

**Алтайские исторические легенды и предания на рубеже XX–XXI веков:
среда бытования и специфика воспроизводства фольклорных текстов.**

Аннотация. Статья посвящена проблеме бытования, воспроизводства и записи исторических преданий у алтайцев – современного тюрко- и русскоязычного населения Республики Алтай – и основана на полевых этнографических архивах автора за период с 2001 по 2011 г., а также опыте перевода и подготовке к публикации фольклорных текстов, собранных в 1970–2007 гг. Бронтоем Бедюровым. Автор рассматривает исторические предания алтайцев как устный исторический источник и ставит вопрос о связи процесса воспроизведения исторических преданий и распространения народной религии *Ак Жанг* – бурханизма.

The article is devoted to the problem of existence, reproduction and recording of the Altai folk historical legends. The findings are based on author's own field achieve (2001–2011) and experience in the translation of Altai folk legends collection compiled by Brntoi Bedurov since 1970 to 2007. The author considers the legends as oral historical source and poses the question of the relationship of the process of its reproduction and dissemination of Altai folk religion – Altai Jan, burhanism.

Ключевые слова: бурханизм, *Ак Жанг*, народная религия алтайцев, устная история, устные исторические источники, перевод и публикация фольклорных текстов.

Oral history, oral historical sources, Altai folk historical legends, Altai folk religion, burhanism.

УДК: 398.223(=512)

Контактная информация: Россия, г. Новосибирск, АНО Образовательный центр «Сибирь». E-mail: e.v.koroleva@inbox.ru.

Исторические легенды и предания алтайского народа являются частью живой самовоспроизводящейся традиционной культуры, имеющей в своем багаже народную литературу с многовековой историей развития в изустной передаче [Киндикова 1999]. Начало собирательству алтайских исторических преданий было положено корифеями отечественного сибиреведения: В.В. Радловым [1866], Г.Н. Потаниным [1916], Н.М. Ядринцевым, А.В. Анохиным [1912], Н.Я. Никифоровым [1915], А.Г. Данилиным [1993], миссионером В.И. Вербицким [1893]. Автобиография первого алтайского писателя М.В. Чевалкова содержит исторические предания, органично включенные в контекст родословной автора [1894]. В свое время отдельные фольклорные тексты, а также собрания текстов были опубликованы такими алтайскими исследователями, как С.С. Суразаков [1975], С.С. Каташ [1978], Л.И. Шерстова [1996]. Масштабную работу по собирательству, публикации на языке оригинала и научно-художественному переводу исторических легенд и преданий алтайцев на протяжении более чем сорока производил Б.Я. Бедюров. Первая систематическая публикация циклов преданий ойротской эпохи «Сыновья Солтона», «Ирбизек» была осуществлена в периодическом журнале «Жылдыс» в 1981 г. В 1990 г. эти предания были опубликованы в русском научно-художественном переводе в авторском сборнике «Слово об Алтае», которое стало «пилотным» томом одноименной серии. Полноценное собрание легенд и преданий на алтайском языке, включающее обязательные ссылки на имя, возраст и родовую принадлежность респондентов, время и место записи, представляет собой сборник «Озогы Түүкилер», изданный в 2011 г.

Согласно устоявшейся в научной литературе традиции массив текстов исторических легенд и преданий относят к «несказочной прозе». Проблема разграничения жанров несказочной прозы алтайцев, а также присутствующим в ней религиозным мотивам и сюжетам посвящены статьи Н.Р. Ойноткиновой (Байжановой) [Байжанова 2006, 2007; Ойноткинова 2009, 2013]. В 2006 г. К.В. Яданова опубликовала билингвистическую подборку фольклорных текстов в монографии «Несказочная проза теленгитов» [2006]. Авторским коллективом Института филологии СО РАН был подготовлен к печати и вышел в свет в 2011 г. в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» фундаментальный билингвистический сборник «Несказочная проза алтайцев». В этом издании содержится подробная аналитическая статья Н.Р. Ойноткиновой и Е.Е. Ямаевой, посвященная истории собирательства и научных публикаций произведений алтайской несказочной прозы [Несказочная проза алтайцев 2011: 11–46].

На протяжении февраля–мая 2014 г. автор настоящей статьи работала над литературным переводом и сопроводительными материалами к сборнику «Алтайские исторические предания Ойротской эпохи: XVII–XIX вв.» под редакцией Б.Я. Бедюрова. Опыт перевода, а также обращение к личному полевому архиву позволяет нам дать этнографическую характеристику среды бытования и специфи-

ки воспроизводства алтайских исторических преданий. Дополнительным основанием для выводов в области этнопсихологии послужил лингвистический анализ переведенных нами устойчивых выражений исторических преданий и включенных в книгу исторических песен и бурханистских гимнов.

В научных публикациях алтайские произведения несказочной прозы принято называть *кеп-куучындар* [Байжанова 2007: 93], в буквальном переводе «складные рассказы», что оправдано спецификой текстов: опытный рассказчик рифмует диалоги героев. Традиция использования термина *кеп-куучындар* возникла относительно недавно: именно так Б.Я. Бедюров впервые озаглавил подборку исторических преданий в альманахе «Ялдыс» в 1981 г. В народном обиходе «истории о предыдущих временах» обобщаются под именем *озогы-куучындар* и включают в себя легенды с онтологическим, эсхатологическим или топонимическим сюжетом, а также исторические предания, описывающие события из относительно недавней истории. Как правило, это события позднего периода истории Ойротского (Джунгарского) ханства, гражданской войны 1745–1754 гг., маньчжурского завоевания 1755–1759 гг., спасения народа в лоне Алтайских гор и вхождения в состав России.

Озогы-куучындар (синоним *түүки-куучындар*) пересказываются и воссоздаются там, где в ходу алтайский язык и алтайский дух, объединяющий современный алтайский народ и его этно-территориальные группы: алтай-кижи исторической Кан-Каракольской земли, теленгитов Чуйской степи (чуй-кижи), телес-теленгитов Улагана, телеутов Кемеровской области. Будучи тесно связанными с территорией проживания этноса, с его родной землей, *озогы-куучындар* несут в себе информацию, актуальную для всех поколений. Вот почему их можно услышать не только от пожилых людей, но и от молодых, в том числе от детей. Коммуникативные ситуации, в которых могут воспроизводиться «истории о предшествующих временах», не ограничиваются традиционными оппозициями «исследователь – респондент» или «исполнитель – слушатели». Зачастую они рассказываются к случаю, в качестве логичного продолжения беседы по интересующему собеседников вопросу. Автору довелось слушать их в ходе частного общения с сослуживцами в Горно-Алтайске, за чаем в гостях у знакомых в Курунде, от соседей в с. Тихонькая, от молодого скотовода из с. Боочи, пожилой мастерицы из с. Чендек, аспиранта-археолога из с. Теньга и школьника из с. Сугаш, и даже в пересказе русских старообрядцев – «оймонов». Пожалуй, самым волнующим эпизодом приобщения к *озогы-куучындар* стали истории из уст старейшины рода кара-майман Таныша Бардина, которые он рассказывал день за днем по собственной инициативе, поскольку мое появление в его доме сопровождалось счастливой приметой.

Исторические легенды и предания наряду с эпосом, песенной традицией и народными сказками являются формой существования живого алтайского языка. Вот почему, аккумулируя подчас очень архаичные тюркские термины (*черик, күлүк, көб-куяк, үч текпелю темир жаа*), *озогы-куучындар* одновременно могут содержать заимствованные слова: русизмы (картоп, трактор, дедушка, бабушка) и монголизмы (*каа, саа, чаган, бараан*), современные понятия (телефон, самолет, синтетика), а также иноязычные географические термины (*Ильдинский* – Индийский океан, *Опырона* – Европа). По нашим наблюдениям, именно *озогы-куучындар* становятся жанром, где осваиваются инокультурные новации, получая трактовку в русле традиционной культуры. Например, волшебная птица *Кан-Кереде* может предстать в облике самолета, который способен «за время дойки кобылиц» переносить на своих крыльях алтайцев до столичного града Петербурга, обиталища царь-девицы *Бала-Каан*, а трактор превращается в железного жеребца *Темир Айгыр* – устрашающего предвестника роковых времен *чак* (информант С.И. Солонкина, аудиозапись автора 2010 г.).

Согласно устоявшейся в научной литературе традиции, массив текстов *кеп-куучындар* относят к несказочной прозе и отделяют от мифов и сказок, прежде всего, по признаку убежденности рассказчика в достоверности описываемого события [Данилин 1993: 19]. В известной степени данное подразделение условно и служит для сугубо научных целей классификации фольклорных сюжетов. Тем более условным и теоретическим оно выглядит, если принимать во внимание традиционное восприятие концепта времени у алтайцев, запечатленное в выражении *алдында озогы* ‘вперед в прошлое’. С точки зрения алтайского языка человек движется вслед прошлому, уходит в историю, в прямом смысле этого слова, оставляя будущее за спиной на волю и промысел своих потомков (информанты Б.Я. Бедюров, Р.М. Еркинова, С.В. Трифанова). Таким образом, вскоре после смерти он становится героем песен и исторических преданий своего народа, затем, в более отдаленной перспективе – частью обобщенного образа героя легенды (Шуну, Ойрот-Каана, Сартакпая) и даже частью ландшафта (Бабырган, Кёшё-Агач). Продолжая эту линию развития сюжета, следующим уровнем обобщения может стать участие исторического героя в акте творения (разрушения и воссоздания), в событии космического масштаба, наподобие апокалиптической *Кадын-Бий белтиринде чак* ‘битвы между Бией и Катунью’.

При подготовке к изданию сборника «Алтайские исторические предания Ойротской эпохи» мы намеренно сконцентрировали внимание в первую очередь на текстах, имеющих отношение к финальному этапу истории Ойротского ханства и начальному этапу этногенеза алтайского народа [Шерстова 2005]. В состав сборника вошли легенда о принце Шуну, предания о героях гражданской войны Амыр-Сане и Табачи, героях Толдое, Саксарге и Эрельдее, зайсанах Бюдюки, Арыкпае и Мооньше, биях Чаган-Нараттане и Эр-Чадаке, родоначальниках Бооре и Аба-Ярынаке, а также народные песни и бурханистские гимны об Ойрот-Каане. Естественным продолжением сюжетов об ойротской гражданской войне и борьбе с маньчжурскими интервентами служат сюжеты, связанные с обустройством послевоенной жизни, иллюстрирующие взаимоотношения с русской администрацией и бывшими соперниками, а теперь соседями казахами. Так, в состав сборника вошел цикл чуйских преданий о борцах-бёкёлерах Бёкё-Самудае, Бадме, Эркин-Ооле, наряду с героями Канской степи Кёрёгёше и Ирбизеке. Ойротские сюжеты, в силу их органической связи с идеологией национально-консолидирующего и религиозного движения бурханистов, долгое время находились под прямым политическим запретом. Не исключено, что связь преданий об Ойрот-Каане и бурханизма стала причиной исчезновения терминов «ойрот», «Ойротская АО» с политической карты СССР.

Здесь автор вынужден оспаривать высказывание Н.Р. Ойроткиной о том, что «в несказочной прозе алтайцев отсутствуют особые художественные образы, связанные с этой религией (т. е. с бурханизмом. – Е. К.)» [Ойроткина 2009: 30]. Собирабельные образы Шуну-Баатыра, Ойрот-Каана, Боора в том виде, в котором мы встречаем их в текстах преданий, записанных в течение XX в., вне всякого сомнения являются произведениями проповедников и последователей бурханизма. Образы этих героев, наряду с собирабельными образами противников Эдиен-Каана, Эр-Чадака, Кочкорбая, фокусируют в себе идеализированную историю Ойротского ханства в том виде и в той мере, в которой она могла быть и стала основанием истории алтайского народа [Шерстова 2010]. В логике алтайского восприятия истории в образах Ойрот-Каана и *кубулгана* Шуну фокусируется и будущее народа, его надежды на возвращение «золотого века» и воссоздание собственной государственности, утраченной в боях с захватчиками [Шерстова 2014: 26]. Такая картина прошлого и стратегия на будущее была сформулирована многочисленными народными рассказчиками *туўки-куучиндар* в конце XIX–начале XX в., на волне роста национального самосознания, которое в немалой степени было стимулировано снятием запрета на колонизацию русскими переселенцами бывших «кабинетских земель» [Шерстова 2010]. Таким образом, алтайский народ отметил свое возрождение актуализацией памяти об участии в государственном строительстве и самоотверженной защите государства Ойрот-Каана.

Непонимание этой специфики национального мировоззрения приводило к недооценке советской администрацией Алтайского края упорного стремления Горного Алтая к автономии в составе Российской Федерации. Автор является свидетелем того недоумения, которое вызвало провозглашение Республики Алтай в рядах сотрудников НИИ археологии и этнографии СО РАН в 1995 г. Высказывались сомнения в эффективности столь «мелкого субъекта», возникли предположения об «интригах политиков». Между тем изнутри алтайской культурной среды провозглашение республики – это лишь один шаг на пути исполнения «заветов Шуну» и «пророчеств Боора». Актуальность исторических преданий Ойротской эпохи для алтайского народного сознания (равно как и русских старожилов) определяет массовую поддержку сохранения статуса республики вопреки очевидным минусам текущей политики ее лидеров.

Данный тезис можно с легкостью проиллюстрировать этнографическими примерами. Так, выслушав программные речи предвыборной агитации, старожил с. Огневка из рода байлагас обратился к членам делегации с вопросом, который его волновал сильнее всего: «Так когда же вернется Шуну?» (со слов свидетелей Б.Я. Бедюрова, Н.С. Шумарова).

Знаток алтайского языка из с. Курунда Виктор Катыхов, рассуждая о новациях последних лет, дал низкую оценку качеству синтетических материалов, процитировав фразу из эсхатологических текстов «пророчеств Боора»: «Будет одежда, которая не станет греть в мороз и спасать в жару». Комментируя открытие производства бутилированной воды «Ассонов ключ», В. Катыхов привел пророчество: «Будете покупать воду для питья за деньги». Свидетельства приближения срока *чак* тщательно собирались им, поэтому и бутылка была сохранена, потому что все это – зримые признаки скорого и желанного возвращения Ойрот-Каана (Личный полевой архив автора).

Школьник Айас Иртышев из с. Сугаш, выступая на краеведческой конференции с пересказом топонимических легенд своего села, упомянул о том, что сын зайсана Арыкпая – герой легенды «Аргымак» проскакал недалеко от его родной деревни, там, где сейчас находится знаменитый Абайский конезавод, а сам седок приходится ему братом по экзогамному роду *сёёк*. Так волшебный конь и его

отважный всадник становятся причастными к современному благополучию алтайских коневодов и к личной истории юноши (Личный полевой архив автора).

Объясняя отсутствие развитого войлочного промысла среди алтайцев в Усть-Коксинском районе, мастерица и краевед из с. Чендек Зоя Тарыновна Музыкава апеллирует к Ойротской эпохе, отмечая, что маньчжурские интервенты «уничтожали все, как саранча», и в первую очередь бело-войлочные жилища знати. «Войлок горел так, что черный дым застилал Уймонскую долину от края до края». Нашествия «китайцев» были регулярны, так что «люди совсем перестали строить войлочные айлы». Таким образом, событие трехсотлетней давности воспринимается рассказчиком почти как вчерашнее, непосредственно связанное с современными реалиями жизни (Личный полевой архив автора).

Критерий достоверности как маркер несказочной прозы применительно к алтайцам обнаруживает явное несоответствие в силу принадлежности *озогы-куучындар* к народной религии алтайцев в качестве апокрифов. Практически каждое повествование «о прежних временах» начинается со слов «мы верим», «по нашей алтайской вере» (*Алтай жангыла*). «*Наши верят*, что на Луне сидит людоед Дьелбеген...», – так начинала онтологическую легенду хранитель музея Сынару Трифанова из с. Теньга. «*По нашей вере*, камни на перевалах нельзя собирать», – сообщала культуролог Эркелей Ажанарова из с. Кырлык, предваряя этим замечанием серию быличек о том, что случилось с нарушителями заповестей. Обе респондентки – ровесницы автора, так что истории рассказывались в обычной дружеской беседе. Фермер-скотовод из с. Боочи Мерген Тохтонов точно так обозначил границы собственной осведомленности в вопросах истории: «Я про археологию не знаю многого, я могу рассказать только о том, *во что мы верим*». «*Люди верят*, что древние здесь ходят. Знающие люди видят на курганах всадника с отрубленной головой», – рассказал о башадарских курганах брат Мергена Герман. Эр-Чадак, сын Эзена был воспитан в Монголии и позабыл «отчий край и обычаи предков», – так рассказчики объясняют тот факт, что герой воевал против своего народа [Алтайские исторические предания... 2014: 82].

Исторические легенды и предания наряду с повествовательной несут дидактическую функцию, они очевидным образом маркируют наиболее предпочтительные для этноса модели поведения, оттеняя их красочным описанием наказания, которое последовало в случае нарушения традиционных заповестей. «Мой брат был коммунист, он пошел охотиться на склонах священной горы (Кодьёгор) и заболел, чуть с ума не сошел, но он раскаялся, а его спутники все вскоре погибли», – так завершил Таныш Бардин рассказ о своей родословной, восходящей к герою-проводцу Боору. Таким образом, пересказ алтайских исторических легенд и преданий является частью механизма самовоспроизведения народной религии, имеющей в настоящее время выраженный бурханистский облик.

Обращает на себя внимание близкий состав устойчивых выражений в исторических преданиях Ойротской эпохи и бурханистских гимнах, сохранившихся в записях начала XX в. и в живом бытовании. Можно выделить серию семантических параллелей, символизирующих единство и могущество Ойротской державы. Это *Төрбөн Ойрот* и *Төрт Айас*, *Кайракан* и *Ойрот-Каан*, *Топчы* и *Тангма*, *Ак-Чечек* и *Көк-Чечек* (*Алтын-Чечек* и *Күмүш-Чечек*), *Алтын Ойрот* и *Эр-Шуну*, а также многочисленные эпитеты верховного правителя: *Калдан Ойрот*, *Алтын Ойрот*, *Төрөл Ойрот*, *Сүрлү Ойрот* [Озогы Түүкилер 2011: 68–77]. *Алтын* ‘золотой, праведный’ и *Күмүш* ‘серебряный, чистый’ как эпитеты *Ойрот-Каана* представляют собой синонимичный параллелизм к традиционному для тюрко-монгольских народов определению Родины – *Күндү-Айлу* ‘солнечно-лунная’. *Ак-Чечек* и *Көк-Чечек* (равно как и *Күмүш-Чечек*, *Алтын-Чечек*), с нашей точки зрения, являются геральдическими символами Ойротского государства, белый и синий – это цвета ойротского знамени [Моисеев 1983]. *Төрбөн Ойрот* буквально означает «Четыре Ойрота», союз четырех народов, древнее название Ойротского государства, а *Төрт Айас* – это ‘четыре стороны света’, географическое и космогоническое понятие. Объединяя *Төрт Айас*, Ойротское государство осуществляло космогонические функции миротворения. *Кайракан* – эпитет Бога в молитвах *алкыштар* и одновременно почтительное именование верховного хана. *Тангма* – ‘тамга’, родовой знак принадлежности скота и геральдический символ *сөёка*. *Топчы* – в бытовом значении ‘пуговица, скрепа’, в гимнах является знаком отличия обладателя власти, наподобие звезд на погонах. Символическое значение проявляется в алтайской поэтической формуле «*Кандый сөстин бу топчызы?*»; буквальный ее перевод: «Каких слов это пуговица?», а смысловой – «Где скрытый смысл сказанного?» [Суразаков 1977: 234]. Именно в данном значении термин присутствует в названии «*Алтын Топчы*» – «Сокровенной истории монголов».

Любопытно, что самолет со звездами на крылах действительно выглядел в глазах алтайских фронтовиков волшебной птицей *Кан-Кереде* с тамгой на крыльях, как она представлена в гимне, записанном Виктором Катыновым в 2009 г. по памяти со слов матери, которая в юности была *шабы* – помощницей *ярлыкчы*:

Канадында тангмалу
Каан-Кереде куш келер,
Канча тунгей топчылу
Кайраканнанг каан келер.

(С) отмеченными гербом-тамгой крылами
Каан-Кереде птица прибудет,
Со множеством одинаковых знаков-топчы
Подобный (Господу) Кайракану государь
прибудет (подстрочный перевод наш. – Е. К.).

Кроме того, бурханистские гимны и предания содержат устойчивые выражения, обозначающие элементы национального костюма, символизирующие этническую и национальную (государственную) идентичность. Это *акар тоннынг жакасы* и *торко тоннынг жакасы* ‘шелковый воротник с узорами’, *ыргай сапту* и *табылгы сапту* ‘плеть с рукоятью из ирги и таволги’, *калбан бөрүк* и *жалаа бөрүк* ‘алтайские шапки’, *жалбак шалду одүги* и *буурымайлу одүги* ‘обутки с широкими упругими подошвами и узорами-аппликациями’, *акар-чакар үзенги* ‘чеканные стремена’. Героя бурханистских гимнов, так же как и героя преданий, окружают предметы – символы родины: *кой* ‘овца’, *тай* ‘конь трехлеток’, *күлер* ‘бронзовый котел’, а также сакральные объекты: храмы *күмүш сүме* и *алтын сүме*, священные знамена *күн керел* и *ай керел*, коновязь *чакы* [Озогы Түүкилер 2011: 68–77].

Здесь наиболее наглядно выступает характерная черта бурханизма – освящение национальных и этнических традиций. Исторические предания в их современном виде, как и алтайские благопожелания (*алкыштар*), бурханистские гимны и исторические песни (песнь Ярынака, песнь о разорении Алтая) канонизируют Алтай как священную Родину предков, запечатленную в ландшафте историю. В роковые годы, с приходом срока *чак*, ландшафт видоизменяется, *коозолу жүртым артады* ‘разрушаются замшелые юрты’, следы долговременного проживания прежних народов уничтожаются, чтобы затем возродиться, восполниться в новом цикле [Конунов 2007: 49–54]. Так же и герой-кубулган Шуну не умирает, а уходит, чтобы затем вернуться в новом облики [Шерстова 2014]. Негативное отношение современных алтайцев к археологическим раскопкам в значительной мере связано с отсутствием практики обязательной рекультивации; в глазах коренного населения курганы – это неотъемлемая часть освященного веками ландшафта, разрушение их воспринимается как прямое посягательство на культурные устои народа и одновременно грозный предвестник срока *чак*.

Таким образом, исторические предания являются одним из важных факторов этнической идентификации и аккумулируют культурное наследие, актуальное для современного поколения. Язык *озоги-куучиндар* наряду с языком эпоса содержит наиболее богатый образный ряд, однако в отличие от эпоса язык исторических преданий представляется более гибким, открытым для новаций. Алтайский язык сам по себе является океаном традиционной культуры. Неудивительно, что уже на раннем этапе истории бурханизма его проповедники были мастерами слова. По свидетельству А.Г. Данилина проповедником бурханизма – *ярлыкчы* ‘вестником или апостолом’ мог стать только человек, способный к ритмизированной речи, так как проповедь велась в форме общественных песнопений [Данилин 1993: 94–97, 112–113].

В настоящее время мы можем наблюдать трансформацию образа и в определенной степени назначения служителя культа, однако обязательным условием для современных *неме билер кижги* ‘знающих людей’ по-прежнему остается требование хорошего владения алтайским языком. На фоне стремительного угасания подлинной традиции *камду* (шаманов, служителей *кара-жанг*) и прерванной в ходе массовых репрессий линии преемственности *ярлыкчы* (служителей *ак-жанг*) основной функцией «знающих людей» становится трактовка современных событий и новаций в русле традиционного мировоззрения. Отчасти данный процесс стимулировал так называемый «магический ренессанс» 1990-х гг. Самодеятельные *неме билер кижги* подчас выступают по телевидению или в прессе, воспроизводя на алтайском языке с широким вкраплением фольклорных мотивов содержание школьного учебника по физике (Н.А. Шодоев), русскоязычной или переводной эзотерической литературы (Зинаида Тырысова) и даже пропагандистской пантюркистской литературы турецкого происхождения (Сергей Кыныев–Акай Кине). В определенной степени их деятельность (с учетом наличия слушателей и последователей) является актом адаптации языка и традиционной культуры к меняющимся условиям информационной и социальной среды, хотя зачастую она приобретает курьезный характер.

В контексте вышесказанного хотелось бы подчеркнуть важность расширения поля применения алтайского языка и отметить качественную просветительскую деятельность канд. ист. наук В.С. Соёнова, публикующего научные статьи по археологии Алтая на родном языке. Еще более важной работой представляется публикация подлинных алтайских фольклорных произведений на русском языке. В этом отношении вклад Б.Я. Бедюрова сложно переоценить. Широкие публикации фольклорных произведений способствуют и сугубо научным целям. Приведем конкретный пример.

Алтайская традиционная культура уже более 70 лет не является бесписьменной. Фольклорные тексты публикуются не только в виде литературных изданий, но и в газетах, выходящих массовым тиражом: «Звезда Алтая», «Алтайдынг Чолмоны». Ранее они публиковались в альманахе «Жылдыс». Пересказ исторических преданий можно услышать по радио или телевидению на алтайских каналах. Так, в подготовленный нами сборник [Алтайские исторические предания... 2014], а также билингвистический том «Несказочная проза алтайцев» [2011] вошли тексты из радиозаписей журналиста и собирателя фольклора Алтайчи Санашкина. Публикации в прессе вызывают отклик читателей и стимулируют на создание записей «своей версии» исторического предания. Так произошло при первой публикации в газете предания «Роды Чуйской степи» по записи 1970-х гг. Торыка Енчинова из с. Курай Кош-Агачского района [Алтайские исторические предания... 2014: 111–113]. В ответ на эту публикацию в 1979 г. Кадыром Очурдяповым в с. Кош-Агач была создана собственноручная запись предания «Ярынак – родоначальник ак-кёбёков» [Там же: 114–119]. В тексте предания Кадыр Очурдяпов полемизирует с Торыком Енчиновым, приводит свою версию событий. Мы сохранили свидетельства этой полемики при переводе [Там же: 118].

Религиозная доминанта исторических преданий Ойротской эпохи не мешает им оставаться устным историческим источником высокой достоверности. Подробному описанию информативной ценности преданий посвящена статья Л.И. Шерстовой, помещенная во введении к книге [2014]. Имена и роли героев в истории обозначены в преданиях сравнительно точно. Так, В.А. Моисеев цитирует китайские и русские источники, упоминающие Эрельдея Маачакова и «зайсана урянхов» Бюдюки, князя Ереняка (Ярынака) и других [Моисеев 1983: 69]. Теоретическим обоснованием высокой достоверности устных источников могут служить результаты экспериментальных исследований, приводимые в монографии Пола Томпсона: воспоминания о событии в прошлом подвергаются переосмыслению и субъективной трактовке в первые полгода от даты события, затем формируется «текст» памяти, который в последующие десятки (а в контексте традиционной культуры и сотни) лет остается практически неизменным и воссоздается раз за разом в процессе воспоминания [Томпсон 2003: 134–137]. Смена рассказчика, воспроизводящего текст, в процессе смены поколений вносит определенные коррективы в случае изменения условий жизни. Отдельные термины текста памяти становятся «архаичными», однако данный процесс не препятствует сохранению выкристаллизованного сюжета.

Научная публикация на алтайском языке или в русском художественном переводе, удачно оттеняющем информативную ценность произведений фольклора [Суразаков 1977: 230–236], позволяет оживить, наполнить новым смыслом «архаичные» термины, которые нередко составляют подлинную сокровищницу языка в его «высоком стиле» (впервые термин применила канд. ист. наук С.В. Трифанова). А ведь сохранение в живом бытовании терминов «высокого стиля» позволяет использовать национальный язык на уровне дипломатии, философии и науки. В терминах «высокого стиля» говорят с нами посольские документы из русских архивов, звучат исторические песни и гимны бурханистов, имеющие высокий гуманистический потенциал. Исторические легенды и предания не только по содержанию, но и в своем лингвистическом своеобразии содержат живую вакцину от квазирелигиозных деструктивных культов постмодернистской эпохи. Знание собственной истории – основа самоуважения, неперемного условия здоровых межнациональных отношений.

Список информантов

Таныш Бардин, 1919 г.р., урочище Шибелик Онгудайского района
Сынару Трифанова, 1972 г.р., с. Теньга Онгудайского района
Эркелей Ажанарова, 1981 г.р., с. Кырлык Усть-Канского района
Римма Эркинова, 1955 г.р., с. Бичикту-Бом Онгудайского района
Бронтой Бедюров, 1947 г.р., с. Кулада Онгудайского района
Айас Иртышев, с. Сугаш Усть-Коксинского района
Виктор Катынов, 1963 г.р., с. Курунда Усть-Коксинского района
Зоя Музыкава, 1933 г.р., с. Чендек Усть-Коксинского района
Сары Солонкина, 1927 г.р., урочище Бай-Туу (Байда) близ с. Кучерла Усть-Коксинского района
Мерген Тохтонов, с. Боочи Онгудайского района
Герман Тохтонов, с. Боочи Онгудайского района

Алтайские исторические предания ойротской эпохи: XVII–XIX вв. / Гл. ред. и сост. Б.Я. Бедюров; Пер. Е.В. Королевой. Новосибирск: Гео, 2014. 205 с.

Альманах «Жылдыс». Горно-Алтайск, 1981.

- Анохин А.В.* Предания алтайцев о своих царях-богатырях // Томские епархиальные ведомости. Томск, 1912. № 14, 15.
- Байжанова Н.Р.* К проблеме разграничения жанров сказочной прозы алтайцев (анализ топонимических мифов, легенд, преданий) // Гуманитарные науки в Сибири. 2006. № 3. С. 93–97.
- Байжанова Н.Р.* Мифы в структуре повествовательных текстов (на примере легенд, преданий и героических сказаний тюркских народов Сибири) // Поэтика жанров фольклора народов Сибири: Миф. Эпос. Ритуал: Сб. науч. статей / Сост. Н.Р. Байжанова. Новосибирск, 2007. С. 5–11.
- Вербицкий В.В.* Алтайские инородцы. М.: Этнографическое отделение Императорского общества любителей естествознания и антропологии при Московском университете, 1893. 386 с.
- Данилин А.Г.* Бурханизм. Из истории национально-освободительного движения. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1993. 203 с.
- Каташ С.С.* Мифы, легенды Горного Алтая. Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1978. 112 с.
- Киндикова Н.М.* К вопросу об изучении древнетюркской литературы // Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность. Горно-Алтайск, 1999. С. 97–105.
- Конунов А.А.* Вариационный параллелизм в вариантах сказаний «Алтай-Буучай» // Поэтика жанров фольклора народов Сибири: Миф. Эпос. Ритуал: Сб. науч. статей / Сост. Н.Р. Байжанова. Новосибирск, 2007. С. 49–54.
- Моисеев В.А.* Цинская империя и народы Саяно-Алтая: XVIII в. М.: Наука, 1983. 147 с.
- Никифоров Н.Я.* Аноский сборник: Собрание сказок алтайцев с примечаниями Г.Н. Потанина. Омск, 1915. 293 с.
- Озогы Түўкүлөр:* Алтайские легенды и предания ойротской и царской эпох. Горно-Алтайск: Алтан-Туу, 2011. 424 с.
- Ойноткинова Н.Р.* Библейские сюжеты и мотивы в сказочной прозе алтайцев (по материалам Улаганского района Республики Алтай) // Живая старина. 2013. №3. С. 42–44.
- Ойноткинова Н.Р.* Отражение религиозных представлений в сказочной прозе теленгитов и алтай-кижи // Традиции и новации в современном фольклоре народов Сибири. Новосибирск: АРТА, 2009. С. 18–25.
- Несказочная проза алтайцев* / Сост. Н.Р. Ойноткинова, И.Б. Шинжин, К.В. Яданова, Е.Е. Ямаева. Новосибирск: Наука, 2011. 576 с.; ил. + компакт-диск. (Памятники фольклора народов Сибири и дальнего Востока; Т. 30).
- Потанин Г.Н.* Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки // Живая старина. СПб., 1916. Вып. 2–3.
- Радлов В.В.* Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. СПб., 1866. Т. 1.
- Слово об Алтае.* История, фольклор и культура. Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1990. 400 с.
- Суразаков С.С.* Алтай фольклор. Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1975. 232 с.
- Суразаков С.С.* Об опыте работы над научным переводом алтайского героического эпоса «Маадай-Кара» // Фольклор. Издание эпоса / Отв. ред. А.А. Петросян. М.: Наука, 1977. С. 230–236.
- Томпсон П.* Голос прошлого. Устная история: Пер. с англ. М.: Весь мир, 2003. 368 с.
- Чевалков М.В.* Памятное завещание. Томск: Тип. А.И. Снегиревой, 1894. 99 с.
- Шерстова Л.И.* Тайна долины Теренг. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1996. 192 с.
- Шерстова Л.И.* Бурханизм в Горном Алтае // Этнографическое обозрение, 2005. № 4. С. 22–37. Электронный ресурс. URL: http://journal.iea.ras.ru/archive/2000s/2005/2005_4_Sherstova.pdf
- Шерстова Л.И.* Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск: ТГУ, 2010. С. 204–205.
- Шерстова Л.И.* История не пишется – история рассказывается... // Алтайские исторические предания ойротской эпохи: XVII–XIX вв. / Гл. ред. и сост. Б.Я. Бедюров; Пер. Е.В. Королевой. Новосибирск: Гео, 2014. С. 23–32.
- Яданова К.В.* Несказочная проза теленгитов. М., 2006. 128 с.