

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВОЙНЕ И ОРУЖИИ В АЛТАЙСКИХ ИСТОРИЧЕСКИХ ПРЕДАНИЯХ

ЕЛЕНА ВЛАДИМИРОВНА КОРОЛЁВА

Фонд «Сибирский писатель», г. Новосибирск, Россия
e.v.koroleva@inbox.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2198-2547>

Аннотация. Исследование посвящено представлениям о войне и вооружении, запечатленным в алтайских исторических преданиях. Даны определения ключевых понятий военного дела в контексте фольклорной традиции. Произведена интерпретация алтайских терминов вооружения с опорой на данные оружейведения и письменных источников. Выявлены свидетельства доступности огнестрельного оружия разного калибра для алтайцев в том числе после распада Джунгарского государства. Описана практика стрелковых дуэлей. Предпринята попытка уточнения сведений о месте и способе производства пороха на основе сравнения фольклорных, исторических и геологических данных. Предложена версия происхождения легенды о «непробиваемом доспехе». Представлено разнообразие фортификационных сооружений, адаптированных к горной местности. Обнаружены параллели в определении статуса военнообязанных в современной алтайской и средневековой тибетской традициях.

Ключевые слова: алтайские исторические предания, оружие, военное дело.

Благодарности: автор благодарит доктора исторических наук Л. А. Боброва за консультации и важные уточнения.

Для цитирования: Королёва Е. В. Представления о войне и оружии в алтайских исторических преданиях // *Universum Humanitarium*. 2026. № 1. С. 57–78. DOI 10.25205/2713-1165-2026-1-57-78

В отечественной историографии существуют различные точки зрения на применимость фольклорных текстов в исторических исследованиях. Основным камнем преткновения является спор о том, может ли фольклорный текст быть источником информации о реальном прошлом или только о представлениях о нем [Данилевский, 2024. С. 69]. Несмотря на то, что основоположник современной теории текста В. Я. Пропп считал, что «фольклор есть явление исторического порядка, а фольклористика есть историческая дисциплина» [Пропп, 1976. С. 28], большая часть фольклористических исследований осуществляется в рамках научной дисциплины филология, опирается на сравнительно-типологический метод и не ставит целью изучение исторических реалий, запечатленных в фольклорных текстах. В последние годы фольклористы все чаще обращаются к методологии и понятийному аппарату устной истории

(Social memory studies), сосредоточенной на осмыслении рамок культурной памяти и культурного ландшафта различных народов, социальных групп и слоев [Хальвбакс, 2025. С. 36–38; Ассман, 2004. С. 63]. Хорошим примером такого синтетического подхода может служить монография А. В. Исакова [2025].

Настоящее исследование опирается на методы устной истории, исторической фольклористики и исторической текстологии [Данилевский, 2024. С. 30], допускает принципиальную возможность исторических реконструкций с использованием фольклорного материала наряду с другими источниками и сосредоточено на извлечении информации об исторических реалиях с учетом стилистических и жанровых особенностей фольклора.

Военное дело в широком смысле играет системообразующую роль в культуре кочевников, что объясняет наличие большого количества упоминаний сражений и различного рода оружия в исторических преданиях алтайцев (*кеп-куучындар*, *озогы куучындар*). Целью исследования является изучение исторических преданий алтайцев на языке оригинала для выявления и корректной исторической интерпретации и, по возможности, датировки сведений о военном деле, фортификации и вооружении. Задачей исследования стал анализ фольклорных текстов с применением методов исторической текстологии с опорой на данные оружейведения и археологии, представленные в работах Ю. С. Худякова, Л. А. Боброва, А. Ю. Борисенко, Ю. И. Ожередова, А. М. Пастухова. В качестве источника используется массив текстов алтайских исторических преданий и исторических песен из серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», собраний Б. Я. Бедюрова, В. И. Вербицкого и Г. П. Потанина [Несказочная проза алтайцев, 2011; Озоги Түүжилер, 2011; Вербицкий, 1893; Потанин, 2005; Народные песни алтайцев, 2025]. Все эти тексты были записаны исследователями на территории Алтая в период с середины XIX по конец XX в. от коренных местных жителей на алтайском языке, как на северных, так и южных его диалектах. В решении использовать северно- и южноалтайские фольклорные тексты как образцы алтайской культурной памяти мы следуем за принципами, принятыми редколлегией серии «Памятники фольклора Сибири и Дальнего Востока» НИИ филологии СО РАН [Несказочная проза алтайцев, 2011]. Дополнительно используются песни, созданные поэтом-фронтовиком Янгой Тодошем Бедюровым [Бедюров, 2005] в XX в. на основе традиционных фольклорных клише и воспроизводящие классические формулы тюрко-монгольской воинской поэзии: присягу – *черт*, благословение – *алкыш*, проклятие – *каргыш* (подробнее об этом см.: [Королёва, 2016. С. 97–101]). Аналогичные песни можно найти в томе «Народные песни алтайцев», изданном НИИ филологии СО РАН [Народные песни алтайцев, 2025. С. 171, 174, 336–337, 384–385].

Большая часть опубликованных алтайских исторических преданий повествует об истории III Ойратской конфедерации (Джунгарского государства) XVII–XVIII вв. и описывают вооружение, фортификацию и сражения:

- джунгарского (ойратского) периода (1635–1745);
- ойратской гражданской войны, спровоцированной конфликтами из-за престолонаследия (1745–1755);

— Цинской интервенции (1754–1760-е годы).

Актуальность этого исторического периода для этнического самосознания алтайского народа связана с несколькими факторами. Во-первых, III Ойратская конфедерация стала последним автохтонным государственным образованием кочевников в истории Алтае-Саянской горной страны, после чего данная территория была поделена между двумя империями: Российской и Цинской [Моисеев, 1983. С. 90]. Во-вторых, этническая территория современных алтайцев определилась по итогам распада Джунгарского каганата, а этническая история во многом основана на консолидации и инкорпорации потомков тюрко- и монголоязычных ойратской, абинско-кумандинской, телеуто-теленгитской и саяно-теленгитской этнокультурных общностей ойратского периода в состав преимущественно тюркоязычного сообщества кочевников и охотников на территории, подконтрольной России [Шерстова, 2015. С. 145].

Н. Р. Ойноткинова и Е. Е. Ямаева относят исторические предания к фольклорному жанру сказочной прозы, который отражает «представления алтайцев об окружающем мире, природной и социальной деятельности» [Сказочная проза алтайцев, 2011. С. 19]. Произведения сказочной прозы не имеют канонической структуры повествования, их исполнение не ритуализировано, напротив, они пересказываются по случаю, в повседневном общении людьми разного возраста и социального статуса, как на алтайском, так и на русском языке. Согласно наблюдению К. В. Чистова, в сказочной прозе отсутствует «трансмиссия текстов», в основе данного жанра фольклора лежат «общие представления, а реальные тексты имеют как бы дочерний характер» [Чистов, 2003. С. 448–449]. Структура текста зависит от обстоятельств записи и от того, с какой целью ведется повествование [Абысова, Ойноткинова, 2024. С. 35].

В фокусе повествования исторических преданий находится не столько личность героя (или героев), сколько место действия и историческое значение описываемых событий для этноса. Произведения сказочной прозы описывают стиль жизни, социальные ритуалы, тип хозяйственной деятельности, одежду и предметы быта, характерные для ближайших предков современных алтайцев, обосновывая таким образом традиционный уклад. Исторические предания, как флаги на карте, фиксируют изменения границ этнической территории, а также причины таких изменений, отвечая на вопросы: «Кто мы? Откуда? Куда мы идем?»

Описание войн и сражений прошлого занимает важное место среди фольклорных сюжетов. В алтайской традиции запечатлены предметы вооружения и фортификации, в ряде случаев рассказчики поясняют место изготовления, конструктивные особенности, механизм действия. Исторические предания фиксируют слова и действия, которые сопровождают использование оружия. Будучи жанром народной литературы, предания содержат элементы художественного вымысла: так, например, в некоторых из них присутствуют собирательные образы исторических героев, архаические сюжеты и мотивы, необходимые для внесения оценочных суждений [Королёва, 2018; Королёва, 2024]. В отличие от других фольклорных жанров, например эпоса,

тексты исторических преданий не заключены в рамки типологического единообразного жанрово-композиционного построения [Неклюдов, 2015. С. 8], что дает определенные преимущества для исследователя. Рассмотрим этот вопрос подробнее.

Ранее алтайский эпос в качестве источника для изучения военного дела привлекал В. И. Соёнов. В своей публикации он следовал классической схеме описания вооружения (защитное и наступательное оружие, тактика боя), характерной для работ Ю. С. Худякова [Соёнов, 1994. С. 176–187]. Несомненным достоинством работы В. И. Соёнова является попытка систематизации и перевода терминов вооружения с опорой на методы оружейведения. В. И. Соёнов интерпретирует алтайские термины и, используя цитаты из эпоса, описывает такие предметы вооружения, как панцирь, нагрудник, шлем, лук, арбалет, ружье, стрелы с различными типами наконечников, сабли, ножи, секира, копье, булава, плетень. Далее он обращается к тактике боя и приводит характерную для эпоса последовательность: перестрелка, сабельный (или мечевой) и копейный бой, борьба без оружия. Проблема заключается в том, что сюжет эпоса строится на основе «канонизации содержания и поэтической системы» [Конунов, 2016. С. 104] и «эпической модели истории», когда «подлинные имена, реалии, топонимы накладываются на весьма устойчивые и гораздо более древние повествовательные структуры» [Неклюдов, 2015. С. 14–15]. В связи с этим отнесение эпического произведения к определенному историческому периоду условно и затруднено длительной историей его бытования в рамках живой, развивающейся традиции [Суразаков, 1985. С. 20]. Типологическое единообразие сюжета не позволяет датировать события эпоса с опорой на тип используемого вооружения несмотря на то, что часть эпических героев может иметь исторические прообразы. Эпические герои обитают вне времени в контексте традиции, превращаясь в носителей идеалов и ценностей своего народа. Невозможно реконструировать тактику боя на основе эпоса, поскольку «эпическая битва» подчинена клише. Основная цель описания боя в эпосе — демонстрация силы героя, поэтому фазы боя с применением разного оружия идут последовательно и завершаются рукопашным поединком с антагонистом. Согласно наблюдениям В. Я. Проппа, в силу «хронологической несовместимости» эпос избегает описания параллельных событий, в фокусе внимания всегда оказывается один действующий герой, поэтому в эпосе отсутствуют достоверные описания массовых сражений [Пропп, 1975. С. 92–94]. Описание оружия в эпосе следует каноническим образцам, нередко архаичным и гиперболизированным. Именно стилизация объясняет сохранение в алтайском эпосе медных наконечников стрел *jes* и медного панциря *күлер куяк* [Соёнов, 1994. С. 177, 179].

В отличие от эпоса в исторических преданиях отсутствует типологически единообразная структура повествования при наличии устойчивости сюжетов, которые фиксируются многократно, в различных вариантах, в исполнении разных рассказчиков. В преданиях есть точная географическая и нередко хронологическая привязка событий. Именно поэтому исторические предания при сопоставлении и взаимной верификации с письменными

и археологическими источниками дают ценный материал для исторических реконструкций. Полнота и сохранность алтайской традиции позволяет в отдельных случаях говорить о наличии различных линий передачи одного и того же сюжета [Королёва, 2024]. Исторические предания отражают актуальные для современных алтайцев представления об истории этноса в ареале его расселения.

В перспективе исторической интерпретации военных сюжетов алтайского фольклора представляется важным определить смысловое содержание концепта «война» и сопутствующих понятий, а также корректно интерпретировать алтайские термины вооружения. Понимание фольклорных текстов невозможно без систематизации и перевода алтайских военных терминов с привлечением данных из области археологии и оружейноведения, а также письменных исторических источников.

Рассмотрим детально сюжеты, мотивы и термины, связанные с войной и воинским искусством, присутствующие в алтайских исторических преданиях. Начнем со связанных семантически понятий: воин, война, ранение, смерть, плен, оккупация.

В. И. Соёнов совершенно точно характеризует войну как «неотъемлемую часть жизни» кочевника [Соёнов, 1994. С. 181]. Хозяйственный уклад кочевников требует большей площади земельных ресурсов в сравнении с земледельческим для обеспечения продовольствием равного количества людей, не является в полной мере экономически самодостаточным и зависим от торговых путей, позволяет заселять засушливые или гористые районы, где интенсивное земледелие невозможно. Это приводит к таким социальным явлениям, как мобильность, постоянные военные столкновения с целью охраны границ и угона скота соседей (*баранты*), тотальная мобилизация, где статус мужчины автоматически равняется статусу воина. Алтайские предания фиксируют эти особенности в пословице: *мөр болсо — өдөрис, мөр болбосо — өлөрис* (удача есть — будем с пастбищами, удачи нет — умрем) [Озогы Түўкилер, 2011. С. 165]. Судьба *баатыра* — участие в войне *жууда, жуу чакта*, для этого он и рождается на свет, как, например, герой *Көрөгөш* [Озогы Түўкилер, 2011. С. 288].

Эпитеты воина — это *курч улус* ‘острый народ’, *эрлер* ‘мужчины’, *алып-эрлер* ‘герои-мужчины’, *калпту кўлук* ‘смертоносный удалец’, *солоон-кезер черү* ‘подобный меткому Гэсэру солдат’ [Озогы Түўкилер, 2011. С. 160–161]. Имя собственное древнего эпического героя Гэсэра [Сун Гуйцзюань, 2010. С. 83] стало одним из эпитетов воина и богатыря в тюрко-монгольских языках (первая буква имени оглушается согласно алтайской фонетике), породив двойные величания наподобие *кезер-баатыр* ‘герой-богатырь’ [Озогы Түўкилер, 2011. С. 286]. Герой становится *черү* ‘солдатом’ после принятия *черт* ‘присяги’ [Озогы Түўкилер, 2011. С. 180], призыв (мобилизацию) обозначает глагол *черүлен-*. Традиционная формула присяги *черт* (рус. *шерть*) присутствует в творчестве поэта-фронтовика Янги Тодоша, в частности клятва на оружии: *ай оосту мылтык* ‘ружье с лунным дулом’ и *алмас миистү үлдү* ‘сабле с алмазным лезвием’ [Бедюров, 2005. С. 4; Королёва, 2016. С. 98–99]. Различные варианты формулы *шерти* у сибирских народов приведены в статье А. Ю. Конева

[Конев, 2006. С. 173–175]. Алтайская традиция различает ‘воина под присягой’ *черика*, который сражается во имя интересов государства, и ‘удальца’ *күлүка*, а также ‘богатыря’ *баатыра*, который сражается ради славы (в том числе спортивной), и ‘героя’ *алыпа*, который преследует интересы своей семьи, рода. Термин *түмен черү* ‘тыма (тысяча) воинов’ [Озогы Түўкилер, 2011. С. 171] отсылает к чингизидской системе комплектования армии, унаследованной и модифицированной III Джунгарской конфедерацией в результате реформ конца XVII – первой половины XVIII в. [Бобров, Борисенко, Худяков, 2010. С. 188; Бобров, 2024. С. 462–464]. История этого государства от создания до распада запечатлена в алтайских исторических преданиях.

Богатырская статья, согласно традиции, наследуется по мужской линии, отсюда выражения: *баатыр бүдүмдү*, *иркит сөөктү* ‘богатырской стати’, ‘иркитского рода’ [Озогы Түўкилер, 2011. С. 281]. При этом «настоящий герой» рождается ранней весной в благое время [Озогы Түўкилер, 2011. С. 287], что означает канун полнолуния в фазе растущей луны *сын ару ай* ‘чистая луна’. Зрелый *баатыр* могуч и силен: *тар эшиктенг батпас, тай ат көдүрбес* – ‘в узкую дверь не войдет, конь трехлетка не снесет’ [Озогы Түўкилер, 2011. С. 199]. Традиционное этническое самоопределение алтайцев в преданиях: *кара башту, кайыш курлу* ‘черноголовые, с кожаными поясами’ [Озогы Түўкилер, 2011. С. 180; Несказочная проза алтайцев, 2011. С. 336]. Фразеологизм получает объяснение, если вспомнить о двух кожаных поясах, на которых воины-кочевники носили саадачный набор¹ и холодное оружие [Бобров, Худяков, 2008. С. 75]. Эпитет «черноголовые» имеет параллели в ранних тибетских текстах VII–IX вв., где обозначает простых людей (не аристократов) в составе идентичного алтайскому выражения [Lewis Doney, 2024. P. 195]. Такое совпадение не единично и не случайно и свидетельствует о длительной истории кросс-культурного взаимодействия народов Тибета и Алтая [подробнее об этом см.: Королёва, 2025. С. 56–59].

По-алтайски *жуу* ‘война’, ‘бой, сражение’ [Алтайско-русский словарь, 2018. С. 213]. Исходный термин *жуу*, скорее всего, следует переводить как ‘сеча, рубка’, потому что есть однокоренной термин *жуу* ‘нутряное сало’, глагол *жууда* ‘сближаться’. В преданиях встречается определение *Улу жуу* ‘Великая война’ [Озогы Түўкилер, 2011. С. 209]. В современном алтайском языке существуют такие понятия, как *Төрөл жуу* ‘Отечественная война’, а также *кейдеги жуу* ‘воздушный бой’. ‘Сражаться вместе’ – *жуулаш* [Озогы Түўкилер, 2011. С. 172]. Сопутствующий термин *туттыр* ‘принуждать силой’, ‘схватить’, ‘быть пойманным’ [Озогы Түўкилер, 2011. С. 166; Алтайско-русский словарь, 2018. С. 712]. Воевать – значит *олтүр* ‘убивать’ или *олтүрил* ‘быть убитым’ [Озогы Түўкилер, 2011. С. 209]. Смерть в бою – это честь и для воина, и для его коня: *эр жакшызы жөн жастанып жыгылган, ат жакшызы жал жастанып жыгылган* ‘мужья добрые, рукава подложив, пали, кони добрые, гривы подложив, пали’ [Озогы Түўкилер, 2011. С. 138; Народные песни алтайцев, 2025. С. 164]. Смерть наступает, когда рвется *кылданг чичке кызыл тын* ‘подобная волосу красная нить души’ [Озогы Түўкилер, 2011. С. 165; Бедюров, 2005. С. 53].

¹ Лук в налучье и колчан со стрелами.

Войну неизбежно сопровождают *шыра* ‘страдания’ [Озогы Түүкилер, 2011. С. 288] от последствий *уур шыркалаган* ‘тяжких ранений’ [Озогы Түүкилер, 2011. С. 210]. Но гораздо худшим бедствием, чем ранения и смерть, традиция считает *олжо* ‘плен’. Любопытно, что *олжочы* ‘оккупант’, а значит *олжолу чакта корогон* ‘тибель в век пленений’, возможны в случае захвата отеческой территории [Озогы Түүкилер, 2011. С. 207; Несказочная проза алтайцев, 2011. С. 348; Народные песни алтайцев, 2025. С. 128, 174]. Место, куда угоняют пленников — *айланбастын жерине* ‘невозвратная земля’ [Озогы Түүкилер, 2011. С. 143]. Подобные выражения отсылают к практике насильственного переселения побежденных, характерной для государств кочевников Центральной Азии и унаследованной Цинским Китаем. Судьбы пленников-переселенцев различалась: они могли заселить пустующие кочевья сюзерена и стать *албаты* ‘подданными’, могли быть привлечены к трудовым повинностям внутри специализированных поселений или рекрутированы в армию захватчиков, стать личной гвардией его ханов и биев. Угон в плен алтайского юноши казаками с целью получить рекрута «теленгита» и побег из плена с помощью волшебного коня *аргымака*² описан в одноименном предании [Озогы Түүкилер, 2011. С. 154–157], а сама практика формирования таких подразделений — в монографии Л. А. Боброва и Ю. С. Худякова [Бобров, Худяков, 2008. С. 140]. Складывается впечатление, что традиционная форма проклятия, которую использует антагонист Эр-Чадак³ применительно к алтайским зайсанам, основана на идее «невозвратной земли». Он произносит: «Алды ары болзын, арказы бери болзын; Алтайына омор ойто качан да бурылбазын», что значит: ‘грудью назад повернетесь, спиной вперед повернетесь, на Алтай вы обратно не вернетесь’ [Озогы Түүкилер, 2011. С. 152; Несказочная проза алтайцев, 2011. С. 346]. Алтайская традиция описывает жертвоприношения пленников захватчиками, как, например, в преданиях «Сөөктү Тайга» («Гора костей») и «Карагайла Чаптаганнынг жуулашканы» («Карагай и Чаптаган сражаются») [Озогы Түүкилер, 2011. С. 145–151; Несказочная проза алтайцев, 2011. С. 240]. Таким образом, самое страшное следствие войны — это необходимость оставить землю происхождения, родину — *чыккан-өскөн жер* ‘землю, где рожден-взращен’ [Озогы Түүкилер, 2011. С. 207]. Оставленная земля пустеет, *коозолу журтын коскорткон* ‘замшелые юрты разрушаются’ [Озогы Түүкилер, 2011. С. 160], *барга (өлөн) бажы јум калар, баскан (өскөн) Алтай шын (ээн) калар* ‘вершки трав (зелени) стоят нетронуты, Алтай — безмолвный (осиротелый)’ [Бедуров, 2005. С. 21].

² *Аргымак* — конь, обладающий волшебными свойствами, например, способностью при необходимости распускать крылья и парить над горами, широко известный образ в тюрко-монгольской мифологии. При этом сам термин *аргымак* (*аргамак*), возможно, восходит к др. тюркскому глаголу *аргы/арга* — ‘резво бежать’ и др. уйгурскому *агы/аргы* — ‘лошадь’, в современном алтайском языке есть однокоренные существительное *арга* — ‘возможность, шанс’ и глагол *аргада* — ‘спасать’ [Алтайско-русский словарь, 2018. С. 80].

³ Эр-Чадак — зайсан алтайских урянхайцев, перешедший на службу Цинскому Китаю вслед за Амыр-Саной в 1754 г. [Пастухов, 2025. С. 211].

Рассмотрим предметы вооружения из алтайских исторических преданий, следуя схеме, представленной в работах Ю. С. Худякова и его учеников.

Оружие дистанционного боя

Лук неоднократно упоминается в алтайских исторических преданиях, наиболее популярная форма: *јети текпелү јаа* или *јети текпелү саадак* ‘с семью (роговыми) накладками лук’, способный достреливать с одной горы до другой. В предании о князе Ярынаке присутствует гипербола *јүс текпелү јаа* ‘лук с сотней вкладышей’ [Озогы Түүкилер, 2011. С. 133; Несказочная проза алтайцев, 2011. С. 338, 376]. *Саадак* — это лук *јаа* в налуче и с колчаном стрел, то есть в полной экипировке. Существуют разночтения при переводе термина *текпе*: встречаются варианты ‘вкладыш’, ‘накладка’, ‘подставка’ или даже ‘зарубка’. В данном случае с учетом количества элементов *текпе* следует переводить как ‘накладка’. В иных случаях уместен перевод ‘вкладыш’, как в приведенном ниже примере: «На обоих концах лука были роговые клиновидные вкладыши с арочными вырезами для укрепления петель тетивы. Эти вкладыши вставлялись в специальные пазы, или раздвоенные вырезы на концах кибити и приклеивались к деревянной основе» [Бобров, Борисенко, Худяков, 2010. С. 72]. Описание археологов коррелирует с историческими преданиями: «*Саадакла јуулашкан, аннын мүүзинен экен јети текпелү болгон*» — ‘с луком воевали, из маральего рога вырезанные семь вкладышей были’, — рассказывает Шонтой Кокпоев [Озогы Түүкилер, 2011. С. 133; Несказочная проза алтайцев, 2011. С. 338]. Встречается вариант *темир јаа* ‘железный лук’ [Озогы Түүкилер, 2011. С. 251]. Известны традиции и *табыжы јок ок-јаа* ‘бесшумный лук’ [Несказочная проза алтайцев, 2011. С. 320]. Добавочный термин *ок*⁴ (стрела) не случаен и обозначает тип лука, предназначенный для определенного типа стрел. Встречается вариант *ок-саадак* [Озогы Түүкилер, 2011. С. 146], а также *кастак-јаа*, лук с другим типом стрел *кастак* или *кастак-огы* ‘кастиковые стрелы’ [Озогы Түүкилер, 2011. С. 251]. Упоминается еще один тип стрел — *үч канатту соон* ‘трехкрылая стрела’, что может означать стрелу с наконечником, трехгранным в сечении [Несказочная проза алтайцев, 2011. С. 236]. Наконечник стрелы — *јебе* [Несказочная проза алтайцев, 2011. С. 376]. Полочка у лука, затвор у ружья называются одинаково — *чактырма*, натягивать лук — *тарт*, *тартын* [Алтайско-русский словарь, 2018. С. 787; Озогы Түүкилер, 2011. С. 251].

В предании о князе Ярынаке (Иренеке), записанном от С. Д. Куюкова, упоминается стрелковое состязание, которое затевают сары-сойоны (предки тувинцев) с целью оспорить право на земли на южном берегу Телецкого озера, занятые семьей героя. Датировать это состязание можно условно, с учетом описываемых обстоятельств и расположения спорной территории, периодом от распада Джунгарского государства в 1754 г. до вхождения алтайцев в русское подданство в 1765 г. Вызов на поединок звучит так: «*Јарынак алып үйде бе,*

⁴ Алтайский термин *ок* обозначает ‘заряд’, ‘то, чем стреляют’, применительно к луку это будет стрела, применительно к ружью — пуля, применительно к пушке — ядро [Алтайско-русский словарь, 2018. С. 499].

жаа-саадагы белен бе? Кайракан⁵ алып үйде бе, кастак-жаазы белен бе?» [Озогы Түүкилер, 2011. С. 250], что значит ‘Ярынак-герой дома ли, лук в колчане готов ли? Кайракан-герой дома ли, лук со стрелами кастак готов ли?’ Отзыв невестки героя звучит так: «*Кайракан үйде, кастак огы белен! Жарынак үйде, жаалу саадагы белен!*» [Озогы Түүкилер, 2011. С. 250–251], что значит ‘праотец дома, кастаковые стрелы готовы. Ярынак дома, с луком налуч и колчан готовы’. В ходе состязания Ярынак пробивает семь попон на лошади, стреляя через озеро, и тем самым побеждает. Перед решающим выстрелом он заговаривает свою одушевленную смертоносную стрелу *тынду-јада кастак* ‘душу отсекающую стрелу’ [Озогы Түүкилер, 2011. С. 251; Несказочная проза алтайцев, 2011. С. 376]. Подвиг старика Ярынака удивителен, поскольку традиционный эпитет для стрелка — это смелый юноша *мерген солоон уул* [Озогы Түүкилер, 2011. С. 172], ведь для стрельбы из лука требуются физическая сила и выносливость.

Огнестрельное оружие применяется героями алтайских исторических преданий наряду с луками. Ружья используют персонажи, прототипы которых жили в XVII–XVIII вв.: сыновья Ойрот-Каана (правителя Джунгарии), противники в борьбе за престол Амыр-Санаа и Дабачы, казахский бий Кочкорбай, герои периода Цинской интервенции сыновья Солтона, Бюдюки, Эскинчек, Эрельдей и другие, что является следствием ойратской политики перевооружения Джунгарии [Бобров, Борисенко, Худяков, 2010. С. 172–175]. Ружье именуется *көндөй мылтык* ‘дуплистое ружье’ [Озогы Түүкилер, 2011. С. 223; Несказочная проза алтайцев, 2011. С. 352] или *ай оосту мылтык* ‘ружье с лунным дулом’ [Бедюров, 2005. С. 4], соответственно «мушкетер» — это *көндөй мылтыкту алып* ‘с дуплистым ружьем герой’ [Озогы Түүкилер, 2011. С. 159]. Ложе у ружья — *кындак* [Озогы Түүкилер, 2011. С. 184], приклад — *кыр* (крыло), встречаются богато украшенные (инкрустированные, резные) ложа — *сүрлү-чүмдү кындак* ‘красивое-нарядное ложе’ и ружья с тонкими прикладами — *чичке кырлу мылтыкты* ‘подобно волосу крылатые ружья’ [Озогы Түүкилер, 2011. С. 184, 190], такое ложе для ружья из красного рога марала изготавливает герой Боор в качестве подарка будущему тестю. Пуля — *ок*, заряжать дуплистые ружья порохом и пулями — *көндөй мылтык-тарып октойло* ‘дуплистое ружье порохом заряжать’ [Озогы Түүкилер, 2011. С. 165]. Иногда ружье героев преданий бывает *такаа куштын јумуртказындый темир окту* ‘с железной пулей с яйцо курицы-птицы’ [Озогы Түүкилер, 2011. С. 223], что может характеризовать крупнокалиберные фитильные ружья местного производства [Бобров, Борисенко, Худяков, 2010. С. 177]. Предания косвенно подтверждают данные о том, что организованное джунгарами оружейное производство не прекращалось на территории Алтая в период гражданской войны и интервенции в конце XVIII в., поскольку персонажам ружей хватает даже для вооружения женщин [Несказочная проза алтайцев, 2011. С. 362]. В. И. Соёнов со ссылкой на С. С. Суразакова приводит случаи упоминания оружия *саадак мылтыгым* ‘саадачный набор с мультуком’,

⁵ *Кайракан* — алт. праотец, значимый предок, обладающий особыми талантами, которые наследуются потомками по мужской линии, отсюда *кайраканду каан* — государь, имеющий право на власть по рождению.

в которое можно зарядить *кастак огын* в эпосе «*Кёзүйке ла Байан*», записанном от Н. У. Улагашева. С точки зрения С. С. Суразакова речь идет об арбалете [Соёнов, 1994. С. 179]. В преданиях такое словосочетание не встречается, отметим, однако, что у данного фрагмента может быть и другая интерпретация. Термин *кастак* в данном случае несет функцию определения, а значит, подразумевается пуля (или стрела) *ок*, которая обладает признаками *кастак*, что может быть, например, способностью пробивать доспехи. Собственно ружье традиционно транспортировалось на перевязи, иногда в чехле для защиты от влаги, весь набор может быть назван *саадак*.

Алтайские предания упоминают не только *куй-таш тарылык* ‘пещерный каменный порох’ [Озогы Түүкилер, 2011. С. 132] или *көк тары* ‘сизый порох’ [Озогы Түүкилер, 2011. С. 166], но и способы, и предполагаемое место его изготовления. Так, бий Чаган-Нараттан во время битвы с Амыр-Саной трусливо скрывается в пещере на горе Тарлык (Пороховой, современное название Сарлык, Шебалинский район Республики Алтай). «Стены этой пещеры как бы потеют: эта отпоть селитряного свойства, она застывает и осыпается, цвет ее темно-серый. Говорят, что калмыки из этой осыпи, сделав порошок, варили его в воде с серой и углем и получали из этой смеси порох, прибавляя медвежью и сурковую желчь», — сообщает В. И. Вербицкий [Вербицкий, 2017. С. 122–123]. Скорее всего, таким образом добывали натриевый калий. Проблема заключается в том, что в окрестностях современного Сарлыка нет известковых отложений, подножие горы лесистое, влажное, а в таких условиях отложения селитры не формируются. Идеальным местом для такой пещеры является Талды-Дюргунское месторождение в 5 км от с. Чаган-Узун, где много известковых отложений, сухой климат, а пласты бурого угля содержат вкрапления серы [Светлова, 1998. С. 66]. Если сырье для пороха добывали в одной из пещер в районе Чаган-Узуна, то его даже не приходилось смешивать для варки, можно было брать готовый субстрат. Что касается желчи, то этот элемент относится к области магических практик, упоминается в разных преданиях и призван увеличить меткость и бронебойность выстрела ружья или лука [Несказочная проза алтайцев, 2011. С. 356; Озогы Түүкилер, 2011. С. 168]. Уроженец Верхнего Уймона Прокопий Огнёв, допрошенный в рамках следственного дела о побеге в Беловодье в 1827–1828 гг., сообщал, что беглецы рассчитывали на приобретение пороха у «азиатских орд», которые его «сами выделяют» [Чистов, 2003. С. 446]. Таким образом, имеются свидетельства в пользу того, что автохтонное производство пороха сохранялось на Алтае вплоть до первой половины XIX в.

В выражении *байа камылдылу мылтыкак* — ‘огнестрельные с пороховыми рожками ружья’, — которым рассказчик С. С. Казагачев обозначил наличие огнестрельного оружия у героев [Несказочная проза алтайцев, 2011. С. 362–363], присутствуют термины *камылды* — рожок для пороха и *байа*, восходящий к «монгольскому названию огнестрельного оружия *буу* (*buu*), который цинские составители „Сиюй тучжи“ передали как *бао*» [Бобров, Пастухов, 2021. С. 786]. Возможно, при записи предания произошла опечатка, оттого *буу* превратился в наречие *байа* (недавно) или же сам рассказчик произвольно интерпретировал архаизм.

Оружие ближнего боя

Холодное оружие в алтайских преданиях представлено *ўлдү* ‘саблей’ [Озогы Түүкилер, 2011. С. 180]. В тексте «Циньдин Хуаньюй Сиюй тучжи», созданном маньчжурскими военными в качестве отчета об изучении Джунгарии в период с 1755 по 1782 г., «монгольский термин *илэду* (*илд*) уверенно соотносится с однолезвийными *дао* (*刀*)», который в китайской традиции обозначает однолезвийное длинноклинковое холодное оружие [Бобров, Пастухов, 2021. С. 775]. Исследование, предпринятое по указу императора Цяньлуна, в алтайской традиции *Эдьен-Каана*, относится к периоду Цинской интервенции, который подробно описан в фольклоре. Таким образом, логично учитывать этот источник при интерпретации терминов вооружения в преданиях, запечатлевших события позднее джунгарского периода (джунгарской гражданской войны, Цинской интервенции), и не переводить термин *ўлдү* как ‘меч’, что происходит довольно часто. *Кара (узун) кынду ўлдү* – это ‘слабоизогнутая сабля с гардой в виде перекрестья’, что отличало ее от подобных цинских сабель с дисковидной гардой, оснащенная черными (длинными) ножами. Саблей можно, ‘сурово смотря, резать’ – *кату көрүп кезелик* или, ‘навстречу надавливая, резать’ – *удура базып кезелик* [Бедюров, 2005. С. 7].

В. И. Соёнов переводит *ўлдү* как ‘сабля’, *кылыш* как ‘меч’, а словосочетание *кылыш ўлдү* – как ‘палаш’ [Соёнов, 1994. С. 180]. При этом автор не приводит примеров употребления последнего словосочетания из эпоса. Современный словарь приводит варианты перевода «меч, сабля, кинжал» равно для *ўлдү* и *кылыш* [Алтайско-русский словарь, 2018. С. 439, 761]. Поскольку в преданиях термин *кылыш* встречается в единичных случаях, без развернутых описаний внешнего вида оружия, то для корректной интерпретации недостаточно лексического материала. Можно лишь констатировать, что *кылыш*, как и *ўлдү*, – это, без сомнения, клинковое оружие. Парная метафора, описывающая поясной набор мужчины – *кылыш ўлдү курчанып* ‘с кинжалом и саблей подпоясан’ и поясной набор женщины – *кыгырык кайчы корчанып* ‘со скребком ножницами подпоясана’, скорее говорит о том, что *кылыш* и *ўлдү* – это два разных вида оружия [Озогы Түүкилер, 2011. С. 3]. Не стоит удивляться и тому, что в турецком издании книги Э. Челеби в качестве османского эквивалента термина «*üldi*» указано «*kılıç*» [Бобров, Пастухов, 2021. С. 776], в современном турецком языке *kılıç* – это любое длинноклинковое холодное оружие от средневекового европейского двуручного меча до османской сабли. *Кылыш* упоминается в алтайской военной песне в составе красивой парной метафоры: *йыда бажы йыш кеберлү, кылыш бажы тош кеберлү* ‘копий верхушки, подобные лесу, мечей острия, подобные льду’ [Озогы Түүкилер, 2011. С. 138]. Такая картина формируется в контексте космологической «последней войны» *калапту жууга* против «черных» *каралар*, что вполне может быть описанием одной из битв периода Цинской интервенции с использованием буддийской символики. Помимо острия (навершия) *бажы*, у сабель и копий есть рукоятки – *сабы* [Озогы Түүкилер, 2011. С. 190].

Копье *йыда* неоднократно встречается в алтайских исторических преданиях и песнях, а также в пословицах, например: *йыда была жүрекке сайыжат, ўлдү биле мойынына йыжыжат* ‘копьями сердца колют, саблями шеи рубят’

[Ойротско-русский словарь, 2005. С. 60]. «Составители „Сиюй тучжи“ сумели достаточно точно передать название ойратского колющего длиннодревкового оружия — „цзида“, а также привели размеры ойратских копий и пик: „длинные“ (около 3,8–4,1 м) и „короткие“ (от 3,2 м)» [Бобров, Пастухов, 2021. С. 776–777]. Детальное описание *йыда* получил Г. Н. Потанин от дёрбёта (ойрата) Сарисына в г. Улангом в составе сказания Ирин-Сайн (Ирин-Шайн), зафиксированного в трех вариантах (двух монгольских и одном алтайском):

«Под копеейцем красной стосаженной пики был привязан ремень *кудур* (из кожи кабарги), на котором богатырь носил пику. Копейцо было из стали *шургу*, обруч на пике из стали *шурук*; из черной стали *хаджи*, то есть, два ножа под копеейцом (чтобы неприятель не мог ухватиться рукой за пику). Пика была воткнута с правой стороны юрты за ее пояс; от пики до небес свет горел, вниз по земле было сияние» [Потанин, 2005. С. 434].

В алтайском эпосе секира *ай-малта* — это оружие антагонистов [Соёнов, 1994. С. 180]. В историческом предании, записанном от А. Чарас-Суйманаковой, топор *керки-малта* — это оружие людей из рода кергил Жес-Буки и его отца Ак-Кама, переселившихся в Кан-Ябоган из черневой тайги Аба-Жыш [Озогы Түүкилер, 2011. С. 218]. Предание повествует об инкорпорации переселенцев в состав алтайской этнической общности. Таким образом, в данном случае топор — это оружие чужое. В исторической песне о баатыре Канза присутствует парная метафора: *төбөлү малта курч эмтир, аймалта мизы курч эмтир* ‘бьющий по темени топор острый оказывается, топора лезвие острое оказывается’, однако в контексте песни применяется он как строительный инструмент, а не боевое оружие [Вербицкий, 2017. С. 170]. Иноэтничное происхождение боевого топора в алтайском фольклоре коррелирует с данными «Сиюй тучжи», где полусекира «аипалэту» (алт. ай-малта) упомянута как предмет вооружения «мусульманских племен» Восточного Туркестана и сопредельных территорий [Бобров, Пастухов, 2021. С. 791].

Защитное вооружение

Нательный доспех представлен в преданиях вариациями терминов: *кёо куяк тон*, *кёо тон*, *кёо куяк* или просто *куяк* [Озогы Түүкилер, 2011. С. 140, 152; Несказочная проза алтайцев, 2011. С. 356, 362, 366]. Рассказчики устойчиво переводят эти термины как ‘кольчуга’ или ‘кольчужная шуба’. В. И. Соёнов считает этот перевод не верным и утверждает, что эпический *куяк* — «это не кольчуга, а панцирь из спрессованной особенным способом кожи» [Соёнов, 1994. С. 177], подразумевая бригадину — «конструкцию защитного покрытия, при которой панцирные пластины крепятся к плотной органической (как правило, многослойной) основе с внутренней стороны» [Бобров, Ожередов, 2021. С. 207–208]. А вот мнение составителей «Сиюй тучжи» скорее поддерживает народную версию: «Хуякэ (呼雅克). Это кольчуга (кит. соцзыцзя 鎖子甲)». Созвучный термин *küü-e’-kyo* встречается в тексте законодательного памятника XVIII в. «Халха Джирум» и обозначает кольчугу [Бобров, Пастухов, 2021. С. 785]. Именно в *кёо куяк* одет Хар-баатар Аюша, чей конный портрет приведен в качестве иллюстрации [Бобров, Пастухов, 2021. С. 779]. Откуда же тогда

в определении доспеха появляется термин *тон* ‘шуба’? Ответ на этот вопрос кроется в способе ношения доспеха. Кольчугу *кёо куяк* одевали поверх стеганого панциря *олбок*, «который обозначался как *olboγ quyaγ*» в тексте «Сиюй тучжи» [Бобров, Пастухов, 2021. С. 785]. Реконструкция такого комплексного доспеха представлена в статье Л. А. Боброва и Ю. А. Филипповича [Бобров, Филиппович, 2012. С. 170]. Так, «шелковая вата», которая использовалась в качестве набивки при создании джунгарских стеганых доспехов *элэпакэ* (монг. *олбог*), с точки зрения составителей «Сиюй тучжи» [Бобров, Пастухов, 2021. С. 792], — это не что иное, как шерсть или козий пух. Таким образом, *кёо куяк тон* — это кольчуга, надетая поверх плотного, стеганого халата *олбок* или, в зависимости от ситуации, под него, отсюда и появляется «шуба» в аутентичном переводе. Учитывая широкое распространение кольчужных доспехов местного производства в джунгарской армии XVII–XVIII вв. [Бобров, Борисенко, Худяков, 2010. С. 167, 169, 171], следует признать народную интерпретацию термина *кёо куяк* в алтайских исторических преданиях достоверной.

«Непробиваемый доспех» как особая привилегия знатного воина — распространенный мотив алтайских преданий и присутствует в описании стрелковых дуэлей с применением огнестрельного оружия неназванного русского казака и телеута Мылтык-ашха [Вербицкий, 2017. С. 121–122], героев времен джунгарской гражданской войны Түүкея и Ыскүс-Уула в междуречье Адаткана и Шииберти близ крепости Шибее под горой Кызыл-Таш [Озогы Түүкилер, 2011. С. 134, 135], алтайского баатыра Бюдюки и казахского бия Кочкорбая [Озогы Түүкилер, 2011. С. 141–142], ламы Боора и предводителя Цинской армии Эр-Чадака с участием Ак-Билека [Озогы Түүкилер, 2011. С. 174–175]. Пробить доспех *кёо тон* можно только с малого расстояния [Озогы Түүкилер, 2011. С. 174–175], когда приподнялся подол [Озогы Түүкилер, 2011. С. 146]. Нужно ухитриться попасть в передний вырез куяка, обычно закрытый лукой седла [Озогы Түүкилер, 2011. С. 133–134, 136, 141–142], стрелять в голову [Вербицкий, 2017. С. 121–122] или кисти рук, незащищенные доспехом [Озогы Түүкилер, 2011. С. 153]. Л. А. Бобров и Ю. С. Худяков полагают, что легенду о «непробиваемом доспехе» создали и поддерживали русские казаки, внушая соседним народам веру в силу русского оружия [Бобров, Худяков, 2008. С. 336]. В контексте алтайских преданий русское происхождение «непробиваемого доспеха» неочевидно, есть пример, когда рассказчик уточняет, что это дар Цинского императора [Озогы Түүкилер, 2011. С. 174]. С нашей точки зрения, данный фольклорный мотив носит интернациональный центральноазиатский характер и связан с периодом перехода к массовому использованию огнестрельного оружия. Людям потребовалось время, чтобы признать, что никакой доспех не является достаточной защитой от огневого поражения, при этом несовершенство оружия, обстоятельства выстрела или особенности экипировки иногда давали шанс на выживание после ранения, что, как мы знаем, происходит и сейчас, так сложился образ «непробиваемого доспеха» как элитарного признака. Отсюда алтайская метафора безоружности: *кызыл жылангаш чыгып келди* ‘красными-голыми вышли’ [Несказочная проза алтайцев, 2011. С. 352], подразумевающая не только отсутствие наступательного оружия, но и каких-либо средств защиты.

Экипировка коня редко описывается в преданиях подробно, нет сведений о конских доспехах. Тем не менее представить алтайского воина без коня (ат) невозможно. Богатырский конь рождается вместе с героем и представляется его неотъемлемой частью, согласно фольклорной традиции качества коня тождественны качествам его наездника [Озогы Түүкилер, 2011. С. 283, 288]. *Јүс јаш јажан, јүгүрүк ат минзен* — ‘сто лет бы жить, на скакуне бы ездить’ [Ойротско-русский словарь, 2005. С. 59].

В контексте традиционного восприятия становятся понятны необычайно суровые наказания в джунгарском законе (*јан*), установленные за кражу оседланного коня или элементов его упряжи, что приравнивается к покушению на жизнь хозяина. Смягчение наказания по такому преступлению со стороны зайсана тёлёсов Кааки воспринимается рассказчиками как необычайная милость [Озогы Түүкилер, 2011. С. 204]. Инициация героя происходит в процессе объездки коня-трехлетки (*тай ат*), никогда не носившего узды — *нокто сукпаган су-эмдик* ‘недоуздок не знавшего, никогда необъезженного’ [Озогы Түүкилер, 2011. С. 143]. В преданиях нередко встречаются пословицы, подчеркивающие этот нерасторжимый союз. *Айгыры јок мал калды, айдаар керек, кааны јок јон калды, алар керек* — ‘без жеребца табун остался, без хана народ остался, собрать нужно’ [Озогы Түүкилер, 2011. С. 159]; *ат карыза — согумтык, эр карыза — өлүмтик* — ‘конь стареет — убивают, муж стареет — умирает’ [Озогы Түүкилер, 2011. С. 161].

Из свидетельств современников известно, что в XVII в. джунгарская армия, в составе которой воевали предки алтайцев, начинала атаку с массированного обстрела противника в пешем строю, после чего в бой вступала конница, но уже в XVIII в., по мере наращивания собственного ружейного производства, научилась использовать огнестрельное оружие в конном строю [Бобров, Худяков, 2008. С. 578, 597]. Движение в плотном конном строю тренировалось, в частности, в ходе командной конной игры *көк-бөрү*. При этом отдельные элементы конской амуниции, как, например, *күлер үзен* ‘медные стремена’, могли использоваться как орудие убийства [Озогы Туукилер, 2011. С. 170]. Разумеется, помимо кавалерийской атаки были известны и методы обороны от конницы. В предании Аргымак описано применение типичных орудий скотоводов для спешивания всадника *темир тегек, урук, чалма* ‘железные крюки, шесты с петлей, арканы’ [Озогы Туукилер, 2011. С. 157]. В поэзии Янги Тодоша наряду с архаичным мотивом отравления на пиру присутствует упоминание выкопанного земляного рва-ловушки для всадника — *колоско казып*, прикрытого корнями, валежником [Бедюров, 2005. С. 83].

Оборонительные сооружения

В алтайских исторических преданиях описаны крепости *шибее*, а также ловушки *тибү* и *ябак*. Термин *шибее* восходит к глаголу ‘укрепляться’ — *шибеелен/шибеелей* [Озогы Түүкилер, 2011. С. 172]. Для строительства укреплений, как правило, выбирали естественные возвышенности, останцы, *боомы* ‘прижимы’, ущелья, позволяющие не только укрыться от нападения, но и контролировать проходы, как, например, *Чуй-Бажында Төжу Тайга шибее* на вершине

горы *Јала Мөңкү Дай-Дере*, где состоялась дуэль братьев Боора и Ак-Билека с Эр-Чадаком [Озогы Түүкилер, 2011. С. 243; Несказочная проза алтайцев, 2011. С. 356]. Вот как описывает начало Цинской интервенции 1750-х годов Айлдаш Анатов и Кюйлюк Майчиков в предании «Сыновья Солтона»: *Алтайдын аалга-туйук јерлине ышыктанып-шибееленип* — ‘на Алтае в укромных-глухих местах укрывались-укреплялись’ [Озогы Түүкилер, 2011. С. 160]. При этом буддийский монастырь, расположенный на открытой местности в Чуйской степи, также именуется крепостью — *Көк-өргө шибее* [Озогы Түүкилер, 2011. С. 275]. Это сооружение дало название современному селу Кокоря. Согласно археологическим данным, *шибее* близ с. Кокоря соответствовало следующему описанию: «В архитектурном плане джунгарские „шибэ“ обычно представляли собой квадрат или прямоугольник. Стены (высотой до двух и более метров) клались из обтесанных камней или сырцового кирпича. Иногда насыпались высокие земляные валы, обнесенные рвом. Углы крепости могли снабжаться небольшими башнями. Внутренняя площадь „шибэ“ обычно не застраивалась» [Бобров, Борисенко, Худяков, 2010. С. 201].

Разницу между *шибее* и *тибү* раскрывает предание о родоначальнике рода (сөөк) *ак-кёбёк* Ярынаке, записанное от Бориса Теменова. Для строительства *шибее* люди Ярынака собирают камни, складывают каменные башни размером с копну, между ними каменный вал (стена) на 40 шагов, вход в крепость делают с тыловой стороны. Вполне возможно, что эта крепость упоминается в русских источниках как расположенная «за Телецким озером на Усть-Чулышману» [Моисеев, 1983. С. 76]. Для ловушки *тибү* на вершине г. Уйттю-Кайя укрепляют веревками поперечное бревно-катыш, сверху насыпают крупные камни, когда враг приближается, веревки перерубают, провоцируя искусственный обвал [Озогы Түүкилер, 2011. С. 243]. Аналогичное *тибү* с ремennыми креплениями описано в предании «Бегство Ойрот-Каана», записанном от А. К. Туймешева, представителя народа туба из рода *көл-чагат* [Несказочная проза алтайцев, 2011. С. 342; Королёва, 2024. С. 37]. К тому же типу относятся ловушки Бюдегеша (сына Ярынака) в Чулушманской долине, предназначенные для русских казаков [Озогы Түүкилер, 2011. С. 267]. В предании, записанном от К. И. Кудирмекова и А. Туткушева в с. Кырлык, подобная ловушка, устроенная зайсанами и героями времен Цинской интервенции (Мола, Кульжукай и Тузагаш), названа *јабак*, судя по описанию, принцип устройства не отличается от *тибү*. Предание фиксирует обычай, когда зайсаны принуждают вдову обрезать веревки *ябака* [Озогы Түүкилер, 2011. С. 152; Несказочная проза алтайцев, 2011. С. 346]. В. И. Соёнов обозначает ловушки, действующие по принципу искусственного обвала, термином *корым-баспак* [Соёнов, 1994. С. 183].

В имеющихся в нашем распоряжении записях преданий не встречаются детальные описания полевых сражений и полевых укреплений, в частности «верблюжьих вагенбургов» [Бобров, Борисенко, Худяков, 2010. С. 195], однако есть тексты, демонстрирующие отношение к этим животным как к расходному материалу. Так, в предании «Кёшөө-Агаш» последний самопровозглашенный Ойрот-Каан Амыр-Санаа прибегает к поджогу верблюдов как к военной хитрости [Озогы Түүкилер, 2011. С. 137].

В заключение следует сделать некоторые выводы. Алтайские исторические предания характеризуют 'войну' *жуу* как закономерное историческое явление, а воинскую службу — как почетную обязанность любого мужчины. Алтайская традиция различает 'воина под присягой' *черика* и 'удальца' *күлүка*, 'силача' *алыпа* и 'богатыря' *баатыра*. Благодаря военным песням в народном бытовании до наших дней сохранилась формула присяги *черт 'шерт'*. Термин *түмен черүү* 'тысяча воинов' и аналогичные свидетельствуют о сохранении в народной памяти системы мобилизации монгольского типа. Традиционные алтайские этномаркирующие фразеологизмы *кара башту*, *кайыш курлу* 'черноголовые', 'с кожаными поясами' имеют средневековые тибетские параллели и подразумевают военнообязанных мужчин с холодным оружием и саадачным набором. Смерть в бою почетна, худшим бедствием считается *олжо 'плен'*, который приводит к опустению родной земли.

Оружейный комплекс, описанный в алтайских исторических преданиях, относится к позднему Средневековью и Новому времени. Дальнобойное оружие представлено луками *јаа* в саадачном наборе, а также фитильными ружьями *мултук*, достоверно описан один из возможных способов производства пороха. Данные исторических преданий в сочетании с письменными документами начала XIX в. подтверждают практику автохтонного производства пороха в том числе после распада Джунгарского государства. Упоминаются обстоятельства и ритуал стрелковых дуэлей таких исторических деятелей, как Боор и Ак-Билек (сыновья Солтона), Эрельдей, Эскинчек, Бүдүки, Кочкорбай, Ярынак. Перечень холодного оружия включает клинковое оружие *үлдү* и *кылыш*, копье *ыда*. Защитное вооружение представлено комплексом *көө куяк тон*, который включает кольчугу (*көө куяк*) и стеганный шерстью халат (*тон/олбок*). Зафиксирован фольклорный мотив «непробиваемый доспех». Фортификационные сооружения алтайских преданий адаптированы к особенностям гористой местности. Неоднократно упоминаются крепости (*шибе*), встречаются ловушки (*колоско казып*) для кавалерии, подробно описаны ловушки *јабак* и *тибү*, действующие по принципу искусственного обвала. Некоторые крепости исторических преданий упоминаются в письменных источниках XVIII в., например *шибе* Ярынака на берегу Телецкого озера, *Көк-өргө шибее* на территории современного Кош-Агачского района Республики Алтай.

Проанализированные фольклорные тексты содержат обширную информацию о том, как алтайцы в современный период этнической истории воспринимали концепты войны и воинской службы, а также демонстрируют значительное влияние фольклорной традиции на это восприятие. В отдельных случаях недостаток лексического материала не позволяет сделать однозначных выводов о том, как именно выглядело то или иное оружие. Тем не менее устная историческая традиция сохранила немало представлений о вооружении и фортификации джунгарского периода XVII–XVIII вв., что делает возможным использовать массив текстов алтайских исторических преданий в качестве источника для исторических реконструкций в области истории военного дела Южной Сибири на рубеже позднего Средневековья и раннего Нового времени.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

Озогы Түүкилер (Алтайские легенды и предания ойротской и царской эпох) / сост. Б. Я. Бедюров. Горно-Алтайск: Алтан-Туу, 2011. 424 с. (на алт. яз.).

Народные песни алтайцев / сост. М. А. Демчинова, Г. Б. Сыченко. Новосибирск: СО РАН, 2025. 948 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 35).

Несказочная проза алтайцев / сост. Н. Р. Ойноткинова, И. Б. Шинжин, К. В. Яданова, Е. Е. Ямаева. Новосибирск: Наука, 2011. 576 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 30).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Абысова С. В., Ойноткинова Н. Р. Несказочная проза алтайцев: теоретические аспекты. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2024. 320 с.

Алтайско-русский словарь / отв. ред. А. Д. Чумакаев. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2018. 936 с.

Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М. М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с. (Studia historica).

Бедюров Я. Т. Јаңа Тодош јаңары (Песни Янги Тодоша). Горно-Алтайск: Солоны, 2005. 191 с. (на алт. яз.).

Бобров Л. А. Джунгары — последняя кочевая империя // Кочевые империи Евразии: особенности исторической динамики. М.: Академический проект; Парадигма, 2024. С. 445–487 с.

Бобров Л. А., Борисенко А. Ю., Худяков Ю. С. Взаимодействие тюркских и монгольских народов с русскими в позднее Средневековье и Новое время: учеб. пособие. Новосибирск: НГУ, 2010. 288 с.

Бобров Л. А., Ожередов Ю. И. Уникальный центральноазиатский доспех из собрания Музея Алтайского горного округа // Война и оружие. Новые исследования и материалы. Труды Десятой международной научно-практической конференции (Санкт-Петербург, 12–14 мая 2021 г.). СПб.: Военно-исторический музей артиллерии, инженерных войск и войск связи, 2021. Т. 1. С. 197–208.

Бобров Л. А., Пастухов А. М. Вооружение и знамена ойратов Джунгарии середины XVIII в. по материалам «Циньдин Хуаньъюй Сиюй тучжи» // Oriental Studies. 2021. Т. 14, № 4. С. 770–796.

Бобров Л. А., Филиппович Ю. А. Кольчатый панцирь покроя «жилет» из Кош-Агачского района Республики Алтай // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2012. Т. 11, № 5: Археология и этнография. С. 163–171.

Бобров Л. А., Худяков Ю. С. Вооружение и тактика кочевников Центральной Азии и Южной Сибири в эпоху позднего Средневековья и раннего Нового времени (XV – первая половина XVIII в.). СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2008. 776 с.

Вербицкий В. И. Алтайские инородцы: сборник этнографических статей и исследований алтайского миссионера, протоиерея В. И. Вербицкого / под ред. А. А. Ивановского. М., 1893. 221 с.

- Данилевский И. Н. Историческая текстология: учеб. пособие. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2024. 556 с.
- Данилин А. Г. Бурханизм. Из истории национально-освободительного движения. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1993. 203 с.
- Исаков А. В. Фольклор и литература бурят о присоединении к России: исследование исторической памяти. Улан-Удэ: Издательство ИМБТ СО РАН, 2025. 212 с.
- Конев А. Ю. Шертоприводные записи и присяги сибирских «иноземцев» конца XVI–XVII вв. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2006. № 6. С. 170–176.
- Конунов А. А. Поэтика и стиль вариантов эпоса «Алтай-Буучай» // Тюркология. 2016. № 5. С. 85–105.
- Королёва Е. В. «Зоны умолчания» алтайских исторических преданий: генезис и эволюция во времени // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2018. № 1 (35). С. 58–65.
- Королёва Е. В. Индивидуальное и традиционное в поэзии алтайца-фронтовика Янги Тодоша Бедюрова (1907–1961) // Сюжетология и сюжетография. 2016. № 1. С. 97–101.
- Королёва Е. В. К вопросу о ранних средневековых тюркских и тибетских параллелях в алтайских фольклорных текстах // III Сибирский форум фольклористов: тезисы докладов (16–20 июня 2025 г.). Новосибирск: ИФЛ СО РАН, 2025. С. 56–59.
- Королёва Е. В. Образ Ойрот-Каана в исторических преданиях алтайцев // Гуманитарные науки в Сибири. 2024. Т. 31. № 2. С. 33–40.
- Моисеев В. А. Цинская империя и народы Саяно-Алтая в XVIII в. М.: Наука, 1983. 149 с.
- Неклюдов С. Ю. Эпос в мировой литературе // Шаги / Steps. 2015. № 1 (2). С. 7–22.
- Ойротско-русский словарь / сост. Н. А. Баскаков, Т. М. Тошакова. 2-е изд. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 2005. 316 с.
- Пастухов А. М. Священная воинственность: история войн империи Цин. Период Цяньлун 1735–1796 гг. М.: Г.В.Р.Т., 2025. 670 с.
- Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии: Результаты путешествия, исполненного в 1879–1880 гг. по поручению императорского Русского географического общества. Вып. IV. 2-е изд. (Репринт. изд. 1883 г.). Горно-Алтайск: Ак Чечек, 2005. 1025 с.
- Пропп В. Я. Фольклор и действительность: избранные статьи. М.: Наука, 1976. 326 с.
- Светлова В. А. Месторождение Талдыдюргун — энергетическая база юга Республики Алтай // Минерально-сырьевая база Республики Алтай: состояние и перспективы развития: материалы регионального совещания. Горно-Алтайск: ГАГУ, РИО «Универ-Принт», 1998. С. 64–67.
- Соёнов В. И. Обзор вооружения и военной тактики кочевников Алтая в XIII–XVIII вв. по материалам героического эпоса // Археологические и фольклорные источники по истории Горного Алтая. Горно-Алтайск: Горно-Алтайский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы, 1994. С. 176–187.
- Сун Гуйцзюань. Эпос «Гэсэриада» и его культурный герой // Вестник МГУКИ. 2010. № 2 (34). С. 81–85.
- Суразаков С. С. Алтайский героический эпос. Москва: Наука, 1985. 242 с.
- Чистов К. В. Русская народная утопия. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2003. 540 с.

Шерстова Л. И. Этнокультурные общности Горного Алтая в XVII–XVIII вв.: этническая идентичность в историческом контексте // Вестник ТГУ. 2015. № 395. С. 142–146.

Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. СПб.: Питер, 2025. 352 с. (Мастера психологии).

Doney L. Non-Buddhist Superhuman Beings in Early Tibetan Religious Literature // Buddhism in Central Asia III: Impacts of Non-Buddhist Influences, Doctrines / ed. by L. Doney, C. Meinert, H. N. Sørensen, Y. Kasai. Leiden; Boston: Brill, 2024. P. 183–211. (Dynamics in the history of religions; Vol. 14).

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

КОРОЛЁВА ЕЛЕНА ВЛАДИМИРОВНА, эксперт-консультант Фонда «Сибирский писатель», г. Новосибирск, Россия, e.v.koroleva@inbox.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2198-2547>.

Статья поступила в редакцию 30.04.2025; одобрена после рецензирования 24.02.2026; принята к публикации 30.04.2026.

IDEAS ABOUT WAR AND WEAPONS IN ALTAIAN HISTORICAL LEGENDS

ELENA V. KOROLEVA

Siberian Writer Foundation, Novosibirsk, Russia

e.v.koroleva@inbox.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2198-2547>

Abstract. The research employs a comparative study methodology to explore ideas of war and weaponry depicted in Altai historical legends. It defines key military concepts within folklore tradition and interprets Altai terms for weapons by utilizing data from weapon science and written sources. The author provides evidence of the widespread availability of various calibers of firearms among the Altaians, including after the fall of the Dzungarian state. Furthermore, the article describes the practice of shooting duels. Through a comprehensive analysis of folklore, historical records, and geological data, the study clarifies the locations and methods related to gunpowder production. Additionally, a new hypothesis regarding the origin of the legend of the “impenetrable armor” is proposed, along with an examination of various fortifications adapted to mountainous terrain. The study also examines different fortifications designed for mountainous regions. Lastly, the study identifies parallels in the status of military personnel in both modern Altai and medieval Tibetan traditions.

Keywords: Altaian historical legends, weapons, military affairs.

Acknowledgments: The author expresses gratitude to Dr. L. A. Bobrov for his consultations and valuable clarifications.

For citation: Koroleva E. V. Ideas about War and Weapons in Altaian Historical Legends. *Universum Humanitarium*, 2026, no. 1, pp. 57–78. (In Russ.). DOI 10.25205/2713-1165-2026-1-57-78

REFERENCES

- Abysova S. V., Oinotkinova N. R. Neskazochnaya proza altaitsev: teoreticheskie aspekty* [Non-fabulous Prose of the Altaians: Theoretical Aspects]. Gorno-Altaiisk, NII altaistiki im. S. S. Surazakova, 2024, 320 p. (In Russ.).
- Altaisko-russkii slovar' [Altai-Russian dictionary]* / ed. A. D. Chumakaev. Gorno-Altaiisk, NII altaistiki im. S. S. Surazakova, 2018, 936 p. (In Russ.).
- Assmann J. Kul'turnaya pamyat': Pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination] / trans. from Germ. by M. M. Sokol'skaya. Moscow, Yazyki slavyanskoi kul'tury, 2004, 368 p. (Studia historica). (In Russ.).
- Bedyurov Ya. T. Јаһга Todosh јаһары* [The Songs of Janga Todosh]. Gorno-Altaiisk, Solonҕy, 2005, 191 p. (in Alt.).
- Bobrov L. A. Dzhungary – poslednyaya kochevaya imperiya* [Dzungars – the Last Nomadic Empire]. In: *Kochevye imperii Evrazii: osobennosti istoricheskoi dinamiki* [Nomadic Empires of Eurasia: Features of Historical Dynamics]. Moscow, Akademicheskii proekt, Paradigma, 2024, pp. 445–487. (In Russ.).
- Bobrov L. A., Borisenko A. Yu., Khudyakov Yu. S. Vzaimodeistvie tyurkskikh i mongol'skikh narodov s russkimi v pozdnee Srednevekov'e i Novoye vremya: ucheb. posobie* [Interaction of Turkic and Mongolian Peoples with Russians in the Late Middle Ages and Modern Times: Textbook]. Novosibirsk, NGU, 2010, 288 p. (In Russ.).
- Bobrov L. A., Filippovich Yu. A. Kol'chatyi pantsir' pokroya «zhilet» iz Kosh-Agachskogo raiona Respubliki Altai* [Annulate Armor of Cut “Waistcoat” from Kosh-Agach Area of Altai Republic]. *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2012, vol. 11, no. 5: Archaeology and Ethnography, pp. 163–171. (In Russ.).
- Bobrov L. A., Khudyakov Yu. S. Vooruzheniye i taktika kochevnikov Tsentral'noi Azii i Yuzhnoi Sibiri v epokhu pozdnego Srednevekov'ya i rannego Novogo vremeni (XV – pervaya polovina XVIII v.)* [Armament and Tactics of the Nomads of Central Asia and Southern Siberia in the Late Middle Ages and Early Modern Times (15th – the First Half of the 18th Century)]. St. Petersburg, Filologicheskii fakul'tet SPbGU, 2008, 776 p. (In Russ.).
- Bobrov L. A., Ozheredov Yu. I. Unikal'nyi tsentral'noaziatskii dospekh iz sobraniya Muzeya Altaiskogo gornogo okruga* [A Unique Central Asian Armor from the Collection of the Altai Mountain District Museum]. In: *Voina i oruzhiye. Novye issledovaniya i materialy. Trudy Desyatoi mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii (Sankt-Peterburg, 12–14 maya 2021 g.)* [War and Weapons. New Research and Materials. Proceedings of the Tenth International Scientific and Practical Conference (St. Petersburg, May 12–14, 2021)]. St. Petersburg, Voenno-istoricheskii muzei artillerii, inzhenernykh voisk i voisk svyazi, 2021, vol. 1, pp. 197–208. (In Russ.).
- Bobrov L. A., Pastukhov A. M. Vooruzheniye i znamena oiratov Dzhungarii serediny XVIII v. po materialam «Tsindin Khuanyuy Siyuy tuchzhi»* [Weapons and Banners of Dzungaria's Oirats, Mid-18th Century: A Case Study of *Qinding Huangyu Xiyu Tuzhi*]. *Oriental Studies*, 2021, vol. 14, no. 4, pp. 770–796. (In Russ.).
- Chistov K. V. Russkaya narodnaya utopiya* [Russian Folk Utopia]. St. Petersburg, Dmitrii Bulanin, 2003, 540 p. (In Russ.).
- Danilevskiy I. N. Istoricheskaya tekstologiya: ucheb. posobie* [Historical Textology: A Textbook]. Moscow, Izd. dom Vysshei shkoly ekonomiki, 2024, 556 p. (In Russ.).

Danilin A. G. Burkhanizm. Iz istorii natsional'no-osvoboditel'nogo dvizheniya [Burkhanism. From the History of the National Liberation Movement]. Gorno-Altaysk, Ak-Chechek, 1993, 203 p. (In Russ.).

Doney L. Non-Buddhist Superhuman Beings in Early Tibetan Religious Literature. In: Buddhism in Central Asia III: Impacts of Non-Buddhist Influences, Doctrines / ed. L. Doney, C. Meinert, H. H. Sørensen, Y. Kasai. Leiden; Boston, Brill, 2024, pp. 183–211. (Dynamics in the history of religions, vol. 14).

Halbwachs M. Sotsial'nye ramki pamyati [Social Frameworks of Memory]. St. Petersburg, Piter, 2025, 352 p. (In Russ.).

Isakov A. V. Fol'klor i literatura buryat o prisoedinenii k Rossii: issledovanie istoricheskoi pamyati. [Buryat Folklore and Literature on the Accession to Russia: A Study of Historical Memory]. Ulan-Ude, Izatel'stvo IMBT SO RAN, 2025, 212 p. (In Russ.).

Konev A. Yu. Shertoprivodnye zapisi i prislyagi sibirskikh «inozemtsev» kontsa XVI–XVII vv. [Records of Oath-taking (Shert) and Allegiance of Siberian Indigenous Peoples in the Late 16th and 17th Centuries]. *Vestnik Arkheologii, Antropologii i Etnografii*, 2006, no. 6, pp. 170–176. (In Russ.).

Konunov A. A. Poetika i stil' variantov eposa «Altay-Buuchay» [Poetics and Style of the Variants of the “Altai-Buuchay” Epic]. *Tyurkologiya*, 2016, no. 5, pp. 85–105. (In Russ.).

Koroleva E. V. Individual'noe i traditsionnoe v poezii altaitsa-frontovika Yangi Todosha Bedyurova (1907–1961) [Individual and Traditional in the Poetry of the Altai Veteran Yanga Todosh Bedyurov (1907–1961)]. *Studies in Theory of Literary Plot and Narratology*, 2016, no. 1, pp. 97–101. (In Russ.).

Koroleva E. V. «Zony umolchaniya» altaiskikh istoricheskikh predanii: genezis i evolyutsiya vo vremeni [“Zones of Silence” of Altai Historical Legends: Genesis and Evolution in Time]. *Languages and Folklore of Indigenous Peoples of Siberia*, 2018, no. 1 (35), pp. 58–65. (In Russ.).

Koroleva E. V. K voprosu o rannikh srednevekovykh tyurkskikh i tibetskikh parallelyakh v altaiskikh fol'klornykh tekstakh [On the Issue of Early Medieval Turkic and Tibetan Parallels in Altai Folklore Texts]. In: III Sibirskiy forum fol'kloristov: tezisy dokladov (16–20 iyunya 2025 g.) [3rd Siberian Forum of Folklorists: Abstracts (June 16–20, 2025)]. Novosibirsk, IFL SO RAN, 2025, pp. 56–59. (In Russ.).

Koroleva E. V. Obraz Oirot-Kaana v istoricheskikh predaniyakh altaitsev [The Image of Oirot-Kaan in Altai Historical Legends]. *Humanitarian Sciences in Siberia*, 2024, vol. 31, no. 2, pp. 33–40. (In Russ.).

Moiseev V. A. Tsinskaya imperiya i narody Sayano-Altaya v XVIII v. [The Qing Empire and the Peoples of the Sayan-Altai in the 18th Century]. Moscow, Nauka, 1983, 149 p. (In Russ.).

Neklyudov S. Yu. Epos v mirovoi literature [Epic in World Literature]. *Shagi / Steps*, 2015, no. 1 (2), pp. 7–22. (In Russ.).

Oirotsko-russkii slovar' [Oirot-Russian Dictionary] / comp. N. A. Baskakov, T. M. Toshchakova. 2nd ed. Gorno-Altaysk, Ak Chechek, 2005, 316 p. (In Russ.).

Pastukhov A. M. Svyashchennaya voinstvennost': istoriya voin imperii Tsin. Period Tsyun'lyun 1735–1796 gg. [Sacred Militancy: A History of the Qing Empire Wars. The Qianlong Period, 1735–1796]. Moscow, G.V.R.T., 2025, 670 p. (In Russ.).

Potanin G. N. Ocherki Severo-Zapadnoi Mongolii: Rezul'taty puteshestviya, ispolnennogo v 1879–1880 gg. po porucheniyu imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva

[Essays on Northwestern Mongolia: Results of a Journey Undertaken in 1879–1880 on Behalf of the Imperial Russian Geographical Society]. Iss. 4. 2nd ed. (Reprint. ed. 1883 g.). Gorno-Altai, Ak Chechek, 2005, 1025 p. (In Russ.).

Propp V. Ya. Fol'klor i deistvitel'nost': izbrannye stat'i [Folklore and Reality: Selected Articles]. Moscow, Nauka, 1976, 326 p. (In Russ.).

Sherstova L. I. Etnokul'turnye obshchnosti Gornogo Altaya v XVII–XVIII vv.: etnicheskaya identichnost' v istoricheskom kontekste [Ethnocultural Communities of Gorny Altai in the 17th–18th Centuries: Ethnic Identity in a Historical Context]. *Vestnik TSU*, 2015, no. 395, pp. 142–146. (In Russ.).

Soyonov V. I. Obzor vooruzheniya i voennoi taktiki kochevnikov Altaya v XIII–XVIII vv. po materialam geroicheskogo eposa [Overview of Armament and Military Tactics of Altai Nomads in the 13th–18th Centuries Based on Materials of the Heroic Epic]. In: *Arkheologicheskie i fol'klornye istochniki po istorii Gornogo Altaya* [Archaeological and Folklore Sources on the History of Gorny Altai]. Gorno-Altai, Gorno-Altaiiskii nauchno-issledovatel'skii institut istorii, yazyka i literatury, 1994, pp. 176–187. (In Russ.).

Sun Guijuan. Epos «Geseriada» i ego kul'turnyi geroi [The epic “Geseriada” and Its Cultural Hero]. *Vestnik MGUKI*, 2010, no. 2 (34), pp. 81–85. (In Russ.).

Surazakov S. S. Altaiskii geroicheskii epos [Altai Heroic Epic]. Moscow, Nauka, 1985, 242 p. (In Russ.).

Svetlova V. A. Mestorozhdenie Taldydyurgun – energeticheskaya baza yuga Respubliki Altai [The Taldydyurgun Deposit as the Energy Base of the South of the Altai Republic]. In: *Mineral'no-syr'evaya baza Respubliki Altai: sostoyanie i perspektivy razvitiya: materialy regional'nogo soveshchaniya* [Mineral Resources of the Altai Republic: Current State and Developmental Prospects: Proceedings of the Regional Meeting]. Gorno-Altai, GAGU, RIO «Univer-Print», 1998, pp. 64–67. (In Russ.).

Verbitskiy V. I. Altaiskie inorodtsy: sbornik etnograficheskikh statei i issledovaniy altaiskogo missionera, protoiereya V. I. Verbitskogo [Altai Indigenous Peoples: A Collection of Ethnographic Articles and Research by the Altai Missionary, Archpriest V. I. Verbitsky] / ed. A. A. Ivanovskiy. Moscow, 1893, 221 p. (In Russ.).

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

ELENA V. KOROLEVA, Expert-consultant of the “Siberian Writer” Foundation, Novosibirsk, Russia, e.v.koroleva@inbox.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2198-2547>.

The article was submitted on 30.04.2025; approved after reviewing on 24.02.2026; accepted for publication on 30.04.2026.