и сверкала молния. Наш народ приплыл на плоту и остановился на вершине горы. Поставили шатер-аил и стали жить. В трудном труде помогать друг другу, в радости быть вместе, делиться водой, хлебом, почитать родную землю, горы и реки, природе благословлять. И так стали дальше жить, богу поклоняясь.

* * *

В долине степей и в лесах таежных наш народ зародился среди других людей и называется кумандинцами.
Любимый мой, любимый мой,
любимый мой народ!
Свободной долины любимый мой народ!

* * *

От матерей родившиеся дети
пусть вырастут крепкими,
здоровыми,
как лебеди перекликаясь,
по открытой дороге пусть ходят.

¹ Составление и перевод Л.Н. Пешперовой и В.Т. Каттыбал.

Кайраан сенин, кайраан сенин,
кайраан сенин кайдайоон!
Кайраан сенин, кайраан сенин
Аналарлыг палары!

* * *

Өрө турган Кудайыбыс
чажына писле ползын.
Чылдын чылга, шактын шакка
чатыныбыс чаранзын!

Кайраан сенин, кайраан сенин,
кайраан сенин кайдайоон!
Кайраан сенин, кайраан сенин
өре турган Кудайым!

От-аназына айткан сөс

Отыс паштыг От-Ана,
Кырык паштыг Кыс-Ана!
Талган күлди төженген,
Таш очакка тайанган,
Тегриде киндиктиг,
Тебир очак курчактыг.
Кирбик түтүн пүдүрген,
Киндик түтүн чайылган,
Тон мелерди ириткен,
Шынды полза пыжырган,
Сок үйими чылыткан
Кызыл паштыг От-Ана!
Кайракаан! О-о-о-От-Ана!

Чер чайалганнын алгыш сөстери

Күнниг-айлыг көк Тегри,
Күн шырайлыг Кайракан,
Айлыг-күнниг ак-айас,
Черниг эзи кайракан
Кайраканда түнмелиг,
Каанги айастан алгыштыг,
Тегриде түнмелиг,

Любимый мой, любимый мой,
любимый мой народ!
Любимые мои, любимые мои,
любимые мои матери с детьми!

* * *

Вышестоящий наш Бог пусть
будет всегда с нами.
Из года в год, из века в век
пусть наша жизнь хорошеет.

Любимый мой, любимый мой,
любимый мой народ!
Любимый мой, любимый мой,
вышестоящий мой Бог!

Благопожелание Матери-Огню

Тридцатиголовая Мать-Огонь,
Сорокоголовая Дева-Мать!
Молотую золу подстилавшая,
каменный очаг подпиравшая,
с небом имеющая пуповину,
железным очагом подпоясанная,
ресницами дым сделавшая,
пуповиной дым стелившая,
мерзлую оттаявшая,
сырую сварившая,
холодный дом согревшая
красноголовая Мать-Огонь!

Благопожелания земле, природе

Солнечно-лунное голубое небо,
солнечноликий Бог!
Лунно-солнечный ясный день,
хозяин земли Бог!
Защитый Богом,
князей ясных благопожеланий.
В небесах защитый,

Төрт айастан алгыштыг.
Куты туткан Тегри,
Кучак, кучак Кайракан.
Курчап түшкен кур тегри,
Кучактап алган кайракан.

* * *

Элим чаштын салымы
Анна-аданын колында.
Ол калыктын чадыны
Кудайыбыстын сагышта.

Пала чаштын салымы
Ада-ананын колында.
Эл-калыктын чадыны
Кудайыбыстын колында.

* * *

Айлыг-күнниг ак-чарык,
чернин ээзи Кайракан
анла кожо эль чайан,
тоолап полбос мал чайан.

Чаланда чагган чаш карды
чайатъерге күн уннан.
Чаштан өскен пойыбысты
салым чайап ол уннан.

Өзекке чагган сүт карды
өксеп шыккан күн уннан.
Өре чаштыг пойыбысты
өрө турган Кудай уннан.

Өзек черге чагган карды
шалып шыккан күн уннан.
Абыр өстеннин салымыны
өре турган Кудай уннан.

* * *

Кара талай түбинде
карбыдап тапас чөбжелар.

четырежды ясных благопожела-
ний, небо держащий Дух!
В охапке божьем, опаясавшее
небо, опаясавший Бог!

* * *

Многолетняя судьба народа
В руках матери и отца.
Жизнь этого народа
в мыслях нашего Всевышнего.

Судьба малыша
в руках отца, матери.
Жизнь народа
в руках нашего Бога.

* * *

Лунно-солнечный ясный день,
земли хозяин Бог.
С ним вместе созданный народ,
не сосчитать созданный скот.

Мокрый снег, выпавший на поле,
рассеять знало солнце.
Самих с детства растущих,
создавший судьбу он знал.

Молочный снег,
выпавший на долину,
знало его восходящее солнце.
Долгожителей нас
знает Всевышний.

На дне черного моря,
выскывая, не найти добро.
В глубине Всевышнего
удивления не хватит есть судьба.

* * *

На дне глубокого озера
есть рыба, которую не достанет

Кайраканнын түбинде
Кайкап четпес салым пар.

Терен көлнин түбинде
карбык четпес палык бар.
Көк Тегринин түбинде
Теннеп албас салым пар.

* * *

Алтын чүстүк колыбыста,
арга чажыбыс Кудайда.
Күмүш чүстүк колыбыста,
Кеен чатыныбыс Кудайла.

Ай ньяанда сүт үрүстепчилер

*Пойы курч поларга, пала-
парказына, айыл-чуртына ал-
гыпчылар:*

Ак сүт, көль аш, аба-чыш
тайгалыг ак сүт чачылгалыг,
ак Иче-Өрөкөн!
Ай-күн ньяаныды, ак сүт чачылды
чач туртым, Өрөкөн!
Чарык полгон, Өрөкөн.
Ньян айагыны чайылтып,
ньяман чолды кайылтыр.
Кара чолды чайкалтыр,
катыг чолды кыйылтыр.
Чарык-чайанды пектетип,
курчу-куйакты тындып,
курчулаар, курчулаар, Өрөкөн!
Айлыг-күнниг ак-чарык,
чернин ээзи Кайракан
Ээлиг алгыш писке перзин,
салым перзин! Оп-куруй!

крючок.
На дне голубого неба
есть несравнимая судьба.

На долину, выпавший снег,
знает восходящее солнце.
Спокойной судьбой растущих
знает высоко стоящий Бог.

* * *

В руке золотое кольцо –
наше долголетие у Бога,
Серебряное кольцо в руке –
хорошая жизнь с Богом.

**На растущую луну брызгают
молоко**

*Молоко брызгают – быть бодрыми.
Самим, детям, внукам, семье,
дому – благопожелания:*

Белое молоко, озеро пици,
тайга с растительностью.
Белое молоко жертвенное,
Белая сестра-бабушка!
Луна, солнце народились,
белое молоко брызгалось.
Брызгаю, бабушка,
светлая старушка!
Для веры чашу расцветивая,
плохую дорогу растапливая,
чёрную дорогу раскачивая,
твёрдую дорогу разрезая,
светлую природу,
землю укрепляя, усиливая.
Лунно-солнечный светлый день,
хозяин земли Бог духовное
благопожелание нам даст,
судьбу пусть даст! О, Господь!

От-Ананы алгып айтканы

Ана пайыны пайлаткан,
ана курчагыны курчаткан,
ага пайыны пайлаткан,
ага курчагыны курчаткан!

Чалгын-күкүрт отынан
чалпырап күйген От-Ана!
Төрт чалгынныг паштын
капысыл күйген От-Ана!

Күкүрт-чалгын пажынан
күгүреп күйген От-Ана!
Күн айыстын черинен
ачылып күйген От-Ана!

Агарчын чалгын пажынан
айлан күйген От-Ана!
Айнын-күннин черинен
ачылып күйген От-Ана!

Ак чалпыштыг От-Ана –
ажыра паспын пайлыяк.
Көк курбалыг От-Ана –
Шонгыны паспын пайлыяк!

Аба күллинг От-Ана –
ан пайыны пайлыяк.
От пажында аба күль,
Аны пайлап чүректер!

Төр пажында төстөк күль,
ан пайыны пайлыяк.
Кырык ики кайракан,
ан ньаныны пайлыяк!

Оттын пажы аба-күль,
ан пайыны пайлыяк.

Благословение Мать-Огня

Богатство матери благодарим,
опоясываем материнским поясом.
Богатство отца благодарим,
опоясываем отцовским поясом.

Пламя молнии-огня,
разгораясь, Мать-Огонь.
Четырехголовое пламя,
разгораясь, горит Мать-Огонь!

С головы громового племени
с громом горит Мать-Огонь!
С ясной солнечной (земли)
стороны, открываясь, горит
Мать-Огонь!

С головы (стороны) светлого
пламени, обернувшись,
горит Мать-Огонь!
Со стороны солнца, луны,
открываясь, горит Мать-Огонь!

Светлое пламя – Мать-Огонь,
не перешагивая, благословляем.
С голубыми прутьями Мать-Огонь,
на угли не ступая благословляем!

Светлая зола – Мать-Огонь,
ее богатство благословляем.
На вершине пламени святая сила,
ее богатство благословляя,
будет жить (ходить)!

На главном месте опора-зола,
ее богатство благословляем.
Сорок два божества
их (его) веру благословляем.

Вершина пламени – святая сила
ее богатство благословляем.

Отыс ики ак салым,
ан ньангыны ньандыйак!
Оп-куруй! Оп-куруй!
Оп-куруй! Оп-куруй!

**Күреени алкааны. Кудайга
пажыратан чер**

Ак пайрыны таккан черде
алтын күрее сал туртым.
Айымы-күними оре көдертим
көк пайрыны паглан черде.
Күмүш күрее салган черде
күнди-айымы оре көдертим!
Алтын күрее илер
Алтын-түнме Кайракан!
Күмүш күрее илер
Күмүш-түнме Кайракан!

* * *

Ак төстөктин сыртына
Ак күреени тудактар.
Калыкпыс пажырза,
алгыш перзин Кудайыбыс.
Көк төстөктин сыртына
күрее чүмдеп тудактар.
Эль-калыкпыс пажырза,
кайракан алгыш четирер.

* * *

Күрееленген күрен таш (сан),
күрееленген күрен таш
күрезине чарагай,
күрезине чарагай.

Тридцать два белые (светлые)
судьбы, в их веру благословляем!
Верим!
Оп-куруй! Оп-куруй!
Оп-куруй! Оп-куруй!

Место поклонения Всевышнему

*Из камней складывают место для
разжигания огня. Кладут щепки,
разжигают на огне. Кладут сыр,
масло, талкан, мясо.*

Где привязали белое тело,
золотое место поклонения.
Луну, солнце поднимаю вверх.
Синее тело, привязанное место –
серебряное место поклонения.
Ставленное солнце-луну
вверх поднимаю!
На золотое место поклонения
вешаю, привязываюсь золотой Бог!
Серебряное место поклонения,
подвешенное, серебряный мой Бог!

* * *

На вершине белого бугорка
поставим белое место поклонения,
Если наш народ будет
поклоняться, пусть дает
наш Бог благословение.
На вершине синей возвышенности
сотворим место для поклонения
Богу.
Если наш народ будет поклонять-
ся, нам даст Бог благословение.

* * *

Камень с места поклонения –
Поклонный коричневый камень.
Поклонный коричневый камень
пригоден для поклонного места.

Күрен чакайак төрен чер
күўнине-сагыжыма чарагай.
Күрен чакайак төрен чер
күўнине-сагыжыма чарагай.

Ыйыктанган мал, кой

Чер-чайаанды көдерип,
ат ыйыкты паглыяк.
Кадайыбыска пажырып,
алгыш-абыр суранак!

Төрөөн черди көдерип,
кой ыйыктап паглыяк.
Кадайыбыска пажырып,
абыр-ырыс суранак!

* * *

Ак малым абыр турзын,
алкы пойым абыр чатсын.
Чернин ээзи алгыш перзин,
эль-калыгыма чыргал перзин!

Сагган аякка тололо,
санаган күўнини көктирип,
койлор корбаларга тоолыг,
Шеден ичине толо!

* * *

Ички мүўзи теглек
Кудайым чакшы көрөр бий?
Кудайым деп пажарзам,

Пригоден для поклонного места
коричневый цветок – родная земля
душе, мыслям подойдет.
Коричневый цветок – родная земля
душе и мыслям подойдет.

**Священная отметка на главного
(вожака) в стаде.
Жеребец, бык, баран**

Поднимая природу,
отметим главного коня.
Поклоняясь Богу нашему,
попросим благословение!

Поднимая родную землю,
отметим главного барана.
Поклоняясь нашему Богу,
Попросим благословение!

* * *

Белый скот пусть будет
благополучным, сами мы
пусть будем в благополучии.
(Хозяин) Дух земли пусть даст
благословение!
Народу моему пусть даст радость,
веселье!

Надоенное пусть будет полным в
чаше, возвышая желания, пусть
будет овец, как прутьев количество
полно в загоне!
Рога у баранов круглые,
мой Бог хорошо посмотрит ли?
Мой Бог, думая, если буду покло-
няться, будет ли хорошо смотреть
на меня Бог?

* * *

У козы круглые рога,
небо хорошо ли посмотрит?

Кудайым чакшы көрөр бий?
Куча мўўзи теглек
Тегри чакшы көрөр бий?
Тегрим деп пажарзам,
Тегрим алгыш перер бий?

Очокта От-Анага ўрўс

Сўт ўрўс нъаа ай толганда От-Анага.

* * *

Ак пайталнын ак ўрўс –
актын чигини айланзын!
Ак ноктозы (ўйгени) пажында,
ак четеги кайында,
ак ўрўзи чанкырда (көк тегриде)!

Көк пайталнын көк ўрўс –
көктин чигини айланзын!
Көк ноктозы (ўйгени) пажында,
көк четеги кайында,
көк ўрўзи чанкырда (көк тегриде)!
Куруй-куруй, оп-куруй!

Айны-кўнди алкааны

Өрө турган Кудайым!
Айлыг-кўнниг тегрим!
Өрө турган Кудайым!
Эртен шыккан Кўн-Анам,
Ээрде шыккан Ай-Агам!
Оп-куруй!

Эртен шыккан Кўн-Анам,
Ээрде шыккан Ай-Агам!
Алтын чўстўк колыбыста,
аба чажыбыс Кудайыбыста!
Кўмўш чўстўк колыбыста,
кўнниг чылларыбыс Кайраканда!
Оп-куруй!

Мое небо, если буду поклоняться,
даст ли небо мне благословение?

Окропление молоком

На новолуние в четные дня поклоняемся Огню-Матери.

* * *

От белой кобылы молоко
пусть окружаясь соединится.
Белая узда на голове,
белый подол у березы,
белое молоко на голубом небе!

У синей кобылы голубое молоко
по голубому оборачиваясь
соединится!
Синяя узда на голове,
синий подол у березы,
голубое молоко в голубом небе!
Куруй! Куруй! Оп-куруй!

Луне, солнце благословение

Высоко стоящий Бог!
Лунно-солнечное небо!
Высоко стоящий Бог!
Восходящая утром Солнце-Мать!
Вечером восходящий Луна-Отец!
Оп-куруй!

Утром восходящая Солнце-Мать!
Вечером восходящий Луна-Отец!
Золотое кольцо в руках (на руке),
долголетие в руках Бога!
Серебряное кольцо на руках,
солнечные наши годы у Бога!
Оп-куруй!

* * *

Куначын пайтал кулначтыг
ползын, тѳнѳчин пайтал
канныг ползын!
Сырык шылап сын чайан,
суранда паш чайан,
сѳгсынндыг Кудай чайан!
Оп-куруй!

Кыл куйрыктыг малыма
кыйык, сайгак кийдирбе.
Айылда пойым олтарганча,
корон-чоктыг тутырба!
Оп-куруй!

* * *

Айлы-кѳнниг алтын чер сырты
(чайан)!
Тѳрен черим, тенгизим!
Кѳбѳ-тенгис пай черим!
Ак чарыктын алдында,
алтын айлантыра тѳрен черим!
Чер-тенгис пѳткен
сары тѳреен черим!
Ак-чарыкка чѳрзин деп,
алгыш перген, ак сагыштыг Ку-
дайыбыс!
Оп ла куруй, паш ползын!
Пажыбыс чапыс пажырак!
Айыл-ѳгнин тѳрт алтын-таг,
пайлап чѳрген тѳрен чер!
Ада-ананын пайлыг ньан –
ньаннап чѳрген ньаныбыс!
Ана-аганын пайлыг ньан –
ньаннап чѳрген ньаныбыс!

Арчын киреенде сарыннар

Алты ѳйелиг ак арчын –
Чер-чайаннын пай агачы.
Ак ньаннын калыгым –
Кудайыма пай калык.

* * *

Не жерѳбая пусть ожеребится,
не жерѳбая пусть шустрой будет,
пусть высокорослой будет.
Голову дала просящему,
длину реки Бог создал!
Оп-куруй!

Хвостатому скоту моему
не дай убыль, болезнь.
Самому в доме сидящему
не дай нищету и убыль!
Оп-куруй!

* * *

Солнечно-лунная золотая природа,
Родная земля-океан!
Океан богатая земля
Под ярким светом впереди.
Вокруг золотая, родная земля,
земля-океан возникла.
Желтая, родная земля,
под ярким светом чтоб ходили.
Бог дал благословение,
со светлыми мыслями наш Бог!
Оп-куруй! Благословляю!
Голову низко поклоним!
Главное место в доме,
золотая гора –
благословляемое место.
Отца-матери богатая вера.
Будем соблюдать богатую
матери-отца веру!

Песни о вереске

Шестислойный белый вереск –
на земле богатое дерево.
Со светлыми мыслями к Богу –
богатый народ.

Төрт үйелиг көк арчын –
чер-чайанның пай агачы.
Көк ньанның калыкым –
чер-чайанның пай калыгы.

Ак мөңке тайгадаң
керектеп алган кой-арчын.
Артап каан чонымы
аартап перзен, кой-арчын!

Корум-таштыг тайгадан
керектеп алган кой-арчын.
Короп калган чонымы
аластап перзен, кой-арчын!

Аластапчында алгыш

Алас, алас, алас, алас!
Ак Кудайнын от алас!
Айлыг-күнниг көк тегрим!
Агач-таштыг чер-чайан!
Тайбыгларга салбалар,
чалчыгларга пербелер,
талашканга пербелер,
тартышганарга салбалар!
Он көсле көр калар,
агрыг полбастын айрылар!
Ары ньанындан көр турлар,
ар ньамандын айрылар!
Кудайыбыска паш ползын!

Ак сагыш – ак ньан

Арба-ньнмыр көптельзин,
ак сагыштар чарызын.
Мөндүр-ньнмыр көптельзин,
аркан-сыннар нектельзин.

Артан сагышты чарытсын,

Четырхслойный синий вереск –
на земле богатое дерево.
С (голубым) синими обычаями
народ – на земле богатый народ.

С белой, сильной тайги
с нуждой взятый овец-вереск.
Испорченный мой народ
Очисти, овец-вереск.

С каменистой тайги
с нуждой взятый овец-вереск.
Уменьшившийся мой народ
благослови, овец-вереск.

Благопожелание благословлению

Алас, алас, алас, алас!
Светлому Богу – огонь-алас!
Лунно-солнечному голубому небу,
лесной, каменистой Мать-Земле!
Неспокойным не кладите,
задиристым не давайте,
спорящим не давайте,
раздирающим не кладите!
Правым глазом посмотрите,
от больных, немощных отделяйте,
с другой стороны стоя смотрите,
с плохого отделяйте!
Слава Богу!

Светлые мысли – светлая вера

Ячменный дождь пусть
усиливается, светлые мысли пусть
освещаются.
Крупный дождь пусть идет
сильнее, уставшие тела пусть
отдохнут.

Грустные мысли пусть просветлят-

алтын сынды сергитсин,
Күүни-сананды чарытсын,
күмүш сынды нек этсин.

* * *

Ойын-чыргал көптөлзүн,
онташ-калак чок ползун.
Каткы-ойын көптөлзүн,
калак-корон чок ползун.

* * *

Кийимине кир чукпазын,
кирбигине кир тигбезин,
эзенибис кайрылпазын,
кутыбыс курапазын.

Эзенибис пек ползун,
ит-нъаныбыс тын ползун.
Кожылганы көп ползун,
корапчыны ас ползун.

Кирге-тозынга тутырпазын,
кинек-чарабас чакталпазын,
алмыс-шулмыс алпазын,
ази-читкир тапалпазын.

* * *

Кумнай чайлыг өлөңди
пис шапалак, кой чизин.
кыйналыг чатынды
Сананпайак, унтылзын.

Шалбырактыг өлөңди
пис шапалак, мал чизин.
Сайлалканда чатынды
сананпайак, унтылзын.

* * *

Ак өлөң пажы – ак чакайак,
ат отаза, түки сергийер.

ся, золотые тела оживляются.
Помыслы, желания освещаются,
серебряные тела облеглаются.

* * *

Праздники-игры приумножаются,
страдания-беда исчезнут пусть.
Игры-веселья преувеличиваются,
беда, ущерб пусть исчезнут.

* * *

Грязь к одежде не пристанет,
пусть ресницы грязь не тронет.
Здоровье не рушится,
пусть и дух не убудет.

Здоровье пусть будет крепким,
тело будет крепким, сильным.
Прибыли будет много,
убыли будет мало.

Не попадаться грязи, пыли,
испорченное, ненужное
не прилипнет.
Не взяли злые духи,
не нашли беда черти.

* * *

Колыхающую траву мы выкосим,
пусть едят овцы.
О мучительной жизни
не думать, пусть забудется.

Колыхающую траву мы выкосим,
пусть ест скот.
О разрушенной жизни не будем
думать, пусть забудется.

* * *

Белые травы, белый цветок
конь будет есть,

Кызыл кайа-таг ээзи –
пис пажырза, сын сергийер.
Кök öлөн пажы – көк чакайак,
ат отаза, тўки сергийер.
Кызыл кайа-таг ээзи –
пис пажырза, сын сергийер.

Ак чакайак пактап сарыннар

*Ол Кудай перген писке, кўрееге
чакайак салчылар керектигме.*

Кök-пурага мўналып,
кök чер-чайанга парарбыс.
Кök Кайракан алгыш перзе,
кök чакайакка четерибис.

Ак-порого мўналып,
ак чер-чайанга парарбыс.
Ак Кайракан алгыш перзе,
ак чакайакка четерибис.

* * *

Алты кырнын сыртында
алтан ики каалга пар.
Ол каалганын ары ньанында
алтан коллыг сўт кара-сўт.
Ол кара-сўтнинг коштыя
сап-сары чакайак пар.
Ол чакайактын аразында
матап сары чакайак пар.
Ол чакайактар аразында
пистин калык тыныбыс пар.

Чети чайаннын сыртында
четен ики каалга пар.
Ол каалганын ары ньанында

шерсть будет блестеть.
Красная скала – Дух горы,
будем поклоняться, тело будет
крепнуть.
Синей травы голова, синий цветок
конь будет есть,
шерсть будет колыхаться.
Красная скала – Дух горы, будем
поклоняться, тело укрепитя.

Восхваление цветов в песнях

Это божий дар для нас.

Оседлаю серо-голубого,
к синей природе пойдем.
Синий Бог если даст
благословение, дойдем до синего
цветка.

Светло-серого оседлав,
до светло-белого дойдем земли.
Если белый Бог даст
благословение, дойдем до белого
цветка.

* * *

На вершинах шести гор
шестьдесят две есть двери.
В стороне от этих дверей
шестьдесят молочных родников.
Рядом с этими родниками
есть очень желтые цветы.
Среди этих цветов
есть дух нашего народа.

На вершинах семи гор
есть семьдесят две двери.
В стороне этих дверей

четен коолдыг сўт кара-сўг.
Ол кара-сўгнинг чарында
ак-сары чакайак пар.
Ол чакайактын ньанында
эл-калык тыны пар.

* * *

Кўўни пар пол ичтен
кўрен пайталнын сўти пар.
Кўс пажында партан
кўрен чакайак чер-чайанда пар.

Сананганда ичетен пон
сары пайталнын сўти пар.
Сананганда партан
сары чакайак чер-чайаныбыс пар.

* * *

Акта турган ак шаган –
ак пулутын чолозы.
Алтан ики ак чакайак –
тўрен чернинг чолозы.

Кўкте турган ак шаган –
кўк пулутын чолозы.
Кырык ики ак чакайак –
тўрен чернинг чолозы.

* * *

Кўн кўр ёскен кызыл чакайак
корубын чайыл ёссин.
Пис чайалкан ас калык
курабын ла чадактар.

Тўрен черге пак

Айлыг-кўнниг тегрим
Арыг турзын качан да.
Кара-сўглиг тўрен черим
Абыр турзын качан да.

семьдесят молочных родников.
На берегу этих родников
есть светло-желтый цветок.
Рядом с этим цветком
У народа есть дух.

* * *

С желанием пить молоко
есть коричневая кобыла молочная.
В начале осени пойти
коричневый цветок есть на земле.

При желании (пить) есть
желтая кобыла молочная есть.
При желании пойти
желтый цветок на земле есть.

* * *

На ясном небе белая звезда,
на белых облаках.
Шестьдесят два белых цветка –
родной земли отметина.

На голубом стоящая синяя звезда –
синего облака отметина.
Сорок два синих цветка –
родной земли отметина.

* * *

Растущий под солнцем
красный цветок, пусть не морщась,
расцветая, растет.
Мы, созданный малочисленный
народ, будем жить не убывая.

Восхваление родной земли

Лунно-солнечное небо
пусть всегда будет чистым.
С родниковыми водами родная
земля пусть спокойно будет стоять.

Күнниг-айлыг төрен черим
арыг турзын качан да.
Куттыг-сүглиг төрен черим
абыр турзын качан да.

* * *

Өрөтете үч шаган
чарыгына ойныйак.
Үч толыктыг төрен черде
ан ыжыгына ойныйак.

Төбөбисте төрт шолбан
чарыгына ойныйак.
Төрт толыктыг төрен черде
ан ыжыгына ойныйак.

* * *

Бийнинг сүйины туглап полпан
төрен черим кеени чарашытын.
Киглепенер киглезин,
пистин калык керсиг ползын.

Кадын сүйины туглап полпан
төрен черибис пайызын.
Кудайыбыска пажырзапыс,
эл-калыгым чаранзын.

* * *

Алтан сынныг тайганын
Аажыгларга паш ползын.
Агын-чагын талайнын
кечиггине паш ползын.

Мөке пайлыг тайгалар
Аажыгларга паш ползын.
Пильтирип аккан талайнын
кичийине паш ползын.

* * *

Алты тайга ажырган,
Эртеткен атка паш ползын.

Солнечно-лунная родная земля
пусть будет стоять в чистоте.
С духовной водой родная земля
пусть всегда будет в спокойствии.

* * *

На верху, стоящие три звезды,
при их свете будем играть.
Треугольная родная земля,
на ее затишье будем играть.

На макушке четыре звезды,
при их свете давай играть.
Четырехугольная родная земля,
на ее затишье будем играть.

* * *

Не перегороженная река Бия –
прекрасная родная земля.
Не грустившие пусть грустят,
наш народ пусть будет мудрым.

Не перегороженная река Катунь –
пусть богатеет родная земля.
Если будем поклоняться Богу,
наш народ будет процветать.

* * *

Шестидесятигривой тайги
перевалу – поклон.
Текущего моря
переходу – поклон.

Богатой тайги
перевалу – поклон.
С блеском текущего моря
переходу – поклон.

* * *

Перевалившему шесть гор,
оседланному коню – поклон!

Калык-чонды таныштырган
Ага-анага паш ползын.

* * *

Толгал акчын айры сүгдө
кечийине паш болзын.
Торга сынныг тагларда
ажыгларга паш ползын.

Чүрек агачтыг аба-чыш,
ажыгларга паш болзын.
Агын талай кичиглер,
кечигине паш ползын.

Аш-чийишке пажырчыны

*Ак сагыштыг, ак ньангыг калык
аш-чийишине пайлапчылар. Аны
кандыг ла чурт пойлоры ишчит-
лер. Тагыл сыртына ак пөсти
чайал ан сыртына алакан кире
арба, пүгдей кожач кире сарчиг,
пыштак шатыр ит шок салчылар.
Тагыл сыртына тургысчылар.*

* * *

Күчле иштен ашыбыска
Ас мелер чагынабазын.
Тербенге тарткан ашыбыс
артабын чакшы аш ползын!

Айрып агыскан сүйибис
керектиг кара-сүйи ползын.
Тепсеп соккон ашыбыс –
тербен тарткан айабыс!

Отка айткан алгыштар

Шык-шык!
Өрө шыккан От-Ана!
Аралап шыккан арыг чалгын!
Таш очогыны частанган,

Ознакомивший с другими наш
народ отцу-матери – поклон!

* * *

Извиваясь, текущей реки
переходу пусть будет поклон.
Шелковым долинам тайги
перевалам – поклон.

С кедровыми деревьями тайги
перевалам – поклон.
В текущих морях переходам
пусть будет поклон.

Еде, пице – поклон

*Со светлыми мыслями, со светлой
верой еду, пицу ценят. Этот об-
ряд делает каждая семья. Жерт-
веннику стелят белый материал,
на него кладут с ладони ячмень,
пшеницу, с ложечки – масло, сыр,
творог в виде шатра.*

* * *

С трудом добытую еду (пицу),
пусть не коснется недостаток.
На мельнице молотый хлеб не
испортится, пусть будет хорошим!

Очищенная вода пусть будет
нужной родниковой водой.
Теребимая пшеница в мельнице –
молотая пища!

Благословение огня

Выходи! Выходи!
Вверх выходящая, Мать-Огонь!
Местами выходящее,
чистое пламя!

талган кўлине төженген
кабыл паштыг От-Ана!
Тегриде киндиктиг,
тебир очаг курчактыг,
Кирбик тўдин пўдүрген,
киндик тўдин чайан
кабыс паштыг От-Ана!
Кайракаан!

*Кебениг (алдына) ичине чонапал,
чозычакка 20 см эзи, тогразы 25
см. Ан сыртына пыштак, курут-
тын эткен шатырактар тур-
гусчылар: аттар, койлор, киши-
лер, айылдар, аяктар тенешти-
ре. От кўйип, помелер парчын
кошоло кўйер. Алгыштар отка
айтчылар.*

* * *

Ижигиме мал турзын,
пежигиме пала чайкалзын!
Калык тўшчин эжиги
куттыг чайал турзын!
Таш очогы тайкылпазын,
талкан-кўли чачылпазын!
Оты ўчпес очагыннан
изиг казан айрылпазын!
Очаг пажыны пайлап тўшкен
отыс паштыг От-Ана!
Кырык чечектиг Кыс-Ана!
Кабыр-кубул кўль төжектиг,
тегриде киндиктиг,
тебир очаг курчактыг,
кызыл-марал шырайлыг,
кылчис иткен көстөрлиг,
кара-кўрен шырайлыг,
карас иткен пўтүштиг
От-Ана!
Кан тебирди кайылтырган,

Каменный очаг под голову
клавшая, золу полученную
стелившая, голову заживавшая,
Мать-Огонь!
С небом связанная, с пуповиной,
с железным очагом опоясанная,
с ресничным дымом сделавшая,
пуповинный дым создавшая, с
зажигавшей головой Мать-Огонь!
О, божество!

*Внутри печки кладем лучинки вы-
сотой 20 см, шириной 25 см. Свер-
ху на них кладем творог, сыр, ку-
рут в виде людей, овец, коров, ло-
шадей, аилов, посуды. Огонь, сго-
рая, сжигает все, что мы поло-
жили. В это время говорим слова
благопожелания Огню-Матери.*

* * *

На дворе у меня пусть скот стоит,
в колыбели пусть дитё качается,
двери, где народ останавливается
духом крепким стоит!
Каменный очаг пусть
не соскальзывает, зола, толченная,
пусть не развеется, в очаге
пусть не погаснет огонь, пусть всегда
в казане горячая пища будет!
В очаге, богато горящем,
тридцатиголовая Мать-Огонь!
Сорококистевая Девушка-Нить!
Собранная зола-постель,
связанная с небом с пуповиной,
с железным очагом подпоясанная,
с ясным красным лицом,
с красномедными глазами,
с черно-коричневым лицом,
сделанная, как надо с образом
Мать-Огонь!

кабыл паштыг От-Ана.
Катыг тебир суглаткан,
тыныжы тын От-Ана!
Сыда сынныг ары ньаннан,
киндик тўжи пўтўрген,
кирбиктерди чайан
сабыл паштыг От-Ана!
Тегриде киндиктиг,
Тебир очак курчактыг
Кабыл паштыг От-Ана!
Ўч тўбке чарыктыг,
ўч ўйеге орнактыг,
ўч очагы (чептўг) чўптиг.
Аксына салган одыны
ойга пербес От-Ана!
Алдына салган азыктан
солып пербес От-Ана!
Палага перген азыктан
паазыны албас От-Ана!
Чер-сўйиме алгышым четсин
агын-сўйиме, ак тайгама.
Кабак чайылган агачтыг чышка,
чарап шыккан ўлениме
Агамдын арткан алгыжыма,
Анамнын калган сўзине
мендин арткан пала-паркалар
ундыбазын!
Отка чаалын чыдым (чаалынтым)
отыс паштыг От-Анама,
Кырык паштыг кур Анама,
Шарпак паштыг Умай-Анама!
Чалынгамды уксар,
пажырчынымы сессер,
талашканга пербезер,
тартышчынга салбазар!
Чарып шыккан кўним полчыт.
Чарып шыккан кўниме,
агар конгон айыма
черге-сўгге пажырчытым!
Чалынтым!
Алаканча ачык перлер,
сагыш перлер!

Железо расплавившая,
С зажигающей головой
Огонь-Мать!
Твердое железо жарившая (томив-
шая), с сильным дыханием
Мать-Огонь!
С той стороны высоким ростом,
дым пуповиной сделанная,
ресницами создавшая,
с качающейся головой
Огонь-Мать!
С пуповиной с небом связанная,
Железным очагом опоясанная,
С горящей головой Мать-Огонь!
Три дна осветившая,
три слоя сидения,
три согласных очага.
В печь, положенные дрова,
обратно не дает Огонь-Мать!
Спереди положенные продукты,
не отдаст Огонь-Мать!
От пищи (еды) для ребенка
не оценит Огонь-Мать!
Земле, воде благословение пусть
даст.
Чистой воде, широкой тайге,
распустившимся деревьям, лесам,
дружно взошедшим травам –
от отца оставшиеся благословения,
от матери оставшиеся слова,
от меня оставшиеся поколения
пусть не забывают
тридцатиголовую Огонь-Мать,
сорокголовую Мать,
кудрявоголовую Мать матерей.
Прозящего меня услышьте,
поклоняющегося меня
почувствуйте, спорящим
не давайте, отбирающим
не кладите!
Расцветающий мой день
пусть будет.

Узун күнге абыр саллар,
 узун түнге уйгы перлер
 чалынчымы уксар,
 пажырчынымы сессер!
 Эй-у, отгыс ла паштыг От-Анам!
 Э-эй!
 Айлум, ай-айлум!
 Могыс камыш кулактыг-ыг-ыг!
 Э-эй-й!
 Кырык ла паштыг Кыс,
 Аннам-ам-ам!
 Э-эй-й!
 Кыйган камыш кулактыг-ыг-ыг!
 Э-эй-й!
 Айлум, ай-айлум!
 Он көзинге көргей нен?
 Э-эй-й!
 Айлум, ай-айлум!
 Он алгыжын пергей нен?
 Э-эй-й!
 Айлум, ай-айлум!
 Ириг шырай пергей нен?
 Э-эй-й!
 Айлум, ай-айлум!
 Ики көзине көргей нен?
 Э-эй-й!
 Айлум, ай-айлум!

Пистинг төрен күн

*Алында кижининг төрен күнини он
 ики чыл пажында тутканар
 (олакка, кысычакка 12 чаи тол-*

Расцветающему моему солнцу,
 белой ночной луне
 земле-воде поклоняюсь!
 Умоляю!
 С ладони откройте просвет,
 ум дайте!
 Длинному дню дайте спокойствие,
 длинной ночи дайте сон.
 Мольбу мою услышьте, меня,
 поклоняющегося, почувствуйте!
 Эй-у, тридцатиголовая
 Мать-Огонь!
 Э-эй-у!
 Айлум, ай-айлум!
 С чуткими комышовыми ушами!
 Э-э-эй!
 Сорокоголовая Девушка,
 Мать-ать-ать!
 Э-э-эй!
 Айлум! Ай-айлум!
 С отрезанными камышовыми
 ушами!
 Э-э-эй!
 Айлум! Ай-айлум!
 Правым глазом увидишь ли?
 Э-э-эй!
 Айлум! Ай-айлум!
 Правое благопожелание дашь ли?
 Э-э-эй!
 Айлум! Ай-айлум!
 Даст ли оттаявшее лицо?
 Э-э-эй!
 Айлум! Ай-айлум!
 Увидишь ли двумя глазами?
 Э-э-эй!
 Айлум! Ай-айлум!

День рождения

*Раньше наши люди день рождения
 отмечали через двенадцать лет.
 (Мальчику, девочке, когда исполня-*

кан сонда 13 чашка парчында) ан сонда 24 чаш тўжерде, 25 чашка парчында 37, 49, 61, 73 чашка парчында, 73 чаштын кийнинде төрен күнди тутпынчылар. Айнын нъазында по күнде кижирдин артанчит, мылчага јунучыт, арыг нъаа кийим кийчит. Чер-чайанга, Кудаына, төрен чылыны адап ўрўстепчит нъаан кижир- јарлыкчы. Төрен кижини алкап келип, улуг кижир ала-станчыт. Алкан сонда чарлыкчы нъаан айкакка тололо сўт уралып, анны пирди артыспын тўгўзў иччир чит. Чуртта пала тўрезе, аш-чийиш кайнаталып, ага-аназы чарлыкчыны поларынзары ай-тырчылар. Аш-чийиш кайната-лып, кижилерди күндўлепчилер.

Отка сўт ўрўстепчилер, алгыш сўс айтчылар. Сўтле бе, ара ла ба ўрўс, чачылга итчилер. Паланын пежигинеалкап, кичеч ойынчак (тебир нъаа-ок) илчилер: Пала азыразын деп алгыштыг сўстер Кудаи чайан. Улуг сўсте уйат чок, Нъаан сўсте чажыт чок. Чарыда унналар Ики эмчектин сўти эр-чажына аш-чийиш азыран аталар ак-јарыкка пажырлар. Кудаи чайанда, Кайракан пычаарда, Пала-паркалыг идип јайапсан. Төрен черди кўдерип, Кайраканга бажырп, Эль-калыгыны шеберлезин деп,

лось двенадцать лет, пошел три-надесятый год). Потом, когда исполнилось 24 года, и пошел 25 год, 37, 49, 61, 73 и т.д. После исполнения 72 года, дальше дни рождения не отмечают.

В день рождения моются в бане, надевают новую или чистую одежду. Богу, природе, родной земле старейшина делают окропление, говорят благопожелания. После в новую чашку наливают молоко, и все выпивают. В доме, где родился ребенок, отец и мать готовят пищу и приглашают старейшину, всех родных и близких людей. Огню жертвуют молоко или водку и говорят благопожелания. Колыбель ребенка тоже благословляют, вешают игрушку в виде пули.

Чтобы дите кормили, благопожелаемый Бог создал. В великих словах нет стыда, в больших словах обмана нет. Открыто знайте: в грудном молоке матери вечная еда. Кормящих называйте, яркому свету поклоняйтесь. Когда создавал Бог, когда Всевышний открывал, чтоб был с детьми и внуками, чтоб поднимал родную землю, поклонялся Богу, берег народ. Для этого создал Бог. Не забывайте! Не забывайте! Надеемся, что есть Бог! Думайте! Одна дума! Судьба одна! Бог один! Это никогда не прервется.

Кудайыбыс жайапсан.
Ундыбалар! Ундыбалар!
Улуг Кудайыбыс пар деп
иженер! Сананар!
Санаазы ынагыс! Салымы ынагыс!
Кудайыбыс ынагыс! Ол качан да
үсильбес! Чайалган чакайак
өстен, төрен пала шыттыган.
Палтырганла азырап деп,
сүйини ичирген деп,
по чер-чайанга пажырган!
Ак сүтле азырап, Кудайыбыстан
чайалган эль-калык пис!
Төрен чернин калыкыбыс,
чүп ынагнарыбысты пайлап,
чер-чайаныбысты шебер пайлап,
алгыш-абыр сурап чүрчин
эль-калык, кижибис. Кудай чок
теп кыйналбалар. Кудай пар!
Төрен чер чок теп эрикпелер.
Төрен черибис пар!
Ики эмчегини эмискен анабыс
пар, төрен чернин ээзи пар.
Аба-чыштын, ак чаланнын,
көк-кара сүглернын ээлери пар!
Алдынзаны шактын шакка
пажырлар! Кайыш курчактыг
калыгым, качан кирсиг-онныг
чүрербис! Ак салымныг, ак
сагыштыг, эптиг чакшы чатарбыс!

*Кат кижини пойнанын агрыйыла
тын агрыза, кам алында ойлерде
пийде камныйтап пон. Алгыш ай-
дыт аластан:*

Алас-алас, Кайракан!
Алты кырлыг ак арчын
ак-айаска чарапкан.
Сегис кырлыг көк арчын
көк-айаска чарапкан.
Кайракан полажа перзин!

Созданный цветок растет.
Родившийся ребенок вырастет.
Травой-пучкой, кормившему,
и водой поившему Создателю
поклонялись.
Мы, вскормленные молоком,
созданный Богом народ!
На родине живущий народ,
ценим свою веру,
природу бережем
и благополучие, благопожелания
просящий мы, народ,
не мучайтесь, думая, что Бога нет.
Бог есть!
Не страдайте, думая,
что родной земли нет.
Родная земля есть!
Вскормившая грудью мать есть.
Родной земли есть хозяин.
Есть хозяин гор и лесов,
голубых рек и озер.
И дальше из века в век
поклоняйтесь!
Опоясанный кожаным ремнем
народ, будем мудрыми и правыми,
светлой судьбой,
светлыми мыслями!
Дружно, хорошо будем жить!

*Если женщина заболевает «своей
болезнью», раньше звали шамана,
чтобы избавить от мук.*

Алас, алас, Боже!
Шестигранный белый вереск,
пригодился ясному дню!
Восьмигранный синий вереск,
ясному, синему дню пригодился!
Пусть поможет Бог!

Ази-агрыйыны чок итсин!
Көк-Кайракан полажа перзин!
Азининг чолыны чок итсин!
Кирбигиле чаж акпазын!
Киндигиненг кан акпазын!

Ай нъаа полтанчи төрен паланы пежикке чатырбынчылар. Паланын киндиги түшпенчи үгден пир ме пербинчилер. Паланын киндиги чазылзын деп, ичине киндикле кожо арчын, арба ба, алтын ба, торго учук па, Ок по – келишкенчи салчылар. Ол ползо паланын эзени нек ползын, пала-паркалыг кижжи ползын деени.

Умай-Ана. Пайана

Кат кижилернин, паларды күтчин Кудайы. Ол ак-сары шырайлыг, ак-сары чачтыг, ак кийимниг кыс теп подапчылар. Кат кижжи пойынын агрыйыла агрыза, Умай-Ана полашчыт. Паланы эмчек имип шытанчи Пайана көрчит. Кумандылар Умай-Ананы нъаа төрен паланын киндигини кизип, кирбигини артапчыт теп по-тапчылар. Паланы (уйакты) пежикке чатырар алдында нурун арчынла аластапчылар. Ан сонда Умай-Ананы адап, кычырып, паланы көрзин теп сурап, алгыш айтчылар. Пежикке шалтрак паза ильчилер.

Алас-алас, Умай-Анага,
Тарак, паштыг Умай-Анага.
Тар койнына суксалар,
тамныг эмчек имнеттир:
киндик кескен артап сал,

Пусть исчезнет дорога к дьяволу!
По ресницам пусть не бежит слеза,
по пуповине не течет кровь!

Пока месяц не исполнится, ребенка не кладут в колыбель. Пока не вылечится пуповина, не выпадет, из дома ничего не дают. Чтобы пуповина у дите заживала быстрее, к (нему) матери кладут шелковую нить, золото, можжевельник, ячмень, пулю. Это для того, чтобы у дите было крепкое здоровье и у него были поколения.

Бог-Мать

Бог-Мать – это Бог матерей, которая бережет детей. Она со светлым лицом, со светлыми волосами, в белой одежде Девушка. Если женщина болеет «своей болезнью», Бог-Мать помогает вылечиться. За дитем смотрит пока он в грудном возрасте. Наши люди верят, что Бог-Мать у новорожденного отрезает пуповину и очищает ресницы. Прежде, чем дите положить в колыбель, его окуривают можжевельником и дают имя. Мать-Бог просят, чтобы она смотрела за дитем, и говорят слова благопожеланий. На колыбель вешают погремушку.

Алас, алас, Бог-Матери!
Гребнеголовая Бог-Мать,
спрячьте в тесную пазуху,
сладкой грудью накормите,
очистите резаную пуповину,

кирди чунган сўг теп кўр.
 Кыс арыг Умай-Ана,
 кўсти ньаманга кўртиспин,
 кўўнине ньаманга тынтатпа,
 тўнде уйгызыны салып пер!
 Ньяманнарды сайлат салып,
 чактыга паштап пер!
 Алас, алас, алас, алас,
 Ёльген-Каан шын алас!
 Ак-Ёльгеннин агазы!
 Кўске ньаман кўртиспе,
 кўўни ньаман шынгатпа!
 Алас, алас, алас, алас!
 Алас, алас, алас, алас!
 Кўсти ньаманга кўртиспе,
 кўўнине ньаманга шынгатпа!
 Тўни уйгылыг ползын,
 тўште кўн перзин,
 чалынчымы угсын,
 ўрektenчили керекке сал,
 ньаманды сайлат сал,
 чакшыны паштап сал!
 Ёскен ашты кылгалатсал,
 паланы ёстир сал!
 Киндигини кескен бий,
 кирбигини чўйген бий!
 Ак-айастан кайып тўш,
 Умай-Ана, Умай-Ана!
 Ёскен ашты кылгалатсал,
 чаш паланы ёстир сал!
 Тўп эдекти ачып сал,
 чолыны чараштыр сал!

Пежикке салгыны

Пурунна паланы кўргенде. Пала пежикте чатса, кельген кижипойынан тонынан тўнмени ўзе тартал, уйактын пежигине таксалчыт. Ол полза пала чакшы ёсин теп.

смотри на воду, отмывшую грязь,
 чистая Девушка – Бог-Мать.
 Глаза плохого не видели,
 не искал плохого желания,
 ночью на сон положи!
 Плохое рассей,
 на хорошее направь!
 Алас, алас, алас, алас!
 Бог-Всевышний, правда, алас!
 Светлый Бог-Отец,
 глазам плохое не показывай,
 к плохому желания не выискивай!
 Алас, алас, алас, алас!
 Алас, алас, алас, алас!
 Взгляду плохое не показывай,
 желания плохого не выискивай!
 Ночью пусть будет во сне,
 днем пусть будет с солнцем.
 Заискивающего пусть услышат,
 говорящего пусть нужным
 считают, плохое рассей,
 на хорошее направь!
 Растущей пшенице усиль ростки,
 ребенка вырасти!
 Отрезавший пуповину,
 оттерший ресницы,
 со светло-ясного спустись,
 Бог-Мать, Птица-Мать!
 Растущую пшеницу прорасти,
 маленького ребенка вырасти!
 Подол снизу открой,
 дорогу благослови!

Ребенок в колыбели

Зашедший в дом, где есть новорожденный, преподносит подарок, чтоб ребенок рос в здравии. Он говорит:

Чараш паланын
чараш частыгыны
чачына салар.
Чараш кеби пажында,
шийген пөрүк пажында.

Кожык сыйлаза

Айылга толо чөжөлиг пол,
айакка толо көчөлиг пол.
Сен айылыңа кижилер кельзин,
пойыңы ат көтерзин,
курсагыңы чон көдүрзин!

Ук сыйлаза

Чажы четсе пойына
мандык-торко чаразын!
Тозып аткан аңына
тоглок тебир чаразын!

Камчы сыйлаза

Чүс чаш чажа,
jүгүрек ат мин!
Тарамы чок чаг соор,
камчы керек чок ат мун!

Палага ат адаанда алгыш

Чакшы чадып чатсын,
чарынныга негдирбес
мөке ползын!
Ньяактыга айтырбас
шыграк ползын!
Чүс чаш чажа,
jүгүрек ат мин!
(ийде алгап, ат адапчылар).

Хорошему ребенку
на красивой подушке,
в красивой шапочке
поближе положим... (подарок).

При дарении ложки

В доме пусть будет полно добра,
в чашке пусть будет полно каши.
Пусть в доме твоём будет народ,
пусть конь тебя поднимает,
пусть еду твою народ пробует.

Когда дарят пулю

Когда наступит возраст,
ходи в шелках!
В убегающих зверей стрелять,
имей круглое железо!

Во время дарения плетки

Сто лет живи,
седлай коня-бегуна!
Соси сало без сухожилий,
имей коня, которому плетка
не понадобится!

Благословения, когда дают имя

Хорошую жизнь проживи,
силачам не поддавайся!
Сильным будь,
не давай себя оговорить!
Будь храбрым!
Сто лет живи,
езди на быстром скакуне!

Койуг көчө

Палага кийим кийдиргенде алгыш:

Алтын эчен келген,
нъаа кепти кий!
Чакшы өс! Чакшы шыда!
Чакшы торык!
Пу кепти чараштыра шеберлеп
кий.
Чазап кий, торык!
Чагазы чаглыг ползын,
эдеги поктыг ползын.
Алдында эдегинде пала пассын.
кийнинде эдегинде мал пассын!
Ээзи мөнкү ползын!
Немези кичеч ползын!

Пала пас парза алгыш

*Чараи өнниг учукты катапалып,
агна паланыг пумыны тужакта
полып, кезийерге керек. Ан алгыш
айтчыт:*

Капчай пас чүр,
капчай чүгүр.
Казадала чүгүрип,
кас палазыны акала.
Ўрпентеде чүгүрип,
ник палазыны акала.
Айрандада чүгүрип,
ат палазыны акала.
Талгандада чүгүрип,
такаа палазыны акала.
Койпондада чүгүрип,

Койу кёчө (густой кёчө)

*Когда ребенку исполнится один
годик, проводится праздник «Койу
кёчө» (густой кёчө). Родители ва-
рят густой ячменный суп с барани-
ной для угощения гостей. Благосло-
вения во время одевания одежды:*

Золотой образ принимай,
новую одежду одевай!
Хорошо расти, будь крепким!
Эту одежду бережно носи,
красиво носи!
Пусть воротник будет в жиру,
а подол будет в какушках.
Спереди в подоле
пусть дети растут,
Сзади в подоле пусть скот пасется!
Будь всегда в здравии,
недостатков было мало!

Благопожелания, когда ребенок начнет ходить

*Из красивых ниток делают пумы.
Этими пумами связывают ноги
ребенку, затем их срезают, произ-
нося благословения:*

Быстро, шагая ходи,
быстро бегай, везде бегай,
опережая дите гуся!
Подпрыгивая бегай,
опережая дите коровы!
Прыжками бегай,
опережая дите коня!
Косолапо бегай,
опережая дите курицы!
Кривляясь бегай,
опережая дите овцы!

Кой палазыны акала!
Чүгүрик пол!
Шыйрак пол!
Нек пол! Мөкө пол!

Кичиг палага алгыштар

Кылгалыг арба ош пол,
ннымырка ош ак пол,
сагыскан ош сак пол!
Палам, койондын капчай пол!
Койдын себис пол!
Чарынныг ме шаппазын,
нбактыг ме айтпазын!
Тай ат көдербес пол,
тар эжикке патпас пол!
Ак чалан аган ползын,
агын сүг анаг ползын!
Койон ош капчай, ак пол,
кой ош себис пол,
сагыскан ош сак пол,
ннымыртка ош ак пол!
Чүс чаш жажа, жүгүрик ат мүн.
Туткан колын капкы ползын,
ики пугын чадан ползын,
аткан огын черге түшпезин,
арчымагын куруг чүрбезин!
Түнүктүлөп айыл тут,
түнчекте пала чайкалзын.
Карачкылап айыл тут,
пежикте пала чайкалзын,
чоргонун чакшызын мүн,
чоннын пажыны унна!
Чуртында эл ползын,
ак чаланда малын ползын!

Будь быстрым! Будь вертким,
шустрым!
Будь легким! Будь сильным!

Благословения маленькому ребенку

Как ростки ячменя будь,
как яйцо, белым будь,
как сорока, чутким будь!
Дите мое, будь, как заяц,
быстрым!
Будь упитанным, как овца!
Не ударит тебя в теле крепкий,
не осудит тебя говорливый!
Терхлетний скакун пусть тебя
не поднимет!
В узкую дверь не смог бы
пролезть!
Широкая долина была б тебе от-
цом, текущая река
была б тебе матерью!
Будь, как заяц, белым,
как овца, будь жирным,
как сорока, будь чутким,
как яйцо, будь гладким!
Сто лет живи.
Быстро го коня седлай!
Хватающие твои руки пусть
будут, как хват, две ноги твои
пусть будут, как забор,
выстрелянные тобой пули
пусть не упадут на землю,
арчимаки твои пусть не будут
пустыми!
Построй аил с дымоходом,
качай ребенка в пеленке,
езди на лучшем иноходце,
будь головой народа,
в жилище твоём пусть всегда
будут люди, в широкой долине
пусть пасется твой скот.

Пежиктин сарынары

Тойлап парган анан келер,
пай-пай-пай-пай,
тогыс капчык ит акелер,
пай-пай-пай-пай!
Аннап парган аган келер,
пай-пай-пай-пай,
ан аталып ан акелер,
пай-пай-пай-пай!
Уйуктазан, ирке палам,
Пай-пай-пай-пай!

* * *

Паай-паай, палам, паай,
паай-паай-паай, анам!
Паай-паай, палам, паай,
маннап чүртен койанам!
Койоноктын палазы,
койныма суктан палам!
Паай-паай, палам, паай,
күртүк куштын палазы!
Паай-паай, палам, паай,
калып чүртен мен палам!
Паай-паай, палам, паай,
сынма куштын палазы!
Паай-паай, палам, паай,
үчип чүртен мен палам!
Паай-паай, палам, паай,
сагыскан сынграпчыт!
Паай-паай, палам, паай,
сагыштыг палам уйуктачыт!
Паай-паай, палам, паай!

Анчыларнын ньангары

Анчылар аннап чүрчин тушта чер эзини, аннап чүрчин аба-чышты алгыш-абыр суранып анарды күндүлөпчилер. Парар алдында От-Анага, чер-чайанга алгыштапчылар. Чолла ньаан

Колыбельные песни

На свадьбу, ушедшая мама,
вернется.
Бай, бай, бай, бай!
Девять кулечков мяса принесет.
Бай, бай, бай, бай!
На охоту ушедший отец твой
добудет зверя, домой принесет.
Бай, бай, бай, бай!
Ласковый мой ребенок, засыпай!
Бай, бай, бай, бай!

* * *

Баай, баай, мое дите, баай!
Быстроногий мой зайчонок.
За пазуху спрячу тебя, мой зайчик.
Баай, баай, мой ребенок, баай,
баай, баай, мой ребенок, баай,
Подпрыгиваешь, как
детеныш птицы тетерева.
Баай, баай, мой ребенок, баай.
Летаешь, как детеныш
птицы рябчика.
Баай, баай, мой ребенок, баай,
Стрекочешь, как сорока.
Баай, баай, мое дите, баай,
Смышленный мой ребенок, усни.
Баай, баай, мой ребенок, баай.

Обычай охотников

Охотники во время охоты благословляют Дух земли, тайгу, где охотятся, просят спокойной, без происшествий охоты. Перед тем, как идти на охоту, благословляют природу. По пути на перевалах,

тайгаларнын ажыгларына, айры-сүглернин кечиглерине чачылга итчилер. Ангнапчын черге чыгынап кельзе, паза ла алгыш айтчылар. По тушта анчыларга ак сагыштыг, ичтери арыг полар керек. Азыктарды, от-тарларды, мултык-чепсельди нурун ок пелетеп салчылар. Чачылга итип, черчайанды көтөрчилер. Ангнап партан пир күн нурун айананы күндүлөп чилер.

Алас-алас-алас-алас,
отыс паштыг От-Ана!
Кырык паштык Кыс-Ана!
Шынды ползо пыжырган,
тонды ползо ириткен!
Ага польп айлана түш,
Ана польп ээлен түш!
Алгыш-абыр писке перлер!
Аба-чыш азык перзин!
Кыр-тагларды ашканда,
Ак кийик перзин!
Агын сүгди кечкенде,
Кечиг писке перзин!
Кан-тайгадан камду перзин,
Каптыргадын үлөш перзин!
Чер-чайанга паш ползын!

Анчылар чолга шыкканда, кожо арчын, ньаала, саган сүт алчылар. Ажыгга четкенде, обоо-ташка пир-ики таш салчылар. Ол таш кижин паспан черден алчылар. Ийде чазап санда ол обоо-ташка арчын өртеп, сүт үрүстөп, чалама такчылар. Арткан сүти төкпүн, пойлары ичийчилер. Сүти үрүстенде, төрөн черине алгыш айтчылар. Чолла парчында, сүг кечсе, ажыг ашса, айтан алгыш

при переходах через реки делают жертвы. При подходе к месту охоты тоже приносят жертву, говорят благопожелания. В это время нужно быть с чистыми мыслями и чистой душой. Продукты и снаряжения для охоты подготавливают заранее. За день как идти на охоту делают жертву огню, произносят благопожелания в честь огня.

Алас, алас, алас, алас,
Тридцатиголовая Огонь-Мать!
Сорокоголовая Девушка-Мать!
Сырое сварившая,
мерзлое оттаявшая,
став отцом, крутясь, спустись!
Став матерью, духом спустись!
Благословение, спокойствие дайте!
Пусть тайга даст пищу.
Будем горы переходить,
дайте нам оленя.
Будем реки переходить,
дайте нам переправу.
Хан-тайга пусть даст выдру,
из ловушки пусть даст нам долю!
Природе наш поклон!

Охотники в дорогу с собой берут можжевельник, свежее молоко. Дойдя до перевала, делают жертвенник из двух-трех камней, которые берутся там, где не ступала нога человека, и на нем сжигают можжевельник, окропляя молоком, повязывают ленточки. Оставшееся молоко выпивают. Во время окропления молоком говорят слова благопожелания родной природе. Дойдя до места охоты, делают

айтчылар. Туртан черге четсе, очаг, разжигают огонь, варят чай от салып, шай асчылар. Олтус без соли. Из этого чая делают хок шайдын чыш ээзине чачылга зяину тайги окропление, жертву: итчилер:

Ала тайгам, тамна, күрен
тайгам, күүним чет тепчилер.

Пестрая тайга, пробуй.
Коричневая тайга, пусть дойдет
мое желание.

*Аннап парарда, нурун шайды
јүрүстеп, ан-кушты, ээленкан
тайга-сүглерди күндүлөпчит:*

*Перед тем, как идти на охоту,
восхваляют зверей, птиц, хозяина
тайги и рек:*

Аннап-куштап кельгем мен.
Аткан огыма учурашсан, ачынба!
Тегер огыма тегдирзен, тарынба!
Аталарга тындап кельдим.
Ньягыс пойыма, пала-паркама
андын терен керек,
тамныг итин керек.
Агач-таштын агын-сүглернин,
ачык тагларнын
ээлери каныкпалар!
Аннарыннан перлер!
Алында агалар чүрген
ими пис чаш үрен кельдибис,
ан-куштарынгы көртиспер!
Айлыг-күнниг тегрим,
агач-таштыг төрен черим,
тамнап ичкен кара-сүйим,
алтап паскан төрен черим,
паштын паш ла ползын!

На охоту пришел я.
Выстрелянной пуле попадись,
не жалея!
Попадающая пуля, попадись,
не обижайся!
Пришел, чтобы застрелить!
Мне одному, детям, внукам
шкура нужна твоя,
вкусное мясо нужно твое!
Каменистой тайги,
текущих рек, открытых
гор хозяева, духи,
не гневайтесь, от зверей дайте!
Раньше отцы ходили,
теперь мы, молодое семя, пришли.
Покажи нам твоих зверей и птиц!
Лунно-солнечное небо,
каменисто-лесистая родная земля,
пробуя родниковую воду,
шагал по родной земле.
Поклон тебе, поклоняюсь!
Слава тебе, слава!

*Ийде айтып, чалама тагып,
сүтле чачылга итчилер. Тайганын
атыны атап, Кудайты адап, ал-
дынан пери пайлап көрчилерини
алгыш сурапчылар.*

*Так благословляя, повязывают
ленточки, брызгают молоко.
Называя хозяина тайги, испокон
веков смотрящих за нами богов,
просят благословения.*

Ээс паштыг Соолап кыр,
күзенернин ээзи туткан
кара паштыг кегде таг,
айлыг-күнниг тегрим,
тамнап ичкен кара-сүйим,
алтап паскан төрөн черим,
агам полгон ак тайгам!
Анам полгон агын сүйим!
Кой-арчынла аластам,
Коомай санан кельбедим!
Күн эбире пажыртым,
күүними мен андартып,
тамнап көрзөр Кеспедэ.
Арга чокто айдынтым,
тилим четпин Чилгай тагга,
турчин малды тостырбайын,
өөрлиг анды кырбайын,
атырган кийикти палыглатпайын!
Ас пердер деп килепейин,
көп пердер деп тазаннапайын,
алгыш-абыр перзер.
Күн эбире айланып,
күүнзеп пажырып туртым.
Паштын паш ла ползын!
Сузап ичкен кара-сүйим,
ага полган аба-таг,
ана полган агын сүг,
ырыс үлеш перзер!
Кижиг алып, чурт тудын,
киш аталып, азыранын.
Ага полган Ажыг кыр,
Алтын салым перзер!
Ана полгон талайым,
Ат паглан-паглан чойбеди.
Чоктыг-кадыг чатындан
калыкты көрөп алзар!
Күн түште көргөргөн
Кызыл паштыг Кызыл-Кая,
өре турган Кудайыбыска
көк тегрим Пупурган
ньяан чолнын ортодо,
ньяан сыннын сыртында

Высокоголовая Соолоп гора,
хранящий дух кузенов,
черноголовая гора Кегде,
лунно-солнечное небо,
пробуя родниковую воду,
шагавший, по родной земле.
Отцом был открытая тайга,
матерью была текущая река!
Овчинным можжевельником
окуривал, о худом не думая
пришел!
Поклоняюсь вокруг солнца,
пожелания мои не оборачивая,
попробуйте, у горы Кеспедэ,
обессилев, говорю.
Слов не хватает горе Чилгай.
Стоящий скот не рассею,
стаю зверей не уничтожу,
не нанесу рану стрелянной олени,
что мало дали не буду страдать,
что много дали, не буду гордиться.
Дайте благословение.
Вокруг солнца поворачиваясь,
с желанием поклоняясь, стою.
Поклон тебе! Поклон!
Слава тебе! Слава!
Страстно пил родниковую воду!
Считающийся отцом, Аба-гора,
матерью, считавшаяся
святой родник,
поделившись, дайте счастье!
Поженившись, заведу
домашний скот,
застрелив соболя, буду кормиться.
Отцом, ставший Ажыг-гора,
золотую судьбу дайте!
Матерью, ставшее море, не стерпя
Атпагаан-гору
от суровой, тяжелой жизни.
Видя, помогите народу!
В полдень синий, красноголовый
Кызыл-Кая,

ньягыс тайдак Мус тагда
тал чагалыг талайлар,
тал чагалыг тайгалар,
алтын сынныг, Чарым таг,
абыр үнниг кырларым,
туйык черге тутырбалар,
талайда кечик перлер!
Сыргынга каптырбалар,
Аба чышта ажыг перлер!
Канчагымы канныг итип,
каптыргымы үстиг итип,
Шакшак кырнын колтыкты ачпер!
Ан парыны көртиспер,
алгыш-абыр перлер!
Алты кырлыг төрен черим,
Теглен кырдын теглен түшин
алык пойымы ньандырзар,
погал пасын Пассарык,
Аннапалып үге ньанак.
Анам полып эмискен,
Агам полып азыран.
Ньянмыр чукпас шатырым!
Кызар шыккан Кызарык
айыс күнге сөништиг
Кайран Кудай, полашсан!
Аннан сонда абыр үге ньанпарак,
Паш ползын!

Агнаптан черге четкенде, парбак агач тапалып, ага чачылга итчилер. Ол агачты күн шыгыт ньанда үч өң чалама такчылар (ак, сары, көк), чичкичек пагга такчылар. Чаламалар аразында койоннын па, тийинниг пе терезин такчылар. Ийде турум ча-

с высокостоящим Богом,
голубое небо Пупурган, посредине
большой горы один дедушка –
Мус-таг, море с тальниковым
воротником, тайга с каменным
воротом, золотая гора Чарым-таг,
спокойные голоса гор,
не задерживайте в непроходимых
местах.
Дайте в морях переход!
Не поймай в буран!
В тайге дай перевал!
Торбу сделай кровяным,
ловушку сделай масляным,
Шакшак горы кормушку открой,
покажи своих зверей,
дайте свое благословение,
шестигранная родная земля!
С Теглек горы, закружившись,
спущусь,
одного меня проводите,
шагая, пойду в Пассарык.
Поохотившись, домой вернемся.
Как мать, грудью вскормившая,
как отец, накормивший.
Непромокаемый под дождем
мой шатер.
Краснея, показавшийся Кызарык,
ясному дню радуется.
Милый Бог, помоги, чтобы после
охоты благополучно
домой вернуться.
Поклон тебе!

Когда приходят на место охоты, находят ветвистое дерево, ему делают окропление. От этого дерева с южной стороны натягивают веревку, на нее повязывают ленточки из трех цветов (белый, желтый, синий). Между ними еще привязывают клочки шкурок белки,

запчылар. Ан сонда тайга ээзине алгыш айтчылар:

Алты кырлыг төрен черим!
Акал чагалыг, анам полып имис-
кен
Агам полып азыран. Ньанмыр
чукпас
шатырым! Ыжык турбас куйашым
минер аттан ташталбас, кийер
кептен чичилбес. Чайап туртаны
кандыг ден?

*Агнап парган пистинг кижилер
пурун ок кудайларыны күндүлөп
азыранчылар. Кудайлары – Ша-
лыг (үргенеги) пир тезе тайгам.
Име тушта кубандылар Шалык-
ты адап, андын алгыш сурапчы-
лар. Ага арала «шалак ла шоолак»
деп аштыг ашла азырапчылар.
Шилигсти талганла угыт кош ке-
лип кайнатчылар. Пистинг үрбек-
те Шалыг уйалбас кижиге полгон.
Эрлик-пийди тога салбын, пайла-
пады. Ан учун Эрлик-пий аны ази-
ге идебен. Ази Шалыгтын тилини
ле пугыны курапсан. Андын ла
пери ол шугар ла аксак полкан.
Шалыгтан анчыларга пугын ла
колнын агрыйы полчыт. Ангнап
парганда, анчылар тус чок чилик
кайнаталып чачылга итчилер:*

Чоктын чока ползын, парнын
парга ползын.

*Шалыктын сүр-кебери – сары
тийинг сагалык куулыг кбстиг
агачтын чонап иткен кижичек.*

*зайца. После этого готовят место
стоянки, Хозяину тайги говорят
благопожелания:*

Шестигранная родная земля
с ярко-белым воротником!
Как мать, вскормившая,
как вырастивший отец.
Непромокаемый под дождем
мой шатер.
Не держащий сырость солнцепёк.
С коня не падающий, выражение
лица не меняющий,
как будет стоять созданное?

*Когда наши люди собираются на
охоту, вначале благословляют Бо-
га, кормят Шалыг или тайгу. В
настоящее время наши люди от
Шалыг просят благословение. Ему
окропляют водкой, кормят едой
шилиг. Шилиг готовят из талкана,
добавляют проросшие зерна ячме-
ня и кипятят. В наших преданиях о
Шалыге говорится, что это был
бесстыжий человек. Эрлик-хана ни
во что не ставил, не почитал. По-
этому Эрлик-хан его толкнул к
чертям. Черт у Шалыга отнял
язык и укоротил ноги. С тех пор
Шалыг стал хромым. От него у
охотников бывает болезнь рук и
ног. Когда охотники идут на охо-
ту, варят костный мозг без соли,
делают окропление, приговаривая:*

Не имеющему пусть не будет,
имеющему пусть будет.

*Шалыг – сделанный из дерева че-
ловек с желтой беличьей бородой,
лебедиными глазами. К нему обра-
щаются:*

Сары шакпынак тайактыг,
сары каан кийим!
Он көсинге көрсин мин?
Он чарган перерсин мин?
Ики корба абыр полор бо?
Чалбак шанама чараштырып,
таш очок тайкылчак полор ба?
Талкан күль сообос полор ба?
Ак тайга арыг үлөш чайып
пересин мин?
Ак тайганын ньанындан абыр
чөр ньандым.
Карчы кайын кестирбес
кайыр Солтон!
Өрө турган Кудайым!
Ал-тайгага чөр ньандым,
арынасан аас тег,
сары тийин сагалык,
сары шакпын тайактыг.
Пора чылан камчылыг,
сары чылап тискинтиг,
сары ньанын ньанчынак,
кечиг сүгди кечерде,
күлеткеме көлөк полды,
ал-тайганы ажарда,
аргама көлөк полды!

*Агнап парганда, анчылар тайга-
да тың табыш шыгарбын
шымчан чүрчилер. Аннын адыны
айтпын, сананбын кечире пайлап
сананчылар. Ан атса, анарыла
табыш шыгарбас, шым ла полчы-
лар. Кыймат ан атса, «мултык-
тын пайы» деп айтчылар. Киш
атса, пийде айтчылар:*

Агабысла кожо кельдибис. Агама
ок шылап поны
пердин, үч үлүжини пер.

Из желтой акации посохом,
сары каана одеждой!
Правым глазом посмотришь ли?
Правым делением дашь ли?
Два прута будут ли в спокойствии?
Широкие лыжи приспособливая,
каменный очаг,
будет ли устойчивым?
Талкан-зола не остынет ли?
Открытая тайга даст ли чисто
деленную добычу?
Со стороны открытой тайги
вернулся благополучно.
Поперек не срубленная береза,
Кайыр-Солтон!
Вверху спящий Бог!
С тайги вернулся.
Не утрудись, попробуй.
С желто-беличьей бородой,
из желтой акации посохом,
с черным змеиным бичем,
с желтой змеиной уздой,
с желтой боковиной.
Когда реку переходил,
моей тени стал тенью,
когда переходил тайгу,
с боку стал тенью!

*Охотники в тайге не шумят, хо-
дят осторожно, не называют зве-
ря, благословляют его. Если за-
стрелят зверя, попусту не шумят.
Если добывают богатого зверя,
говорят, что это доля ружья. Ес-
ли добудут соболя, то говорят:*

С отцом вместе пришли,
как отцу это дал, три доли дай.

*Айуг атса, итин отка карып,
пажыны агачка
илчилер:*

Ол черде мени кижги өльтерген
деп айтпа, агачтан, кайадан ажып
өльдим деп айт.

*Өлтерген ангарыны анчылар
пайлапчылар: киши атса терзини
сойалып, пойыны эс черге салып,
агачтын салазыла пазырый
көпсалчылар. Пурун ла аткан
аннын итини тус чок сүгге кай-
наталып, мўниле айлантыра чер-
ге үрүстепчилер. Илик ан аталса,
чер-чайан алгыш айтчылар:*

Тайгам карамнанбын пердин,
черимнин аны учураштыр.
Тайга черимнин алдазы.

*Агнап ньанарда, агнап чөрген
черле эзенеге төбн эзенишчилер:*

Эзенде паза келерим, көрижерим
деп айтчылар.

*Аба-чышка, тайга ээзине алгыш
айтчылар. Үге ньанып, паза ла
алгыш От-Анага айтчылар.*

Мал ишинин ньаннары

*(7 күн сүт тугра кижиге пербес,
малнын сүти шыгар деп) Ньаа ла
салан никтин сүтини сагал, оос
сүтини кайнатчылар. Отка,*

*Если застрелят медведя, ободрав
шкуру, мясо жарят на огне, а го-
лову подвешивают на дереве и го-
ворят:*

На том свете не говори,
что тебя убил человек.
А говори, что упал со скалы
и умер.

*Убитых во время охоты зверей,
охотники ценят. Если добудут
соболя, тушку несут на высокое
место, закидывают землей, зава-
лив ветками. Первую добычу ва-
рят без соли, бульоном окропляют
вокруг. Если добудут козла, то
природе говорят благословение:*

Тайга, не пожалев, дала.
На моей земле встретился
таежной земли зверь.

*Поохотившись, прощаясь с ме-
стом охоты, говорят:*

В будущем году опять
приду, увидимся.

*Говорят слова благодарения тайге
и хозяину тайги. При прибытии
домой тоже говорят слова благо-
дарения.*

Обычай во время работы со скотом

*Если корова отелится, делают
окропление в огонь, на почетное
место в доме, на сторону двери –
порога и говорят:*

*Ўғнинг тўбөр ньанна ижик инеге
оос сўтти чачтылар:*

Шөк! Отым, шөк!
Нъаа чылда позы төреди,
ак сўт ичирди,
ырыска ырыс кожылзын.
палага пала кожылзын!
Азыран ак малга алгыш пол!

*Оос сўтти аяакка уралып, позы-
нын сыртынан маннайдын ала
куйрыгана четире тўрткелип ал-
гапчылар:*

Паштап чўрип, малгачка (матакка)
тўшпе, кийнинде чўрип
мўўреге читирбе!
Чўс малнын пашчызы пол,
чўс малнын пуказы пол!
Көп малнын инизи пол,
көп сўт сагар инек пол.
Паштап чўрбе, мўўре чийир.
Кийнинде чўрбе, агрыг капар!
Тугразында чўрип,
матакка тўшпе.
Кырга шыканда, тайкылба.
Чўс никтин ортозында чўр!
Пуга ош тоглок пол,
койан ош ак пол,
Куйрыктыгга шаптырба,
Туйгактыгга тептирбе.
Койон ош себис пол.
Алдына чўгүреле,
агрыгга алдырба,
кийниде арткалып,

Шөк! Одым, шөк!
В новом году родился теленок.
Напоим его белым молоком.
К счастью, пусть прибавляется
счастье.
К дитю, пусть прибавляется дите,
к скоту – скот.

*Молозиво кипятят. В течение се-
ми дней на сторону молоко не да-
ют. Это потому, что может ко-
рова не дать много молока. Когда
варят молозиво, в огонь кладут
можжевельник. Молозиво налива-
ют в чашку. Этим молозивом со
лба и до хвоста натирают телен-
ка и благословляют:*

Начиная ходить,
не увязни в грязи, не утони,
сзади оказавшись, не попадись
волку.
Стоголовому скоту будь вожаком,
стоголовому скоту будь быком!
Будь матерью многочисленного
скота, будь молочной коровой.
Не ходи впереди стада, волк съест,
не ходи сзади стада, болезнь схва-
тишь, в стороне ходя, в грязи не
утони, поднявшись на гору,
не поскользнься.
В стоголовом стаде
в середине ходи.
Будь круглым, как бык,
жирным, как заяц.
Хвостатому не сдавайся,
с копытами пусть не лягнет.
Впереди побежав, не заболей.
Многочисленному скоту будь

мүүреге тутырба.
Ўктиг малнын пашчызы пол!
Маннайына кун шалзын,
чаткан черинде мал ползын.
Айуг ош нъаан пол,
ак сўтини калыкка пер!
Ан ош туйгактыг пол,
илик ош капчай пол!

* * *

Ай нъаазында айда кижилерге сўт перчилер. Пурун нъаа тўрен поэтыга, куранга сўт азырапчылар. Пойлары иччилер. Мал салалтас-та, сыйпап пийде айтчылар:

Кўўс-кўўс!
Чылан-шылап чылбырт ит!
Пага шылап пылбырт ит!
Кўўс-кўўс!

Койнынг палазыны инезине кош-канда, кучканын сыртына арба чаччылар:

Тоолап албас койлор ползын,
шеденге толо мал ёссин.
Ўктен, курааным, ёктен,
текшилеп маннап пер!
Ак чаланды айлантыра
айланышып маннаний!
Кўп кой аразында нъаанап ёскал!
Ак кар ош ўрлўг польп,
абыр ла польп ёскал!

Кулначтын карбызыны кўльге кўп салчылар. По нъанг малга ырыс ползын, кўп мал ёссин, агрык чукпазын, курам ползын деп:

вожаком, сзади оставшись,
не попадись волку.
Пусть в лоб светит солнце.
Где живешь, пусть будет скот.
Будь большим, как медведь,
будь как зверь с копытом,
как олень, будь быстрым!
Белое молоко людям дай.

* * *

Когда луна нарождается, тогда можно давать людям молоко. Вначале кормят молоком телят, ягнят, козлят. Когда трудный растёт, растирая, массируя вымя, говорят:

Кўўс! Кўўс!
Как змея, проскользни,
как лягушка, прыгни.
Кўўс! Кўўс!

Когда ягненка ставят к матери, то сверху овцы ставят ячмень, приговаривая:

Чтоб было трудно посчитать
сколько голов овец было,
чтоб в загоне полно скота росло!
Расти, ягненок, везде бегай!
Вокруг поляны пробеги!
Среди многих овец большим
вырасти!
Как белый снег, многочисленным
будь, в благополучии вырасти!

Послед жеребенка после рождения закапывают в золу. Для того, чтобы скоту было хорошо, чтоб было много скота, чтобы не было болезней, чтобы было прибавление говорят:

Манна, кулначым, манна,
ман пажына шытапкал!
Мааны куйрыктыг кулначым,
маннайы шолбанныг кулначым!
Тамныг өскан өленди
тамнап чизен, кулначым!
Армакчыла капалып,
атыма миналарым.
Аба-чышты абыр көрип,
аннап-сүглөп чүрерим!

Малга агрыг чукканда

*Абайнын кандыг ла сөгини өртеп,
ыштапчылар. Ол мениг учын те-
зе, ышла кожо малга чуккан
агрыг качсын деп, азилер малды
тиштепчин ползо, паза ла кочсын.
По ньянда абайны пайлап
тутчыны – ол ньяан ан аба-
чыштын парчыларнын ньяаны.
Мал агрыбазын деп, пурун тегри
күгрезе, шеден-кошанда малны
арчынла аластатарга керек, деп
кыйгырлар:*

Кайрака-ан! Кычык-кыбырынды,
сынык-сыбырынды,
ичкыш-ичкышысты алпар, алпар.

Кыра иштернин ньяннары

*Аш чачарнын пурун айыл үг эзине,
чер-чайанга чалама такып, сүт
үрүстеп, алгыш сурапчылар:*

Чети атым, кыра ажым,
челбиреп келип, чакшы өс.
Түшкен крага читирбе,

Бегай, мой жеребенок,
галопом бегая, вырасти!
Ты, как знамя, хвостом,
Со звездой во лбу.
Смакуя, сладкую траву ешь,
жеребенок мой!
Заарканив, оседлаю я тебя.
Объезжу тайгу,
буду ездить на охоту.

Когда скот заболевает

*Надо любую медвежью кость
сжигать и дымом окуривать за-
болевший скот, чтобы болезнь
уходила. Медведь в тайге самый
большой зверь, поэтому почита-
ют медвежьи кости. Если черти
кусают скот, чтобы тоже бо-
лезнь убегала. Когда первый раз
прогремит гром можжевельни-
ком окуривают скот в загоне и
кричат:*

О, Боже! Зуд зашевелился,
переломы сорвались, вздохи
вздохнули, уноси, уноси.

Обряды, совершаемые во время полевых работ

*Перед тем, как сеять пшеницу или
ячмень вяжут хозяйину дома лен-
точку, окропляют ее молоком. У
хозяйина земли, спрашивают благо-
словение:*

Семь коней мои.
Хлеб полей, покачиваясь,
расти хорошо.

алык писти тойо азыра!
Чачкан ўреним тириг,
чўрген паларым абыр.
Андын чакшы аш ползын деп,
андын чакшы пала өссин деп,
ак чаланга абадан кельдим.
Чачкан ажым, өрлеп шык, азыран
малым ток ползын!
Ижигиме толо кижилер тўшсин,
Аш-тусым четчин ползын,
шеденде малым шыграк ползын!
Паш ползын! Шөк! Шөк!

* * *

Чаш арбанын кылгазы
Чажар агар чылтынназын.
Кудай писке аш перзин,
мажактар карыж ош ползын.
Талганы кар ош ползын,
Кыра тўшпин чакшы өссин,
Катыг-куруг чукпазын!

Сарыннар

Кырага чачкан по ажым
Корбо ош чаранып өссин!
Кыштап шыккан малыбыс
Чылды чакшы ал шыксын!

Сўрип чачкан ажыбыс
курманымнан ашкай ла,
шиденимде малларым
Кыштан чакшы шыккай ла.

Сары кабактыг агачтар
Салгын кирзе – ыжыктыг!

Не поддавайтесь заморозкам,
нас сытно кормите.
Посеянное семя живое,
дети мои здоровы.
Еще лучше пусть дети растут.
В белую степь, поклоняясь,
пришел.
Посеянные семена,
дружно вырастайте, кормленный
скот пусть будет сытым.
На подоле моем пусть будет много
детей, у двери моей пусть будет
много людей.
Хлеб-соль пусть всем хватит.
В загоне скот мой будет живучим.
Поклон! Шөк! Шөк!

* * *

Молодые ростки ячменя,
зеленея, пусть блестят.
Пусть Бог даст нам хлеба.
Колосья пусть будут, как аршин,
талкан пусть будет,
как снег белый.
Не будет заморозка
и хорошо растет ячмень,
Засухи и непогоды не будет!

Песни

Посеянные семена на поле
пусть растут, как прутья.
Перезимовавший мой скот,
пусть год переживет.

Посеянное, вспаханное поле
семена пусть переполнят ларь.
В загоне мой скот пусть
хорошо перезимует.

С желтыми листьями деревья,
если ветер подует – защита.

Санаа актыг сары арба
Чажына ла мен ажым.

Чажыл кабактыг чаш агач
Ньянмыр чагза – ыжыктыг!
Мөккө сынныг сары арба
Мөккө полтан мен ажым.

Кузукка парганда

*Пуруна тушта пистинг кижилер
кузуктап чын черге четкенде,
чалама тагып, очокка от
кабысып, чер-чайанга, отка (сүт,
ара) үрүстеп, чачылга итчилер.
Алгыш айтчылар:*

Пажы парбак Чагам кыр,
Палтырына мен тўштим,
пары-чокка ачынбын,
пар кузукты пери чач.
Ан-куштарың артык ползо,
калыгыңа ачынба!
Кара чыштыг Кабак таг,
Калгар аттыг мен кельдим,
калганчы кузук арткан полза,
карамнанбын, писке пер!
Өрө чаткан Улуг-Кудай,
өлөн ажына ачынма.
Өтре-шокыр атыбысты
тойо ла азыра!
Андыш-чакка нендирбе,
абай анга четирбе!
Агач-ташка илинбе,
абыр аайыңа четпар.
Паш ползын! Шөк!

С чистыми мыслями, выращенный
желтый ячмень –
пожизненно моя еда.

С зелеными листьями молодое
дерево – защита от дождя.
С сильным ростом желтый
ячмень – моя еда,
чтоб стать сильным.

На сборе кедрового ореха

*В давние времена наши люди в ме-
стах сбора ореха привязывали
ленточки, в очаге разжигали огонь
природе, молоком, водкой окропля-
ли и говорили слова благословения:*

Голова широкая Чычам гора,
к ногам твоим я пришел,
что есть-нет, не жалея брось
мне орехи.
Если есть что лишнее от зверей и
птиц, не жалея дай своему народу.
С черным лесом Кабак гора, на
мухортом коне я приехал.
Если последний кедровый орех
остался, не жалея нам дай!
На верху, живущий Бог-великан,
выросшую еду не жалея.
Ярко-пестрого нашего коня
сытно накорми.
Не поддавайся скандальному
разговору. Не будь жертвой
медведя! Не упади на
камень, не повисни на дереве.
Благополучно вернись домой!
Поклон! Пусть будет шөк!

Кибис пасканда

Кибис паскан сонда кат кижилер кибисине алгыш айтчылар:

Кибирчиктиг ак кибис чип шылап чымчак ползын!
Чаланг ош чалбак ползын!
Тегри сүйи өтпес ползын!
Алтан койнын чипинен кибис пасып алактар.
Айлантыра көрлеп келип, кибис итип алактар.
Кырык койнын чипиле кибис пасып алактар.
Төрт толыгыны көктеп алып, кибис итип алактар.

Кижисөбгини чыгганда ньанг

Ак ньангыг кижисөбгінде, Чүзини, колыны чунып, чачыны тарапчылар. Ольген ле күнде черини пелетепчилер. Пожсан кижиге анкийимини кийдирчилер. Черине салганда, киисле оропалып, пажыны күн ажыт сары паишантыр чатыр салчылар. Колыны түзине салчылар. Ыгдин шыгарганда, пурун пут ньанчы шыгарчылар. Пурун ики агачтын киисле ороп келип, шырга чазапчылар. Ага салалып, апырчылар. Кандыг пир чарапчын черге агач төзине кижисөбгини чыгчылар. Кайсында чыгган сөбктин сыртына таш салчылар. Паларнын, кат, ир кижилернин сөбгини чыгганда, паиказы чок. Алында чатында ольген кижинин минип чүрген атыны өлтерип, чачыйтнер пон. Име тушта сатыйчилер.

Когда валяют войлок

После того, как женщины сваляют войлок, они его благословляют:

С хрящами белый войлок, будь мягким, как шерсть!
Будь широким, как степь!
Пусть дождь не промочит насквозь!
Из шерсти шестидесяти овец давайте сваляем войлок.
Из шерсти сорока овец давайте сваляем войлок.
Четыре корня вышивая, давайте сделаем войлок.

Обряд во время похорон

Когда хоронят человека, соблюдавшего светлую веру, то его лицо, руки обмывают, расчесывают волосы. В день смерти готовят могилу. Одевают умершего в его одежду. Головой на закат кладут в могилу, руки вдоль тела, обворачивают в войлок. У изголовья помещают седло без стремян, на котором садился покойник при езде. Также кладут его трубку, огниво, чай, в чашку – масло, сыр. Нож не кладут. Выносят покойника из аила ногами вперед. Но вначале готовят носилки из двух палок, покрытых войлоком. На них его кладут и несут до места погребения. В подходящем месте – у основания дерева хоронят. Иногда на место захоронения кладут камень. Для всех людей нет различия проведения похорон. На похоронах

Кийимнерини паза ла үлөп, сатыйчилер. Пожакан кижиле ан канга, калтазыны шай, сынкан айагына сарчиг, курут салчылар. Пычак салбынчит. Сөөкти төрөн ир кижилер тудуп, апыр чыгчылар. Кат кижилер, пала кижилер сөккө парбынчит. Сөөк черде кандыг па Кудай пажырыш, алгыш, сыгыт полбынчит. Сөөкти чыгый келип парчызы ойто айылга кельчилер. Анарды айылнынг ээзи айылнынг ньанында олтаскечип, арчыла аластапчылар. Ан сонда колларыны, чүстерини чунчылар. Шайлап, чийинчилер ара тамнап иччилер. Өлгөн кижининг сүмези ол туштан кыйнал чүрчит деп поданчылар. Үч күн айылда отты үчербинчилер. Төрөннери келип, кожо үгө кончылар. Четинчи күнде сөккө чүргөн кижилер үгө кельчилер. Анарды шайладып азырапчылар. Кам кижиси анарды аластап, камчыла пир катап таптапчыт. Өлгөн кижининг кийимини парчын өртөпчит. Пу тушта кам Кудайнынг сөстөрүн айтчыт. Пистинг кижилерде өлгөн кижининг сүмези кырык күн арткан чүргөн черини ибирип келер деп айтчылар. Өлгөн пажына ол тар пүкельбезе, өрө Кудайына зары үчө берчит.

Кижисөбгини чыгган күнде сыгыттар

Көзими чүйтен палам,
эзеними тутан палам.
Канатым сынды, палам.
Чо-чо, палам, чуу!

участвовали только мужчины. Женщины и дети не ходили на кладбище. На кладбище каких-либо молитв, благословений, плача, не бывает. После похорон все возвращаются в дом, откуда выносили покойника. Участники церемонии усаживаются около дома, хозяин дома или старейшина окуривает их можжевельником. После этого умывают лицо и руки, едят, пробуют водку. Верят, что душа покойного с этого времени мучается. Три дня в доме огонь не тушат. Приходят родственники и ночуют. На седьмой день кто участвовал на похоронах, приходят в дом покойного. Все угощаются. Шаман всех помечает плеткой по одному разу. Одежду покойного раздают или сжигают. В это время шаман говорит божьи слова. Наши люди верят, что душа умершего человека через сорок дней вернется туда, где раньше находился, сядет на верхушку травинки, если она не согнетса, то душа покойного улетит к Богу. В давние времена коня умершего убивали, мясо разбрасывали в стороне от дома. А теперь можно и продавать.

Плач во время похорон

С глаз, вытиравший слезу, дитё,
память обо мне должен был
хранить дитё,
крыло мое сломалось, дитё.

Азырап кыйналгам, палам,
өстирип арыктам, палам.
Азырап чүрерзин деп подам.
Ол чүрерзин деп подам.
Сага ижен чүргем, палам.
Ай канаттыг үч чүрген палам.
Ими партан полтырзын (ады ...).
Санан чүрген полларым
Сагыш аартап чүрерим.
Өзөгим үзеле перзе,
кожо ла парый детим
ими кайде ле чүрин, палам?
Канары паштандын, палам?
Кайди полдын, кана парсын?
Эльде чакшы чүрген учун, палам,
Сени эль акильсалды, палам.
Ньаман чүрген ползан, палам,
Игир де кельбес иди, палам.
Калык көдерди, палам.
Калык сыктады, палам.
Че, палам, калганчи эзен!
Парчыннын ол турчыт, палам!

Анага сыгыт

Ак кайыгнын төзи ириктеп
партыр.
Кайраан аннам өлпартыр.
Мен артканым ме пайы?
Ай калагай, ай анамай!
Артпазамчы алганым, ай,
чажымай!
Калпазамчы, ай чажымай!
Ала парып пойымы!
Көрпөземчи пу күнди!
Калазай!
Кайди шыдайин пу күнди.
Ай, калазай! Калазай! Калазай!
Калазай! Калазай! Ай, калазай!

Чо, чо, дитё, чуу!
Кормила, мучилась, дитё,
когда растила, худела, дитё.
Когда кормила, думала, чтоб
ходил на свете.
Думала, что будешь за мной уха-
живать,
лунными крыльями, летавший мой
ребенок.
Оказывается, сейчас уходишь ...
(имя),
думая, буду ходить ... (имя),
буду горевать... (имя).
Если бы душа моя прервалась,
вместе бы ушла.
Как теперь буду жить?
Куда направился, дите?
Что случилось? Куда уходишь?
Среди народа был уважаемым,
народ тебя и доставил.
Если бы плохо жил на этом свете,
то собака бы даже не пришла.
Народ поднял тебя,
народ оплакивает.
Ладно, дите, последнее прощание.
Прощай!

Плач о матери

У белой березы, оказывается,
сгнили корни.
Любимая мама умерла.
Какое богатство в том,
что я остался?
Ой, горе! Ой, мама!
Не остался бы я, ай, плачу, ай!
Не остался бы, ай, плачу я!
Дальше буду нести себя!
Не видеть бы мне этот день!
Ай! О, горе! Горе! О, горе!

Апшыйга сыгыт

Ай-ай, кайраан кижим,
кайраан апшыйым.
Чадынды икеле чаткабыста,
чадын неек уннаткан,
аар ишти пойын иштен понзын.
Неек ишти мага пертен пон.
Ижентен кижин сен понзын.
Чарык күнде чүргенде,
мендин партан сага сагыш
кирбеди.
Үчпеске күйгөн от та чок.
Могыс та ползан, писти эрте
артысалдын.
Сен эме мени таштидин.
По паларынла мени
кеме артыссын?
Эме кем мага полажар?
Кем мага тайак полор?
Кем мага чедекчи полор?
Кара көсини ачып,
По паларынгы көрзөн,
Сары көзингле по ньагыскан
Чаткан мени көрзөн!
Иштеп чүргенде,
шый рак понзын,
Аннап чүргенде үлештиг
поонзын.
Паларынга килейтен ага поонзын,
Мага кыйалын четпен апшыйам
понзын.
Чорыкка парчынды
кемни узадын?
Чорыктын ньанганды
кемни кадарын?
Ай-ай, кайраан мен аргыжым.
Кайраан мен көрижим.
Име сен ош кижин туштабас.
Менин учын артысал парсын?
Ой-ой, кайраан!

Плач о супруге

Ай-ай, любимый мой человек!
Любимый мой муж!
Жизнь вдвоем проживали.
Казалась жизнь хорошей,
жизнь казалась легкой!
Тяжелую работу делал сам,
а мне давал легкую работу.
Работающим человеком ты был.
Когда ходил под ярким солнцем,
от меня уходило у тебя
не было мысли.
Нет огня, чтоб не потухнуть.
Хоть и был шустрым,
но рано нас оставил.
Теперь меня оставляешь.
Кому оставляешь меня с детьми?
Кто теперь мне будет помогать?
Кто будет мне опорой?
Кто будет моим поводырем?
Открой черные глаза,
посмотри на детей,
на меня, оставшуюся одну,
посмотри!
Во время работы был ловким,
на охоту, когда ходил,
всегда делился.
О детях заботился,
мне не достался от тебя грех.
Кто пойдет в дорогу,
кого буду провожать?
Кого буду ждать с дороги?
Ай-ай, любимый мой спутник
по жизни.
Любимый мой друг.
Теперь такой человек, как ты,
не встретится.
Почему уходишь, меня оставив?
Ой-ой, любимый!

Карындашка сыгыт

Пир карындан шыккан,
пир имчек имген, карындажым,
Канары пардын?
Чер сыртында күн четпеди ба?
По турган Кудай чадын берген,
анам-агам азыран.
Чер-чалбакка чакшы өскебис,
чакшы чүргебис,
Минин учын писти
таштап парсын?
Чер сыртында кардаш чок
кайде чатган? Ай-ай-ай!
Кайраан кардашым карчи (ойто)
айлан кельтен ползан чы.
Карчи туркельзенчи.

Палага сыгыт

Палам-палам-палам,
мени кеме артысалдыг, палам?
Ай-ай-ай!
Чер сыртына төрен де,
чарык күнде чүргенде, чатпаста,
миге чайалган? Ой-ой-ой!
Чарык күнге чүрбесте,
миге төрен пон, палам?
Чер сыртына чатпаста,
миге өскен пон, палам?
Чер сыртына чүрбин сен ольгенчи
мен ользем кайдар!
Чер сыртына мен артканчи
сен чатсан кайдар?
Ай-ай-ай!
Канары пардын, палам?

Четинчи күнде

Кижги ольгенде, үгни-айылды кам

Плач о брате

От одной матери родившийся,
одну грудь сосавший,
куда ушел, мой брат?
Не хватило что ли на земле места?
На небе солнца не хватило что ли?
Бог дал жизнь,
мать-отец вскормили.
На широкой земле росли.
За что, нас бросив, уходишь?
Как буду жить без брата?
Ай-ай-ай!
Любимый брат,
обратно вернулся бы, встал бы!

Плач о ребенке

Дитё, дитё, дитё!
На кого ты меня оставил,
дитё? Ай-ай-ай!
Родившись на земле,
под ярким солнцем, ходивший,
если не жить, зачем родился?
Ай-ай-ай!
Под ярким солнцем, если
не ходить, зачем родился, дитё?
Если на земле не жить,
зачем рос, дитё моё?
Если на земле не ходить,
зачем ты умер?
Я бы умер (умерла)!
Чем мне на земле остаться,
ты бы жил, остался!
Ай-ай-ай!
Куда ушел моё дитё?

На седьмой день

Если умер человек, шаман окурива-

*аластап камнапчыт. Айыл-үгден
үзүттү ижиктен ырада сүрчит,
черкадынзары ойто кирдирчит.
По тушта мындыг сөс пар:*

Кан каразы чайылтыр,
бий каразы чалтаттыр.
Чалан парган камчылыг,
чочынба деп чалтатым.
Ўзүт чолы үч айраксаа парган,
аспагачтыг ала кыр.
Черден кара ўттүг таш,
анаа айлан, ўзет чолын саа!
Эр ижикке оролбо,
төрт толыкка тирелбе.
Кылганактыг тар ижикке
шербельбе, аспақтыг кыр черсаа,
кара ўтүг таш саа айлан,
ази чолы айры, анаа пар!

*Тегри ўн салыйзе, кўкек ўтийзе,
пистинг кижилер кара-сүгнинг че-
рине парчылар. Ол тушта кандыг
ла агрыглар чуголчыт. Сыны аар
кат кижилер кара-сүге пар-
бынчыт. Арыг ла кижилер кара-
сүге парчыт. Азыкка тус ла ит
албынчылар. Имненчин тушта
иттиг тустыг аш чибинчилер,
ара ичпинчилер, анарыла шургап-
сөннип пактажып чўрбенчилер.
Ачыгга тўшкен кижиси паза ла пар-
бынчит. Кара-сүгге парганда, көп
чоктанбас, агрынчин мезини тынг
айтпас. Кара-сүгге полганда, ме
көрген-уккан, тўженгенини көп лө
чоктанбас. Кара-сүг ээлик. Кара-
сүгнинг ээзи кайсында кыс пала.
Пирсинде өрөкөн полчыт. Кара-
сүгнинг черинде кижилерге узын*

*ет дом, аил, прогоняет душу
умершего под землю. Он произно-
сит такие слова:*

Черную кровь разгоняй,
главной черноте угрожай.
В степь, уходящий с бичом,
чтобы не прятался, пугаю.
Дорога душ в трех разделений,
разлучений идет, в пеструю
осиновую гору.
От земли черной отверстие камень.
Туда вернись – в дорогу духов.
На дверях не путайся!
В четырех углах не упирайся.
На стеблях узкой двери
не повисай.
На осиновую гору, с черной дырой
камень, вернись на дорогу
разделений, туда иди!

*Если небо даст голос, кукушка
прокукует, наши люди идут на
источники. В это время любые
болезни исчезают. Женщины в по-
ложении источники не посещают.
Только больные люди могут идти.
В пищу не добавляют соль и мясо.
Во время болезни и, когда лечатся,
мясное и соленое не едят, водку не
пьют, попусту не веселятся, не
хвастаются. Кто находится в
трауре тоже не ходит к источни-
ку. У источников много не разго-
варивают, громко не говорят о
своей болезни. Что видел, что
услышал у источника, что присни-
лось во сне много не говорят. Ис-
точник имеет хозяина. Иногда он
выглядит, как молодая девушка
или старушка. У источника иногда*

*курт чылап, күскичек кандыг ла
ан көринтен полчыт. Анарды
көргөн кижилер аны күндүлөпчит.
Чалама такып, от кабысчыт,
сүт, шай үрүстеп, тагыл итип,
шадыр тургысчыт. Пыштак,
курут отыктан арчынла кожо
отка өртепчилер (күйдисчилер).
Арткан азыкты пойлоры чип-
чилер. Кара сүгнунг адыны адап,
айлантыра черчайанды алгап,
кара-сүгнунг ээзинен алгыш су-
рапчылар. Кара-сүгнунг ээзини
нийде алгапчылар:*

Тамныг, арыг кара-сүйим,
кир-торбакка пазылба!
Айры путка алтатпа.
Ак-айаста артаба!
Таг серинден акчын
сүг сынырагын угылзын!
Кара сүгнунг арыйына,
нямман кирлиг чукпазын!
Кыр иденде кара-сүг,
эзеними пек итсин!
Тамныг сүгнунг күчиле
менг кутымы котерзег!

*Кара-сүгнунг күндүлөп, пойынынг
кельген керегини, агрыйыны чок
итсин деп, алгыш сурапчылар.
Көстинг агрыйына мындыг ал-
гыш:*

Көзиме көже тарты,

*видится людям длинный червь –
змея, мышка или другой зверь.
Увидевшие люди, их благословля-
ют. К дереву повязывают ленточ-
ки, разводят огонь, брызгают –
окропляют молоком, чаем. Сыром,
творогом, курутом угощают
огонь, вместе сжигают можже-
вельник. Остальную еду сами
едят. Ставят шалаши. Обращают-
ся к источнику по его названию,
окружающую природу благослов-
ляют. Возвышая источник, объяс-
няя причину своего прихода, у хо-
зяина (хозяйки) источника просят
для себя благословения:*

Вкусная, чистая родниковая вода,
пусть грязь тебя не придавит,
Не перешагивают тебя пусть!
В жару не испарись!
С вершины текущая вода,
пусть слышится твой звон!
К чистой родниковой воде,
грязное, плохое пусть
не пристанет!
У подножья горы родниковая вода
пусть мое здоровье укрепляет.
Лечебная сила воды пусть мой дух
поднимает!
Глаза покрыла пелена, возможно-
сти нет видеть луну и солнце.
Поклоняюсь и прошу
благословения.

*Источнику, природе, деляя окроп-
ление, благодарение только в душе
говорят:*

Солнце-луну видеть, текущую реку

кӧрини чок шил туты,
айны-кӱнни кӧрбин пардым,
алгыш сурап пажыртым.

*Кара-сӱгнинг ээзине, чер-чайанга
чачылга итип, алгыжыны ичинде
(кӧксинде) айтчылар. Шыпы-
штанып, алгыш айтчылар:*

Айны-кӱнни кӧрерге,
агын сӱгни кечерге,
ажыг кырны ажарга,
алдында кӧзим керек,
абыр чорык сурантым!
Ажымы тамнап кӧрзер,
алгап-улгап сурантым,
абыр чатын четирлер!

*Кара-сӱгнинг ээзи ыраак чериннен
парбынчит деп айтчылар. Алка-
нып айтканда, ол укчыт.
Агрыгдан чазылтан полза, кара-
сӱгнинг ээзи сӱйине кӱч перип
кыймыктатчыт. Кара-сӱге кель-
ген кижилер чунунып, пажырып,
чийинип, чер-чайанды кара-сӱгнинг
ээзине пажырчылар. Ӱгъары
ньанарда, паза ла алгыштап,
кӱндӱлеп ньанчылар:*

Паш ползын, кара-сӱг!
Пажым, кӧзим чазылзын!

переходить, переваливать горные
перевалы нужно здоровье.
Благополучное хождение прошу!
Еду пробуйте мою, с благопожела-
нием прошу:
спокойную жизнь дайте.

*Дух родника далеко не уходит, го-
ворят. Когда говорим благопоже-
лания, он слышит. Если вылечива-
ешься от болезни, от духа родника
дается сила и поверхность воды
начинает колыхаться. Люди, при-
шедшие к роднику, моются, покло-
няются хозяину родника и природе,
отдыхают. Когда возвращаются
домой, тоже возвышенно благо-
словляют:*

Поклон, родниковая вода!
Пусть мои голова, глаза не болят!
Поклон богу!
Благословление пусть достанется!
Сила чистая, не замарайся,
не вытоптайся ногами,
ясной, чистой будь!
Детям и внукам спокойствие дай!
Мне самому спокойствие дай!
Когда вернусь, воде ленточку
привяжу, благодарение
от души скажу!

Паш ползын, Кудайым!
Пир алгышым четкалзын!
Арыг пойын кирленбе,
айры пугка тепсетпе!
Ак-айаста арыг чат,
көк-айаста шебер чат!
Пала-паркага абыр пер!
Алык пойыма абыр пер.
Айлан кельзем,
сүйиме чалама алгап тагарым,
алгыш ичимден айдарым!

Чол-чорыктын ньаннары

Чолга шыккан кижини пайаназы күтүп көрчүт. Чолла парканда, аны чер-сүг ээзи көрчүт. Ан учын кижини айры сүг кечсе, таг ашса, анан ээлерине чачылга, чалама тагып, алгыш айтчылар. Чаламаны ак, сары, көк пөстөгү итчилер. Тугразы тең, узыны тең теген такчылар, үлбөктөбө шыйа ебес. Чалама 46 см пөстөгү полза, керек ыңдыг ла ньамычадан келишет. Чалама чок ползо, аттын чалазындан чула тартып, чачыны таксалчылар.

Алдынза чолда шаптыг чок,
кийнинде чолда төңзек чок,
Чолыбыс ырыстыг ползын!
Төрөн чер алгыш перзин!
Алтын чөрчин чолыбыс!
Алтын чолым, айым-күним,
төрөн черим, Кудайым,
алгыш-абырды перлер!
Алгап паскан төрөн черим,
сускап ичкен кара-сүйим,
чалама паглап такчыдым!
Агын сүглер полгонда,
тайыс кечиг ол перзин!

Обычаи в пути человека

Вышедшего в путь человека, охраняет его дух-хранитель. Также его в дороге охраняет дух земли, дух воды. Поэтому, когда человек переходит реку, переваливает гору, духам делает окропление, повязывает ленточки, говорит благопожелания. Ленты белые, желтые и синие цветом, в длину ровные, в ширину ровные, только из нового материала. Просто вяжут, не на узел. Если нет ленты, то берут волос из гривы лошади и повязывают на дерево.

Впереди дорога без происшествий,
позади дорога без бугров.
Пусть дорога будет счастливой!
Пусть родная земля
даст благословение!
Золотая наша дорога,
мой луна, солнце, родная земля,
мой Бог,
благословение, спокойствие дайте!
Родная земля, где живу,
родниковая вода, которую пью,
привязываю ленточку!
Если текущие реки встретятся,

Эс таглар полгондо,
чабыс ажыг ол перзин!
Ак ньанды ундынбын ла
ак сагышту чүректер.
Ачык чолдан тогра паспын,
түсине чолла пасактар.
Элиг чыштын аккан сүг,
ак сагыштыг айры сүг,
пир кыйалын писке четпеди,
Сүйинге кижиге түшпеди,
Мен сага ижентим,
Чакшы кечип шыкпарын!

*Ньан кыр ажарда, ажыг кырды
адапчылар:*

Алакан сынныг ажыг-кыр,
Эдегини ажып партым,
он кулагынла угал,
он көзингле көркам,
ажыйыны чабыс тут,
сүйини тайыс тут.
Ак палыгыны чипкелип,
ньягыны тартып олтарзан,
ак сүйини сүт ош
тамнап олтарзан.
Ана полып эркелеп чөр,
ага полып азырап чөр.

*Ньаан талай кечкенде, ньаан
тайга ашканда, чалама чок ползо,
апач, ак акча чачып алканчыт.
Сары сай акча чачарга, чарабас.*

Ээниг-Бийнинг чаратыла,
торго күгнөк чайылчит.
Ээниг-Бийнинг палыкыла,
сүттин тамы тамналчыт.

то дайте мелкий переход.
Если встретятся высокие горы,
то дайте низкий перевал!
Не забывая светлую веру,
с ясными мыслями будем ходить.
С открытой дороги не сворачивая,
прямо будем ходить.
С духовного леса,
вытекающая река,
дана людям с ясными мыслями.
Нам не достался ни один грех,
в твоей воде никто не утонул.
Я на тебя надеюсь, благополучно
переберусь на другой берег.

*Когда переваливают через высо-
кую гору, то ее благословляют:*

Как ладонь, перевал-гора,
на подножье твое прихожу.
Услышь правым ухом,
правым глазом увидь,
перевал сделай низким,
реку сделай мелкой.
Белую рыбу, поедая,
щёки свои втяну.
Чистую воду твою,
как молоко, пробуя, сажу.
Как мама, приласкай,
как отец, накорми!

*Переплывая большую реку (мы го-
ворим море), переходя большую
тайгу, если нет ленточки, то на
положенном месте оставляют
белые монеты. Желтые монеты
не подходят.*

На берегу широкой реки Бии
шелковое платье развевается.
Рыба широкой реки Бии
напоминает вкус молока.

Көчкенде ньан

Пистинг кижилер көчкенде, төрен чериненг алгыш-абыр суранчит. Ыйини-чуртыны, мал-ажыны үрүстеп, арткалчын үйине айтчылар:

От-очогым онбын чатсын,
таш очогым талалбазын,
талган-күлим чачылбазын,
тирилген чуртым небирелбезин.
Күренг чүстиг күс кельзе,
күллиг отымы капызарым.

Ак малды үрүстеп айтканы

Ташка шыксан,
тандалайды таап чи,
талбак кулагыны сербейтип,
таныбас үүрлиг мал пол.
Поро чалбак кучка полып,
мөриге пербин, айдап чүр!
Ак чалбак кучка полып,
Абайга каптырбын, айдап чүр!
Чайлапчын черде от капысал
үгнинг ичинде арчынла аластап,
тоглакка токылтатып айтчылар:
Алас-алас, оп-куруй!
үглерибистинг ичи артал!
Куруй, куруй, оп-куруй!
Кудайымнан алгыш пер!

Чер ээзи – чернинг тыныжы, Чер-Ана

Чернинг тыныжы тегрининг үниненг нурун күн алдынза ползо, чылыг полор. Мал-аш тойа турар,

Обычай во время переезда, кочевки

Когда переезжали на новое место, наши люди у родной земли просили благополучие дому, скоту. Оставляя аил до осени, окропляя его, говорили:

Пусть очаг не выцветет,
каменный очаг пусть не сломается,
зола в очаге не раскидается,
аил мой не развалится.
С коричневым лицом
осень наступит,
тогда разожгу золотой огонь!

Скоту благопожелания

Если на гору залезешь,
то найди тандалай-цветок,
питайся им.
Широкое ухо подняв,
узнаваемым скотом будь.
Серым козлом-вожаком став,
веди стадо, не отдавай волку.
Белым козлом-вожаком став,
веди стадо, не отдавай медведю.
На джайлау, окуривая летний аил
можжевельником, стучат по стене,
приговаривая:
Алас, алас, оп-куруй,
Аил мой, очищайся!
Куруй, куруй, оп-куруй,
Всеvyšний, дай благословение!

Дух земли, дыхание земли, Мать-Земля

Если дыхание земли на пять дней раньше будет, чем гром на небе, то будет тепло. Скот будет сы-

кузук чакшы пўтер, чачкан аш
чакшы өзер, арба көп полор,
парчын аш чакшы өзер. Чернин
тыныжы үн шыгарза, аалында
калык сўт үрүстеп, сарчик, пы-
штак, талган, көчө, мўн ташка-
ры чачканар. Ижикке чачпас.

Кайракан үн шыгарза

*Тегриде үн шыкса, «Кру, кру» деп,
өзере ле үндежер керек. Тебирден
иткен кондыраны шабарга керек,
сўт үрүстеп чачар керек. Алгыш
айтчылар. Ньяан кижилер ал-
гапчылар. Тегри үн шыгарганда,
агрык кижги чазылчыт. Кандыг
ла, тириг ле тынныг мелер
агрыгдын чазылчат. Кўн ажып
ньяндан үн шыкса, тебир конды-
ракты кынгыратып, ара чачылар.
Ташкары айны-кўнни ньаннап,
пойынын черге ара, шеген
ньяннап чачылар, отка арчын
салчылар. Тегриде чер тыныжы-
нан үн пурун шыганда, ол тын ла
чакшы ебес. Чут полор, сок полор.
Өленге, агачтарга сок шабкелп,
кыска өзер. Часкыда тегри үн
шыгарза, арчынды ньаан аякка
салала, айлантыра үгни, малнын
турчын черини кўйдиралып пас
чўрип, алгыш сөс айтчылар:*

Ак малым абыр турзын.
Агрыглар ырада ползын,
тограта черге айланзын.

*Тегри катап кўгрезе, үгнин
төрньанзары сўт үрүстеп, алгыш
сөс айтчылар.*

тым, урожай кедрового ореха бу-
дет хорошим. Когда дыхание зем-
ли издавало голос, то народ прово-
дил на улице жертвоприношение:
окропляли молоком, опрыскивали
бульоном (көчө), раскидывали сыр,
талкан, масло.

Если голос издавал Всевышний

*Если прогремит первый гром, то
надо друг перед другом встать и
издавать звуки «кру-кру», бить в
железный колокол. Брызгая моло-
ко, старейшины говорят слова
благопожеланий. Когда небо пода-
ет голос, больные люди поправля-
ются, выздоравливают. Если гром
гремит на закате солнца, звенят в
железный колокол, брызгают вод-
ку. Луну-солнце, родную землю бла-
гословляя, соблюдая родную веру,
брызгают шеген, в огонь кладут
можжевелник. Если раньше ды-
хания земли прогремит гром, это
не очень хорошая примета. Будут
дожди, холода. На травы, деревья
ударят заморозки. Если весной
небо издаст звук, то в большую
чашу кладут можжевелник и
окуривают дом, обходя кругом
загон, где стоит скот, говорят
благопожелания:*

Пусть скот стоит спокойно,
болезни уходят в другие места.

*Если снова прогремит гром, то
брызгают молоко на почетное
место в доме и говорят благопо-
желания лошадям, овцам, коровам.*

**Чалкы малга, койга, ичкиге,
никке алгыштар**

Кру, кру! Чылкы ат, кулун, чабаа
ползын, кыл куйруктары
чабаа ползын,
чүгүрик мал өссин!

Ийде ок койга алгыш айтчылар:

Про-о-о, про-о-о!
Кой, кураан малыбыс абыр өссин!

Ийде ок никке алгыш:

О-о, о-о!
Ник өссин, сарчиг,
пыштак, сүт перзин!»
Ийде ок ичкиге алгыш сөстөр:
Чы, чу – чы, чу!
Ичке углап өссин,
ак пойы абыр өссин!

*Куруг, күйгек туш четкенде, чач-
кан ашка серткич табыл ашты
үрөтүп чипчит. Пистин кижилер
нъаан палыктын пажыны
шынгыйан, кыранын кыйында
көпсалчым.*

Салгын кычырганда

*Салгын ээлиг. Кеп-чокта ол – чаш
кыс ибесе каран куртыйач кижси.
Сары шырайлыг, ындыг ок сары
өнниг кийимниг. Теген ле салгын-
нын ээзини кычырбынчылар. Кор-
ган арбанын кыбышыны артанда,
салгын кычырчылар. Полашсын
деп сурапчылар. Алгыш сөс ай-
тып, сынгырчылар:*

**Благопожелания лошадям,
овцам, коровам**

Кру-кру, коням, жеребятам!
Пусть жеребята шустрые,
быстрые растут!
Про-о-о, про-о-о, овцы, ягнята!
Пусть ягнята спокойно растут!
О-о, о-о, коровы пусть умножатся!
Молоко, масло, творог, сыр дадут!
Чы-чу, чы-чу-чу, пусть козы,
увеличиваясь, растут.

*Если наступит засуха, когда все
выгорает, когда на посеянную
пшеницу нападёт вредитель и по-
едает её, наши люди ловили боль-
шую рыбу, её сырую голову зака-
пывали на краю посеянного поля.*

Когда звали ветер

*В преданиях народа ветер имеет
свой дух. Дух ветра выглядит, как
молодая или старая женщина с
белым или желтым лицом и того
же цвета одеждой. Просто так
хозяйку ветра не зовут. Когда жа-
рят ячмень, тогда зовут ветер,
чтобы очистить ячмень от шелу-
хи. Свистят с благопожеланием:*

Тоос айылды тоолырада пер,
киис айылды килдиреде пер!
Салгын коо, коолат пер!
Салгын коо, коолат пер!
Кыбышыны үчертир!
Салгын коолат! Салгын коолат!
Алтын шыракты арта!
Эме ок салгын ойлап кель!
Кыбышты үчиртир!
Шыракты артап пер!
Күлдүреде ойнап кель!
Күнүреде кайлап кель!
Эбир-табыр үчип кель!
Эльбиреде үчип кель!
Салгын, кель! Салгын, кель!
Салгын, кир!

Чылгайак тушта паларга алгыш

Абыр, абыр, паларым!
Кандык, саргай ток чийиш,
чакшы тойо чийинер!
Күкүрт, чалгын түшкелкке,
саргай, кандык казып,
санаа четкенчи иштейербис.
Көп чакайактар чайылза,
кандык, калба казарбыс.
Кышка пелетеп алала,
келер чылда Чылгайакты чылыг
чакшы тутарбыс!
Час, кель! Чылыг, кель!
Чыл өтсин!
Ньянмыр чаг! Кар кайыл!
Чер иризин, Арыш өссин!
Көк тегри үткүрзин!
Кандык өссин, күкек өтсин!
Чер-чайан чажар чаранзын!

Подуй в дом,
подуй в войлочный аил, постучи!
Ветер, коо, подуй!
Ветер дуй, подуй!
Шелуху унеси!
Ветер, дуй! Ветер, дуй!
Очисти золотой талкан!
Сейчас же, играя, приди!
Резкий ветер, быстро прилети!
Шелуху унеси!
Жаренный ячмень очисти!
С шумом играя, приди!
Погреев, играя, приди!
Переворачивая, прилетай!
Растормошив, прилетай!
Ветер дуй! Ветер приди!

Благословение детей в праздник Чылгайак

Благополучие моим детям!
Кандык, сарана – сытная еда,
досыта ешьте.
Пока нет грома с молнией,
пока желание есть будем копать.
Когда много цветов зацветут,
кандык, калбу будем копать,
На зиму приготовим.
В наступающий год тепло, хорошо,
с радостью будем
праздновать Чылгайак!
Весна приди! Весна приди!
Пусть год проходит!
Пусть дождь идет!
Пусть снег тает!
Пусть земля отгадет!
Рожь пусть растет!
Синее небо пусть становится ярче!
Кандык растет пусть!
Кукушка пусть кукует!
Природа пусть зеленеет, хорошеет!

*Олак ла кысычакты каран ал-
гыпчыт:*

Паш болзын, паларым!
Абыл, абал, абыл!
Аш-чийштыг пашчызы!
Алтын чайыл чакайактыг,
чер сыртына өрлеп өскен.
Ачананын өйи тушта калыктын
тыныны алаан тамныг, ток курсак.
Абыл, абал, абыл!
Ат пажыны тамнап туртым,
алгыш сөсти айтын.
Кызыл өтकिр кандык!
Кыр черден кызар күйип өс!
Ак черден ак чалбыштап пүткэл!
Калык казып тойынзын,
алгап, чалыш ал турзын.
Чаш өсчинер чажананбын
кассын.
Кастык курч, сынбас ползын.
Касчын пути чаза паспазын,
капчыгы толо ползын.
Теген чүрип аспазын,
табыштырып, кап чыгыл толзын.
Кайнатканда, тамныг чийиш,
каран-тижен тамнап чүрзин.
Өлөм-сөлөм, паларым!
Эзенде мындын нъаан өстер.
Агрыг, полбас чок полып,
кеен ле чакшы ойналар.
Пага сидиги көлге сеп,
ананын кызы эльге сеп,
аганын углы калыкка сеп.
Аткыр-мөкө оол ползын,
аткан огы черге түшпес,
илик адып чаза полпасын.
Эльге-чонга айтырбазын!
Артынчагы ан ползын,
канчагазы канныг чүрзин.
Калык-чонга пакка кирзин!

*Старейшина благословляет маль-
чика и девочку:*

Поклон вам, мои дети!
Абыл, абыл, абыл!
Золотым, цветущим цветком
на земле растущие!
В голодное время народ спасшая,
вкусная еда,
Абыл, абыл, абыл!
Пробую голову коня,
говорю слова благопожеланий.
Ярко красный кандык!
На горе красным костром горя,
расти!
В открытой земле свободно
раскачиваясь, расти!
Пусть народ, копая, наедается,
благословляя приветливо!
Растущие молодые пусть не ленят-
ся, копают.
Копарулька пусть не ломается,
шустрым будет.
Копаящийся пусть мимо
не наступит,
торба пусть будет полной.
Попусту не заблуждались,
находили,
мешок пусть наполнится!
Сваренное пусть будет сладким.
Старые люди пусть
пробуют на вкус.
Благополучия, мои дети!
Еще больше растите,
немощи, болезни пусть не будет.
Хорошо, добро играйте.
Моча лягушки – для озера польза,
дочь матери – для народа польза.
Сын отца – для народа польза,
пусть будет сильным, мощным.
Стреляная пуля земли не коснется,
стреляя в косулю, не промахнется.

Пусть народ не осудит!
Нагруженное пусть будет зверь,
капканы пусть в крови будут,
пусть в народе будет в почете.

**Кысты кайда катарган,
сарынла ньандырган**

Ачык черде тўлкўни
адарга кельзень, кайраным!
Актыг сѳзти айдыбын –
ай алдында шыгарым.
Кара сўгде камдуны
адарга кельзень, кайрааным.
Пайлыг сѳсти айдыбын,
кўн алдында шыгарым.
Ижигимнин алды таш шогым,
арийле очан чўркѳрлер.
Анам-агам сизекей,
арийден очан парлар.
Ўгнин тѳри таш шогым,
арийле очан чўркѳрлер.
Анам-агам сизекей,
арийле очан парлар.

**Где ждать девушку,
с песней провожать**

В открытом месте лисицу
застрелить приходи, милый.
Добрые слова скажу,
перед луной выйду.
В черной воде выдру
застрелить приходи, милый.
Добрые слова скажу,
перед восходом солнца выйду.
Двери мои завалены камнями.
Медленно, тихо, смотря, ходи.
Мама-папа чуткие,
медленно, тихо ходите, смотря.
В доме почетное место
завалено камнями,
тихо, осторожно, смотря, ходите.
Родители мои чуткие,
тихо, осторожно ходите.

Кудаайлаш чўргенде

*Кудаайлажарга кельгенер пир
айакка сўт уртан, арчынныг,
ньымак табар пѳс алкельчит.
Аназына сўттиг аяк тамнатчы-
лар. Поны имчектинг аяагы деп
айтчылар. Келин полтон кыс чѳп
перзе, олнын аназы имчектинг
каргыш итчит: «Имчектинг аяа-
гыны ньандыртым» деп ал-
гыпчыг. Кыстыг аназы кысыны
ѳске чуртка, ѳске чатынга перер-
де, анарга ньаман сананбазын,
каныкпазын деп, ики имчегини*

Когда сватаются

*Пришедшие свататься, приносят
в чашке молоко, можжевельник,
моток материи. Матери подают
чашку с молоком. Это называется
грудная чаша. Если невеста дает
согласие, то ее мать говорит:
«грудную чашу возвращаю» и гово-
рит благопожелание. Мать де-
вушки, отдавая свою дочь в другую
семью, в другой дом не сердится.
Матери девушки, грудным моло-
ком кормившей, дают молочный
скот. Если такого скота нет, то*

имискен, ак сўтини имискен имчек каргыш идип, кыстынг аназына сўттиг мал перчит. Ник, ат чокта пир тўлкўнинг терези пбрўк италарга перчит. Кыстынг аназы ол пергенин алпасым деп айтпынчыт. Азыран кыстынг учын аназы имчектинг каргышын алчыт. Ньымак пўсти ньаа чурт тударга, паларнын ырызы. Аны ўгнын тўр ньанда ильчилер. Сарынчы кижилер кыстынг анагазына кудаайлап сарнапчыт:

Кызыл кырнын кырынан
кыйгылыг тўшти чўп сурап.
Кызыл аяк кыймыктап,
кудаайлар тўшти чўп сурап.

Кара тагнын кырынан
кыйгылыг тўшти чўп сурап.
Кара аяк кыймыктап,
кудаайлар тўшти чурт сурап.

*Тили курчтар кудаайлаж айт-
чылар:*

Кичендин пери кудаай полпып,
ики тапылтыр кудаай полпар.
Пай учырыш тўрўн полпып,
паза катап кудаай полпар.
Кырык агачты пириктирзе,
ўг полпарар.
Тўрт кижилер чўптешсе,
кудаай полтан.
Ики ташты чакташтырза,
очок полор.
Ики пала пирге ползо, чурт полор.
Пурунадын ийде деп,
име тушта ийде деп,
име пойбыс ньан тутыбыс.

коня или шкурку лисицы для шапки дают. Мать девушки не говорит, что не будет брать. За то, что выкормила дочь, берет калым в виде материш. Ее вешают на почетное место. Святаясь, для родителей девушки поют:

С края красной горы с громким
спустилось, согласия спрашивая.
Тронутая красная чаша.
Сваты пришли,
согласия спрашивая.

С края черной горы с громким
спустилось, согласия прося.
Черная чаша шевелясь,
сваты пришли дом прося.

*Шустрые на язык, святаясь, го-
ворят:*

Со вчерашнего сватами стали,
двое нашлись, сватами стали.
Дорогая встреча сделала родными,
Снова стали сватами.
Сорок деревьев соединив в одно,
дом построим.
Четвером согласившись,
станем сватами.
Два камня соединим,
станет очаг.
Два дите, если соединим,
станет семья.
С давних времен так и теперь так.
И теперь мы соблюдаем

Ики өскүс пирге полып,
пойларыбыс туштабыс.
Ики колды эптеп тудып,
ими снерге четибис.
Пеличекте пеш кайын,
пешилези тең өсти.
Пеш чаштыгда чокташсалып,
алыжарга келишти.
Өскүсти көдерген снер,
пежикти чайкан снер
кырнын ээзи чолнын чери.
Кыс пала – чонун палазы.
Азырапчынды азыраан,
артканы после турчыт.
Пайлап чүрген пойыбыс,
уннап чүрген пойыбыс,
адап кельген ажыгыбыс,
айдап кельген үйибис.

Пажы кырлыг тайгага
мал кыштаткан пис эбей.
Оны албан кудаайнын
пала алышкан пис эбей.

Салгын шаппас кырларга
кой кыштаткан пис эбей.
Кылыгыны уннабан төрөнөрдөн
кыс алышкан пис эбей.

Күнзъары салган орыным
күн уннап ок көринзин.
Күндүлеп урган чийижим
аштын тамныг ичилзин.

Калыкка салган орыным
алтын сүрлиг көринзин.
Анда урган ачуг аш
алама тамныг ичилзин.

Тогыс айры малынан
себизин перген кудаайым.

этот обычай.
Две сироты одно стали
и мы встретились.
Две руки дружно держа,
к вам пришли.
На вершине пригорка
пять берез выросли ровно.
В пять лет договорившись,
посвататься получилось.
Сироту вы подняли,
колыбель вы качали.
Дух горы, земли, дороги
девочка дитё, дитё народа.
Кормили кормящегося,
оставшаяся с нами стоит.

Восхвалявшие мы ходили,
знавшие мы ходили,
называвшие перевалы
пришли в гости, в дом пришли.

Тайга с вершинами гор,
скот в зиму кормившие мы.
Не понявшего свата,
мы дите брали.

В безветренных горах
держали овец мы зимой.
Не знавшие характера родных,
девушку, бравшие мы.

В солнечную сторону,
поставленная скамья,
пусть видится солнечно.
С уважением налитая еда,
пусть сладким будет для питья.

Для народа, поставленная скамья,
пусть золотым блеском видится.

Тогыс айры шанлыгдан
палазыны перген кудаайым.

Алты айгырлыг малынан
артыгыны перген кудаайым.
Алты айры шанлыг
палазыны перген кудаайым.

Кырлан чернин өленни
кер атым отазын.
Колымда чүгчейимди
кудаайым тамназын.
Тепшиде итибисти
төреенер чийе керектер.

Ойым черде өленни
кой отыйа керек.
Колымда чүгчейими
кудаайым ортап ич көрзин.

Арткан черден өленди
ат отыйа керек пон.
Алаканда чүгчейди
агазы ортап ич көрзин.

Агачтын ойган чүгчейим
алтын сүрлиг көринзин.
Алып акельген пу ажым
аламыр-тамныг тамналзын.

Чүректен ойган чүгчейим
шолбан чарып көринзин.
Чүгчейимде арачам
аламыр-тамныг тамналзын.

Төрт кулактыг тепшиге
ит салдыбыс, чийинзер.
Кырык артык чакайактын
аштын урдыбыс, тамназар.

Ак кулактыг тепшиге

Там налитая горькая еда,
как ягода, сладкая выпивается.

С девяти ветвей скотины
Бог дал самую жирную.
С девяти ветвей звонких
Бог дал дите.

С шести ветвей скотины
лишнюю дал Бог.
Шесть ветвей звонкое дите
дал Бог.

Гористой земли траву
гнедой конь мой пусть ест.
В руке моей чаша
пусть пробует Бог.

В чаше мясо пусть едят родня.
В клочках земли, растущая трава,
пусть овцы едят.
В руке моей чаша, пусть Бог,
глотая, пьет.

В оставшейся земле
конь должен есть.
На ладони чаша,
отец пусть пьет.

Из дерева, сделанная чаша,
пусть с золотым блеском видится.
Принесенная еда, полезным,
вкусным пусть будет.

Из кедра, сделанная чаша,
как звездным блеском видится.
В чаше молочная водка,
пусть сладким вкусом будет.

В четвероухую чашу
положили мясо, съешьте.

ит салгабыс, чийинзер.
Алтан чараш чакайактан
ашты ургабыс, чийинзер.

Кудаайлар акельген чөжөнни «сала-далар» керек. Ол ньаннын сарыны пар:

Алкылап чыгган чөжелер
алтын сүрлиг көринзин.
Айылдап түшкен төреенер
ай чорчын ош көринзин.
Күргүреп түшкен төреенер
күн чарчын ош көринзин.

Кыска төренери мултык, ньымак келем частык, төжөк, кыс кийими, пөрүк, өдөк, аяк-казан перчит. Ойак-казан парчын сарынга кирген:

Алты үйелиг чөженде
алтын карчыгын пек турзын.
Ай ижигтиг үйинге
калык чыгылып сөнзин, ойнозын.

Күреелей турган чөжене
күмүш карчыгын пек турзын.
Күн ижигтиг чуртына
төреенер чыгылып сөйиштиг
ойназын (чыргадын).

Той

Септиг кельген кижилерге ижикке киргелекке, сүтти тамнадып,

Сорока больше цветков
еду наливали, пробуйте.

Белоухая чаша с мясом, съешьте.
Шестьдесят красивых цветков
Еду наливали, съешьте.

Принесенное сватами добро, надо «выкупить». На это есть песни:

Благословляя, собранные вещи,
золотым блеском видятся.
В гости пришедшая родня,
пусть, как луна, светится.

Жертвенно собранное добро
Серебряным блеском
пусть видится.
С громом, пришедшая родня,
Как солнце, пусть видится.

Девушке родственники дают ружье, тканый материал, постель, одежду, обувь, посуду. Все это вручается под сопровождение песни:

Шестислойное добро в золотом
сундуке крепко пусть стоит.
Лунной двери пусть
народ собирается, радостно играя.

Жертвенно стоящее добро,
серебряный сундук крепко стоит.
С солнечной дверью дом
Пусть родня, собираясь,
радостно играет.

Свадьба

*Пришедших людей около двери
молоком, чегенем угощают. Новый*

шеген урчылар. Ньа чурттын ичини чункелип пелетепчилер. Ими келинге көжсеге парчылар. Көжсени ак торкодон көктөпчилер. Көжсени төрт толынан кыймат торко учыктан көрлеп, чачактар итип, ага чаба тикчилер. Көжсени элбиреп турчын кеен кайынга тагчылар. Чажыл кабактыг кайынды олнын чеенери парып талапалып кезалып акельчит. Олла ла кыстынг чеенери икилези көжсени ики ньанынанг чайа тутала шыкса, кысты ики ченизи ики ньанынанг колтуктап, көжсени шыга пасса, төреентуганнары, кыска кельген келилер, сарынчылар сарын паштапчылар. Ики катаптап сарынды шойё пурунла төрен черини пактап сарнапчылар, ан сонда көжсенин кереенде:

Сабат толган көк үрүс,
сабат толган көк үрүс
көк мөнкүдөн шойилзин,
көк мөнкүдөн шойилзин.

Көктеп иткен көжеени,
көктеп иткен көжеени
үгнин ичини чүмдезин,
үгнин ичини чүмдезин.

* * *

Актап шыккан ак кайып

дом готовят. Потом идут за покрывалом для невесты. Покрывало делают из белого шёлка. Из шелковых нитей делают кисти и пришивают к покрывалу. Племянники жениха срезают две большие ветки березы. Это покрывало с двух сторон привязывают к веткам березы. Племянники жениха и невесты, расправив покрывало, берут его под мышку. При выходе из дома, пришедшие невестки протяжно поют. Хвалят родную землю, потом о покрывале (шторе) протяжно, повторяя, по два раза, поют:

Посуда, наполненная до краев,
пусть протянется далеко.
Вышитое покрывало,
пусть украсит внутри дома.

Со светлого вышедшая,
белая береза,
от основания ветвистая.
Белое, шелковое покрывало
с давних времен благословенное.

С синего, вышедшая, белая береза
вся сама (творить, украшать)
ветвистая.
Синее покрывало многим людям –
игра веселая.

* * *

Белое шелковое покрывало

төбзинен өрбө салалыг.
Ак ла торко көжее
алдынан пери алгыштыг.

Көктен шыккан ак кайыг
көдере пойы салалыг.
Көк ле торко көжее
көп калыкка чыргалыг.

Ак ла торко көжее
чер-чайанга чайылзын.
Нъаа ла үгнин паларнын
пежикке пала чайканзын.

* * *

Кабактары чайылган
чалалыг көжее сүрүлзин.
Чатчын үйини чыргаан
чаш паларнын чаражы.

Элбирепчин кайыгны
ээнин көжее сүрлезин.
Эльди-чонды чыргаткан
ики паланын чаражы.

* * *

Айга тиккен көжеем
ай шыгар алдына чарызын.
Алкап перген ардабыс
алкан чажына кут ползын.

Күнге тиккен көжеем
күн шыгар ньанына чайылзын.
Көрип перген ардабыс
түшкен чуртына эш ползын.

* * *

Айга четкен көжеем
Ай шыгар ньанда чабылзын.

пусть землю покрывает.
Пусть у ребят в новом доме
в колыбели дитё покачивается.

Распустившиеся листья
с кистями покрывало бороздится.
В обжитом веселом доме –
молодые красивые дети.

На колыхавшейся березе
пусть блестит покрывало.
Эти двое красивые
веселили, радовали народ.

* * *

Месяц шитое покрывало,
пусть на восходе луны светится.
Благословение дававшие,
благословенная жизнь пусть будет
счастливой.

Днем шитое покрывало,
пусть стелется на стороне
восхода солнца.
Смотря дававшие, поповавшие
в семью пусть будут парой.

* * *

До дома дошедшее покрывало,
до восхода луны пусть покроет.
Благословляя, давшие пару,
остановившейся семье
пусть будет счастье.

До солнца дошедшее покрывало,
пусть от восхода солнца стелется.
Видя, давшие пару, пришедшие
в семью счастье даст.

* * *

Береза с зелеными листьями
в доме стоять должна.

Алкап перген ардабыс
тўшкен чуртына кут ползын.

Кўнге четкен кўжеем
кўн шыгар ньанынан чайылзын.
Кўрип перген ардабыс
парган чуртына кут ползын.

* * *

Чажыл кабактын чаш кайын
ўге туртан керектиг.
Алты келем кўжеем
айланып киртен керектиг.

Кўбўн кабактын кўк кайын
ўге туртан керектиг.
Тўрт келемниг кўжеем
ильбирип туртан керектиг.

* * *

Тарат-тарка кўжеге
тарал тўжер керектиг,
Чатар келген чаш келин
айлан кирер керектиг.

Керей-тарка кўжеге
кере тўжер керектиг.
Эльден келген чаш келин
ильбирип киртен керектиг.

*Нъаа келинди сарынла парчылары
нъаа чуртсары келеле, ўч катап
кўн ньанзары паштанып айлан-*

Шесть мотков покрывало,
поворачиваясь, надо заходить.

С синими листьями береза
должна (как вата) стоять дома.
Четыре мотка покрывало,
колыхаясь, должно стоять.

* * *

На расправленное покрывало
кедровка должна сесть,
опуститься.
Пришедшая жить,
молодая невеста,
оборачиваясь, должна заходить.

Плотное покрывало, зашедший,
остаться должен.
От народа, пришедшая невеста,
вывернув, должна зайти.

*Невесту с песней приводят к но-
вому дому, поворачивая к солнцу.
Три раза поворачивая, вводят в
дом и усаживают в кресло. С де-
вушки снимают платок, расчесы-
вают волосы и заплетают две ко-
сы. Два племянника с двух сторон
стоят. Снохи, вокруг встав, поют
песни:*

На плечах волосы расчесать надо,
Пятикосные волосы расчесать
надо.
На спине (плече) шесть кос,
волосы убрать надо.
На шесть кос, заплетенные волосы,
расчесать надо бы.

*Волосы девушки из одной косы за-
плетают в две косы. Концы (на
плече) связывают. Назначенный*

тырала, айылга кирдирчит. Пелен орынга олтастырчит. Паланын шүзрегин (шанкызын?) чечип, кечегизин (чүрмечини?) тарап, ики ченнери ики ньанынан турып, өске келиндер анарды айлантыра туралып, сарын сарнапчылар:

Пелиндеги пеш шанкы,
чечсаларга керектиг.
Пештен үрген чүрмечинг
тарап салар керектиг.

Аркандагы алты шанкы,
алсаларга керектиг.
Алтыдан үрген чүрмечинг
тарап саларга керектиг.

*Кыстын чачыны ики чүрмечке
үрүп, учтарыны такый келип
түзжинзары кайинтап чит кижини
учазынзары салыйчыт. Ан сонда
төрөндернинг кижизини көжени
камчыла, арчынла пир ибесе мул-
тыктын кындагыла ачара керек
алгыш айдып:*

человек косы с груди перекладывает на спину. Потом кто-нибудь из родни открывает покрывало (шторы) вереском или бичом, говоря благословение:

Со светлоголовым ребенком будь,
с желторогим скотом будь.
На переднем подоле пусть дите
идет, на заднем подоле
пусть скот идет!

Каменный очаг пусть будет
крепким, зола талканная
будет всегда горячим!
В загоне пусть будет полно скота,
за пазухой пусть будет
полно детей!
Почитай старших,
молодых почитай.
Заходящих приглашай с радостью,
уходящих с радостью провожай!
Впереди меня не ходи,
по имени меня не называй.
Народ угощай, береги свою семью.

*Когда девушка приходит в дом
жениха, в огонь наливают масло
или жир из приготовленной пиалы,
обвернутой чистым полотенцем.
Если пламя поднимется высоко, то
говорят, что это к счастью и хо-
рошей семейной жизни. Потом
говорят слова благопожеланий. В
доме главное – огонь. Поэтому
пришедшая в новый дом девушка
почитает огонь. Старший гово-
рит Матери-Огню благопожела-
ния:*

Сары паштыг палалыг пол,
сары айгырлыг маллыг пол!
Алдында идегине пала пассын,
кийнинде идегине мал пассын!
Таш очогын пек ползын,
талган-күлин изиг ползын!
Шуларда мал тола ползын,
койнында тола пала ползын!
Ньяанды ньаан те,
Чашты чаш те!
Киргенди кийдире күндүле,
шыкканды шыгара күндүле!
Алдыма паспа, адымы адаба.
Калыкты шайлат,
айыл-чуртыны шебер тут!

*Кыс олнын үйине келгенде, отка
үс ибесе сарчиг урчит. От эс чал-
быштат күйзе, чурт ырыстыг,
чакшы чаттыныг полтан көр-
тисчит. Ан сонда алгыштар
айтчыт от чуртын ньааны. Ан
учын кыс ньаа чуртка кожылып,
От-Аназыны күндүлөпчит. От-
Анага алгышты ньаан кижги
айтчыт:*

Отанган оды чооктыг ползын,
олтарган пойы абыр ползын.
Алтын очаг тайкылбазын,
аскан казаны чайкалбазын!
Элгелиг чурт тутсын,
керектиг мал азыразын.
Айдап чүрчини мал ползын,
азырап чүрчини пала ползын.
Айныкка кельдер. Ырыс ползын.
Таш очок тайкылбазын,
талган-күли чачылбазын
(тоспарбазын).
Айткан сөзуме алгыш ползын!
Чурт тутчын паларга алгыш:
Таш очогы тайкылбазын,

Растапливаемый огонь
пусть будет говорливым.
Находящиеся в доме
пусть будут благополучными.
Золотой очаг пусть не упадет,
не развалится.
Казан, кипящий, не качается!
Духовный дом пусть будет.
Нужный скот пусть держат.
Кормящийся скот
пусть будет скотом.
Вскормленный
пусть будет ребенком.
На удивительное пришли,
пусть будет счастье.
Каменный очаг
пусть не разрушится,
талкан-зола пусть не разбросается.
Сказанным словам моим
пусть будет благословение!
Пусть каменный очаг
стоит крепко, зола в очаге
не развеется.
Серебряный очаг не развалится,
пусть ... (имя) казан
не раскачается, горящий огонь
будет разговорчивый.
В казане пусть еда не убудет,
в доме всегда будут люди,
вскормленные будут дети,
пасущийся будет скот.
В работе недостаток будет,
вдвоем подходящими будут,
пусть сто лет живут,
седлают шустро, быстрого коня.
Пусть знают свое место,
пусть казан всегда будет в очаге.

Две головешки соединились
от горящего очага,
пусть будет огонь!
Два молодых соединились,

талган-күли чачылбазын!
Күмүш очогы тайкылбазын,
күлөр казаны чайкалбазын!
Отанган оты чооктыг ползын,
аскан казаны соолбазы,
айылынан кижилер айрылбазын,
азыраны пала ползын,
айданарын мал ползын,
иштенерин четиглиг ползын.
ики пойы иптиг ползын!
Чүс чаш чажазын,
чүгүрик ат минзин!
Олтарганы олаттыг ползын,
оттан казан айрылбазын!

Ики турун пириккен
оттан чооктыг от ползын!
Ики пала пирикти,
чуртан чакшы чурт ползын!
Ньяактыгларга айттырбын чүрлер,
чарынныгларга туттырбалар!
Шыга чүгүрип, малым делер,
кире чүгүрип, палам делер!
Ньяанарды тооп чүрлер.
Сеен, меен дешпелер.
Ики төреенерге полаш чүрлер!
Кыстын төренери кыс чакшы
чуртка түшти деп, снердин артык
төрөн тападыбыс
деп сарнапчылар:
Ак таш сыртыла көп пастым,
ак таштан сызык тападым.
Алты аймакка көп чүрдим,
туганнан артык тападым.

Көк таш сыртыла көп пастым,
көк таштан сызык тападым.
Көк аймакка көп чүрдим,
туганнан артык тападым.
Той өтчинде ол ла келинди ньяа
айылга апарып,
чолла сарнапчылар:

пусть будет хорошая семья!
Говорливым, не попадаясь, ходите,
не поддавайтесь могучим.
Выбегая из дома, говорите
«мой скот», забегая в дом,
«дитё» говорите!
Старших почитайте,
«твое, мое» не говорите.
Родственникам помогайте!

*Родственники девушки поют песни
о том, что их девушка попала в
хорошую семью, лучше родню не
нашли, чем вашу:*

Много ходил по белым камням,
но плотнее белого камня не нашел.
По шести народам много ходил,
роднее вас не нашел.

По синим камням много ходил,
плотнее синего камня не нашел.
По синим народам много ходил,
роднее вас не нашел.

*Когда идет свадьба, парня и де-
вушку вводят в новый дом. По до-
роге поют:*

Две горы перевалили,
поклон – моей родне.
Благословленного парня
матери и отцу – поклон.

Шесть гор перевалили,
коню надеялся – поклон ему.
Шести благословляемого
Поколения отцу-матери – поклон!

*В новом доме, увидев силу парня и
девушки, отец и мать парня гово-
рят благословения:*

Пусть разжигаемый огонь горит,

Ики тагны ажырган
чагыныма паш ползын!
Ир чажына алгыштыг
ана-агага паш болзын!

Алты кырды ажырган
ат иженгеме паш ползын!
Алты алгыштыг үйеге
ага-анама паш болзын!
Нъаа айылда олнын, келиннин
күчи көралып, олнын агазы ла
аназы алгыш сөтер айтчыт:
Оданган оттарын чалбыразын,
орында палар ойназын.
пежикте пала чайканзын,
казандар кайнап турзын,
тагыгда аттар турзын,
үглеринде калык чыгылзын,
малларына мал кожылзын,
паларына пала кожылзын!
Чаш агачтар чаран өссин,
чакшы, абыр чаттар!
Торгонын чиги ош,
тостын кыбы ош,
абыр, чакшы чаттар!
Алгыш, чөжелер кожыл чаттар!
Ак сагыштыг калыкка
пойларын алгып килелер!
Пардыглардын аллар,
чоктыгларга перлер!

Сарыннар

* * *

Күмүш сүрлиг пу сыргам
күн алдында чарыктыг.
Күүним четкен көрижим
күүнзек, керсиг сагыштыг.

Алтын сүрлиг пу сыргам
ай алдында чарыктыг.
Алар полгон көрижим
арыг, чакшы сагыштыг.

на скамье дети играют,
в колыбели дитё качается,
в казане кипит еда,
на привязи кони стоят,
в доме люди собираются,
скоту скот прибавляется,
детям дети прибавляются.
Молодые деревья красиво растут,
хорошо, спокойно живите!
Как у шелка шов,
как у бересты слой,
спокойно, хорошо живите,
благословляясь, богато живите.
Со светлыми помыслами к народу,
сами, благословляя, живите.
От богатых берите,
малоимущим давайте!

Песни

* * *

С серебряным блеском мои серьги
под солнцем светятся.
Товарищ, который мне по душе,
душевный и умный.

С золотым блеском мои серьги
под луною светятся.
Друга, которого буду брать,
с чистыми, хорошими мыслями.

* * *

Ай алдында пир терек
алтын кабактыг чайканды.
Алтын паштыг сыргалыг
ай ашканчы перийлер.

Күн алдында пу терек
күмүш кабактыг чайкалды.
Күмүш паштыг сыргалыг
күн ашканчы перийлер.

* * *

Чардынан тутса, чыртылбас
ньяа ла иткен чараш тон.
Ньяманышып айтышпас
чажына чаткан төреенер.

Идектен тутса, чыртылбас
иски та ползо, тере тон.
тарынышкель айтышпас
элде-чонда төреенер.

* * *

Үйген аска суксын деп,
атыны перген төреенер.
Абырада чурта деп,
кысты перген төреенер.

Ээр-тукум салзын деп,
атыны перген төреенер.
Ики үге чурта деп,
палазыны перген төреенер.

* * *

Агарып тан ат кельди,
ак пайтал пажы пышыйды.
Аттын пажы пыжарда,
ак туганар чыгыл чыргады.

Көкөрүп тан ат кельди,
көк пайтал пажы пышыйды.

* * *

Под луною один тополь
качался с золотыми листьями.
Золотую голову с сергами пока
луна не перевалилась, отдайте.

Под солнцем этот тополь
с серебряными листьями качается.
Серебряноголовую с сергами
отдайте, пока солнце не заката-
лось.

* * *

Сбоку схватишь, не порвется
только что сделанная шуба.
Между собой плохо не говорят,
издревле живущие родные.

С подола схватишь, не порвется
хоть и старая шуба.
С обидой не говорят в народе
родные люди.

* * *

Узду коня дали родные люди,
чтоб благополучно жил в доме
девушку дали родные.

Седло, чтоб седлал коня,
дали родные,
чтоб дома жило свое дитё,
дали родные

* * *

Белея, наступило утро,
белого коня сварилась голова.
Когда коня голова сварилась,
светлые родственники,
сбравшись, играя, веселились.

Синея, утро наступило,
голубого коня голова сварилась.

Аттын пажы пыжарда,
кѳп туганар чыгыл чыргады.

Таг серинде ала кайын,
салгын кирип чайканчит.
Кеен кыстарнын сарынары
ак чаланда угылчыт (чайылчыт).

Ак ньан, ак сагыш

*Пуруна тушта чер-чайанды ики
катап пистин калык кѳдерген:
кызыг часкыда ѳлен ѳсканда,
агачтар кабакла чайылканда, кы-
ра сўрип, аш чачканда; кўскиде
агачтын кабагы, ѳлен саргайкан-
да черини алгыпчылар, куча канды
тутчылар. Черибис чакшы кѳрзин
деп, ак малыны чаламалап
тапчылар: сары ньаактыг, сары
кулактыг, кара кѳстиг. Пурун ла
тѳрен черле эзенишчилер:*

Мен ѳзенек, сѳѳгим четибер.

*Ан сонда отка арчын салчыт, пир
айакка сўт уралар, пир айакка
сўттинг аразы уралып. Кўн
шыгытка паитанып, кайынга
чалама такып, 4-8-10 катап чач-
чылар. Чаламалыг тўзекти ак
ширдекке тургысалар керек. Пий-
ете аяакта ара ба, сўт не тўгене
перзе, ол тўзектенг урала керек.
Черини кѳдертенди чараш черде
тутчыт. Канчи кижжи келген
парчылары ак, кѳк, сары чалама
такчылар. Пурун ла чалама так-
чылар, отка арчын салчылар, сўт
ўрестепчилер, алгыш айтчылар:*

Когда голова сварилась,
голубые родственники,
собравшись, играя, веселились.

На вершине горы пестрая береза
на ветру качается.
Красивых девушек песня
по свободной долине слышится.

Светлая, белая вера, светлые мысли

*В прежние времена наш народ свою
землю благословлял два раза. Вес-
ной, когда трава появлялась, дере-
вья распускали листья. Люди начи-
нали пахать и сеять ячмень и пше-
ницу. Осенью, когда листья на дере-
вьях пожелтеют, землю благослов-
ляют, празднуют Кѳчо-Кан. Благо-
дарят за урожай. Находят скотину
с желтой щекой, желтыми ушами
и черными глазами. В начале здоро-
ваются с родной землей:*

Я ѳзенек из рода чети бер айы, в
доме пять детей.

*Потом в огонь кладут можже-
вельник. В чашку наливают моло-
ко, в другую – молочную водку. По-
вернувшись на восход, повязав на
березу чалама, 4-8-10 раз окроп-
ляют, а бидон с ленточками ставят
на бугор. Если в чашке закончится
ячмень, молоко, то из бидона
наполняют. Землю благословляют
в красивом месте. Сколько людей
пришло, все повязывают белые,
желтые и голубые ленточки. По-
том в огонь кладут можжевель-
ник, брызгают молоко и говорят
благопожелания:*

Пултыр чүрген чолым эди,
пултыр чүрген кижиги эдим.
Адым – Байрым, сөбөгүм – күзөн,
Айылым Тура, пеш палалыг.

Чаш агачты коштыя
чүрип келдим, төр-черибис!
Чажыл чакайактыг төрөн черге
альдап келдибис, төрөн чер!
Чүрек агачты коштыя
чоргылап келдибис, черибис.
Көк чакайактыг төрөн чериме
альдап келдибис, төрөн черим!
Чер-чайан!

Шүйин сынныг ак черим,
ажыгына паш ползын!
Шынырап аккан талайдын
кечигине паш ползын!
Токым сынныг ак черим,
ажыгына паш ползын!
Толгал аккан талайдын
кечигине паш ползын!

Ак ширдекти чайдыбыс,
чайан чакшы көрөр па?
Актан тамнан чийишти
тамнап, тутып көрөр пе?

Алтын чүгчей колымда,
тударзар ба, чер-чайан?
Ак сагышла айтчынымы
угазар ба, чер-чайан?

Чис (айак) чүгчейек колымда,
тударзар ба, чайаным?!
Туйук сөсти айдайын,
угазар ба, чайаным?!
Аспак агач төзинен

В прошлом году ходил
по этой дороге,
в прошлый год, ходивший
человек – я.
Зовут меня Байрым, из рода кузен,
из аила Тура, с пятью детьми.

Мимо молодых деревьев пришли,
родная земля!
Зеленый цветок – родной земле.
В гости к тебе пришли,
родная земля.
Рядом с кедровым лесом ощупью
пришли, родная земля.
С голубыми цветками
в гости пришли, родная земля!
Создатель!

Протяженная, открытая земля
перевалами полна.
Из моря звонко текущей реки
переходу – поклон!
Ковром стеленная, открытая земля,
переходу – поклон!
Открытое, круглое стелили.
Создатель хорошо посмотрит ли?

С чистой, пробованной еды держа,
посмотрит ли?
Золотая чаша в руке, возьмете,
Создатель?

С чистыми помыслами говорящего
услышите ли, Создатель?
Медная чаша в руке, возьмете ли,
Создатель?

Тупиковые слова скажу, услышите,
Создатель?
С основания сосны
сделанная чаша.
Доенное молоко, травы долины –

Чонап иткен чүгчейим.
Чалан бленнин сүтиле
сагып иткен ажыбыс.
Агын сүглик черибис!
Агач-таштыг черибис!
Ак чалангы черибис!
Чүрек агачтыг черибис!
Ак өлөннин пажынан
үзал чизе, кандыг на?
Кара сүгден тамназа,
Ичип чүрзе, кандыг на?
Чаш агачтар коштыя
чоргылап ал чүрдибис!
Чажыл чакайактыг черди
аальдап салдыбыс!
Чүрек агачты коштыя
чоргылап ал чүрдибис!
Кызыл чакайактыг черди
аальдап чүр салдыбыс!
Элем-селем ползын!
Эзен-абыр ползын!
Эзенеге чол ползын!

*Аң сонда үч катап пажырага
керек чалама дөбн. Аң сонда шай-
лыя керек, тынана. Кара сүг
коштыя ползо, пойынын учын
айтчыт. Үч катап кужатап ор-
тан уччит. Аң сонда нунуналып,
отка шайлапчыт, тынанчит,
уйуктапчыт. Агрыпчинда пийде
айтчыт:*

Пудым, колым, пажым агрыпчыт.
Кайдын кельген пу агрыгны
кеде итсен, чер-чайаным!
Айланайын, чер-чайаным!
Алгыш перзер, чер-чайаным!
Ибирийин, чер-чайаным!
Эзен перзер, чер-чайаным!
Кара сүглиг төрен черим,
катап ок ичалдыбыс.

наша еда.
С текущими водами наша земля!
С лесами каменистыми
наша земля!
Свободная долина – наша земля!
С кедровыми лесами земля!
Если головку травы, оторвав,
съедем, что будет?
Если с родниковой воды выпьем,
что будет?
По молодому лесу ощупью ходили.
С зелеными цветками земли
ходили в гости.
По кедровому лесу ощупью
ходили.
С красными цветками земли
ходили в гости.
Спокойствия и здоровья!
До будущего пусть будет дорога.

*Потом три раза надо делать по-
клон в сторону привязанных лен-
точек. Если рядом родник, то го-
ворят о себе, пьют три пригоршни
воды, моют лицо. У костра пьют
чай, отдыхают. Когда болеют,
так говорят, прося:*

Руки, ноги, голова болят.
Откуда эта болезнь пришла,
туда отправь, мой Бог.
Создавший нас,
дай свое благопожелание!
Вывернись я, меня Создавший!
Здоровье дайте, мой Создатель!
С родниковыми водами родная
земля, опять мы напились.

Карга куштар пойыбыс
кайа полып ньандыбыс.
Туйык сүглиг кара сүг,
тойа ла ичалдыбыс.
Турунажып пойыбыс
турып ньан алтартыбыс.
Элем-селем ползын!
Эзен-абыр ползын!
Ўчкен кўкек өткенчи,
эзенде чолыбыс ползын!

**Чылгайак тушта
паларды алгапчыны**

Абыр, абыр, паларым!
Кандык, саргай – ток курсак,
чакшы, тойа чийинер!
Күгреп чалкын тўшкелекте,
саргай, кандык канчеп керек
казарыбыс.
Кышка пелетеп алала,
келер чылда Чылгайакты
чылыг, чакшы тутарбыс!
*Олак ла кызычакты караан ал-
гапчыт:*

Паш ползын, паларым!
Абыр, абыр, абыр!
Аш-чийиштын пашчызы!
Алтын кептиг чакайактыг
чер сыртында чайыл өскен,
ачананын өйи тушта калыктын
тыныны алкан тамныг, ток
чийиш, абыр, абыр, абыр!
Ат пажына тамнап туртым,
алгыш сөзими айтын,
өткир кызыл кандык!
Кыр черден кызыл от ош өс!
Ак черде ак чалбыштап пўт!
Калык казып тойынзын,
алгап, сөнип алалзын.
Ньа частын кандыгыны

Мы, как птицы вороны, ставшие,
как скала, домой вернулись.
Непроходимая, родниковая вода,
напились досыта.
Сделав стоянку, мы, пожив дома,
сидим.
Будем все здоровы, благополучны!
До следующей кукующей кукушки
пусть будет у нас дорога!

**Благословение детей
в праздник весны Чылгайак**

Спокойствия, благополучия детям.
Кандык, сарана – хорошая еда,
досыта ешьте.
Пока грома-молнии нет сарану
сколько надо накопаем,
на зиму заготовим.
В наступающем году Чылгайак
хорошо будем проводить!
*Старый человек благословляет
мальчика и девочку:*

Поклон вам, мои дети!
Спокойно, спокойно, спокойно!
В голодное время сладкая,
сытная еда, спасающая народ.
На земле распустившись
растущий, золотоголовый цветок.
Спокойно, спокойно!
С головой коня сравниваю, пробуя.
Говорю слова благопожеланий,
ярко-красный кандык!
На горе расти, как красный костер!
На поляне создайся сплошь.
Пусть народ весело, благословляя
копает и наедается!
Весной дети, не ленясь,
пусть копают кандык.

чаш палар чажананбын кассын.
Кастык курч, сынбас ползын!
Тепкен пуды частыкпазын,
каптыразы толо ползын,
теген чөрип аспазын.
Казалып, кап чыгылзын.
Кайнатканы тамныг аш,
каранары тамнап чүрзин.
Өлөм-сөлөм, паларым!
Пийинедин эзенде ньяан өстер.
Тыбаа-агрыг чок ла абыр,
чакшы ойналар.
Пака сидеги – көльге сеп,
Кижипалазы – кижиге сеп.
Ананын кызы – элге сеп,
аганын углы – калыкка сеп.
Мөке-могыс оол ползын,
аткан огы черге түшпезин,
илик атса, чаза полпазын,
эль-чоонга айтырпазын,
чүктенгени ан ползын,
капкини канныг чүрзин,
калык-чоонга пакка кирзин!

Кайын пайлап сарыннар

Пайры кабактыг пай кайын
пай тепсенде өс туртан.
Тойлап чаткан калыгым
пай күрееге пажырган.

Сала кабактыг пай кайын
ойым черге өс туртан.
Ойынчы мен калыгым
эш күрееге пажырган.

Пайры кабактыг пай кайын,
пайлыг сыны тыг эсте.
Ак чаланнын калыгы,
пай курчагы өрете.

Копарульки пусть не ломаются.
Копаящая нога,
пусть не промахнется!
Торбочка пусть будет полной!
Пусть не блуждают.
Копая, пусть мешок наполняется.
Сваренное пусть будет сладким.
Старые пусть пробуют.
Здоровья, благополучия, дети!
На будущее большими вырастайте!
Не болейте, хорошо,
спокойно играйте.
Моча лягушки – для озера польза,
дитё людей – для человека польза.
Дочь матери для народа нужна,
сын отца для народа нужен.
Пусть будут сильными
и шустрými.
Выстрелянная пуля пусть земля
не коснется, стреляя в оленя,
пусть не промахнется!
Пусть народ его не осудит!
В торбах пусть будет добыча с
охоты, ловушки в крови.
В народе, чтоб хвалили.

Песни о березе

Береза, распутившаяся листьями,
стоит на богатом месте и растет.
Мой народ, богато живущий,
поклоняется в богатом месте.

Береза богатая листьями на ветвях
стоит отдельно и растет.
Игривый мой народ поклоняется
в отдельном месте.

С боков богатая листьями береза,
ростом богатая очень высоко.
Народ, живущий в степи,
богатая связь наверху.

Туграта турган ак кайын
төзинде олтар пайлыак.
Айылда олтарчын нъаанарды
аттарыны атабын чүректер.

Төстөк черде төрт кайын
төзиненг кеспин пайлыак.
Төөринде олтарчин нъаанарды
алга паспын чүректер.

Ала кабактыг ала кайын
өскен тазылы теренде.
Пажырып кельген калыгым
кудайлары өретте.

Пеличекте пеш кайын,
пежилези тенг ебес.
Пеш карындаш өсанда,
сагыштары тенг ебес.

Таг серинде ала кайын
салгын кирип чайкапчит.
Кеен кыстарнын сарынары
ак чаланда күүлеп чайылчыт.

Төрөөн калык пайрамга кельгени

Пайлыг, ээлиг черибисте
пайрам, чыргал пашталды.
Айлантыра төрөөн калык
ак сагыштыг чыгылды.

Кыр тегейде ала кайын
салгын кирип чайканды.
Кеен кыстарнын сарынары
ак чаланга чайылды.

Агын сүгнинг чаратында
өсчин агач чажарды.
Чаш паларнын ойыннары
ичибисти сөндирди.

В стороне, стоящая береза,
у основания сидя, благословляем.
В доме сидящих старейшин
не будем по имени называть.

На бугорке четыре березы,
не будем срезать, благословляя.
В почетном месте,
сидящие старейшины,
не будем у них впереди ходить.

У пестрой березы пестрые листья
и корни ее глубоко в земле.
На поклон, пришедшие мои люди,
их Бог находится высоко.

На гриве горы растут пять берез,
и они не ровные по росту.
Пять братьев, когда выросли,
мысли у них у всех разные.

На вершине горы пестрая береза
раскачивается от ветра.
Прекрасных девушек песня
по степи слышится, растекаясь.

Родной народ на празднике

На богатой, духовной земле
начался праздник, веселье.
Вокруг родной народ
со светлыми мыслями собрался.

На вершине горы пестрая береза
от ветра закачалась.
Красивых девушек песня
по вольной степи стелется.

На берегу быстрой реки
зеленеет растущий лес.
Игры детей веселят
наши души.

Алдынзары төрен черди
көдерип ле чатактар.
Өзере ле чүптиг полып,
Кудайла ла полактар.

* * *

Төрөн черибиске, чер-чайанга,
агын сүглерге, чер ээзине, парчын
тынныг мелерге, көк тегриге, ай-
га, күнге, текши Кудай-Чайанга
алгыш айдып, өре көдерип чүр-
зебис, пойыбыс та өре шыгарбыс,
чер сыртындан чөйлөбесиби.
Кандыг ла кижиге ак сагыштыг, ак
ньангыг полза керек, ол киреде
чатыны да нек полор. Алгыш айт
чүрзе, пойы да өре шыгар, чатыны
пай полор.

В будущем родную землю,
поднимая, будем жить.
Между собою будем в согласии
и будем с Богом.

* * *

Родной земле, природе, рекам, хо-
зяину земли, всему живому, голу-
бому небу, луне, солнцу – всему,
что создал Бог, благословляя, под-
нимая. Если будем соблюдать, то и
мы сами будем подниматься духом
и не сотремся с лица земли. Любой
человек должен быть со светлыми
мыслями, со светлым нравом, то-
гда и жизнь будет легкой.

**КУМАНДИНСКИЕ РОДА (СЕОКИ),
 РОДОВЫЕ БОГИ-ПОКРОВИТЕЛИ,
 РОДОВЫЕ ГОРЫ, ДЕРЕВЬЯ, ЖИВОТНЫЕ**

Сөктернын ады Название сеоков	Кудайыбыс, пайанабыс Название Бога-покровителя	Төс таг, ан, агач Священные горы, животные, деревья
Алтына куманды	Ньямырактыг Чажыг-Кан	Бабырган
Өрө куманды	Карчы кайыг кестирбес Кайыр көстиг Солтон пий	Ажиг, Солтон, Ка- бак – около Телец- кого озера
Тастар	Карчы кайыг кестирбес Кайыр көстиг Солтон пий	Пазырык
Күзен	Пырча-каан, Кыркыс-каан	Солоп, лебедь, кедр, тополь
Солыг	Эзир пулыт олатыг Аба йажын	Мус таг
Табыска (өрө, ал- тына)	Пактык-каан	Кегды (Көк таг)
Шабат	Күргеш пий, Суза-каан	Теглен кыр
Тоон	Ұч чачактыг, Чаим-каан	Чычам таг, айры, үчүрги Бык, олень, утка Акация (табылга)
Четибер (чети пүри)	Ұльген пий	Кегды (Көк таг) Медведь, утка Кедр
Челей	Өрө турган Ұльген пий	Кесте таг
Калар	Ұч пөрүктиг Ұльген пий	Кестег таг

Д. К. Зеленин

**ЭРОТИЧЕСКИЙ ОБРЯД
В ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯХ
АЛТАЙСКИХ ТУРОК¹**

Летом 1927 г. я путешествовал по Алтаю в целях этнографического изучения русских колонистов. У туземного турецкого населения я встретил бытование эротического обряда, который ещё никем в печати не описан. Это последнее обстоятельство и побуждает меня опубликовать имеющиеся у меня сведения.

Обряд отмечен мною в районе верхнего течения реки Бие, на правом её берегу. Прежде это был Бийский уезд Томской губ.; теперь – Турочакский аймак (большая волость) Ойротской Автономной области. В дер. Полушкино (30 килом. ниже Турочака по р. Бие) обряд выполнялся ещё и весной 1927 г.; в деревнях Осинники, Сапожкино, Салазан, Басток, Чурбашкино – в недавние годы. Алтайские турки, живущие в близи Телецкого озера (дер. Артыбаш, Кебезень и друг.) этого обряда не знают. Самое верхнее на реке Бие селение, где данный обряд известен – дер. Санькин аил.

Указанные деревни населены главным образом кумандинцами, т. е. родом (сбѣк, собственно: кость, так называются родовые подразделения алтайских турок) Верхняя Куманды. Изредка тут встречаются и представители других алтайских родов: Нижняя Куманды, Hilej или Dilej², частью Кузень.

Интересующий нас эротический обряд является частью родового шаманского жертвоприношения, так называемого «tajelha». Это последнее описывалось много раз. Недавно ему посвятил специальную статью А.Н. Глухов в издании Этногра-

¹ Публикуется по: Зеленин Д.К. Эротический обряд в жертвоприношениях алтайских турок (1928) // Этнографическое обозрение. 2016. № 3. С. 70–82.

² Сеок чилей. – А. М.

фического Отдела Государственного Русского Музея в Ленинграде «Материалы по этнографии», том III, выпуск I, S. 95–100: «Tajelha»¹. Прежние описания [обряда тайылга приведены. – А. М.] в книге миссионера В. Вербицкого «Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований»²; Radloff W. «Aus Sibirien»³. В этих описаниях об интересующем нас обряде ничего не сообщается.

В дер. Полушкино на верхней Бие жертвоприношение 1927 г. проходило при таких обстоятельствах. В этой деревне преобладает русское население; турок только 10 дворов. Но тут живёт шаман Захар Злаков. Этот последний, по словам местного русского населения, «заставил» одного богатого турка из данной деревни принести в жертву лошадь светлой масти, уверяя, что иначе эта лошадь всё равно пропадёт. Тот согласился, и ранней весной 1927 г. было назначено жертвоприношение. Божество, которому приносилась эта жертва, кумандинцы называют: Ssultahan, Kutaj, Öre (небесный) Tuñhan-Ssultahan. Другие же алтайские турки называют это доброе божество: Úlhän’.

У алтайских телеутов (Teleuten), по сообщению А. Анохина (рукопись 1912 г. в Музее Антропологии и Этнографии Академии Наук СССР в Ленинграде), аналогичная жертва приносится Úlhän’ю каждым домохозяином в первые годы после его женитьбы, чтобы родовое божество приняло под своё покровительство новую семью. Кумандинцы в Полушкине мне сообщали о цели жертвоприношения tajelha в таких выражениях: «Молятся о жизни, о здоровье, о скотине – чтобы всё было хорошо».

Жертвоприношение происходит раннею весной, как только начинает куковать кукушка. Ветви берёзы должны быть ещё голыми, без листьев, но в 1927 году несколько запоздали с жертвой, и берёза уже распустилась.

После полудня выехали на жертвоприношение взрослые мужчины двух соседних деревней – Полушкино и Сурбашкино. Всего было около 30 лошадей, причём на каждой сидело по двое

¹ Глухов А.Н. «Тайэлга» // Материалы по этнографии. Том III. Выпуск I. Л.: Издание Государственного русского музея. С. 95–100.

² Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. М.: Скоропечатня А.А. Левенсон, 1893. С. 46 и сл.

³ Radloff W. Aus Sibirien. Leipzig, 1883. Глава 6.

всадников. Жертвоприношение проходило в 4 километрах от селения, в лесу на лужайке. Впереди всех ехал хозяин обречённой в жертву лошади, которую он вёл на поводу. На этой жертвенной лошади (jawa) никто не должен сидеть; даже предпочитается, чтобы она обязательно была необъезженной, молодой. Лошадь эта обязательно должна быть светлой масти – игреняя, рыжая, сивая, каурая (с светлым хвостом и гривой); она не должна быть вороною, карею, гнедою. Это может быть и жеребец и кобыла (только не имевшая ещё жеребёнка), но не мерин.

Хронологический порядок дальнейших эпизодов жертвоприношения таков: 1) хозяин лошади моет жертвенную лошадь у реки, после чего привязывает её к берёзе; в гриву лошади вплетаются обычно ленточки. 2) Все присутствующие делают из берёзовой коры и из берёзового дерева жертвенную посуду и утварь (между прочим: маску и rhallus для эротического обряда), приспособления для котлов, в коих будет вариться мясо жертвенной лошади, для столика из берёзовых поленьев для шамана и т. п. 3) Шаман окуривает всех присутствующих можжевельником, *Juniperus* или *Juniperus Sabina* (arĭi, arĭin кумандинцев, artyŭ иных алтайцев). Этот кустарник растёт на реке Бие в немногих местах, главным образом на горах Ажи (Aži), откуда его и привозят. Шаман надевает свою профессиональную одежду – белый халат без всяких украшений и высокую (51 см.) коническую шапку (torröfik), сделанную из берёзовой коры; на верхушке этой шапки имеется čädžäk, cidžik – род кисточки из бересты же с семью завитками. Такая шаманская шапка употребляется только у кумандинцев. А. Анохин подробно описывает шаманские шапки алтайцев¹, но берестяной конической шапки он не знает совсем. Ветки можжевельника привязывают к концу берёзовой палки, зажигают их, и шаман машет ею на всех присутствующих. Дальше, 4) происходит тот эротический обряд, о котором подробнее речь будет ниже.

5) Ночь шаман камляет с бубном, после чего все непродолжительное время спят. 6) На следующий день рано утром, с восходом солнца, происходит самое жертвоприношение. Хозяин передаёт жертвенную лошадь кому-либо из присутствующих для

¹ Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л.: Издательство Российской академии наук, 1924. С. 46–49.

удушения. К копытам коня привязывают 4 длинные (до 10 метров) верёвки; все берутся за эти 4 верёвки и тянут их в разные стороны. Таким образом, «растянут» лошадь, которая падает брюхом на землю. Тот, кому хозяин передал лошадь, надевает ей на морду кольцо из верёвки и крутит эту верёвку особой берёзовой палочкой (gūrga, местное русское название таких приспособлений: klár). Когда лошадь задохнётся от недостатка воздуха, с неё общими усилиями снимают шкуру, разрезая последнюю вдоль брюха. Ноги ниже колен и голова остаются не тронутыми (целыми). Язык из головы здесь не вынимают (в других местах Алтая, по сообщению Вербицкого, его варят и едят); genitalia и потроха – сердце лёгкие, печень и селезёнку – оставляют сырыми внутри шкуры, а в других местах потроха съедают.

Снимая с жертвенной лошади шкуру, этой последней не жалеют – разрезают её ножами даже и нарочно, чтобы русские потом не воспользовались священной шкурою жертвенного животного¹. Мясо лошади варят, тоже общими усилиями, в котлах; костей не ломают и не раскалывают.

Жертвенную лошадь не закалывают, а душат, чтобы из неё не вышла душа (kut). Эту последнюю шаман должен отправить (отнести) к божеству во время камлания. Убиение животного через удушение сохранилось и у других первобытных народов Сибири. Между прочим, у самоедов на Енисее так именно убивают всякое животное, не только жертвенное: иначе человеку грешно, и он будет хворать².

Когда сварят мясо, шкуру лошади, с ногами и головой, надевают на длинную берёзовую жердь; продетый с хвоста, верхний конец этой жерди упирается в шейные позвонки. Брюхо лошади

¹ Этим обстоятельством я склонен объяснять появление широко распространённой у русского населения на Алтае легенды о том, что будто бы алтайские турки колют живое животное шильями и ножами, подставляя сосуды для текущей из уколов (ран) крови. Алтайские турки говорят, что русские колонисты прежде снимали выставленные на берёзах шкуры жертвенных лошадей и утилизировали эти шкуры для своих хозяйственных надобностей (потребностей). – прим. Д. З.

² Middendorf A. Th. v. Reise in den äussersten Norden und Osten Sibiriens, während der Jahre 1843 und 1844. St. Petersburg: Buchdr. der K. Akademie der Wissenschaften, 1847.

зашивают тонкими волокнами черёмуховой древесины, а в других местах Алтая – волосом из её же хвоста, или совсем не зашивают. Жердь со шкурой поднимают на растущую берёзу; нижний конец жерди стоит (держится) на земле, поддерживаемый вбитыми в землю кольшками. Головой лошадь смотрит на восток. (Если же жертва принесена злым божествам, тогда голову её обращают на запад.)

7) Шаман камлает: в ковш (кујһуш, кујһаҫ), сделанный из берёзовой коры на длинной рукоятке, кладут небольшие куски варёного жертвенного мяса, и шаман кидает его кверху. Падающие при этом куски мяса никто не ест.

8) Хозяин угощает жертвенным мясом всех присутствующих: кладёт большие куски мяса в особые чашки (tos-jak; местное русское название: čumaška) и передаёт их гостям, начиная с кама (шамана) и других почётных лиц. Когда гостей много, то самому хозяину мяса почти совсем не остаётся.

9) На запад от той растущей берёзы, на которой висит жердь со шкурой, устанавливается жертвенник (tastak) на 4-х высоких (около 5 метров) берёзовых столбиках. На верх этих столбиков кладут в горизонтальном положении, в направлении от S на N две берёзовые жёрдочки несколько более 1 метра длиной, на них три таких же жёрдочки в направлении с O на W. Все кости жертвенной лошади, которые отнюдь не ломают, не раскалывают и не кидают, оплетаются со всех сторон берёзовыми прутьями и кладутся на šire – род решётки, сплетённой из тех же берёзовых прутьев; последнюю кладут на описанный tastak и сверху закрывают ещё прутьями, концы которых ущемлены между двумя горизонтальными жёрдочками, идущими с S на N.

10) Всю жертвенную утварь и посуду укладывают на особое сооружение, которое здесь называют: роһона (что соответствует слову bajana других алтайских турок). Собственно этим именем зовутся девять берёзовых веток (около 2,5 метров вышиной), которые ставятся вертикально на землю в ряд, около ствола той берёзы, на которой висит жертвенная шкура, в северо-западном направлении, на расстоянии 5–7 см. одна от другой. Эти берёзовые прутья поддерживаются двумя горизонтальными жердями, одна на 7–10 см. выше земли, а другая на 1 метр выше первой. Эти горизонтальные жерди укреплены на сучьях двух вбитых в

землю кольев. На этих горизонтальных жердях и на вертикальных кольях укладывается утварь: берестяные чашки, ковш, а также маска; деревянный фалл (phallus) лежит около на земле. Девять берёзовых прутьев (rohona) употребляются, вместе с 9-ю шкурками белок, шаманом при камлании.

Из всех этих вещей в интересующем нас эротическом обряде применяется только маска и деревянный phallus. Маска (коша; у других алтайцев иногда: ködzö) представляет собою кусок берёзовой коры, 28 см. длинны и 34 см. ширины. Углы этого куска срезаны, так что получается фигура, близкая к кругу. На маске вырезаны 4 отверстия. На 11 см. ниже верхнего края два круглых (диаметром 2,4 см.) отверстия для глаз, на расстоянии 5,7 см. один от другого. Между нижними частями глаз треугольное отверстие для носа: 5,2 см. высотой и 3 см. шириной внизу; сверху оно имеет вид тупого угла. На 1,3 см. ниже носа овальное отверстие для рта: 4,5 см. по линии носа и 7 см. по линии глаз. В средней части задних краёв маски имеются два выреза в форме узкого овала: через них пропускается (проходит) тонкая черёмуховая древесина для подвязывания маски к голове. Кругом глазных отверстий наведены (нарисованы) углём чёрные ресницы и брови, а кругом рта – чёрные же усы.

Кумандинская маска обращена вверх внутренней стороной берёзовой коры. Напротив, маска у шорцев (šjrcy) улуса Усть-Кобырзу обращена вверх наружной, белой стороной бересты. Борода у неё сделана из беличьих хвостов. На маске алтайцев улуса Кобыйя (коллекция 214, № 15 и 16 А. Анохина в Музее Антропологии в Ленинграде) из беличьих хвостов сделаны борода, усы и брови.

Phallus (kotoк кумандинцев) делается из ствола молодой берёзы, очищенного от коры. Длина его 77 см., окружность на заднем конце 11 см., на переднем 8,6 см. Головка хорошо выражена. На 12 см. от переднего конца ствол берёзы несколько стёсан по толщине, но на самом конце опять сохранена натуральная толщина берёзового ствола. Отёсанную часть красят в красный цвет ягодами калины. Если этих ягод не найдут, то красят минеральной охрой, которая часто встречается в горах Алтая. По сообщению А. Анохина, прежде красили кровью жертвенного животного. К фаллу привязаны, на разном в разных местностях рас-

стоянии от заднего конца, сделанные из берёзовых же палочек *testiculi*, подвязываемые к фаллу или тонкой черёмухой или же верёвкой из белого конского волоса, различной длины. Это последнее находим на *phallus* телеутского улуса Чолухой Кузнецкого уезда (коллекция 214, № 9, Музей Антропологии в Ленинграде).

Активных участников эротического обряда у кумандинцев бывает обычно трое. По одним сообщениям, в числе этих трёх участников бывает и шаман; по другим, шаман никакого участия в этом обряде не принимает. Сам шаман Злаков из дер. Полушкино отрицал своё участие в данном обряде; уверяя, что он никакого отношения к обряду не имеет, а что это «молодые люди играют с кося, с маской». Я имею основание думать, что шаман Злаков был в данном случае не точен, чтобы не скомпрометировать себя. Дело в том, что кумандинцы теперь очень скрывают данный эротический обряд, очевидно считая его неприличным. Скрывают от своих женщин и от всех посторонних.

Женщины при жертвоприношении *Tailga* не присутствуют – конечно, что обряд имеет родовой характер, а здесь господствует *exogamie*, и замужние женщины все из чужих родов. Девушки и дети приходят после кушать жертвенное мясо; достаётся им большей частью один суп в котлах. Многие из кумандинцев меня уверяли, что женщины не присутствуют только потому, что здесь совершается обряд с *phallus*. От меня долгое время кумандинцы скрывали существование обряда, даже когда я уже узнал о существовании его от их русских соседей. Еще дольше скрывали от меня существование особого стиха, который произносится активными участниками обряда. Когда я записывал этот стих в дер. Осинники, то дверь избы, где происходила запись, заперли и никого не впускали; женщин данной семьи приходилось впускать, так как им спешно были нужны предметы разной домашней утвари, но тогда группа мужчин, от которой я записывал, переводила разговор на иные совсем, посторонние вещи.

Не удивительно, что шаман отрицал, что он принимает участие в этом обряде. Для меня же бесспорно, что если не всегда, то очень часто шаман является одним из трёх активных участников этого обряда, обычно вторым по очереди. Но шаман может в нём и не участвовать. Насколько мне удалось выяснить, тут многое

зависит от возраста и отчасти, пожалуй, от темперамента данного шамана.

Обряд происходит поздно вечером, на закате солнца, накануне жертвоприношения, т. е. удушения жертвенной лошади. У шорцев улуса Усть-Кобырзу, по сообщению А.Д. Старынкевича, обряд происходит во время камлания, когда шаман призывает плодородие на соболей. У кумандинцев же камлание происходит только после данного обряда.

Трое из присутствующих мужчин, большей частью молодые, 20–30 лет, по очереди один за другим, надевают на своё лицо описанную выше маску и берут в руки деревянный phallus, который держат между своими ногами, делая вид, как будто это действительно phallus в состоянии эрекции. В таком виде они скачут, бегают кругом «подобно жеребцу» (сравнение самих же кумандинцев) и тычут фаллом под правую мышку всем присутствующим мужчинам (о чём говорится в словах: koltuk za čašt [qoɫtuqqa čaʒat]). А. Анохин и А. Старынкевич получили сведения, что алтайские телеуты и шорцы тычут в этом обряде даже не под мышку, а между ног; и у меня нет полной уверенности в том, что сообщившие мне кумандинцы не воспользовались в данном случае eufemismus'ом. Мне правда говорили о том согласно многие кумандинцы из разных селений; но сам я не был на обряде, который происходит раннею весною или позднею осенью.

Каждый из троих активных участников обряда должен обойти *всех* присутствующих, причём он начинает с шамана, после которого переходит к хозяину жертвенной лошади. Если в этом обряде участвует кам, то он выступает не первым, а вторым.

Играющий с фаллом, в надетой маске, произносит, точнее говоря, выкрикивает при этом особые слова, которые я приведу в переводе Сергея Е<имовича> Малова¹

Кумандинцы в дер. Осинники меня уверяли, что выступают с фаллом именно только те, кто знает эти «слова»; знающих же теперь крайне мало.

1. Задвину я! Произведу трение!

(Эти слова повторяются много раз, служа как бы рефреном).

¹ Приношу профессору Сергею Малову свою признательность за перевод кумандинского текста на русский язык.

2. О почтенный хан, священный Коѝа!
3. Когда [ты] спускался с белого неба,
4. Как белый шёлк был натянут.
5. Когда спускался с голубого неба,
6. Как голубой шёлк был натянут.
7. Задвину я! Произведу трение!
8. Когда пронзал¹ абинцев (Abincy – туречное население около гор. Кузнецка, Аба-туга, на Алтае).
9. То пронзал до конца [всех без исключения].
10. Задвину я! Произведу трение! Ну, Коча!
11. Если скажешь: «Коли насквозь!», то посмотри на это! [при этих словах играющий потряхивает деревянным phallus'ом, который он держит в руках].
12. К корню черёмухи
13. Коча [на] белом жеребце с уздой!
14. Задвину я! Произведу трение! Ну, Коча!
15. К корню акации
16. Всех толкавший священный Коча,
17. Как чалая vulva.
18. Ударял [фаллом] и совокуплялся.
19. Как чалая vulva,
20. Коча [на] белом жеребце с уздой.

Дальнейшие строки, 21–27, привожу не столько в переводе, сколько в толковании местных кумандинцев, для которых и самих многое в этом стихе было, по-видимому, непонятно:

21. О своей старости если подумаешь,
22. То вспомни и посмотри на это –
23. На фалл с шерстью,
24. Подобный шее старого коня!
25. Старая, дряхлая старушка,
26. Фалл сделает [?] тебя крепкою,
27. Как чашка из берёзового Maserholz².

¹ Этот глагол «пронзать» в 8 и 9 строках сами кумандинцы понимали в значении: соіге, совокупляться.

² Чашки на Алтае, как и в других местах Сибири и Восточной Европы делают обычно из maserholz – нароста на стволе берёзы.

Таким образом, слово Ко́са употребляется здесь в двух значениях: 1) маска, которую надевают на лицо во время обряда и 2) собственное имя кого-то неизвестного.

Хотя сравнение играющих участников обряда с жеребцом здесь обычное, но кумандинцы в полном согласии и без всякого сомнения уверяли меня, что в обряде изображается не жеребец. Противоположное мнение можно усмотреть у миссионера В. Вербицкого. В своём «Словаре алтайского и аладагского наречий тюркского языка»¹ он употребляет слово Ко́са лесных турок Кузнецкого и Минусинского округов на Алтае так: «берестяная разрисованная маска, надеваемая на себя шаманом при камлании Ульгеню; скидая с себя, шаман надевает иногда эту маску на одного из зрителей, который вследствие сего начинает храпеть и вообще представлять из себя рыскающего жеребца – символ оплодотворяющей силы весенней природы». В том же словаре Вербицкого² находим ещё и слово алтайских турок на реке Матрас: «кõсе, kodžö – портрет Ульгения на бересте, маска».

Я вполне согласен с кумандинцами в том, что участники описанного эротического обряда изображают собою не жеребца, а кого-то другого. Маска, которую они надевают, ничем не напоминает коня, а изображает явно человека же или человекообразного духа. Тот сравнительный материал, который я приведу ниже, также говорил бы против изображения в данном обряде коня. Напомню, что шаманы североамериканских индейцев и алеутов обычно камлают в масках, изображающих того Ека, духа, которого видит в данный момент шаман, и эти маски во время камлания меняются³.

Спустя полгода после моего возвращения с Алтая, мне удалось ознакомиться с рукописями алтайского этнографа А.В. Анохина, автора книги «Материалы по шаманству алтайцев» (Ленинград, 1924. Сборник Музея антропологии и этнографии. Том IV.

¹ *Вербицкий В.* Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884. С. 145.

² Там же. С. 188.

³ *Вениаминов И.* Записки об Атхинских алеутах и кольтах. СПб.: Изданием Российско-Американской компании, 1840. С. 45.

Вып. 2)¹. Рукописи эти писаны ещё в 1912 и 1913 годах, хранятся теперь в Музее антропологии и скоро будут напечатаны в «Сборнике» этого музея. Анохину известен описанный мною выше эротический обряд, но также, по-видимому, не по личным наблюдениям, а по рассказам шаманов. По рукописям А. Анохина, алтайские телеуты по рекам Большому и Малому Бачату, шорцы по рекам Томи, Мрасса и Кондома, а также кумандинцы улуса Кобыйя знают особого «персонажа» по имени Коџуһан, который живёт на первой сфере (kat) неба. Эта первая сфера неба находится, по воззрениям алтайцев, непосредственно за облаками.

О телеутском Коџуһан'е вскользь упоминает Г. Потанин в своей книге «Очерки Северо-Западной Монголии»² со слов миссионера-телеута М. Чевалкова. Последний видит в Качагане развратного человека, который, по алтайской легенде, за распутство был заброшен шаманом Кадулбасем [Kadylbaš'em] на седьмое небо.

Телеутский шаман совершает жертвоприношение Ülhän'ю во дворе дома недавно женившегося телеута, в особо устроенном шатре (sööltu), в центре коего находится стоящая на корню (растущая) берёза с ветвями. По описанию А. Анохина, когда шаман на пути к Ülhän'ю на 16-е небо (kat), доходит до первой сферы неба, он прерывает здесь удары бубна и своё пение, поднимает свой бубен вверх, – и в этот момент сходит с первой сферы неба Коџуһан. Этот последний воплощается в шамана и кричит: «Ку-ку!». Шаман спускается с 3-ей тарту (так называется каждая из 9-ти зарубок ступенек на берёзе внутри шатра), быстро обегает кругом шатра, произнося: «Ху-у! Ху-у!» и опять становится на третьего тарту. В это время женщины, девицы и дети выходят из шатра и располагаются вдали; их места занимают мужчины. Начинается «игра Кочугана» (Коџуһан оһор-јат). Шаман, изображая собою Кочугана, поёт (в переводе А. Анохина):

1. Есть у мен шапка ак-ssaak,
2. Есть у меня пёстрый (ala) ворот ѓбб,

¹ Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л.: Издательство Российской академии наук, 1924.

² Потанин Г. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб.: Типография В. Киршбаума, 1883. Т. IV. С. 938.

3. Как сухожилие (ssingir) жеребца есть у меня посох.
4. Когда [надлежит] мне спускаться от Ak-Ülhän'я,
5. То я схожу как белая материя (ткань), медленно вытягиваясь.
6. Когда [надлежит] мне спускаться от Kök-Ülhän'я,
7. То я схожу как синяя материя, медленно вытягиваясь.
8. Реку Kämčik перейдя, пришёл,
9. Кемчикских девиц оплодотворив.
10. В виде птички с синей ножкой
11. Есть у меня махающийся phallus.
12. Молодые (молодожёны) у меня усиленно просили,
13. Но я не даю phallus.
14. Подобно птичке с красной ножкой
15. Есть у меня трясущийся phallus.
16. Девицы у меня усиленно просили,
17. Но я не даю phallus.
18. Пришёл [я сюда] через Abakan и Ssahaj,
19. Абаларских девиц оплодотворив.
20. У молодых девиц vulva,
21. Как сжатые щипцы.
22. У молодых баб vulva
23. Имеет вид напёрстка.
24. У старух vulva,
25. Как у сумы отверстие.

При чтении этой «молитвы» (alkyš-sös), шаман постепенно сходит с первой ступени; потом он обходит всех присутствующих в шатре, перед каждым делает энергичный прыжок и читает две первые строки «молитвы», помахивая колотушкой (orbo) бубна. Далее шаман быстро обегает кругом берёзы с зарубками-ступенями, ударяет бубном каждого из присутствующих мужчин, произнося при этом: «Ху-у!» Всё это шаман проделывает два раза.

Есть основания толковать это так: шаман, изображая собою Кошuhan'а, даёт мужчинам силу плодовитости.

Наконец, шаман хочет опять встать на третью ступень (tarty), но один из присутствующих загораживает ему дорогу и мешает. Происходит небольшая борьба: шаман ударами бубна отталкивает преградившего путь, сам вскакивает на третью ступень с приподнятым бубном, и отправляет Кошuhan'а обратно двукратным

возгласом: «šarbatai». Таким путём шаман оказывается на второй сфере (kat) неба, миновав первую сферу с Кошуһан'ом.

В приведённом выше телеутском тексте, записанном А. Анохиным, строки 4–7 почти совершенно тождественны со строками 3–6 записанного мною на р. Бие кумандинского текста, хотя прочее содержание текстов отлично. Сходные строки изображают телеутского Кочугана и кумандинского Коча спускающимся с неба подобно белой и синей ткани, у кумандинцев – шёлку. Это тожество даёт нам право заключать, что и кумандинский Коча – тоже обитающий на первой сфере неба дух, как и Кочуган; тем более, что имя Кочуган можно перевести буквально: «Хан Коча».

У кумандинцев улуса Кобья Анохин отметил и самое имя «Кочуган». Здесь шаман только призывает Кочугана, а все действия этого последнего совершает (выполняет) уже не шаман, а его помощник, который в этом случае носит также название «Кошуһан». Анохин и кумандинцам улуса Кобья приписывает тот же самый текст, который записан у телеутов и приведён мною выше в переводе.

Обряд с Кочуганом у кумандинцев улуса Кобья, по изображению его у Анохина, несколько отличается от описанного мною выше обряда кумандинцев на р. Бии. Обряд совершается во время жертвоприношения Ülhän'ю; это жертвоприношение носит иное название «Üstühü», т. е. – вопрошение духу-небожителю, но оно во всём почти аналогично описанной мною выше tajelha. Кроме маски и фалла, изображающий Кочугана помощник шамана берёт ещё в свою правую руку берёзовый посох (tajak), упоминающийся в тексте «молитвы» (строка 3). С этим нужно сопоставить вскользь сделанное замечание миссионера-телеута Чевалкова, который алтайское слово tajak толкует так: и маленький посох, т. е. деревянное подобие фалла, игравшее такую важную роль у телеутов на реках Бачат и Симуš, во время камлания с берёзой Ульгеню¹. Но в улусе Кобья, по описанию Анохина, фалл и посох фигурируют совершенно рядом.

С посохом в правой руке, поддерживая левой рукой деревянный фалл, в берестяной маске (ködžö) на лице, кобийский помощник шамана удаляется от жертвенника с толпой подростков-

¹ Там же.

мужчин на открытое место холма. Здесь, при общем одушевлённом веселье, кривляясь и подпрыгивая, Кочуган тычет своим деревянным фаллом между ног всех участников игры; при этом он всё время (непрерывно) выкрикивает слова приведённой выше «молитвы» (alquš-sös).

Активных участников игры здесь не трое, а один «помощник шамана». Тройственность здесь имеется в ином виде: игра происходит в трёх разных местах; Кочуган вместе с толпой подростков дважды меняют место своей игры. С третьего места они с криком и шумом возвращаются к жертвеннику, где Кочуган в изнеможении падает. Его ритуальные принадлежности с него снимают и кладут их у подножия жертвенника.

У телеутов рода *tongul* А. Анохин отмечает ещё одно специальное камлание Кочугану вместе с Кызырганом. Кызырган – один из Ульгений, т. е. добрых божеств-небожителей, обитающий на девятой сфере (*kat*) неба – так же, где и *Abjoš-Tengere*. В своём обращении к *Kozyhan*'у шаман, между прочим, поёт: «У тебя посох – синяя радуга», «Ты имеешь красное облако с горбами», т. е. волнообразное, «Ты едешь на синем бура¹, поводья у тебя из синего шёлка! Отец мой, *Kozyhan* небесный!». Никаких иных сведений о Кызыгане у нас нет. В одной своей рукописи 1913 г. Анохин приписывает это камлание в честь Кызыргана кумандинцам, в другой рукописи 1912 г., телеутскому колену (поколению, *söök*) *tongul*.

Камлание это происходит в доме, а не под открытым небом. Лицо, изображающее Кочугана, имеет обычные принадлежности, только деревянный фалл его здесь окрашивался кровью жертвенного животного. Главное же отличие в том, что здесь Кочуган, сопровождаемый обычно толпой, бежит в течение целого дня, как по своей деревне, так и по соседним деревням. Встречающихся мужчин останавливает и тычет им между ног свой деревянный фалл. Женщины и девицы во время игры Кочугана тщательно скрываются в амбарах или в огородах; но если они случайно повстречаются с Кочуганом, то последний их не трогает.

Подходя к окнам каждого дома, Кочуган произносит свою <...> «молитву» и домохозяйин выносит сопровождающей Кочу-

¹ Проф. С.Е. Малов переводит алтайское *buga*: лось.

гана толпе (спутникам) хлеб, куски мяса, яйца, табак. Всё это складывается в мешок и вечером, после игры-обряда, делится между участниками.

Телеуты рассказывают, что несколько лет тому назад (пишет Анохин в 1912 году), во время камлания Кызыргану, Кочуган воплотился в человека, который во время камлания находился в другом улусе, за 15 километров. Неожиданно для своих родных этот человек ночью убежал к месту камлания. Прибежав, схватил посох и фалл, и играл в беспмятстве целые сутки, после чего долго хворал. Эту же самую легенду о Коча, только в очень неопределённой форме, сообщил мне в 1927 г. кумандинец-солдат Кучук Базеев в дер. Осинники, прибавив, что он слышал этот рассказ не дома, а далеко. Нового в его варианте мало: быстро бегающий человек сравнивается с шайтаном; добавляется, что после этого человек стал шаманом.

Анохин сообщает (передаёт) и ещё об одном варианте игры Кочугана. Говоря об изложенном мною выше камлании телеутов рода тонгул Кызыргану, Анохин продолжает (добавляет): «В настоящее время (1912 год) все действия Кочугана упразднены. Фалл и посох Кочугана обычно кладут теперь около табурета, на котором сидит шаман во время камлания. Иногда кто-нибудь из присутствующих постукивает *testicul'*ями, подвязанными к фаллу; шаман приходит от этого стука в возбуждённое состояние и немного «играет», т. е. подпрыгивает, разваливается, бегаёт. Так делается во время камлания несколько раз».

* * *

Перехожу к сравнительному материалу.

Из народностей турецкого же мира мы имеем нечто аналогичное у мусульман Туркестана. Правда, здесь мы имеет лишь отдалённый отблеск, смутное воспоминание, переработанное книжниками ислама и приуроченное к мусульманскому поверью о так называемых *čiltan'*ах. «Чильтан» – слово персидское, означающее собственно: сорок человек, сорок святых; арабское название чильтанов: *ridžal-al-haib*, т. е. люди сокровенные.

В женском тайном обряде «пляски чильтанов» (*čiltan-bazm*), отмеченном недавно в Ташкенте, фигурирует аналогичный алтайскому фалл из коры или из кожи. «Весною, когда становится

уже совершенно тепло и местное население уже переселилось из города на лето в пригородные сады, – женщины, пользуясь отсутствием уезжающих в город по делам мужей, уславливаются и собираются вечером в саду, где им никто не может помешать. Здесь они устраивают нечто вроде игры в жмурки. Одной из женщин завязывают глаза, и она начинает ловить прочих. Женщину, которую ей удастся поймать, она обнимает и тискает ей в genitalia сделанный из коры (согю фактум) фалл, который она держит в руках. Число женщин теоретически должно быть сорок, но в действительности их часто бывает меньше. Самый обычай скрывается»¹.

Здесь иной пол, совершенно иная обстановка. Сильное книжное влияние ислама; но два существенных признака общие: гомосексуальная эротика и искусственный фалл. Есть основания предполагать, что прототип данного исламизированного обычая и описанный выше алтайский обряд восходят к одной и той же основе, к одному и тому же первоисточнику.

Искусственный фалл широко применяется в фаллических культурах. Но интересующий нас алтайский обряд не имеет ничего общего с фаллическими культурами: никакого следа почитания фалла у алтайцев нет.

Из не-фаллических обрядов с искусственным фаллом напомним весьма характерный «лунный танец» австралийских wasandans. В первое новолуние после того, как созреет съедобный корень ямса (jamswurzel), после пира и попойки копают среди кустарника яму. Ночью вокруг этой ямы происходит особый танец, при котором мужчины тычут в яму копыя (символ мужской силы) и поют всё время стих: «Не яма (3 раза), а vulva!»².

Вряд ли может быть сомнение в том, что подобные эротические обряды-игры, где половой акт совершается теперь символически, восходят к более древним, где не было символики, а была действительность.

¹ *Андреев М.С.* Чильтаны в среднеазиатских верованиях // В.В. Бартольд туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент: Издание Общества для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами, 1927. С. 342–343

² *Schultze Fr.* Psychologie der Naturvölker. Leipzig: Veit & comp., 1900. S. 161.

Такого рода обрядовые эротические игры, уже без гомосексуальной символики, отмечены во множестве как раз в пределах старого Китая, с которым азиатцы имели давние культурные связи.

А. Ивановский в своей книге «Материалы для изучения истории инородцев юго-западного Китая»¹ и особенно Ник. Масокин в своём труде «Материнская филиация в восточной и центральной Азии»² подробно описывают эти эротические обряды в древнем Китае по старым китайским источникам. У предков современных народов Мяо-цзы (M'ao-czy), Čžun-cz'a и Lun-cz'a в весенние месяцы происходили в поле пляски молодёжи обоего пола; после танцев молодые люди обоего пола уносили на своих спинах девушек, выбрав скрытное место, совокуплялись.

Некоторые из этих обрядовых игр, известных большею частью под названием «танцы под луною», сделались после актами заключения брачных союзов, теми «игрищами между селений», о которых говорит древнерусский летописец³. У радимичей, вятичей и северян «не было браков, а игрища между селений: сходились они на игры и пляски и здесь умыкали (уносили, похищали) себе жён, кто с кем согласился». Но первоначальное значение этих обрядовых эротических игр могло и не иметь никакой связи с заключением брачных союзов. Как доказал Фрейзер, а после него Corn. Visser, автор книги 1913 г. «Über die Ursprung etc.»⁴, обрядовое выполнение полового акта на лоне природы служит у первобытных народов «чарою (Zauber) размножения» – магическим действием, благотворно действующим на плодородие, уси-

¹ Ивановский А. Материалы для изучения истории инородцев юго-западного Китая. Том I. Часть 2. Выпуск 2. СПб.: В типографии В. Безобразова и комп., 1887. С. 931.

² Масокин Н. Материнская филиация в восточной и центральной Азии // Известиях Восточного института во Владивостоке. 1910. Т. 33. Вып. 1. С. 22; Масокин Н. Материнская филиация в восточной и центральной Азии // Известиях Восточного института во Владивостоке. 1911. Т. 33. Вып. 2. С. 82–85, 89 и 92.

³ Полное собрание русских летописей. Том I. Лаврентьевская летопись. Выпуск 1. Изд. 2. Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1926. С. 14.

⁴ Über ursprung und bedeutung der französischen ortsnamen von Hermann Gröhler: Ligurische, iberische, phönizische, griechische, gallische, latinische Namen. Heidelberg: Winter, 1913.

ливающим действие производительных сил природы и человека. По воззрениям австралийских туземцев, если не совершить в своё время этих эротических обрядов, то птицы перестанут нести яйца и животные – размножаться (плодиться).

В этом смысле есть основания сопоставлять рассматриваемый (исследуемый) нами алтайский обряд с известным *Sonnentanzfest* чейеков (*cheyennes*), аранахо и других индейских племён Северной Америки. *Sonnentanzfest* устраивался прежде ежегодно, а в начале 20-го века через 5–7 лет каким-либо знатным богачом. Продолжался 6 дней, причём собиралось всё племя (народ). Во время празднеств главный жрец совершал публично, *modo bestiarum*, в палатке «обряд любви» с женою устроителя праздника¹. Цель этого эротического празднества, по Dorsey, торжественное чествование производительной космической силы, «опытное» сочетание мужской и женской силы вселенной, магическое содействие всем растительным функциям природы и особенно – укрепление производительных функций у участников праздника².

Предполагаемое нами магическое значение алтайского эротического обряда – усилить производительную деятельность природы и человека – вполне согласуется с обстановкою этого обряда у алтайских шорцев и телеутов. У первых, по сообщению А. Старынкевич, эротический обряд с фаллом происходит в тот момент, когда камлающий шаман призывает плодородие на соболей – наиболее важный и ценный предмет их охотничьего промысла. У телеутов колена тонгул рассмотренный нами эротический обряд является частью жертвоприношения Кызылгану, а основной момент этого последнего жертвоприношения – творение Ульгениями душ (*kut*) на зверей и на детей. При творении душ зверей (*Ülhän' aldy jajar jat*) присутствующие по очереди подходят к шаману и кладут к его ногам свои шапки, чтобы принять в шапку души зверей. Шаман поёт над каждой шапкой, потом сильно ударяет по ней своим бубном, и владелец шапки спешит возможно скорее надеть её на свою голову, после чего уходит. Из

¹ *Dorsey Geoge A. The Cheyenne I. Ceremonial Organization* (Field Columbian Museum Publication 99: Anthropological Series Vol. IX. No. 1). Chicago, 1905.

² *Buschan G. Illustrierte Völkerkunde. Vol. 1. Stuttgart: Verlegt von Strecker und Schröder, 1922. S. 123.*

числа зверей тут имеются в виду главным образом зайцы, лисы, маралы и козлы. Число творимых зверей соответствует числу (или номеру) той небесной сферы (kat), на которой живёт данный Ülhän': обитающий на 16-й сфере творит 16 зверей, на 10-й – десять и т. д.

Творение душ (kut) на детей (jajuču bala jajar jat) в том же самом жертвоприношении происходит аналогично. Шапки к ногам шамана здесь кладут только женатые мужчины. Шаман поёт, с рефреном: «Вай бубеš!»), т. е. <будь богат – А. М.>, и изрекает обещания (enem jajuču). Опять бьёт над шапкой бубном, после чего владелец шапки спешит возможно скорее надеть её на свою голову. Число творимых детских душ – 5, 7, 15. На последней, 16-й, сфере неба шаман просит у верховного Ülhän'я детских душ только одному владельцу жертвенной лошади. Кумандинское выражение о жертвоприношении tajelha «*молятся о жизни*», по-видимому, имеет в виду нечто аналогичное (о продолжении жизни на земле).

Эротический обряд чисто магического характера первоначально, по-видимому, совсем не был связан с какими-либо демонами, духами. Только после, с развитием мифологии, обряд без участия в нём духа казался (представлялся) уже не понятным. Такая история развития особенно ясно сквозит, например, в бурятских играх, происходящих во время вечерних собраний молодёжи. Эти игры у бурят связываются с особыми духами, онгонами, так называемыми «паадани онгон», т. е. духи вечеринок, игровые духи. Для каждой игры предполагается свой Онгон. Он участвует в игре в образе шамана, причём шаман бывает без пояса и без сапог. Среди них есть онгоны, которые всех заставляют плясать и сами усиленно пляшут. Есть бурятские онгоны, ведущие себя очень эротически и в этом смысле обнаруживающие некоторое сходство с алтайским Коча. Такова Ssamsachaj или Malhan-izi, похотливая (сладострастная) жена онгона Döbödo. Она подходит к каждому мужчине и спрашивает: «Большой ли у тебя фалл?» Если ответят: «Не большой», – она проходит мимо. Если же кто-либо скажет: «Большой», – то она радуется, обнимает данного мужчину, валит его на землю, после чего уходит¹.

¹ Хангалов М. Новые материалы о шаманстве у бурят (Записки Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического

У многих первобытных народов, например у меланезийцев, у племени пуэбло и других, со сроком магических обрядов, имеющих своей целью усиление, повышение действия производительных сил природы и людей, часто совпадает посещение живых людей покойниками. Эти последние при этом нередко представлены бывают в обрядах в виде маскированных лиц, часто обходящих все дома в селении и собирающих подаваемые им съестные припасы. Разные комические выходки всегда и обязательно сопровождают эти серьёзные вообще обряды. Не исключена возможность, что первичным ядром, из коего впоследствии развились алтайские эротические обряды с Кочуганом, был именно подобный меланезийскому магический обряд с участием в нём покойников. И обряд Кочугана мог развиваться из обряда одного из покойных народных героев, прославившегося своею половую силою.

Послесловие

После моего доклада об алтайском эротическом обряде 12 апреля 1928 г. в Радловском кружке Музея Антропологии и Этнографии в Ленинграде Лидия Б<орисовна> Панек обратила моё внимание на статью грузинского этнографа Serg. Macalathia «Le culte du Phallos en Géjrgie» (на грузинском языке), напечатанную в грузинском журнале «L'Observateur» (1926. С. 122–136.), научном органе Общества Истории и Этнографии Грузии¹ (Тифлис).

В 1925 году С. Макалатиа наблюдал в Мулахском районе Сванетии масляничный обряд, известный здесь под названием «сакмиса» (ssakmissa). Этим же именем называется одно из главных действующих лиц обрядовой игры, которого одевают уродом с горбом из соломы на спине, в рваных брюках. На костюме Ssakmiss'ы подвешено деревянное изображение фалла, длиною около 20 сантиметров. В руках Ssakmiss'ы старый веник; его сопровождают 6 человек «moachari» («сопровождающие»). Другой активный участник игры зовётся «keena», собственно: масленич-

общества по этнографии. Т. 2. Вып. 1). Иркутск: тип. К.И. Витковской, 1890. С. 78.

¹ Приношу свою благодарность Лидии Б. Панек за указание данной статьи и за перевод грузинского текста на русский язык.

ный. На костюме его также подвешивается деревянное изображение фалла, но одет он, по-видимому, наряднее и в руке держит деревянный меч *daşnarı*. С *Keena* находятся два персонажа, одетые в женскую одежду и называемые «*dedopalı*», т. е. собственно: невеста. Ряженные «*keena*», «*ssakmissa*» и «*dedopalı*» выходят на площадь среди села и производят здесь разные движения эротического характера. *Ssakmissa* гонится за женщинами с заострённой палкой, тычет их этой палкой и заигрывает с ними.

Литература

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л.: Издательство Российской академии наук, 1924.

Андреев М.С. Чильтаны в среднеазиатских верованиях // В.В. Бартольд туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент: Издание Общества для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами, 1927. С. 333–348.

Вениаминов И. Записки об Атхинских алеутах и кольтах. СПб.: Изданием Российско-Американской компании, 1840.

Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. М.: Скоропеч. А.А. Левенсон, 1893.

Вербицкий В. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань: Типография В.М. Ключникова, 1884.

Глухов А.Н. «Тайэлга» // Материалы по этнографии. Том III. Выпуск I. Л.: Издание Государственного русского музея. С. 95–100.

Ивановский А. Материалы для изучения истории инородцев юго-западного Китая. Том I. Часть 2. Выпуск 2. СПб.: В типографии В. Безобразова и комп., 1887.

Масокин Н. Материнская филиация в восточной и центральной Азии // Известиях Восточного института во Владивостоке. 1910. Т. 33. Вып. 1.

Масокин Н. Материнская филиация в восточной и центральной Азии // Известиях Восточного института во Владивостоке. 1911. Т. 33. Вып. 2.

Полное собрание русских летописей. Том I. Лаврентьевская летопись. Выпуск 1. Изд. 2. Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1926.

Потанин Г. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб.: Типография В. Киршбаума, 1883. Т. IV.

Хангалов М. Новые материалы о шаманстве у бурят (Записки Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического

общества по этнографии. Т. 2. Вып. 1). Иркутск: тип. К.И. Витковской, 1890.

Buschan G. Illustrierte Völkerkunde. Vol. 1. Stuttgart: Verlegt von Strecker und Schröder, 1922.

Dorsey Geoge A. The Cheyenne I. Ceremonial Organization (Field Columbian Museum Publication 99: Anthropological Series Vol. IX. No. 1). Chicago, 1905.

Middendorf A. Th. v. Reise in den äussersten Norden und Osten Sibiriens, während der Jahre 1843 und 1844. St. Petersburg: Buchdr. der K. Akademie der Wissenschaften, 1847.

Radloff W. Aus Sibirien. Leipzig, 1883.

Schultze Fr. Psychologie der Naturvölker. Leipzig: Veit & comp., 1900.

Über ursprung und bedeutung der französischen Ortsnamen von Hermann Gröhler: Ligurische, iberische, phönizische, griechische, gallische, lateinische Namen. Heidelberg: Winter, 1913.

А. В. Малинов

**ЭКСПЕДИЦИЯ
Д.К. ЗЕЛЕНИНА НА АЛТАЙ В 1927 г.¹**

Дмитрий Константинович Зеленин (1878–1954) вошел в науку как крупнейший специалист по этнографии восточных славян. Однако в наследии ученого есть фундаментальные труды по сибирской этнографии: «Идеологическое перенесение на диких животных социально-родовой организации людей» (1935), «Идеология сибирского шаманства» (1935), «Культ онгонов в Сибири: пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов» (1936), «Обычай добровольной смерти у примитивных народов» (1937). Начало увлечению Зеленина сибирской тематикой положила экспедиция на Алтай в 1927 г. Зеленин не стал тюркологом или сибиреведом в строгом смысле этого слова. К сибирской этнографии его привели, с одной стороны, широта научных интересов, а с другой, – занятия восточнославянской этнографией. Главным итогом экспедиции 1927 г. стала статья «Эротический обряд в жертвоприношениях алтайских турок». Написанию статьи предшествовал доклад Зеленина 12 апреля 1928 г. в Радловском кружке Музея Антропологии и Этнографии в Ленинграде. Черновые наброски к этому докладу, а также экспедиционные записные книжки, отложившиеся в фонде Д.К. Зеленина в Санкт-Петербургском филиале архива РАН (Ф. 849. Оп. 1. Ед. хр. 510), позволяют дополнить содержание статьи, полнее раскрыть обстоятельства самой поездки и показать те условия, в которых пришлось работать ученому. Фрагменты доклада Зеленина в Радловском кружке содержат наблюдения и заметки бытового характера, а также собственно описания и характеристики тех людей, с которыми встречался ученый, его информаторов. Непосред-

¹ Публикуется по: Малинов А.В. Экспедиция Д.К. Зеленина на Алтай в 1927 г. // Этнографическое обозрение. 2016. № 3. С. 57–70.

ственно в статье это отражение не нашло, хотя Зеленин и считал возможным рассказать об этом во время доклада (если, конечно, допустить, что подготовительные записи к докладу, действительно, были озвучены). Записные книжки содержат материалы, которые ученый не считал нужным включить ни в доклад, ни в статью (например, частушку о комсомольцах). Доклад и полевые записи представляют собой тот черновой материал, на основе которого была написана статья. Они не только дополняют статью, но и дают возможность восстановить ход и контекст самой исследовательской работы ученого.

Конечно, обращение Зеленина к сибирской, точнее, тюркской этнографии выглядит странно, особенно на фоне его наиболее известных работ по восточнославянской этнографии. Еще более странным кажется его обращение к шаманским практикам, в то время как сам ученый отмечал, что отправился в экспедицию изучать материальную культуру славянских колонистов. Не стоит сомневаться, что он собрал необходимые сведения о материальной культуре славянских переселенцев. Однако новые материалы, суровая красота алтайской природы и вызванные ею новые впечатления, вероятно, сказались и на выборе новой исследовательской темы. Обряд, следы которого удалось обнаружить Зеленину, действительно, был почти не известен этнографам, никем еще не был описан. Одно из первых упоминаний, имеющих отношение к обряду коча-кан, принадлежало Г.Н. Потанину. В дополнениях к четвертому выпуску «Очерков Северо-Западной Монголии» (1883) было опубликовано сообщение «Сёёки и шуточные характеристики инородческих родов (сёёков). (Записано г. А. Адриановым в 1881 г.)». В нем приводились сведения М.И. Чевалкова о происхождении сеока тайаш, проживавшего в районе р. Пызас: «Не знаю, насколько заслуживает вероятия объяснение Чольшманского миссионера, Телеута о. Михаила Чивалкова, происхождения этой кости, но я его все-таки приведу. По мнению о. Чивалкова, *Таяш* переделано из *таяк* – бажодок, то есть, деревянное подобие *repis'a*, игравшего такую важную роль у Телеутов Бачатских и Чумышских, во время камлания с березой Ульгену. *Таяш* это собственно *коёш* (*качоган* по телеутски), то есть, блядун, а *коёш* (вероятно, олицетворение развратного человека), за распутство был заброшен на седьмое небо камом Ка-

дылбашем (это тот самый знаменитый кам, который улетел из огня, когда кто-то захотел сжечь всех камов). Отец Михаил высказал уверенность, что Таяш-сöök есть в сущности *тонгул-сöök*¹. Собранные Зелениным сведения были значительно более подробными и позволяли реконструировать сам обряд. Не удивительно, что он не мог пройти мимо столь привлекательного материала. Его статья стала пионерской. Более того, после войны, т. е. со второй половины XX в., обряд кочо-кан уже не проводился, так что статья Зеленина стала не только исследованием, но и одним из основных источников его изучения. Ассимиляционные процессы приняли в кумандинском этносе необратимый характер, что не позволяет надеяться на восстановление традиционной культуры и мировоззрения народа, в том числе и обряда кочо-кан, а с уходом исследователей и знатоков кумандинских древностей из числа самих кумандинцев, носителей культурно-исторической памяти народа (Ф.А. Сатлаева, В.М. Данилова, М.В. Кастаракова) оказалась практически утрачена возможность как получения новой информации, так и уточнения уже известных сведений.

Чем руководствовался Зеленин, столь радикально меняя тематику своих исследований? В этом, вероятно, сказался исследовательский темперамент Зеленина, хорошо раскрывающий масштаб его личности как ученого, обладающего исследовательским чутьем и способностью понять значение обнаруженного им нового материала. В то же время, сама история написания этой статьи показывает, как в действительности «делается» наука и научные открытия. Реальная история науки далека от упрощенной схемы и «школьной» классификации научных специализаций. Исследования Зеленина – лучшее тому подтверждение. Импульс, заданный экспедицией на Алтай, и возникший новый научный интерес проявились в последующих работах ученого по сибирской тематике. Они еще раз подтвердили, насколько крупной фигурой в отечественной этнографии был Зеленин. Впрочем, подобная широта научных поисков не была исключением в русской науке. Достаточно вспомнить «восточную гипотезу» В.В. Стасова и его энергичную полемику с оппонентами по этому вопросу. Как и

¹ *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Выпуск IV. Материалы этнографические. СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1883. С. 938–939.

Зеленин В.В. Стасов не был востоковедом, более того, он не был даже этнографом в строгом смысле этого слова, но, тем не менее, сумел сказать свое слово в фольклористике. Обоснованная им гипотеза о происхождении былинных сюжетов с Востока (хотя и не новаторская) получила продолжение в исследованиях Г.Н. Потанина.

Интерес к сибирской и, в частности, к алтайской этнографии во многом был подготовлен тем широким пониманием этнографической науки, которым руководствовался Зеленин. Этнографические работы ученого, написанные на стыке истории, фольклористики и лингвистики, раскрывают многообразную хозяйственно-бытовую и духовную жизнь народа, семейные и общественные обряды, верования и ритуалы, диалектологические особенности говоров и историю происхождения этносов. Разрабатываемый ученым ретроспективный метод означал типологическое изучение современных явлений, опираясь на которые можно было бы реконструировать прошлые состояния духовной и материальной жизни народа.

Уже в магистерской «Великорусские говоры с неорганическим и непреходным смягчением заднебных согласных в связи с течениями позднейшей великорусской колонизации» (1915) и докторской «Очерки русской мифологии» (1917) диссертациях Зеленина определился его интерес к проблемам взаимодействия русского населения с соседними народами. Особенно интенсивно это взаимодействие должно было сопровождать процесс колонизации, когда новые природно-географические условия вынуждали славянских переселенцев активнее заимствовать хозяйственную технику и технологии у коренных народов. С целью изучения таких процессов Зеленин летом 1927 г. совершил поездку на Северный Алтай. Маршрут его экспедиции был следующим: он пересек границу Ойротской автономной области в районе р. Куюк, а затем проехал по правому берегу р. Бии практически от ее устья до истока, посетив айлы Алёшкино, Сапожкино, Куреево, Осинники, Салазан, Басток, Чурбашкино, Полушкино, Турочак, Тундошкино, Санькин Аил, Кебезень, Арбыбаш, Какаиха¹. В докладе ученый следующим образом описывал замысел и путь

¹ СПбФА РАН. Ф. 849. Оп. 5. Ед. хр. 691. Л. 274.

своей экспедиции: «Я изучаю нар<одную> технику вост<очных> славян, и для меня Алтай был любопытен как созданный историей живой эксперимент для разрешения занимающего меня вопроса о влиянии рельефа поверхности на формы нар<ародной> техники. На Алтае много в<елико>-р<усских> и укр<аинских> переселенцев – давних и новых. Они прибыли в горную страну с равнин, иные даже из степей. Какая перемена произошла в их технике – землед<ельческой> и иной <...> – вот интересовавший меня вопрос, за разрешением коего я ехал на Алтай.

Разумеется, при изучении в<осточно->слав<янской> нар<одной> техники меня интересует и взаимное влияние соседей. В данном случае такое влияние со стороны алтайцев на русских могло быть даже сильнее, ибо алтайцы давно приспособились к горному рельефу, который для славянских колонистов является совершенно новым. Вот почему в мою задачу входило также ознакомление с нар<одной> техникой туземцев Алтая – сравнительно с русской.

Мой путь по Алтаю был отличен от обычного пути этнографич<еских> экспедиций. Чуть ли не все наши экспедиции направляются маршрутами, рекомендуемыми проф. Сапожниковым <...> в его книге “Пути по Алтаю” <...> А именно: от Бийска на р. Катунь, через Улалу и Чемал, Чую на Кебезень и Телецкое озеро, оттуда на плотах по реке Бии.

Я совсем не поехал на р. Катунь, а поехал вверх по р. Бия, где больше слав<янских> колонистов. Мой маршрут ограничился тем, что я проехал по правому берегу всего течения р. Бии, от её устья до истоков, до Артыбаша на Тел<ецком> озере, оттуда сделал лишь несколько экскурсий в дер<евни> (озеро было уже бурным, а пароход перестал ходить). <...> Путь оказался очень тяжёлым, особ<енно> конечно выше Турочака. От Кебезени нет колёсного пути: пришлось ехать верхом, а от Артыбаша на лодках. На плотах я не спускался: дожди (грозы) были почти ежедневно; пришлось бы промокнуть – в лучшем случае»¹.

Собирая материалы по народной технике славянских колонистов, Зеленин заинтересовался техникой тюркского населения и, по собственному признанию, «обращал внимание и на иные сто-

¹ Там же. Л. 262–263.

роны их быта, тем более что я был впервые на Алтае»¹. Так, он отмечал: «Общее моё впечатление таково. На среднем течении р. Бии, начиная от границ Ойротии: <в> дер<евнях> Сапожкино, Осинники, Чурбашкино, даже Полушкино, Санькин Аил алтайцы, особенно кумандинцы – менее <обрусели – зач.> подверглись христианской культуре, нежели в верховьях Бии, в частности, на Тел<ецком> озере. Сеоки: куманды (вер<хние> и нижние), особенно многолюдные, гилей, имеют во многом более примитивную культуру, нежели сеоки теленгет, кузень, комлач и др. на Тел<ецком> озере. Правда, на средней Бие нет конусообразных юрт, а только рублёные избы русского типа, сильнее развито земледелие. Особенно нельзя не пожалеть, что именно кумандинцы менее всех прочих алт<айских> племён изучались этнографами»². Историографии этнографии кумандинцев была посвящена статья Ф.А. Сатлаева³. Первые упоминания о кумандинцах содержатся в «Истории Сибири» Г.Ф. Миллера⁴ и материалах экспедиции И. Гельмерсена⁵. Записки 1811 г. А.М. Горохова о кумандинцах не были опубликованы; о их содержании известно лишь в кратком пересказе П.И. Небольсина⁶. В 1913 г. те же селения, что и Зеленин посетил А.В. Анохин с целью сбора материалов о шаманизме у кумандинцев. Но эти записки не были обработаны и опубликованы. Не вошли они и в книгу А.В. Анохина «Материалу по шаманству у алтайцев» (Л., 1924), рукопись которой была отправлена в Академию наук еще в 1912 г. Экспедиционные материалы А.В. Анохина 1913 г. по кумандинской этнографии сохранились в архиве⁷, с ними мог быть знаком и Зеле-

¹ Там же. Л. 262.

² Там же. Л. 262–263.

³ *Сатлаев Ф.А.* Изучение кумандинцев в историко-этнографической литературе // Ученые записки ГАНИИИЯЛ. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское книжное издательство, 1969. Вып. 8. С. 30–40.

⁴ *Миллер Г.Ф.* История Сибири. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. Т. I. С. 556–569; 2000. Т. II. С. 429–431.

⁵ *Гельмерсен И.* Телецкое озеро и телеуты Восточного Алтая // Горный журнал. СПб., 1840. Ч. I. Кн. 1. С. 26.

⁶ *П. Н. (Небольсин П.)* Рассказы о сибирских золотых приисках. Статья четвертая // Отечественные записки. 1847. Т. 54. № 9. С. 32–33.

⁷ МАЭ РАН. Ф. 11. Оп. 1. № 57; № 58; № 59.

нин, однако основные материалы А.В. Анохина стали ему доступны уже после написания статьи по итогам экспедиции. В самой статье он использовал выдержки из текста А.В. Анохина «Доклад о телеутском шаманстве» (1912), также до сих пор, к сожалению, не опубликованном¹.

Оказавшись в кумандинских селах, Зеленин начал собирать сведения о шаманах. «Я, конечно, знакомился с местными шаманами, – признавался он в докладе, – хотя это было не так легко. Шаманы сильно напуганы комсомольцами (русскими, главным образом) и всячески скрываются от русских. Между прочим, уверяли, что камлать над больным русским им нельзя. (И не-шаманы также напуганы комсомольцами, которые преследуют вместе с <...> самогоноварение). Пьяные алтайцы (а они, особенно кумандинцы, редко не пьяны) не 1 раз мне предлагали вопрос: не комсомолец ли я?, а когда я отвечал отрицательно, грозили: “На выстрел к себе не пуцу комсомольца!” Ещё чаще ко мне обращались с вопросом: правда ли, что нашу веру (т. е. шаманство) совсем хотят нарушить?! Я, конечно, отвечал, что это не соответствует совсем советской политике, которая признаёт свободу мнений и верований. Мне плохо верили. Оказалось, что шаманов не раз заставляли камлать в сельских театрах – для увеселения публики...

Масса алт<айского> населения очень плохо осведомлена о своей языческой религии. По-видимому, и шаманы теперь тоже не особенно сведущи, камки, особенно женщины, каких больше, нежели мужчин камов. Более интеллигентные алтайцы находятся, по-видимому, под сильным влиянием миссионерской терминологии; например, они знали только одного бога Кутая; об Ульгене и Эрлике, будто бы не слышали. (Куремеся, конечно, знали, но не как бога, а как чорта).

Впрочем, я, конечно, и не старался особенно проникнуть в тайны алт<айского> язычества, так как не владею местным языком, да и не это было моею главною целью. Для меня важно было, правда, познакомиться, т. е. почувствовать общее мироощущение, общий склад религиозной психологии первобытного ал-

¹ МАЭ РАН. Ф. 11. Оп. 1. №. 162.

тайца – именно хотя бы почувствовать интуитивно. Это важно при изучении первобытной мифологии, чем я занимаюсь»¹.

От местных жителей Зеленин узнал об эротическом обряде, сведения о котором отсутствовали в исследовательской литературе. Он заинтересовался этим обрядом и начал собирать необходимую информацию. Вот как сам ученый рассказывал об этом в докладе: «О нём мне сначала глухо и неопределённо сообщили русские. Алтайцы на мои расспросы о том отвечали отрицательно. После я убедился, что, действительно, этот обряд известен теперь только в немногих местах на средней Бие: сеоки куманды, гилей и кузень.

Но часто меня и обманывали, ибо алтайцы очень тщательно скрывают этот обряд от посторонних. Я знал, что ни в одном из многочисленных печатных трудов по Алтаю нет никаких решительно сообщений об этом обряде. Недавние экспедиции Русского Музея на Алтай также не отметили его. Вот почему я особенно настойчиво добивался сведений об этом таинственном обряде.

Обстоятельства мне помогли. Везде, где только была возможность, я осматривал места жертвоприношений, так называемую тайэлгу. Там висит на дереве лошадь – конская шкура с головой и ногами; и таких мест на моём пути было не мало. Некоторые алтайцы не советовали мне подходить близко к жертвенной лошади; женщинам же прямо запрещали подходить <...> Меня естественно интересовала обстановка жертвоприношений, тем более что наблюдать самые жертвоприношения я не мог: они идут ранней весной. Везде я находил одно и то же: конскую шкуру на жерди, 9 берёзовых ветвей (“погона”), стоящих при особом устройстве изгороди.

Жертвенники с костями и посуды – утвари, которая была употреблена при жертвоприношении. Мне встречались первое время старые тайлги – коим было 3–5 лет.

Только в дер. Полушкино (ниже Турочака по р. Бие на 35 килом.) я встретил свежую тайэлгу – <19>27 г. На этой тайлге сохранился в неприкосновенности и жертвенник, и вся жертвенная утварь.

¹ СПбФА РАН. Ф. 849. Оп. 1. Ед. хр. 510. Л. 262–264.

В Полушкине преобладает русское население. Алтайцев только 10–15 домов, сеоки: гилей, куванды.

К счастью, тут живёт шаман Захар Наз<арович> Злаков. Кам сравнительно молодой, конечно, алкоголик и бедняк. Авторитет его не велик, но к больным его возят часто, даже за 40 км. Даже, говорят, раньше 3-го приглашения к больному он не едет. Когда я прибыл в П<олушкино>, дома его не застал; уверяли, что он по найму делает двери у одного жителя в соседней деревне.

Русские мальчики привели меня на таилгу. Я её сфотографировал. Осмотрел и описал утварь. Случайно проходил мимо алтаец Антон Апыжаков – на покос. Я разговорился с ним. Мне очень хотелось получить себе подлинную жертвенную утварь. К моему удовольствию, алтаец не возражал. Он сказал: “Мы сами делаем всё, сами можем и новую сделать”. Я ему, конечно, предложил гонорар – сначала небольшой 3 р.; потом должен был увеличить до 10 рублей. На этом и сошлись. Я поторопился уехать – главным образом из боязни, что Антон Апыжаков, продавший без уполномочия от общества обществ<енные> вещи, передумает, или соседи ему не позволят продавать вещи. На обратном пути – через 3–4 недели, когда я в Полушкине фотографировал шамана Злакова, этот самый Апыжаков явился ко мне пьяным. Я заметил, что насколько в трезвом виде кумандинцы скромны и приличны, настолько пьяными они ведут себя нахально, грубо, дерзко, не говоря о навязчивости.

В самом фамильярном тоне (я не узнал прежнего скромного Апыжакова) он начал скандалить, требуя от меня прибавки денег: хозяйки де (жертв<енной> лошади) потребовали от него могоарычей, ему не хватило моих денег. Я готов был выдать ему рубля 3, чтоб только он отвязался и не мешал мне и собравшейся публике. Но мой ямщик (русский вятчанин из Куреева, Багин, беспартийный, но замечательно революционно настроенный; сын его партийный – секретарём аймака в Турочаке) напал на Апыжакова, начал его ругать за то, что тот не соблюдает своего слова... Кончилось тем, что я должен был лишь сфотографировать пьяного Апыжакова вместе с его малолетней дочкой.

Когда в моих руках оказался деревянный фалл “коток”, употребляющийся в эротическом обряде при жертвоприношении таилга, тогда кумандинцы уже не могли отрицать существование у

них обряда. Но рассказы их были краткими и нередко противоречивыми. Я убедился, что на всей верхней Бие этого эротич<еского> обряда, действительно, нет. Не знает его и Глухов, посвятивший таилге в 1926 г. специальную статью. Нужно сказать, что и в других частях таилги есть отличия в разных сеоках»¹.

В записной книжке Зеленин приводит краткую историю своего главного информатора: «Захар Назарыч Злаков, около 40 лет, род. в Старом Полушкине, лет 10 камлает; отец не был кам. Дядя отца был кам (в старом Полушкине). Дядя умер прежде. Бубен по поручению кама делают. Неграмотный. Мальчиком болел = мучил Азё (дух). 15–23 годов болен был; без ума делался временами»²; «Захар: не лечили его, когда маленький хворал, камлали, но не помогло (ломало его)»³. Рассказ о каме Злакове Зеленин сопровождает описанием той атмосферы, в которой приходилось работать этнографу. «Вообще кам Злаков был крайне неоткровенен со мной. Я знал, что единственное средство завоевать его симпатии – это (напоить) угостить его вином. Но я считал ниже своего достоинства прибегать к такому средству, тем более что достать в этих местах вина почти что невозможно. Винных лавок нет; кооперативов на 30–40 км. крайне мало, и те б<ольшей> ч<астью> не торгуют вином. А где торгуют – вино раскупается как редкость. Дело в том, что везти по этим скверным горным дорогам бутылки крайне трудно: легко их разбить. Привозят мало. Вино редкость. Много, правда, самогону, но постороннему человеку достать самогона трудно и опасно. За приезжими следят, и этнограф, угостивший кама самогоном, рискует попасть в газеты, как человек спаивающий местное население. Я равным образом не рисковал заглянуть в местные крайне бедные и захудалые русские церкви: многим из местного начальства, по видимому, очень выгодно на кого-н<ибудь> донести, а особенно на приезжего из столицы. Имею основание предполагать, что некоторые из такого рода начальства, которым выгодно донести на столичного служащего, в простоте души (были убеждены), надеялись, что если по его доносу, например, меня уволят со службы,

¹ Там же. Л. 265–269.

² Там же. Л. 172 об.

³ Там же. Л. 260.

то данное лицо (донесшее на меня) и будет назначено на мою должность. По крайней мере, некоторые русские мои ямщики-приятели изображали мне местные (дела) отношения именно в таком свете. Атмосфера тяжёлая; особенно трудно путешественнику. Нужно сказать, что здесь начальства из местных туземцев нет совсем: они ещё слишком отстали. Русские партийцы в этой глуши не высокого калибра, не возвышались над личными <...> Память о гражданской войне здесь ещё очень свежа. Ещё теперь продолжают доносить на тех, кто помогал белым...»¹.

В статье Зеленин приводит перевод песни (молитвы), сопровождающей обряд Кочо-кан. Доклад раскрывает обстоятельства, при которых была записана эта песня в деревне Осинники (ныне Шунарак, Турочакского района Республики Алтай). «Только накануне моего отъезда из пределов Ойротии, – рассказывал Зеленин, – когда я уже нанял ямщика до гор. Бийска, мне сказали в дер. Осинники, что с кочей играют те, кто знают особые слова. Проговорились случайно, а потом стали отрицать: будто никто этих слов не знает из присутствующих, по крайней мере. Отсылали один к другому. Очень больших трудов мне стоило записать эти слова, которые, по-видимому, здесь и сохранились плохо. Ещё труднее было перевести их на русский язык. Точнее говоря, перевести так и не удалось: даже лучшие местные знатоки русского языка затруднялись перевести. Полуинтеллигентный алтаец Сергей Базеев был в этот вечер “без родных ног” – пьян вдрызг.

Проф. Сергею Ефимовичу Малову я обязан переводом этого текста на русский язык, и приношу ему за это свою глубокую благодарность. Записывал я от группы жителей в дер. Осинники, главным образом от <...> Базеева. Сами они знали плохо и сбивались. Пропускали слова замечательно разнообразно – одно и то же слово. (Я склонен думать, что тут большую роль играет экзогамия: матери (и жёны) из разных сеоков; естественно, что и в говоре <...> разные влияния). Я следовал, главным образом, алтайцу-солдату, который, по-видимому, произносил мне алтайские слова несколько на русский лад – и мне легче было их передать русскими буквами. <...> При переводе алтаец-солдат Кучук говорил мне не раз: если бы можно было

¹ Там же. Л. 270–271.

показать тебе (ту вещь, которая называется данным словом), я бы показал, а то нельзя: т. е. отвлечённые слова прилагательные и глаголы, он крайне затруднялся переводить»¹.

Своего информатора Зеленин характеризовал следующим образом: «Сергей Андреевич Базеев (б<ывший> учитель, но хитрит)»². В статье приведен только перевод песни. В рукописи же сохранился текст песни Кочакана на кумандинском языке с подстрочным переводом:

- «1. Jyldyrajyn qyštyrajyn!
2. Abajanym pai Qoča
3. Aj-ajastyҥ dүšärdä,
4. Aq čibek polup šüilgen!
5. Kүҗ-ajastyҥ dүšärdä,
6. Kүk čilbek polup šüilgen!
7. См. 1.
8. Abalardy jyrtyrda
9. Artysbīn sai tigen (tijän)!
10. См. 1.
11. Jēu qoča!
12. Туjyn tizeҥ, bonu күr!
13. Čyrbytaqтуҥ tözünä
14. Čyrbyr aq tai pai qoča
15. См. 1.
16. Ср. 11.
17. Šaqpynaqтуҥ tözünä!
18. Šalyš itärgän (tyrjan?) pai qoča (godä?)
19. Šaldyn jora potoqty
20. Šaldyr atkan qočabyn
21. См. 19.
22. Ср. 14.
23. Qarān kižen qandyp dep?
24. Туjupun dezän ponu kör!
25. Туjuzu tüktü moposom
26. Qarapan attыҥ moino ošqoš!
27. Qarān qurtujaq(t) тын qandyp dep?
28. qalpan
29. Urlu-urlu qaindan (?)

¹ Там же. Л. 273.

² Там же. Л. 345 об.

30.
31. Ğarma-ğarma qaindan
32. Ğarup itken (?)»¹.

В черновых набросках Зеленина сохранился еще один фрагмент песни Кочакана, первые две строчки которого совпадают с приведенной песней. Сопровождающие этот фрагмент материалы посвящены тому эпизоду, когда кам раздает зародыши (кут) на детей и животных.

«Ильдырын – Кыштырын
Абылганы? – Кочасе
Шакпунакты каранде
Шалыш тырган кбча
Чхэбыкты каранты
Шалыш тырган кбча
Кучу ястан тушкэнду
Шуильдэн»².

Иносказательный характер текста приводил к тому, что его буквальный перевод не раскрывал смысла самой песни. Тогда кумандинцы, к которым я обращался за помощью (Л.Н. Пешперова, Е.К. Сатлаева, В.П. Петрушова), пояснили их смысл, объясняющий и значение всего обряда Кочакан. Во время обряда плодородия, каким является камлание Кочокану, допускаются внебрачные связи, осуждаемые во всякое другое время. Прежде всего, это имеет отношение к женщинам, которые по какой-либо причине не смогли создать семью или не имели детей. Если же через отведенный срок у такой женщины рождался ребенок, то не подвергалась осуждению не только сама женщина, но и этого ребенка ей помогала содержать и воспитывать вся деревня. Считался ли такой ребенок сыном самого Кочакана, мои информаторы не уточняли.

В экспедиционных записных книжках Зеленина также приводятся краткие выписки по сеокам, проживавшим в разных аилах и описания некоторых идолов: Каным, Крыскан, Ээ (их вид, размеры и проч.).

¹ Там же. Л. 29–30.

² Там же. Л. 246.

В самой крупной сибиреведческой работе Зеленина «Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов» материал о кумандинцах представлен крайне скупо. Зеленин дважды ссылается на свою статью «Эротический обряд в жертвоприношениях алтайских турок», правда, везде говоря об ойротах. На с. 269 он приводит рисунок кумандинского онгона Чалыг из статьи Г.Н. Потанина «Этнографические сборы А.В. Анохна» (Труды Томского общества изучения Сибири. III. Вып. 1. Томск, 1915) и дает описание этого рисунка: «Чалыг, курмежек (онгон) ойротов-кумандинцев на р. Бие. Делали из березы; одна нога короче, так как Чалыг был хромым. Кумандинцы говорят, что Чалыг сопутствует человеку на охоте; во время тяжелой болезни они поят Чалыга брагой, причем шаман, изображая этого демона, прихрамывает на одну ногу»¹.

Вскоре после поездки Зеленина, в 1929 г. экспедицию на Алтай организовал Институт по изучению народов СССР АН. В отчете, составленном Алексеем Михайловичем Сухотиным (1888–1942) содержалась информация о численности и языке кумандинцев. Так он подтверждал единство языка кумандинцев и челканцев, что указывало на произвольное (административное) разделение этих народов. «Радлов же писал, что по языку они “почти не различаются от кумандинцев”. По расспросам среди кумандинцев, свидетельство Радлова подтверждается полностью. А.А. Сыркашев рассказывал мне, что ему приходилось ездить на Лебедь в качестве партийного агитатора; на собраниях он выступал по-алтайски, и слушатели утверждали, что отлично его понимают. Наоборот, он – Сыркашев – шалганцев понимал с трудом»². «Список народностей КИПС, – писал А.М. Сухотин, имея в виду Комиссию по изучению производительных сил, – даёт численность кумандинцев в 873 чел. (по данным 1917 г.!). Цифра эта в действительности является преуменьшенной в несколько раз. Перепись 1926 г. насчитала лиц с кумандинским языком всего 2908. Но, по моим сведениям, и эта цифра значительно ниже действительной. Собранные мною данные позволяют утверждать, что всё тюркоязычное население Солтонского и Старобардинского

¹ Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. М.–Л.: Изд. АН СССР, 1936. С. 420.

² СПбФА РАН. Ф. 849. Оп. 5. Ед. хр. 691. Л. 7.

рр. Бийского окр<уга> следует считать кумандинцами, т. е. включить в их число и зарегистрированных переписью по этим районам “татар” и “алтайцев”, плюс несколько сот человек в Лебедском айм<аке> Ойротской обл. Таким образом, численность кумандинцев (по признаку языка) устанавливается мною свыше 5000 человек.

Более подробные сведения о численности и расселении кумандинцев будут сообщены в моей работе о кумандинском наречии.

Числящиеся кумандинцами около 1500 человек в Сростинском р<айоне> Бийского окр<уга> являются таковыми только по происхождению (по мужской линии), никакого другого языка, кроме русского не знают и, по личным моим наблюдениям, ничем не отличаются от окружающих их русских крестьян.

Всесоюзная перепись зарегистрировала ещё около тысячи кумандинцев (с русским языком) в Уймонском айм<аке> Ойр<отской> обл<асти>. По единогласному утверждению сведущих лиц (в том числе председателя облисполкома И.С. Алагызова) эти “кумандинцы” в действительности русские “кержаки” (старообрядцы), считавшие выгодным числиться “инородцами” (в частности, кумандинцами) для избавления от воинской повинности¹. Можно заметить, что работавшая в 1930-е гг. у кумандинцев этнограф Н.П. Дырenkова указывала на общую численность кумандинцев в 9000 человек.

Последнее недоумение А.М. Сухотина объяснимо тем, что кумандинцы переселились к уймонским староверам еще в XIX в., поэтому село Усть-Кокса относилось к Нижне-кумандинской волости, хотя и находилось от нее на несколько сотен километров южнее и, соответственно, выше в горах. К началу XX в. уймонские кумандинцы обрусели, сохранив лишь знание о своей национальной принадлежности. О тюркском этническом субстрате, в частности шуйцев, среди староверов Южного Алтая упоминает Л.И. Шерстова².

В 1931 г. в Институт этнографии АН СССР в Ленинграде из Ойротского областного музея для обработки и подготовки к из-

¹ Там же. Л. 7–8.

² Шерстова Л.И. Тюрки и русские в Южной Сибири: этнополитические процессы и этнокультурная динамика XVII – начала XX века. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2005. С. 202.

данию был доставлен архив А.В. Анохина (1869–1931). Зеленин, заведовавшей в то время библиотекой института, был один из тех, кто приступил к работе с архивом. Он, в частности, разбирал рукописи, в которых имелись сведения о материальной культуре коренного населения Южной Сибири. К весне 1935 г. Зеленин завершил свою часть работы, подготовив к передаче в издательство машинописный вариант книги «Архив А.В. Анохина. Т. I. Материальное производство ойронов и шорцев». Однако издать книгу не удалось, она была опубликована лишь в 2013 г.¹

Статью Д.К. Зеленина «Эротический обряд в жертвоприношениях алтайских турок» нельзя отнести к вовсе неизвестным тестам ученого. В фонде ученого в Санкт-Петербургском филиале архива РАН отложились две версии, подготовленной им статьи: русскоязычная² и немецкоязычная, которая была опубликована в 1928 г.³. Несомненно, русскоязычная версия была положена в основу немецкоязычного варианта статьи, обратный перевод которой на русский язык при наличии авторского оригинала был бы излишен и не мог бы соперничать с ним по точности и корректности. Более того, статья 1928 г. не только не переиздавалась, но и мало доступна. Так, например, экземпляр журнала со статьей Зеленина, хранившийся в Библиотеке Академии наук в Санкт-Петербурге, был уничтожен пожаром 1986 г. Работа Зеленина была первым описанием обряда Кочо-кан у кумандинцев в этнографической литературе, хотя ему лично не удалось присутствовать на самом обряде. Следующие исследования этого обряда принадлежат ученикам Л.П. Потапова Ф.А. Сатлаеву⁴ и Д.А. Функу. В середине XX в. песня Кочо была записана этнографом-кумандинцем П.И. Каралькиным, текст которой воспроизве-

¹ *Анохин А.В.* Материальное производство ойронов и шорцев / Подгот. текста и посл. А.В. Малинова. СПб.: Издательский дом Мост, 2013.

² СПбФА РАН. Ф. 849. Оп. 1. Ед. хр. 510. Л. 1–30.

³ *Zelenin D.* Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken // *Internationales Archiv für Ethnographie.* 1928. Bd. XXIV. Hf. IV–VI. Leiden. S. 83–98.

⁴ *Сатлаев Ф.А.* Коча-кан – старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев // *Сборник МАЭ.* Л.: Наука, 1971. Вып. 27. С. 130–141.

ден в монографиях В.Я. Бутанаева¹ и Д.А. Функа². В монографии Д.А. Функа приводятся сведения об обряде Кочо-кан у телеутов, представленные А.В. Анохиным в «Докладе о телеутском шаманизме», исследовательская библиография и сравнительные материалы³.

Статья Зеленина не публиковалась на русском языке. Точно не известно, предпринимал ли он попытки издать ее в Советском союзе, по крайней мере, архивная рукопись носит чистовой характер. Реактуализация научного наследия Зеленина может быть не бесполезна для современной алтайской этнографии и отечественной фольклористики, способна привлечь внимание к малоизученным вопросам этнографии кумандинцев и шаманизма в целом. Настоящая публикация подготовлена по автографу Зеленина, хранящемуся в его фонде. В рукописи использовано несколько вариантов ссылок. Выходные данные некоторых работ приводятся в самом тексте в круглых скобках; другие даны в постраничных примечаниях. В постраничных примечаниях приводятся и комментарии самого Зеленина. При подготовке рукописи к публикации постраничные примечания, содержащие указания на литературу, оформлены в соответствии с современной библиографией. Авторские ссылки в тексте в круглых скобках переведены в постраничные примечания и, по возможности, дано их полное библиографическое описание. Вставки в квадратных и круглых скобках принадлежат автору, в угловых скобках – публикатору.

Литература

Анохин А.В. Материальное производство ойрогов и шорцев / Подгот. текста и посл. А.В. Малинова. СПб.: Издательский дом Мост, 2013.

¹ *Бутанаев В.Я.* Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Издательство Хакасского государственного университета им. Н.Ф. Катанова, 2003. С. 246–247.

² *Функ Д.А.* Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М.: Наука, 2005. С. 104–105.

³ Там же. С. 105–106, 149.

- Бутанаев В.Я.* Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Издательство Хакасского государственного университета им. Н.Ф. Катанова, 2003.
- Гельмерсен И.* Телецкое озеро и телеуты Восточного Алтая // Горный журнал. СПб., 1840. Ч. I. Кн. 1.
- Зеленин Д.К.* Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. М.–Л.: Издательство АН СССР, 1936.
- Миллер Г.Ф.* История Сибири. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. Т. I.; 2000. Т. II.
- Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН (МАЭ РАН). Ф. 11. Оп. 1. № 57.
- Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН (МАЭ РАН). Ф. 11. Оп. 1. № 58.
- Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН (МАЭ РАН). Ф. 11. Оп. 1. № 59.
- Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН (МАЭ РАН). Ф. 11. Оп. 1. № 162.
- П. Н. (Небольсин П.)* Рассказы о сибирских золотых приисках. Статья четвертая // Отечественные записки. 1847. Т. 54. № 9. Отд. VIII. С. 21–41; №10. С. 114–134.
- Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Выпуск IV. Материалы этнографические. СПб.: Типография В. Киришбаума, 1883.
- Сатлаев Ф.А.* Изучение кумандинцев в историко-этнографической литературе // Ученые записки ГАНИИИЯЛ. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское книжное издательство, 1969. Вып. 8. С. 30–40.
- Сатлаев Ф.А.* Коча-кан – старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л.: Наука, 1971. Вып. 27. С. 130–141.
- Санкт-Петербургский филиал архива РАН (СПбФА РАН). Ф. 849. Оп. 1. Ед. хр. 510.
- Санкт-Петербургский филиал архива РАН (СПбФА РАН). Ф. 849. Оп. 5. Ед. хр. 691.
- Функ Д.А.* Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М.: Наука, 2005.
- Шерстова Л.И.* Тюрки и русские в Южной Сибири: этнополитические процессы и этнокультурная динамика XVII – начала XX века. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2005.
- Zelenin D.* Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken // Internationales Archiv für Ethnographie. 1928. Bd. XXIV. Hf. IV–VI. Leiden. S. 83–98.

Ф. А. Сатлаев

**СПРАВКА ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ
ТЕРРИТОРИАЛЬНОМ ИЗМЕНЕНИИ ГРАНИЦ
ГОРНОГО АЛТАЯ**

В соответствии с Законом Российской Федерации «Об установлении переходного периода по государственно-территориальному разграничению в Российской Федерации» от 3 июля 1992 года № 3198-1 и поручением заместителя Председателя Госсовета-Эл Курултай Д.И. Табаева мною изучены архивные материалы по этому вопросу и составлена настоящая справка.

Границы расселения алтайских племен, их землепользование находились в прямой зависимости от политики Российской империи, проводимой по отношению к зависимым от России народам, а также от той цели, какую преследовало местное колониальное бюрократическое чиновничество, от воли которых решалась судьба завоеванных, покоренных народов. Последнее обстоятельство было решающим. Эта традиция осталась по сей день.

Уже по этой причине вся колониальная, переселенческая и земельная политика царизма была тесно связана [между собой]. Правовые отношения также регулировались чиновничеством и часто вели к конфликту между национальным, пришлым и местным аборигенным населением Алтая, Западной Сибири и Сибири в целом. Естественно, колониальные власти защищали в первую очередь интересы русского народа.

Колонизация территории Алтая проходила в несколько этапов. На первом из них (с конца первой четверти XVII столетия до первой четверти XVIII столетия) происходит процесс насильственного покорения населения степных и предгорных районов Алтая казацкими и стрелецкими войсками российского государства. При этом военно-феодальная (воеводская канцелярия) администрация сохраняет относительную свободу и самостоятельность подчиненных племен при условии своевременной уплаты податей: ясака, поминочных и подарочных соболей и т. д. выдавая за это «Владенные грамоты», в которых указывались права завоеванных народов на земли и охотничьи угодья. При этом,

воеводская канцелярия не вмешивалась во внутренние дела рода. Каждый род представлял из себя податную единицу-волость со своим управлением.

Захват и закрепление земель алтайских племен сопровождались строительством острогов, крепостей, форпостов, маяков и других укрепленных пунктов. Аборигенное население Алтая было вынуждено платить ясак за право пользования и проживания на своих исконных землях.

На протяжении всего XVII столетия алтайские племена занимали свои старые кочевья и охотничьи угодья по рекам: Чумыш, Алей, Приобье, Чарыш, Ануй, Катунь, Бия и т.д., с прилегающими к этим рекам горами, тайгой, покрытой девственными лесами. В XVII столетии колонизационное население – русские – были относительно малочисленными, составляя в основном служилое сословие. Проживали они вокруг городов-крепостей Томска и Кузнецка.

В XVII столетии степные районы Алтая были заселены племенами телеутов, известных у русской администрации под названием «белых калмыков». Главным районом их кочевания оставались районы Верхней Оби и Западные предгорья Алтая. Территория Горного Алтая была занята горными телеутами, в которые входили роды мундус, тодош и кергил¹. Каждая из них образовывала отдельную волость.

В это время значительная часть кумандинцев занимала территорию по рекам, Бии и Катунь, где у них были волости «Малые и Большие Куманда». Часть кумандинцев жила по реке Чарышу, близ впадения его в Обь, т. е. на устье Чарыша, в низовьях его. В чертежной книге Семена Ремезова территория расселения кумандинцев отмечена между реками Неня, Куманды и Лебеди с подразделением на Куманду Верхнюю и Нижнюю².

¹ Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. М.: Издательство АН СССР, 1960. С. 106, 144; Уманский А.П. «Телеуцкая земля» в XVII столетии // Ученые записки Горно-Алтайского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. Барнаул, 1969. Вып. 8. С. 44.

² Ремезов С.У. Чертежная книга Сибири, составленная Тобольским сыном боярским Ремезовым в 1701 году. СПб.: тип. (бывш.) А.М. Котомина, 1882. Л. 22.

Челканцы в XVII в. занимали территорию в верховьях рек Кондомы, Лебеди и его притокам Байголу, Клыкку и Садре.

Основными волостями тубаларов были Кузенская, Комношская, Тюргешская, Южская, Баланская¹. Все они, за исключением рода палан, занимали ту же территорию, где они проживают в настоящее время (Чойский, Турачакский, Майминский районы).

Кроме указанных племен в ясачных книгах XVII в. отмечены еще степные волости: Тогульская, Аскиштимская, Тагапская, Керетская и отдельно указаны Ускатские белые калмыки. На карте С. Ремезова Тогульская и Тагапская волости находились в верховье реки Чумыша. Аскиштымская волость располагалась в верховье рек Иши и Уската. Ускатские «белые калмыки» жили по реке Ускату². Это территория современных районов Солтонского, Целинного и Тогульского.

Колонизация Алтая русским населением началась во втором десятилетии XVIII в. Уже к 1734 г. в ведомстве Малышевской, Белоярской, Бийской крепостей насчитывалось 34 населенных пункта, возникших стихийно в результате вольно-народной колонизации. За последующие двадцать лет в этом районе было уже 96 пунктов, населенных беглыми из России крестьянами. Так был положен насильственный захват земель алтайских племен по правобережью Оби, ее притокам: Чумышу, Алею и Чарышу (левый приток Оби). Разработка А. Демидовым богатых месторождений меди на Гальцовском и Медвежьем горах также способствовали притоку русского населения на Алтай, возникновению горнозаводских поселений.

Был построен завод на реке Белой. Здесь же воздвигнута Колыванская крепость. В 1774 г. был пущен Барнаульский завод, в этом же году было начато строительство Шульбинского завода. Позднее на Алтае были построены Павловский, Сузунский, Алейский и другие заводы, добывавшие медь, серебро и золото.

После смерти А. Демидова в 1745 г. его заводы стали собственностью русских царей по указу от первого мая 1747 г. Царская семья, расширяя производство на Колыванских заводах, увеличивает число крепостных, приписанных к заводам русских крестьян. Уже к 1761 г. их число достигает 23758 душ или 118790

¹ Долгих Б.О. Родовой и племенной состав... С. 112–113.

² Там же. С. 113.

человек, которые были поселены на Алтае в основном по правобережью Оби и Бии, долине реки Чарыша, на исконных землях алтайских племен.

Для охраны заводов была воздвигнута укрепленная линия, которая шла от реки Иртыша с Усть-Каменогорской крепости до Оби, затем до Бийской крепости. В нее входили форпосты Шульбинский, Староалейский; крепости Колыванская, Чагырская, Барнаульская, Белоярская и Бийская крепость; Кобанова защита, Чарышский форпост¹. По данным П.С. Палласа, во время его путешествия от Чарышского форпоста тянулись следующие укрепленные пункты: Сосновский маяк, Шанцы Маральих гор, Слюденский маяк, Антоновский форпост, Николаевский маяк, Терские Шанцы, Ануйская крепость, Катунская крепость, Бийская крепость, Бехтемирский, Новиковский форпосты, Куздеевский форпост, Кузнецкая крепость².

Уже ко времени путешествия П.С. Палласа (1770) между городами-крепостями Усть-Каменогорск, Бийск, Барнаул и Кузнецк была возведена сплошная укрепленная линия, означавшая границу занимаемой русской администрацией территории, южнее которой кочевали племена джунгар, в составе которых числились и роды южных алтайцев. Строительство Колывано-Кузнецкой линии было начато по указу от 1 мая 1747 г. и закончено 1764 г. по проекту генерала Доколонга³. В 1765 г. на этой линии числилось 32 укрепления. Строительство крепостей и форпостов было закончено к 1771 г. В нем насчитывалось уже 70 различных укреплений⁴.

¹ *Сергеев А.Д.* Тайна алтайских крепостей. Барнаул: Алтайское книжное издательство, 1975. С. 10–13; *Аганова Т.П.* Возникновение и развитие кабинетского хозяйства на Алтае в XVIII веке // Сибирь XVII–XVIII вв. Новосибирск, 1962. С. 209–212; *Ядринцев Н.М.* Сибирь как колония. СПб.: тип. М.М. Стасюлевича, 1882. С. 132; *Потанов Л.П.* Очерки по истории алтайцев. М.,-Л.: Изд-во АН СССР, 1953. С. 197; Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. 1. Оп. 2. Д. 1416. Л. 600.

² *Паллас П.С.* Путешествие по разным местам Российского государства по повелению Санкт-Петербургской Академии наук. Книга вторая. СПб.: Печатано при Императорской Академии Наук, 1786. С. 300.

³ *Сергеев А.Д.* Тайна алтайских крепостей. С. 17.

⁴ ГААК. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1416. Л. 602.

Основная масса населения горных районов (южные алтайцы) приняло русское подданство по указу от 2 мая 1756 г. Официально территория их проживания была выделена в 1811 г. на площади 110 тыс. кв. верст под названием «Калмыцкие стойбища». Границы этой территории не были твердо установлены. Местные власти, горное начальство считали их границей Колывано-Воскресенскую (Бийскую) казачью линию¹ и государственную границу России с Китаем.

По данным начальника Колыванских заводов П.К. Фролова по генеральской карте это пространство включало 8 млн. 626 тыс. десятин земли. Из них южные алтайцы – «зюнгорские калмыки» – занимали 3 млн. 250 тыс. десятин; «двояданцы» – теленгиты – 2 млн. десятин; кумандинцы – 375 тыс. десятин. Таким образом, территория кочевий южных алтайцев состояла из 5 млн. тыс. десятин земли. Но это было число условное владение, так как оно не было закреплено никаким юридическим документом (актом), чем пользовалось горное начальство, колонизационное крестьянское хозяйство, захватывая самовольно лучшие участки кочевий алтайцев².

Высочайшим указом от 22 июля 1822 г. в статье 4, пунктах 5 и 6 указывалось, что все земли алтайского горного округа принадлежат ведомству Колывановоскресенских заводов³. Этим самым алтайцы навсегда были лишены своих земель.

Активное движение русских заводских крестьян в пределы Горного Алтая [началось] в 1801–1802 годах. Это была «ползучая миграция» непосредственно по захвату территории Горного Алтая с низовий рек Бии и Верховного Приобья. Население северных районов «сползало» в южное предгорье и горные районы, богатые промысловым зверем, рыбой, птицей, обширными плодородными землями, в междуречье Катунь, Песчаной и Ануя, правых притоков Катунь – Ише, Маймы и т. д.⁴

¹ *Потанов Л.П.* Очерки по истории алтайцев. С. 183–184.

² ГААК. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1416. Л. 652.

³ Полное собрание законов Российской империи. Т. 38. СПб.: Тип. 2-го Отделения Собственной ее императорского величества канцелярии, 1830. С. 396; Памятная книжка Томской губернии на 1912 год. Томск: Тип. Губернского управления, 1912. С. 80.

⁴ ГААК. Ф. 1. Оп. 2. Д. 523. Л. 6, 20, 21–23, 37–38 и др.

В результате в первой четверти XIX столетия было положено начало захвату земель и вытеснения ясадного населения с наиболее плодородных земель в низовьях междуречья Катунь, Песчаной и Ануя, захват промысловых угодий алтайцев. Уже к 1815 г. к югу от пограничной линии появилось 17 селений, из которых была создана Алтайская волость. Приток колонизационного населения особенно усиливается после указа Александра I 1818 г., согласно которому все желающие могли поселиться за пограничной линией с «ведома и утверждения Кольванского горного начальства». В конце первой четверти XIX столетия за Бийской пограничной линией насчитывалось уже 54 села с числом душ 2394 мужчин¹.

В 1831 г. по распоряжению Томского гражданского губернатора Главной чертежной горного правления «были назначены и нанесены на карту границы калмыцких (алтайских) стойбищ по левую сторону реки Катунь», утвержденные главным начальником Кольванских заводов Ковалевским. Заводским крестьянам запрещалось поселение в «калмыцких стойбищах» без согласия алтайцев. Однако этот запрет носил формальный характер, так как на деле не были установлены межевые знаки на границах кочевий, не указаны письменно и обнародованы. Алтайское население не должно было выходить за черту, назначенную для их кочевья, лежащей только по левой стороне Катунь и Коксы². Этот запрет не касался русских заводских крестьян, которые по-прежнему захватывали кочевья алтайцев, строили дома, хозяйственные постройки; появлялись новые селения. Тем самым еще до отмены крепостного права лучшие угодья, пастбища, охотничьи места были захвачены заводскими крестьянами. Все это отложилось в многочисленных документах: прошениях, жалобах, отчетах, трудах историков, например, С.С. Шашкова, Г.Н. Потанина, литературных произведениях и других документах.

После отмены крепостного права в России Кабинет был вынужден изменить свою прежнюю политику и перейти от политики ограничения и запрещения переселения в Алтайский горный округ к ее активному освоению и приглашению крестьян «внутренних губерний России», для чего был издан закон от 30 июля

¹ Памятная книжка Томской губернии на 1912 год. С. 79.

² Там же. С. 81–82.

1865 г., по которому переселенцы освобождались от налогов и повинностей на пятнадцать лет, выдалась ссуда на обустройство около ста рублей¹.

В 1879 г. были введены в действие правила заселения алтайских земель «в виде опыта на три года, чтобы потом провести все в законодательном порядке»².

В мае 1912 г. были изданы «Правила устройства кочевых инородцев Бийского уезда», согласно которым кочевые алтайцы переводились на оседлость. У южных алтайцев «Правила» практического претворения не получили.

С 1911 по 1913 годы у алтайцев было проведено землеустройство. Из 8 млн. десятин земли Кабинет изъял около 6 млн., которые были распределены по земельным, лесным и другим фондам для образования оброчных статей. Этим самым землепользованию алтайцев был нанесен жестокий удар. У них были изъяты все излишки земель, в «Калмыцких стойбищах» алтайцы получили надел в 15 десятин на душу, как и русские крестьяне. Дючины у них были упразднены, институт зайсанства упразднен. Вместо дючин были созданы волости по русскому образцу во главе с волостным старостой. Тем самым, инородческое управление и землевладение было навсегда ликвидировано и уничтожено.

Упразднены были Сарасинская, Быстрянская управы и Кокшинский улус, где проживали оседлые крещенные алтайцы. Вместе с тем землеустройство 1913–1914 годов не устранило основных противоречий между русским и алтайским населением. Захват земель, вытеснение алтайцев в горы всегда вызывала ненависть к русским. Поэтому земельный вопрос оставался главным во всех отношениях.

В период февральской революции он достигает кульминационного пункта, когда ставится вопрос по существу о выделении Горного Алтая из состава России и образовании самостоятельного государства.

После февральской революции в России в Горном Алтае бы-

¹ Центральный государственный исторический архив (ЦГИА). Министерство Внутренних Дел. 1866. Д. 23. Л. 4; Переселенческое управление. Ф. 391. Оп. 3. Д. 880. Л. 70.

² Памятная книжка Томской губернии на 1912 год. С. 84; ГААК. Ф. 3. Оп. 1. Д. 50. Л. 48; Сибирская жизнь. 27 июля 1902 г.

ла организована Алтайская Горная Дума, важнейшей целью которой было образование из горной части Бийского и Кузнецкого уездов отдельного Горно-Алтайского уезда. Горная Дума 12 января 1918 г. объявила явочным порядком о выделении Горного Алтая из состава Бийского уезда. Для законодательного оформления существующего положения с 6 по 12 марта 1918 г. в деревне Улала был создан Учредительный съезд, основной целью которого было образование республики, куда входили земли Русского Алтая, Минусинской Котловины, Урянхая (современная Тува), Монгольского Алтая и земли бывшей Джунгарии. Это было бы государство в государстве, которое должно было стать составной частью общероссийской федерации. Однако решения съезда не были претворены в жизнь. Было лишь избрано управление, получившее название Каракумской Алтайской управы, выделившееся в Каракорум-Алтайский округ под руководством окружного Совета. Округ делился на волости, в которых избирались Советы крестьянских, солдатских и инородческих депутатов. Алтайский губисполком признал создание Каракорум-Алтайского уезда¹.

В апреле этого же года губисполком создал особую комиссию по отделению Горного Алтая от Бийского уезда в составе Усина, Толмачева, Громоздина, Катаева и Фокина. (Территория Горного Алтая к этому времени занимала 160 тыс. кв. верст, вероятно с Горной Шорией). Комиссия подтвердила обоснованность выделения Горного Алтая в особую административную единицу с подчинением Каракорум-Алтайского совдепа губернскому совдепу.

27 апреля исполком Алтайского губсовета утвердил выводы комиссии.

На основании решения заседания губисполкома от 14 сентября 1920 г. за номером семь Алтайгубисполком ходатайствует о выделении Горного Алтая в самостоятельную уездную единицу в границах бывшего Каракорум-Алтайского уезда с присоединением Черно-Ануйской, Куяганской, Сарасинской и Алтайской волостей.

Центр административного управления по этому решению

¹ *Иванцова Н.Ф., Сатлаев Ф.А.* Первые шаги к автономии // Звезда Алтая. 1 июня 1989 г.; ГААК. Ф. 24. Оп. 1. Д. 755. Л. 74.

был переведен из села Шебалино в Алтайское как узловой пункт трех трактов: Чуйского, Уймонского и Улаганского¹. В состав уезда вошли 28 горных волостей, без предгорных районов и на 1 января 1920 г. в нем числилось: Ахтыганская, Успенская, Ыныргинская, Паспаульская, Улалинская, Имеринская, Айская, Ново-Дмитриевская, Чергинская, Узнезинская, Мьютинская, Шебалинская, Тюдралинская, Усть-Канская. Абайская, Урсуло-Кеньгинская, Солдамская, Горно-Онгудайская, Ининская, Катандинская, Уймонская, Кош-Агачская, Улаганская, Чулымшанская, Алтынкольская и Киргизская волости.

В состав уезда не были включены Лебедская, Шульгине-Логовская и Кокшинская волости (бывший Кокшинский Улус, где проживали оседлые алтайцы). Сюда же не вошли Куягинский, Сарасинский (населенный крещеными казаками и алтайцами) и Алтайская волости. 30 апреля 1920 г. был издан приказ об образовании Горно-Алтайской автономии (уезда-области). В 1920 г. было решено временно передать Бухтарминский край в ведение Семипалатинской области. (Бывшие кочевья зайсана Гулчугая, главы бухтарминских сойотов-уряньхайцев)². Таким образом, Горно-Алтайский уезд оказался по-прежнему изолированным от земледельческих районов предгорий.

Границы Каракорумского уезда были временно утверждены 13 апреля 1920 г. в старых границах до утверждения границ в губернском масштабе³ на заседании губернского революционного комитета, т. е. до образования Западно-Сибирского, затем Алтайского края. В Горно-Алтайский уезд, затем автономную область, не вошли земли Шульгине-Логовской, Кокшинской, Алтайской и Сарасинской волостей.

Земли Быстрянской инородной управы, куда входили села Улала, Быстрянка, Березовка, Пильно, Балыкса и другие были отторгнуты из состава уезда еще землеустройством 1913–1914 годов, которое было проведено в северных предгорных районах значительно раньше, начиная с 1900 г.⁴

¹ ГААК. Ф. 24. Оп. 1. Д. 775.

² ГААК. Ф. 233. Оп. 3. Д. 6. Л. 7; Ф. 24. Оп. 1. Д. 755. Л. 16, 22, 36, 42, 43.

³ ГААК. Ф. 24. Оп. 1. Д. 755. Л. 43.

⁴ Памятная книжка Томской губернии на 1912 год. С. 94; ГААК. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1916. Л. 610 и др. источники.

Временные границы Каракорумского уезда позднее не пересматривались. Уездный центр из села Алтайского был переведен в село Улалу, переименованное в 1928 г. в город Ойрот-Тура, затем в 1947 г. – Горно-Алтайск (Лебедская волость вошла в состав уезда в 1926 г.).

В 1924 г. в Западно-Сибирском крае было проведено районирование. По Всесоюзной переписи 1926 года наибольшее количество алтайцев за пределами области проживало в Солонешенском (802 чел.), Сростинском (2711 чел.), Старобардинском (2398 чел.), Тогульском (108 чел.), Солтонском (1332 чел.), Михайловском (146 чел.) [районах] и т.д. Большинство алтайцев, например кумандинцы и телеуты, попали в рубрику «Татары». В Старобардинском районе их насчитывалось 623 человека, в Тогульском 202 человека, Солтонском 1429 человек и т. д.¹ Эти данные показывают, что значительная группа алтайского населения (около 10 тыс. человек) проживала за пределами только что созданной автономной области, а в национальном строительстве были допущены серьезные ошибки, благодаря противодействию Бийского совдепа, двойственной политике Алтайского губисполкома.

Таким образом изложенные выше факты позволяют сделать вывод, что царское правительство на протяжении трех столетий изымало земли коренных аборигенов Алтая, проводя усиленно русификаторскую политику, основные цели и задачи которой были разработаны графом М. Сперанским. Основной целью русификации алтайцев было изъятие излишков земель в предгорных районах и в «калмыцких стойбищах». Образование Горно-Алтайского уезда не прекратило процесс захвата земель алтайцев и не решало окончательно вопрос о земле и границах уезда, хотя он был создан временно. Позднее границы области не пересматривались, и она была оторвана от хлебных районов, входящих некогда в состав земель «калмыцких стойбищ». В связи со специализацией Горного Алтая на животноводстве снабжение хлебными продуктами происходило из степных районов, поскольку Горно-Алтайская область не имела собственной базы производства и добычи хлеба.

В новых условиях, в связи с происшедшими преобразовани-

¹ Всесоюзная перепись населения 1926 года. Том VI. Отдел 1. М.: ЦСУ Союза ССР, 1928. С. 254–255.

ями Республика Алтай не имеет по-прежнему своей базы производства хлеба. Поэтому следует пересмотреть границы Республики Алтай и [Алтайского] края; вернуть, наконец, земли области (республики) в пределы границ, отведенных некогда кабинетским начальством, разумеется, не затрагивая интересов русскоязычного населения. Это позволит Республике Алтай обеспечивать население Горного Алтая собственным хлебом, мучными изделиями и т.д.

Это прежде всего земли Алтайского района (Сарасинская управа), Советского (Кокшинский улус), Красногорского района – земли Быстрианской управы. Этим самым будет восстановлена историческая справедливость по отношению части алтайского населения, находящегося в составе Республики Алтай.

Литература

Агапова Т.П. Возникновение и развитие кабинетского хозяйства на Алтае в XVIII веке // Сибирь XVII–XVIII вв. Новосибирск: Изд-во СО АН СССР, 1962. С. 207–228.

Всесоюзная перепись населения 1926 года. Том VI. Отдел 1. М.: ЦСУ Союза ССР, 1928.

Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. М.: Издательство АН СССР, 1960.

Иванцова Н.Ф., Сатлаев Ф.А. Первые шаги к автономии // Звезда Алтая. 1 июня 1989 г.

Паллас П.С. Путешествие по разным местам Российского государства по повелению Санкт-Петербургской Академии наук. Книга вторая. СПб.: Печатано при Императорской Академии Наук, 1786.

Памятная книжка Томской губернии на 1912 год. Томск: Тип. Губернского управления, 1912.

Полное собрание законов Российской империи. Т. 38. СПб.: Тип. 2-го Отделения Собственной ее императорского величества канцелярии, 1830.

Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1953.

Ремезов С.У. Чертежная книга Сибири, составленная Тобольским сыном боярским Ремезовым в 1701 году. СПб.: тип. (бывш.) А.М. Котомина, 1882.

Сергеев А.Д. Тайна алтайских крепостей. Барнаул: Алтайское книжное издательство, 1975.

Уманский А.П. «Телеуцкая земля» в XVII столетии // Ученые записки Горно-Алтайского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. Барнаул, 1969. Вып. 8. С. 41–62.

Ядринцев Н.М. Сибирь как колония. СПб.: тип. М.М. Стасюлевича, 1882.

ПРИЛОЖЕНИЕ

*Государственный архив Алтайского края.
Ф. 24. Оп. 1. Ед. хр. 755.*

25 января 1920 года

Выделение Алтайской губернии произошло в дни революции по почину населения, съехавшегося в лице его представителей на первое губернское народное собрание в Томск в апреле-мае 1917 года. Позднее, именно 17 июня 1917 г., последовало постановление тогдашнего Временного Правительства о таком же выделении / без разграничения границ/.

Фактическое разграничение двух губерний пошло своим путем, поскольку выявилась воля населения, живущего в пограничной полосе, и по истечении двух с половиной истекших лет этот процесс, претерпев неизбежные колебания, все-таки остановился и как будто закончился.

/Алтайской губ. и Семипалатинской обл./

Л. 6.

В Каракорумский уезд было выделено на 1 января 1920 года 28 волостей: Ахтыганская, Успенская, Ыныргинская, Паспаульская, Улалинская, Имеринская, Айская, Ново-Дмитриевская, Чергинская, Узнезинская, Мыютинская, Шебалинская, Барагашская, Келейская, Тюдралинская, Усть-Канская, Абайская, Урсуло-Кеньгинская, Солдамская, Горно-Онгудайская, Ининская, Катандинская, Уймонская, Кош-Агачская, Улаганская, Чулымшанская, Алтынкольская, Киргизская.

Л. 16.

Сообщение отделом управления 2 февраля 1920 г. № 577 списки волостей, входящих в уезды Алтайской губернии, не со-

ответствуют имеющимся в алтайском отделе списком волостей, составленным по последним данным бывших земских учреждений.

Не указаны: Коксинская, Чергинская, Лебедская, Шульгино-Логовская, Кокшинская (Улус Кокшинский. – Ф. С.).

Л. 22.

16 февраля 1920 г. были приняты следующие решения:

1. Утвердить переход к Семипалатинской области юго-западной части Алтайской губернии, состоявшейся в 1918 г. по соглашению бывших земских учреждений Алтайской губернии и Семипалатинской области.

2. Передать в ведение Семипалатинской области так называемый Бухтарминский край, входивший до сего в состав Алтайской губернии, окончательно установив границы Бухтарминского края в специальном межгубернском совещании.

3. Признать желательным переход к Семипалатинской области Прииртышской полосы, отложив окончательное решение вопроса, как равно и о границе в специальной межгубернской комиссии.

Л. 36.

Постановили:

Бухтарминский край в составе вышеперечисленных волостей временно передать в ведение Семипалатинской области и создать междуведомственную комиссию из заинтересованных сторон обеих губерний для окончательного определения границ Бухтарминского края.

Л. 42.

Протокол № 25

заседания губернского революционного комитета
с заведующими отделами

13 апреля 1920 года

Присутствовали: гг. Аристов, Селезнев, Ковалев, Нелюбин, Рудаков, Вшивцев, Игнатов, Селеш, Вахрушев, Городов, Рабизо, Громов, Архипов, Мавринский и председатель Бийского уезда ревкома т. Орлов.

Председательствовал г. Аристов.

Секретарь П. Ольшевский.

Постановили: Временно Каракорумский уезд утвердить в старых границах впредь до утверждения границ в губернском масштабе, переименовав его в Горно-Алтайский уезд.

Временно оставить уездный центр в Шебалино, но вопрос о перемещении центра в другое место оставить до выяснения, поручив Совнархозу, земельному отделу, губпродкому и ревкому подготовить весь материал по этому вопросу и запросить селения заинтересованных местностей.

Принять сообщение междуведомственной комиссии к сведению.

Подлинный подписали:

Председатель:

В. Аристов

Л. 43.

1. Нарком в нудел

2. В Сибревком

Докладная записка

Бийский уезд, расположенный в юго-восточном углу Алтайской губернии, охватывает территорию в 112000 кв. верст и объединяет 76 больших волостей, причем делится на две резко обособленные части: степную с русским земледельческим населением (до 480,000 жителей по сведениям 1918 г.) и горную, населенную, главным образом, инородцами, представляющими собой племенную группу тюркского происхождения (алтайцы, телеуты, кумандинцы, черневые татары, щорцы и киргизы). Эта горная часть, удаленная от г. Бийска на 500–600 верст, на юге граничит с Монголией и по своему географическому положению (хозяйственно-бытовым условиям жизни и расовым особенностям) населения ничего общего не имеют с остальными частями Бийского уезда. Населяющие эту часть туземцы, составляя 5/6 всего населения (142.000), живут преимущественно звероловством, скотоводством и мараловодством (горный олень), причем русская часть населения (1/6), вкрапленная среди туземцев и экономические условия, приспособилась к их быту и усвоила их язык.

Являясь неисчерпаемым источником природных богатств,

край этот более, чем какой-либо другой, нуждается в создании крепкой хозяйственной административной организации. В дореволюционный период Г[орный] А[лтай] управлялся по «Положению об инородцах», обрабатывался попами-миссионерами и хищнически эксплуатировался русскими купцами. С падением царизма он стал объектом областнических тенденций, управлялся особой, созданной эсерами, Алтайской горной Думой, и в марте 1918 г. в Улале, с «божьего благословения, с благословения Голубого Алтая», был созван даже, учредительный Горно-Алтайский съезд, на котором вполне серьезно обсуждался вопрос о возможности создания отдельно азиатской республики, путем реставрации бывшего когда-то государства объединившего весь Алтай (русский и монгольский, минусинских туземцев, урянхай, Сойотию и Джунгарию). Но это происходило уже в первый период существования Советской власти в Сибири и съезду удалось организовать в Горном Алтае лишь особый «Каракорум-Алтайский округ», причем Алтайский губернский совет рабочих, крестьян[ских] и солдат[ских] депутатов признал его самостоятельным уездом и, заменив Горную Думу уездным Совдепом, предложил в то же время Бийскому Совдепу не вмешиваться в дела Горного Алтая (Каракорума). После чехословацкого восстания там возникла Каракорум-Алтайская уездная земская управа и через Губернское Земское Собрание добилась у Сибирского Времен[ного] правительства признания своей самостоятельности.

С восстановлением Советской власти в Сибири Каракорумская земская управа в числе прочих была, конечно, ликвидирована и на управление Г[орным] А[лтаем] предъявил свои прежние права Бийский ревком, причем было забыто или отыскано постановление Алт[айского] губерн[ского] Совдепа о выделении Г[орного] А[лтая] в самостоятельную уездную единицу. Однако жизнь заставила считаться с собственным положением этого края и в апреле [19]20 г. Алтгубревком решил признать Горный Алтай самостоятельной уездной единицей в границах бывшего Каракорум-Алтайского уезда с переименованием его в Горно-Алтайский. Но Сибревком не утвердил это решение, и организованные в Г[орном] А[лтае] отделы получили функции районных, подведомственных Бийскому уревкому, ныне уисполкому.

<...> в августе нынешнего года (1920) была снаряжена, во

главе с председателями губисполкома, экспедиция в Горный Алтай с целью обследования положения на местах и инструктирование организовавшихся там советских учреждений, причем обследованиям выяснено неотложная необходимость выделения Горного Алтая в самостоятельную уездную единицу; ее мотивы и причины.

Помимо территориальной обособленности Горного Алтая, за необходимость выделения его в самостоятельный уезд говорит и тесное его соприкосновение с деспотической Монголией, где нашли себе приют бежавшие белогвардейцы и ведут там противосоветскую агитацию. Здесь, на этой далекой окраине Советроссии, необходимо создать советский оплот, который бы противостоял последним отчаянным натискам буржуазии; здесь нужна не временная, барачной системы пристройка, а фундаментальное, устойчивое советской здание, такое же каменно-крепкое, как и сам Горный Алтай. Находясь в неопределенном, неустойчивом положении, райревком не может в достаточной мере противостоять этой агитации, как не может он, не будучи облечен полнотой власти, проявить инициативы, так необходимой именно здесь, на специфически обособленной окраине. Бийский же уисполком, являясь в сущности передаточной инстанцией, в тоже время считает себя в праве санкционировать все начинания Алтайского райревкома и этим лишь задерживает темпы советской работы на местах в удаленном от него Горном Алтае; он не может во всей полноте обслуживать такую обширную территорию, на которой уместится почти любая российская губерния, и перегруженный более близкими повседневными нуждами и заботами, может быть невольно отнесен к Горному Алтаю, как периферии; наконец, в весенний и осенний периоды с Горным Алтаем прерываются всякие пути сообщения и он надолго остается отрезанным от внешнего мира, поневоле бездействуя. А между тем, эта периферия – самодовлеющая крупная единица и заключает в себе все данные для самостоятельного существования, для развития хозяйственно-административной деятельности. Огромные лесные богатства, еще незатронутые недра гор. Нуждающиеся в правильной планомерной эксплуатации; бесчисленные горные реки, ожидающие утилизации своей силы; неиссякаемые запасы сырья, требующие интенсивного вывоза; охота, рыболовство, мелкая кустарная

промышленность, которые необходимо реорганизовать и упорядочить – все это настоятельно требует безотлагательной организации самостоятельного административно-хозяйственного аппарата на месте.

На основании всех этих соображений, представляя при этом; 1. Доклады отделов Горно-Алтайского райревкома; 2. выкопировку из карты Алтайской губернии; 3. выписку из протокола заседания Губисполкома от 14 сентября [19]20 г. № 7; 4. описание границ Каракорум-Алтайского уезда и все прочие материалы, относящиеся к данному вопросу, Алтгубисполком ходатайствует о декретировании выделения Горного Алтая в самостоятельную уездную единицу в границах бывшего Каракорум-Алтайского уезда, с присоединением из Бийского уезда еще четырех волостей: Черно-Ануйской, Куяганской, Сарасинской и Алтайской и с переселением резиденции административного центра из с. Шебалине в с. Алтайское, как узловой пункт трех трактов: Чуйского, Уймонского и Улалинского.

Председатель губисполкома
Члены Президиума
Секретарь
20 августа 1920 г.

Л. 74–75.

Государственный архив Алтайского края. Ф. 9. Оп.1. Д. 191.

Приказ № 15

Горно-Алтайского уездного революционного комитета 30 апреля 1920 года.

Постановлением Губревкома от 13 апреля с. г. бывший Каракорумский уезд переименовывается в Горно-Алтайский и утверждается временно в старых границах с временным оформлением уездного центра в селе Шебалино.

На основании этого бывший Горно-Алтайский район в составе 28 горных волостей выделяется в самостоятельный Горно-Алтайский уезд и бывший Горно-Алтайский районный ревком переименовывается в уездный с перечислением всего личного состава членов райревкома в состав уездного ревкома.

Все отделы бывшего Горно-Алтайского райревкома перехо-

дят на положение уездных и переименовываются в Горно-Алтайские уездные с присвоением всех функций уездных учреждений.

Приказывается всем волостным и сельским ревкомам, Горно-Алтайской уездной милиции и всем учреждениям, входившим в качестве отделов и пр. в состав Горно-Алтайского райревкома, прекратить с получением сего приказа непосредственные сношения с Бийуревкомом и направлять бумаги, запросы, отношения и пр. в адрес Горно-Алтайского уревкома в его отделы в село Шибалино.

Прежнее наименование уезда (Каракорумский) из употребления изъять.

Приказ этот перевести на алтайский язык и широко опубликовать среди населения уезда.

Подлинный подписали: Председатель уездного ревкома
Плетнев

Члены: Иванов и Толмачев

Секретарь

С подлинным верно

Делопроизводитель (подпись)

Л. 3.

Государственный архив Алтайского края. Ф. 233. Оп.3. Д. 6.

Временное Российское Правительство

Министерство Внутренних Дел, Земский Отдел

18 января 1919 года № 59 г. Омск

В Алтайскую губернскую земскую управу, (копия с копий)

Совет Министров 30 декабря минувшего года постановил:

1. Образовать Каракорумский уезд в составе Алтайской губернии, установив местопребывание уездных учреждений для этого уезда с. Улалинское той же волости.

2. Образовать Каракорумский уезд из следующих волостей Бийского уезда: Байгамской, Яхитыганской, Ахтаганской, Антальковской, Усть-Уйменской, Ыныргинской, Успенской, Паспальской, Бешпельтирской, Чаптыганской, Улалинской, Имдриканской, Чемальской, Солтонской, Айской, Каянчинской, Ново-

Дмитриевской, Чергинской, Шебалинской, Песчанской, Барабинской, Келейской, Усть-Канской, Кырлыкский, Тюдралинской, Абайской, Ябоганской, Уйменской, Катандинской, Чергинской, Верх-Уйменской, Уредповингинской, Каракол-Куратинской, Онгудайской, Чибикингорской, Кош-Агачской, Киргизской, Улаганской, Чумышской.

3. Представить Министерству Внутренних дел определить провести в натуре постоянные границы Каракорумского уезда, согласно заключению по сему предмету заинтересованных земских собраний.

4. Определить согласно ст. 15 Временного Положения о земских учреждениях в Сибири, и сообразно числу жителей в Каракорумском уезде 40 гласных для Каракорумского уездного земского собрания и 4 гласных для губернского собрания от Каракорумского уезда.

5. Впредь до образования в законодательном порядке учреждений и их штатов по вновь образованному уезду возложить исполнение обязанностей по правлению Каракорумским уездом на существования учреждения Бийского уезда.

О состоявшемся постановлении Совета Министров с приложением утвержденного описания внутренних границ уезда, земский отдел сообщает земской управе к сведению и присовокупляет, что определение границ в натуре будет произведено Министерством согласно заключению по сему предмету заинтересованных земских собраний.

Подлинное за надлежащими подписями.

С подлинным верно:

Делопроизводитель.

Л. 7.

С. С. Тюхтенов

**ТЕРРИТОРИАЛЬНЫЙ ВОПРОС
В ГОРНОМ АЛТАЕ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ**

Недавно, разбирая свой архив, обнаружил обстоятельную справку заведующего сектором Горно-Алтайского научно-исследовательского института, кандидата исторических наук Феофана Александровича Сатлаева «Об историческом территориальном изменении границ Горного Алтая» от 6 апреля 1994 года.

Во вступительной части автор указывает на то, что она (справка) написана «в соответствии с Законом Российской Федерации “Об установлении переходного периода по государственно-территориальному разграничению в Российской Федерации” от 3 июля 1992 года № 3198-1 и по поручению заместителя Председателя Госсобрания-Эл Курултай Д.И. Табаева. Мною изучены архивные материалы по этому вопросу и составлена настоящая справка».

К справке Ф.А. Сатлаева были приложены следующие копии архивных документов:

- Протокол о постановлении № 25 заседания Алтайского губернского революционного комитета с заведующими отделами от 13 апреля 1920 г.;

- Докладная записка Алтайского губисполкома от 20 августа 1920 г. на имя наркома внутренних дел РСФСР и Сибирского революционного комитета;

- Приказ № 15 Горно-Алтайского уездного революционного комитета от 30 апреля 1920 г.;

- Министерство внутренних дел Временного Российского Правительства и Земский отдел 18 января 1919 г. доводят в Алтайскую губернскую Земскую управу копию Постановления Совета Министров РСФСР об образовании Каракорумского уезда в составе Алтайской губернии.

Д.Н. Табаев, изучив представленные Ф.А. Сатлаевым мате-

риалы, обратился ко мне с запиской следующего содержания:

«г. Тюхтеневу С. С. Просьба в соответствии с договоренностью оплатите 130 тыс. рублей Сатлаеву Ф.А., который выполнил эту работу. Справка может быть использована при подготовке законов, в частности, по местному самоуправлению. Табаев. 07.07.94 г.»

В то время я работал председателем избирательной комиссии Республики Алтай и в смете расходов избиркома была статья «Оплата за пропаганду».

Поскольку мы обещали ему за выполнение поручения Д.И. Табаева оплатить, ознакомившись со справкой Ф.А. Сатлаева, выплатил ему 130 тыс. рублей.

Уважаемый читатель, ознакомившись со справкой Ф.А. Сатлаева Вы убедитесь, что автор проделал колоссальную работу и представил нам объективную историю расширения территориального вопроса Горного Алтая.

Этот вопрос несправедливо был решен при принятии Декрета ВЦИК РСФСР «Об образовании Ойротской автономной области» 1 июня 1922 г. В государственном акте о выделении Горно-Алтайского уезда из Бийского уезда Алтайский, Солтонский, Старо-Бардинский и Советский районы находились в составе Горно-Алтайского уезда.

Центр уезда был перенесен из с. Шебалино в с. Алтайское. Из истории мы знаем, что в начале XX в. выдвигались несколько предложений о самоопределении: о создании республики Ойрот; о создании Ойрот-Хакасской Республики. Но эти предложения были отвергнуты.

Остановились на идее образования Ойротской автономной области. На территории Горно-Алтайского уезда проходили сходь граждан, где шла агитации за создание автономной области Ойротского народа в границах Горно-Алтайского уезда.

А когда получили декрет ВЦИК РСФСР «Об образовании автономной области ойротского народа», то в перечне не оказалось четыре волости: Алтайской, Сарасинской, Солтонской, Старо-Бардинской и Советской, которая в то время называлась Кокшинский улус. Декретом ВЦИК предгорная часть Горного Алтая были оставлена в составе Алтайской губернии.

Ф.А. Сатлаев свою справку заканчивает словами: «В новых

условиях... Республика Алтай не имеет по-прежнему своей базы производства хлеба. Поэтому следует пересмотреть границы Республики Алтай и края: вернуть, наконец, земли области (республики) в пределах границ, отведенных некогда кабинетским начальством... Это позволяет Республике Алтай обеспечить население Горного Алтая собственным хлебом, мучными изделиями и т.д.».

Это прежде всего земли Алтайского района (Сарасинская управа), Советского района (Кокшинский улус), Красногорского района – земли Быстрянской управы. Этим самым будет восстановлена историческая справедливость по отношению к части алтайского населения, находящихся в указанных выше районах.

Справка ученого Ф. А. Сатлаева нигде не была опубликована и указанные в ней постановочные вопросы не реализованы. Мы находимся преддверии 30-летия образования нашей родной Республики Алтай как части Российской Федерации. Готовясь к этой важной исторической дате, мы должны обсуждать и проблемы, которые тормозят развитие нашей территории.

В этой связи я вспомнил два ярких события в истории Горного Алтая.

Первое: кончилась Великая Отечественная война. 1 сентября 1945 г. я впервые пришел в Горно-Алтайск и поступил учиться на областной национальный рабфак. Был настоящий бум: очень много молодежи приехали в Горно-Алтайск поступать на рабфак, в педучилище, медшколу, кооперативный техникум, зооветтехникум. Поступили, учились. Многие из них были кумандинцы. На рабфаке учились кумандинцы и телеуты из Солтонского, Старо-Бардинского, Советского, Алтайского районов, среди учащихся были и русские парни и девушки. Я могу назвать по памяти следующих кумандинцев: Микмошова, Пелекова, Амкова, Токмачева, Тутушева, Петрушова, Чинчикеева, Стахова и др. Окончив наши учебные заведения, многие из них остались жить и работать в Горном Алтае. Когда я учился на третьем курсе (10 класс) рабфака, в общежитии со мной в комнате жили три кумандинца (Афанасий Пелеков, Афанасий Токмачов, Александр Тутушев).

Второе: в 1966–1974 годы я работал секретарем Горно-Алтайского облисполкома. В этот период территориальный вопрос поднимался. Население некоторых сел Алтайского, Солтон-

ского, Красногорского, Советского районов проводили сходы граждан, где принимались решения «Просить вышестоящие органы, чтобы их территории присоединили к Горно-Алтайской автономной области». Сходы граждан свое решение мотивировали тем, что их дети учатся в учебных заведениях Горно-Алтайска; население пользуется услугами медицинских учреждений; предприятий торговли; рынка автономной области и т. д.

Все поступившие в облисполком протоколы сходов граждан я складывал у себя, затем с этими протоколами пошел к председателю облисполкома Ч.К. Кыдрашеву, ознакомил его с указанными документами и задал ему вопрос: «Как поступить с этими протоколами сходов граждан, что ответить?» Чот Кыдрашевич мне посоветовал, чтобы я при очередной поездке в г. Барнаул отдал их секретарю Алтайского Крайисполкома. По предложению Ч.К. Кыдрашева все протоколы сходов граждан я вручил секретарю Крайисполкома В.В. Гордееву. Он спросил: «Кто инициировал проведение этих сходов?» Я ответил, что мы, т.е. руководители области, не имеем никакого отношения к сходам граждан. Скажу прямо, если бы инициатива исходила от нас, то мы бы получили от Краевых органов порицание. В.В. Гордеев протоколы принял и пообещал ознакомить руководителей Крайисполкома с привезенными мною протоколами сходов граждан. Это было в 1971 г.

По истечении двух-трех месяцев я позвонил В.В. Гордееву и спросил: «Какая реакция руководства Крайисполкома?» Они, ознакомившись с протоколами сходов граждан, сказали: «Положить их под сукно», т.е. никак не реагировать.

Территориальный вопрос – это очень тонкий и болезненный вопрос. Но еще раз изучив справку Ф.А. Сатлаева «Об историческом территориальном изменении границ Горного-Алтая» смею подчеркнуть, что она результат глубоких научных исследований ученого историка, автора многих замечательных научных трудов. Отмечаю объективность изложения истории разрешения территориального вопроса тюркоязычных инородцев, в особенности Западной Сибири и Горного Алтая.

Полагаю, что выводы и предложения автора в заключительной части справки не потеряли актуальности и в современных условиях.

Предлагая к публикации справку с приложениями ученого Ф.А. Сатлаева считаю, что ее содержание носит очень серьезную познавательную нагрузку. Написанное автором – наша история, чего нельзя забывать. Спасибо автору (хотя посмертно) за столь обстоятельную справку и дельные предложения по справедливому решению территориального вопроса Горного-Алтая.

Д. А. Аткунова

СОВРЕМЕННАЯ ОБРЯДОВО-ПРАЗДНИЧНАЯ КУЛЬТУРА КУМАНДИНЦЕВ¹

Кумандинцы – варианты самоназвания «тадарлар», «тадаркижи», «куманды-кижи» – коренной малочисленный народ в России. Этническая территория охватывает верхнее течение реки Бия и ее притоки Кажа, Неня, а также по реке Иша. В современное время проживают небольшими группами в Турочакском районе Республики Алтай, в Красногорском и Солтонском районах Алтайского края, Таштагольском районе Кемеровской области, а также в городах Горно-Алтайск, Бийск. В пределах территорий традиционного проживания кумандинцы сосредоточены в населенных пунктах: в Красногорском районе – с. Красногорское, Егона, Пильно, Калташ. В Солтонском районе – с. Солтон, Шатобал, Сузоп, Нижняя Ненинка².

До 2002 г. кумандинцы были выделены в качестве отдельной народности переписью 1926 г. В последующих переписях кумандинцы на территории Республики Алтай включались в состав алтайцев. Постановлением Правительства Российской Федерации № 255 от 24 марта 2000 г. кумандинцы были отнесены к коренным малочисленным народам Российской Федерации³. Всероссийская перепись населения 2002 г. учла их отдельной народно-

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 22-18-00018 «Этнософия Алтая: идеология и мифология национального сознания» (СИ РАН – филиал ФНИЦ РАН).

² Традиционные знания коренных народов Алтае-Саянского экорегиона в области природопользования: информационно-методический справочник / ред. И.И. Назаров. Барнаул: Азбука, 2009. С. 72.

³ Постановление Правительства РФ от 24 марта 2000 г. №255 «О едином перечне коренных малочисленных народов Российской Федерации (с изменениями и дополнениями)» [Электронный ресурс] URL: <https://base.garant.ru/181870/> (дата обращения: 24.08.2024).

стью со своим языком¹. Численность населения кумандинцев согласно Всероссийской переписи населения 2020 г. составила 2456 чел.² На территории Республики Алтай помимо кумандинцев, компактно проживают ещё три этноса коренных малочисленных народов: тубалары, челканцы, теленгиты и шорцы.

Поскольку словосочетание «коренной малочисленный народ» сложилось относительно недавно и продолжает эволюционировать в отечественном и зарубежном дискурсе, мы остановимся на определении данного термина, закрепленного в законодательстве. Согласно российскому законодательству для признания народа коренным малочисленным он должен: осознавать себя самостоятельной этнической общностью (самоидентифицироваться), сохранять исконную среду обитания (территорию), национальные промыслы, т. е. особое экономическое пространство, самобытную культуру, общий родной язык и иметь численность на территории России менее 50 тыс. чел³.

Традиционные праздники

В современное время традиционными праздниками кумандинцев являются: *Ялгайак*, *Тюрюк-Байрам (Праздник Кедр)*, *Кочо-Кан*. Обозначенные праздники, имея истоки этнокультурной обрядовой традиции, являются «возрожденными» праздниками рубежа XX – начала XXI в. В этнографической литературе календарные праздники всегда были связаны с традиционной системой жизнеобеспечения и с религиозным мировоззрением народов, он приобретал смысл, только если рассматривался в контексте традиционных занятий.

Одной из форм реакции на всемирный процесс глобализации выступает сохранение национально-культурной самобытности, в том числе обрядово-праздничной культуры. Культура глобализи-

¹ Кумандинцы [Электронный ресурс] URL: <https://visit-altairepublic.ru/alt/o-respublike-altay/narody-gornogo-altaya/kumandintsy/> (дата обращения: 24.08.2024).

² Там же.

³ Федеральный закон «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации» от 30.04.1999 №82-ФЗ (последняя редакция). [Электронный ресурс] URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_22928/ (24.08.2024).

рованного мира носит динамично рассеянный характер, что является предпосылкой коммуникации и условием актуализации традиционных культурных ценностей, включая праздники и обряды, в их взаимодействии с формами современной культуры. Сегодняшнее восприятие культуры ассоциируется с процессом духовного и нравственного развития, с акцентом на положительное состояние общества, основанное на мягкости нравов и стремлении к взаимодействию.

Традиционные праздники уходят своими корнями в глубокое прошлое и несут информацию об истории, особенностях формирования национального характера, культурном коде народа, темпе и ритмическом членении жизни общества. Участие детей и молодежи в традиционных праздниках прививает им интерес и уважение к своим корням, к истокам нации, осознание преемственности поколений и ответственности перед потомками. По этой причине правительство Республики Алтай, Алтайского края, осознавая важность сохранения традиционной культуры, в том числе праздников, оказывает соответствующую поддержку на государственном уровне.

Многоаспектность содержания данного феномена отражает степень его исследованности. Праздник является объектом изучения таких наук, как культурология, этнография, философия, фольклористика, искусствоведение и др. Способы реконструкции традиционных ценностей рассматривает новая, формирующаяся дисциплина этнософия¹ – дисциплина переходного периода, периода кризиса целостного видения мира. Одной из задач этнософии является преодоление внутренних разрывов культуры в условиях современной цивилизации: между рациональным и образным мышлением, между наукой и искусством. Будущее – за воссозданием синтетичности, целостности видения, за согласованностью поведения людей с ритмами и тенденциями движения самого этого мира. Как никогда ранее остро стоит задача не столько преобразования мира, сколько, по словам В.Р. Арсеньева,

¹ *Алексеев-Апраксин А.М.* Этнософия // Международный журнал исследований культуры. 2023. № 1. С. 6–18.; *Малинов А.В.* На пути к этнософии // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2013. № 4. С. 155–162.

коэволюции в нем¹. А.В. Малинов утверждает, что этнософия встраивает человека «в онтологическую иерархию миров, возвращает качественные различия в жизнь людей, связывает человека с другими измерениями (предки, род, историческая жизнь народа, космические циклы)» и, таким образом, ценностно структурирует пространство².

Праздничная культура достаточно хорошо исследована в современных гуманитарных науках. Праздник, как часть культурных ритуалов рассматривали М.М. Бахтин и А.Я. Гуревич; праздник как общественный институт, отражающий уклад жизни, сферу идеала, традиции изучали Я.Б. Белоусов и А.А. Руднев³. В этнографической науке праздник, как ретранслятор и аккумулятор национальных традиций, обрядов, обычаев исследовали А.К. Байбурин, Т.Я. Берштам и др.⁴ Многие аспекты праздника затрагиваются в культурологических работах Ю.М. Лотмана и др.⁵

Процесс возрождения традиционного праздника *Жылгайак* через социальные практики описан в статье А.П. Чемчиевой⁶. Традиционным праздникам коренных народов Республики Алтай посвящена статья Д.А. Аткуновой⁷. Порядок и последовательность обряда, философскую и культурную значимость праздника

¹ *Арсеньев В.Р.* Базовые понятия этнософии. Подступы к формированию мировоззренческой альтернативы // Общество. Среда. Развитие (Тerra Humana). 2008. №1(6). С.116.

² *Малинов А.В.* Этнософская утопия «алтайской философии» // Вече. 2013. № 25. С. 134.

³ *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Худож. лит., 1990.

⁴ *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993.

⁵ *Лотман Ю.М.* Беседы о русской культуре: Бытовые традиции русского дворянства (XVII – нач. XIX в.). СПб.: Искусство, 1994.

⁶ *Чемчиева А.П.* Социальные практики возрождения традиционных праздников (на примере коренных малочисленных народов Республики Алтай) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурологи и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота. 2016. № 12 (74): в 3-х ч. Ч. 3. С. 195–198.

⁷ *Аткунова Д.А.* Материалы по традиционным праздникам коренных малочисленных народов Северного Алтая // Антропологический форум. 2018. № 39. С. 179–193.

рассматривала С.П. Тюхтенева в статье «Новогодний праздник у алтайцев»¹. Ценные фольклорные тексты и переводы опубликованы в коллективной монографии «Обрядность в традиционной культуре алтайцев»². Вместе с тем, обрядово-праздничная деятельность в современных социокультурных практиках региона практически не описана. Социокультурные практики традиционного праздника включают в себя как индивидуальные, так и общественные инициативы по сохранению и пропаганде компонентов праздничной и обрядовой культуры.

Методологическое обоснование исследования базируется на комплексном подходе, дополненном спецификой данного исследования: структурно-функциональный метод, на базе которого определяется сущностное содержание праздника, его составляющие компоненты, механизмы функционирования; сравнительно-исторический метод, позволяющий представить праздник в конкретных исторических формах; интегративный метод, позволяющий применить знания, полученные различными науками к задачам, поставленным в настоящем исследовании.

Формирование новых культурных практик среди коренного населения региона поддерживает этническое единство алтайцев. Культурный плюрализм состоит не в параллельном существовании автономных «идентичностей», а в их взаимодействии, что предполагает, как их взаимное проникновение, так и взаимную трансформацию (участие северных алтайцев в Международном курултае сказителей; включение национального вида спорта северных алтайцев – лазанье на кедр – в программу праздника Эл-Ойын и т. п.). Несмотря на наличие региональных особенностей, представляется важным обозначить специфику этнософского мировоззрения, которое находит отражение в современной праздничной обрядности, – это смещение ценностных акцентов с

¹ Тюхтенева С.П. Новогодний праздник у алтайцев // Календарно-праздничная культура народов Зарубежной Азии: традиции и инновации. М.: Изд-во «МАЭ РАН», 1997. С. 207–209.

² Обрядность в традиционной культуре алтайцев. Коллективная монография. Горно-Алтайск: БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова», 2019. С. 168–191.

«настоящего» на «прошлое» и «будущее», которые только и придают этому «настоящему» смысловую перспективу¹.

Серьезным шагом в изучении культуры кумандинцев стало появление монографии известного горноалтайского ученого Ф.А. Сатлаева (1931–1995) «Кумандинцы (историко-этнографический очерк XIX – первой четверти XX века)», в которой ученый показал культурные связи кумандинцев с местным русским населением и социальные изменения, которые произошли в их хозяйстве и материальной культуре, семейных и общественных отношениях в XIX–XX в.² В этнографической статье «Коча-кан – старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев» автор дал подробный анализ обряда, описал его этапы, хронологию, привел слова обращения к духам, божествам, дал один из вариантов слов молодежной песни, которая исполнялась после ритуального пиршества³.

Работы барнаульского этнографа И.И. Назарова посвящены изучению кумандинцев, проживающих на территории Алтайского края. В статье «К истокам кумандинского праздника Кочо-кан: традиции и обрядотворчество в современной этнической культуре» рассматриваются некоторые аспекты современной праздничной культуры кумандинцев Алтайского края. В последнее десятилетие кумандинцы активно возрождают забытые ранее традиции. Наиболее ярким из таких возрожденных элементов их традиционной культуры стал обряд Кочо-кан, который в современной этнической культуре кумандинцев приобрел формат праздника и оказался наполнен новыми смыслами⁴.

Бийский исследователь (краевед) В.М. Данилов описал этнографический обряд жертвоприношения избранной богом и озвученной устами шамана лошади однотонной масти (*тайылга*). Об-

¹ *Малинов А.В.* Этнософская утопия «алтайской философии». С. 134.

² *Сатлаев Ф.А.* Кумандинцы (историко-этнографический очерк XIX – первой четверти XX века). Горно-Алтайск: Алт. кн. изд., 1974.

³ *Сатлаев Ф.А.* Коча-кан – старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая. СПб.: Изд. Дом С.-Петербургского ун-та, 2008. С. 186–201.

⁴ *Назаров И.И.* К истокам кумандинского праздника Кочо-кан: традиции и обрядотворчество в современной этнической культуре // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул: АлтГПУ, 2023. С. 309–314.

ряд был восстановлен в ходе сбора полевого материала автора в 80-е годы XX в. среди кумандинцев Алтайского края¹.

В 2008 г. в свет вышел сборник научных статей «Культура и традиции коренных народов Северного Алтая». В сборник вошли статьи, в том числе о культуре, истории и этнографии кумандинцев².

В 2018 г. Региональная общественная организация коренных малочисленных народов Республики Алтай «Звенящий Кедр» выпустила брошюру о мастерах народного творчества с описанием технологий изготовления изделий, а также материалы полевых исследований историка и этнографа Ф.А. Сатлаева³.

В этом же году вышли материалы научных чтений «Люди степи и тайги: история и культура кумандинцев», посвященные 85-летию со дня рождения Ф.А. Сатлаева⁴.

В 2022 г. был опубликован «Этнографический атлас Республики Алтай», в котором впервые были рассмотрены традиционные элементы современной материальной и духовной культуры, в том числе кумандинцев Республики Алтай⁵.

Жылгайак

В последние годы традиционный праздник *Жылгайак* (Дьылгайак), ранее полностью исключенный из общественной жизни региона, стал важнейшей составляющей культуры коренных малочисленных народов Республики Алтай. Ареалом бытования *Жылгайак* исторически являлись Шебалинский, Майминский, Турочакский и Чойский районы республики, которые являются традиционными местами расселения коренных малочисленных

¹ Данилов В.М. Тайгъа (жертвоприношение с просьбой к богу рода оборонить и сохранить род от нечистой силы и дать удачу на охоте) // Жизнь национальностей. 2001. № 1–2. С. 62–63.

² Культура и традиции коренных народов Северного Алтая. СПб.: Изд. Дом С.-Петербургского ун-та, 2008.

³ Мастера народных промыслов. Горно-Алтайск: б. и., 2018.

⁴ Люди степи и тайги: история и культура кумандинцев». Материалы научных чтений, посвященные 85-летию со дня рождения Ф.А. Сатлаева. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2018.

⁵ Этнографический атлас Республики Алтай. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2022.

народов. Возрождение праздника *Жылгайак* и связанных с ним обрядов в силу своей специфики (массовости, доступности, плюрализма, синкретичности) может стать механизмом распространения идей поликультурного и мультикультурного взаимодействия и толерантных взаимоотношений в обществе. *Жылгайак* относится к календарным праздникам, связанным с началом весны, проводами зимы и старого года, а также со встречей нового года. Значимым импульсом в календарной обрядности коренного населения Северного Алтая, как и у многих других народов, является смена времен года, а именно, двух его основных сезонов: теплого и холодного. Теплый сезон включает весенний и летний периоды, холодный – осенний и зимний. Чередование сезонов и связанных с ними обрядов не просто внешняя констатация завершения природных циклов; оно в первую очередь понимается как сакрализованное действие, выявляющее тайны мироздания, где законы природы и обычаи составляют единый сплав¹.

За период своего бытования *Жылгайак* как праздник пережил смену многих культурно-религиозных и политических эпох в истории региона. *Жылгайак* – один из древнейших праздников на территории Алтая, знаменует начало нового года. Это первый праздник после зимы, который отмечается в марте на седьмой день убывания (старения) луны, когда месяц в ущербе, ближе ко дню весеннего равноденствия. Первое описание празднования *Жылгайак* было зафиксировано на алтайском языке в 1984 г. Кларой Ергековной Укачиной, старшим научным сотрудником Института алтаистики им. С.С. Суразакова от Уренчи Григорьевны Улагашевой (1915 г.р.) во время работы комплексной экспедиции, собиравшей материал для многотомной серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». О праздновании *Жылгайак* в послевоенное время вспоминала Анастасия Семеновна Тодожокова, член общественной организации «Туба калык» и координационного совета Ассоциации коренных малочисленных народов Республики Алтай: «*Жылгайак* праздновали в первую весну после Великой Отечественной войны в п. Извеч

¹ Обрядность в традиционной культуре алтайцев. Коллективная монография. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2019. С. 157.

Турачакского района. Но потом праздновать *Жылгайак* запретили как пережиток прошлого»¹.

Возрождение традиционных праздников коренных малочисленных народов Республики Алтай началось в конце 1980-х годов. В это время представителями городской интеллигенции, кумандинцами, тубаларами, челканцами по происхождению были предприняты усилия по возрождению традиционного праздника *Жылгайак*. Во второй половине 1990-х годов, проживающие в г. Горно-Алтайске челканцы стали организовывать совместные празднования. Они сообща арендовали столовую местной школы и готовили челканские блюда. Собиравшиеся на праздник люди пели челканские песни и просто общались².

В последние годы границы праздника расширяются и *Жылгайак* приобретает популярность не только среди коренных малочисленных народов и в местах их компактного проживания, но и во всех районах республики. Несмотря на то, что *Жылгайак* не включен в официальный реестр праздничных дней Республики Алтай, он постепенно приобретает все большую востребованность среди местного населения. В настоящее время праздник *Жылгайак* стимулирует культурную жизнь региона; он выполняет роль мощного механизма передачи культурных традиций из поколения в поколение, служит формой культурной самоидентификации народа. Актуализируя традиционные ценности, праздник *Жылгайак* является институтом, обеспечивающим необходимую адаптацию ценностей коренного народа, его культурных традиций в современности.

Празднование *Жылгайак*, как правило, включает несколько этапов (три крупных блока), которые имеют разную временную протяженность, но преследуют одну цель – успешное проведение праздника. Первый этап подготовительный (уборка дома, открытие погребов и т.д.), второй – ритуальный или основной (жертвоприношение духам-хозяевам и чтение благопожеланий, очищение жилища) и третий заключительный этап – игровой (ката-

¹ *Аткунова Д.А.* Материалы по традиционным праздникам... С. 180.

² *Чемчиева А.П.* Социальные практики возрождения традиционных праздников. С. 196.

ние с горы, молодежные игры)¹. Российский фольклорист, этнограф и антрополог А.К. Байбурин отмечает, что в самой системе обрядов любой конкретной традиции можно (хотя бы условно) выделить «главный» ритуал – обычно это основной календарный обряд, совершавшийся на стыке старого и нового года и «разыгрывающий» основной прецедент (творение мира). Другие ритуалы в таком случае можно представить как трансформации основного ритуала².

К подготовительному этапу праздника *Жылгайак* относился обычай *салап пудан* (букв. «разгребать сучья»), о котором сообщает С.Ч. Пустогачева (Кандаракова). *Салап пудан* начинали за два-три дня до основного празднования *Жылгайак*. В это время молодежь обходила все семьи в деревне, расчищая дорогу благополучному Новому году³.

Второй этап – обряд освящения праздника *мургуул* – включает в себя множество ритуалов и является основным этапом. Во время его проведения участники испрашивают благополучие, здоровье для человека, плодородие для скота, мира и спокойствия в обществе. Один из таких современных обрядов был описан Е.В. Енчиновым. Основные действия обряда *мургуул* в качестве части праздника *Жылгайак* состоят в кормлении божеств и духов. В благопожеланиях подробно описывается, кто, жители какой речной долины и села обращаются к духам и что они им преподносят.

Участники обряда *мургуул* собираются постепенно; главное – собраться до восхода солнца. Семьи привозят с собой ритуальную пищу, фигурки людей, животных, коновязи, гор, вырезанных из пресного сыра (*шатра*) и ритуальные ленты белого, желтого, зеленого и синего цветов. Закончив расстановку фигурок *шатра*, ведущий поджигает от главного *тагыла* (жертвенника), расположенного по центру, ветку можжевельника и дымом окуривает каждый *тагыл*. По окончании ритуала окуривания, начинается обряд окропления молоком, посвященный божествам, небу, сто-

¹ Обрядность в традиционной культуре алтайцев. С. 161; *Аткунова Д.А.* Материалы по традиционным праздникам... С. 181.

² *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. С. 17.

³ *Пустогачева С.Ч.* Чылгайак – новогодний праздник северных алтайцев // Постскриптум. 1999. 18 марта. С. 2.

ронам света, всему Алтаю и встрече нового года *Жылгайак*. Кропление совершается глубокой деревянной ложкой из деревянной чашки, замедленным взмахом вверх от себя, при этом помощник ведущего постоянно наполняет его ритуальную чашку молоком. Во время обряда упоминаются большие горные массивы, возвышенности *ыйык* (священные горы), речные долины, в которых проживают люди. В благопожеланиях высказываются пожелания, чтобы предстоящий год был сытым, мирным, а хозяин года был благосклонен земле и людям. Присутствующие при этом мужчины во время проговаривания благопожеланий *алкыша* поглаживают свою голову, а женщины – косы. Окропление повторяется несколько раз, пока все ритуальное молоко не будет исчерпано. Завершив окропление молоком, ведущий начинает ритуал подношения мяса. В огонь каждого *тагыла* он кладет кусочек мяса, сопровождая действия благопожеланиями. Он извещает духов, что люди принесли все, что у них есть. Финальной частью обряда кормления является коллективное моление, сопровождающееся долгими поклонами с поглаживанием головы мужчинами и женщинами¹.

Ритуальный этап обряда освящения праздника *мургуул* также описан в статье Д.А. Аткуновой «Материалы по традиционным праздникам коренных малочисленных народов северного Алтая». Финальной частью описанного обряда является повязывание ритуальной ленточки *жалама*.

Игры, которые являются обязательным атрибутом праздника *Жылгайак*, в первую очередь связаны со снегом, который топчут, катаются по нему, пока он не соотрется, наносят по нему удары твердыми предметами и высказывают благопожеланиями о скорейшем приходе тепла. Как отмечали исследователи, все участники праздника – взрослые и дети – катались с горы на всевозможных санях, а также на шкурах лошадей, на празднике били по снегу палками и говорили, чтобы снег быстрее сошел с земли. Магические действия сопровождались словами «чтобы старый снег сошел, потопчем его», «чтобы снег сошел, давайте будем

¹ Обрядность в традиционной культуре алтайцев. С. 163–165.

играть, кататься, растопчем снег»¹. Посредством игры и магических действий закладывался новый «порядок», новый виток жизни.

В структуру праздника входят соревнования по национальным видам спорта: борьбе *күреш*, *камчы* (сбивание баклушек плетью на скорость), *тонжан журуук* (бег тонжанов), *көдүрге таш* (поднятие камней), *топкок чачыш* (бросание булавы) и др. Сами по себе эти соревнования не связаны с конкретным временем года и могут проводиться в любое время. Также в программу праздника включают конкурсы: накосных украшений, детских рисунков, генеалогического древа, национальной кухни, конкурс декоративно-прикладного искусства и др.

После обрядовой части начинаются культурные мероприятия, разработанные Министерством культуры Республики Алтай совместно с отделами культуры районов. Таким образом, реализация программы по сохранению традиций коренных малочисленных народов Республики Алтай проходит совместно с администрациями районов, с домами творчества и досуга, работниками школы, библиотек. Анализ их практической реализации показал, что вместе с тем, при проведении праздника не всегда используются традиционные формы обрядов, слабо привлекаются местные жители, не все народные игры и соревнования могут быть представлены на празднике и т. д.

Во время празднования *Жылгайак*, как и других календарных праздников, принимают участие духовные лидеры местных общин, работники администрации, простые местные жители, представители органов власти. Ритуальную часть проводят признанные знатоки народной культуры, которых считают шаманами (*кам*) или знающими люди (*неме билер кижги*). Например, ритуальную часть празднования *Жылгайак* в с. Красносельск Чойского района Республики Алтай в марте 2017 г. проводила З.Т. Тырысова, которая называет себя *Эне ыйык-кам* (буквально: Мать-посвященная шаманка)².

Проведенный опрос о восприятии традиционного праздника *Жылгайак* среди коренных малочисленных народов республики

¹ Ямаева Е.Е. Алтайская духовная культура: Миф. Эпос. Ритуал. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская республиканская типография, 1998. С. 118; Тюхтенева С.П. Новогодний праздник у алтайцев. С. 208.

² Обрядность в традиционной культуре алтайцев. С. 167.

показал, что современный праздник не связан с традиционной системой жизнеобеспечения, он является в основном средством сохранения и передачи культурной идентичности. Это, в первую очередь, праздники восстановления утраченных традиций, праздники духовного возрождения народа, сохранения и развития народного творчества¹.

Этнографическое наблюдение за проведением праздника *Жылгайак* позволяет прийти к выводу, что на данный момент в культуре коренных народов преобладают охранительные тенденции. Праздник *Жылгайак* играет определенную роль в процессе социализации личности; церемониал, обряд освящения праздника *мурзуул* служат прекрасной школой культурной традиции, к которой молодежь приобщается естественным образом – через непосредственное участие в торжествах.

Вместе с тем говорить о том, что *Жылгайак* стал для всех кумандинцев, тубаларов, челканцев и теленгитов возродившейся традицией и пустил глубокие корни в их культуре, рано. Действительно, на официальное празднество *Жылгайак* стекается много людей, но еще для многих из них этот праздник лишь дань истории своего народа. Одна из основных причин этого – утрата на семейном уровне многовековой традиции празднования *Жылгайак*, потеря многих элементов ритуальной обрядности праздника. Безусловно, людям необходимо время, чтобы наполнить возрожденный праздник *Жылгайак* субъективным содержанием².

Тюрюк-Байрам (Праздник кедр)

Праздник *Тюрюк-Байрам* проводился во многих североалтайских селениях еще в начале прошлого века. Он был приурочен к началу сбора кедрового ореха и проводился в конце авгу-

¹ *Аткунова Д.А.* Этнокультурная адаптация коренных народов Северного Алтая в условиях национального возрождения (конец 19 – начало 21 в.). монография, ред. Л. И. Шерстова. Электрон. текстовые дан. – Горно-Алтайск: БИЦ ГАГУ, 2019. С. 137. URL: http://elib.gasu.ru/index.php?option=com_abook&view=book&id=3431:950&catid=18:history&Itemid=172. (дата обращения: 18.08.2024).

² *Чемчиева А.П.* Социальные практики возрождения традиционных праздников. С. 196.

ста – начале сентября, а затем был надолго утрачен, поскольку сложно совмещать праздник почитания кедра и деятельность леспромхозов. Праздник был восстановлен только в 2000 г. по инициативе Ассоциации коренных малочисленных народов¹. Теперь *Тюрюк-Байрам* имеет статус республиканского и проводится каждые два года, но не осенью, а в начале лета – чтобы привлечь больше гостей и участников².

В современном традиционном празднике *Тюрюк-Байрам* условно можно условно выделить несколько этапов: обряд освящения праздника *мургуул*; торжественная часть, открытие праздника; культурная часть праздника (выступление творческих коллективов, спортивные состязания и т. п.). Обряд освящения праздников проводят старейшины. Обряд состоит из нескольких блоков: разведение огня, угощение духа огня молоком, традиционным молочным напитком *арачкой*, кусочками *терпека* (жареная лепешка), топленным маслом; произношение благопожеланий *алкышей*; повязывание ритуальной ленты *жалама*. Таким образом, ключевое место на празднике занимают, как правило, носители сакральных знаний – «знающие люди», «люди, умеющие читать благопожелания *алкыши*» и т. д.

Кочо-Кан

Одним из интересных обрядов, бытовавших до 20–30 гг. XX в. на территории Горного Алтая и связанных с календарным циклом являлся *Коча-кан*, который имел распространение среди кумандинцев. Суть и смысл этого обряда заключался в восполнении продуцирующей способностей природы и живых существ. Традиционно обряд *Коча-кан* являлся частью жертвоприношения (*тайылга/арыг*). Если жертва приносилась чистым, добрым началам (*тёс*), то такое жертвоприношение кумандинцы называли *арыг*, т. е. чистый (от *арыт тёс*). Известно, что *тайылга/арыг* мог проводиться как весной, так и летом, в случае же с *Коча-кан* исключительно осенью³. Термин «Коча-кан» означает – мифическую личность, эротическое божество, олицетворяющее символ

¹ Там же. С. 197.

² Этнографический атлас Республики Алтай. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2022. С. 271.

³ Обрядность в традиционной культуре алтайцев. С. 266.

плодородия. Ритуальный инвентарь *Коча-кана* – маска, фаллос, посох и шапка – заготавливались заранее¹.

Обряд можно разделить на несколько этапов. Так подготовительный этап состоит из: выбора места для обряда, выбор жертвенной лошади, кропление домашним духам, приготовление ритуальной пищи и напитков (*талкан*, брага (*позо*, *орткы*), мясо коня, лапша (*тутпац*)). Следующий этап – день праздника, который состоит из ритуальной части, камлания шаманом духу божества Коча, выбор избранника изображающего духа божества, который в сопровождении четырех человек отправляется в деревню, чтобы получить приношения (которые шли на праздничное пиршество).

После ритуального пиршества молодежь села разделялась на две группы. В каждой из них могло быть 10 или 15 человек: 9 или 14 женщин и один мужчина. Между ними находился шаман, который продолжал камлать. Обе группы устраивали своеобразное хоровое пение (*тамыр-томыр*), которое похоже на игру и является своеобразным продолжением выступлений *Коча-кана*. Оставшуюся от кропления *позо* часть распивали, а часть перегоняли на самогон и тоже распивали. К утру все возвращались в деревню².

В начале XXI в. благодаря усилиям кумандинских активистов обряд *Кочо-Кан* возрождается к жизни. Современные «сценаристы» этого обряда, сохраняя в нем каноническую ритуальную канву, описанную в статье Ф.А. Сатлаева, наполнили его и новыми элементами, соответствующими интересам современной праздничной культуры³. Праздник с названием *Кочо-кан* кумандинцы Бийска стали праздновать с 2013 г. Это мероприятие, анонсированное интригующим эротическим контекстом, с самого начала привлекло внимание региональных СМИ. Однако идеология праздника по замыслу его инициаторов – руководства «Объединения кумандинцев Алтая» – была иной и выходила за рамки эротического контекста древнего ритуала. Праздник изначально стал позиционироваться как этнообъединительное событие, позволяющее сплотить всех кумандинцев региона, подчеркивая вместе

¹ Сатлаев Ф.А. Коча-кан... С. 188–191.

² Обрядность в традиционной культуре алтайцев. С. 267.

³ Назаров И.И. К истокам кумандинского праздника Кочо-кан. С. 309.

с тем отличие данного коренного малочисленного народа, проживающего в условиях доминирующего иноэтничного окружения.

Стоит отметить, что взятые для современного праздника элементы традиционного обряда *Кочо-кан* из работы Ф.А. Сатлаева – эротическая игра воплотившегося в одного из мужчин мифологического персонажа Кочо, а также песенные состязания *тамыр-томыр* – в настоящем празднике воспринимаются условно. Нередко сама инсценированная игра Кочо в современном празднике носит формальный характер и не занимает много времени, а песенное состязание может проходить в форме обычного концерта присутствующих на празднике творческих коллективов кумандинцев. Новый формат Кочо-кана, который стал проходить в виде праздника для мужчин и женщин всех возрастов, позволил организаторам заложить в основу его относительно гибкого сценария различные мероприятия. Ключевые события праздника повторяются, год от года с большой долей импровизации. Обычно праздник включает не только инсценированную и костюмированную игру Кочо-кана с участниками, но и торжественную часть с выступлениями руководителей и почетных гостей, награждение наиболее отличившихся в общественной жизни кумандинцев, чествование старейшин, а также выступление кумандинских коллективов, игры для детей, конкурсы поделок и «даров осени», праздничное застолье. В 2022 г. осенний праздник *Кочо-кан* получил дальнейшее развитие благодаря его масштабированию: он стал проводиться не только в г. Бийске, но еще и в с. Красногорском. Праздник в с. Красногорском проходил по сходному сценарию под руководством А.Д. Амировой и при участии кумандинского шамана В. Сарочакова. По мнению руководителя «Объединения кумандинцев Алтай» В.В. Теберекова, праздник должен изначально культивироваться на уровне семьи, поселения, идти как бы снизу вверх. Только тогда, когда он будет носить массовый характер, можно будет говорить о его подлинном возрождении и о сохранении традиций, когда его ценности будут понятны всем кумандинцам, проживающим во всех населенных пунктах¹.

В последние годы в Республике Алтай праздничная культура эффективно развивается в социокультурном пространстве регио-

¹ Там же.

на при активизации социокультурных практик по сохранению и возрождению традиционных и современных праздников и обрядов. Проведение традиционных народных праздников решает многие социальные задачи, поставленные программой государственной политики и самим обществом: передача социокультурного опыта предшествующих поколений; приобщение подрастающего поколения к ценностям народной культуры; духовно-нравственное воспитание; воспитание высоких эстетических и моральных качеств и многое другое. Возрождение традиционных народных праздников не только способствует популяризации народного творчества и декоративно-прикладного искусства народов, населяющих Алтай, но и создает возможности для подлинного диалога культур, содействует восстановлению согласия и стабильности в обществе, взаимному пониманию между представителями различных этнических групп.

Таким образом, обращение к «историческим корням» служит способом сохранения, как индивидуализирующей основы культуры, так и культурного многообразия. Необходимо отметить, что одной из особенностей национального сознания коренного населения Алтая, изучением которого, в частности, занимается этнософия, является убеждение о взаимной связи культуры и природы¹. В этнографической науке зафиксированы многочисленные примеры гармоничного взаимодействия людей и среды на этапе воспроизводства архаических систем общественного жизнеустройства. При этом многочисленные попытки гармонизации общественных систем в рамках индустриальных обществ XX в., в целом, оказались несостоятельными. В то же время этнографические исследования XIX в., опиравшиеся на соответствующие своему времени мировоззренческие установки, нередко приводили к неправильному пониманию собранного материала. Все это побуждает к более пристальному рассмотрению «живой Архаики», являющейся предметной базой этнографии. Известный этнограф-африканист В.Р. Арсеньев полагал, что этнософия, опирающаяся как на философию, так и на данные этнографии, должна привести к новому мировоззрению, а с ним – и науке².

¹ *Малинов А.В.* Экология культуры алтайской этнософии // *Studia culturae*. 2014. Вып. 22. С. 108.

² *Арсеньев В.Р.* Базовые понятия этнософии. С. 102.

Состязания и конкурсы на праздниках

В настоящее время история физического воспитания коренных малочисленных народов Северного Алтая изучена недостаточно. Однако национальные игры-состязания демонстрируют многообразие духовной и материальной культуры коренных малочисленных народов Северного Алтая. В последние десятилетия в обществе складывается тенденция к введению здорового образа жизни. Под народными играми мы рассматриваем как собственно игры, так и различные забавы, увеселения, зрелища, традиционные (национальные) виды спорта, которые, имея развлекательную основу, включают в себя элементы театра, цирка, танцевального, музыкального, песенного, поэтического и изобразительного искусства, а также верований и религиозных культов. В алтайском языке они обозначаются термином *ойын*¹.

На рубеже XX–XXI вв. в рамках возрожденных традиционных праздников коренных малочисленных народов Северного Алтая – *Тюрюк-Байрам*, *Жылгайак*, Международного дня коренных народов мира, а также межрегионального праздника алтайского народа *Эл-Ойын* – в программу праздников включили проведение национальных видов спорта. Первоначальный вид многих национальных спортивных игр восстановить уже практически невозможно, поэтому были разработаны новые правила состязаний².

Календарные праздники прочно вошли в культурную и обрядовую жизнь социума региона. При приближении даты празднования ведомства и организации культуры, образования и науки региона проводят тематические семинары организационно-планового характера, на которых устанавливаются единые подходы в оформлении праздника, калькулируется смета, разрабатывается сценарий торжеств, готовится культурная и спортивная программа, организуется освещение праздника в средствах массовых коммуникаций, проводятся научные конференции и семинары³. В нынешнее время игровое начало становится важным в

¹ Народные игры алтайцев [Электронный ресурс]: // Звезда Алтая. 2016. Июнь. № 8. Режим доступа: <https://www.zvezdaaltaya.ru/2016/06/narodnye-igr-y-altaycev/> (дата обращения: 28.08.2024).

² Плавская Е.Л. Традиционная культура алтайцев сегодня: праздник Эл-Ойын // Идеи и идеалы. №2(12). Т. 2. 2012. С. 154.

³ Обрядность в традиционной культуре алтайцев. С. 167

жизни современного человека, а народные игры, игровая поэзия, как известно, аккумулируют глубокие смыслы¹.

Бурное развитие национальных видов спорта получили в Горном Алтае в начале 70-х годов XX в. К тому времени начали проводиться ежегодные чемпионаты по национальным видам спорта народов Сибири и Дальнего Востока, однако алтайские виды спорта не были включены в данный чемпионат, так как не были разработаны единые правила и не проводились официальные соревнования на тот момент областного масштаба. Наиболее действенным толчком для развития национальных видов спорта в Республике Алтай бесспорно является проведение в 1988 г. национального праздника *Эл-Ойын* в с. Ело Онгудайского района. *Эл-Ойын* – межрегиональный праздник алтайского народа (в переводе «всенародный праздник») организует и финансирует правительство республики, он проводится с 1988 г. каждые два года. Задуман изначально был как спортивный праздник.

В разработке правил национальных видов спорта оказывали большую помощь научные работники, историки С.Я. Пахаев, Н.В. Екеев, В.П. Ойношев, К.Э. Укачина, спортивные работники Г.А. Кучигашев, М.К. Каланаков, В.В. Туденев, А.П. Иванов, А.Д. Увачев, К.К. Майчиков и др.².

«Национальные виды спорта – виды спорта, исторически сложившиеся в этнических группах населения, имеющие социально-культурную направленность и развивающиеся в пределах одного субъекта Российской Федерации»³. В республике национальными видами спорта являются: поднятие или толкание камня (*кодурге таи*), метание булавы (*токпок чачары*), лазание на кедр (*мошко чыгары*), стрельба из лука (*карчага сыйы*), шатра (алтайские шашки), плетка (*камчи*), борьба (*куреш*), бег на время тонжаанов (*тоонжан жүгуриши*) и др. Во всех играх разыгрываются

¹ Абысова С.В. Игровая поэзия алтайцев: к проблеме классификации. Автореф. ... канд. филол. наук. Горно-Алтайск, 2021. С. 3.

² Сельбигов А.А. Национальные виды спорта Республики Алтай. Горно-Алтайск: Типография, 1996. С. 15.

³ Федеральный Закон от 04.12.2007 г. №329-ФЗ «О физической культуре и спорте Российской Федерации» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/26631> (дата обращения: 28.04.2024).

личное и командное первенство. Каждая игра имеет свое значение и ценность, однако они преследуют общие цели: сохранение, развитие и пропаганда национальных видов спорта, приобщение молодежи к обычаям предков и т. д.

Совершенно не случайно праздник *Тюрюк-Байрам* коренных малочисленных народов Северного Алтая носит такое название – «Праздник Кедр». Коренные малочисленные народы генетически связаны с кедровой тайгой, которая давала место под солнцем – пищу, тепло, жизнь. Поэтому кедровая тайга занимала особое место в самосознании тубаларов, челканцев, кумандинцев. К тайге все относились почтительно. Кедр, который веками был кормильцем народа, поклонялись как святому дереву. Его нельзя было рубить, использовать кедровые бревна при строительстве домов, бань, хозяйственных построек. *Тюрюк-Байрам* – праздник таежных людей, почитающих природу. Он восходит корнями к тем временам, когда предки воздавали дань и возносили хвалу кедр-кормильцу, на уровне интуиции и практики воспринимая природные закономерности. Если год будет урожайным, и кедр дадут много ореха, то будут сыты не только люди: расплодятся белка, соболь, глухарь, рябчик, нагуляют жирок и дадут потомство грызуны, а, значит, и лиса, волк, медведь будут сытыми и многочисленными¹.

Соревнования могут быть двух типов: 1) без выявления победителя (так называемые игры ради удовольствия), которые исторически называются «исконные забавы»; 2) с выявлением победителя, названные «этноспорт»².

Рассмотрим второй тип соревнований, а именно некоторые виды спортивных состязаний: бег тонжаанов (*тонжаан жүгуриш*), метание булавы (*токлок чачары*), лазанье на кедр («*мошко чыгары*»). Костюм участников – национальная или спортивная форма

¹ Праздник алтайцев. Тюрюк-Байрам – младший брат Эл-Ойына [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://altai4u.com/prazdniki-altajcev-tyuryuk-bajram-mladshij-brat-el-ojuna> (дата обращения: 20.08.2024).

² *Кыласов А.В.* Традиционные игры и этноспорт: обща классификация [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/traditsionnye-igry-i-etnosport-obschaya-klassifikatsiya> (дата обращения: 28.02.2023).

одежды. Участники, занявшие 1–3 места в личном и командном первенстве, обязательно награждаются дипломами, медалями, памятными кубками. Общие требования к церемонии награждения победителей определяются Комитетом по физической культуре и спорту Республики Алтай. Нововведением считается обязательное медицинское страхование участников соревнований.

По гендерному признаку *бег тонжаанов (тонжаан жүгуриши)* относится к мужской игре. Участники соревнования, мужчины, выступают в паре, т. е. по два человека. Допускается наличие обуви с мягкими шипами (не металлическими). Один из участников садится на спину своего напарника, другой везет его на расстояние 50 метров. Соревнование начинается по команде судьи: «Марш!». Включается секундомер. Первый участник бежит с напарником на спине до контрольного флага и возвращается до места старта, затем меняются ролями, и второй участник повторяет забег. В случае падения, эстафету начинают заново с места старта. Победитель определяется по лучшему времени.

Командное соревнование представлено эстафетой в составе двух пар (четверо мужчин). Командный зачет происходит также по лучшему результату. Одна пара передает эстафету второй паре, проделывая путь, как и в личном первенстве.

Данное состязание в 80-е годы XX в. получило название *тожондордын жүгүрүжи (маргааны, бег тонжонов)*. Соревнования по бегу требовали выносливости и быстроты. Например, участники бежали на возвышенность (пригорок, холм) и обратно, неся на своих спинах каждый по человеку. Призами в этих состязаниях, как правило, были ткани, платки, халаты, сапоги и чай. В соревнованиях по бегу во время свадеб победитель получал большой мосол с мясом (*уйлук*)¹.

Метание булавы (*токпок чачары*) допускает как личные, так и командные соревнования. В состав команды входят две женщины и двое мужчин. Возраст участников от 18 лет и старше. В личном первенстве соревнования проводятся среди женщин и

¹ Спортивные состязания в алтайской народной культуре [Электронный ресурс]: // Звезда Алтая. 2016. Июль. Режим доступа: <https://www.zvezdaaltaya.ru/2016/07/sportivnye-sostyazaniya-v-altayskoyna/> (дата обращения: 28.08.2024).

мужчин отдельно. Подведение командных итогов производится по сумме очков четырех участников команды.

Токпок (булава) длиной от 75 до 80 сантиметров, весом 10 кг – мужская, 5 кг – женская. Конец *токпок* округлен, ручка диаметром 5–6 см. Метание происходит с установленного места в сторону обозначенного коридора. Хватют *токпок* двумя руками. Метать необходимо с места не вращаясь, не переступая за черту. Метание *токпок* выполняется без перчаток. На выполнение упражнения дается три попытки. Победитель в личном зачете определяется по наибольшей дальности броска. Для определения командного первенства в зачет берутся лучшие результаты всех четырех участников команды. В случае равенства результатов у двух или более команд, учитываются: лучший результат у женщин и наименьшая попытка, в которой показан этот результат¹.

В прошлом, во время свадьбы для игры *тӧс тазыл* выбирали самого сильного человека. Он обхватывал столб, за ним становились в ряд другие и старались оторвать его от столба. Силач должен был продержаться в течение пения десяти песен (восьмистиший). Была примета: если человек выдержал это время, то семья его будет крепкой².

Лазанье на кедр (мошко чыгары). Кедр выбирается с широким стволом и ветвистыми ветками или другое дерево. Например, на месте празднования *Эл-Ойына* (с. Ело, Онгудайского района) вблизи не растут кедры, поэтому выбор останавливается на лиственнице.

Соревнование делится на два этапа: личное первенство и командная эстафета. На первом этапе соревнования участник по команде судьи бежит 20 м. до кедра, поднимается до красного флажка и поднимает его над головой, спускается и бежит к финишу. Вслед за этим стартует второй участник, который должен

¹ Положение о проведении XVII межрегионального праздника алтайского народа «Эл Ойын» по национальным видам спорта и состязаниям, посвященного Году культурного наследия народов России и 100-летию государственного статуса Ойротской автономной области. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://school.alt.sportsng.ru/media/2022/07/01/1299360383/Polozhenie_E_1_Oju_n_2022.pdf (дата обращения: 28.08.2024).

² Спортивные состязания в алтайской народной культуре.

пройти дистанцию таким же образом. Расстояние от земли до флажка на кедре – 10 м. Время фиксируется по секундомеру и по наилучшему результату определяют победителя. В эстафете каждая команда состоит из двух человек. Победитель определяется по лучшему результату. При условии, если участники показали одинаковое время, судейская коллегия проводит финал между 2–3 участниками для определения победителя¹.

На празднике *Эл-Ойын* в этом виде состязаний традиционно побеждают представители челканцев и тубаларов. В 2010 г., 2012 г., 2014 г., 2016 г. в командном виде (эстафете) лидерами были Турочакский район – Руслан Сумачаков (с. Курмач-Байгол) и Артем Кумандин (с. Кебезень). Руслан и Артем являются, мастерами спорта по лазанию на кедр (национальному виду спорта Республики Алтай). Звание «Мастер по национальным видам спорта Республики Алтай» и спортивные разряды присваиваются спортсменам, выполнившим соответствующие нормативы и требования только на соревнованиях, которые предусмотрены календарными планами и обслуживались судьями соответствующей квалификации².

По словам Артема, выигрывать соревнования ему помогает опыт: он часто собирает кедровые орехи. В своем интервью государственной телерадиокомпании «Горный Алтай» он подчеркнул: «Просто с детства собираю шишку у себя, залажу на кедры. Настоящих тренировок как таковых не бывает. Настоящих тренировок как таковых не бывает. В крови от дедов передается из поколения в поколение. У меня до этого брат ездил, занимал 1-е места. Сейчас я начал ездить. Уже третий *Эл-Ойын* нынче. Дали мастера спорта, 4 золотых медали»³. В 2018 г., 2022 г., на *Эл-*

¹ Положение о проведении XVII межрегионального праздника алтайского народа «Эл Ойын».

² Об утверждении положений о государственных наградах Республики Алтай. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://docs.cntd.ru/document/473311011> (дата обращения: 28.08.2024).

³ Олеся Курдакова, Тамара Якова Булава, лазание на кедр ГТРК Горный Алтай. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://elaltay.ru/index.php/component/content/article?id=2251:2014-07-11-06-05-04> (дата обращения: 28.08.2024).

Ойын, проходившими в с. Улаган и с. Усть-Кан, соответственно, в личном зачёте Артем Кумандин занял 3 место.

Система мировоззрения данного вида спорта связана с глубоким почитанием кедр. Кедр веками был кормильцем, духовным и нравственным спасителем, кедру поклонялись как святому дереву. Недаром в народе говорят: «В сосняке – трудиться, в березняке – веселиться, в ельнике – умереть, в кедряке – богу молиться». Кедр – не только кормилец, но и пристанище охотникам, они под кроной кедр устраивают шалаш¹.

На другом традиционном празднике *Жылгайак* этнический статус игр определяют обрядовые и семиотические особенности. Тут распространены соревнования первого типа – без выявления победителя (так называемые игры ради удовольствия). В фольклорной традиции алтайцев игра сохраняет тесную связь с ритуалом. Многие игры входят в состав обрядовых праздников, имеющих древнюю мифоритуальную структуру: *мургуул – жыргал – маргаандар ла ойындар* (обряд поклонения – пиршество – проведение игр и состязаний)². Эта структура прослеживается и в проведении современных праздниках.

В настоящее время необходимо выработать общую концепцию сохранения и развития национальной физической культуры, т. е. проводить соревнования не только во время традиционных праздников. На наш взгляд, именно популяризация национальных видов спорта (этноспорта) среди учащейся молодежи задаст своего рода необходимую динамику культурной инновации. Прежде всего, повысит интерес учащихся общеобразовательных школ к национальным видам спорта путем организации занятий по физическому воспитанию в форме увлекательных соревнований. Федеральный закон «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации» гарантирует коренным

¹ *Кандаракова Е.П.* Основы традиционного природопользования у коренных малочисленных народов // Информационный бюллетень 2 «Экология дома своего». Горно-Алтайск, 2008. С. 34; *Макошев А.П.* Тубалары: население и хозяйство. Горно-Алтайск: б. и., 2013.

² *Абысова С.В.* Игровая поэзия алтайцев. С. 3.

малочисленным народам право на внедрение элементов этнокультуры в образовательный процесс¹.

Таким образом, традиционные праздники являются мощными рычагами для развития и популяризации национальных видов спорта, но этого мало. И потому, чтобы сохранить возрожденное, спортивные мероприятия требуют новых и новых подходов к социокультурному и духовному развитию молодежи в современной жизни. Активное поддержание и развитие национальных видов спорта среди учащихся позволит решить некоторые важные задачи в развитии этнического и физического воспитания коренных малочисленных народов Северного Алтая (образовательную, оздоровительную, социальную, воспитательную и др.).

Современное народное творчество

Устное народное творчество кумандинцев, равно как и их искусство, к сожалению, изучено плохо. Наиболее распространенными типами фольклорных произведений являлись в прошлом песенные четверостишья (*такпак*), различного рода бытовые и волшебные сказки (*чорчок*), а также эпические произведения (*кай*). Особое место в культуре кумандинцев занимали мастера-исполнители сказок и эпосов – *кайчи*, и исполнители песен на музыкальном инструменте шор – *шорчи*².

Современное народное творчество кумандинцев представлено, в том числе, и современной музыкальной культурой, репертуар которой свидетельствует о тесной связи народа с природой, существующей и по сей день. Музыкальные этноколлективы и фольк-группы занимаются изучением и сохранением традиционной культуры своего народа: песенного, танцевального, игрового и словесного фольклора, традиционного национального костюма, обычаев и обрядов.

¹ Федеральный закон о гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_22928/ (дата обращения: 28.08.2024).

² Кумандинцы [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://visit-altairepublic.ru/alt/o-respublike-altay/narody-gornogo-altaya/kumandintsy/> (дата обращения: 28.08.2024).

Приоритетным направлением в возрождении традиций кумандинцев продолжает оставаться создание атмосферы национального быта, в том числе путем создания различных по жанру вокальных и танцевальных групп: ансамбль коренных малочисленных народов «Кумандиния» из г. Горно-Алтайска; молодой ансамбль «АйКюн», исполняющий кумандинские и теленгитские танцы и др. Руководителем ансамбля «АйКюн» является сопредседатель Ассоциации коренных малочисленных народов Республики Алтай Айчус Байатова (Алла Набутова).

В 2024 г. ансамбль выиграл Президентский грант с проектом «Программа возрождения танцевальных традиций коренных малочисленных народов Республики Алтай». Команда уже стала проводить различные мероприятия в рамках гранта, этнографические экспедиции, мастер-классы, выступления. Так в этнографической экспедиции, которая состоялась 29 августа в с. Турочак проводились: мастер-класс по кумандинским накосным украшениям, в ходе которого нам удалось побеседовать на тему женских украшений в традиционной культуре и изготовить *чаачыш* (кумандинское накосное украшение); мастер-класс танцевальный. Ансамбль «АйКюн» исполнил кумандинский танец «Кууглар-Лебеди» из своего репертуара, затем совместно с гостями и танцующей молодежью разобрали базовые связки, движения, шаг композиции. А хореографический ансамбль «Экертэ» исполнил народный танец «Огоньки»; также был произведен сбор материала, проведен опрос, интервью с носителями культуры и традиций по тубаларским, челканским и кумандинским танцам¹.

Алла Набутова окончила бийскую школу в 2005 г., затем государственный университет, историко-филологический факультет, где увлеклась эвристикой и античной литературой. Как представитель кумандинского народа она участвовала в Съезде коренных малочисленных народов, который проходил в Москве в 2009 г. В 2013 г. Алла окончила Московский университет (факультет журналистики и рекламы). Алла является автором проекта интернет-ресурса «Узан» созданного на площадке этномастерской «Айчус», в котором как сокровища собирается информация

¹ Ничто не объединяет народ так, как традиции [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://vk.com/@akmnra-nichto-ne-obedinyayet-narod-tak-kak-tradicii> (дата обращения: 28.08.2024).

о малочисленных народах России, публикуются интервью представителей коренных малочисленных народов. Проект «Узан» не только о выдающихся ученых, политиках или музыкантах, выходцах из малочисленного народа, он адресован всем, кто неравнодушен к сохранению традиций своего народа.

Приведем один из вариантов кумандинской легенды о создании мира в обработке Аллы Набутовой. Давным-давно Бог создал бескрайнее море и небо над ним. По небу по очереди плыли то жаркое солнце, то холодная луна с мерцающими звездами, но земли еще не было. И была на море пустота и тишина. Легкий ветер колыхал волны вселенского моря, в котором пока не было никакой жизни. И вот однажды ночью издалека прилетела огромная белоснежная птица-лебедь. От взмахов ее могучих крыльев заволновалось, встревожилось море. Лебедь снесла в море очень большое яйцо и улетела. Это яйцо качалось на беспокойных морских волнах, лунный свет тускло отражался на его гладких боках. Затем над морем загорелся красный рассвет, взошло яркое, жаркое солнце. Его прямые лучи стали нагревать поверхность яйца. А затем случилось чудо! На огромном белоснежном яйце стала появляться черная плодородная земля. На этой земле проросла сочная зеленая трава, а затем густые кустарники и деревья. В ветвях запели звонкоголосые птицы, а по земле помчались быстроногие стада самых разнообразных животных. Так, из огромного лебединого яйца, родился наш мир¹.

Заложенная в традиционной культуре кумандинцев духовность выступает гарантом сохранения и возрождения ее мировоззрения малочисленного народа, его ценностей, бытового уклада. Все более разнообразным становится репертуар творческих коллективов, растет число поклонников их творчества. Формы традиционного фольклорного творчества или формы традиционного выражения культуры являются ключевыми элементами национального возрождения культуры кумандинцев.

¹ Устное народное творчество кумандинского народа, дошедшее до наших дней. Обычаи, обряды, песни, сказки, легенды [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.shukshinka.ru/kray_str/dialog/folklore.php (дата обращения: 28.08.2024).

Кумандинский свадебный обряд: традиция и современность

Рассматривая свадебный обряд кумандинцев, как этнокультурный феномен, необходимо отметить, что он являлся одним из наиболее сложных комплексов традиционной культуры. Свадебная обрядность – это совокупность ритуальных действий символического, магического и игрового характера. Свадебные обряды представляют собой совокупность элементов материальной (одежда, головные уборы, украшение жилища, ритуальная пища, атрибуты магических действий) и духовной культуры (словесного, музыкального, танцевально-игрового фольклора, театрализованного действия).

В современное время социально-экономические изменения, обусловленные глобализацией, вынуждают коренных малочисленных народов России, в том числе и кумандинцев, выбирать между сохранением самобытных традиций и принятием ценностей модернизирующихся обществ. Экономические, социальные выгоды и льготы занимают сегодня нишу традиционных ценностей, исконно определявших значимость многодетной семьи. В основу описания традиционной свадебной обрядности кумандинцев и ее реконструкции положены труды таких исследователей как Ф.А. Сатлаев, В.Д. Славнин, И.И. Назаров, В.В. Николаев и др.

В конце XIX – начале XX в. господствующей формой у кумандинцев была малая моногамная семья, состоявшей из брачной пары и их детей, ведшая свое самостоятельное хозяйство. Как правило, по обычному праву кумандинцев брачным возрастом для мужчин считали 14–16 лет, а для девушки – 13–15 лет. Сразу отметим, что мужчины не могли брать себе жен из своего рода (*сеока*) или разных по названию *сеоков*, но считавшихся родственными и братскими. Например, родственными между собой считались роды «оре куманды», «тастар» и «чоты», «алтына куманды» и «торн». Браки между их членами были запрещены (на кумандинском языке – «алышпас»)¹. Так как браки заключались между представителями разных *сеоков*, взятая в жены из другого рода девушка сохраняла свою прежнюю родовую принадлеж-

¹ Свадебный обряд кумандинцев // Бюллетень №27. URL: https://indigenous.ru/fotki/bull_ru/r_27.htm (дата обращения: 05.08.2024).

ность. Она, как представительница другого рода, не имела права посещать родовые праздники¹.

Первый этап свадебной обрядности – сватовство (*куда, куда-лахан*). Традиции сватовства соблюдались практически при всех формах заключения брака. Инициатива при браке через сватовство принадлежала преимущественно родителям молодого человека. Со временем роль жениха в обряде сватовства претерпела изменения, жених (*пойтон* или *пойтум*) стал проявлять активность в ходе переговоров сватов (*кудаай*) и сам подбирал будущую невесту (*кос, келин*). Общение между молодыми людьми брачного возраста не ограничивалось со стороны взрослых. Если парень и девушка уславливались о браке, жених брал у невесты в виде задатка платок или полотенце (*куланчи*), отдавая что-нибудь взамен. Специально наводились справки о семье потенциальной невесты. После этого обращали внимание на ее здоровье, трудолюбие, честность, способность к ремеслу и рукоделию, доброту и отзывчивость. Если выбор родителей нравился их сыну, то тогда готовились к сватовству². Сваты (*кудугчи*) приходили сватать девушку с молочной водкой *аракой* и после обмена новостями (*табыш*) давали знать родителям невесты о цели своего прихода. Если родители девушки были не против выдать свою дочь замуж, то они распивали *араку*. Отказ распить *араку* означал, что родители невесты против замужества своей дочери³.

Как правило, к сватовству родственники девушки готовились заранее. При встрече, несколько групп родственников невесты требовали откуп за пень, за ворота, за двери, и родственники же-

¹ Тюркская свадебная обрядность // Тюрк Битиг. Тюркские руны. Turk Bitig URL: https://vk.com/wall-50867843_15571 (дата обращения: 05.08.2024).

² Николаев В.В. Семантика традиционной свадебной обрядности коренного населения предгорья Северного Алтая (конец XIX – первая половина XX в.) // Вестник Сургутского государственного педагогического университета. 2017. С. 163–170.

³ Сакральное значение свадебных обрядов коренных малочисленных народов Алтая // Информационно-образовательная сеть коренных народов URL: <https://indigenous.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=4245> (дата обращения: 05.08.2024).

ниха откупались *аракой*. И, наконец, войдя в дом, все приезжие стояли, в то время как родители невесты и их родственники сидели. Родители жениха ставили перед ними *араку* в бочонке, которая предназначалась матери невесты за ее труды. Одновременно отец жениха обязан был повесить на переднюю стенку шкуру выдры или положить деньги¹. Во время сватовства проходит обряд закрепления магической ткани Илү Бёс (*Илү Бёс илери*). *Илү Бёс* – знак благополучия и счастливой семейной жизни молодоженов. Его вешают на почетном месте *аила*. Эта ткань является подношением Матери-Огню, Духам-Покровителям *аила*².

Размер требуемого калыма был известен представителю жениха со дня приезда к родителям невесты, так что к этому времени отец жениха выкладывал на стол требуемую сумму. К началу XX в. калым вносился в основном деньгами и, кроме того, полагалось дать лошадь. В отличие от калыма, размеры приданного не определялись. В него входили предметы домашнего быта, одежда, скот (коровы и овцы) и кобыла, пчелиные семьи и пушные шкурки (*тукмал*). Приданое невесты в значительной степени обеспечивало материальную базу новой семьи. Оно могло отсутствовать в случае насильственной кражи девушки.

В обряде сватовства важное место занимал обряд «чоочой». Отец жениха наливал в деревянную чашку *араку* и с поклоном подавал ее хозяину дома, сделав глоток, он передавал емкость обратно, что означало согласие на заключение брака. Пригубив молочную водку, отец жениха преподносил ее матери девушки, а та, в свою очередь, сватье – матери жениха. По завершении обмена чашами происходил обмен трубками (*канза*). Затем отец и мать выводили свою дочь. Пока она накрывала на стол, гости разглядывали ее и оценивали³.

В прошлом, наиболее распространенной формой брака было похищение невесты и колыбельный сговор. И хотя обычай колы-

¹ Тюркская свадебная обрядность.

² Сакральное значение свадебных обрядов коренных малочисленных народов Алтая // Информационно-образовательная сеть коренных народов URL: <https://indigenous.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=4245> (дата обращения: 05.08.2024).

³ Николаев В.В. Семантика традиционной свадебной обрядности... С. 165.

бельного сговора исчез к концу XIX в., но некоторые указания о нем содержатся в героическом эпосе кумандинцев. Следы существования в прошлом женить малолетних детей можно найти и в песнях¹.

Растущие на косогоре пять берез
Не срубил, жалко.
Засватанную в пять лет
Не взял в жены, жалко.

В том случае, если невеста была похищена, родственники жениха ездили к родителям невесты с подарками, чтобы обговорить размер калыма. Помощь жениху в выплате калыма оказывали не только родители, но и холостые парни из его деревни². Брак путем похищения невест совершался следующим образом. Жених, предварительно получив согласие невесты, брал у нее задаток (*куланчы*), чтобы затем при сватовстве она не отказалась, и договаривался с ней о дне похищения. Невеста в задаток тайно от родителей отдавала платок или полотенце. В свою очередь, жених также дарил ей что-нибудь и объявлял своим родителям о своем намерении жениться на такой-то. В основном выбор сына одобрялся и в очень редких случаях родители были против.

В назначенный день жених приезжал на конях за невестой, которую вызывал через знакомую женщину (*куупчын кижси*). Последняя приводила невесту к условленному месту. Жених, посадив невесту на лошадь, мчался с ней в свою деревню. В этой поездке повод невестиной лошади находился всегда в руках жениха. Родственники невесты нередко, обнаружив «похищение», устраивали погоню. И если удавалось догнать беглецов, то невесту отбирали, а жениха били или отпускали с миром³. Убежавшую из дома девушку помещали в амбар, где она находилась в течение двух дней, если дело происходило летом, то у родственников, или у ближайших соседей.

В случае брака через сватовство жених с друзьями отправлялся за избранницей в назначенный день. У дома невесты про-

¹ Сатлаев Ф.А. Кумандинцы. С. 109.

² Тюркская свадебная обрядность.

³ Там же.

исходил обряд «чоочой»¹. Кроме того, сторона девушки устраивала гостям 3–4 испытания, после которых молодой человек забирал свою избранницу. В обратный путь по сторонам от невесты ехали сопровождающие, держа перед нею прикрепленную к березкам занавеску до самого дома жениха. Это делалось для того, чтобы она не видела дороги и дома суженого. Видимо, занавеска играла роль оберега от злых духов².

Свадебный обряд у кумандинцев назывался *тутпач* (галушки) – по главному блюду, которое готовилось по поводу торжества. В начале свадебного обряда закалывается овца или лошадь – животные с теплым дыханием (*жылу тынышту*). Важная деталь: количество животных, должно быть четным. К примеру, две овцы или одна лошадь и три овцы³. Руководил проведением свадебного *тутпача* отец или старший брат жениха. Для этого кололи барана или лошадь и варили с мясом *тутпач*. Перед варкой *тутпача* на дворе жениха ставили специальный шалашик (*шалыг-одог*) из 7–9 березок, верхушки которых были связаны вместе и покрыты половиками. Жених вводил туда невесту, раскладывал перед ней в шалаше костер (огонь добывал огнивом) и выходил наружу. Очень важным моментом свадебных ритуалов являются проводы невесты в *аил* родителей жениха (*даан айыл*). Перед входом девушку окуривали можжевельником. После этого мать жениха угощала ее молоком и благословляла. После чего, прикрыв *кёжжөгё*, ее дважды обводили вокруг нового жилища, входили в него, девушку усаживали на почетное место женской половины лицом в сторону входа на восток⁴.

Далее проводился обряд заплетания кос (*чач тойы*), женами ее братьев, при этом девушки, заплетавшие косы, должны быть

¹ Славнин В.Д. Очерк представлений о браке и свадебной обрядности у чедыберов // Сибирь, Центральная Азия и Дальний Восток: взаимодействие народов и культур. Барнаул: АзБука, 2005. С. 80.

² Николаев В.В. Семантика традиционной свадебной обрядности... С. 166.

³ Сакральное значение свадебных обрядов коренных малочисленных народов Алтая // Информационно-образовательная сеть коренных народов URL: <https://indigenous.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=4245> (дата обращения: 05.08.2024).

⁴ Сакральное значение свадебных обрядов...

по возрасту обязательно младше невесты. Сначала девушки расплетали невесте ее девичьи косы (было от 3 до 9 косичек) и тщательно расчесывали гребешками волосы, и причесывали уже поженски, т. е. на две косы (*тулун*), что символизировало ровную и спокойную семейную жизнь. Холостые парни старались облить водой девушек, заплетавших косу невесте, жениха с невестой, а также тех, кто стряпал *тутпач*, одним словом, всех лиц, которые принимали какое-либо участие в приготовлении и проведении свадебного обряда, что должно было обеспечить девушке длительную и счастливую жизнь. Во время проведения этого обряда невеста делала недовольное лицо и всячески выражала нежелание выходить замуж. Участницы ритуала пели песни. В волосы вплетались красные ленты, украшения-подвески (*јандыш*, *тужук чинджи*, *керетарткыш*), надевался платок на голову и свадебный наряд¹.

Когда суп *тутпач* был готов, жениху на грудь или на левую руку вешали полотенце, а в руках он держал деревянное блюдо (*тепиш*). В него накладывалась грудинка и *тутпач*. Все это жених заносил в дом отца и ставил на стол. Приводили невесту. Она несла с собой вино (*араа*). Если при этом присутствовал шаман, то *тутпачем* сначала угощали «хозяина жилья» (*шалыг* или *урген ээзи*). Если не было шамана, то его заменял один из стариков, знавший слова благословения (*алгыш сос*). Обычно тот, кто совершал благословение новобрачных, черпал ложкой из *тепиш* *тутпач* и разбрызгивал его по углам, обращаясь к «хозяину жилища» со словами:

Четыре углов силачи,
Имеющие посох из желтой акации!
Узкой двери силачи, ешьте!
У молодого прута очаг зажегся.
Пусть надетая шуба не снимается,
Пусть лошадь, на которой он ездит не спотыкается.
Пусть будет как белый заяц,
Пусть живут, пока не выпадут коренные зубы,
Пусть живут до той поры, когда

¹ Сатлаев Ф.А. Кумандинцы. С. 109–111; Николаев В.В. Семантика традиционной свадебной обрядности... С. 167.

подтягивают нижнюю челюсть;
Пусть услышат голос кукушки,
Увидят распускающиеся деревья;
Пусть топчут зеленую траву.
В народе пусть имеют свою долю,
Если к реке пойдет, пусть будет
удачливым;
Если в тайгу пойдет, пусть будет
добычливым!
Пусть эти двое будут долголетними,
Пусть никогда не умирают¹.

После этих пожеланий молодые должны были отведать *тутпач*. Таким образом, по представлению кумандинцев, новобрачным передавалась душа будущего ребенка (*кут*). Молодые могли себя считать мужем (*атиийак*) и женой (*кат, каат*) только после того, как снимали пробу из одной чаши уже во время свадебного пира. Затем *тутпач* пробовал благословляющий и лишь после него начинали угощать всех присутствующих. Каждого из них наделяли куском мяса. Лучшие куски мяса (*сантыг орга, уйлук*) подносили дяде жениха по матери (родственники невесты не участвовали на свадьбе).

Когда собравшиеся гости и родственники съедали мясо и *тутпач*, их сажали за стол и начинали угощать вином (*араа*). Один из сидящих за столом возглавлял сбор денег – пожертвование для молодых. При этом близкие родственники старались задать тон, жертвуя для молодых как можно больше, или объявляли, что они делают такой-то подарок.

В день *тутпача* представители жениха отправлялись к родителям невесты с *араккой* договориться о примирении (*чараши*), т. е. о дне приезда молодых к родителям невесты для мировой, и сговоре о калыме. Обычно в такую поездку отправлялись дядя (*тайы*) по матери жениха, а при его отсутствии старший брат (*улуг ача*) отца жениха². Примирение (*чараши*) продолжалась два дня, с угощениями и нередко выплатой калыма. После родственников жениха уезжали к себе. Примерно через неделю они приез-

¹ Сатлаев Ф.А. Кумандинцы. С. 110.

² Там же. С. 111.

жали снова, но уже вместе с молодыми, которые сразу не входили в дом хозяев. После достигнутого соглашения, парня и девушку приглашали в дом. Они ставили трижды угощения. Так, молодая невестка привозила в качестве гостинца своим родителям курник¹. По случаю приезда молодой четы родители резали барана или коня (*сугум*). Зять угощал родителей своей избранницы *аракон* за пищу, приготовленную для него в чугуне (*казан ажынын учун*). В свою очередь, родители жены подносили *араку* родителям своего зятя.

Обычно свадьба (*той*) продолжалась два–три дня. На богатой свадьбе устраивали скачки (*сактыт шабчылар*), бега (*чарыш*) и борьбу (*куреш*). На бегах победитель получал большой мосол с мясом (*уйлук*).

Кумандинские свадебные обряды своими корнями уходят в далекое прошлое. В настоящее время невозможно восстановить целостную картину свадебных обрядов тех времен. Но как ни велика сила традиций, они не могут сохраняться вечно. Медленно и постепенно в культуру проникают новации. Актуализация традиций в их тесном единстве с новациями привела к формированию феномена неотрадиционализма. Оживление неотрадиционализма стимулируется включением национально-культурных и культурно-исторических традиций в глобальный контекст. Неотрадиционализм направлен на сохранение и развитие этнической идентичности на основе совокупности таких этнодифференцирующих признаков, как общность семейно-брачных обрядов, календарной обрядности и праздничной культуры, языка, традиций, традиционных религиозных верований и культов и др.²

В 2012 г. реконструкцию кумандинского свадебного обряда провела фольклорная группа г. Горно-Алтайска «Кумандиния» на базе «Колледжа культуры и искусств Республики Алтай им. Г.И. Чорос-Гуркина». Обряд представили В.И. Петрушева, Е.К. Сатлаева, З.А. Чинчекова, Т.М. Тадина, С.П. Чинчикеева³.

¹ Там же. С. 109–112.

² Ултургашева Н.Д., Алексеева А.Г. Семейно-брачные отношения коренных народов Сибири как этнокультурный феномен традиционного общества // Вестник КемГУКИ. № 42. 2018. С. 144–151.

³ Этнографический атлас Республики Алтай. С. 268–269.

С августа 2020 г. на территории республики была реализована программа «Народная мозаика», в рамках которой Информационно-образовательная сеть коренных народов «Льыоравэ-льан» знакомила школьников со свадебными обычаями и традициями коренных малочисленных народов Российской Федерации, в частности малочисленных народов Алтая – кумандинцев, тубаларов, телеутов, теленгитов, шорцев¹.

В современное время брачные отношения меняются, все больше популярным становится так называемый «гражданский брак». Причины распространения гражданского брака многообразны (карьера, образование и т. п.). Описанный свадебный обряд в полном комплексе уже не встречается (экономические причины, утраты преемственности поколений и т. п.), можно лишь наблюдать некоторые элементы тех или иных свадебных обрядов и ритуалов. И несмотря на то, что теперь молодые люди сами решают свою судьбу, но попросить руки невесты у родителей и со-блюсти обряд сватовства, считается хорошим тоном. Из обязательных элементов свадебного обряда сохранились сватовство девушки, заплетание кос и повязывание головы платком².

Таким образом, свадьба – один из древних, сложных и интересных культовых обрядов. Главная цель свадебного обряда – заключение брака. В прошлом существовали четыре формы заключения браков: сватовство (*куда*), умыкание без согласия девушки (*тудап апарган*), кража невесты (*качын апарганы*), брак малолетних (*баланы тойлогоны*). Огромный обрядовый комплекс свадьбы направлен на счастливую семейную жизнь, на благополучный переход девушки из одной семьи в другую. Свадебный обряд, в том числе, оказывал и материальную помощь (уплата калыма, различные одаривания и т. п.).

Сакральные территории как хранительницы традиционных ценностей коренных малочисленных народов Республики Алтай

В культуре коренных малочисленных народов региона, как и у многих народов мира, явление сакральности занимает особое

¹ Сакральное значение свадебных обрядов коренных малочисленных народов Алтая.

² Этнографический атлас Республики Алтай. С. 268–269.

место, формируя этнокультурные традиции. Понятие «сакральное место» в международном праве используется в контексте охраны и сохранения культурного наследия коренных народов. Священное место может означать участок, объект, структуру, область или природную достопримечательность, или район, представляющие для национального правительства или коренных общин особую важность в соответствии с обычаями коренной или местной общины, поскольку он имеет важное религиозное и/или духовное значение¹.

На Алтае существует множество сакральных (священных, культовых) природных объектов, под которыми обычно понимают характерные, почитаемые в народе элементы ландшафта (деревья, родники и т. п.), являющиеся местами поклонения, отправления обрядов и, одновременно, элементами культурного наследия этносов или отдельных социальных групп. Эти объекты имеют большое значение как особые места духовного единения человека с природой². К таким объектам относятся естественные источники, отдельные деревья и целые рощи, участки леса, озера, реки, водопады, скалы, пещеры, горы, отдельные камни, острова. Во всех культурах земля обладает не только телесностью, но и духовностью – ее обожествляют и окутывают легендами, и лишь «цивилизованный мир» достиг компетенции продавать, менять, трансформировать, утилизировать, опустошать и совершать прочие рациональные действия с землей. Традиционным народам сполна свойственны характеристики, относящиеся к локальным культурам с их утонченной экологической адаптацией³.

Коренные малочисленные народы региона верили и верят в то, что окружающий мир живой и населен духами – хозяевами тайги, земли, воды, перевалов, которым поклонялись и которых

¹ *Винокурова У.А.* Священные места Сибири как маркеры этнической идентичности // *Культура и цивилизация*. 2017. Том 7. № 2А. С. 534.

² *Мамыев Д.И., Токова Т.И.* Значение сакральных территорий в национальной культуре Алтая // *Единое культурное пространство Большого Алтая. Материалы международной конференции*. Барнаул: Изд-во Фонда «Алтай – XXI век», 2008. С. 101.

³ *Головнёв А.В., Албогачиева М.С-Г., Белоруссова С.Ю., Беляева-Сачук В.А., Киссер Т.С., Первалова Е.В.* Коренные малочисленные народы России: этнокультурные проекции. СПб: МАЭ РАН, 2022. С. 19.

побаивались. Навыки использования природных богатств родной земли, тайги рек и озер, взаимоотношение с окружающей средой, жизнь в гармонии с ней вырабатывались у народа веками. Существовала устоявшаяся норма поведения в природе, сопровождавшаяся особыми ритуалами. Были выработаны моральные устои и запреты в отношении к окружающему миру, к явлениям и процессам природы. Однотипность отношений к природе и обществу, единство природного и социального – один из основополагающих принципов этнософии Горного Алтая. Этнософия вносит в сознание и жизнь людей запас времяупорной «материи» смысла. Духовное наследие Горного Алтая обогащает этнософию такими понятиями, как «Дух Алтая» и «Эпический путь». Традиционно выразителями «Духа Алтая», всеобщей одухотворенности природы служили камы (шаманы). «Эпический путь» раскрывали сказители (кайчы), для которых «благородство богатырского духа» выступало социальным идеалом¹.

Священные места выполняют комплекс функций: познавательной, экологической, оздоровительной, рекреационной, эстетической, научно-образовательной и этнодифференцирующей, этноопределяющей и этноформирующей. Они становятся маркерами этнической идентичности, выполняя функции «местного защитника» и «местного контролера» культурного пограничья. Границы культурного пространства фиксируют целостность национальных форм этнокультурной идентичности. Культурная память народа хранит информацию о сакральности места развития, расширяя основания для самоидентификации и локализуя ее в конкретных природно-культурных ландшафтах. На уровне самоопределения локальных сообществ священные места признаются родовой территорией конкретного этнического сообщества, рода, семейства².

В основе религиозных представлений у северных алтайцев, например, челканцев была вера в духов, которых представляли населяющими три сферы: Небесную, Земную и Подземную. Независимо от места обитания духи делились на чистых (*арыг*) и нечистых (*кара тос*). К категории чистых духов относили духов,

¹ Малинов А.В. Этнософская утопия «алтайской философии». С. 134.

² Винокурова У.А. Священные места Сибири как маркеры этнической идентичности. С. 535.

обитающих на небе: бога Улгенья и Тъайашьи, с другой стороны, каждый род имел своего духа-покровителя, свое родовое божество¹. В этнософии по-иному осознается время. Настоящее – это не мимолетное «теперь», в своем ускользании обесмысливающее любое существование; настоящее – это момент вечности².

К числу чистых духов относятся духи гор (*таг ээзи*), хозяин огня (*от ээзи*), хозяин воды (*суг ээзи*), покровитель охоты (*тайга ээзи*). Кроме общих духов, которые присущи всем, считается, что у каждого алтайского рода (*сеока*) или у группы родственных родов существуют своя священная гора, дерево, птица и животное. Поэтому обращались к ним с просьбой даровать здоровье, благополучие и потомство. Естественно, по отношению к ним существовали определенные нормы поведения (запреты, предписания) и ритуальные действия. Однако универсальным был запрет рубить дерево без необходимости³. Особо почитались так называемые «вечнозеленые» деревья (кедр, сосна, пихта), к которым относились благоговейно. Разумеется, рубить молодые деревья этой породы запрещалось. Нарушение запрета могло привести к болезни не только того, кто срубил дерево, но и его потомков. По отношению к животным и птицам также были выработаны обычаи почитания и совершения различных ритуалов, в основе которых лежала идея общности мира людей и мира животных. К примеру, у челканского рода акпаш священными горами считаются горы Куйужак, Аршьаш (в Клыке), Шьоолдон, а их богом – Курвустан⁴.

В обширной фольклорно-этнографической литературе имеется много примеров проявления сложного этического, ритуального и мифологического комплекса, определяющей поведение жителей Алтая по отношению к природной среде ее растительному и животному миру. Результаты проведенного Институтом алтаистики им. С.С. Суразакова исследования показали, в каких случаях

¹ Кандаракова Е.П. Чалканцы. Историко-этнографический очерк. Горно-Алтайск: АУ РА Литературно-издательский Дом «Алтын-Туу», 2020.

² Малинов А.В. Этнософская утопия «алтайской философии». С. 134.

³ Екеев Н.В. Экологические традиции алтайцев // Алтайцы: Этническая история. Традиционная культура. Современное развитие. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, 2014. С. 208.

⁴ Кандаракова Е.П. Чалканцы. С. 79.

и какие религиозные обряды (ритуалы) совершает население. Самую большую группу составляют популярные обряды, связанные с почитанием гор, рек, целебных родников и растений, т. е. окружающей природы Алтая – как основополагающего источника плодородия и материального благосостояния людей. С горами связываются духовные ценности и устремления людей, например, особо почитаемые горы (они имеются в каждом районе) ассоциируются с обителью божеств, «хозяев» и духов предков. Среди совершаемых ритуалов чаще всего отмечали подвязывание на ветки деревьев лент из натуральных тканей (*кыйра, јалама*), подношение жертвенной пищи и воскурение можжевельника (*арчын*), сопровождавшихся традиционными («языческими») молитвами. Эти ритуалы совершались индивидуально или группой при переходе через высокие перевалы, большие реки и при посещении целебных родников (*аржан*)¹.

Поклонение Алтаю, духам у коренных малочисленных народов распространено очень широко: оно связано с повязыванием белой ленты (*јалама*) на перевалах, с одариванием их серебряными монетами или опрыскиванием молока, или молочной аракой. Ленты подвязывают в определенных местах на пути следования и на вершинах перевалов. Значение повязывания ленты заключается в том, что человек не только просит благополучия от Алтая, но клянется беречь природу Алтая. Повязывая ленту, человек просит помощи, благосклонности к себе у духов гор, у хозяина Алтая².

Повязывание ленты – это выражение любви к Алтаю, к его природе. Каждому человеку надо знать определенные правила повязывания. Лента должна быть белой, из новой ткани, шириной 4–5 см., длиной 50–60 см. по продольной линии. Можно повязывать ленту желтого цвета – это цвет солнца, голубого – цвет неба, красного – цвет огня, зеленого – цвет растительности.

Лента повязывается на ветке дерева или кустарника петелькой или одним узлом, но не затягивается туго, чтобы не сорвать кору. При повязывании не должно быть смеха, сквернословия, криков. Повязывающий ленту человек просит про себя благопо-

¹ Екеева Н.М. Культура и религиозные воззрения народов Республики Алтай // Вестник Томского государственного университета. История. 2013. №3 (23). С. 131.

² Кандаракова Е.П. Чалканцы. С. 92.

лучия семье, удачной дороги самому, счастья детям. Челканцы никаких действий при этом не производят. Вот одно из благопожеланий (*алкыш*):

Шишке сыннуг Тустам кыр,
Эдигинже партым,
Он козинле коркал,
Он кыланле уккал,
Ажийини јавыс тут
Суйинни тайыс тут,
Авыр јол бер

Стройная, вытянувшаяся
Тустам гора,
Еду (иду) по твоему подолу,
Услышь правым ухом,
Посмотри правым глазом.
Держи перевал пониже,
Реки держи помельче,
Дай спокойной дороги.

Человек обращается к горе, как к живому человеку. Благопожеланий много, они все разные, но мысль у них одна – любовь к Алтаю, к родной природе, в которой все видят хранителя, спасителя, покровителя, поэтому каждый старается найти красивые, во многих случаях иносказательные слова и выражения: Высокобровая Бия река, Мелкогалечная мать Лебедь, твердокаменная Кара Тово, с тонкой талией Тустам гора. Можно предположить, что метафоричность отражает глубинную суть ритуала как способа общения между «своим» и «чужим». Такое общение, по всей видимости, считалось возможным только с помощью языка (языков), отличного от того, который обычно используется между людьми¹.

Если человек не знает слов благопожелания, то можно просто повязать ленту и простыми словами назвать гору, перевал, сказав: «Дай доброй дороги».

¹ Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре. С. 209.

Многообразие растительного и животного миров таежной зоны республики послужило основой функционирования в среде северных алтайцев таких видов традиционного природопользования, как пушной промысел или охота, собирательство или сбор орехов, ягод, лекарственного сырья и т. д. Поэтому кедровая тайга занимала особое место в мировоззрении рассматриваемых народов. К тайге все относились почтительно. Кедру, который веками был кормильцем народа, поклонялись как святому дереву. Его нельзя было рубить, использовать кедровые бревна при строительстве домов, бань, хозяйственных построек. Хотя и в меньшей степени, также почитались в тайге береза, осина, можжевельник, шиповник и др.

В таких священных местах нельзя громко говорить, сквернословить и скандалить. Тот, кто не будет соблюдать этих правил, будет наказан природой сам или будут наказаны его близкие, родственники. Если с собой нет приготовленной ленты, то лучше ничего не повязывать, плохого в этом ничего нет. Даже не имея ленты, любой может просить у хозяев гор помощи. Если нет белой ленты, допускается повязывать однотонную желтую, зеленую, голубую или красную ленты, или вырвать у своей лошади с гривы несколько белых волос и воспользоваться ими, так как белый цвет посвящается хозяину Алтая, желтый – солнцу, степям Алтая, голубой – небу, красный – огню, зеленый – полям и лесам.

Поклонение духам местности среди коренных малочисленных народов было зафиксировано на различных традиционных праздниках, например, в 2011 г. на обряде освящения (*мургуул*) Праздника Кедр (Тюрюк-Байрам) в с. Паспаул Чойского района¹.

В 2023 г. в ходе этнографических полевых работ на территории Турочакского района нами были зафиксированы наиболее почитаемые в регионе культовые и сакральные объекты. Большинство информантов отметило, что по традиционным представлениям почитаемыми объектами считаются горные перевалы, родовые горы, целебные источники, а также реки и озера. Особо почитаемым у челканцев, остается горный перевал по дороге в с. Курмач-Байгол (место компактного проживания челканцев). На перевале расположен небольшой деревянный домик под крышей,

¹ *Аткунова Д.А.* Этнокультурная адаптация коренных народов Северного Алтая... С. 132–135.

внутри деревянный стол со скамейками. Рядом с домом висит информационный плакат, на котором прописаны правила поведения на перевале. Информант рассказала, что, проезжая перевал, всегда останавливается на нем, оставляя угощения хозяину перевала под большой пихтой, мысленно просит удачной дороги и благополучия предкам¹.

Отчетливо почитание каждого описанного природного объекта прослеживается в охотничьем цикле. Это подтверждают и полевые записи. Информанты поясняли, что в современное время поклонение родовым горам и перевалам наблюдается и на сезонных промыслах: сборе кедрового ореха, охотничьем, сборе дикоросов и др. Информант пояснил, что у челканцев (как и у тубаларов) в некоторой степени сохранился охотничий культ, охотничий промысел остается сакрализованным, он тесно связан с духами тайги, гор и водных источников. Охотники верят, что звери находятся в ведении хозяев гор и тайги, и результаты охоты рассматривали как проявление их снисходительности и расположения, или, напротив, недовольства. На охоту уходят перед рассветом, обязательно совершив обряд поклонения горному хозяину. В ходе сбора полевого материала выяснилось, что знания о священных местах сохранили лишь отдельные лица преклонного возраста². Угощая хозяина тайги специально приготовленным кушаньем, совершая кропление, охотники приговаривали, как бы вели беседу с духом тайги: *«Саа иженип, аш-курсакла азыранайн деп келгем. Аттан Кижжи адатан ак поон, тапкан Кижжи таптан ак поон. Сеен положына иженип, аннап суглап келдим»* («Пришел в твою тайгу, надеясь на твою щедрость. И раньше я пользовался твоей добротой, добывая дичь, себе пропитание. И сегодня не откажи в милости своей, разреши добыть немного пропитания для себя»)³. Значительная часть территории Телецкого озера (место традиционного проживания тубаларов) отнесена к особо

¹ Полевые материалы автора (ПМА), собранные в 2023 г. на территории Турочакского района Республики Алтай.

² Там же.

³ Пустогачева О.Н. Этнолингвистические особенности челканского языка: слова-благопожелания в лексиконе охотников и рыбаков // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая. СПб.: Изд. Дом С.-Петербургского ун-та, 2008. С. 310.

охраняемой природной территории – Алтайскому государственному природному биосферному заповеднику. И свободное посещение родовых территорий, расположенных на территории заповедника, ставит под угрозу практику традиционного природопользования. Однако стоит отметить, что руководство заповедника открыто для сотрудничества и обмена опытом с коренными малочисленными народами региона.

Информант рассказал, что поклоняются родовым горам и перед дальней дорогой, или, когда в семье важное событие, например, во время обряда сватовства, обязательно подношение духу-хозяину горы со словами-благопожеланиями¹.

Заметную роль в духовной и хозяйственной жизни народа играли водоисточники – ручьи, аржаны, реки, озера. Водоемы давали пищу (рыбу), в них водились ценные животные (выдра, бобры), они обладали целебной силой. В глазах таежных жителей они были источником жизни и очищающим началом и поэтому к ним относились бережно и почитательно. Нельзя было в водоемы бросать мусор, выливать грязную воду.

Духов люди представляли по-разному. Например, дух-воды – женщина с длинными волосами, она часто сидит на берегу без одежды и расчесывает волосы золотым гребнем. Считалось, если духа реки не почитать, то она может унести человека при купании, при черпании воды, при переезде в брод². Поэтому, когда человек должен перебрести или переехать реку, он говорит:

Эвин сайлу Куг-ане
Сеен суйине киртим,
Авы сугны кеешь шыгайн теп.
Сени сураптым: тарын тьавыс
Тут, суйин тайыс тут, мен сугны
Авыр кешь шыгань.

Мелкогалечная Лебедь-река,
Вхожу в твои воды,
Чтоб перейти брод.
Прошу тебя: держи берег положе,

¹ Полевые материалы автора.

² Кандаракова Е.П. Чалканцы. С. 80.

Воды держи помельче, чтоб
Я перебрался на другой берег.

В настоящее время состояние сакральных мест вызывает глубокую озабоченность коренных малочисленных народов в связи с экономическими и экологическими изменениями на территории республики (туристическая индустрия, зона промышленного освоения и др.). Нагрузку на природные ландшафты на территории Прителецкой тайги может создать и золотодобывающая промышленность. Местные жители подчеркивают, что из-за поиска месторождений золота уже нанесен сокрушительный удар по окружающей среде, в том числе сакральным местам.

В 2017–2018 годах в регионе развернулась настоящая «битва за лес». В результате мошеннических действий огромные лесные массивы были отданы «черным лесорубам». В 2018 г. массовые вырубки леса удалось остановить. В этом же году «была составлена петиция “Сохраним кедр”, – рассказывает Анастасия Тодожокова (лидер общественной организации «Туба калык») – нас тогда поддержала вся страна. Мы хотели защитить наши орехово-промысловые зоны от вырубки». Согласно статье 115 части 4 Лесного кодекса РФ, в лесах, расположенных в орехово-промысловых зонах (леса, являющиеся сырьевой базой для заготовки кедровых орехов), запрещены все виды рубок, в том числе и кедр.

О роли кедр, тайги в современной жизни тубаларов подчеркивается во многих интервью местных жителей. Так в одном местном журнале жители с. Уймень Чойского района Республики Алтай отмечали: «Охотник Владимир Унучаков рассказал, что здесь все с мала до велика живут тайгой. С ранней весны то листочки, то вершки, то корешки собираем. Кедр – это великая вещь. Шишка упала, ее все едят: соболь, марал, медведь и человек. Осенью я орех заготавливаю, а зимой на соболя охочусь. Виктор Куюков, отметил, что кедр испокон веков поклонялись, когда заходишь в тайгу, это чувство где-то глубоко в душе сидит. Людмила Бодрошева пояснила, что она в тайге собирает лечебные травы и корешки. Когда в 2017–2018 годах начались массовые вырубки леса, мы не знали, куда бежать, кого просить о помощи. Наше село изолированное, маршрутный транспорт сюда не ходит, долгое время у нас не было ни связи, ни интернета. И то-

гда мы обращались к нашей общественной организации тубаларов «Туба калык». Они писали петиции, обращались в разные инстанции. Сейчас кедр у нас не рубят. Спасибо “Туба калык”»¹.

В 2021 г. на сайте администрации Турочакского района появилась информация о возможном появлении золотодобывающей фабрики на территории Телецкого озера. Против золотодобычи на руднике «Брекчия» была создана петиция, в которой отмечалось, что добыча золота вблизи озера нанесет непоправимый вред экологической целостности природной территории и послужит загрязнению рек Чурия, Пыжа, Бия. На территории, которую может занять рудник, в прошлом году ученые насчитали шесть видов растений из федеральной и республиканской Красных книг. Около Телецкого озера обитают редкие животные и птицы, а река Чурия является местом нерестилища краснокнижного ленка. Разработка золота в этих местах может негативно повлиять на флору и фауну Алтайского биосферного заповедника.

Болевые точки функционирования туристической индустрии – это ежегодный рост экологической нагрузки на окружающую среду и, как следствие, усугубляющиеся проблемы санитарного состояния территорий. По данным социологического исследования, проведенного учеными Института алтаистики им. С.С. Суразакова в 2012 г. в районах компактного проживания коренных малочисленных народов республики (Майминский, Турочакский, Чойский) выявлены тревожные факты. Более 70 % респондентов оценили состояние экологии в регионе как не совсем благополучное. В качестве основных причин неблагополучия названы: низкий уровень сознания и культуры людей (34,9 %); незаинтересованность местных властей в решении экологических проблем (28,7 %); несовершенство природоохранного законодательства, отсутствие строгих санкций за антиэкологическое поведение (27,3 %); неумение людей ценить окружающую красоту, отсутствие эстетического чувства (22,6 %); коррумпированность вла-

¹ Яворский А. Что плохого мы сделали нашему государству? Почему тубаларов признали иноагентами // Relga 2022. 10 марта. №3 [393]. Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?textid=6928&level1=main&level2=articles> (25.08.2024).

стей, чиновничества (19,3 %); недостаток властных полномочий у органов местного самоуправления (11,3 %). Остро стоят такие проблемы как вырубка леса и особенно кедра; мусор, оставляемый туристами в местах стоянок, в лесу, по берегам рек; несанкционированные свалки бытовых отходов; снос гор, уничтожение водных источников с целью строительства туристических баз и других мест отдыха¹.

Особенностью традиционной культуры коренных малочисленных народов региона является глубинное понимание сакральных территорий, так как окружающая природная среда сформировала их традиционный хозяйственный уклад, менталитет, духовную культуру. Как видим, жизнь и бытие народа имели свое место в окружающей среде, являясь составной частью единого целого. И сам народ по своему представлению определял свое место в мировоззренческой системе и соотносил его с устройством окружающей природной среды. Природа, смена времен года символизировали у тубаларов фазы жизни: рождение, детство, юность, зрелость, старость, а в целом – плодородие, продолжение жизни, вечное обновление, угасание. Мир невидимых духов у коренных малочисленных народов был населен гораздо плотнее, чем реальный мир. По народным приметам и представлениям духи окружали человека как в горах, у реки, в лесу, так и дома, на улице. Для того чтобы не навлечь на себя их гнев, нужно было относиться к ним почтительно. Коренные малочисленные народы региона сохранили к настоящему времени память о священных горах, аржанах – почитаемых объектах природы, а также относящимся к ним народным сказаниям и мифам. Наиболее важные с точки зрения носителей культуры действия и магические формулы до сих пор бережно передаются из поколения в поколение. С охотой связано большое количество поверий и примет.

В сохранении священных мест и традиционных знаний заинтересованы как сам народ, национальные общественные органи-

¹ *Кухтуеков А.С., Эиматова Г.Б.* Возмещение вреда, причиненного окружающей среде (на примере Республике Алтай) // *Люди степи и тайги: история и культура кумандинцев.* Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, 2018. С. 50–51.

зации, так и особо охраняемые природные территории (Алтайский государственный природный биосферный заповедник).

Полевые материалы автора (ПМА), собранные в 2023 г. на территории Турочакского района Республики Алтай

Литература

Абысова С.В. Игровая поэзия алтайцев: к проблеме классификации. Автореф. ... кандидат. Филол. наук. Горно-Алтайск, 2021.

Алексеев-Апраксин А.М. Этнософия // Международный журнал исследований культуры. 2023. № 1. С. 6–18. DOI: 10.52173/2079-1100_2023_1_6

Арсеньев В.Р. Базовые понятия этнософии. Подступы к формированию мировоззренческой альтернативы // Общество. Среда. Развитие (Terra Humana). 2008. №1(6). С. 100–116.

Аткунова Д.А. Материалы по традиционным праздникам коренных малочисленных народов Северного Алтая // Антропологический форум. 2018. №39. С. 179–193.

Аткунова Д.А. Этнокультурная адаптация коренных народов Северного Алтая в условиях национального возрождения (конец 19 – начало 21 в.) / ред. Л. И. Шерстова. Электрон. текстовые дан. Горно-Алтайск: БИЦ ГАГУ, 2019. – 171 с. URL: http://elib.gasu.ru/index.php?option=com_abook&view=book&id=3431:950&catid=18:history&Itemid=172. (дата обращения: 18.08.2024).

Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993.

Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Худож. лит., 1990.

Винокурова У.А. Священные места Сибири как маркеры этнической идентичности // Культура и цивилизация. 2017. Том 7. № 2А. С. 533–545.

Головнёв А.В., Албогачиева М.С.-Г., Белоруссова С.Ю., Беляева-Сачук В.А., Киссер Т.С., Первалова Е.В. Коренные малочисленные народы России: этнокультурные проекции. СПб: МАЭ РАН, 2022.

Данилов В.М. Тайгъа (жертвоприношение с просьбой к богу рода оборонить и сохранить род от нечистой силы и дать удачу на охоте). // Жизнь национальностей. 2001. №1–2. С. 62–63.

Екеев Н.В. Экологические традиции алтайцев // Алтайцы: Этническая история. Традиционная культура. Современное развитие. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, 2014. С. 202–209.

Екеева Н.М. Культура и религиозные воззрения народов Республики Алтай // Вестник Томского государственного университета. История. 2013. №3 (23). С. 130–133.

Кандаракова Е.П. Основы традиционного природопользования у коренных малочисленных народов // Информационный бюллетень 2 «Экология дома своего». Горно-Алтайск, 2008. С. 33–34.

Кандаракова Е.П. Чалканцы. Историко-этнографический очерк. Горно-Алтайск: АУ РА Литературно-издательский Дом «Алтын-Туу», 2020.

Коренной малочисленный народ кумандинцы [Электронный ресурс] URL: <http://ak-rnd.org/korennoj-malochislennyy-narod-kumandincy-1> (дата обращения: 24.08.2024).

Культура и традиции коренных народов Северного Алтая / отв. ред. А.В. Малинов. СПб.: Изд. Дом С-Петербургского ун-та, 2008.

Кумандинцы [Электронный ресурс] URL: <https://visit-altairepublic.ru/alt/o-respublike-altay/narody-gornogo-altaya/kumandintsy/> (дата обращения: 24.08.2024).

Кухтуеков А.С., Эшматова Г.Б. Возмещение вреда, причиненного окружающей среде (на примере Республике Алтай) // Люди степи и тайги: история и культура кумандинцев. Материалы научных чтений, посв. 85-летию Ф.А. Сатлаева. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, 2018. С. 49–58.

Кыласов А.В. Традиционные игры и этносport: обща классификация [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/traditsionnye-igry-i-etnosport-obschaya-klassifikatsiya> (дата обращения: 28.08.2024).

Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: Бытовые традиции русского дворянства (XVII – нач. XIX в.). СПб.: Искусство, 1994.

Люди степи и тайги: история и культура кумандинцев». Материалы научных чтений, посвященные 85-летию со дня рождения Ф.А. Сатлаева. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, 2018.

Макошев А.П. Тубалары: население и хозяйство. Горно-Алтайск: б. и., 2013.

Малинов А.В. На пути к этнософии // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2013. № 4. С. 155–162.

Малинов А.В. Этнософская утопия «алтайской философии» // Вече. 2013. № 25. С. 126–140.

Малинов А.В. Экология культуры алтайской этнософии // *Studia culturae*. 2014. Вып. 22. С. 107–115.

Мамыев Д.И., Токова Т.И. Значение сакральных территорий в национальной культуре Алтая // Единое культурное пространство Большого Алтая. Материалы международной конференции. Барнаул: Изд-во Фонда «Алтай – XXI век», 2008. С. 101–108.

Мастера народных промыслов. Горно-Алтайск: б. и., 2018.

Назаров И.И. К истокам кумандинского праздника Кочо-кан: традиции и обрядотворчество в современной этнической культуре // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы 11-й Международной научной конференции (Барнаул, 26–28 октября 2023 г.) «Этнография Алтая и сопредельных территорий в дискурсе новационных и традиционных подходов: антропологическое измерение региональной истории и культуры народов» Вып. 11. Барнаул: АлтГПУ, 2023. С. 309–314.

Народные игры алтайцев [Электронный ресурс]: // Звезда Алтая. 2016. Июнь. № 8. Режим доступа: <https://www.zvezdaaltaya.ru/2016/06/narodnye-igry-altaycev/> (дата обращения: 28.08.2024).

Николаев В.В. Семантика традиционной свадебной обрядности коренного населения предгорья Северного Алтая (конец XIX – первая половина XX в.) // Вестник Сургутского государственного педагогического университета. 2017. С. 163–170.

Ничто не объединяет народ так, как традиции [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://vk.com/@akmnra-nichto-ne-obedinyayet-narod-tak-kak-tradicii> (дата обращения: 28.08.2024).

Об утверждении положений о государственных наградах Республики Алтай. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://docs.cntd.ru/document/473311011> (дата обращения: 28.08.2024).

Обрядность в традиционной культуре алтайцев. Коллективная монография. Горно-Алтайск: БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова», 2019.

Ойношев А.П. Народные игры алтайцев. Горно-Алтайск: Полиграфика, 2015.

Олеся Курдакова, Тамара Якова Булава, лазание на кедр ГТРК Горный Алтай. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://elaltay.ru/index.php/component/content/article?id=2251:2014-07-11-06-05-04> (дата обращения: 28.08.2024).

Плавская Е.Л. Традиционная культура алтайцев сегодня: праздник Эл-Ойын // Идеи и идеалы. № 2(12). Т. 2. 2012. С. 150–157.

Положение о проведении XVII межрегионального праздника алтайского народа «Эл Ойын» по национальным видам спорта и состязаниям, посвященного Году культурного наследия народов России и 100-летию государственного статуса Ойротской автономной области. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://school.alt.sportsng.ru/media/2022/07/01/1299360383/Polozhenie_E_1_Oju_n_2022.pdf (дата обращения: 28.08.2024).

Постановление Правительства РФ от 24 марта 2000 г. № 255 «О Едином перечне коренных малочисленных народов Российской Феде-

рации». Интернет-ресурс. Режим доступа: <https://base.garant.ru/181870/> (24.08.2024).

Праздник алтайцев. Тюрюк-Байрам – младший брат Эл-Ойына [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://altai4u.com/prazdniki-altajcev-tyuryuk-bajram-mladshij-brat-el-ojyna> (дата обращения: 20.08.2024).

Пустогачева О.Н. Этнолингвистические особенности челканского языка: слова-благопожелания в лексиконе охотников и рыбаков // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая. СПб.: Изд. Дом С.-Петербургского ун-та, 2008. С. 309–313.

Пустогачева С.Ч. Чьылгайак – новогодний праздник северных алтайцев // Постскриптум. 1999. 18 марта. С. 2.

Сакральное значение свадебных обрядов коренных малочисленных народов Алтая // Информационно-образовательная сеть коренных народов URL:

<https://indigenous.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=4245> (дата обращения: 05.08.2024).

Сатлаев Ф.А. Кумандинцы (историко-этнографический очерк XIX – первой четверти XX века). Горно-Алтайск: Алт. кн. изд., 1974.

Сатлаев Ф.А. Коча-кан – старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая. СПб.: Изд. Дом С.-Петербургского ун-та, 2008. С. 186–201.

Свадебный обряд кумандинцев // Бюллетень №27. URL: https://indigenous.ru/fotki/bull_ru/r_27.htm (дата обращения: 05.08.2024).

Сельбинов А.А. Национальные виды спорта Республики Алтай. Горно-Алтайск: Типография, 1996.

Славнин В.Д. Очерк представлений о браке и свадебной обрядности у чедыберов // Сибирь, Центральная Азия и Дальний Восток: взаимодействие народов и культур. Барнаул: АзБука, 2005. С. 71–91.

Спортивные состязания в алтайской народной культуре [Электронный ресурс]: // Звезда Алтая, июль 2016. Режим доступа: <https://www.zvezdaaltaya.ru/2016/07/sportivnye-sostyazaniya-v-altayskoyna/> (дата обращения: 28.08.2024).

Традиционные знания коренных народов Алтае-Саянского экорегиона в области природопользования: информационно-методический справочник / ред. И.И. Назаров. Барнаул: Азбука, 2009.

Тюркская свадебная обрядность // Тюрк Битиг. Тюркские руны. Turk Bitig URL: https://vk.com/wall-50867843_15571 (дата обращения: 05.08.2024).

Тюхтенева С.П. Новогодний праздник у алтайцев // Календарно-праздничная культура народов Зарубежной Азии: традиции и инновации. М.: Изд-во «МАЭ РАН», 1997. С. 207–209.

Ултургашева Н.Д., Алексеева А.Г. Семейно-брачные отношения коренных народов Сибири как этнокультурный феномен традиционного общества // Вестник КемГУКИ. № 42. 2018. С. 144–151.

Устное народное творчество кумандинского народа, дошедшее до наших дней. Обычаи, обряды, песни, сказки, легенды [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.shukshinka.ru/kray_str/dialog/folklore.php (дата обращения: 28.08.2024).

Федеральный закон «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации» от 30.04.1999 №82-ФЗ (последняя редакция). Интернет-ресурс. Режим доступа: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_22928/ (24.08.2023).

Федеральный Закон от 04.12.2007 г. №329-ФЗ «О физической культуре и спорте Российской Федерации» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/26631> (дата обращения: 28.08.2024).

Чемчиева А.П. Социальные практики возрождения традиционных праздников (на примере коренных малочисленных народов Республики Алтай) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурологи и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота. 2016. № 12 (74): в 3-х ч. Ч. 3. С. 195–198.

Этнографический атлас Республики Алтай. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, 2022.

Яворский А. Что плохого мы сделали нашему государству? Почему тубаларов признали иноагентами // Relga. 2022.10 марта. № 3 [393]. Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?textid=6928&level1=main&level2=articles> (25.08.2024).

Ямаева Е.Е. Алтайская духовная культура: Миф. Эпос. Ритуал. Горно-Алтайск: Изд-во ГУП «Горно-Алтайская республиканская типография», 1998.

А. В. Малинов

КУМАНДИНСКИЙ АЛЬБОМ СЕРГЕЯ ДЫКОВА¹

Для художника творчество – это знание.
Поэтому и ведать – значит видеть
Цветущий миг на вечности холста
Коснуться, разбудить и не обидеть
Своим касаньем белого листа

С.В. Дыков

Если в России поэт – больше, чем поэт, то на Алтае художник – больше, чем художник. Облик в широком смысле современной алтайской культуры был сформирован столетие назад двумя живописцами: Г.И. Гуркиным и Н.В. Чевалковым. Бытовая культура коренного населения и сохраняющаяся традиция сказительства, уходящие корнями в историческое прошлое, стали достоянием этнографии и фольклористики. Смысловые проекции региональной культуры задавало изобразительное искусство. Попытки популяризации горлового пения, регулярно проводимые курултаи сказителей ситуацию не сильно изменили. Эпическое творчество, ориентированное на сбережение исполнительского канона, остается частью национальной экзотики. Внешнее восприятие горной страны определяется художниками. Во многом это объясняется тем, что Алтай, прежде всего, постигается визуально. Алтай дышит красотой. Он буквально создан для художников, которые не могут не плениться этой эманацией прекрасного, в которой чуются отголоски единства истинного и благого. Не даром в Горном Алтае сложился настоящий культ художника Г.И. Гуркина, который воплотил в своих произведениях базовые смысловые константы и национальные образы региональной

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 22-18-00018 «Этнософия Алтая: идеология и мифология национального сознания» (СИ РАН – филиал ФНИЦ РАН).

культуры¹. К политической деятельности Г.И. Гуркина в начале 1920-х годов восходят и истоки нынешней алтайской государственности. В рамках современной национально-государственной мифологии Г.И. Гуркин воспринимается в качестве культурного героя, демиурга, говоря устаревшим слогом, образованности и политического бытия алтайского народа. Одна из центральных улиц Горно-Алтайска – столицы Республики Алтай – названа его именем. В сквере за зданием Курултая (республиканского парламента) ему установлен памятник, у которого в дни рождения художника на государственном уровне устраиваются чествования, произносятся торжественные речи, возлагаются цветы и т. п. Г.И. Гуркин, действительно, стал тем «местом памяти», вокруг которого конструируется актуальная региональная и национальная идентичность. Алтайских писателей, поэтов, композиторов за пределами горной страны знают много хуже. Яркий пример тому – композитор и этнограф А.В. Анохин, который был ровесником и другом Г.И. Гуркина. Для изучения и главное для творческого развития культуры Алтая он сделал не меньше, чем его друг-живописец. А.В. Анохин и Г.И. Гуркин в известном смысле равнозначные и сопоставимые величины как по вкладу в культуру региона, так и по реализованному творческому потенциалу. Они оба принадлежали к первому поколению местной интеллигенции, вышедшему из миссионерских школ. Однако А.В. Анохин не вписался в идеологический фон национально-государственной мифологии. Он, правда, не принадлежал, как говорится, к «титульной нации», как, впрочем, и Г.И. Гуркин, который был всего лишь «инородцем», а не алтай-кижи. А.В. Анохин не был вовлечен в политическую борьбу в период революции и гражданской войны. Г.И. Гуркин же во многом случайно оказался втянут в политические процессы, происходящие в стране. Ни по характеру (мягкому, нерешительному и раздражительному), ни по политическому опыту он не мог стать эффективным государственным деятелем и явно тяготился навязанной ролью, которая трагически отозвалась для него в 1937 г. и которая оказалась оценена современной региональной политической элитой. По правде сказать, если бы Г.И. Гуркин оставался только художни-

¹ *Щеброва С.Я.* Григорий Гуркин: национальные образы мира. СПб.: Интерсоцис, 2023.

ком, то его место в нынешней национально-государственной мифологии было бы скромнее. Однако причина различных оценок и акцентов личности и наследия Г.И. Гуркина и А.В. Анохина кроется также в том, что за Г.И. Гуркина говорят его картины, которые стали достоянием массовой культуры, по крайней мере, на республиканском уровне. О музыкальных произведениях и этнографических исследованиях А.В. Анохина этого не скажешь.

Впрочем, Г.И. Гуркин оставался художником-реалистом; жанровые полотна и портреты были не только редки в его творчестве, но и заметно уступали по мастерству, содержательности и силе воздействия его пейзажам. Этнографические рисунки художника несут следы документа; в них исследовательская сторона конкурирует с художественной. В то же время на современном этапе развития алтайской культуры сформировался запрос на создание узнаваемого национального стиля, отражающего историческую, духовную, материальную и этническую культуру региона. В различных областях культурной деятельности «мы наблюдаем попытку отчасти вспомнить и возродить, а отчасти и непосредственно сконструировать практики мировосприятия и мироотношения, которые бы позволили отдельным субъектам культуры осознать свою принадлежность к определенному целому»¹. Это заметно, например, в попытках (надо признаться не удачных) архитектурной модернизации единственного в республике города – Горно-Алтайска. Реконструкция здания национального театра, новые постройки в районе центральной площади, муралы на домах основных городских магистралей – должны были придать столице республики узнаваемый национальный колорит. Опереться в этно-художественном преобразении облика города на творчество Г.И. Гуркина оказалось проблематично. Реалистическая живопись, отражая и обобщая природу, не дает лаконичных и законченных форм, которые бы можно было наложить на архитектуру (в основном массовую советскую застройку), структурирующую пространство. Природа Алтая и ее художественное переосмысление Г.И. Гуркиным, скорее, возвышают, чем задают форму и ограничивают. Следуя эстетическим принципам барок-

¹ Янутин О.А. Региональное кино как средство формирования культурной идентичности // Международный журнал исследований культуры. 2023. № 1 (50). С. 83.

ко, вероятно, можно было бы вычленив в картинах Г.И. Гуркина узнаваемые детали и образы, которые затем попытаться тиражировать в городском пространстве. Однако все ограничилось тем, что облик самого Г.И. Гуркина появился на одном из городских муралов. Причем, изображение Г.И. Гуркина было упрощено до плакатного шаблона, т. е. хотя оно визуальнo и оживляет глухую стену здания старой школы, но лишено живописной привлекательности и вызывает сомнение в художественной ценности всей композиции.

В Республике Алтай существуют и относительно недавно возникшие промыслы. Прежде всего, это созданная скульптором В. Хромовым мастерская «Кезер», изготавливающая изделия из кости, кедровой щепы и других материалов и уймонская роспись. В основном они ориентируются на производство сувенирной продукции и в меньшей степени – на авторские произведения. Заимствуя образцы древних культур (петроглифы, скифский звериный стиль, тюркские орнаменты и т. п.) и образы, созданные местными художниками, мастера вносят свой вклад в формирование «алтайского стиля», по крайней мере, задают систему художественно-символической идентификации региона. Однако промыслы никогда не стремились к тому, что выходит за пределы коммерческого тиражирования удачных приемов и узнаваемых образов. Это задача художника.

В то же время на Алтае есть художники, чье творчество в различной степени тяготеет к декоративности и, вероятно, может послужить основой для выработки национального стиля. Я имею в виду В.Г. Тебекова, С.В. Дыкова, Н.А. Чепокова и А.А. Ютеева. Всех этих художников, скорее, следует отнести к тому направлению в алтайском изобразительном искусстве, у истоков которого стоял не Г.И. Гуркин, а его современник Н.И. Чевалков. Каждый из этих художников хорошо узнаваем, сумел выработать свою систему образов, художественные приемы, сюжетные предпочтения.

В.Г. Тебеков – театральный художник и его работы во многом тяготеют к театрализованной постановке, вплоть до изображения лиц-масок у персонажей. Сам художник признает влияние А.Г. Тышлера и П.Н. Филонова. В его живописных и графических произведениях плоскость холста или листа лишена иллюзии пространства, она остается поверхностью, плотно покрытой об-

разами, отсылающими к древним наскальным изображениям или искусству пазырыкских скифов. Его произведения больше заимствуют идущие из прошлого символы, чем транслируют их во вне. Созданные им изображения лишены историзма и конкретики, они остаются частью сценического пространства, т. е. того измышленного мира, который творит художник, поэтому с трудом могут быть перенесены в социальное пространство и едва ли могут быть востребованы в рамках культурной политики властей. В.Г. Тебеков, кажется, и не стремится к излишней публичности. Погружение в мир театральных образов и сюжетов стало для него способом существования и, вероятно, в чем-то даже выживания. Профессионалы и любители искусства высоко ценят его творчество, как графическое, так и живописное, которое, несомненно, уже составило яркую страницу в алтайском изобразительном искусстве.

Самобытным явлением в алтайском искусстве является графика Таракая (Н.А. Чепокова). Художник-самоучка создает рисованные сказания, которые требуют вчитывания в причудливый мир порожденных виртуозной линией персонажей. Н.А. Чепоков не прошел никакой художественной школы и всем обязан только своему природному дарованию. В его картинах оживают образы древнего искусства, которые, кажется, являются не следствием художественной эрудиции, а какого-то архетипического, глубинного творческого импульса, который двигал и рукой древнего мастера. В работах Н.А. Чепокова реально ощутима связь времен, глядя на них понимаешь, например, истоки скифского звериного стиля. В Н.А. Чепокове чувствуется реинкарнация древнего художника, он как бы протягивает через тысячелетия руку древним образцам и по-своему воспроизводит их на бумаге. Считается, что Н.А. Чепоков ведет жизнь странника, постоянно перемещается по дорогам Горного Алтая, не имея своего угла. Он, вероятно, нарочито культивирует безбытность, а в чем-то и опрощенчество, роднящее его с Л.Н. Толстым или Г.С. Сковородой. Свой образ жизни он превратил в художественное высказывание. Если В.Г. Тебеков, будучи театральным художником, в жизни остается очень скромным, даже по-чеховски неприметным человеком, то Н.А. Чепоков претворил свой облик и образ жизни в театрализованный жест. Произведения Таракая и созданные им образы ак-

тивно коммерциализируются и тиражируются в регионе, хотя у меня есть сомнение в том, что сам художник имеет к этому прямое отношение. Его художественное мировоззрение кажется слишком сложным, в чем-то даже вычурным и очень личным, чтобы его можно было положить в основу национального стиля, требующего, надо признать, известного упрощения и универсальности. Работы Н.А. Чепокова отличает камерность, он тяготеет к малой форме, даже тогда, когда покрывает графической вязью метровые листы. Ему плохо дается работа с цветом. Главное же препятствие состоит в том, что в его произведениях нет исторического масштаба и этнического пафоса, необходимых для национального стиля.

Пожалуй, лишь А.А. Ютеев из нынешних алтайских художников способен заложить основы национального стиля. Он хорошо чувствует конъюнктуру и потребности современной алтайской культуры и региональной политики. Он молод и, вероятно, готов откликаться на культурно-идеологические запросы общества и власти. В этом отношении он наследует таким «придворным» алтайским живописцам, как И.И. Ортонулов и В.П. Чукуев. К тому же он алтаец по национальности, поэтому хорошо вписывается и разделяет этнософскую мифологию, культивируемую местной интеллигенцией. А.А. Ютеев является автором большинства городских муралов, его произведения активно расходятся по социальным сетям и Интернету, поэтому он уже составляет серьезную конкуренцию Г.И. Гуркину, по произведениям которого пока еще узнают Алтай. Возможно, придет время, когда образ Алтая будет по преимуществу ассоциироваться с визуальным рядом, созданным А.А. Ютеевым. Причем, это мало зависит от художественного качества самих картин. Произведения А.А. Ютеева отличаются как раз этнической узнаваемостью, исторической иллюзорностью, а, главное, они стараются удовлетворить вкусу людей, чьи визуальные предпочтения в последние десятилетия формировал Голливуд. Художественное мировоззрение А.А. Ютеева также, вероятно, сложилось в рамках этой массовой культуры, поэтому создаваемые им образы не требуют дополнительных усилий или знаний для восприятия. Если творчество В.Г. Тебекова и Н.А. Чепокова, как бы выпадает из современности, оно вне временно, то работы А.А. Ютеева как раз со-

временны. Молодой человек вырос в этой культуре, он знает, что признаком успеха является общественное признание и продаваемость работ, поэтому старается активно коммерциализировать свое творчество. Художественную практику молодого живописца и графика можно отнести к области мифодизайна. Как пишет А.М. Алексеев-Апраксин: «Это уже порождение массовой культуры. В основе данного направления лежат маркетинг и менеджмент, направленные на расширение спроса и предложений этно-товаров и этно-услуг. <...> современное общество потребления нуждается в разнообразии ассортимента во всех сферах, включая те, что можно отнести к духовной жизни. Это актуально и востребовано»¹. Необходимо, чтобы люди видели в картинах, то, что они хотят увидеть и то, что им понятно. Надо заметить, что выбранная им стратегия оказалась успешной. Художника привлекает местная власть, его творчество отмечено региональными премиями, его воспринимают как надежду алтайской живописи, хотя сам художник живет в Красноярске. Безусловно, положительная оценка и востребованность творчества являются хорошим стимулом для работы, но они создают и опасность не критического отношения к своим произведениям, тиражирования уже найденных образов и приемов. Раннее признание может привести к тому, что художник остановится в творческом поиске и будет воспроизводить, то что гарантирует ему общественное признание и прибыль. В конце концов человек может впасть в гордыню. Вместо того, чтобы возвышать человека, заставляя его задумываться, ставить перед ним положительные идеалы, искусство, ориентируясь на потребителя, может превратиться в китч: живописная ткань произведений будет упрощаться, смысловая глубина будет втесняться внешне усложненной, яркой, раздражающей глаз картинкой, фэнтези будет имитировать историю.

Среди упомянутых алтайских художников я хочу остановиться на Сергее Владимировиче Дыкове. С внешней стороны его жизнь выглядит вполне благополучной. Он Заслуженный художник России, возглавлял региональную организацию Союза художников РФ, в качестве художника оформлял спектакли, преподавал в колледже искусств, регулярно участвует в выставках, вы-

¹ Алексеев-Апраксин А.М. Этнософия // Международный журнал исследований культуры. 2023. № 1. С. 8.

пустил несколько поэтических сборников, которые сам и проиллюстрировал¹, переводит алтайскую поэзию на русский язык (Б. Укачина, Ш. Шатинова, Т. Шинжина и др.)², иллюстрирует книги. Я видел лишь одну выставку его работ в фойе Национального музея в Горно-Алтайске (если не ошибаюсь, это было в год пятидесятилетия мастера), но знаю, что это не единственная персональная выставка художника. При этом я даже не уверен, закончил ли Дыков художественное училище, т. е. доучился ли он до конца в Новоалтайском художественном училище. Всем, что достиг в жизни он обязан природному таланту и работоспособности. Вероятно, можно было бы назвать Дыкова художником-праздником, который одухотворяет красотой все, что попадает в орбиту его взгляда, все, до чего он может дотянуться в своем, казалось бы, таком естественном усилии преобразить мир. Вокруг него и благодаря ему мир, действительно, меняется. Я, конечно, смотрю со стороны и ничего не знаю о «муках творчества», периодах сомнений и апатии, которые, можно представить, преодолевают и его как истинного художника. Настоящий художник никогда не будет полностью удовлетворен своими созданиями. Самодовольство – это признак посредственности, а не таланта. Художник живет от избытка, он постоянно что-то продуцирует. «Для меня жизнь, – признается он в интервью, – это бесконечное сочинение. Пока я сочиняю – я живу»³. В этом отношении Дыков напоминает В.В. Розанова, для которого любая случайная запись становилась литературой, обретала форму художественного слова. Причем для Дыкова это не этюды, схватывающие текущее состояние увиденного момента (модели, вещи, пейзажа и т. п.), а, скорее, зарисовки, отражающие внутренний мир художника, его восприятие и понимание мира окружающего. По творческому дарова-

¹ Дыков С.В. Стихи. Новосибирск: Сибирская книга, 1992; Дыков С. Линия жизни. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1994.

² Шинжин Т. Шаманская мистерия Ульгеню / Пер. с алтайского С. Дыкова. Горно-Алтайск, 2009; Укачин Б.У. Человек. Жизнь. Время. Стихотворения и поэмы на русском языке. Горно-Алтайск: БУ Ран Литературно-издательский дом «Алтын-Туу», 2016.

³ Зулумян А. Сергей Дыков: «Начинайте смело, а заканчивайте осторожно!» // Петербургские искусствоведческие тетради. 2023. № 74. С. 260.

нию и масштабу его надо поставить в ряд с такими художниками, как Тонио Гуэрра, Резо Габриадзе, Марк Шагал. Трудно не попасть под обаяние его щедрого мастерства. В молодости он два месяца преподавал в детском доме, но творческий импульс, заданный им, был настолько сильным, что один из учеников, Николай Чепок, тоже со временем раскрылся как художник. Благодаря частным урокам Дыкова, полученным в детстве, самобытным художником стал Л.М. Сафронов, на сестре которого Сергей Владимирович позже женился. При этом нельзя сказать, что работы Дыкова отличает абсолютный оптимизм и позитивность. Они далеко не однозначны, как по символической структуре, так и по семантическому измерению. Раннее же его творчество можно, скорее, назвать мрачным, навевающим депрессивные состояния. Со временем ему удалось заключить эту inferнальную энергию в символическую форму, художественно ее приручить. Он не стал эксплуатировать ее деструктивную силу, как это, например, делают Михаил Шемякин или Даши Намдаков. Однако и в его работах иногда прорывается стихия инобытия или, может быть, та добытийная свобода, которая, согласно Н.А. Бердяеву, является условием творчества. Художник ведет диалог с иными мирами и в этом смысле он подобен шаману.

Искусствоведы уже рубрицировали творчество Дыкова посредством серии семантически пересекающихся таксонов: сибирский археоарт¹, неоархаика², совмещение дискурсов архаики и

¹ Коробейникова Т.С. Археарт как отличительная черта творчества сибирских художников-авангардистов 60–80-х гг. XX в. // Вестник Томского государственного университета. 2012. № 361. С. 51–54.

² Галыгина О.М. Сибирская неоархаика // Искусство Евразии. 2015. № 1 (1). С. 135–138; Ломанова Т.М. Отражение сибирской идентичности в искусстве конца XX – начала XXI веков // Культура и искусство. 2020. № 4. С. 1–14; Молчанова Л.А. Инновации в художественно образном содержании живописи алтайских художников рубежа XX–XXI вв. // Вестник Томского государственного университета. 2008. № 309. С. 59–63; Зенина Т.В. Образы скифо-сибирского звериного стиля в сибирской неоархаике // Обсерватория культуры. 2024. Т. 21. № 1. С. 46–60; Попова Н.С. Абстракционизм в творчестве художников сибирской неоархаики: жанровые характеристики образности // Культурная жизнь Юга России. 2023. № 1 (88). С. 7–14; Розвадовский А. Разве доисторическое искусство только о прошлом? Новая жизнь наскаль-

постмодерна¹, этноархайка², поставангард³, метаисторический экспрессионизм⁴. Любая классификация, указывая произведению его место, делает его более понятным, позволяет объяснять творчество художника, исходя из аксиоматики того направления, в которое его вписали. Исследователи почти единогласно сходятся во мнении, что в картинах Дыкова воплощаются универсальные архетипы, в которых запечатлен многовековой опыт предков. В то же время столь же очевидно, что большой художник перерастает любые каталогизации; он сам – целое направление, самосто-

ных изображений в современном искусстве (от Сибири до Канады) // Проблемы истории, филологии, культуры. 2021. № 2 (72). С. 232–261.

¹ *Мягких С.В.* Особенности репрезентации элементов архаического сознания в работах современных алтайских художников. синкретизм как основа формообразования в графике Сергея Дыкова // Шестые искусствоведческие Снитковские чтения. Сборник материалов XIV научно-практической конференции, посвященный 57-летию Государственного художественного музея Алтайского края. Барнаул: Алтайский дом печати, 2016. С. 113–117.

² *Москалюк М.В.* Художественное пространство современной Сибири: образы и смыслы // Искусство Евразии. 2016. № 1 (2). С. 135–149; *Пятецкая Т.С.* Знаки и символы в творчестве современных алтайских художников (на примере работ В.Г. Тебекова, С.В. Дыкова) // Культурное наследие Сибири. 2021. № 1 (31). С. 76–85; *Пятецкая Т.С., Степанская А.Г.* Зооморфные образы и их символическое значение в творчестве С.В. Дыкова // Культурное наследие Сибири. 2022. № 1 (33). С. 34–42.

³ *Бабошко Е.Ю.* Современные сибирские художники как преемники русского пост-авангарда // Национальная стихия творчества: время и трансгрессия. сборник статей по итогам третьей Международной научной конференции. СПб.: Санкт-Петербургский государственный экономический университет 2017. С. 258–262.

⁴ *Шишин М.Ю.* Основные черты стиля «метаисторический экспрессионизм» и его проявление в искусстве современных художников Сибири и Монголии // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. № 11 (85). С. 208–212; *Иккерт Т.В.* Творчество Сергея Дыкова в контексте формирующегося стиля метаисторического экспрессионизма // Творческая личность мастера и его роль в художественной культуре региона. сборник материалов II-й Всероссийской научно-практической конференции. Барнаул: ИП Соловьёв Д.А., 2021. С. 185–189.

ятельная художественная вселенная. Произведения Дыкова можно назвать археоартом в том смысле, что в них он восходит к истокам искусства, когда практика художества еще не отделялась от ритуала, когда художник еще оставался посредником между мирами, когда жест и знак не обозначали, а были самой реальностью. Его работы – не чистая фантазия, не только художественное переосмысление этнической культуры, но и исследование. Он специально работает с музейными этнографическими коллекциями, изучает литературу, анализирует и разгадывает изображения на шаманских бубнах и детали шаманского костюма и т. д. Результатом такого исследования являются как живописные и графические работы, так и тексты¹. Насколько такая продуманность уместна для изобразительного искусства, судить трудно. В любом случае, перед искусством стоят разные задачи. Перефразируя А.С. Пушкина, вероятно, можно сказать, что хорошая живопись, как и хорошая поэзия должна быть глуповата. С другой стороны, картины-тексты, картины-ребусы не оставят без работы арт-критиков, поэтому из всех современных художников Горного Алтая Сергей Владимирович, по-видимому, самый упоминаемый в искусствоведческой литературе автор.

Дыков родился в Горном Алтае, усвоение же культуры народов, его населяющих, стало сознательным выбором художника. Он настолько вжился в эту культуру, глубоко ее постиг, что, пожалуй, стал большим алтайцем, чем некоторые «су алтай» (настоящие, истинные алтайцы). Столетием ранее подобный путь осознанной, творческой аккультурации прошел А.В. Анохин. Усвоение другой культуры при сохранении собственной иден-

¹ См., напр.: *Дыков С.В.* Орнамент кумандинцев (по материалам Саяно-Алтайской экспедиции П.И. Каралькина) // Актуальные проблемы современного искусствоведения в Республике Алтай. Материалы научных чтений, посвященных 80-летию со дня рождения известного алтайского искусствоведа В.И. Эдокова. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 2016. С. 52–57; *Дыков С.В.* Творчество Г.И. Гуркина и Н.И. Чевалкова. Космические мотивы. Эссе // Актуальные проблемы современного искусствоведения в Республике Алтай. Материалы научных чтений, посвященных 80-летию со дня рождения известного алтайского искусствоведа В.И. Эдокова. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 2016. С. 36–40.

тичности и способности к созиданию – мало кому доступно. Чаще всего аккультурация приводит к разрыву с национальной традицией или ее существенной трансформации, вплоть до отрицания неопитом родной культуры. В случае А.В. Анохина мы видим определенную жизненную аскезу и, в то же время, взаимообогащение культур, в котором он черпал энергию и материал для своего творчества. Схожую жизненную и творческую эволюцию, вероятно, претерпел и Дыков. Примечательно, что он даже внешне обнаруживает сходство с А.В. Анохиным, живет очень скромно, не уделяя много внимания материальной стороне своего быта.

В произведениях Дыкова, таким образом, мы видим результат обдуманности и в то же время творческой спонтанности. Он работает не столько с впечатлением или образом, индивидуальностью или типажом, но, прежде всего, с символами. Следствием такого сочетания художественной выразительности и символического содержания являются особенности изобразительной манеры. Его произведения требуют не только созерцания, но и расшифровки, интеллектуального усилия. Для их восприятия необходимо как всматривание, так и вчитывание. В них друг друга дополняют несколько смысловых рядов: визуальный, эмоциональный, повествовательный, символический. Картина-текст не нуждается в иллюзии трехмерного пространства, поскольку она, прежде всего, воспроизводит или отсылает к реальности иного порядка. Она говорит символами, для прочтения которых лучше подходит плоскость. Это могут быть как «реальные» символы, заимствованные из этнической культуры или более древних наскальных изображений, так и придуманные (например, на некоторых работах художник делает надписи на им самим изобретенном языке). Прообразом такой картины будет рукопись, с которой графика сохраняет большее родство, чем живопись. Возможно, в силу этого работы Дыкова отличаются графичностью. Рисунок для Дыкова первичен. «Линия разбудила поверхность, – признался он в беседе с художником А.Б. Укачиным, – ее надо успеть завершить, когда начинаешь медлить – композиция становится перегруженной или начинает дробиться, рассыпаться»¹. Его

¹ Укачин А. «Идущий Сквозь Дождь» // Идущий Сквозь Дождь. Сергей Дыков. Живопись. Графика. Керамика. Горно-Алтайск: б. и., 2007. [С. 2].

картины представляют собой как бы переход от графики, даже, точнее, от рукописи или может быть каллиграфии к живописи. На близость с каллиграфией своих поэтических образов указывает сам художник в интервью: «Я пытаюсь этот образ визуально выстроить, а потом соединить с текстом. Иногда это удается сделать, иногда – нет, но получается нечто похожее на японскую каллиграфию»¹. Пожалуй, наиболее органично единство текста/слова и линии, графемы и графики представлено в поэтических сборниках художника, им самим проиллюстрированных². Как замечает Н.С. Гребенникова: «Он использует живописные формы на манер букв в поисках адекватного пластического выражения»³. Сама фамилия художника звучит как элемент праязыка.

Колорит картин Дыкова больше соответствует цветной графике, чем живописи. Нельзя сказать, что цвет в его произведениях вторичен, он все же задает эмоциональное восприятие картины, но, в то же время, он подчинен символическому строю произведения. В христианской культуре укоренился образ мира как книги, представление о гомогенности Библии и тварного бытия. Если мир – это книга, то он состоит из подобных буквам и словам знаков и символов, которые доступны для прочтения и познания. Соответственно, изображать этот мир можно не только в его внешней выразительности, но и посредством указания на его знаково-символическую структуру. Об этом, в принципе, говорит и сам художник: «Мир – это система знаков. Как правило меня обвиняют в том, что все, что я делаю, это людям непонятно. Когда формируешь свой стиль, то приходится себя ограничивать и что-

¹ Зулумян А. Сергей Дыков... С. 259.

² О связи поэзии и графики Дыкова см.: *Лихацкая С.Н.* Текст С. Дыкова: литература и изобразительное искусство // *Культура и текст.* 1997. С. 105–109; *Лихацкая Л.Н.* Роль знака в формировании семантики художественного образа в иллюстрациях Сергея Дыкова // *Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств.* 2022. № 58. С. 159–167; *Гребенникова Н.С.* Синтез культур в творчестве С. Дыкова // *Диалог культур: поэтика локального текста.* материалы IV Международной научной конференции. Горно-Алтайск: Горно-Алтайский государственный университет 2014. С. 207–210.

³ *Гребенникова Н.С.* Онтологические основания бытия и пространственно-временная структура картины мира С. Дыкова // *Мир науки, культуры, образования.* 2007. № 2. С. 55.

то лишнее убирать. В результате остаются определенные знаки, простому человеку непонятные, поэтому можно сказать, что я в некотором смысле непонятен»¹. В одном из стихотворений Дыков воспроизводит этот образ мира как совокупности доступных прочтению знаков:

Азбука, забытая в пещерах,
Простота, ты спишь в глубинах духа.
Письменность, ты спряталась повсюду,
В солнечных изломах, и на волнах,
В хвойных иглах, трещинах камней,
В дождевых округлых пузырьках,
В наших жестах, наших очертаньях,
В первых произвольных начертаньях.

Плоскостность и плотность изображения, отказ от колористических возможностей живописи, равнодушие к живописной фактуре, символическое решение цветовых отношений и символическое же содержание выдают в произведениях Дыкова признаки сакрального искусства. Не случайно многие его работы напоминают иконы (например, фигурные композиции или портреты), или буддийские танки. Современные искусствоведы, в связи с этим, пишут о «сакральном пространстве этнокультуры»².

В одной из интернетовских публикаций о Дыкове рассказывается, что он вырос в семье не видящих людей. Мировосприятие и мирознание слепого существенного отличается от того, как воспринимает мир зрячий человек. Может быть отсюда у художника способность прозревать невидимое. Ведь Алтай, который его вдохновляет, двулик. С одной стороны, это царство возвышенной красоты, а, с другой, – страна духов и общающихся с ними камов, кайчи и прочих неме билер кижы (знающих людей). Дыков – художник мистического, сакрального Алтая, не доступного прямому восприятию. Однако красота и есть духовное в природе, поэтому творчество художника, который обращается

¹ Зулумян А. Сергей Дыков... С. 260.

² Черняева И.В., Нехвядович М.С. Сакральное пространство этнокультуры в современном искусстве регионов большого Алтая // Культурное наследие Сибири. 2020. № 2. С. 80–85.

только к внутренней, смысловой стороне жизни будет односторонним. Отсюда какая-то сквозящая неполнота творчества Дыкова, неуравновешенного внешней красотой Алтая. В истории русской живописи сочетать эти два уровня реальности лучше всего удавалось И.И. Левитану и можно только пожалеть, что ему не суждено было побывать на Алтае. Сила реалистического искусства состоит в том, что в своих высших проявлениях оно способно соединять земное и божественное, профанное и сакральное, явное и тайное. Направления, идущие от авангарда, как правило, лишены этой целостности и даже склонны к изобличению инфернальной изнанки мира. Дыков, вероятно, сознательно почти не обращается к жанру пейзажа, сразу направляя зрителя к стоящей за внешней красотой иной реальности. Сама по себе эта реальность вовсе не дружелюбна и требует особого мужества, чтобы посметь на нее взглянуть. Она не соразмерна человеку, поэтому художнику столь трудно найти для нее изобразительный язык, поэтому же столь искаженными оказываются антропоморфные образы на его картинах. Е.П. Маточкин верно подметил изоморфизм художественного языка Дыкова¹. В этой реальности нет места человеку, его чувствам, личным переживаниям, жизненным интересам, повседневным заботам и т. д. По этой же причине визуальный ряд, который выстраивает художник, тяготеет к монументальности, созданные им образы просятся за пределы холста. Они, вероятно, могут быть спроецированы в общественное пространство, т. е. способны формировать окружающую человека среду. У Дыкова в этом отношении есть успешный опыт оформления этнопарка «Зелёный остров» (Тяжыл Ортолык). Художник превратил остров на Катунь в арт-объект, который достоин музеефикации. Причем мастер вышел за грани работы обычного дизайнера. Расставленные им смысловые акценты – сродни миротворению. В проекте Дыкова слышится и первородный зов хаоса, и стройный лад космоса. Он позволяет украдкой заглянуть в манящую глубину инобытия и в то же время ощутить радость обретения формы и меры. Работа художника оставляет в

¹ См.: Маточкин Е.П. Искусство Горного Алтая: взгляд вглубь веков // Сибирский миф. Голоса территорий. Образы и символы архаических культур в современном творчестве. Омск: НП Творческая студия «Экипаж», 2005. С. 15–23.

недоумении. Что здесь первично: Дыков ли как художник-творец создает свой причудливый и фантастический Алтай или Алтай говорит с нами посредством художника? Мастер прекрасно сознает задачу, которая стоит перед сибирским искусством – это зарождение большого стиля. В одной из статей он, ссылаясь на художника И.Л. Копылова, упоминает о «сибирике», т. е. «большом сибирском стиле», который еще только предстоит выработать художникам¹. В своем творчестве он не оставляет поиски такого стиля. В этом состоит идеальная задача художника Дыкова. Конечно, творчество мастера нельзя представить вне этнической культуры Алтая, хотя он признает также влияние Пикассо², однако, обращаясь к вполне узнаваемым региональным (алтайским, тюркским, скифским, архаическим) формам, он оперирует универсальными символами, «символами первичной истины»³, присутствующими в мифологии многих народов. В этом отношении произведения Дыкова перерастают алтайскую культуру. Он открыт веяниям многих художественных традиций (европейских, восточных, азиатских, африканских, австралийских, мезоамериканских и т. д.), воодушевляется их достижениями, а не замыкается в местечковом самомнении. По этой же причине, обладая явным потенциалом для созидания пластичной и многофункциональной художественной формы, он не вписывается в рамки алтайского национального стиля.

Однако в творчестве Дыкова есть и работы иного рода, примером которых может служить кумандинский альбом – серия из восемнадцати небольших живописных произведений, выполненных на заказ в 2014–2015 годах. Трудно указать на этнические предпочтения художника, творящего свой образ Алтая. В жизни ситуация оказалась более определенной: жена художника, Ната-

¹ Дыков С.В. Творчество Г.И. Гуркина и Н.И. Чевалкова. Космические мотивы. Эссе // Актуальные проблемы современного искусствоведения в Республике Алтай. Материалы научных чтений, посвященных 80-летию со дня рождения известного алтайского искусствоведа В.И. Эдокова. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 2016. С. 39.

² Зулумян А. Сергей Дыков... С. 261.

³ Афанасьева Н.Ю. Архетипические мотивы живописных произведений Сергея Дыкова // Известия Уральского государственного университета. Сер. 2. Гуманитарные науки. 2006. № 47. Вып. 12. С. 180.

ша, была кумандинкой. Работы кумандинской серии не являются этнографическими зарисовками, но это и не «фантазия на тему», поскольку мастер остается верен своему художественному методу: избегать случайного, быть точным если и не в деталях, то в целостности передачи этнического мироощущения. Свидетельством исследовательского подхода художника может служить статья «Орнамент кумандинцев», написанная в ходе или по итогам работы над кумандинским альбомом. «Исторически кумандинский народ, – отмечает в ней Дыков, – принадлежит к динлинскому земледельческо-конеvodческому и ремесленному этнокультурному пласту, пересекающемуся не только с татаро-таштыкской древностью Хакассии, но и вообще сугубо восточноиранской (доахеменидской, скифо-сарматской, или, в меньшей мере, кыргызо-уйгурской) архаикой»¹. Работы кумандинского альбома лаконичны по выразительным средствам и просты по исполнению. В них меньше нарочитого символизма и больше созерцательности. Сюжеты работ не без поэтической двусмысленности сформулированы в названии каждой из них. Здесь Дыков больше внимания уделяет цвету, который в ряде случаев кажется не типичным для него. В некоторых работах он отходит от упрощенных цветовых решений и использует пастельные тона. Фигуры людей даны обобщенно; их образы-тени растворены в зыбком колорите. И хотя по формату и выбранным художником сюжетам эту серию можно считать камерной, я не могу отделаться от ощущения, что передо мной уменьшенная фреска, как будто художник импровизировал на влажной отштукатуренной стене.

На картинах кумандинского альбома тоже присутствуют духи, населяющие окружающий человека мир, или даже вымышленные персонажи, например, Венера. Однако главное место в них отведено человеку, который органично вписан в среду, который не противостоит природе. Если определить жанр этих работ, то, скорее всего, их надо отнести к пасторали. В них, фактически,

¹ Дыков С.В. Орнамент кумандинцев (по материалам Саяно-Алтайской экспедиции П.И. Каралькина) // Актуальные проблемы современного искусствovedения в Республике Алтай. Материалы научных чтений, посвященных 80-летию со дня рождения известного алтайского искусствоведа В.И. Эдокова. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 2016. С. 53.

нет даже намека на жилище; человек всегда показан на лоне природы, в них слышны отзвуки «золотого века», т. е. того идиллического состояния, когда человек гармонично существовал в природе, когда не было конфликтов и противоречий, разделяющих людей между собой и с окружающим миром. Показывая это в кумандинской серии, Дыков остается верен основным константам своего творчества. «Его произведения, – замечает Н.С. Гребенникова, – суть вариации одной субстанциональной темы, простирающейся из натурфилософского видения мира – Человек как часть природы, вовлеченный в общий мировой порядок»¹. Статичные композиции картин создают ощущение спокойствия, размеренности человеческого бытия и вечности присутствия человека и природы. Упрощенность форм и живописных приемов, деланная неумелость некоторых изображений, усиливает впечатление первозданного состояния мира. Сила наивного искусства, как являет Дыков, состоит в лицезрении неиспорченного бытия.

Мне трудно судить об уникальности кумандинского альбома Дыкова. По крайней мере, у художника-кумандинца Н.А. Чепкова есть серия графических работ «Песни лебединого народа», посвященная кумандинцам, изданная в виде открыток в 2020 г. Отсылки к кумандинским образам встречаются и в других произведениях Дыкова, например, в написанной гуашью работе «Люди лебеда», поэтому, вероятно, кумандинский альбом можно дополнить. Важно, что в кумандинской серии, как и в других произведениях художник остается самим собой, неповторимым и, одновременно, узнаваемым. Он творит свой живописный мир, формирует вкус, а не идет на встречу ожиданиям зрителя.

Работы из кумандинского альбома находятся в частной коллекции в Санкт-Петербурге.

Литература

Алексеев-Апраксин, А.М. Этнософия // Международный журнал исследований культуры. 2023. № 1. С. 6–18. DOI: 10.52173/2079-1100_2023_1_6

¹ Гребенникова Н.С. Онтологические основания бытия... С. 54.

Афанасьева Н.Ю. Архетипические мотивы живописных произведений Сергея Дыкова // Известия Уральского государственного университета. Сер. 2. Гуманитарные науки. 2006. № 47. Вып. 12. С. 179–184.

Бабошко Е.Ю. Современные сибирские художники как преемники русского пост-авангарда // Национальная стихия творчества: время и трансгрессия. Сборник статей по итогам третьей Международной научной конференции. СПб.: Санкт-Петербургский государственный экономический университет 2017. С. 258–262.

Галыгина О.М. Сибирская неоархаика // Искусство Евразии. 2015. № 1 (1). С. 135–138.

Гребенникова Н.С. Онтологические основания бытия и пространственно-временная структура картины мира С. Дыкова // Мир науки, культуры, образования. 2007. № 2. С. 54–56.

Гребенникова Н.С. Синтез культур в творчестве С. Дыкова // Диалог культур: поэтика локального текста. материалы IV Международной научной конференции. Горно-Алтайск: Горно-Алтайский государственный университет 2014. С. 207–210.

Дыков С. Линия жизни. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1994.

Дыков С.В. Орнамент кумандинцев (по материалам Саяно-Алтайской экспедиции П.И. Каралькина) // Актуальные проблемы современного искусствovedения в Республике Алтай. Материалы научных чтений, посвященных 80-летию со дня рождения известного алтайского искусствоведа В.И. Эдокова. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 2016. С. 52–57.

Дыков С.В. Стихи. Новосибирск: Сибирская книга, 1992.

Дыков С.В. Творчество Г.И. Гуркина и Н.И. Чевалкова. Космические мотивы. Эссе // Актуальные проблемы современного искусствovedения в Республике Алтай. Материалы научных чтений, посвященных 80-летию со дня рождения известного алтайского искусствоведа В.И. Эдокова. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 2016. С. 36–40.

Зенина Т.В. Образы скифо-сибирского звериного стиля в сибирской неоархаике // Обсерватория культуры. 2024. Т. 21. № 1. С. 46–60.

Зулумян А. Сергей Дыков: «Начинайте смело, а заканчивайте осторожно!» // Петербургские искусствovedческие тетради. 2023. № 74. С. 258–261.

Иккерт Т.В. Творчество Сергея Дыкова в контексте формирующегося стиля метаисторического экспрессионизма // Творческая личность мастера и его роль в художественной культуре региона. Сборник материалов II-й Всероссийской научно-практической конференции. Барнаул: ИП Соловьёв Д. А., 2021. С. 185–189.

Коробейникова Т.С. Археарт как отличительная черта творчества сибирских художников-авангардистов 60–80-х гг. XX в. // Вестник Томского государственного университета. 2012. № 361. С. 51–54.

Лихацкая Л.Н. Роль знака в формировании семантики художественного образа в иллюстрациях Сергея Дыкова // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2022. № 58. С. 159–167.

Лихацкая С.Н. Текст С. Дыкова: литература и изобразительное искусство // Культура и текст. 1997. С. 105–109.

Ломанова Т.М. Отражение сибирской идентичности в искусстве конца XX – начала XXI веков // Культура и искусство. 2020. № 4. С. 1–14.

Маточкин Е.П. Искусство Горного Алтая: взгляд вглубь веков // Сибирский миф. Голоса территорий. Образы и символы архаических культур в современном творчестве. Омск: НП Творческая студия «Экипаж», 2005. С. 15–23.

Молчанова Л.А. Инновации в художественно образном содержании живописи алтайских художников рубежа XX–XXI вв. // Вестник Томского государственного университета. 2008. № 309. С. 59–63.

Москалюк М.В. Художественное пространство современной Сибири: образы и смыслы // Искусство Евразии. 2016. № 1 (2). С. 135–149.

Мягих С.В. Особенности репрезентации элементов архаического сознания в работах современных алтайских художников. синкретизм как основа формообразования в графике Сергея Дыкова // Шестые искусствоведческие Снитковские чтения. Сборник материалов XIV научно-практической конференции, посвященный 57-летию Государственного художественного музея Алтайского края. Барнаул: Алтайский дом печати, 2016. С. 113–117.

Попова Н.С. Абстракционизм в творчестве художников сибирской неоархаики: жанровые характеристики образности // Культурная жизнь Юга России. 2023. № 1 (88). С. 7–14.

Пятецкая Т.С. Знаки и символы в творчестве современных алтайских художников (на примере работ В.Г. Тебекова, С.В. Дыкова) // Культурное наследие Сибири. 2021. № 1 (31). С. 76–85.

Пятецкая Т.С., Степанская А.Г. Зооморфные образы и их символическое значение в творчестве С.В. Дыкова // Культурное наследие Сибири. 2022. № 1 (33). С. 34–42.

Розвадовский А. Разве доисторическое искусство только о прошлом? Новая жизнь наскальных изображений в современном искусстве (от Сибири до Канады) // Проблемы истории, филологии, культуры. 2021. № 2 (72). С. 232–261.

Укачин А. «Идущий Сквозь Дождь» // Идущий Сквозь Дождь. Сергей Дыков. Живопись. Графика. Керамика. Горно-Алтайск: б. и., 2007.

Укачин Б.У. Человек. Жизнь. Время. Стихотворения и поэмы на русском языке. Горно-Алтайск: БУ Ран Литературно-издательский дом «Алтын-Туу», 2016.

Черняева И.В., Нехвядович М.С. Сакральное пространство этнокультуры в современном искусстве регионов большого Алтая // Культурное наследие Сибири. 2020. № 2. С. 80–85.

Шинжин Т. Шаманская мистерия Ульгеню / Пер. с алтайского С. Дыкова. Горно-Алтайск, 2009.

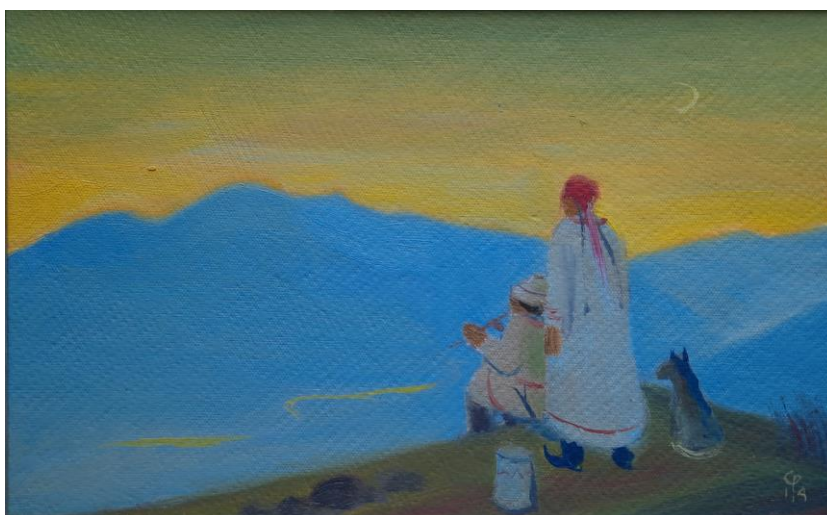
Шишин М.Ю. Основные черты стиля «метаисторический экспрессионизм» и его проявление в искусстве современных художников Сибири и Монголии // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. № 11 (85). С. 208–212.

Щеброва С.Я. Григорий Гуркин: национальные образы мира. СПб.: Интерсоцис, 2023.

Янutti О.А. Региональное кино как средство формирования культурной идентичности // Международный журнал исследований культуры. 2023. № 1 (50). С. 79-86. DOI: 10.52173/2079-1100_2023_1_79



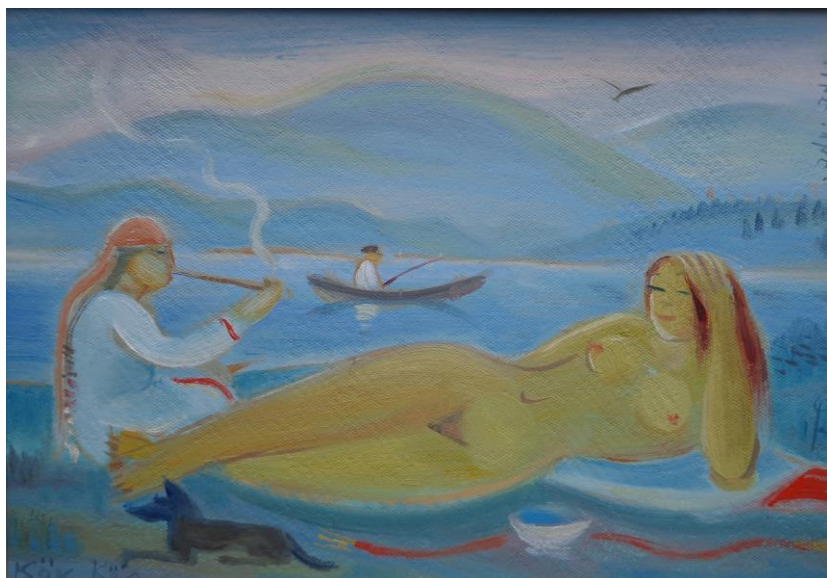
Дыков С.В. Лебеди. Человек. Куу Кижі. К. м. 30 x 21,2. 2014 г.



Дыков С.В. Яңы Айдын Кожони.
Песня новой луны. К. м. 30,4 x 19,4. 2014 г.



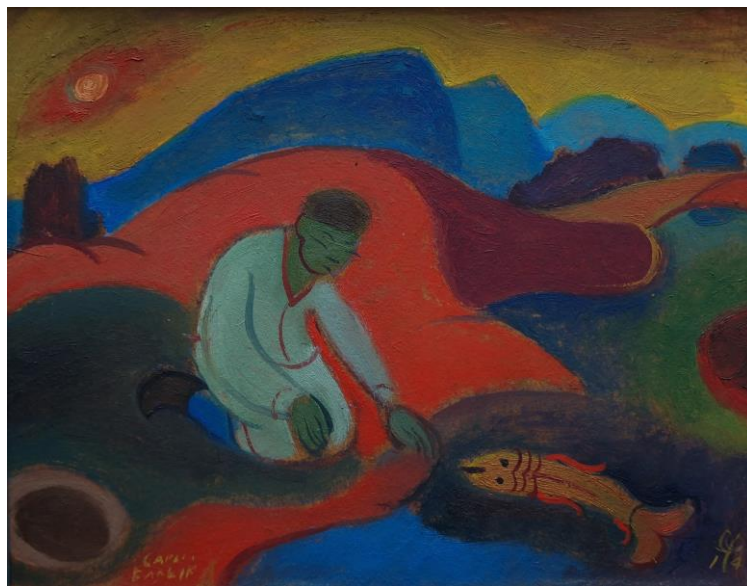
Дыков С.В. Суу Ээзи. Хозяйка воды. К. м. 29,8 х 21,1. 2014 г.



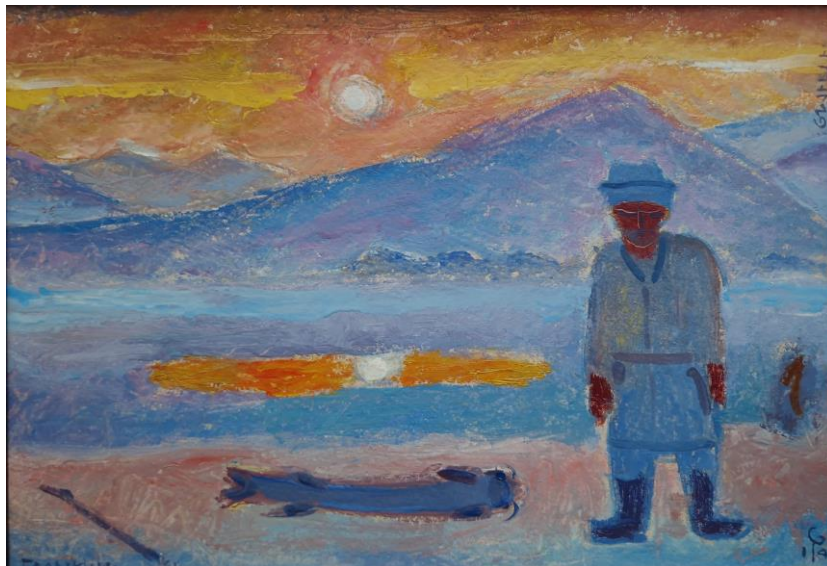
Дыков С.В. Кёк Кёл. Голубое озеро. К. м. 29,8 х 21. 2014 г.



Дыков С.В. Балыкчынын Уйку. Сон рыбака. К. м. 30 х 21. 2014 г.



Дыков С.В. Сары Балык. Желтая рыба. К. м. 26 х 20,3. 2014 г.



Дыков С.В. Балыкчы. Рыбак. К. м. 30 x 21,1. 2014 г.



Дыков С.В. Куу. Жайну. Лебедь. Мольба. К. м. 29,3 x 21,3. 2014 г.



Дыков С.В. Куу көл. Лебединое озеро. К. м. 30,3 x 21,3. 2014 г.



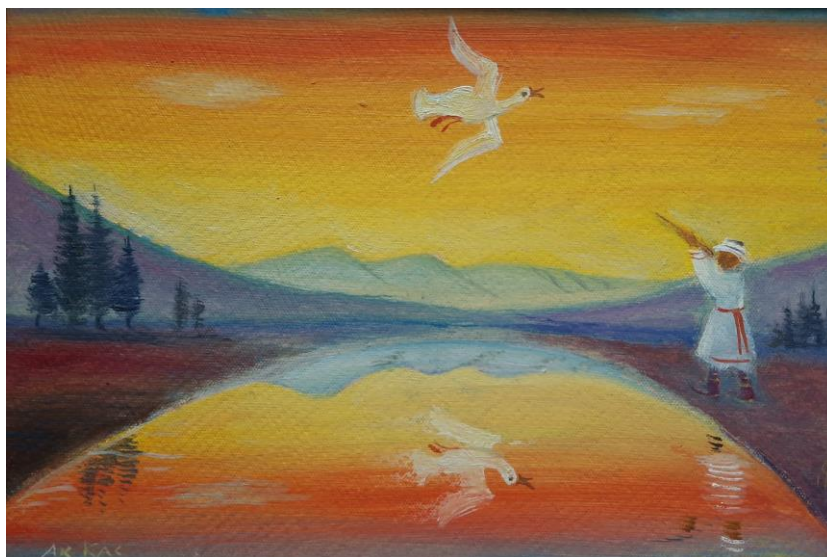
Дыков С.В. Кыш. Балан. Зима. Калина. К. м. 31 x 21. 2014 г.



Дыков С.В. Чаргы ай. Месяц закона. К. м. 29,8 x 21,3. 2014 г.



Дыков С.В. Кам ла Венера. Шаман и Венера. К. м. 30 x 21. 2014 г.



Дыков С.В. Ак кас. Белый гусь. К. м. 30,1 x 21. 2014 г.



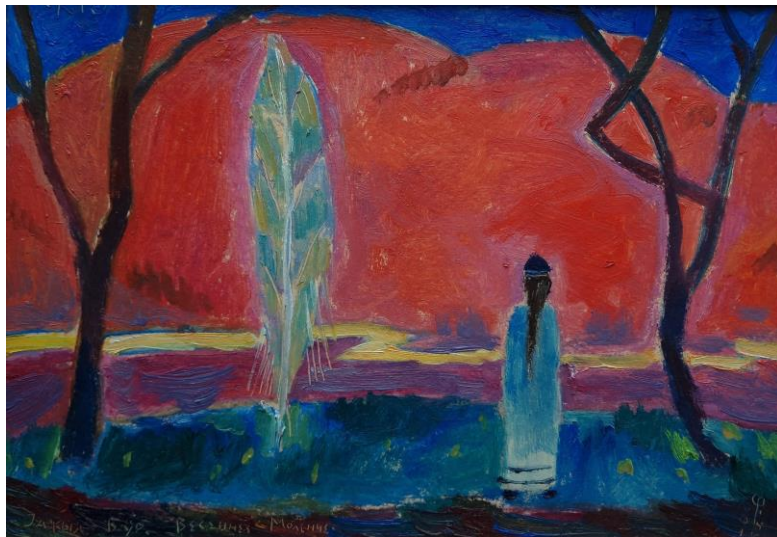
Дыков С.В. Тумантык яс. Туманная весна. К. м. 34 х 22,5. 2014 г.



Дыков С.В. Кўски сўўш. Осенняя любовь. К. м. 29,7 х 21. 2014 г.



Дыков С.В. Јодро. Ак ай. Черемуха.
Белый месяц. К. м. 30,2 x 21,3. 2015 г.



Дыков С.В. Јажыл бўр. Весеннее моление. К. м. 31,1 x 21. 2015 г.



Дыков С.В. Аштин мөргүүл.
Молитва дереву. Фанера, масло. 27,1 x 17,9. 2015 г.



Дыков С.В. Ясное утро (автопортрет).
Бумага, гелевая ручка. 29,7 x 21. 2008 г.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>А.В. Малинов.</i> Предисловие	3
Обряды, легенды, песни и благопожелания кумандинцев	33
Кумандинские рода (сеоки), родовые боги-покровители, родовые горы, деревья, животные	106
<i>Д.К. Зеленин.</i> Эротический обряд в жертвоприношениях алтайских турок	107
<i>А.В. Малинов.</i> Экспедиция <i>Д.К. Зеленина</i> на Алтай в 1927 г.	128
<i>Ф.А. Сатлаев.</i> Справка об историческом территориальном изменении границ Горного Алтая	147
Приложение	158
<i>С.С. Тюхтенов.</i> Территориальный вопрос в Горном Алтае в прошлом и настоящем	166
<i>Д.А. Аткунова.</i> Современная обрядово-праздничная культура кумандинцев	171
<i>А.В. Малинов.</i> Кумандинский альбом Сергея Дыкова	223

Научное издание

КУМАНДИНСКИЙ СБОРНИК

Ответственный редактор: А.В. Малинов

Подписано в печать 01.10.2024. Формат 60x84 1/16.
Печать офсетная. Объем 16 п. л. Тираж 200 экз. Заказ №

Издательство «Интерсоцис»
190005, С.-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14.
Отпечатано в типографии «Реноме»
192007, С.-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40.