УДК 39
DOI: 10.17223/2312461X/22/9

«ЧЕРНЫЙ АРКАН МОЕГО ОТЦА». ДОРОГА ОТ ПРЕДКОВ К ПОТОМКАМ В АЛТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ*

Светлана Петровна Тюхтенева

Аннотация. Предпринята попытка рассмотреть представления алтайцев о пространственно-временном континууме на примере воззрений на дорогу / путь как средоточие коммуникационных каналов между мирами человека и иных, нечеловеческих, существ. В работе использованы полевые материалы автора, собранные у алтайцев Республики Алтай на протяжении многих лет, с 1986 по 2018 г. Помимо этого, привлекаются разнообразные источники, в числе которых материалы по лингвистике и фольклору алтайцев. Показано, что 1) в концепте «дорога» имеется указание не только на пространственные коммуникации, но и на временные. Дорога связывает миры предков и потомков, однако она же и разделяет эти миры в соответствии с тем, какой период времени суток предписан культурой для активности живых и мертвых, людей и иных существ; 2) дорогой для предков могут служить не только реальные, старые и новые, дороги, но и стихии. В частности, необычно длинный вихрь, связывающий небо и землю, может представляться как дорога предков; 3) по сей день алтайцы продолжают практиковать сакральные обряды и ритуалы, посвященные исправлению пути. Эти практики касаются пути как жизни в целом, так и пути конкретного. Пренебрежение нормами культуры, предписывающими человеку лунно-солнечного мира быть активным при свете солнца и в период от новолуния до полнолуния, влекут за собой санкции. Последние понимаются как наказание от предков, реализуемое одномоментно в виде препятствия на дороге или перманентно в виде лишения человека правильной судьбы, понимаемой как отсутствие везения, счастья, доли.

Ключевые слова: алтайцы, представления о мире, дорога, путь, жизнь, судьба, традиция

Одним из часто произносимых и благосклонно воспринимаемых благопожеланий у алтайцев по сей день остается пожелание «Перевалы твои чтобы низкими были, переправы твои – неглубокими были» (*Ажуларың јабыс болзын, кечӱлериң тайыс болзын*). Пожелание это можно услышать как во время свадьбы, когда оно адресуется молодоженам, так и на дне рождения в адрес конкретного человека. *Алкыш сöс*

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, грант № 18-09-00744 «Современные сакральные практики освоения социальных ландшафтов на Южном Алтае» (рук. Д.А. Функ).

(«благопожелание» и «благословление») у алтайцев – особый жанр обрядового фольклора, имеющий вербально-магический характер. Благословление участвующих в праздничной трапезе пожилых, проживших долгую достойную жизнь, передают именинникy (взрослому или ребенку) или молодоженам, по мнению алтайцев, их жизненную силу, долголетие и счастье *алкыш-быйан* – «благопожелания-благодать». Желая невысоких перевалов и неглубоких переправ, тем самым высказывают пожелание легких и добрых дорог, а в предельном смысле – легкой судьбы и хорошей жизни, поскольку жизнь – это путь.

Концепт *јол* в культуре современных алтайцев содержит много разных аспектов. Эта лексема, помимо основного значения «дорога» и «путь», включает еще такие, как «поездка» и «путешествие», «тропа звериная», «дорога / путь жизни», «стопа / путь» (идти по стопам своих родителей) (Алтайско-русский словарь 2018: 207). Высокий словообразовательный потенциал слова *јол*, приведенный в указанном алтайско-русском словаре (АРС), охватывает не только слова со значениями, описывающими людей, предметы, явления и события, связанные с дорогой, но и, к примеру, *јолду* «нужный, со смыслом», «правильно» или «встреча» и «встречать» (АРС: 207).

Многозначным было это слово и в языках древних тюрков, что отражено в древнетюркских памятниках (Древнетюркский словарь 1969: 270–272). Слово *jol* в памятниках древнетюркской письменности имело значения «дорога», «путь», «нахождение в пути», а также «путь» и «способ существования» (религ.), «отпускать», «освобождать», «ощипывать, снимать перо»[1], «копировать, воспроизводить», «исполнять, выполнять», а также в словосочетании *jol täŋri* – бог судьбы (270–272). В памятниках древнетюркской письменности словообразовательный потенциал слова *jol* реализован в большей степени: это еще и «проводник», и «относящийся к формам существования», и «раз» («во второй, третий раз» или «в этот раз») (272).

В данной статье меня интересуют следующие значения этого слова: «дорога / путь жизни», «стопа / путь» (идти по стопам своих родителей), приведенные в АРС, а также «способ существования» и «относящийся к формам существования», приведенные в Древнетюркском словаре. Эти значения важны для последующей интерпретации представлений алтайцев о жизни человека как о дороге / пути.

Помимо этих словарей, концепт дорога (как «жизнь» и «судьба») был рассмотрен на примере материалов словаря древнетюркского языка и памятников письменности древних тюрков. Необходимость обращения к этому словарю и памятникам была вызвана тем обстоятельством, что алтайцы, наряду со многими другими тюркоязычными народами Евразии, относятся к наследникам языка и культуры древних тюрков. И, как показало мое исследование, значительное число анало-

гий в практиках и представлениях, связанных с дорогой, обнаруживается в культуре калмыков, бурят и казахов, что довольно легко объяснимо, но также и у других народов Сибири, в частности, у тунгусоязычных эвенов и эвенков.

Следующее важное для данной статьи словосочетание, упущенное в АРС 2018 года издания, но имеющееся в Ойротско-русском словаре 1947 года, это *ат-јол* со значением «происхождение» (ОРС 1947: 22) и «слава», «удача», «успех» в ДТС (ДТС 1969: 65). *Ат-јол* буквально означает «имя-путь» или «имя-дорога», хотя, возможно, могло в древности означать и «ездовой конь-путь / дорога» (к примеру, в эпосе герою-сироте имя может дать предназначенный ему конь, причем имена героя и его ездового коня созвучны). В современном алтайском языке *ат-јол* употребляется в значении «имя» (только человека), имплицитно же подразумевается «происхождение». В ответ на вопрос «*Ады-јолың кем*?», «Имя-путь твое каково?», следует назвать, сообразно этикету, имя, сеок, имена отца и матери. Важно знать имя-путь и нечеловеческого существа, духа, – яркий пример такого рода приведен Д.А. Функом (Функ 1995: 107–114). Телеутский *чымырчы*, проводя обряд изгнания из человека злого духа *ӱзӱт*, «сначала она пыталась узнать, кто из злых духов проник в больного, и вызнать путь, которым шел этот ӱзӱт. Затем требовалось угадать или обманным путем вызнать у *ӱзӱта* его имя, чтобы получить над ним полную власть» (110). Знание имени (имени-пути) субъекта коммуникации дает вопрошаемому возможность распоряжаться как ситуацией, так и самим субъектом.

Основная цель статьи состоит в попытке представить коннотации концепта «дорога», связанные с представлениями о судьбе, жизни, имени человека, а также о дороге как сгустке пространственно-временного континуума. В достаточно большом количестве литературы по этнографии алтайцев приведены сведения о представлениях о дороге, однако, как мне представляется, недостаточно интерпретированы сами эти представления.

Имя как путь

Имя и имянаречение в фольклоре, особенно в эпосе, имеют особую ценность и значение. В сказках и героических сказаниях алтайцев обряд имянаречения непременно сопряжен с активным участием в этом акте божеств или их посланников как в антропоморфном, так и в зооморфном облике. Как правило, в эпосе человек, дающий имя богатырю, выглядит как некто из категории людей с низким социальным статусом. Это может быть древняя старуха, живущая далеко от того айыла, в котором появился новорожденный. Либо это никому неизвестный старик-оборванец, приезжающий на кляче. Наречь именем богатыря может и

его конь, обладающий даром предвидения, предсказания, волшебством и умением перевоплощаться. Зачастую богатырь и его конь рождаются в один день. Данное фольклорно-мифологическое представление еще настолько устойчиво, что современные алтайцы безоговорочно признают собственностью новорожденного ребенка того жеребенка (теленка, ягненка и пр.), который родился в этот же день.

«Случайные» персонажи, появляющиеся в момент наречения имени герою, которому предстоит впоследствии стать богатырем, защитником чести и достоинства своего народа, играют большую роль. В магико-ритуальном контексте гостевой культуры у многих народов мира подобный «случайный» гость функционально связан с судьбой, предопределением и божеством (Понятие судьбы в контексте… 1994). Такова, например, старуха, нарекшая именем Когюдей-Мергена, героя алтайского героического эпоса «Маадай-Кара». Она описана следующим образом:

…хозяйка Алтая, почтенная старуха…
У нее нет одежды, покрывающей колени, –
ничего не носит,
нет пищи, чтобы положить на язык, –
ничего не имеет.
В левой руке – красномедный посох,
В правой руке – желто-медный посох
(Маадай-Кара 1973: 291).

Рождение Когюдей-Мергена, богатыря без пуповины, и темно-сивого жеребенка с гривой как хлопок, с четырьмя ушами, происходит одновременно – они alter ego друг для друга:

Драгоценным конем под тобой
Хлопкогривый темно-сивый будет,
Из имеющих большой палец ты сам[2] –
Когюдей-Мергеном зваться будешь.
Темно-сивый конь, на котором будешь ездить,
От духа воды родился.
Ты сам, Когюдей-Мерген, на свете живущий,
От духа горы зачат, –

говорит старуха, нарекая именем уже выросшего богатыря (Маадай-Кара 1973: 304–305).

Имя герою сказания «Оленгир» дает богатырский конь, рожденный именно для него. Богатырь Маадай-Мерген и его конь Мюзей-боро созданы специально друг для друга:

Салым бисти саларда,	Судьба нас когда положила [сотворила],
Быйан бисти бычыырда,	Благодать [божество] нас когда выкраивала,
Јаактуга айттырбас,	Имеющему щеки не оговаривать нас чтобы,
Јарындуга соктырбас эдип	Имеющему лопатки не бить нас чтобы,
Ак јарыкка јайаптыр	На свет белый такими сотворили, оказывается,

– говорит богатырь своему коню. «Твое имя будет Маадай-Мерген, – сказал конь хозяину, – Мое же имя Мюзей-боро будет» (Маадай-Кара 1973: 304–305).

Очень важно дать ребенку правильное имя – от этого зависели его судьба и дальнейшая жизнь. В сказании «Алтын Мизе» герой собирает своих подданных и просит: «Чтобы назвали мой путь и имя». Богатырь обращается к собравшимся так: «Назовите имя моему хану! Кто даст хорошее имя, тому дам часть этого скота, дам часть этого народа. Кто худо назовет – отрублю голову, положу к ногам; отрублю ноги, положу к голове». Небесный конь Учкур-Конгур, превратившийся в старуху, жену пастуха, нарекает хана именем *алкап* (т.е. благословлять не руками, а словами; восхвалять, желать хорошего – *Прим*. составителей сборника на с. 72, Никифоров, 1995: 72): «Нет души умереть, нет годов состариться! Нет крови, краснея, пролиться. Плечистый чтобы не схватил, пальчатый чтобы не словил, щекастый чтобы не оговорил. Достигай, куда направился, побеждай [того], на кого осердился. Не я благословляю тебя, а благословляет тебя конь, находящийся на небе. А имя твое Алтын-Мизе. Не я так называю тебя, а вверху стоящий Учь-Курбустан-Кудай так называет тебя. Хребет-народ (*арка-јон*), согласны ли вы?» (Никифоров 1995: 72–73).

Во всех приведенных примерах имянаречение сопровождается пиршеством с большим количеством участников. Имянаречение в эпосе происходит как обряд благословления. Точно так же современные алтайцы придают большое значение словам, произносимым в адрес ребенка на праздновании года со дня рождения.

С конца XIX в. у алтайцев появились заимствованные от русских личные имена, а также имена, означающие в русском языке совершенно определенные предметы или явления. Таковы, к примеру, имена Газет, Солдат, Почта или появившиеся позже имена Коммунар, Коммунист, Перевыбор. В период с 1930–1940-х до начала 1960-х гг. большинству родившихся давали имена из русского именника. С начала 1960-х гг. вновь увеличилось количество собственно алтайских имен. Много новых имен появилось с середины и особенно с конца 1980-х годов, в так называемый период национально-культурного возрождения, к примеру, Аржан (переводится на русский язык как ‘целебный источник’), Арчын (‘горный можжевельник’), Кырчын (одна из разновидностей можжевельника), Салым (‘судьба’), Судур (‘сутра’), Сургал (‘учебное заведение’; два последних слова относятся к заимствованиям из монгольского языка) и многие другие. Следует заметить, что, несмотря на популярность этих имен, пожилые люди и *неме билер кижи*, «знающие», неодобрительно относятся к ним, поскольку большая их часть относится к сакральной сфере.

Анализ именника алтайцев, сложившегося за последние десятилетия, позволяет составить более полную картину современного состоя-

ния культуры, мировоззрения. На примере процесса пополнения именника алтайцев в период с конца 1980-х гг. до сего дня новыми именами можно говорить об основной тенденции – алтаизации фонда имен. В контексте рассматриваемой мной темы особый интерес представляет появление таких имен, как Аржан / Аржана, что означает святой целебный источник, и Арчын, можжевельник. Эти имена вызывают неприятие со стороны определенной части алтайцев пожилого возраста, которые утверждают, что, поскольку перечисленные имена обозначают в традиционной культуре сакральные объекты, постольку родители обрекают своего ребенка на непростую жизнь, осложненную в самом ее начале неверным имянаречением. Так, в XXI в. вновь стал актуален архаический мировоззренческий постулат: правильное имя – правильная / счастливая жизнь. И, напротив, неправильное имя может стать причиной несчастливой судьбы. Попутно замечу, что вера в магию имени у калмыков выражалась в том, что они видели причины многих несчастий в неподходящем имени человека (Борджанова 1999: 84). В круг представлений, связанных с судьбой человека, и во взаимосвязи с ними входят обряды жизненного цикла. Обретение имени равноценно становлению человека и определению его судьбы. Жизненный путь человека тесно взаимосвязан с его именем.

Носить имя предка потомок может по истечении семи поколений. Знание своих предков до седьмого колена некогда, видимо, было обязательным. Вот что об этом пишет А.В. Анохин: «Свою родословную по восходящей линии отца или матери алтайцы ясно представляют и передают до седьмого поколения. Лиц дальнейшего поколения алтайцы боятся называть. По их убеждению, лица далее седьмого поколения когда-то принадлежали к Ойротскому царству, и называть их имена считается предосудительным для русского царя. Поэтому старые люди... умалчивают о них» (Анохин 1924: 23). Реальная причина сокрытия имен предков старше седьмого поколения, скорее всего, заключается в опасении появления духов умерших предков, *сӱне* или *ӱзӱт*. Называя имена умерших предков, человек тем самым как будто призывает их к себе. Согласно верованиям алтайцев, душа человека бессмертна, вечна – *мӧнку болгон тын*. Душа умершего человека превращается в *кӧрмӧс'а* – «невидимого». Услышав свое имя, она проникает внутрь жилища. Это опасно для здоровья и жизни человека, так как основное занятие злых духов, в особенности же слуг, «посланников» (*элчи*) и «забирающих» (*алдачы*) Эрлика – судьи и бога нижнего мира – похищать и пожирать души живущих людей (21–27).

При выборе имени новорожденного в традиционной культуре алтайцев строго соблюдался запрет на имена родителей, дедов и бабушек, как ныне живущих, так и уже умерших[3]. Как объясняют пожилые женщины, в случае с именами бабушек-дедушек, прабабушек и прадеду-

шек, этот запрет действует потому, что мама новорожденного, будучи *келин*, невесткой семьи, не имеет права называть имен свекра и свекрови, всех старших родственников мужа по отцовской и материнской линии до седьмого колена, соблюдая обряд избегания, *кайындаш*. Помимо того, считается, что, давая ребенку имя когда-то жившего родственника, таким образом будет предопределено повторение судьбы того человека ребенком. Следовательно, давать такое имя неправильно, поскольку каждый родившийся человек наделяется собственной, индивидуальной и оригинальной судьбой. А наречение ребенка именем старшего родственника означает наделение его не собственной, а чужой судьбой.

Судьба как путь

Судьбу, однако, можно изменить, изменив имя человека. У родителей для такого решения есть 7 или, по сведениям от других информантов, 12 лет. Изменяют имя ребенка при обнаружении того, что оно «не подходит» ребенку. Смена имени необходима в тех случаях, когда ребенок постоянно болеет без видимых причин, плохо спит, плохо растет. Иногда, по моим полевым материалам, бывает так, что ребенок четырех–пяти лет сам выбирает себе имя. Мальчик по имени Салым («Судьба»!) года в 4 стал называть себя Юрой: «Теперь мое имя будет Юра». Он просит домашних называть его иным именем, сам зовет себя новым именем. Салым-Юра в возрасте менее 1 года был травмирован, в результате чего стал плохо видеть. Как объясняет его мать, может быть, причина несчастья заключена в его «тяжелом» (*кату* букв. означает «твердое») имени. Дав сыну имя «Судьба», семья, возможно, обрекла его на лишение судьбы: т.е. неправильное имя привело к обрыву жизненного пути, неправильной судьбе.

Концепты имени / пути / судьбы / доли, судя по литературе, имеют много общего в различных культурах. Рассмотрение таких взаимосвязанных категорий, как древнетюркские ***am jol*** «слава, удача», ***qut*** «душа, счастье, благо, удача, счастливый удел, величие», ***qut bujan*** парное «счастье, благополучие, благодать», ***qut ülüg*** парное «счастье, счастливый удел, удача», ***ülüg*** «часть, доля», ***ülüglüg*** «обладающий долей, имеющий долю, удачливый», ***ülüglüg kutlug*** парное «удачливый, счастливый», алтайские ***ат-јол*** «имя-путь», также и «судьба-путь»***, кежик*** «благодать», ***салым*** «судьба», ***јўле-конок*** «время жизни», ***ўлўј*** «доля, судьба», ***учурал*** «возможность, случай», ***ырыс*** «счастье» позволяет прийти к выводу о том, что они охватывают круг мировоззренческих понятий, связанных с судьбой человека, его счастьем, путем-дорогой, данными божествами при рождении. Судьба, счастье, доля, удача представляются независимыми от самого человека. Имеются также пред-

ставления о плохой судьбе, неудаче и пр. Каждая из этих категорий состоит из множества семантических компонентов. Из этого множества наиболее употребимы в алтайском языке, к примеру, значения, описывающие жизненный путь / дорогу человека, включающие всевозможные везения и достижения, препятствия и неудачи.

Одним из наиболее ранних источников для рассмотрения указанной темы являются тексты памятников древнетюркской письменности. В тексте памятника Кюль-Тегину сказано: «Täŋri jaƍlыkadukын ӱчӱн, özім кутым бар ӱчӱн, каган олуртым» – «По милости неба и потому, что у меня самого было счастье, я сел каганом» (Малов 1951: 28, строка 9 транскрипции, стр. 35, строка 9 перевода малой надписи в честь Кюль-Тегина). В этом отрывке речь идет не только о божестве неба, влияющем на судьбу героя, но и о его индивидуальном счастье / везении / удаче, которые также можно объединить в объемном понятии «судьба», или жизненный путь. В этом же памятнике есть и второе понятие – *ӱлӱ*, объемлющее представления создателей памятника о судьбе-доле: «täŋri jарлыказу, кутым бар ӱчӱн ӱлӱгим бар учун... – да будет (ко мне) Небо благосклонно, – так как на моей стороне было счастье и удача...» (31, строка 9 транскрипции, 40, строка 9 перевода).

Термин *кут*, как это отмечено в древнетюркском словаре, имеет следующие значения: «счастье», «душа», «жизненная сила», «дух», а также «удача», «успех», «счастливый удел» (ДТС 1969: 471). В ойротско-русском словаре 1947 г. *кут* – это 1) «зародыш, эмбрион», 2) «душа, сила, поддерживающая жизнь человека, животного, растения» с пометкой мифологическое (ОРС 1947: 97). В современном алтайско-русском словаре: 1) «дух, душа» с пометкой мифологическое, 2) «жизненная сила» (АРС 2018: 407). *Кут* наделяет человека некой объективной силой, не зависящей от него самого. Наличие *кут* позволяет достигать таких жизненных ценностей, которые имеют в любой культуре большое значение – по этим достижениям в целом судят о жизненном пути, судьбе человека.

Термин этот интересен тем, что именно с *кут* начинается жизненный путь человека (согласно представлениям телеутов, *кут* в виде красного червяка воплощается в эмбрион, спустившись с родового древа) (Анохин 1929: 253–269).

Л.П. Потапов, анализируя материалы по шаманизму у алтайцев, прямо указывает на механизм получения *кут* (*сус*), выявив «представления о связи небесных божеств с земными существами и воздействии на них через солнечный или лунный луч» (Потапов 1991: 63). Более того, в алтайском шаманизме, пишет Потапов, имеется образ «луча как блестящей, золотой нити, связывающей небеса с землей» (63). Аналогичные представления о нити, волосе, луче, веревке и др. присущи многим народам Сибири, пишет Е.В. Нам, выстраивая семанти-

ческий ряд нить – судьба – дорога – смерть – связь с предками (Нам 2014: 134–142).

Судьба человека, по представлениям алтайцев, имеет и временно́й аспект. Это возраст, предопределенный человеку при рождении, а также количество (или мера) отпущенных ему добра и зла. В алтайском выражении *баштагы өйинең өткөн* – досл. «баловство /его/ перешло за допустимый временной предел», что означает «баловство /его/ чрезмерно» по отношению к расшалившемуся ребенку, или *кылыгы бажынаң ашкан* – досл. «отрицательная черта его характера стала выше головы» в значении «норовист донельзя», мы видим именно этот смысл меры.

О временно́м аспекте судьбы сказано в цитированном выше памятнике Кюль-Тегину: «Öд täŋri jасар, кісі оɸлы көп өлгälі төрӱміс» – «Время (т.е. судьбы, сроки) распределяет небо (т.е. бог), (но так или иначе) сыны человеческие все рождены с тем, чтобы умереть» (Малов 1951: 33, стк. 50 (10) транскрипция текста памятника Кюль-Тегину и с. 43, строка та же, перевод).

При рождении человек наделяется судьбой, которая проявляется во всевозможных ситуациях на его жизненном пути. Но главное – человек может сделать столько, сколько было ему предопределено – и хорошего, и плохого. Человеку предопределено, отмерено определенное количество и мера всего: годов, счастья, везения, вещей, скота, одежды. Согласно воззрениям калмыков, «человеку с рождения предназначено определенное количество одежды (*тоота хувцн*). У скотоводов иметь большое количество одежды считалось грешным. Когда человек умирал внезапно, говорили: «*хувцны то чилж оч*» – «закончилось количество одежды» (Борджанова 1999: 14). Точно так же современные алтайцы говорят, что некоторым людям суждено всего в жизни достичь быстро – начать ходить, говорить, жениться, вырастить детей, преуспеть – и тогда, когда он умирает, люди констатируют: такова была его судьба, он сделал все, что должен был сделать в земной жизни. Исполнив меру того, что было ему предопределено, человек возвращается в «истинный Алтай» (*чындык Алтай*), где пребывают души людей.

Счастливой судьбой наделяет человека бог судеб древнетюркских памятников, *jol täŋri*: «Ala atlyg jol tanri man... qut birgai man... Qara jol täŋri män symuqyŋyn saparman üzüükiüin ulajur man» «Я бог путей на пегом коне… я дам счастье… Я черное божество судеб. Твое сломанное я поправляю! Твое разорванное я соединяю!» (Малов 1951: 80–85, строки 2, 3, 72, 73 транскрипции и перевода «Гадательной книжки»). В этом тексте судьба названа *йол*, а счастье обозначено словом *кут*. В представлениях алтайцев и шорцев имеется и иное имя творца человеческой жизни – *Jайаачы и Улуг чайачы*. К примеру, в шорском эпосе «Кан Эргек» говорится о наделении судьбой божеством-создателем,

Улуг чайачы, и легитимации отцом одного из героев (=предка) этого предсказания: «Улуғ чайачы салған, – тедир, – иза, – абам айтқан, – тедир», «Великий создатель [когда] предопределил [судьбу], – сказал, – так, – отец мой сказал [предсказал], – сказал» (http://corpora.iea.ras.ru/corpora/describe_ text.php?lang_code=cjs&id=58, текст № 58, строка 468).

По отношению к судьбе человека при его жизни у алтайцев более употребимо слово *јол* – «путь», «дорога» – как «жизненный путь», что имеет аналогичное значение в древнетюркских памятниках. *Јол* в современном алтайском языке, как было сказано выше, означает путь, дорогу. Однако, имея в виду суть следующих выражений *јолы келижер кижи / јолы келишпес кижи* «человек, которому всегда везет / не везет в дороге», *јол јок* «не имеющий дороги / пути», *јолы ачык / јабык* «имеющий открытую / закрытую дорогу», можно сделать вывод о том, что речь идет именно о судьбе человека, представляемой как путь. Слово «путь» в значении «судьба» более употребляется в отношении здравствующего, продолжающего жить человека. Слово *салым* – «судьба» (алт.) более применимо по отношению к концу жизненного пути. Подытоживая жизнь умершего, обычно говорят о его судьбе-пути и о достижениях на этом пути. Пожилые люди, вспоминая свою жизнь, говорят: «*Санаамла јӱрбегем, салымымла јӱргем*» – «Не по мыслям своим жил, а по судьбе», т.е. говорящий жил не так, как думалось и хотелось, а так, как получалось.

Этимологически слово *салым* связано с глаголом *сал-* «класть, положить, возложить, поставить, опустить» (ОРС 2005: 124–125). Следовательно, категорию *салым* можно объяснить как судьбу предопределенную, положенную, данную свыше. Это хорошо прочитывается в алтайских поговорках *Салым саң башка, јӱрӱм јӱс башка* «Судьба необычна (неведома), жизнь столика» (подобие сентенции «Неисповедимы пути Господни» в смысле незнания человеком того, что с ним будет в будущем) и *Салым келзе – сакытпас, конок келзе – кондырбас* «Судьба придет – ждать не станет, час смертный настанет – переночевать (в последний раз) не даст». В последней поговорке *салым* употребляется в паре со словом *конок* не только в значении «сутки», но и «жизнь». В этом значении судьбы и жизни человека содержится имплицитное указание на временную ограниченность, определенный срок жизни.

Путь / дорога как жизнь

На мой взгляд, метафора дороги как жизни, жизненного пути, безусловно, относится к этнокультурным универсалиям. Сравнительный анализ древних индоевропейских ритуальных традиций и шаманских, а также сказительских практик народов Сибири позволил Е.В. Нам «вы-

делить несколько вариантов осмысления дороги в ритуальных контекстах: 1) дорога связана с дымом и огнем и представляет собой путь к божеству во время жертвоприношения; 2) дорога – это процесс поиска, открытия и получения нового знания, а посвящение шаманов и сказителей – прокладывание пути в мир духов, владеющих этим знанием; 3) путешествие – это процесс духовного "видения", основанного на опыте изменения сознания, способность проникать мысленным взором в мир духов и эпических героев; 4) дорога – символическое воплощение идеи смерти, а знание дороги – способность проникать в мир мертвых и возвращаться оттуда живым» (Нам 2017: 125–151). Е.В. Нам, освещая лишь ритуальный контекст, представляет народные воззрения о взаимосвязи между шаманами, сказителями и божествами, духами, героями эпоса, которые могут коммуницировать между собой посредством дороги. При этом дорога – это граница, проникать через которую способен шаман, знающий дороги в мир мертвых и обратно.

«Знающими дороги» представляются шаманы и тунгусским народам: «Самыми большими мастерами в освоении мифологического пространства / времени являлись шаманы, главная функция которых – посредничество, которое было немыслимо без путей и дорог. По мифической реке *Эндекит* проходила граница между верхним и нижним мирами. В традиционном мировоззрении эвенков и эвенов мифическая космическая река, соединяющая все миры Вселенной, представлялась как шаманская «дорога-река». Каждый родовой шаман имел собственную реку – *долбони*, а значит, свою особую «дорогу» в мироздании. Во время путешествия по «дороге-реке» шаману помогали его духи-помощники, а его бубен представлялся лодкой» (Алексеева, Варавина 2017: 55–57).

А.Б. Насырова и Ж.Т. Ермекова, описывая концепт «дорога» у казахов, указывают, что это символ жизни: «Казахи используют это слово, желая удачи "*Жол болсын*" – (пер.: Пусть будет дорога), и проклинают, тоже упоминая дорогу: "*Жол ұрсын!*" – (пер.: Пусть ударит дорога!). …Особую значимость лексемы "*жол*" можно наблюдать и в следующих выражениях: *жолды болу* – (пер.: иметь дорогу) – быть удачливым, *жолым болды* (пер.: дорога была) – повезло, *ата жол* (пер.: дедов путь) – традиция, *жол көрген қыз* (девушка, видевшая дорогу) – девушка, воспитанная на традициях» (Насырова, Ермекова 2018: 278–284). Аналогичные выражения имеются и у алтайцев, к примеру, выражение *јол болды*, как и в казахском, означает «везение» (букв. «дорога была»). А провожая в дорогу, алтайцы желают *Јолыҥ јакшы болзын!* («Дорога твоя хорошая пусть будет!»).

В исследованиях по этнографии алтайцев этот аспект (жизнь как путь) освещен достаточно хорошо. Так, авторы трехтомника «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» подчеркивают, что «те-

ма дороги, пути пронизывает традиционное мировоззрение», а «лексика, связанная с дорогой, показывает органичное единство пространства-времени в представлениях южно-сибирских тюрков» (Львова и др. 1988: 71–72). Анализ пословиц и поговорок алтайцев, проведенный Н.Р. Ойноткиновой, показал, что «Метафорой *јол* обозначается линия жизни человека: *Јакшыныӈ јолы чындык, / Јаманныӈ јолы тыртык* ‘У хорошего дорога правильная, / У дурного дорога кривая’; *Кыјыраӈкайдыӈ јолы туйук, / Быйанзактыӈ јолы ачык* ‘У скупого (злобного) дорога тупиковая, / У щедрого дорога открытая’. Идея пути, дороги имеет огромное значение в репрезентации нравственных ориентиров алтайцев. Заведенный жизненный порядок линейного пути метафорически осмысляется как имеющее перспективу движение по прямой линии, а отклонение от правильного пути, жизненный беспорядок – как движение по кривой к тупику» (Ойноткинова 2012: 96). Аналогичные представления о правильном и неправильном пути / дороге характерны и для калмыков. Говоря о понятии пути, *хаалһ* и *зам*, Э.П. Бакаева пишет: «...значение слова *хаалһ* в целом в культуре шире, в первую очередь связано с понятием “путь”, трактующимся в широком смысле: как маршрут следования, жизненный путь, основа и способ традиционного освоения пространства» (Бакаева, Сангаджиев 2005: 62). При этом «путь у монгольских народов… представляется в виде концентрических кругов. Развитие жизненного пути связано в калмыцкой культуре с концептом судьбы», а «путь жизни человека… цикличен», поскольку традиционные пути характеризовались круговым движением, связанным с системой кочевок, предусматривавших возврат на исходные позиции (62–63). Правильным представляется путь по кругу (замкнутое движение), обладающий признаками вертикального движения, в отличие от линейного пути и горизонтального движения (63–65). Зеркальность представлений о правильном и неправильном пути у алтайцев и калмыков, очевидно, связана с ландшафтом: калмыки с начала XVII в. проживают в полупустынной и степной зонах Юга России, и потому для них характерно представление о правильной дороге как дороге по кругу (от летних пастбищ к зимним и назад). Алтайцы же, проживая в горно-таежной зоне Южной Сибири, приспособились к кочеванию линейному. Хотя, по сути, и это движение вверх-вниз (от зимних пастбищ в долинах на высокогорные летники и обратно) тоже представляет собой, в конечном итоге, круг.

Бакаева и Сангаджиев полагают, что негативное отношение к пути линейному связано с представлениями калмыков о духах-*шулмусах*, летающих по дороге, и способных причинить вред человеку: «Шулмусы в мифологии монгольских народов – вредоносные духи, способные к оборотничеству, принимающие и женский, и мужской облик, вводящие в заблуждение людей и приносящие им зло» (Бакаева, Сангаджиев

2005: 65). Помимо этого, интересен для меня в свете алтайских представлений о пространственно-временном континууме тезис указанных авторов о том, что движение по горизонтали, согласно воззрениям калмыков, менее предпочтительно, поскольку линейное перемещение отдаляет «от сакрального центра, коим являлось для кочевника его жилище, поселение» (63–64).

Еще больше тождества представлениям алтайцев о дороге обнаруживается в материалах дорожной культуры бурят, проанализированных М.М. Содномпиловой (Содномпилова 2009: 167–193). «В мифопоэтическом сознании кочевников дорога – это путь, проложенный отцом, в масштабах племени или рода – главами кочевнических объединений. Глава семьи разрабатывал кочевой маршрут семьи, а его сыновья наследовали этот путь», – пишет исследователь (171).

Схожи и загадки, связанные с представлениями о дорогах, наследуемых сыновьями у отцов, предков:

Абын аргамжа
Эбхэжэ болохогуй

Веревку, свитую отцом,
Невозможно свернуть
(отгадка: дорога)

(Содномпилова 2009: 171)

Адамныҥ кара армакчызын тӱрӱп болбодым (Јол)

Отца моего черный аркан свернуть не смог я (Дорога)

(http://azatpai.ru/zagadki-tabyshkaktar1).

Более того, имеются очень схожие представления алтайцев и бурят о дороге как коммуникационном канале между людьми и духами – хозяевами природных объектов и стихий, людьми и их предками, в том числе душами умерших шаманов и обычных людей, людьми и другими нечеловеческими существами. Приведу пример из жизни алтайцев.

В повседневных практиках алтайцев регулярно и отчетливо проявляются их представления, связанные с дорогой. Так, летом 2018 г. в селе Бичикту-Бом Онгудайского района я была свидетелем такой ситуации: хозяйка дома, у которой работали два наемных работника, помогала строителям при внутренней отделке дощатой пристройки к летней кухне. Несколько раз изнутри пристройки был слышен громкий смех и разговор, после чего хозяйка, назову ее N, очень быстро побежала в дом, потом обратно. Это заинтриговало меня. Рассказ N (Разговор велся на алтайском. Здесь я привожу его в максимально точном смысловом переводе на русский язык):

«Вот сегодня весь день что-то не получается у нас. Уже третий лист гипсокартона испортили – то коротко отрезаем, то длинно, никак не приладим. Да еще А. с самой верхней ступеньки лестницы уронил свой шуруповерт! Просто руку разжал и уронил! Полдня уже потратили. И вот только до меня дошло!

Наш дом и еще два, видишь, вот дома X и Y, стоят, оказывается, на старой, заброшенной дороге. Вначале, это более двадцати лет назад,

мы и не знали этого. Как отвели участки, так и стали строиться. А потом обнаружили, что у нас гаражная дверь не закрывается. Как только не закрывали мы ее, не помогает. Закроешь нормально вечером, а утром она опять раскрыта. Потом, как-то однажды, дед пришел, отец моего мужа, и говорит: "А что же вы гараж прямо на старой дороге-то построили? Так и будет теперь дверь открытая всегда". И на меня так смотрит: "Ты ведь куладинская [Кулада – населенный пункт в той же долине. – *С.Т.*], *как это ты не знаешь, что тут дорога была?" А я ему говорю, что, "уж Вы могли бы нам тогда сказать, когда мы только строиться начали. Приходили же, помогали". А мне откуда это знать? Я родилась в начале 60-х годов, даже если тогда еще и пользовались этой старой дорогой и даже меня по ней возили, как мне это помнить-то?! Я же маленькая была! А потом уже построили новую дорогу, и я в школу учиться (в г. Горно-Алтайске) уже по ней ездила.*

У соседей наших такая же проблема – у Y всегда ворота, те, которые в сторону реки, открыты. Их дед приходил, когда еще мог, то приколотит, то на проволоку примотает, все бесполезно, утром опять лежат на земле.

Ну, так вот, уже когда шуруповерт упал и разбился, я тогда только сообразила – я ведь опять на этой линии, по которой старая дорога проходит, строительство затеяла. Ну, теперь-то я знаю, что нужно оставить им проход [Кому? – *С.Т.*]. *Предкам, отцам и дедам нашим. Они ведь все еще пользуются этой дорогой. Вот когда уже шуруповерт с высоты грохнулся, тогда я и поняла. Хорошо, что у меня непочатая бутылка водки была, вот я ее принесла, побрызгала тут, прощения попросила, сказала* (N использует глагол *айдындым*, возвратный от *айт-* 'говорить, высказываться, выговариваться; проговаривать, проговариваться' (АРС 2018: 37), который в данном контексте означает одновременно и понимание реализованного наказания, и просьбу, и обещание. – *С.П.*), *что раз уж так сложилось, пусть меня простят, пообещала, что не буду перекрывать им путь»* [ПМА 1].

N показала мне затем на участок старой дороги, действительно, занимающий примерно третью часть земляного пола пристройки. Этот участок был ниже основной части пола сантиметров на пятнадцать. На улице, где растет трава, такого видимого перепада между старой дорогой и уровнем земли попросту незаметно. После того, как N побрызгала водкой в помещении, строители ушли с тем, чтобы приступить к работе уже на следующее утро. В этот день, сказала N, пусть «все утихомирится».

Такого рода воззрения на дорогу имеются и у бурят: дороги используются не только ныне живущими людьми, но и некогда жившими. В следующей цитате представлен пример из бурятских практик и представлений о дороге как канале коммуникации предков, иных нечеловеческих существ, и потомков:

«В верованиях бурят дороги так или иначе связаны с иным миром. Этот факт проявляется уже в том, что обычными дорогами пользуются и люди, и духи. Как уже отмечалось выше, дорогами, в частности, пользуются души умерших шаманов, для которых специально оформляют особые места, где они останавливаются для отдыха, – *бариса*. …В представлениях монгольских народов, и в частности бурят, дороги – это своего рода зоны наибольшей активности сверхъестественных существ и особенно в ночное время. «По молодости шли однажды в клуб ночью, – рассказывает информатор, – шесть человек нас было – трое мужчин и три женщины. Вдруг послышался мне звук колокольчиков, какие бывают на тройках. Звук становился все ближе и ближе, поравнялся со мной, и тут меня вдруг свалил на землю сильный удар. Потом меня мать ругала, что я шла посередине дороги» [ПМА, Таханова]. По объяснению матери информатора, по дороге ехал «большой дух» – *ехэ юумэ ябаа*, и только неведение женщины спасло ее – дух не покалечил ее, а ограничился тем, что сбил с ног. Такие путешествующие божества и духи назывались *ябадал* от слова *ябаха* – «ходить». Очевидно, этот термин представляет один из примеров иносказания по отношению к сверхъестественным существам. Духи путешествуют по своим делам в любое время суток, но особенно опасно для людей ехать по большой дороге в ночное время. Путник должен уступить духу дорогу. В противном случае разгневанный дух может сбить человека с ног либо испугать лошадь верхового путника, что может привести к несчастному случаю, к болезни человека и даже его смерти. В этом случае следует через хорошего шамана совершить жертвоприношение *ябадалу* – побрызгать вином» (Содномпилова 2009: 173–174).

Примеры эти касаются дорог старых, уже заброшенных. Дорога, на которой стоят хозяйственные постройки N, вела, до строительства новой, ныне имеющейся дороги, в село Кулада, а также в местность Сетерлу[4], находящуюся между селами Бичикту-Боом и Боочы. Нельзя не сказать о том, что Каракольская долина, в которой расположены упомянутые села, почитается местным населением как священная. Она обитаема, судя по памятникам археологии, еще со времен, когда насельниками этих мест были люди, чью культуру археологи относят к IV–II тыс. до н.э., от ранней бронзы и Средневековья до современности (История Республики Алтай 2002; Хаврин 2008: 210–216; Дворников 2012: 52–59; Дворников 2013: 44–50; Алтайцы 2014: 7–31). Если Горный Алтай в целом можно охарактеризовать как «мекку» для археологов, то Каракольская долина – его «кааба». Скалы у села Бичикту-Бом известны в отечественной археологии как петроглифическая галерея (Еркинова, Кубарев 2004: 88–97; Кубарев 2009; Серегин, Мухарева 2015: 95–106).

Вполне вероятно, что старая дорога через Бичикту-Бом – одна из многих, проложенных людьми по долине, но именно эта была забро-

шена лишь в середине XX в., до того немало послужив и пешим, и конным путникам разных эпох.

Дорога как канал связи между предками и потомками, судя по представлениям, бытующим среди алтайцев (и не только), относится к актуальным взглядам на мир, объясняющим многие феномены их культуры.

Вихрь как дорога невидимых существ иномирья

В продолжение вышеизложенного я хочу обратить внимание на связь между дыханием (=жизнью=дорогой) и ветром (=движением воздуха). Эта взаимосвязь блестяще проанализирована авторами цитированного выше трехтомника: «Дыхание понималось как наиболее явный и важный признак жизненного процесса» (Львова и др. 1989: 81). Исчезновение его знаменовало смерть: «Дыхание-ветер, при жизни наполнявшее тело, после смерти покидало его, возвращаясь в свою исконную стихию» (83). И, вместе с тем, ветер (в виде вихря, крутящегося против хода солнца) – это угроза жизни человека: душа мертвого может в виде вихря носиться по земле, потому следует палкой, ножом или плевком защищаться, чтобы она не схватила душу живого (84).

Интересующий меня аспект связи между дорогой (=жизнью) и вихрем заключен в представлениях и практиках алтайцев, касающихся опасных мест на дороге, называемых *тургакту јер*, и о *түүнек*, вихре. По представлениям хакасов и теленгитов, душа умершего может показаться в образе вихря (Львова и др. 1989: 84). Однако следует различать вихрь и ветер.

Дух-хозяйка ветра – это *салкын ээзи сары эмеген*, «ветра хозяйка желтая женщина» (Яданова 2013: 226–227). Хозяйка ветра, будучи хозяйкой стихии, не относится к зловредным существам. В сказке о сухом дереве хозяйка ветра, очищая горы Алтая, доставляет людям сухостойные тонкие деревца, сыран, на дрова (Н.К. Ялатовтыҥ фольклор чӱмдемелдери, 2017: 34–35). В этом же сборнике, в сказке о перепелке, речь идет о помощи перепелке «ветра хозяйки – рыжей бабы, вихря хозяйки – белесой бабы» (*салкын ээзи сары эмеен, куйун ээзи куу эмеен*) (58–59).

Вихрь, крутящийся против часовой стрелки, может оказаться «транспортным средством» злонамеренных духов (Львова и др. 1989: 84). У теленгитов долины Эре-Чуй (Кош-Агачского района) такой вихрь называется *түүнек*, а не *куйун*. Рассказ о подобном явлении приведен в работе К.В. Ядановой в рубрике былички: «А *түүнек, түүнек* бывает тоже с множеством нечистых духов. Раньше я видел вихрь в устье Чичке-Терек. Посередине ехал человек в белой одежде на белосером коне. С одной стороны [от него] ехала женщина в чеедеке на гнедой лошади. С другой стороны ехал тоже человек в чеедеке на саврасом коне. …Вихрь так простерся, что прошел слой неба, очень боль-

шой [был] …рассказал матери, мать сказала: “[Оказывается] едут в ту сторону очень важные люди, направляются или в Монголию, или в Туву”» (Яданова 2013: 226–227). В другом рассказе говорится о негативных последствиях воздействия вихря: «Вихрь – *түүнек* бывают разные… со стороны той дороги, с открытой местности *түүнек* только приблизившись… унес… все вещи той семьи, платок той бабушки, вырвал шифер и [вихрясь] до неба вот так, унес одежду. …Потом умер тот дедушка. Незадолго [скончалась] и сама бабушка. …Когда *түүнек* унесет что-нибудь из дома – к плохому». И, наконец, в следующем рассказе информант называет тех, кто использует вихрь для передвижения: «Раньше один человек из Кысылмааны, говорят, пас овец. [Тут] прискакали, говорят, двое всадников. Такие люди, говорят, приехали. Лошади такие красивые, так и звенят… с нагрудниками, подхвостниками, лошади во всем снаряжении. …[Стали спрашивать]: “Где находится дом такого-то человека?” …Тот человек подробно все рассказал… В общем, думал, что это человек, никак не подозревал, что это нечистый дух – *көрмөс*. Потом, говорят, дал [нечистый дух] тому человеку, который пас овец, свою плеть с рукояткой из таволги[5]… Сказал: “Эту плеть ты не теряй, никому не давай, повесь над своей кроватью”. Ну, в общем, говорят, что [тот пастух] был бедным человеком, говорят, был и бездетным. Ну, говорят, бедный, жил плохо. Потом тот человек взял плеть, восхищаясь плетью, смотрел на него, [спрятав] за пазуху. Когда, заглянув за пазуху, снова посмотрел вслед за теми людьми: были не три всадника, а удалялся вихрь – *түүнек*, который соединил землю с небом… После этого, говорят, семья тех людей, [дом] которых спрашивали, погибла. Неизвестно, что они сделали? Те старшие [из того света], говорят, оказывается, приходили за ними. Видимо, [люди, которых искали] совершили что-то плохое. Может “съели” [убили] священное жертвенное животное – *ыйык* какого-то *кама*? Или что-то сделали? …Потом сразу, после того как те люди [с вихрем] ушли, род тех людей, [которых они искали] за недолгое время, не прошло и три года как, говорят, исчез. А тот человек, который получил [в дар] плетку, говорят, стал жить хорошо. Стал держать скот, растить детей, стал богатым… Ведь того человека [пастуха] [нечистые духи] осчастливили, одарили, благославляя ушли, из-за того, что [тот] показал им дорогу» (Яданова 2013: 240–241).

Из текстов обширно процитированных выше быличек можно сделать вывод о том, что вихрь представляется как средство передвижения не только для злых духов, нападение которых на жилище или вещи человека впоследствии приводит к смерти пострадавших, но и предков, названных в тексте «старшими». Обращает на себя внимание и тот факт, что рассказчики характеризуют «транспортные» вихри как необычайно большие и длинные, соединяющие (*тудуш* – ‘соединен-

ный’, ‘цельный’: АРС 2018: 702) землю и небо. Следовательно, опираясь на алтайские загадки о дороге, можно предположить, что вихрь, «оседланный» представителями «невидимого» мира, это их дорога:

Турзам, теңериге једерим,	Встану если, до неба достану,
Оныҥ учун турбай јадым.	Поэтому не встаю.
Јатса, өлөҥнөҥ јабыс,	Лежит, травы ниже,
Тургузып ийзе, теңериге сайылар.	Поднять если, в небо уткнется

(http://azatpai.ru/zagadki-tabyshkaktar1).

Потенциально, в вертикальном положении, дорога может соединить небо и землю, а потому длинный вихрь, связывающий небо и землю, аналогичен дороге. Другими словами, «невидимые» существа могут, в случае необходимости, использовать для передвижения как вихрь в качестве дороги, так и обычные дороги. Согласно телеутским воззрениям, дух *ӱзӱт* также может передвигаться в виде крутящегося вихря:

Толук сайын толгондыҥ ба?	По всем углам увивался ли?
Арал сайын айландыҥ ба?	По всем рощам плутал ли?
Куйун болуп куйбурдуҥ ба?	Вихрем ставши, вертелся ли?
Салкын болуп саабырылдыҥ ба?	Ветром ставши, крутился ли?

(Функ 1995: 108).

Все глаголы, используемые в тексте экзорцистского заклинания, *толго-, айла-, куйбу- и сааб-*, являются глаголами, обозначающими движение по кругу, т.е. кружения / верчения: «крутить, вертеть, вращать, закручивать, вывертывать», «вертеть, окружать, обходить», «кружить, крутить» и «бить, колотить, хлестать» (ОРС 1947: 14, 94, 123, 152). Следовательно, можно интерпретировать эти представления, имеющиеся и у алтайцев, и у телеутов, таким образом: *ӱзӱт*, душа умершего человека, относящаяся к категории «невидимых» существ, использует вихрь как средство и как метод передвижения, поскольку не обладает материальностью.

Передвижения «невидимых», как пишет М.М. Содномпилова в отношении бурят, можно услышать и увидеть: «Духов можно видеть и даже слышать – звенят колокольчики на подводе или санях, стучат колеса, однако признаки, указывающие на реальность объекта, этим ограничиваются: не слышно топота коней, не поднимается пыль под их ногами, духи перемещаются как будто по воздуху и внезапно могут исчезнуть» (Содномпилова 2009: 174). Точно так же описывают свое попадание в *тургакту јер* и алтайцы:

«*Сестра моя рассказывала, которая в Улагане живет. Когда они ехали на сватовство, в Язулу, а это еще 70-е годы, на тракторе, на перевале у них закончилась солярка. Они решили идти дальше пешком. Идут и видят, что у дороги стоит дом, а это на перевале ведь, оттуда такой шум-гам доносится, голоса мужчин, женщин, детей. Хорошо, что они поняли, и по другой стороне дороги пошли»* [ПМА, 2018, запись в г. Горно-Алтайске].

О таких местах пишут и другие исследователи: «По представлениям алтайцев, в каждой местности были особые места (*тургакту йер*), в которых нечистая сила останавливала лошадь» (Львова и др. 1988: 72). Более подробно о таких местах пишет Д.Ю. Доронин: «...*тургак* или духи этого места – это всегда опасные, зловредные духи. Фактически, их можно отнести к категории «демонов пути», поскольку человек сталкивается с ними в дороге, передвигаясь пешим, верхом или в автомобиле. Поэтому локусы их обитания чаще всего расположены на дорогах, тропах или вблизи их» (Доронин 2016: 31). Как говорится в указанных работах и как это подтверждается моими полевыми материалами, чтобы лошадь могла идти далее, следовало под каждой ногой высечь огонь (огнивом, спичками, зажигалкой). Сегодня, рассказывая о подобных местах, алтайцы чаще всего говорят о том, что заглох мотор автомобиля или трактора, из-за чего люди не смогли поехать дальше. Чаще всего в такой ситуации, если высекание огня не помогает, люди оставляют транспортное средство и идут пешком до первого жилья. В работе фольклориста К.В. Ядановой, к примеру, сказано: «Ночью на той стороне [я] попал в *тургак*. Ушел, бросив свою лошадь» (Яданова 2013: 229). Д.Ю. Доронин указывает, что «Попавший в *тургак* может слышать голоса, обращенные к нему, крики скота, видеть различные проявления духов, например, огоньки, антропоморфные силуэты, загадочные предметы, иллюзорные образы, всадников впереди и позади себя или пьющих араку людей» (Доронин 2016: 34).

В рассказах о *тургак* фигурируют как образы людей, так и бесформенные огоньки красного и синего цвета:

«Другая моя сестра, которая жила в Купчегене, рассказывала, что, когда она попала ночью в тургак, ей на палец надели кольцо. Вначале повеял ветерок, а потом на ее пальце, как будто бы, оказалось кольцо. Перед ветерком она "увидела", у нее ясновидение бывало, человека в алтайской одежде. Утром обнаружила, что на том пальце синяк черного цвета. Ходила к неме билер кижи (знающему человеку. – *С.Т.*), *он ее арчыном* (можжевельником. – *С.Т.*) *почистил, дня через два-три тот круг на пальце посветлел. Еще можно увидеть как человека, так и животных, птиц. Или как огоньки красные или синие. Они тянут, увлекают человека вдаль»* [ПМА, 2018, запись в г. Горно-Алтайске].

Большинство алтайцев сегодня ездят по дорогам на автомобилях, в связи с чем интересен такой совет, которым делятся между собой водители, в частности женщины: если ночь застает в пути, нужно минут за пять до наступления 12 часов ночи или дня остановиться, но не выходить из машины, не открывать окон, не спать, а просто переждать, посидеть минут десять-пятнадцать. Таким образом, полагают они, можно проявить почтение к дороге и ко всему, что (или кто) на ней находится. Это – современная практика превентивной меры во избежание попадания в *тургак*.

Такого рода воззрения позволяют предположить, что людям предназначено передвигаться по всевозможным дорогам днем, поскольку они являются существами солнечного Алтая, *айлу-күндү Алтайдың*. Если же есть крайняя необходимость ехать ночью, следует предпринимать превентивные меры, чтобы не быть застигнутыми иными, нечеловеческими существами, которые имеют право безраздельно использовать дороги в темное время суток. Встречи с этими существами, способными причинить вред человеку, представляются мне предостережением: человек солнечного мира может мешать передвигаться «людям» мира без солнца, и потому ему дают это понять, удерживая его лошадь или машину в неподвижности. В нормативной культуре алтайцев совершенно недопустим выезд в дорогу, особенно дальнюю, в период убывания месяца, от полнолуния до новолуния, называемый «луны старой период», *айдың эскизи* (Тюхтенева 2009: 77–78). Пренебрежение этими знаками ведет к болезни и смерти человека. «Невидимые» дают знать о своем присутствии на дороге шумом, неясными очертаниями в образе человека, животного, птицы, или огоньков.

В числе «невидимых» существ могут быть как шаманские предки, *ару төс*, так и нечеловеческие существа, духи. Духи-хозяева природы и стихий (*ээ*) представляются алтайцам спасителями в ситуации попадания в *тургак*, позволяющими человеку уйти из опасного места, оставив лошадь (машину). Из сведений, приведенных в специальной литературе, освещающей традиционное мировоззрение алтайцев, и из моих полевых материалов можно сделать вывод о том, что к категории «невидимых», *көрмөс*, относятся все нечеловеческие существа. Когда алтайцы говорят о *көрмөс* или *кара неме*, «черное нечто», они имеют в виду именно эту характерную черту существ, относящихся к иномирью – невидимость. Но это никак не «черт» или «злой дух», как, не мудрствуя порой, переводят этот термин. «Видеть» эти существа (божества, духи-хозяева Алтая, духи-хозяева стихий, души умерших шаманов, души обычных умерших людей, иные сущности) могут шаманы и люди, одаренные ясновидением, а также собаки, лошади и коровы (Тюхтенева 2009: 77–78).

***

Концепт дорога (путь) относится к тем универсалиям, очевидно, содержащим схожие или аналогичные коннотации, которые могут описывать этническую культуру в таких категориях, как порядок и хаос, мир человека и мир нечеловеческих существ, свой и чужой, ойкумена и анойкумена. Представления, связанные с дорогой, в разных природно-климатических и ландшафтных условиях могут соответствовать также представлениям о воде (реке, озере, море), горе (перевале). Описания, касающиеся представлений о функции нити, пряжи, луча солнца или

луны, дыма от сжигаемого в огне можжевельника или пищи, пара от кипения (воды, пищи в посуде), дерева, коновязи, и комплекса представлений, связанных с ними, в картине мира этнической культуры, имеющиеся в литературе, сущностно тождественны с представлениями о дороге (пути).

Во всех случаях речь идет о таком универсальном феномене, который воплощает в себе и содержит всевозможные связи и отношения, вкладываемые в понятие пространственной коммуникации. Но не только пространственной. В концепте дорога у алтайцев речь идет и о временно́й коммуникации. Дорога связывает предков и потомков, служа местом и временем пересечения коммуникационных путей с востока на запад, с юга на север, из прошлого в настоящее и будущее. Дорога – это граница между мирами реальным и иным. Дорога – это еще и граница между мирами, разделенными временем суток, днем и ночью. Религиозно-мифологическая норма предписывает человеку активность в светлое время суток и период от новолуния до полнолуния, иным, нечеловеческим, существам – в темное время и период ущербной луны. Нарушение этой нормы влечет за собой санкции, выражаемые в невозможности дальнейшего передвижения верхом на лошади или, чаще сегодня, на автомобиле.

В абсолютном выражении всевозможные препятствия в дороге – это препятствия на жизненном пути человека. Жизненный путь – судьба – предопределяется божествами, а легитимируется предками, которые также могут вносить в нее коррективы. Соблюдая нормы культуры (в частности, предписания в отношении пространства и времени), человек идет правильным путем, не отягощенным различными препятствиями, в соответствии с данными от божеств и предков судьбой.

Благодарности

Выражаю благодарность коллегам и друзьям – канд. филол. наук Э.П. Чининой, Ю.Н. Моносовой, Н.А. Мамыевой – за консультации и рассказы из своей жизни.

Примечания

[1] В современном алтайском языке «ощипывать, снимать перо» – *жул-* (АРС 2018: 211).

[2] Большой палец – *эргек* – вместилище жизненной силы человека. У богатыря в большом пальце находится душа. Мастера на все руки называют *эргектӱ*, неумеху – *эргек јок*.

[3] Нельзя сказать, что запрет нарекать внука именем деда соблюдается всеми алтайцами, но представление о запрете имеется, по моим оценкам, у большинства.

[4] Название местности Сетерлу происходит от *сэтэр*, соответствующего тюркскому *ыйык / ызык*. Означает «посвящение животного божеству» и само посвященное животное. Подробный разбор термина и понятия см: Терентьев 2014: 191–211.

[5] Плеть (*камчы*) с рукоятью из таволги (*табылгы*) у алтайцев почитается как оружие против злых духов. Для того, чтобы обезопасить себя от их воздействия, такие плети подвешивают над изголовьем кровати. В современности ими пользуются «знающие» люди. В цитированной быличке плеть подарена «старшими», т.е. предками, хотя в переводе автора они и названы нечистыми духами. Сам рассказчик лишь раз (в алтайском тексте) использовал слово *көрмöс*, «невидимый», но не нечистый дух. Следовательно, предки, долженствующие быть невидимыми, могут стать видимыми. Следует, очевидно, уточнять у информантов, кого они имеет в виду, называя «невидимыми». Поскольку в быличке волшебный дар – это плетка с таволожной рукоятью, то можно предположить, что, если бы дарители относились к категории злых духов, от которых и защищает такая плеть, они ее просто не смогли бы ни держать в руке, ни просто иметь. Значит, речь идет именно о предках, которые тоже относятся к категории «невидимых» *ару töс*, но злыми духами не являются (Шатинова 1983: 136–145).

Литература

Алексеева Е.К., Варавина Г.Н. Реальное и символическое пространство тунгусской культуры: движение и путь // Общество: философия, история, культура. 2017. № 6. С. 55–57.

Алтайско-русский словарь / редкол/: канд. филол. наук А.Э. Чумакаев (отв. ред.), канд. ист. наук Н.В. Екеев, канд. филол. наук А.Н. Майзина, К.К. Пиянтинова, Н.Н. Тыдыкова, канд. филол. наук Е.В. Тюнтешева; БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова». Горно-Алтайск, 2018.

Алтайцы: Этническая история. Традиционная культура. Современное развитие / редколл. Н.В. Екеев (отв. ред.), Н.М. Екеева, Э.В. Енчинов; НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова. Горно-Алтайск, 2014.

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета по изучению Средней и Восточной Азии // Cbjhybr МАЭ при РАН. Л., 1924. Т. IV, 2.

Анохин А.В. Душа и ее свойства по представлению телеутов // Сборник МАЭ. Л., 1929. Т. 8. С. 253–269.

Бакаева Э.П., Сангаджиев Ю.И. Культура жилища: этнические традиции и современные приоритеты у калмыков. Элиста, 2005.

Борджанова Т.Г. Магическая поэзия калмыков. Исследования и материалы. Элиста, 1999.

Дворников Э.П. Из истории археологического изучения Каракольской долины // Мир Евразии. 2013. № 3 (22). С. 44–50.

Дворников Э.П. Природно-климатические условия и пространственно-территориальная организация некрополей Каракольской долины (Республика Алтай) // Вестник ВятГУ. 2012. № 4. С. 52–59.

Доронин Д.Ю. Тургак: демоны пути в алтайской мифологии // Демонология как семиотическая система : тез. докл. IV Междунар. науч. конф. Москва, РГГУ, 15–17 июня 2016 г. / Сост. и ред. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2016.

Древнетюркский словарь. М., 1969.

Еркинова Р.М., Кубарев Г.В. Граффити Бичикту-Бома (из творческого наследия Г.И. Чорос-Гуркина) // Археология и этнография Алтая: сб. науч. тр. Горно-Алтайск, 2004. Вып. 2.

История Республики Алтай. Т. I: Древность и Средневековье / редкол.: А.П. Деревянко (гл. ред.), В.И. Молодин, Т.М. Садалова, А.С. Суразаков (отв. ред.) и др. Ин-т алтаистики им. С.С. Суразакова. Горно-Алтайск: Горно-Алт. тип., 2002.

Кубарев В.Д. Памятники каракольской культуры Алтая. Новосибирск, 2009.

Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.

Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск: Наука, 1989.

Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. М., 1973.

Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951.

Н.К. Ялатовтың фольклор чӱмдемелдери (Фольклорные произведения Н.К. Ялатова) / Составитель-переводчик, автор предисловия, исследовательской статьи и научного аппарата М.А. Демчинова; БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова». Горно-Алтайск, 2017.

Нам Е.В. Нить, связывающая миры (к проблеме воплощения идеи всеобщей связи в мифоритуальной традиции сибирского шаманизма) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2014. № 3 (26). С. 134–142.

Нам Е.В. «Певец, отправляющийся в путь»: к вопросу о «шаманских» истоках певческой и сказительской традиций индоевропейцев и народов Сибири // Сибирские исторические исследования. 2017. № 2. С. 125–151.

Насырова А.Б., Ермекова Ж.Т. Этнокультурные особенности концепта «дорога-жол» // Русский язык в поликультурном мире: сб. науч. ст. II Междунар. симп.: в 2 т. / отв. ред. Е.Я. Титаренко. Симферополь: ИТ «Ариал», 2018. С. 278–284.

Никифоров Н.Я. Аносский сборник. Собрание сказок алтайцев с примечаниями Г.Н. Потанина. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1995. С. 67–99.

Ойноткинова Н.Р. Алтайские пословицы и поговорки: поэтика и прагматика жанров / отв. ред. О.Н. Лагута. Новосибирск, 2012.

Ойротско-русский словарь / сост. Н.А. Баскаков и Т.М. Тощакова. 2-е изд., репринтное. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 2005. (1-е изд. 1947).

Понятие судьбы в контексте разных культур / отв. ред. чл.-корр. РАН Н.Д. Арутюнова. М.: Наука, 1994.

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.

Серегин Н.Н., Мухарева А.Н. История изучения петроглифов раннего Средневековья на территории Алтая // Научное обозрение Саяно-Алтая. 2015. № 1 (9). С. 95–106.

Содномпилова М.М. Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009.

Терентьев В.И. Религиозные практики кочевников Западной Монголии: обычай сэтэртэй мал у дербетов // Антропологический форум. 2014. № 22. С. 191–211.

Тюхтенева С.П. Земля. Вода. Хан Алтай: этническая культура алтайцев в XX веке. Элиста, 2009.

Функ Д.А. «Чымыр» – телеутский обряд изгнания злого духа (новые материалы) // Этнографическое обозрение. 1995. № 4. С. 107–114.

Хаврин С.В. Древнейший металл Саяно-Алтая (энеолит ранняя бронза) // Известия АлтГУ. 2008. № 4-2. С. 210–216.

Шатинова Н.И. Мир «невидимых» по традиционным представлениям алтайцев // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1983. С. 136–145.

Яданова К.В. Предания, легенды, былички теленгитов долины Эре-Чуй. Горно-Алтайск, 2013.

Интернет-ресурсы

1. http://azatpai.ru/zagadki-tabyshkaktar1

2. http://corpora.iea.ras.ru/corpora/describe_text.php ?lang_code=cjs&id=58, текст № 58, строка 468. «Қан-Эргек». Аудиозапись Д.А. Функа от М.Е. Токмагашевой (20.12.1908–08.07.1995) в дер. Казас Чувашенского сельсовета Новокузнецкого района Кемеровской области 15 августа 1985 г. Токмагашева считала это сказание перенятым от сказителя-кайчи Прокопия Никоноровича Амзорова.

Статья поступила в редакцию 31 октября 2018 г.

Tyukhteneva Svetlana P.

'MY FATHER'S BLACK LASSO'. THE ROAD FROM ANCESTORS TO DESCENDANTS IN THE ALTAI CULTURE*

DOI: 10.17223/2312461X/22/9

Abstract. The article undertakes to explore the Altai people's conceptions of the time-space continuum through their views on the road / path as a focal point of communication channels between the human world and the world of non-human beings. The article draws on the author's field materials collected in the Republic of Altai from 1986 to 2018. In addition, various other sources are used, including materials on the linguistics and folklore of the Altaians. Three aspects of the Altai people's worldview are reflected on: 1) the road as a concept features communications within both space and time; the road connects the worlds of ancestors and descendants and separates them according to particular periods of time during which the culture prescribes that the living and the dead, human beings and other beings should be active; 2) not only real, both old and new roads, but also elements can serve as a road for ancestors, for example, an unusually long-lasting whirlwind connecting the sky and the earth can be seen as ancestors' road; and 3) even today the Altai people continue to practice sacral rites and rituals dedicated to correcting one's path, treating it as life in general and as a concrete life path; neglecting the cultural norms, which prescribe that man in the lunar-solar world should be active when the sun is out and in the period from the new moon to the full moon, entails sanctions understood as punishment by the ancestors executed as either a one-off act through an obstacle in one's path or as a continuous effect when one becomes deprived of the right fate – the one that has no bad luck but brings happiness and self-realisation.
Keywords: Altaians, worldview, road, path, life, fate, tradition

*The research was supported by the Russian Foundation for Fundamental Research (RFFI) grant No. 18-09-00744 'Contemporary sacral practices of social landscapes development in South Altai' (principal investigator Dmitriy A. Funk).

References

Alekseeva E.K., Varavina G.N. Real'noe i simvolicheskoe prostranstvo tungusskoi kul'tury: dvizhenie i put' [The real and symbolic space of the Tungus culture: movement and path], *Obshchestvo: filosofiia, istoriia, kul'tura*, 2017, no. 6, pp. 55–57.

Altaisko-russkii slovar' [The Altaian-Russian dictionary]. Redkollegiia: kand. filol. nauk A.E. Chumakaev (otv. red.), kand. ist. nauk N.V. Ekeev, kand. filol. nauk A.N. Maizina, K.K. Piiantinova, N.N. Tydykova, kand. filol. nauk E.V. Tiuntesheva; BNU RA «NII altaistiki im. S.S. Surazakova». Gorno-Altaisk, 2018.

Altaitsy: Etnicheskaia istoriia. Traditsionnaia kul'tura. Sovremennoe razvitie [The Altaians: an ethnic history. Traditional culture. Contemporary development]. Redkoll. N.V. Ekeev (otv. red.), N.M. Ekeeva, E.V. Enchinov; NII altaistiki im. S.S. Surazakova. Gorno-Altaisk, 2014.

Anokhin A.V. *Materialy po shamanstvu u altaytsev, sobrannyye vo vremya puteshestviy po Altayu v 1910-1912 gg. po porucheniyu Russkogo Komiteta po izucheniyu Sredney i Vostochnoy Azii. Sb. MAE pri RAN. T. IV, 2.* L., 1924.

Anokhin A.V. Dusha i ee svoistva po predstavleniiu teleutov [Soul and its properties as seen by the Teleuts], *Sbornik MAE* [The MAE collection]. Leningrad, 1929, Vol. 8, pp. 253–269.

Bakaeva E.P., Sangadzhiev Iu.I. *Kul'tura zhilishcha: etnicheskie traditsii i sovremennye prioritety u kalmykov* [The culture of dwellings: the Kalmyks' ethnic traditions and contemporary priorities]. Elista, 2005.

Bordzhanova T.G. *Magicheskaia poeziia kalmykov. Issled. i materialy* [The Kalmyks' magic poetry. Studies and materials]. Elista, 1999.

Dvornikov E.P. Prirodno-klimaticheskie usloviia i prostranstvenno-territorial'naia organizatsiia nekropolei Karakol'skoi doliny (Respublika Altai) [The environmental conditions and the space-territory arrangement of necropolises in the Karakol Valley (Republic of Altai)], *Vestnik ViatGU*, 2012, no. 4, pp. 52–59.

Dvornikov E.P. Iz istorii arkheologicheskogo izucheniia Karakol'skoi doliny [From the history of archaeological research in the Karakol Valley], *Mir Evrazii*, 2013, no. 3 (22), pp. 44–50.

Doronin D.Iu. Turgak: demony puti v altaiskoi mifologii [Turgak: the demons of path in the Altai mythology]. In: *Demonologiia kak semioticheskaia sistema. Tezisy dokladov IV Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii. Moskva, RGGU, 15–17 iiunia 2016 g. Sost. i red. D.I. Antonov, O.B. Khristoforova* [Demonology as a semiotic system. Abstracts of presentations, 4th International Research Conference held at the Russian State University for the Humanities, Moscow, 15-17 June 2016. Compiled and edited by D.I. Antonov and O.V. Khristoforova]. Moscow, 2016.

Drevnetiurkskii slovar' [The Ancient Turkic dictionary]. Moscow, 1969.

Erkinova R.M, Kubarev G.V. Graffiti Bichiktu-Boma (iz tvorcheskogo naslediia G.I. Choros-Gurkina) [The graffiti of Bichiktu-Bom (from the legacy of G.I. Choros-Gurkin)]. In: *Arkheologiia i etnografiia Altaia. Sbornik nauchnykh trudov* [The archaeology and ethnography of Altai. A collection of scientific writings]. Gorno-Altaisk, 2004, Issue 2.

Istoriia Respubliki Altai. Tom I. Drevnost' i srednevekov'e [The history of the Republic of Altai. Vol. 1: Ancient times and the Middle Ages]. Redkollegiia: A.P. Derevianko (gl. red.), V.I. Molodin, T.M. Sadalova, A.S. Surazakov (otv. red.) i dr. In-t altaistiki im. S.S. Surazakova. Gorno-Altaisk: Gorno-Alt. tip., 2002.

Kubarev V.D. *Pamiatniki karakol'skoi kul'tury Altaia* [Monuments of the Karakol culture of Altai]. Novosibirsk, 2009.

L'vova E.L., Oktiabr'skaia I.V., Sagalaev A.M., Usmanova M.S. *Traditsionnoe mirovozzrenie tiurkov Iuzhnoi Sibiri. Prostranstvo i vremia. Veshchnyi mir* [The traditional worldview of the Turkic people of South Siberia. Space and time. The world of things]. Novosibirsk, 1988.

L'vova E.L., Oktiabr'skaia I.V., Sagalaev A.M., Usmanova M.S. *Traditsionnoe mirovozzrenie tiurkov Iuzhnoi Sibiri. Chelovek. Obshchestvo* [The traditional worldview of the Turkic people of South Siberia. Man, Society]. Novosibirsk: Nauka. Sib. otd-nie, 1989.

Maadai-Kara. Altaiskii geroicheskii epos [Maadai-Kara. The Altai heroic epos]. Moscow, 1973.

Malov S.E. *Pamiatniki drevnetiurkskoi pis'mennosti* [Monuments of the ancient Turkic writing culture]. Moscow, Leningrad, 1951.

N.K. Ialatovtyҥ fol'klor chÿmdemelderi (Fol'klornye proizvedeniia N.K. Ialatova) [The folklore works of N.K. Yalatov]. Sostavitel'-perevodchik, avtor predisloviia, issledovatel'skoi stat'i i nauchnogo apparata M.A. Demchinova; BNU RA «NII altaistiki im. S.S. Surazakova». Gorno-Altaisk, 2017.

Nam E.V. Nit', sviazyvaiushchaia miry (k probleme voploshcheniia idei vseobshchei sviazi v miforitual'noi traditsii sibirskogo shamanizma) [The thread connecting the worlds (on the embodiment of the idea of the universal link in the myth-and-ritual tradition of Siberian shamanism)], *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii*, 2014, no. 3 (26), pp. 134–142.

Nam E.V. «Pevets, otpravliaiushchiisia v put'»: k voprosu o «shamanskikh» istokakh pevcheskoi i skazitel'skoi traditsii indoevropeitsev i narodov Sibiri ['A singer setting out on a journey': on the 'shamanic' origins of traditions of singing and story-telling in Indo-Europeans and the peoples of Siberia], *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, 2017, no. 2, pp. 125–151.

Nasyrova A.B., Ermekova Zh.T. Etnokul'turnye osobennosti kontsepta «doroga-zhol» [The distinctive ethno-cultural characteristics of the concept of 'road-zhol']. In: *Russkii iazyk v polikul'turnom mire. Sb. nauchnykh statei II Mezhdunarodnogo simpoziuma*. V 2-kh tomakh. Otvetstvennyi redaktor E.Ia. Titarenko [The Russian language in a poly-cultural

world. A collection of 2nd International Symposium scientific papers], Simferopol: IT «Arial», 2018, V. 1, pp. 278–284.

Nikiforov N.Ia. *Anosskii sbornik. Sobranie skazok altaitsev s primechaniiami G.N. Potanina* [The Anosskiy collection. A collection of the Altai fairy tales accompanied with notes by G.N. Potanin]. Izd-vo «Ak Chechek». Gorno-Altaisk, 1995, pp. 67–99.

Oinotkinova N.R. *Altaiskie poslovitsy i pogovorki: poetika i pragmatika zhanrov: monografiia* [Altai proverbs and sayings: the poetics and pragmatics of genres: a monograph]. Ed. by O.N. Laguta. Novosibirsk, 2012.

Oirotsko-russkii slovar'. Sostaviteli N.A. Baskakov i T.M. Toshchakova. Izd. 2-e, reprintnoe [The Oirat-Russian dictionary]. Gorno-Altaisk: Izd-vo «Ak Chechek», 2005. (1-e isd. 1947).

Poniatie sud'by v kontekste raznykh kul'tur. Otv. red. chl.-korr. RAN N.D. Arutiunova [The notion of fate in different cultures]. Moscow: Nauka, 1994.

Potapov L.P. *Altaiskii shamanism* [The Altai shamanism]. Leningrad, 1991.

Seregin N.N., Mukhareva A.N. Istoriia izucheniia petroglifov rannego srednevekov'ia na territorii Altaia [History of the study of petroglyphs in the territory of Altai dated to the early Middle Ages], *Nauchnoe obozrenie Saiano-Altaia*, 2015, no. 1(9), pp. 95-106.

Sodnompilova M.M. *Mir v traditsionnom mirovozzrenii i prakticheskoi deiatel'nosti mongol'skikh narodov* [World in the traditional worldview and practice of the Mongolian peoples]. Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, 2009.

Terent'ev V.I. Religioznye praktiki kochevnikov Zapadnoi Mongolii: obychai setertei mal u derbetov [Religious practices of the nomads of Western Mongolia: The *Setertey Mal* custom of Derbets], *Antropologicheskii forum*, 2014, no. 22, pp. 191–211.

Tiukhteneva S.P. *Zemlia. Voda. Khan Altai: etnicheskaia kul'tura altaitsev v XX veke* [Land. Water. The Khan of Altai: the Altaians' ethnic culture in the 20th century]. Elista, 2009.

Funk D.A. «Chymyr» — teleutskii obriad izgnaniia zlogo dukha (novye materialy) ['Chymyr', the Teleut rite of expelling an evil spirit (new materials)'], *Etnograficheskoe obozrenie*, 1995, no. 4, pp. 107–114.

Khavrin S.V. Drevneishii metall Saiano-Altaia (eneolit ranniaia bronza) [The earliest metal of Sayan-Altai region (Eneolith, Early Bronze Age)], *Izvestiia AltGU*, 2008, no. 4-2, pp. 210–216.

Shatinova N.I. Mir «nevidimykh» po traditsionnym predstavleniiam altaitsev [The world of the 'invisible' in the Altaians' traditional worldview], *Voprosy arkheologii i etnografii Gornogo Altaia*. Gorno-Altaisk, 1983, pp. 136–145.

Iadanova K.V. *Predaniia, legendy, bylichki telengitov doliny Ere-Chui* [The legends of the Telengits of the Ere-Chui Valley]. Gorno-Altaisk, 2013.