

## Собиратель и информант: встреча по-новому (особенности полевого интервью на Алтае в наше время)

Влияние глобализационных процессов привело к обострению проблемы национальной самоидентификации и этнической консолидации алтайского общества. Это вызвало необходимость переосмыслить традиционное знание и адаптировать традиционную картину мира к новым условиям жизни. В данной публикации на материале нескольких полевых записей рассмотрены некоторые особенности взаимодействия собирателя и информанта на Алтае в наши дни. В сложившихся условиях собиратель включается в процесс решения задачи национальной самоидентификации, а информант занимает позицию интерпретатора традиционного знания, пытаясь активно повлиять на мысленную картину исследователя.

*Ключевые слова:* алтайская традиция, национальная самоидентификация, полевое интервью, граница «свой – чужой».

Влияние научно-технического прогресса и глобализационных процессов; экспансия на Алтай русской (а через нее и элементов европейской) культуры, темпы которой возросли с улучшением инфраструктуры в регионе; многолетнее формирование билингвизма; развитие туристической отрасли и экономики в целом – все это привело к обострению проблемы национальной самоидентификации и этнической консолидации – проблемы, с которой алтайцы столкнулись приблизительно на рубеже XIX – нач. XX в. Все перечисленные внешние изменения спровоцировали «размывание» и необходимость переоценки традиционного знания и уклада жизни. Свое место в современном мире должны были найти не только внешние, материально проявленные элементы традиции, но и ментальная картина мира. Следствием этого стал процесс переосмысления традиционного знания и адаптация традиционной картины мира к процессам глобализации, затронувшей Алтай. Это существенно поменяло «расстановку сил» в ситуации полевого интервью: современному исследователю приходится столкнуться со всеми последствиями перемен в жизни алтайцев. На сегодняшний день, как нам кажется, сфор-

мировались некоторые особенности во взаимодействии собирателя и информанта на Алтае, которые и будут рассмотрены в этой статье. В качестве материала для анализа использованы как собственные полевые записи автора<sup>1</sup>, так и материалы других исследователей.

Говоря о полевом интервью, мы имеем в виду особый вид общения – диалог собирателя и информанта, – который обладает некоторыми специфическими чертами:

1) особое положение участников диалога по отношению друг к другу – часто малознакомых людей, имеющих разный социальный статус, принадлежащих к разной культуре и говорящих на разных языках (таким образом осуществляется т.н. кросс-культурный диалог);

2) специфика общения собирателя и информанта с точки зрения изначальных прагматических установок: собиратель не только пытается «проникнуть» в культурные смыслы, которыми оперирует информант, но и «отстраняется», чтобы иметь возможность оценить ситуацию диалога извне, со стороны, и проанализировать причины того или иного поворота беседы; информант, в свою очередь, также «приспосабливается» к собирателю, пытаясь «примерить» на него подходящий социальный статус в рамках своей картины мира, определить нужды и потребности своего собеседника и использовать подходящую поведенческую стратегию;

3) особенности речевого поведения собеседников на уровне организации отдельных реплик (высказываний), направленных на достижение взаимопонимания.

Интервью как особый вид общения в последнее время всё чаще становится отдельным предметом интереса исследователей. Как справедливо заметила Т.Б. Щепанская, получить полностью объективное знание невозможно, так как его вид всегда обусловлен формой его получения<sup>2</sup>. Таким образом, естественно, что исследователи всё чаще обращаются к рассмотрению научной экспедиции как специфической коммуникативной структуры порождения знаний. «Естественным представляется вопрос: как [...] трактовать полевое интервью? Что это за канал, какая информация, куда, в каких объёмах и для чего по нему протекает?»<sup>3</sup>.

Актуальной остается проблема позиции исследователя по отношению к информанту. Естественная дистанция, возникающая между собеседниками, объяснима, прежде всего, непониманием информантами целей исследователя и невозможностью идентифицировать его социальный статус в рамках традиции: «Исследуемая среда не признает настоящего статуса исследователей, приписывая им другой, в ряде случаев – статус врага»<sup>4</sup>.

Кроме того, зачастую работа собирателя нацелена не столько на поиск знаний об этносе и его традиции, сколько на само традиционное знание, духовный мир народа. Принимая это во внимание, А.А. Панченко характеризует деятельность собирателя как специфическую форму узурпаторской деятельности, отмечая «захватническую» позицию собирателя по отношению к информанту: «Правильнее было бы сказать, что полевое интервью изначально воспринимается собирателем как ситуация насилия и присвоения. По-видимому, это отражает глубинную специфику культурно-антропологической деятельности, являющейся, по существу, более или менее насильственным присвоением имманентного смысла чужой культуры, своеобразным “культурным колониализмом”»<sup>5</sup>.

Другого подхода к данной проблеме придерживается О.М. Шифман, делая акцент на том, что исследователь решает задачу описания этнокультурной традиции с позиции её носителя. И здесь особенно важна установка на равноправность собеседников<sup>6</sup>.

При этом вне зависимости от позиции собирателя, отмечается стремление информанта изложить информацию самостоятельно, достраивая последовательность и непрерывность изложения хода событий (знаний). Вопросы исследователя лишь направляют ход мысли собеседника<sup>7</sup>.

Обобщая все упомянутые позиции по данному вопросу, необходимо отметить, что в целом ситуация полевого диалога по своей сути всегда провоцирует воспроизведение текстов с целью самоописания традиции: носитель народного знания отвечает на вопрос «чужака», не владеющего информационным фондом традиции. Таким образом, информант всегда вынужден что-то объяснять, то есть описывать традиционное знание «несведущему» собирателю (да и характер полевого опросника зачастую сформирован в этом ключе). Следовательно, ситуация интервью выстраивается вокруг описания границы «свой – чужой» в традиционной картине мира и обращена к этнической самоидентификации информанта.

Понятие этнического самосознания вышло на первый план в 70-е гг. XX в. на волне общего интереса к структуре и природе культурной общности, этносу. Самосознание стало одним из ключевых признаков, определяющих единство людей по этническому принципу, в исследованиях Н.Н. Чебоксарова, С.А. Токарева, В.И. Козлова, К.В. Чистова, Ю.В. Бромлея и др. И в число механизмов, обеспечивающих самопрезентацию этнической группы, мы включаем полученные в ходе интервью особого рода тексты, описывающие внешние и внутренние представления этнической общности о самой себе.

Однако прежде чем приступить к анализу ситуации полевого интервью в наше время, обратимся к фольклористическим и этно-

графическим исследованиям прошлого и попытаемся нарисовать картину того, каким образом велась полевая работа ранее и какой характер носил диалог собирателя и информанта два века назад. Сведения такого рода крайне скупы, и единственным источником для нас становятся заметки теоретического и методологического характера, найденные в периодической печати и публикациях того времени.

Внимание к личности информанта и к особенности построения диалога с ним занимают умы исследователей уже на рубеже XIX – XX вв. Особую роль в этом вопросе играет факт технического прогресса, повлиявшего на скорость и оперативность фиксации текстов во время интервью – и, следовательно, повлиявшего и на уровень свободы действий исследователя в процессе работы. Начало двадцатого века ознаменовалось распространением фонографа и фотоаппарата, существенно повлиявших своим появлением «на сцене» на характер взаимоотношений собирателя и информантов.

В качестве технически несовершенного «наследства» тюркологии XIX в. мы имеем несколько наиболее выдающихся работ, к которым обычно прибегаем в первую очередь в связи с их максимальной полнотой и тщательностью. Это: *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии (1881–1883 гг.); *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы: Сборник этнографических статей и исследований (1893 г.); Образцы народной литературы тюркских племён, собранные и переведенные Н.Ф. Катановым (1907 г.) и *Радлов В.В.* Из Сибири: Страницы дневника (пер. на рус. в сокращении, 1989 г.; оригинал: *Aus Sibirien. Lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten. Von Dr. Wilhelm Radloff. Bd. 1–2. Lpz. 1884*).

Исследовав публикации полевых работ выдающегося тюрколога В.В. Радлова, мы делаем следующие важные замечания. Во-первых, можно отметить обобщенное и безличное отношение собирателя к информантам: «[так] говорят местные жители...»<sup>8</sup>. В атрибуции текстов чаще отдается предпочтение его локализации, а не источнику (информанту), например: «На Кулунде мне удалось записать песню баксы...»<sup>9</sup>.

Во-вторых, прослеживается неопределенность и шаткость социального статуса собирателя в обществе информантов. Собиратель выступает в качестве влиятельной инстанции, защитника и сведущего человека, например: «Больше всего на свете боятся телеуты крещения. Они озабоченно расспрашивали меня, правда ли, что царь велел, чтобы все его подданные крестились, и что к ним пришлют казаков, которые заставят их креститься»<sup>10</sup>. Но он же вызывает непонимание своим положением и своей деятельностью, вследствие чего возбуждает подозрения и вынужден быть настороже: например,

вот что говорится о роде сары-сойон (туба) около Караколя: «Я не мог получить данных об этих сойонах, так как их начальник строго запретил своим подчиненным [речь идет о группе местных проводников] сообщать мне хоть какие-нибудь сведения о своем роде, подозревая, что я приехал к ним со шпионскими намерениями»<sup>11</sup>; «К сожалению, я смог узнать об обычаях сойонов немного, так как здесь очень мало юрт, а кроме того, я был вынужден остерегаться, дабы не возбудить своими вопросами подозрения»<sup>12</sup>.

Особого внимания заслуживает фрагмент записи беседы В.В. Радлова с прибайкальским зайсаном Орошоком, сделанной в юрте хозяина<sup>13</sup>. Данный текст заслуживает особого внимания хотя бы потому, что это редкий случай записи спонтанной беседы собирателя и информанта того времени. Технически сделать в то время дословную запись было трудно: «сглаженный» характер текста выдает запись по памяти (в лучшем случае, она была сделана в тот же день). Не исключая наличие элементов художественного вымысла, мы полагаем, что суть диалога вполне могла сохраниться.

Текст начинается с пояснения собирателя, описывающего почет и гостеприимство, оказанное путникам; далее – знакомство и сам диалог. Зайсан заводит беседу о комете, которую наблюдал уже несколько ночей, спрашивает объяснение значения этого явления у собирателя, ссылаясь на то, что путник прибыл издалека, а значит, в курсе и небесных дел:

Орошок: Ты прибыл издалека, видел много стран и знаешь, наверное, и о делах, касающихся неба.

Не добившись от собирателя желанного объяснения, зайсан подозревает у собеседника злой умысел – скрыть правду о небесах.

Орошок: Хотел бы я тебе поверить, но сдается мне, что ты собираешься обмануть меня. Уже тридцать лет живу я в моей юрте, а земля не подвинулась ни на пядь. Но скажи мне, что это за звезда, просто ты хочешь скрыть от меня правду.

Алтаец относится к исследователю как к пришельцу, обладающему сакральными знаниями (путник прибыл издалека, что, в общем, то же самое, что и свысока – а также владеет грамотой).

Я: А что, там, наверху, тоже есть злые духи?

Орошок: Ты ведь должен знать об этом лучше, чем мы, ты ведь знаешь грамоту и прочитал много книг о боге.

Настороженность и враждебность хозяина заставляет подозревать, что изначальное гостеприимство скорее имело ритуальный характер: таким образом, информант как бы пытался обезопасить себя от возможных неприятных последствий встречи. Сам же исследователь осознает наличие естественной культурной границы

и трудности её преодоления; он признается: «Я, разумеется, не мог дать ответа, который был бы ему понятен, [поэтому] он вскоре прервал этот разговор».

Совсем иная картина складывается в процессе полевого интервью на Алтае в наше время. Современный процесс возрождения этнической специфики, который переживают алтайцы, более всего сосредоточен в духовной сфере. Сформированный в начале XX в. концепт единого *Каан-Алтая* как всеобщего божества и родителя, как бы живого составляющего территории предков, толкуется в наше время расширительно: Алтаем порой называются земли далеко за географическими пределами Саяно-Алтайских хребтов. Новое понимание Алтая позволило без существенных духовных потерь включить в мифологическую картину мира новые пространства и реалии, представление о которых сформировалось в алтайской деревне с появлением более развитой инфраструктуры и сети Интернет. Нередко в интервью и родной город собирателя причисляется к Алтаю. Такое расширительное понимание Алтая отражено во множестве околонуучных и популярных публикаций различных алтайских философов, идеологов и духовных лидеров.

Мы полагаем, что новая мифология алтайского общества связана с традиционным для алтайцев явлением языкового билингвизма, формирование которого началось с появлением на Алтае первых русских переселенцев в конце XVII в. Освоение русского языка в то время стало необходимым как средство поиска своего места в русском обществе на фоне культурной экспансии. В наше время устремление алтайцев в сторону русской культуры также объясняется политическими и экономическими факторами, вынудившими избрать такое направление развития. Однако в современном Алтае фиксируется и противоположное стремление – сохранить язык и традицию: языковой билингвизм сохраняется, но предпринимаются попытки сдерживать русификацию путем введения в школах преподавания на алтайском языке и использования его в СМИ.

Важно отметить, что языковой билингвизм тесно связан с явлением, которое мы называем билингвизмом культурным, подразумевающим осознанное существование у людей двух разных типов обозначения и восприятия мира: «по-русски» (с позиций современной массовой культуры) и «по-алтайски» (с ориентацией на традиционный уклад жизни). Внутренне предпочтение отдается «алтайскому» типу. Подчеркнем, что в большей степени культурный билингвизм проявляется среди городского населения и сельской интеллигенции, жизнь которой находится под влиянием культурных изменений.

В качестве примеров, иллюстрирующих особенности строения беседы собирателя и информанта в наше время на фоне всех пере-

численных факторов, мы выбрали отдельные фрагменты из четырех интервью, записанных в недавнее время в Горно-Алтайске и Усть-Канском аймаке Республики Алтай. Мы намеренно взяли интервью, записанные разными собирателями, чтобы хотя бы до некоторой степени избавиться от зависимости хода разговора от личных качеств собирателя и выйти к более общим тенденциям.

Необходимо отметить, что в наше время в большинстве случаев статус собирателя не вызывает вопросов у информанта, эта социальная роль знакома ему и органично вписывается в его картину мира (что может быть связано с частыми посещениями данного региона исследователями разных социологических направлений).

Информант выражает готовность «перевести» значения традиционной культуры на понятный собирателю (с точки зрения информанта!) язык, используя «понятную» лексику, обращаясь к реалиям жизни собирателя и т.п. Наглядным примером этого процесса может служить фрагмент беседы собирателя с двумя ламами горно-алтайского кура. Речь идет о сущности мифологического персонажа *якша*.

[В:] Ну, Их называют *якша*.

[*Якшы?*]

[В:] Як-ша.

[С:] По-тибетски, да?

[В:] По-тибетски. [*Якша. Это как хозяин гор, да?*] Ну вот человек... человек, или корова допустим... Их... как бы *якша* назыв[ают]. Они хранители богатств... э-э... ну, как его... как его назыв... по-русски сказать-то... хранители недров... изумруды, то что... [*Покровители?*] Нет, не покровители, а хранители, они как хозяева. Вы же, например, в частном доме живете, да? У вас то, что огорожено, это ваша территория. И вы не позволите, кто зайдет там, начнет хозяйничать. Ругаться будете, для начала ругаться будете, и если человек не понимает, уже другие меры будут приниматься, вот. Они тоже, например кто-то начинает туда... и копать, там, че попало делать например... они могут наказать. [*То есть каждый хозяин имеет свой определенный кусочек земли?*] Нет, это как... конечно там, определенная территория у них есть. Другой территории вот, например, хозяева местности есть же. Например, здесь есть хозяин Алтая, так скажем, да? [*Как его называют?*]

[С:] *Ак-Пырхан* называют.

[В:] Нет я имею ввиду мирской хозяин, мирской.

[С:] У каждой...

[В:] Вот например в Москве там хозяин... не самой Москвы имеет-ся ввиду... хозяин Алтая... есть... территория же, обозначенная вот... политические карты, которые есть, это... для них это ни о чем не говорит. У них... [*У них свое деление?*] Конечно у них свое, вот. Они может быть и Алтайский край там зацепят вот так, [*показывает рукой услов-*

ную границу владения духов/Казахстан может зацепит там, Монголию зацепит. Ну, огромные территории под владением находятся<sup>14</sup>.

Общая стратегия объяснения того, что такое *якша*, сводится к противопоставлению существования МЫ (люди) и ОНИ (духи); объяснение сводится к проведению границы и указанию на сходное/ различное. Информант включает в понятие МЫ и социальное окружение собирателя, приравнивая ВЫ к МЫ, упоминает Москву, объясняя таким образом концепт *якша* через известные собирателю бытовые реалии.

В следующих примерах видно, как происходит «разрастание» мифологической «карты» Алтая сквозь культурные и географические пределы до размеров целого мира. Заметим, что в эту картину мира включаются знания, полученные не через собственный опыт, а через СМИ, книги и другие дистанционно доступные источники информации (т.е. как бы «заочно»). Информант конструирует особый мифологический локус, центром которого становится, по традиции, гора Белуха (*Уч Сумер*<sup>15</sup>), и помещает туда основателей всех мировых религий – Христа, Магомета и Будду:

Белуха... это... гора, на котором ступали... боги. Это... для нас не понятно, дело в том, что есть верховный бог, а есть божественная иерархия, лестница Иакова называется. Боги... это владыки Шамбалы, они боги. Есть верховный бог. Они... через них служат на земле. Иисус Христос там был, что он там оставил. И Магомет там был, кинжал оставил. [*На Уч-Сумер, да?*] Да, *Уч-Сумер*<sup>16</sup>.

Ср. тот же мотив «концентрации» мира вокруг Алтая и гора *Уч Сумер* как сакральный центр Вселенной в другом интервью:

Все люди мира отсюда ушли. [*нрзб.*] Ваши пра-пра-пра-пра... все ушли отсюда [*с Алтая*] [*дублирует все сказанное по-алтайски*]. Француз бол<sup>17</sup>, еврей бол, негр бол все албаты бу Атлай [*нрзб.*] [*алт. «народы Алтая»*]<sup>18</sup>.

Интересна точка зрения информанта на стратегию поведения приехавшего на Алтай человека из инокультурной среды. В следующем фрагменте речь идет о деятельности современных миссионеров-протестантов, промежуточные цели которых, как и положение в алтайском обществе, вполне схожи с целями и положением собирателя: изучение культурных текстов, традиционных ценностей и общественного устройства с позиции «чужака». Информантка подчеркивает следующее:

Все эти иностранцы, ну скажем так да, в общем [*нрзб.*] они разные, все-е начинают учить язык. Вот вот это мне имен[но] нравится, потому что я понимаю что... чтоб изучать культуру, надо понимать язык. [...] И потом вот... я знаю, что например особенно алтайцы да деревенские, они всегда... это тоже этим берешь<sup>19</sup>.



Собеседница отмечает, что «чужак» сознательно стремится уподобиться алтайцу и даже идет на прямое подражание: «я вижу, что она [знакомая информантки, приезжая]... ну как... подражает нам, она хочет как мы».

Развитием темы «чужака-подражателя» становится определение статуса собирателя как далекого кровного родственника, забывшего свои корни: в такой модели все люди мира рассматриваются как дети Алтая. В следующих фрагментах информантка указывает истинные с ее точки зрения мотивы пребывания собирателей на Алтае.

Аилчылар, гости? [Гости, да. – К.С.] Но в то же время вы мои... пра-пра-пра... вы мои правнучата!

Вот. Слердын родной... жерер бу Алтай Уч-Сумер [Еје.] Уч кудайдан барган бала-барка слер. Слер ондобас керек! Одноба.. еје? [алт. «Ваша родная земля – это Алтай, Уч-Сумер.» – «Да.» – «Вы дети богов. Это не надо забывать! Не надо, да?») [Ондобас керек? Надо понять?] Нельзя забывать! Что вы отсюда! Не знаю сотый родитель, кто ли, отсюда ушел. Вы дети этой земли. Айлаган? [алт. «понятно?») Вы дет... [Поэтому мы сюда и едем! ☺] Во...[нрзб.] Слер вы жердин бала-барка [алт. «Вы дети этой земли»]...дети вы этой алтайской земли, алтайской жер.

Хорошо, что вы едете сюда... [...] Все люди мира одни мы. Бис Алтай, Алтай албаты [алт. «мы все народ Алтая»], все мы родственники.

Слерде кем жадар биске, бу, хранительдер очактын улусы бис. Мы хранители очагов алтайцы. А вы... дети наши, приходите сюда. [Спасибо! ☺] Айлаган, балам? [Айладым. ☺] [алт. «Понял, дитя мое?» – «Понял.»] Вот. [Нрзб.] Мы храним очаг, а вы дети наши. Все люди мира наши дети. Айлагам балам? [Айладым. – К.Р.] Вот так. [☺ ☺ – К.Р.] Вот балам молодец! ☺<sup>20</sup>.

Итак, мы видим, как выстраивается особая мифологическая модель сакрального Алтая, концентрирующая весь окружающий мир вокруг символической горы-центра. Собиратель (представитель «другого племени») включается в эту мифологическую модель и находит в ней свое место на периферии, как младший потомок алтайской земли по отношению к старшему (самим алтайцам) или/ и как подражатель по отношению к оригиналу (обе модели структурно схожи). Немаловажно отметить стремление информанта объяснить собирателю истинное понимание вещей, как бы наделить его «правильным» знанием об Алтае, алтайцах и о его собственном статусе.

Подводя итог, отметим, что сегодня собиратель и информант на Алтае занимают особые позиции по отношению друг к другу. Зачастую они имеют одинаковый уровень образования и схожий образ жизни и быт. Собиратель все чаще становится «почти своим»:

в диалоге он оказывается в роли дальнего родственника, подражателя, «некомпетентного» исследователя – т.е. человека, которого напрямую касаются проблемы национальной и культурной идентичности алтайцев. Таким образом, собиратель включается в процесс решения задачи национальной самоидентификации. Информант занимает позицию интерпретатора традиционного знания, пытаясь активно повлиять на мысленную картину исследователя.

### Примечания

- <sup>1</sup> Совместная экспедиция аспирантов РГГУ (Москва) и Практической школы высших исследований (École pratique des hautes études, Франция) в Горно-Алтайск, Усть-Канский и Онгудайский аймаки Республики Алтай (25.06.12 – 09.07.12), участники: К.Е. Сычёва, аспирант УН ЦТСФ РГГУ, Москва; К. Жакмо, аспирант Практической школы высших исследований, Франция; при поддержке НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, Горно-Алтайск. Экспедиция в Горно-Алтайск и Усть-Коксинский аймак Республики Алтай в рамках стажировки по Программе стратегического развития РГГУ в 2012 г. (26.11.12 – 9.12.12), участник: К.Е. Сычёва, аспирант УН ЦТСФ РГГУ, Москва.
- <sup>2</sup> Шепанская Т.Б. Полевик: фигура и деятельность этнографа в экспедиционном фольклоре (опыты автоэтнографии) // Журнал социологии и социальной антропологии. 2003. Том VI. № 2. С. 166 – 167.
- <sup>3</sup> Панченко А.А. Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы // Живая старина. 2001. № 1. С. 7.
- <sup>4</sup> Шепанская Т.Б. Указ. соч. С. 176.
- <sup>5</sup> Панченко А.А. Указ. соч. С. 8.
- <sup>6</sup> Шифман О.М. «Лицом к лицу»: из опыта полевой коммуникации // О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX – XXI вв. (к изучению биографического и религиозного нарратива) / Под ред. Г.Б. Смилянской. М., 2012. С. 18, 29.
- <sup>7</sup> Сморгунова Е.М. Что же такое «устный нарратив» и что мы от него ждём? Заметки участника археографических экспедиций // О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX – XXI вв. (к изучению биографического и религиозного нарратива) / Под ред. Г.Б. Смилянской. М., 2012. С. 36.
- <sup>8</sup> Радлов В.В. Из Сибири: Страницы дневника / Пер. с нем. К.Д. Цивинной и Б.Е. Чистовой. – М.: Наука. Глав. редакция восточ. лит.-ры, 1989. – (Этнографическая библиотека). С. 64.
- <sup>9</sup> Там же. С. 406
- <sup>10</sup> Там же. С. 192.
- <sup>11</sup> Там же. С. 98.
- <sup>12</sup> Там же. С. 489.
- <sup>13</sup> Там же. С. 219 – 220.
- <sup>14</sup> Интервью с ламами Валерием (ок. 30 л., хакас) и Сарымаем Урчимаяевым (ок. 30 лет, род. в с. Кулада, исполнитель этнической музыки). Запись сделана 27.06.2012 в Горно-Алтайске; соб. К.Е. Сычёва.

- <sup>15</sup> *Уч-Сумер* – алт. «три вершины»; традиционное название сакральной горы, символизирующей центр мира в алтайской мифологической системе.
- <sup>16</sup> Интервью с Самыковым Василием Тордоевичем (72 г., род. в с. Каспа, поэт, переводчик). Запись сделана 23.08.2012 в Горно-Алтайске; соб. Д.Ю. Доронин.
- <sup>17</sup> В рамках данной публикации приведены примеры текстов, скомбинированных из алтайских и русских слов (или отдельных морфем) – в таких случаях дан перевод с алтайского только содержательно значимых фраз и выражений (за исключением тех, которые дублирует по-русски сам информант).
- <sup>18</sup> Интервью с Теркишевым Эмилем (30 л., род. в с. Усть-Кан, исполнитель горлового пения) при участии в беседе хозяйки айла бабушки Жергал (60 л., род. в с. Јоло, пенсионерка). Запись сделана 06.08.2012 в дер. Јоло Усть-Канского аймака; соб. К. Жакмо; в качестве слушателя в беседе принимала участие К.Е. Сычёва.
- <sup>19</sup> Интервью с Чукиной ...
- <sup>20</sup> Интервью с Теркишевым ...