

Научная статья

УДК 398.22 (=512.151)

DOI 10.25587/2782-4861-2025-3-179-187



О РОЛИ ТОПШУУРА – МУЗЫКАЛЬНОГО ИНСТРУМЕНТА В ИСПОЛНЕНИИ АЛТАЙСКИХ СКАЗАНИЙ

Т. Н. Паштакова

Национальный музей Республики Алтай им. А. В. Анохина, Горно-Алтайск, Россия

e-mail: ms.tatuna@mail.ru

Аннотация. В статье предметом исследования является рассмотрение роли алтайского музыкального инструмента – *топшуур*, в исполнительской практике сказителей, т. к. в единой связи игры музыкального инструмента и хода изложения содержания сказаний наблюдается отражение мировоззренческих представлений и архаических обрядов. *Актуальность статьи* заключается в изучении проявления одного из древнейших аспектов исполнительской практики алтайских сказаний – магических характеристик *топшуура* в контексте исполнения сказаний «элю кайчы» («посвященного духами сказителя»). Целью *исследования* является систематизация характерных особенностей инструмента в исполнении героических сказаний для выяснения архаических явлений, связанных с ним. Для достижения этой цели решается следующая задача: выявление связей сказителя с духами и с музыкальным инструментом. *Материалом исследования* явились: издания алтайских мифов, благопожеланий, эпоса, преданий, других материалов, в т. ч. из фондов Национального музея им. А. В. Анохина Республики Алтай, а также расшифровки видеозаписей с интервью сказителя Н. К. Ялатова из фондов филиала Всероссийского государственного телевидения в Республике Алтай. Методами исследования стали описательный, систематизация фактического материала для научного осмысления. Всесторонний анализ привлеченных материалов способствует более широкому подходу к восприятию обрядовости содержания сказаний. В статье изучается вопрос о дополнении магической практики сказительства с точки зрения раскрытия в нем музыкального атрибута – *топшуура*. Результатом статьи является то, что, во-первых, сведения о мифологических фактах исполнения героических сказаний в сопровождении *топшуура* дополнили знания о синкретической взаимосвязи текста и музыки. Во-вторых, описание изготовления *топшуура* способствовало расшифровке понятия «живой *топшуур*», участвующего в сопровождении хода сказания. В перспективе исследование позволит дополнить аналогичные аспекты исполнительской практики эпических традиций других тюрко-монгольских народов.

Ключевые слова: героическое сказание; исследования; сказитель; исполнительская практика; музыкальный инструмент; архаические обряды; сказительский дар; преемственность; эпические традиции; «дух» сказания

Финансирование: Работа выполнена при финансовой поддержке Российского научного фонда: «Эпический ландшафт ойратов России, Монголии и Китая (от архаического эпоса до книжного текста)» – № 24-48-03026, <https://rscf.ru/project/24-48-03026/>.

Для цитирования: Паштакова Т. Н. О роли топшуура – музыкального инструмента в исполнении алтайских сказаний. *Эпосоведение*. 2025;39(3):179–187. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2025-3-179-187>.

Original article

About the role of topshuur – a musical instrument in the performance of Altai tales

Tatuna N. Pashtakova

A. V. Anokhin National Museum of the Altai Republic, Gorno-Altaiisk, Russia
e-mail: ms.tatuna@mail.ru

Abstract. In the article, the subject of the study is the consideration of the role of the Altai musical instrument, the topshuur, in the performing practice of storytellers, since in the unified connection between the playing of a musical instrument and the presentation of the content of the legends, there is a reflection of worldviews and archaic rituals. The relevance of the article lies in the study of the manifestation of one of the oldest aspects of the performing practice of Altai legends – the magical characteristics of topshuur in the context of the performance of the tales of “ellu kaichi” (“the narrator initiated by the spirits”). The purpose of the research in the article is to systematize the characteristic features of the instrument in the performance of heroic tales in order to clarify the archaic phenomena associated with it. To achieve this goal, the following task is being solved: to identify the narrator’s connections with spirits and with a musical instrument. The research material included publications of Altaic myths, good wishes, epics, legends, and other materials, including from the collections of the Anokhin National Museum of the Altai Republic, as well as transcripts of video recordings from interviews with the narrator N. K. Yalatoва from the funds of the branch of the All-Russian State Television in the Altai Republic. The research methods were descriptive, the systematization of factual material for scientific understanding. A comprehensive analysis of the materials involved contributes to a broader approach to the perception of the ritual content of the legends. Scientific novelty of the research. The article examines the issue of complementing the magical practice of storytelling from the point of view of revealing a musical attribute in it – topshuur. The result of the article is that, firstly, information about the mythological facts of the performance of heroic tales accompanied by a topshuur supplemented the knowledge about the syncretic relationship between text and music. Secondly, the description of the manufacture of the topshuur contributed to the deciphering of the concept of “living topshuur” involved in accompanying the course of the legend. In the future the study will make it possible to complement similar aspects of the performing practices of the epic traditions of other Turkic-Mongolian peoples.

Keywords: heroic legend; research; storyteller; performing practice; musical instrument; archaic rituals; storytelling gift; continuity; epic traditions; the “spirit” of the tale

Funding: The work was carried out with the financial support of the Russian Science Foundation: “The epic landscape of the Oirats of Russia, Mongolia and China (from the archaic epic to the book text)” - No. 24-48-03026, <https://rscf.ru/project/24-48-03026/>

For citation: Pashtakova, T. N. About the role of topshuur – a magical musical instrument in the performance of Altai tales. *Eposovedenie*. 2025;3(39):179–187 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2025-3-179-187>.

Введение

Изучению творчества выдающихся алтайских сказителей посвящено значительное количество научных работ, в том числе С. С. Суразакова [1], З. С. Казагачевой [2], К. К. Ямаевой [3], И. Б. Шинжина [4], Т. М. Садаловой [5], А. А. Конунова [6] и др. Отдельные исследователи при этом указывали на магические стороны исполнительской практики сказаний, как, например, статьи из сборника «Из глубины веков» С. С. Суразакова [7], вступительные статьи: И. Б. Шинжина к изданию сказания «Янгар» сказителя Н. К. Ялатова [8], К. Е. Укачиной [9], И. В. Пухова [10].

Исследователи указывают на синкретический характер исполнения героических сказаний, т. к. текст сказания сопровождается не только гортанным горловым пением – *каем*, но и игрой на струнном музыкальном инструменте – *топшуур*. Следует сослаться на алтайского эпосоведа С. С. Суразакова, который отмечал системность сочетания горлового исполнения, музыкального наигрыша на *топшууре* и размеры стихотворных строк эпоса [1, с. 4].

О связи исполнения эпоса горловым пением и его восприятия как диалога с духами указывал сибирский этнограф А. М. Сагалаев [11, с. 179], совпадающее с этим мнением сентенцию Ю. И. Шейкина, В. С. Никифоровой находим в их предположении о том, что сказитель переходил на *кай*, чтобы подчеркнуть переход от естественного изложения текста сказания на язык духа-покровителя [12, с. 50].

Т. М. Садалова отдельно рассматривала вопрос о магической роли исполнения героических сказаний, к числу ее наблюдений относится не только констатация исполнения сказаний в течение нескольких дней, но и серьезное отношение к самому сказительскому действию, т. к. оно считалось сакральным обрядом, посвященным духам природы [5]. В связи с этим она обращалась к расшифровке понятия «*ээлю кайчы*», имеющего магический подтекст о связи сказителя и духов, божеств природы. В связи с чем в народных поверьях сохранились рассказы о говорящем *топишууре*, продолжающем свою игру даже после прекращения исполнения сказания [5, с. 28].

По свидетельству А. Г. Калкина «*ээлю кайчы*», путешествующий вместе с богатырем в подземное ханство владыки Эрлик-Бия, должен благополучно вернуться в мир людей, после этого слушатели сказания могут признать как: «*ээлю кайчы*» [2, с. 158].

Поэтому сказитель – *кайчы*, в духовной культуре народа играл важную роль и почитался, как человек, который при помощи исполнения сказания вступал в своеобразный «диалог» с духами местностей и получал от них особое покровительство, что распространялось и на слушателей сказаний.

В нашей статье своей целью мы ставим вопрос об изучении магических характеристик музыкального инструмента – *топишуур*, и фактов об этом в алтайских благопожеланиях, несказочной прозе и в сказаниях, в которых отводилась особая роль данному инструменту. Теоретическая значимость работы заключается в осмыслении комплексности не только музыки и текста сказаний, но и самого инструмента, на котором исполнялась эта музыка, что ценно в современном этапе возрождения сказительского искусства.

Среди методов, которые использовались для изучения данной проблемы, нами применен описательный метод при изучении всех имеющихся фактологических материалов в текстологических изданиях, архивных фондах, что позволило нам их систематизировать по жанрам и тематическим направлениям. Подобный анализ помог нам в результате осмыслить роль музыкального инструмента в обрядовой практике исполнения сказаний. Потому что в указанных выше исследованиях указывалось роль благопожеланий *топишуура*, как зачина сказаний – элемента композиции. Тогда как нами этот текст рассматривается в контексте и других фольклорных жанров, в том числе рассказов о мифологических дарителях и моментах создания этого инструмента, что позволяет по-новому воспринимать *топишуур*.

О месте и роли *топишуура* в контексте сказительской практики

В связи с вышесказанным следует сослаться на один из мифологических текстов, записанных от сказителя А. Г. Калкина, о происхождении музыкальных инструментов – *топишуура*, и *икили*, в котором повествуется о встрече охотников во время охоты с небесными девами – дочерьми верховного божества Юч-Курбустаана. Они танцевали и играли на *топишууре* и *икили*. Вспугнутые охотниками девушки исчезли, схватив с собой инструменты, тогда охотники по отпечаткам на камнях смастерили эти инструменты: «С тех пор начали играть на *икили* и *топишууре*. Они связаны с духами, говорят, живой быркан (божество – Т. П.) может играть и на *икили*, и на *топишууре*. Камень, на котором остался след от *топишуура*, называют Камень-*Топишуур*, тот на котором оставил след *икили*, называют Камень-*Икили*. Если кто-то на своем встретит пути эти камни и услышит их звуки, тот будет талантливым музыкантом, играющим на *топишууре* и *икили*» [13, с. 28–30].

Так, в этом тексте рассказывается о прямой связи в происхождении *топишуура* и *икили* с небесными девами – дочерьми божеств, т. е. первыми исполнителями игры на них были божественные персонажи. Интересно и то, что в концовке текста есть установка на некую достовер-

ность, будто такие камни существуют в реальности. В отдельных мифологических рассказах повествуется о том, что *топиуур* был оставлен как подарок охотнику – сказителю самим духом Алтая. В связи с этим исследователи отмечают, что *топиуур* изготавливали по наущению духов, божеств местностей, гор, поэтому игра на нем является формой их восхваления, во-вторых, он предназначен именно для исполнения сказаний, восславляющих богатырей – посланников небесных божеств, являясь неким проводником сказителя в мир сказания [5, с. 28–30; 14, с. 493].

Пример из алтайской мифологии об изготовлении *топиуура* по отпечатку на дне гигантской впадины, образованной от удара молнии, встречается во вступительной музыковедческой статье Ю. И. Шейкина и В. С. Никифоровой к алтайскому тому «Алтайские героические сказания» [12, с. 51]. Но в нем указывается, что этот *топиуур* был подарен богатырю хозяйкой Нижнего мира, хотя удар молнии в любой из объектов в алтайской мифологии считается хорошим знаком, т. к., как указывает Н. Р. Ойоткинова в «Мифологическом словаре алтайцев»: «*Јалкын ээзи* – хозяин молнии, в искрах молнии отражается сила небесных, его еще величают, как: *Јалкынчы* – Молниеносец» [14, с. 66].

Зачастую музыкальные инструменты – *топиуур* и *икили*, алтайцы предпочитали делать из лиственницы, кедра, в которые попала молния, т. к. «дерево, побитое молнией, считается имеющим силу» [14, с. 68]. Поэтому в одном из вариантов происхождения этого инструмента повествуется о том, что охотнику был дан знак от духа Алтая искать *топиуур* возле кедра, в которого попала молния» [12, с. 51].

Так, мифологические рассказы о *топиууре* косвенно подтверждают о его происхождении в охотничьей среде в горно-таежной местности.

Наделение сакральностью не только игры на *топиууре*, но и самого инструмента подтверждается поверьем о «говорящем *топиууре*». В частности, об этом свидетельствуют рассказы сказителя Н. К. Ялатова о сказителях – «*ээлю кайчы*», у которых *топиууры* сами продолжали играть во время перерыва исполнения сказания и отдыха сказителей¹. То есть, понятие «говорящий *топиуур*» свидетельствовало и о высоком статусе сказителя, как «*ээлю кайчы*».

О неотъемлемой и важной роли *топиуура* в тексте сказания выражено в благопожеланиях *топиууру* – *топиуурдын алкыжы*, в начале текста, что собой представляет своеобразный зачин сюжета.

Из таких благопожелательных текстов наиболее содержательным является благопожелание *топиууру* сказания о деве-богатырше – «Очы-Бала», в котором сказитель поведал о том, что *топиуур* выструган из оснований березы, кедра. Затем сказитель А. Г. Калкин обращается с просьбой к духам – покровителям:

Мои [покровители] мудрые, слушая,
Свою хвалу, пусть мне воздадут.... [15, с. 83].

В следующих строках сказитель описывает свое вторжение в сказание при помощи игры на *топиууре* в мир богатырей, мотивируя это необходимостью передачи сказания потомкам. Музыковеды по этому поводу приводят высказывание сказителя А. Г. Калкина, который выразился таким образом: «*топиуур* помогает рапсоду повествовать и *кайчи* разговаривает с *топиууром*... у *кайчи* много смысла в игре на *топиууре*» [12, с. 60]. При этом в почтительном обращении сказителя к *топиууру* подчеркивается его роль, как проводника, поэтому иногда *топиуур* называют его конем:

«Играй, играй, мой заветный топчур,
Струна твоя, пусть не стенает.
Чтобы мог сказать слово свое трем поколениям,
Три дыхания мне давая,
Чтобы мог сказать пяти поколениям,

¹ Материалы из видеоархива телевидения – ВГТРК «Эл Алтай».

Пять дыханий мне прибавляя, играй!
 Бужу я большой чёрчэк (сказание – Т. П.),
 Ладно сделанный мой дыдан,
 Красиво-метко ве́ди его,
 Начинаю я складный чёрчэк,
 Внятно-звучно ве́ди его» [15, с. 83].

В благопожелании называют и другой струнный инструмент, на котором также могли сопровождать исполнение сказания – *дыадаган*, происхождение которого связывают с древним музыкальным артефактом, найденным археологами в пазырыкских курганах на территории Республики Алтай и названным «пазырыкской арфой» [16].

Далее сказитель как бы напрямую обращается Хозяйке Алтая, которая в поверьях, чтобы послушать сказание, оборачивается маленькой девочкой и садится среди слушателей. Обычно сказители, владеющие ясновидением, узнают ее и высказывают свое почтение [5, с. 21–22]. Так, А. Г. Калкин в «Очы-Бала» посвящает ей отдельные строки:

«Чтобы долгую ночь скоротать,
 За́чинаю я *кай* – слушай, *палам* (моя девочка / мое дитя – Т. П.)
 Чтобы тревожные мысли твои рассеять,
 Начну тебе сказывать *юлгер* (синоним слова сказание – Т. П.), *палам*,
 Чтобы утреннюю зарю продлить,
 Я за́чинаю *кай* – слушай, *палам*,
 Чтобы мрачные мысли твои рассеять,
 Начну тебе сказывать, *юлгер*, *палам*.
 Бужу я то, что прежде было,
 Мудрый чёрчэк начинаю творить,
 Вспоминая то, что прежде было,
 Складный чёрчэк начинаю творить...» [15, с. 85].

В этом же благопожелании есть указания деревьев (пихта, береза), из которых смастерили *топиуур*, при этом уточняется техника извлечения самого материала: «выструганный», «вырубленный»:

«Из основания пихты-дерева
 Выструганный мой *топчур*,..
 Из основания тонкой березы
 Вырубленный мой *топчур*,...» [15, с. 83].

Почти аналогичные строки мы находим в благопожелании другого сказания в исполнении сказителя Н. К. Ялатова:

«Из основания ке́дра
 Ладно выструганный мой *топиуур*..
 Из основания орехового дерева (кедр)
 Ладно вырубленный мой *топиуур*» [17, с. 16].

Здесь деревом изготовления инструмента указывается кедр. В связи с этим можно привести рассказ сказителя Н. К. Ялатова о том, что вкладывается в понятие «живой *топиуур*». Он уточняет, что *топиуур* выдалбливали из толстого основания живого дерева – ке́дра, т. к. такому *топиууру* дерево как бы отдает свой звонкий голос, передает свою душу. *Топиуур* из-за этого считается живым и дерево не погибает². Так, понятие «живой *топиуур*» является не только поэтическим образом, больше связано с техникой изготовления этого музыкального инструмента. Хотя в то же время одушевленность инструменту придает его связь с живым деревом, из которого он изготовлен.

² Материалы из видеоархива местного телевидения – ВГТРК «Эл-Алтай».

Следует указать и на факт, который также приводится в благопожелании эпоса А. Г. Калкина «Очы-Бала», это какие струны имеет *топицуур*:

«Красивым волосом коня – иноходца,

Натуго оструненный, звучит...

Двумя волосами коня-игреня

Ладно отструненный, звучит...» [15, с. 83].

В сказаниях речь идет о конских волосах, из которых делают струны *топицуура*, берутся из гривы коня, т. к. грива коня считается священным и «вместилищем» другого артефакта из богатырского снаряжения – плетки. В сказании Н. К. Ялатова говорится:

«...Бодой-батыр...

Из-под священной гривы коня

С зазубринами свою плетку достал...» [18, с. 262].

То есть, характеристики «живого *топицуура*» дополняются струнами из священной конской гривы. Хотя для струн могли взять волосы и из хвоста белого коня, видимо, исходя из понятия, что конь является наиболее почитаемым животным для кочевников: «В дальнейшем избранник – *кайчи* научился изготавливать *топицуур* из цельного куска кедра, струны – из хвоста белой кобылицы, а мембранную деку обтягивал тонко выделанной шкурой с головы овцы» [12, с. 51].

В сказании в исполнении Т. Б. Шинжина «Чыдым ла ойгор Кезер баатыр» («Сильный и мудрый Кезер богатырь») в благопожелании *топицууру* говорится:

Из основания стройного кедра

Выструганный, выдолбленный мой *топицуур*.

Красноватым соком краснотала

Выкрашенный мой *топицуур*.

С высокой грудью у коня

Из хвоста волос струну сделав,

Перед тем, как сказывать,

Звонко играл мой *топицуур*.

Толстая верхняя струна

Сердцем *топицуура* была,

Нижняя тонкая струна

Дыхание давшими легкими *топицуура* была...³ [19, с. 4].

То есть, сказитель относится к *топицууру* как живому существу, далее все его детали представляет частями тела человека, так у *топицуура* есть глаза, уши.

Поэтому в алтайском сказительском искусстве в этот же ряд понятий, связанных с сакральностью исполнения сказаний, наряду с «*ээлю кайчы*», «живой *топицуур*» входит термин «*ээлю кай*» («сказание с духом» / «священное сказание»). Так, про сказание «Янгар» сказитель Н. К. Ялатов говорил таким образом: «Исполнение считалось очень трудным: ошибаешься или забудешь какой-нибудь фрагмент, жизнь твоя прервется. Исполнять его могли лишь те сказители, которые от рождения сами имели “дух” (т. е. были *ээлю кайчы* – Т. П.)» [8, с. 9] (Самозаписи Н. К. Ялатова об «*ээлю кайчы*», «*ээлю кай*» хранятся в архивном фонде Национального музея им. А. В. Анохина Республики Алтай⁴, а также вопросы, связанные с понятиями «*ээлю кайчы*», «*ээлю кай*» подробно рассмотрены в нашей кандидатской диссертации [20]). Здесь же в связи с рассмотрением роли *топицуура* приведем один из примеров, который требует отдельной расшифровки. Так, сказитель Н. К. Ялатов искал встречу с именитым сказителем С. Мамаковым, чтобы услышать от него сказание «Янгар», но был летний период, когда не было принято исполнять сакральные тексты сказаний, поэтому сказитель пропел только благословение *топицууру*, велел приехать глубокой осенью после уборки урожая. В его благопожелании сказитель

³ Здесь и далее перевод автора

⁴ Материалы из фондов Национального музея им. А. В. Анохина – КП ОФ: 13641/357-13641/358, КП ОФ: 13481/2.

восхвалял свой *топиуур*, после этого обратился к верховному божеству – *Ак Буркану*, вслед за ним восславил духов местностей⁵. Здесь теоним *Ак Буркан* является божеством, синонимичным названию верховного божества Юч-Курбустан, мифологического покровителя богатырей и богатырский коней. Но *Ак Буркан* редко встречается в сказаниях, его чаще упоминают в молитвенных благопожеланиях во время обрядовых поклонений духам местностей.

Сказание было исполнено глубокой осенью, поэтому благословение *топиууру*, видимо, означал, что сказитель не мог отказать просьбе исполнить «ээлю кай», но при помощи благопожелания на время «заморозил» его повествование.

В алтайских изустных рассказах, опубликованных в текстологическом сборнике «Алтай кеп куучындар» (1993 г.) встречается и мотив наказания *топиуура* вместо его хозяина: «Сын одного хана уехал на охоту и пропал. Отец заподозрил что-то неладное. Собрал много народа, чтобы искали. “Что увидите, вернетесь и скажете” – так хан приказал. Посланные вернулись. “Добрых вестей от вас нет” – хан был рассержен.

По правде-то, ханский сын поехал на охоту и ранил кабана. Какай напал на парня, съел его сердце и умчался.

Один из посыльных не мог отцу такое рассказать. Он сел и стал играть. Хан прислушался к игре *топиуура*, а он говорит: “Твой сын, охотясь, застрелил кабана. Раненый кабан напал на парня, поймав, съел его сердце, усакал”.

Когда закончилась игра на *топиууре*, хан всё понял, раскалил на огне железо, расплавил свинец и залил отверстие в *топиууре*. Гневаясь на *топиуур*, что он принес такую плохую весть, порвал его струны.

Если бы тот человек, сыгравший на *топиууре*, сказал бы словом, его бы убили...» [21, с. 282–283].

Этот рассказ расширяет информацию о «говорящем *топиууре*», потому что в разных обрядовых ситуациях *топиуур* выступает передатчиком информации. *Топиуур* и вне сказительской исполнительской практики воспринимается как необычный инструмент с магическими возможностями, что позволяет судить о его важной роли в целом традиционной культуре.

В связи с этим сказитель Н. К. Ялатов в своем обращении к современным сказителям указывал на сакральную природу сказительства в целом и предупреждал: *кей-кебизин кайлар албатыга тубек, жеткер экелер, онын учун азийгы кайчылар ол кей-кебизин кайларды кайлабайтан... Кей-кебизин кайга јер алды суунип јат, салкын ээзи – сары кадыт, кей ээзи – куу кадыт, деп алтай улус айдып, будуп јат*⁶ – ‘несерьезные-пустопорожние сказания людям принесут беду, несчастья, поэтому прежние сказители такие сказания не исполняли... Несерьезным-пустопорожним сказаниям радуются подземелье, хозяйка ветра – рыжая баба, хозяйка воздуха – блеклая баба, так алтайцы говорили, верили в это’.

Заключение

Таким образом, систематизированный фактический материал о роли музыкального инструмента – *топиуура*, в сказительской практике позволил воссоздать целостную картину его магических характеристик в структуре исполнения алтайских эпических сказаний.

Мифологичность происхождения *топиуура* тесно связана с обрядовыми явлениями – «ээлю кайчы», «ээлю кай». Их расшифровки были дополнены фактическими свидетельствами, выявленными из текстологических изданий и архивных материалов. Важными оказались выяснения терминов «живой *топиуур*», «говорящий *топиуур*», что связаны, с одной стороны, с его изготовлением, с другой стороны, с его мифологизацией. Техника изготовления *топиуура* из основания невырубленного, а живого дерева дополняет расшифровку определения *топиуура* как сакрального, связанного с силами природы.

⁵ Там же.

⁶ Материалы из семейного архива дочери сказителя Н. К. Ялатова – Ю. Н. Самаковой

Собранные сведения способствуют более глубокому пониманию мировоззрения, культуры и истории алтайского народа, а также сохранению и популяризации его уникального эпического наследия.

Поэтому выяснение роли музыкального инструмента – топшуура, в комплексе всего мировоззренческого представления о сакральности алтайского сказительского искусства позволяет оценивать его не только как сопровождающего атрибута в ходе изложения сказания, но и как неотъемлемой части всего обрядового процесса сказительского действия.

Литература

1. Суразаков С.С. *Алтайский героический эпос*. Москва: Наука; 1985:255.
2. Казагачева З.С. *Алтайские героические сказания: «Очи-Бала», «Кан-Алтын»*. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское книжное изд-во; 2002:349.
3. Ямаева Е.Е. *Духовная культура Алтая. Миф. Эпос. Ритуал*. Автореф. дис... докт. истор. наук. Санкт-Петербург: 2002:41.
4. Шинжин И.Б. *Кайчи*, А. Г. Калкин. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское изд-во; 1996:215 (на алтайском яз.).
5. Садалова Т.М. *Алтайская народная сказка: формы этнобытования, типология сюжетов, поэтика, текстология*. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография; 2008:315.
6. Конунов А.А. *Стилистические вариации в героических сказаниях Н. Улагашева (на фоне алтайской эпической традиции)*: Автореф. дис... канд. филол. наук. Москва: 2008:31.
7. Суразаков С.С. *Из глубины веков*. Горно-Алтайск: Алтайское книжное изд-во; 1982:144.
8. Шинжин И.Б. *Сказитель Н. К. Ялатов и выдающееся сказание алтайского народа «Янгар»*. В кн.: Эдоков В.И. (ред.) *Янгар. Алтайский героический эпос. Том. 1*. Горно-Алтайск: Ак Чечек; 1997:23.
9. Укачина К.Е. *Алтайдын ат – нерелу кайчызы Алексей Калкин керегинде сос*. В кн.: Укачина К.Е., Калкин А.Г. (ред.) *Ай Сологой ло Кун-Сологой*. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское кн. изд-во; 1989:312 (на алтайском яз.).
10. Пухов И.В. *Алтайский народный героический эпос*. В кн.: Басаков Н.А., Суразаков С.С. (ред.) *Маадай Кара. Алтайский героический эпос*. Москва: Наука; 1973:8–39.
11. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. *Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал*. Новосибирск: Наука; 1990:208.
12. Шейкин Ю.И., Никифорова В.С. *Алтайская эпическая интонация*. В кн.: Гацак В.М. (ред.) *Алтайские героические сказания: Очи-бала. Кан-Алтын*. Новосибирск: Наука; 1997:47–70.
13. Катынова С.Ш., Садалова Т.М. (ред.) *Таиштар керегинде сооҕындар*. Горно-Алтайск: Алтын Туу; 2020:32 (на алтайском яз.).
14. Ойроткинова Н.Р. *Мифологический словарь алтайцев*. Новосибирск: ИПЦ НГУ; 2021:600.
15. Калкин А., Чачияков Т., Савдин С. *Алтайские героические сказания: Очи-Бала. Кан-Алтын*. Новосибирск: Наука; 1997:663 (на алтайском и рус. яз.). (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 15).
16. Руденко С.И. *Культура населения Центрального Алтая в скифское время*. Москва: Изд-во Академии наук СССР; 1960:360.
17. Екеев Н.В. и др. (ред.) *Алтай баатырлар*. Том 17. Горно-Алтайск: БНУ Институт алтайских исследований им. С. С. Суразакова; 2021:576 (на алтайском яз.).
18. Ялатов Н.К. *Янгар. Алтайский героический эпос. Том. 2*. Горно-Алтайск: Алтын-Туу; 2004:476 (на алтайском яз.).
19. Шинжин Т.Б. (ред.) *Чыдым ла ойгор Кезер баатыр (Сильный и мудрый Кезер богатырь)*. Алтайский героический эпос. Онгудай: Арусвати; 2020:368 (на алтайском яз.).
20. Паптакова Т.Н. *Эпос «ЯНГАР» сказителя (кайчы) Н. К. Ялатова в контексте алтайской эпической традиции: репертуар, текст, сюжет*: Дис. ...канд. филол. наук. Элиста: 2025:254.
21. Ямаева Е.Е., Шинжин И.Б. (ред.) *Алтай кеп куучындар*. Горно-Алтайск: Ак Чечек; 1994:415 (на алтайском яз.).

References

1. Surazakov SS. *Altai heroic epic*. Moscow: Nauka Publ.; 1985:255 (in Russian).
2. Kazagacheva ZS. *Altai heroic tales: "Ochi-Bala", "Kan-Altyn"*. Gorno-Altai: Gorno-Altai Book Publ. House; 2002:349 (in Russian).
3. Yamaeva EE. *Spiritual culture of Altai. Myth. Epic. Ritual*: Summary of Candidate's dissertation (History). Saint Petersburg: 2002:41 (in Russian).
4. Shinzhin IB. *Storyteller A. G. Kalkin*. Gorno-Altai: Gorno-Altai Book Publ. House; 1996:215 (in Altai).
5. Sadalova TM. *Altai folk tale: forms of ethnic existence, typology of plots, poetics, textual criticism*. Gorno-Altai: Gorno-Altai Book Publ. House; 2008:315 (in Russian).
6. Konunov AA. *Stylistic variations in the heroic tales of N. Ulagashev (against the background of the Altai epic tradition)*: Summary of Candidate's dissertation (Philology). Moscow: 2008:31 (in Russian).
7. Surazakov SS. *From the depths of centuries*. Gorno-Altai: Altai Book Publ. House; 1982:144 (in Russian).
8. Shinzhin IB. Storyteller N.K. Yalatov and the outstanding tale of the Altai people "Yangar". In: Edokov VI (ed.) *Yangar. Altai heroic epic. Vol. 1*. Gorno-Altai: Ak Chechek Publ.; 1997:23 (in Russian).
9. Ukachina KE. A word about the outstanding storyteller of Altai Aleksey Kalkin. In: Ukachina KE, Kalkin AG. (eds.) *Ai Sologoy lo Kun-Sologoy*. Gorno-Altai: Gorno-Altai Book Publ. House; 1989:312 (in Altai).
10. Pukhov IV. Altai folk heroic epic. In: Baskakov NA, Surazakov SS. (eds.) *Maadaï Kara. Altai heroic epic*. Moscow: Nauka Publ.; 1973:8–39 (in Russian).
11. Sagalaeв AM, Oktyabrskaya IV. *Traditional worldview of the Turks of Southern Siberia. Sign and ritual*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 1990:208 (in Russian).
12. Sheikin YuI., Nikiforova VS. Altai epic intonation. In: Gatsak VM. (ed.) *Altai heroic tales: Ochi-bala. Kan-Altyn*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 1997:47–70 (in Russian).
13. Katynova SSh, Sadalova TM. (eds.) *Myths about the stones of Altai*. Gorno-Altai: Altyn Tuu Publ.; 2020:32 (in Altai).
14. Oynotkinova NR. *Mythological dictionary of the Altaians*. Novosibirsk: IPC NSU Publ.; 2021:600 (in Russian).
15. Kalkin A, Chachiyakov T, Savdin S. *Altai Heroic Tales: Ochi-Bala. Kan-Altyn*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 1997:663 (in Altai and Russian). (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; V. 15)
16. Rudenko SI. *Culture of the Population of Central Altai in the Scythian Time*. Moscow: USSR Academy of Sciences Publ. House; 1960:360 (in Russian).
17. Ekeev NV et al (eds.) *Altai baatrylar. Vol. 17*. Gorno-Altai: S.S. Surazakov Institute of Altai Studies Publ. House; 2021:576 (in Altai).
18. Yalatov NK. *Yangar. Altai heroic epic. Vol. 2*. Gorno-Altai: Altyn-Tuu Publ.; 2004:476 (in Altai).
19. Shinzhin TB. (ed.) *Strong and wise Kezer hero*. Altai heroic epic. Ongudai: Arusvati Publ.; 2020:368 (in Altai).
20. Pashtakova TN. *The epic "YANGAR" by the storyteller (kaichy) N.K. Yalatov in the context of the Altai epic tradition: repertoire, text, plot*: Candidate's dissertation (Philology). Elista: 2025:254 (in Russian).
21. Yamaeva EE., Shinzhin IB. (eds.) *Altai legends*. Gorno-Altai: Ak Chechek Publ.; 1994:415 (in Altai).

Об авторе

Паштакова Татуна Николаевна, научный сотрудник, БУ РА «Национальный музей им. А. В. Анохина», ORCID: 0000-0003-2659-3572, e-mail: ms.tatuna@mail.ru.

Information about the author

Tatuna N. Pashtakova, Researcher, A. V. Anokhin National Museum of Altai Republic, ORCID: 0000-0003-2659-3572, e-mail: ms.tatuna@mail.ru.

Конфликт интересов/Conflict of interests

Автору неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию 08.11.2024 / Submitted 08.11.2024

Принята к публикации 09.09.2025 / Accepted 09.09.2025