

УДК 393

DOI 10.25205/1818-7919-2019-18-3-159-171

Семантика традиционной погребально-поминальной обрядности коренного населения предгорий Северного Алтая (конец XIX – первая половина XX века)

В. В. Николаев

*Институт археологии и этнографии СО РАН
Новосибирск, Россия*

Аннотация

Статья посвящена реконструкции традиционной погребально-поминальной обрядности коренного населения предгорий Северного Алтая и ее семантики. Источниковой базой исследования стали полевые материалы автора и других участников этнографических экспедиций АлтГУ 2001–2004 гг., дополненные архивными данными. Смерть человека и успешный переход его души из земного в иной мир требовали соблюдения комплекса обрядов и обычаев, наполненных символизмом. Члены семьи усопшего и социум в целом через обрядовые практики поддерживали цикличность жизни, обеспечивая благополучный переход души умершего в иной мир и защиту живых в опасный период. Погребально-поминальный комплекс включал три этапа: подготовительный, когда тело умершего омывали и одевали, изготавливали «новый» дом и инвентарь; собственно похороны и поминки.

Ключевые слова

Алтай, конец XIX – первая половина XX в., кумандинцы, тубалары, челканцы, погребально-поминальные обряды, семантика

Благодарности

Работа выполнена в рамках программы НИР XII.186.3 (проект № 0329-2018-0006 «Традиционное мировоззрение народов Сибири: способы устойчивости, пути изменений»)

Для цитирования

Николаев В. В. Семантика традиционной погребально-поминальной обрядности коренного населения предгорий Северного Алтая (конец XIX – первая половина XX века) // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2019. Т. 18, № 3: Археология и этнография. С. 159–171. DOI 10.25205/1818-7919-2019-18-3-159-171

Semantics of Traditional Funeral Rites of the Indigenous Population in the Northern Altai Foothill (Late 19th – First Half of 20th Century)

V. V. Nikolaev

*Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS
Novosibirsk, Russian Federation*

Abstract

Purpose. The article reconstructs traditional funeral memorial rituals of the indigenous peoples inhabiting the Northern Altai foothills (the Kumandins, the Tubalars and the Chelkans) and its semantics.

Results. The funeral memorial rituals included three stages: preparation of the deceased for the ritual, funeral and commemoration. The preparatory period for transition to another world included washing the body, dressing, preparing a new “house” for the deceased (coffin, deck, grave, frame, platform, etc.) and preparing the accompanying equipment (things and food needed on the way to another world). The burial day began with the preparation of the burial site at sunrise. In the middle of the day, the relatives carried the body of the deceased out of the house, mourned and made their way to the dead person’s new “house”. At the burial site, the participants of the procession said goodbye and buried the body. This day culminated in the commemoration of the deceased and purification of the participants of the ritual at sunset. The commemoration stage was accompanied with meetings, feeding and seeing off the soul of the dead person.

© В. В. Николаев, 2019

ISSN 1818-7919

Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2019. Т. 18, № 3: Археология и этнография
Vestnik NSU. Series: History and Philology, 2019, vol. 18, no. 3: Archaeology and Ethnography

Conclusions. Death determined the onset of the transition period for the deceased. A successful transition of the soul from one world to another had to be ensured by the correct performance of a complex of rites and rituals. At the same time, rituals were aimed at preserving the lives of living relatives and protecting the society. Elements of the rites had a symbolic character. Ritual practices were intended to ensure the cyclical nature of life. Influence of Russian and Orthodox traditions on indigenous Altai population led to transformations of the funeral and memorial rites and rituals. At the same time, the semantics of the rituals stayed the same and passed on from generation to generation.

Keywords

Altai, late 19th – first half of 20th century, Kumandins, Tubalars, Chelkans, funeral and memorial rites, semantics

Acknowledgements

The work was performed as part of the Research program XII.186.3 (project 0329-2018-0006 “Traditional worldview of the peoples of Siberia: ways of sustainability and change”)

For citation

Nikolaev V. V. Semantics of Traditional Funeral Rites of the Indigenous Population in the Northern Altai Foothill (Late 19th – First Half of 20th Century). *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2019, vol. 18, no. 3: Archaeology and Ethnography, p. 159–171. (in Russ.) DOI 10.25205/1818-7919-2019-18-3-159-171

Введение

Изучение погребально-поминальной обрядности коренного населения предгорий Северного Алтая (кумандинцев, тубаларов и челканцев) началось в XIX в. В это время появились работы Г. Гельмерсена [1840], А. М. Горохова [1840], миссионера В. И. Вербицкого [1993]. В конце столетия северные алтайцы привлекли внимание и представителей науки – Н. М. Ядринцева [1881], А. В. Адрианова [1886] и др. В начале XX в. в местах расселения кумандинцев и челканцев побывали Н. Б. Шерр [1903] и К. Хильден [2000]. Большинство сведений, собранных исследователями дореволюционной России, касались материальной культуры коренного населения региона. Сведения относительно обрядов жизненного цикла носили во многом фрагментарный характер.

Более систематическими исследования традиционной культуры стали в советское время. Н. А. Баскаковым [1958; 1966; 1978; 1985], Л. П. Потаповым [1974; 1991] и другими исследователями были собраны сведения по материальной и духовной культуре кумандинцев, тубаларов и челканцев. В этот период издаются монографии Ф. А. Сатлаева по кумандинцам [1974], Е. М. Тошачковой по родильной и погребально-поминальной обрядности северных алтайцев [1978], в 1990-е гг. Е. П. Кандараковой по духовной культуре челканцев [1999], статьи В. Д. Славнина по погребальному обряду кумандинцев [1990], Г. Б. Сыченко [2000] и Д. А. Функа [2002] о челканских обычаях, сопровождавших похороны. По тубаларам к настоящему времени так и не было опубликовано ни одной монографии, а статьи Е. А. Бельгибаева [2004] не исчерпывают проблемы.

Целью данной работы является реконструкция традиционной погребально-поминальной обрядности кумандинцев, тубаларов и челканцев и ее семантики. В основу исследования положен полевой материал, полученный автором и другими участниками этнографических экспедиций АлтГУ в 2001–2004 гг. в населенных пунктах Красногорского и Солтонского районов Алтайского края и Турочакского района Республики Алтай (хранится в МАЭ АлтГУ¹), дополненный архивными данными из Государственного архива Алтайского края.

Предпохоронная обрядность

В представлениях коренного населения предгорий Северного Алтая о смерти и загробном существовании умерших ярко проявилась вера в двойника не только самого человека, но и погребенных с ним животных, различных вещей и предметов, которые служили покойному на новом месте обитания в тех же формах и для тех же целей, что и при жизни на земле. Усопшие на том свете продолжали рождаться и расти, заниматься хозяйством (земледелием,

¹ Ф. 1. П. 1, 3, 6, 11, 12.

охотой), выкуриванием араки и т. д. [Потапов, 1991. С. 150; Славнин, 1994. С. 64; 1990. С. 134].

Автохтоны предполагали наличие входа-отверстия в мир предков – *ол черте*, *ол черзя*, *ол чер* у кумандинцев и челканцев (букв.: та земля), *ары дьол* – у тубаларов (букв.: по ту сторону). Они считали, что загробный мир находится на двойнике нашей планеты *чер сюрюнде*, за небом и за Кудаем (*техри сыртында*) [Баскаков, 1966. С. 104; 1985. С. 180, 221; Славнин, 1994. С. 64; 1990. С. 134]. Для алтае-саянских шаманистов были характерны верования в трехчленность и многослойность мира [Потапов, 1991. С. 139, 141].

После смерти человека *тын* уходит из него (как пар, как мотылек). В таком случае говорили: *тын узюлпарды* (букв.: дыхание оборвалось) или *улюнь*. *Сюръ* или *сюрну* – название двойника человека после смерти, вещественной материализации *чула*, которая затем превращалась в *узют*, т. е. в посмертную, вземную форму *кут*, определяемую в страну предков. Слово *узют* со значением «мертвец», «покойник» известно в средневековых письменных источниках. Это значение сохранилось и у кумандинцев. Они различали *узют* до переселения в иной мир и после. В первом случае он считался опасным для живых родственников покойного, а во втором нет. Причину смерти связывали с деятельностью злых духов (*кудербеза* и *кудертгиш-аза*), которых посылал к неугодному человеку забрать его душу Эрлик (глава подземного мира) с разрешения Ульгена. Душа доставлялась в подземный мир, где над ней творился суд. Во избежание опасности приносились жертвы Эрлику и его помощникам [Баскаков, 1978. С. 110; Потапов, 1991. С. 31, 54, 257; Сатлаев, 1974. С. 150–151, 163; Славнин, 1990. С. 134–135; Сыченко, 2000. С. 125; Шерр, 1903. С. 112]².

Представления об аде и рае, Эрлике, как главе страны умерших, появилось позднее, под воздействием христианства. Влиянием православия Л. П. Потапов [1991. С. 31] объяснял и появление обобщенного названия верховного божества – Кудай (от перс. *khuda*). По данным же Н. А. Баскакова [1958. С. 35], термин *кудай* был заимствован из таджикского или персидского языка в среднетюркскую эпоху (X–XV вв.).

Таким образом, представления коренного населения предгорий Северного Алтая были во многом идентичны и имели древнетюркские корни. При этом отмечались более поздние напластования под влиянием мировых религий, в частности христианства.

Со смертью человека начиналась подготовка покойного (*усрхан*, *улькан*, *калган*) к дороге в иной мир. Заранее к такому событию не готовились, так как считалось, что этим можно навлечь преждевременную гибель. Трагическое событие накладывало на соплеменников охранительные ограничения. Пока в доме находился покойник, в гости не приходили. Члены семьи, где случилось несчастье, также были ограничены в свободе передвижения по деревне. При встрече с ними соседи их сторонились. С наступлением сумерек запрещалось выходить на улицу³.

На всех окнах и у двери на ночь клали железные вещи, например топор или нож, и зажигали свечу. Пчелиный воск считался священным, чистым продуктом. Это делалось для того, чтобы в дом не проник дух усопшего. Так делали в течение семи суток, если умершей была женщина, а если мужчина – то в течение девяти ночей. В доме закрывались все предметы, способные отражать, например зеркало (*кусунге*). Пока тело находилось в доме, родственники и близкие покойника ночью не спали, тихо разговаривали, понемногу пили араку. Считалось, что *узют* рядом, поэтому, готовясь пить, каждый из присутствующих окунал в свою чашку безымянный палец и стряхивал его три раза, говоря: «*Менг ичкеным, сага чедым болзун*» («Что я выпью, пусть тебе достанется») [Сатлаев, 1974. С. 162; Славнин, 1990. С. 135–136; Ядринцев, 1881. С. 18]⁴.

Сразу после смерти 2–3 старших родственника или ровесника обмывали тело покойного (мужчину – мужчины, женщину – женщины). Вначале усопший находился в сидячем поло-

² МАЭ АлтГУ. Ф. 1. П. 6. Оп. 2. К. 24. Л. 2.

³ МАЭ АлтГУ. Ф. 1. П. 11. Оп. 10; 1. К. 22; 23; 26. Л. 6–7; 3; 4.

⁴ Там же. К. 22; 23. Л. 6–7; 3.

жении, а затем его укладывали на лавку (*орынак*). Обмывали обязательно теплой водой (*сеок чунтан*). После этого воду (*сууньан*), которая считалась грязной, выливали за ограду, где не ходили люди. Во время данного обряда «обмывальщики», для того чтобы покойнику было хорошо в загробном мире, что-то наговаривали [Славнин, 1990. С. 135]⁵. У челканцев, в отличие от кумандинцев, в прошлом были люди, специализировавшиеся на обмывании умерших [Кандаракова, 1999. С. 152].

В случае если умершим был младенец, то его обмывала мать. Затем его укутывали в тряпки и, положив в колыбель, уносили в лес. Если же возраст ребенка превышал один год, то его вместе с колыбелью клали в могилу одного из родителей. Девочкам в таком случае обязательно заплетали 9–12 косичек (*чурмеч*) и украшали бубенчиками [Тошчакова, 1978. С. 154]⁶. Видимо, погребение ребенка с одним из родителей практиковалось лишь в ситуации их одновременной смерти.

После того, как покойника обмыли, кумандинцы его одевали, во что придется. Для умершего шамана специально шили одежду [Назаров, 2004. С. 12]⁷. По данным В. Д. Славнина [1990. С. 135], на усопшего надевали любую его одежду, кроме новой. С нее спарывались пуговицы. Обувь и пояс не завязывали. По другой информации, для покойного выбирали лучший костюм. Тубалары и челканцы поступали иначе: труп зашивали в шубу [Адрианов, 1886. С. 187]. В прошлом челканцы хоронили умершего босым [Кандаракова, 1999. С. 153].

Осуществив вышеперечисленные действия, тело отошедшего в мир иной человека клали на лавку. Правую руку определяли на животе у основания ребер, левую – вытягивали вдоль туловища. Предполагалось, что в правой руке *узют* должен держать *ульге* (предначертанное), в котором был обозначен весь его жизненный путь. С этим он должен был предстать перед Кудаем и предками на «великом суде» (*улук чаргыда*). На лавку в изголовье ставили чашку с несоленым талканом и небольшой туесок с аракой, а также черепок с воском и льняным фитилем. В таком положении умерший оставался два дня до погребения [Сатлаев, 1974. С. 162; Славнин, 1990. С. 135]. Пока усопший находился в доме, делали гроб (*карчак*, *карт*, *чайан* – кум., *жайан*, *каршак* – челк.) из необработанных рубанком досок пихты (*кызбе*), кедра (*чурук*, *кусух*), сосны (*шибе*) или осины (*аспак*) [Баскаков, 1985. С. 159; 1972. С. 220; Николаев, 2003. С. 366; Хильден, 2000. С. 91]⁸. У каждого сеока было свое родовое дерево. Для сеока чедыбер, например, таким деревом являлся кедр. Только из него можно было изготавливать гроб для покойного [Славнин, 1990. С. 134–135].

Сбитый из дерева «ящик» не обшивался и состоял из собственно гроба и крышки. Позднее богатые люди, видимо, копируя русский обычай, стали также обшивать гроб черной тканью (*кара тавар*)⁹. Традиции изготовления гроба, возможно, предшествовало использование колоды. Для ее изготовления при помощи топора и тесла бревно раскалывали пополам, а затем выбирали середину. Одна половинка служила для умершего «гробом», а вторая – крышкой [Бельгибаев, 2004. С. 16; Славнин, 1990. С. 135].

Дно гроба или колоды кумандинцы застилали старой одеждой усопшего (челканцы – белой тканью и сухими березовыми листьями или стружкой), а оставшуюся одежду дарили на память друзьям. Сыну из одежды ничего не оставляли: «*Терлек кишмты – азе таналарден баланы*» («Одежду давать – к сыну злые духи привяжутся») [Кандаракова, 1999. С. 153; Славнин, 1990. С. 135–136]. Затем в «ящик» перекладывали тело. Как и в предыдущих обрядах, родственники в этом не принимали никакого участия. Запрещалось даже дотрагиваться

⁵ МАЭ АлтГУ. Ф. 1. П. 1; 11. Оп. 7; 1. К. 32; 21 27. Л. 4, 23; 1–2; 3–4.

⁶ Там же. П. 1; 6. Оп. 7; 2. К. 32; 24. Л. 4, 23; 2.

⁷ Там же. П. 11. Оп. 10, 11. К. 35. Л. 9–10.

⁸ Там же. П. 1; 6. Оп. 7; 2. К. 32; 24. Л. 4, 23; 2.

⁹ Там же. П. 6. Оп. 3. К. 9. Л. 2.

до гроба, в противном случае в 40–50 лет могла заболеть поясница [Кандаракова, 1999. С. 153; Славнин, 1990. С. 135]¹⁰.

Спорным является участие шамана в предпохоронной обрядности. По мнению Л. П. Потапова [1991. С. 154] и В. Д. Славнина [1990. С. 366], представитель религиозного культа принимал участие лишь в проходах души усопшего на сороковой день. По другой информации, его специально приглашали, чтобы изгнать злой дух из тела покойного [Николаев, 2003. С. 366].

В случае смерти принявшего православную веру челканца «над умершим... нельзя было камлать», т. е. шамана не приглашали¹¹. Из этого можно сделать вывод, что, видимо, в противоположной ситуации (если умер «язычник») камлание было необходимой частью погребального обряда.

Перед камланием вся посуда в доме переворачивалась вверх дном, для того чтобы душа умершего не спряталась. Рядом с телом человека ставили блюда с блинами и другой пищей, а также высокие туюски, в которых шаман замешивал тесто и впоследствии стряпал лепешки. Во время камлания кам бил себя веником с ленточками или березовой веточкой (*садырлак*), держа ее в левой руке, по правой стороне груди. Он ритмично двигался и вел «разговор» с покойным о том, как он умер, почему и т. д. Считалось, что если шаман сильно рыдает, то, значит, жалеет усопшего. После завершения обряда родственникам сообщались результаты: удалось ли изгнать злого духа. Камлание проводилось в присутствии родственников отошедшего в мир иной (в противном случае терялся смысл действий кама), либо, по другим сведениям, без свидетелей [Николаев, 2003. С. 366]¹².

Погребение

День похорон (у кумандинцев на второй день после смерти, а у челканцев на третий) становился последним моментом, когда сородичи могли увидеть своего родственника или соседа. На похороны (*ульхан*) собиралось все мужское население села, а также жена и мать усопшего или дальние родственницы. Остальные женщины и дети не присутствовали [Кандаракова, 1999. С. 153; Сатлаев, 1974. С. 162; Славнин, 1990. С. 136]¹³. Подготовка начиналась с восходом солнца, когда несколько человек отправлялись копать могилу. Завершалось все «проводами» духа умершего на тот свет точно с закатом, символизируя ход человеческого бытия от рождения до «ухода в иной мир» [Славнин, 1991. С. 199].

Могилу (*ире, кишесёке, могони, ора могузюну, оро, сёклер*) копали в длину и в глубину в рост человека, в направлении с востока на запад. Заранее не было принято ее рыть, так как могильную яму нельзя было оставлять пустой на ночь. Кладбища (*кижи сеоги*), возникшие в конце XIX – начале XX в. под влиянием православия, находились на холмах или других возвышенных местах, потому что в низинах вода, а покойник не должен был лежать в ней. Родственников хоронили в один ряд [Кандаракова, 1999. С. 160; Сатлаев, 1974. С. 163; 1993. С. 135; Хильден, 2000. С. С. 91]¹⁴ Ранее же, до появления кладбищ, место захоронения выбирали родственники [Кандаракова, 1999. С. 160]¹⁵.

На отсутствие специально отведенных мест для захоронения покойников указывает, например, то, что в прошлом кумандинцы иногда покидали жилище после захоронения своего родственника [Гельмерсен, 1840. С. 258]. У тубаларов подобные действия объяснялись тем, что нельзя было оскорблять место погребения¹⁶.

¹⁰ МАЭ АлтГУ. Ф. 1. П. 1. Оп. 7. К. 32. Л. 4, 23.

¹¹ ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 80. Л. 74 об.

¹² МАЭ АлтГУ. Ф. 1. П. 1; 6; 11. Оп. 9; 3; 1. К. 20; 49; 11; 27. Л. 43; 37; 2; 3–4.

¹³ Там же. П. 3. Оп. 4. К. 33. Л. 4, 5.

¹⁴ Там же. П. 11. Оп. 10. К. 17. Л. 1.

¹⁵ Там же. П. 12. Оп. 1. К. 39.

¹⁶ Там же. П. 11. Оп. 9, 11. К. 19.

В полдень тело в гробу выносили головой вперед люди, копавшие могилу, и клали на телегу (*абра*) или сани (*шанак*). Крышку гроба (*чаяным крышка*) прибавали у могилы [Кандаракова, 1999. С. 160; Николаев, 2003. С. 366]¹⁷.

По другим данным, выносили ногами вперед, лицом на юг (традиционная ориентация двери в жилищах кумандинцев южная или юго-восточная) во второй половине дня (*кунтуш кыйпарганда*) и устанавливали на скамье во дворе. Здесь присутствующие прощались с усопшим. «Ящик» накрывали крышкой и по концам стягивали обручами из черемуховых прутьев [Сатлаев, 1974. С. 162; Славнин, 1990. С. 136]¹⁸. После выноса покойника на окно ставили стакан с водой и хлебом. Воду периодически меняли, хлеб оставался тот же, а через сорок дней воду выливали, а хлеб скармливали скотине¹⁹.

Присутствующие женщины оплакивали (*сыгыт*) покойника (как взрослого, так и младенца). Стоя у гроба, они складывали ладони вместе, подносили их к лицу и негромко причитали, низко кланяясь в сторону гроба [Тошакоева, 1978. С. 153]. Обряд *сыгыт* присутствовал и у челканцев. Горечь утраты (*кереестенжит*) выражали не только женщины, но и мужчины [Кандаракова, 1999. С. 154; Сыченко, 2000. С. 117; Функ, 2002. С. 252].

Обряд оплакивания имеет древние корни. В китайских династийных летописях сообщалось, что перед входом в дом, где лежал покойник, гость надрезал ножом свое лицо и плакал. Таким образом он поступал семь раз [Бичурин, 1950. С. 230]. Слово *сыгыт* (*сууут*) встречается в древнетюркских рунических надписях [Потапов, 1991. С. 152].

После прощания с усопшим процессия отправлялась к месту погребения, возглавляемая лошадей, запряженной в сани или волокушу (*ат сорткузи*, *ат тарбаши агаши*) из березовых или пихтовых жердей, на которых закреплялся гроб. Лошадь должна была идти сама, а участники двигались за ней следом. В случае бедности семьи тело умершего к могиле могли донести на руках или похоронить под окном [Сатлаев, 1974. С. 163; Славнин, 1990. С. 136]²⁰.

Доставив к могиле, гроб ставили на черенки лопат (подробнее о типах захоронения у северных алтайцев см.: [Николаев, 2005]), затем начинали его опускать в яму изголовьем на запад (*кун ашчинза*). Каждый из присутствующих брал комья земли (обязательно глину – не гумусированную почву) и бросал в могилу три раза, проходя по три раза с южной стороны на запад, север и восток, т. е. по ходу солнца [Бельгибаев, 2004. С. 16; Славнин, 1990. С. 136–137, 143]²¹. По данным же Ф. А. Сатлаева [1974. С. 163], прощальные круги делали по завершении всех обрядов, когда уходили.

После того, как каждый из участников бросил горсти земли, гроб оказывался присыпанным. Обручи-стяжки перерубали и могилу закапывали. Черенки лопат вытаскивали, ломали и оставляли у места погребения. Таким же образом поступали с жердями волокуши или саними, что было связано с верованиями в их возрождение в «другой земле». С собой уносили лишь железные части. С проникновением христианства на Алтай на могилах стали ставить деревянный крест (*крест*) и оградку (*читын*) [Кандаракова, 1999. С. 160; Потапов, 1991. С. 150; Сатлаев, 1974. С. 163; Славнин, 1990. С. 137]²².

Установка креста на могиле связана с влиянием православия. Так, миссионер Созоповской миссии Стефан Борисов отмечал в 1902 г., что после крещения Мочоан Осиповой (в крещении Татьяна) жительница аила Кобия вскоре умерла. Ее некрещеный муж Бойдон похоронил жену в стороне от дороги на опушке леса и рядом водрузил крест по образцу поставленного среди аила. Кроме того, через сорок дней прислал священнику один рубль

¹⁷ МАЭ АлтГУ. Ф. 1. П. 3; 6. Оп. 4; 3; 2. К. 33; 9; 24. Л. 4–5; 2; 2.

¹⁸ Там же. П. 6. Оп. 3. К. 9. Л. 2.

¹⁹ Там же. П. 3. Оп. 6. К. 30. Л. 6–7.

²⁰ Там же. П. 11. Оп. 10. К. 22. Л. 6–7.

²¹ Там же. П. 1; 6; 11. Оп. 7; 2. К. 32; 24; 21. Л. 4, 23; 2; 1–2.

²² Там же. П. 12. Оп. 1. К. 39.

с просьбой отслужить литургию по ее душе. Последнее, по замечанию С. Борисова, было редким явлением даже среди крещеных²³.

Несколько слов следует сказать о сопроводительном инвентаре. В «ящик» с усопшим клали нож, лук, стрелы, кресало, трут, трубку и кисет с табаком. Считалось, что в ином мире умерший будет пользоваться этими вещами, а еда необходима в длинной дороге в страну предков [Бельгибаев, 2004. С. 16; Кандаракова, 1999. С. 153; Славнин, 1990. С. 135; Хильден, 2000. С. 91]²⁴. Кроме перечисленного, кумандинцы и челканцы рядом с головой или на груди покойника оставляли туес, в котором находилось по три пирога с салом без соли, картофелины, яйца и куски хлеба [Кандаракова, 1999. С. 153]²⁵. Иногда рядом с могилой погребали костяк коня или его отдельные кости [Бельгибаев, 2004. С. 16; Назаров, 2004. С. 15; Славнин, 1990. С. 138].

В случае погребения шамана (обычно в тайге) бубен (*тор*) и колотушку (*тонак*) его сын или брат вешал рядом на пихту или на березу [Хильден, 2000. С. 91]²⁶. Представители сеока чедыбер так не поступали, поскольку каждое дерево – «двойник» человека, а для шамана из него уже изготовили домовину. Остальные вещи тут же сжигались [Славнин, 1990. С. 143]. По другим данным, с шаманом обязательно клали спички и палочку, которой он камлал²⁷. Подобные существенные расхождения в действиях по отношению к вещам умершего кама, видимо, объясняются процессами изменения в погребальном обряде северных алтайцев в целом и, в частности, способов захоронений (постепенный переход к подземному типу погребений).

После захоронения присутствующие женщины (дальние или близкие родственницы погребенного) угощали всех аракой или *орткой* (то же самое, что *абыртка* – напиток из ячменного *талкана*, заквашенного на солоде). Напиток наливали в деревянную чашку *чуйчой*. Прежде чем выпить, совершали угощение-кропление умершему (*узют*): напиток из чашки выливали на могилу через тыльную сторону руки (от себя). Съедалось жертвенное мясо коня (в редких случаях) [Сатлаев, 1974. С. 163; Славнин, 1990. С. 136–138].

По окончании всех обрядов у места захоронения возвращались в том же порядке, в каком шли к могиле: впереди «вольная лошадь», а за ней все участники похорон. Если лошадь была не смирной, то ее вели в поводу. Один из старших родственников рвал пучок травы, бросал ее на холмик и, не оглядываясь, что было запрещено всем, уходил вслед за другими. Навстречу им оставшиеся дома выносили теплую воду, и все участники похорон мыли лицо и руки, а также окуривались можжевельником (*арчин*). Руки сушили у большого костра, на котором варилось мясо для поминальной трапезы [Кандаракова, 1999. С. 160; Сатлаев, 1974. С. 149, 163; Славнин, 1990. С. 137].

Поминальная обрядность

После захоронения покойника наступал период поминок усопшего. Поминальные обряды и обычаи, с одной стороны, символизировали уважение и внимание к нему родственников и односельчан, с другой стороны, отражали страх людей перед смертью, стремление защититься от нее.

В то время, пока умершего человека хоронили, женщины, оставшиеся в деревне, готовили пищу к поминальной трапезе (*ульхан*). Кололи лошадь, варили мясо, расставляли столы и скамьи во дворе (летом) или в доме (зимой и в ненастье) [Кандаракова, 1999. С. 160; Славнин, 1990. С. 137]²⁸.

²³ ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 23. Л. 12–15.

²⁴ МАЭ АлтГУ. Ф. 1. П. 3. Оп. 6. К. 30. Л. 6–7.

²⁵ Там же. П. 11. Оп. 1; 10. К. 21; 23. Л. 1–2.

²⁶ Там же. Оп. 9, 11. К. 36. Л. 1–2.

²⁷ Там же. П. 3. Оп. 4. К. 33. Л. 4–5.

²⁸ Там же. П. 12. Оп. 1. К. 39.

Позднее обязательными блюдами стали блины (*плинесайчлар*) и кисель. Появление данных блюд на столе кумандинцев указывает на русское влияние. Если семья была бедной, то на поминальный обед соседи приносили свою еду. Сначала за стол садились мужчины, затем женщины и только после них дети. Последними кушали родственники покойного. Каждый гость должен был попробовать все блюда и только потом встать из-за стола [Николаев, 2003. С. 366]²⁹.

По данным В. Д. Славнина [1990. С. 137], в поминальном обеде должны были принимать участие все члены рода или, по крайней мере, породы (*кезек*), а также односельчане. За столы, как и на свадебном пиру, рассаживались в строгой последовательности: первыми занимали места люди, обмывавшие (*чункан*) и одевавшие (*тонан*) усопшего. Затем садились те, кто делал домовину, копал могилу и т. д. Далее следовали остальные мужчины и лишь после них – женщины. На поминках не пели песен, нельзя было разговаривать громко. Поминая умершего, называли его *ол киж* (тот человек). Вспоминали о его добрых поступках при жизни, а плохое не упоминали.

Расположение гостей на поминальном обеде у тубаларов было аналогичным. Отличие состояло лишь в том, что действо происходило за забором, на улице³⁰.

Челканцы только со второй половины XX в. под влиянием русских людей начали устраивать поминальный обед. Не практиковались и поминки, но на сороковой день обязательно отправляли дух умершего в иной мир [Кандаракова, 1999. С. 161]³¹. Е. М. Тоцакова [1978. С. 156] также отмечает, что обычай кумандинцев и тубаларов посещать могилы родственников с целью совершения поминальных обрядов – более позднее явление.

В первые три ночи никто в доме не спал, горели восковые светильники. В доме в это время находились родственники. В силу вступали многочисленные запреты. В течение годового траура в доме усопшего не разрешалось петь песни, плясать, приходить в гости или самим посещать соседей. В это время вдовцы и вдовы, их дети не могли играть свадьбу. Запрещалось покупать лошадь или корову, так как считалось, что с животным может проникнуть в дом злой дух. Нельзя было строить новый дом. Не одобрялось посещение могил близких, особенно молодыми людьми, или частое вспоминание умершего, так как считалось, что потревоженные духи могли наслать болезнь или смерть [Кандаракова, 1999. С. 161; Славнин, 1990. С. 137, 142]³².

В период между погребением и проходами духа считалось, что *узют* странствовал по местам, где бывал при жизни. Он обходил всех своих родственников, искал повсюду свои остриженные волосы и ногти, без которых Кудаи не принимал его на *улух чаргы* (великий суд). Временами он возвращался к своей могиле и к своему дому. В это время был возможен «контакт» с умершим родственником во сне. Покойник мог сообщить, что не до конца была соблюдена обрядность (например, забыли положить в могилу нужные на том свете вещи). В этом случае оплошность исправлялась: вещи уносили на могилу и сжигали, удовлетворяя просьбу усопшего [Кандаракова, 1999. С. 161; Славнин, 1990. С. 139].

Верхние кумандинцы устраивали поминки по умершему на сороковой день (*абыс комныр*), а нижние – на седьмой [Славнин, 1990. С. 137]³³. По данным А. В. Адрианова [1886. С. 186], поминки (*канак*) проводились на шестой день, а Ф. А. Сатлаев [1974. С. 163] указывал, что они имели место на девятое сутки. В отличие от кумандинцев, челканцы могли устроить поминки на шестой, девятый, четырнадцатый или сороковой день после смерти, а тубалары – на девятый и сороковой [Адрианов, 1886. С. 186; Хильден, 2000. С. 89]³⁴. По мнению Е. М. Тоцаковой [1978. С. 154], поминки на девятый и сороковой день появились

²⁹ МАЭ АлтГУ. Ф. 1. П. 3. Оп. 5. К. 32. Л. 6–7.

³⁰ Там же. П. 11. Оп. 9, 11. К. 19.

³¹ Там же. Оп. 1. К. 26. Л. 4.

³² Там же. Оп. 9, 11; 10. К. 19; 22. Л. 6–7.

³³ Там же. П. 12. Оп. 1. К. 39.

³⁴ Там же. П. 11. Оп. 9, 11. К. 19.

под влиянием христианства. Как видно, именно эти дни являлись общими для всех коренных групп населения. С другой стороны, разнообразие дней поминовения усопших у северных алтайцев объясняется сложными этногенетическими процессами в рассматриваемом регионе.

На поминки каждый приходил с туеском араки без солода, из которого по чашке выливали в общий туес, а пищу (по кусочку мяса, лепешек и т. д.) откладывали в особую чашку. «Большой родовой кам с бубном» (*наан тостух кам торлю*) или, в крайнем случае, «средний» шаман (*орто камлар ырбыкчи*), пользовавшийся специальной плетью (*ырбык*), очищал дом (*уг арытан*) и провожал духа на тот свет. Для этого окуривались можжевельником или горной туей, переложёнными лентами бересты, все присутствующие, а затем углы, подпечье, сени жилища [Адрианов, 1886. С. 186; Сатлаев, 1974. С. 163–164; Славнин, 1990. С. 137; Хильден, 2000. С. 89–90]³⁵.

Выпроводив дух усопшего из дома, все, кроме детей до 14 лет, во главе с шаманом отправлялись к месту погребения. С собой брали араку и пищу. По прибытии молодые женщины готовили то, что при жизни кушал умерший, остальные участвовали в камлании. Жерди волокуши, черенки лопат, оставлявшиеся у могилы после погребения, использовались для разведения костра. В первую очередь *тос* кама (главный дух-покровитель) пленял *узют*, который вернулся к могиле. Выяснялось, не забрал ли он чей-нибудь *кут* (последнее случалось часто). Если все было благополучно, то шаман доставлял *узют* с конем на суд к Кудай Ульгеню, используя для этого одного из своих духов (*энчилер*), превращенного родовыми покровителями в *ылмыс* (комета или метеор).

Перед отъездом к творцу дух покойника устами кама обращался ко всем присутствующим: одному предсказывал судьбу, другому сообщал о сроке смерти и т. д. Затем *узют* отправлялся в другой мир. Шаман повествовал о тяжелой дороге по Млечному Пути (*Ак Чо-лыла Узютердинг* – белый путь *узютов*) к Кудаяу. Представ перед ним, дух усопшего «отчитывался» о своих добрых и злых делах, о причине смерти и т. д. Если человек был убит, а имя его убийцы оставалось неизвестным, или были не ясны причины смерти, кам от имени умершего рассказывал об обстоятельствах смерти и называл виновного. Как правило, исповедь *узюта* благосклонно воспринималась Кудай Ульгеном и шаман получал разрешение отвести его в мир предков.

У входа в другой мир, называемого *кара уут* (черная дыра), их встречали либо родители покойного, либо кто-то из родственников. Голосом встречающего кам укорял *узют* тем, что он не послушался их предостережений во время последних годовых поминок. В свою очередь, дух умершего обращался к ним не по имени, а по степени родства: *улух адагым* (дед отца), *улух тайдагым* (дед матери), *ульчек* (бабка по отцу), *тайнек* (бабка по матери) и т. д. Затем *зют* прощался с оставшимися на земле, сообщал, что через год снова спустится к ним для угощения и «свидания» с родными, после чего входил в мир предков. Кам «возвращался» к людям, и ритуал заканчивался всеобщим поминальным пиршеством, которое осмысливалось как прощальная совместная трапеза с усопшим [Адрианов, 1886. С. 186; Кандаракова, 1999. С. 161; Славнин, 1990. С. 137, 139–140; Хильден, 2000. С. 89–90].

Узют шамана, если не были соблюдены все обряды и обычаи, мог остаться на земле в образе *куренг азе* – чудовищной бурой лохматой собаки, способной съесть *кут* человека, а дух самоубийцы – в виде *турлахлар*, заселявшего заброшенные селения или места, поросшие осинником. Они также охотились за душами живых людей. Кам мог поймать злого духа, и тогда жизненный цикл человека прекращался. Считалось самым страшным прекращение круговорота «жизнь – смерть – возрождение» [Славнин, 1990. С. 143–144]³⁶.

Обязательные годовые поминки проводились у могилы, где вновь обильно угощали «спустившийся» *узют*, но уже без активного участия шамана (дух покойного возвращался в мир мертвых сам). С окончанием поминок связь с умершим не прерывалась. При необхо-

³⁵ МАЭ АлтГУ. Ф. 1. П. 11; 12. Оп. 1; 1. К. 21; 39. Л. 1–2.

³⁶ Там же. П. 11. Оп. 1. К. 21. Л. 1–2.

димости «повидаться» с ним обращались к родовому каму, который и вызывал дух усопшего в специальное время *чаргы ай* (судный месяц), приходившееся на уменьшение месяца в феврале, августе и ноябре (*ай корапчинда*). Во время этих «встреч» «гостя» из другого мира угощали напитками – *узют ортка* и аракой. Камлание вновь длилось с восхода до заката солнца и заканчивалось трапезой в доме. Кроме того, считалось, что души мертвых, могут сами спускаться на землю. Перед ненастьем их вместе со снегом или дождем приносило ветром «из-за неба». В таких случаях они являлись родственникам во сне. На утро нужно было покормить собаку пищей, которую ели сами, чтобы тем самым покормить и *узют* [Славнин, 1990. С. 141–142].

Челканцы также верили, что после проводов духа усопшего связь с ним сохранялась. На это указывает наличие в их календаре «месяцев судьбы»: февраль, август и ноябрь [Баскаков, 1985. С. 221]. Через пять-шесть лет шаман должен был отправить *узют* в «землю кыргызов» [Потапов, 1974. С. 308].

В сокращенном виде проводились поминки по умершим маленьким детям. По данным В. Д. Славнина, «всё у него сразу: и рождение, и свадьба, и похороны; за всё сразу поминали» [1990. С. 143]. Ход действ, проводившихся лишь один раз, в этом случае был аналогичен обычным поминкам, что характерно и для челканцев³⁷.

Заключение

В целом, в рамках погребально-поминального цикла от людей требовалось точное выполнение всех обрядов и обычаев. В противном случае в соответствии с традиционным мировоззрением один или несколько родственников могли умереть, а *узют* покойника мог не достичь мира предков, оставшись на земле. Обрядовые действия и запреты, наполненные символизмом, во время подготовки умершего к погребению, собственно захоронения и поминовения были направлены как на защиту социума в переходный период, так и на обеспечение благополучного перехода души умершего в иной мир и тем самым продолжения цикличности жизни. Подготовительный период к переходу в иной мир включал омовение, одевание, подготовку нового «дома» (гроб, колода, могила, сруб, помост) и сопроводительного инвентаря для умершего. Собственно день погребения, начинавшийся подготовкой места погребения с восходом солнца и завершавшийся на закате поминовением умершего и очищением участников похорон, включал вынос тела усопшего, оплакивание, путь к новому «дому», захоронение. Поминальный этап сопровождался встречами, кормлениями и проводами души умершего.

Список литературы / References

- Адрианов А. В.** Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное в 1881 году. Томск: [б. и.], 1886. 276 с.
- Adrianov A. V.** Puteshestvie na Altai i za Sayany, sovershennoe v 1881 godu [A Journey to Altai and beyond the Sayan Mountains in 1881]. Tomsk, 1886, 276 p. (in Russ.)
- Баскаков Н. А.** Алтайский язык (введение в изучение алтайского языка и его диалектов). М.: Изд-во АН СССР, 1958. 113 с.
- Baskakov N. A.** Altaiskii yazyk (vvedenie v izuchenie altaiskogo yazyka i ego dialektov) [The Altai Language (Introduction to the Study of the Altai Language and Its Dialects)]. Moscow, AS USSR Publ., 1958, 113 p. (in Russ.)

³⁷ МАЭ АлтГУ. Ф. 1. П. 11. Оп. 1. К. 21. Л. 1–2.

- Баскаков Н. А.** Северные диалекты алтайского (ойротского) языка. Диалект черневых татар (туба-кижи). М.: Наука, 1966. 173 с.
- Baskakov N. A.** Severnye dialekty altaiskogo (oirotskogo) yazyka. Dialekt chernevykh tatar (tuba-kizhi) [Northern Dialects of the Altai (Oiro) Language. The Dialect of the Taiga Tatars (Tuba-Kiji)]. Moscow, Nauka, 1966, 173 p. (in Russ.)
- Баскаков Н. А.** Душа в древних верованиях тюрков Алтая // СЭ. 1978. № 6. С. 108–119.
- Baskakov N. A.** Dusha v drevnikh verovaniyakh tyurkov Altaya [Soul in the Ancient Beliefs of the Altai Türks]. *Sovetskaya etnografiya* [Soviet Ethnography], 1978, no. 6, p. 108–119. (in Russ.)
- Баскаков Н. А.** Северные диалекты алтайского (ойротского) языка. Диалект лебединских татар-чалканцев (куу-кижи). М.: Наука, 1985. 233 с.
- Baskakov N. A.** Severnye dialekty altaiskogo (oirotskogo) yazyka. Dialekt lebedinskikh tatar-chalkantsev (kuu-kizhi) [Northern Dialects of the Altai (Oiro) Language. The Dialect of the Lebedinsky Tatars-Chalkans (Kuu-Kiji)]. Moscow, Nauka, 1985, 233 p. (in Russ.)
- Бельгибаев Е. А.** Традиционные обряды жизненного цикла туба (по итогам полевых этнографических исследований 2004 г.) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2004. Т. 10, ч. 2. С. 13–17.
- Belgibaev E. A.** Traditsionnye obryady zhiznennogo tsikla tuba (po itogam polevykh etnograficheskikh issledovaniy 2004 g.) [Traditional Rituals of the Life Cycle of the Tuba (based on the results of field ethnographic research in 2004)]. In: Problemy arkheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nykh territorii [Issues of Archaeology, Ethnography, Anthropology of Siberia and Neighboring Territories]. Novosibirsk, IAE SB RAS Publ., 2004, vol. 10, pt. 2, p. 13–17. (in Russ.)
- Бичурин Н. Я.** Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. Т. 1, ч. 1. 384 с.
- Bichurin N. Ya.** Sbranie svedenii o narodakh, obitavshikh v Srednei Azii v drevnie vremena [Information on the Peoples Inhabiting Central Asia in Ancient Times]. Moscow, Leningrad, AS USSR Publ., 1950, vol. 1, pt. 1, 384 p. (in Russ.)
- Вербицкий В. И.** Алтайские инородцы. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1993. 268 с.
- Verbitskii V. I.** Altaiskie inorodtsy [Altai aliens]. Gorno-Altai, Ak-Chechek Publ., 1993, 268 p. (in Russ.)
- Гельмерсен Г.** Телецкое озеро и телеуты Восточного Алтая // Горный журнал. СПб.: [б. и.], 1840. Ч. 1, кн. 1–2. С. 40–61, 238–261, 420–446.
- Gelmersen G.** Teletskoe ozero i teleuty Vostochnogo Altaya [Teletskoe Lake and the Teleuts of Eastern Altai]. *Gornyi zhurnal* [Mining Journal]. St. Petersburg, 1840, part 1, book 1–2, p. 40–61, 238–261, 420–446. (in Russ.)
- Горохов А. М.** Краткое этнографическое описание бийских и алтайских калмыков // Журнал Министерства внутренних дел. 1840. Ч. 38. № 11. С. 201–228.
- Gorokhov A. M.** Kratкое etnograficheskoe opisanie biiskikh i altaiskikh kalmykov [Brief ethnographic description of the Biysk and Altai Kalmyks]. *Zhurnal Ministerstva vnutrennikh del* [Journal of the Ministry of Internal Affairs]. 1840, part 38, no. 11, p. 201–228. (in Russ.)
- Кандаракова Е. П.** Обычаи и традиции челканцев. Горно-Алтайск: [б. и.], 1999. 176 с.
- Kandarakova E. P.** Obychai i traditsii chalkantsev [Customs and Traditions of the Chalkans]. Gorno-Altai, 1999, 176 p. (in Russ.)
- Назаров И. И.** Традиционное хозяйство и культура жизнеобеспечения кумандинцев во второй половине XIX – первой половине XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Омск: [б. и.], 2004, 24 с.
- Nazarov I. I.** Traditsionnoe khozyaistvo i kul'tura zhizneobespecheniya kumandintsev vo vtoroi polovine XIX – pervoi polovine XX v. [Traditional Economy and Culture of Life Support for the Kumandins in the Second Half of the 19th – First Half of the 20th Century]. Cand. histor. sci. syn. diss. Omsk, 2004, 24 p. (in Russ.)
- Николаев В. В.** Материалы по традиционной семейной обрядности кумандинцев (по итогам полевых исследований 2001–2002 гг.) // Культура Сибири и сопредельных территорий в прошлом и настоящем. Томск: Изд-во ТГУ, 2003. С. 365–366.
- Nikolaev V. V.** Materialy po traditsionnoi semeinoi obryadnosti kumandintsev (po itogam polevykh issledovaniy 2001–2002 gg.) [Materials on Traditional Family Rituals of the Kumandins (based on the results of field research

in 2001–2002)]. In: Kul'tura Sibiri i sopredel'nykh territorii v proshlom i nastoyashchem [Culture of Siberia and Neighboring Territories in the Past and Present]. Tomsk, TSU Publ., 2003, p. 365–366. (in Russ.)

Николаев В. В. Традиционные типы захоронений северных алтайцев // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2005. Т. 11, № 2. С. 132–135.

Nikolaev V. V. Traditsionnye tipy zakhoroneniĭ severnykh altaitsev [Traditional Types of Burial Mounds of the Northern Altai Population]. In: Problemy arkheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nykh territorii [Issues of Archaeology, Ethnography, Anthropology of Siberia and Neighboring Territories]. Novosibirsk, IAE SB RAS Publ., 2005, vol. 11, no. 2, p. 132–135. (in Russ.)

Потапов Л. П. Заметки о происхождении челканцев-лебединцев // Древняя Сибирь. Новосибирск: Наука, 1974. Вып. 4. С. 304–314.

Potapov L. P. Zametki o proiskhozhdenii chelkantsev-lebedintsev [Notes on the Origin of the Chelkans-Lebedins]. In: Drevnyaya Sibir' [Ancient Siberia]. Novosibirsk, Nauka, 1974, iss. 4, p. 304–314. (in Russ.)

Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 319 с.

Potapov L. P. Altaiskii shamanism [The Altaian Shamanism]. Leningrad, Nauka, 1991, 319 p. (in Russ.)

Сатлаев Ф. А. Кумандинцы (историко-этнографический очерк XIX – первой четверти XX в.). Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1974. 199 с.

Satlaev F. A. Kumandintsy (Istoriko-etnograficheskii ocherk XIX – pervoi chetverti XX v.) [The Kumandins (Historical and Ethnographic Essay of the 19th – First Quarter of the 20th Century)]. Gorno-Altaysk, Altay Book Publ., 1974, 199 p. (in Russ.)

Славнин В. Д. Погребальный обряд кумандинцев // Обряды народов Западной Сибири. Томск: Изд-во ТГУ, 1990. С. 132–146.

Slavnin V. D. Pogrebal'nyi obryad kumandintsev [The Funerary Rite of the Kumandins]. In: Obryady narodov zapadnoi Sibiri [Rites of the Peoples of Western Siberia]. Tomsk, TSU Publ., 1990, p. 132–146. (in Russ.)

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

Slavnin V. D. Arkhaika v dukhovnoi kul'ture kumandintsev: vseennaya i chelovek, vremya i kalendar' [Archaics in the Kumandin Spiritual Culture: the Universe and Man, Time and Calendar]. In: Metody rekonstruktsii v arkheologii [Methods of Reconstruction in Archaeology]. Novosibirsk, Nauka, 1991, p. 179–218. (in Russ.)

Славнин В. Д. Жертвоприношение коня духу – покровителю рода, у верхних кумандинцев (материалы) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М.: ИЭА РАН, 1994. С. 57–74.

Slavnin V. D. Zhertvoprinoshenie konya dukhu – pokrovitel'yu roda, u verkhnikh kumandintsev (materialy) [Horse Sacrifice to the Patron Spirit of the Clan of the Upper Kumandins (Materials)]. In: Problemy etnicheskoi istorii i kul'tury tyurko-mongolskikh narodov Yuzhnoi Sibiri i sopredel'nykh territorii [Issues of the Ethnic History and Culture of the Turkic-Mongolian Peoples of Southern Siberia and Neighboring Territories]. Moscow, IEA RAS Publ., 1994, p. 57–74. (in Russ.)

Сыченко Г. Б. Ульген, Тъажин, Кыргыс и другие... (заметки о чалканском шаманстве) // Челканцы в исследованиях и материалах XX века. М.: Изд-во ИЭА РАН, 2000. Т. 3. С. 114–127.

Sychenko G. B. Ul'gen, T'azhin, Kyrgys i drugie... (zametki o chalkanskome shamanstve) [The Ulgen, Tjzhin, Kyrgys and others ... (Notes on the Chalkan Shamanism)]. In: Chelkantsy v issledovaniyakh i materialakh XX veka [The Chelkans in the Studies and Materials of the 20th century]. Moscow, IEA RAS Publ., 2000, vol. 3, p. 114–127. (in Russ.)

Тошчакова Е. М. Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX–XX вв.). Новосибирск: Наука, 1978. 160 с.

Toshchakova E. M. Traditsionnye cherty narodnoi kul'tury altaitsev (XIX–XX vv.) [Traditional Features of the Altai National Culture (19th – 20th Centuries)]. Novosibirsk, Nauka, 1978, 160 p. (in Russ.)

Функ Д. А. Причет (сыгыт) у бочатских телеутов // Расы и народы. 2002. Вып. 28. С. 243–270.

Funk D. A. Prichet (sygyt) u bochatskikh teleutov [The Sygyt Ritual of the Bachatsky Teleuts]. In: Rasy i narody [Races and Peoples], 2002, iss. 28, p. 243–270. (in Russ.)

Хильден К. О шаманизме на Алтае, в частности среди татар-лебединцев // Челканцы в исследованиях и материалах XX века. М.: Изд-во ИЭА РАН, 2000. Т. 3. С. 74–113.

Khilden K. O shamanizme na Altae v chastnosti sredi tatar-lebedintsev [On Shamanism in Altai, in particular among the Tatars-Lebedints]. In: Chelkantsey v issledovaniyakh i materialakh XX veka [The Chelkans in the Studies and Materials of the 20th Century]. Moscow, IEA RAS Publ., 2000, vol. 3, p. 74–113. (in Russ.)

Шерр Н. Б. Из поездки к кумандинцам в 1898 году // Алтайский сборник. Барнаул: Типо-Литография Главного управления Алтайского округа, 1903. Т. 5. С. 81–114.

Sherr N. B. Iz poezdki k kumandintsam v 1898 godu [From a Journey to the Kumandins in 1898]. In: Altaiskii sbornik [Altai Collection of Work]. Barnaul, Tipo-Litografiya Glavnogo Upravleniya Altaiskogo okruga, 1903, vol. 5, p. 81–114. (in Russ.)

Ядринцев Н. М. Об алтайцах и черневых татарах // Изв. Императорского РГО. СПб: [б. и.], 1881. 27 с.

Yadrintsev N. M. Ob altaitsakh i chernevykh tatarakh [On the Altai and Taiga Tatars]. *Izvestiya Imperatorskogo RGO* [News of the Imperial Russian Geographical Society]. St. Petersburg, 1881, 27 p. (in Russ.)

Список источников / Source List

Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. 164. Оп. 2. Д. 23, 80.

Gosudarstvennyi arkhiv Altaiskogo kraia [State Archive of the Altai region]. F. 164. In. 2. R. 23, 80. (in Russ.)

Материалы этнографических экспедиций Алтайского государственного университета (МАЭ АлтГУ). Ф. 1. П. 1, 3, 6, 11, 12.

Materialy etnograficheskikh ekspeditsii Altaiskogo gosudarstvennogo universiteta [Materials of Ethnographic Expeditions of Altai State University]. F. 1. In. 1, 3, 6, 11, 12. (in Russ.)

Материал поступил в редколлегию

Received

23.01.2018

Сведения об авторе / Information about the Author

Николаев Василий Владимирович, кандидат исторических наук, научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН (пр. Академика Лаврентьева, 17, Новосибирск, 630090, Россия)

Vasily V. Nikolaev, PhD in History, researcher at the Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS (17 Academician Lavrentiev Ave., Novosibirsk, 630090, Russian Federation)

nikolaevvv06@mail.ru

ORCID 0000-0001-6834-2961