

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ

БЮДЖЕТНОЕ НАУЧНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ
«НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ИНСТИТУТ АЛТАИСТИКИ
ИМ. С.С. СУРАЗАКОВА»

**АЛТАЙ – ЗАПАДНАЯ СИБИРЬ
В XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.:
НАСЕЛЕНИЕ, ХОЗЯЙСТВО, КУЛЬТУРА**

Материалы

Всероссийской научно-практической конференции,
посвященной 160-летию со дня рождения этнографа,
экономиста и общественного деятеля
Сергея Порфирьевича Швецова
(г. Горно-Алтайск, 15–18 мая 2018 г.)

г. Горно-Алтайск, 2018

УДК 908.398.394.81
ББК 63.80/84

Утверждено к печати Учёным советом БНУ РА
«Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова»

Редакционная коллегия:

канд. ист. наук Н. В. Екеев (отв. ред.), канд. ист. наук Э. В. Енчинов,
канд. геогр. наук К. М. Епишев, канд. ист. наук М. С. Каташев,
канд. филол. наук А. А. Конунов,
канд. ист. наук Н. О. Тадышева, канд. филол. наук А. Э. Чумакаев

Алтай – Западная Сибирь в XIX – начале XX вв.: население, хозяйство, культура. Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 160-летию со дня рождения этнографа, экономиста и общественного деятеля Сергея Порфирьевича Швецова. / Редакция: Н. В. Екеев (отв. ред.), Э. В. Енчинов, К. М. Епишев, М. С. Каташев, А. А. Конунов, Н. О. Тадышева, А. Э. Чумакаев. – Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, 2018. – 356 с.

Сборник состоит из материалов Всероссийской научно-практической конференции «Алтай – Западная Сибирь в XIX – начале XX вв.: население, хозяйство, культура», посвященной 160-летию со дня рождения этнографа, экономиста и общественного деятеля Сергея Порфирьевича Швецова. Статьи посвящены осмыслению научного наследия С. П. Швецова, актуальным проблемам истории, этнографии и филологии народов Алтая и Западной Сибири.

Настоящий сборник адресован специалистам в области истории, этнологии, лингвистики и фольклора, а также для всех тех, кто интересуется вкладом выдающегося ученого, сибироведа С. П. Швецова в развитие отечественной науки.

Организация конференции и издание сборника осуществлены при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (грант РФФИ – Республика Алтай, проект № 18-49-041003).

ISBN978-5-903693-57-3

© БНУ РА Научно-исследовательский институт
алтаистики им. С. С. Суразакова», 2018

СОДЕРЖАНИЕ

НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ С. П. ШВЕЦОВА: ОСМЫСЛЕНИЕ ЧЕРЕЗ 160 ЛЕТ

Екеев Н. В. Культурно-историческое значение научных трудов С. П. Швецова.....	6
Енчинов Э. В. Влияние обычного права алтайцев на выборы зайсанов и демичей в трудах С. П. Швецова.....	15
Милевский О. А. С. П. Швецов в Сургутской ссылке.....	24
Мукаева Л. Н. Описание природных ресурсов Горного Алтая в трудах С. П. Швецова.....	34
Мухамедина Ш. С. П. Швецов о соотношении кочевого быта и экономики.....	43
Тадина Н. А., Ябыштаев Т. С. О потестарной организации родового общества алтайцев в записях С. П. Швецова.....	53
Тадышева Н. О. Традиционная семейная обрядность алтайцев (на основе книги С. П. Швецова «Горный Алтай и его население»).....	63
Учайкина А. М. Этнографические материалы С. П. Швецова о традиционных правовых институтах алтайцев и архивные документы волостных правлений конца XIX – начала XX вв.: сравнительно-сопоставительный анализ источников.....	69
Эшматова Г. Б. С. П. Швецов как общественно-политический деятель.....	75

ИСТОРИЯ, ТРАДИЦИОННАЯ И СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ АЛТАЯ И ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

Исхаков Д.М. Некоторые проблемы определения этнической принадлежности тюркского населения Саяно-Алтайского нагорья и прилегающих территорий Южной Сибири (по материалам переписей конца XIX – первых десятилетий XX вв.).....	82
Тычинских З. А. К вопросу о роли кыпчаков в этногенезе сибирских татар.....	88
Шерстова Л. И. Характер вхождения Сибири в состав России: обзор концептуальных подходов.....	94
Аверьянова Д. В. Историко-этнографические исследования в Енисейских Епархиальных Ведомостях.....	107
Аксенова Л. Н. Роль населения Алтая в развитии школьного образования в XIX – начале XX вв.	116

Каташев М. С. Социально-экономическая ситуация в Горном Алтае в период Великой русской революции и гражданской войны (1917–1920 гг.).....	124
Васеха М. В. Русская крестьянка на Алтае: механизмы трансформации образа в 1920-е годы.....	139
Дацышен В. Г. Бегство за Алтай. Взаимодействия между казахами Ойротии и Монголии в 1930–31 гг.	151
Цыбенов Б. Д. К изучению истории и культуры дауров Сынцзяна.....	159
Епишев К. М. Демографическая ситуация в Республике Алтай в конце XX – начале XXI вв.	169
Шапошников Г. М., Шапошникова С. С. Агропромышленный комплекс Хакасии: история и современные проблемы развития.....	176
Артамонова Т. А. Трансформация традиционного хозяйственного уклада старообрядческого населения Уймонской долины: социально-философский анализ.....	183
Бондаренко С. И. К вопросу о хозяйственных традициях алтайских староверов в XIX – начале XX вв.	192
Екеева Э. В. Культовые сооружения алтайцев как предметы сакрализации природных объектов.....	196
Зиннатуллина Г. И. Народный танец «суктырып уйнау» как этнокультурный маркер сибирских татар.....	203
Кимеев В. М. Формирование обрядности шорцев под влиянием соседних народов – хакасов, алтайцев, русских сибиряков: ретроспектива и современность.....	207
Кривоногов В. П. У последних калмаков	212
Кыржинаков А. А. Промысел кедрового ореха и сбор съедобных дикоросов у хакасов: традиции и новации	221
Миронова Н. П., Симакова С. А. Изучение алтайских коми в Коми филиале АН СССР в конце 1960-х гг. (по документам Научного архива Коми НЦ УрО РАН).....	231
Муйтуева И. Н., Тузачинова А. Л. Традиционные черты в современной трудовой обрядности алтайцев.....	239
Сагитова Л. В. Религиозная идентификация в сельской общине татар-мусульман России в условиях социальной трансформации.....	245
Сивушков А. Б. Тенгрианство и шаманизм как мировоззрение кочевников Центральной Азии.....	256

Тачитдинова Д. А. Родословные сибирских татар как ключ к пониманию вторичной номинации терминов родства.....	264
Торушев Э. Г. Женская трудовая обрядность в домашнем производстве алтайцев.....	270
Уланов М. С. Буддийские традиции и духовная культура народов Горного Алтая	

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФОЛЬКЛОРА, ЛИТЕРАТУРЫ И ЯЗЫКОВЕДЕНИЯ

Дедина М. С. Репрезентация топоса Горного Алтая в алтайской литературе второй половины XX в. (на примере творчества Александра Ередеева).....	283
Демчинова М. А. Народная песня «Ак-Кёбёк» и формы её бытования.....	293
Кабинова С. Т. Мифоним мәцкэй в языковом сознании заболотных татар.....	308
Конунув А. А. Чага байрам в системе алтайской календарной обрядности в начале XXI в. (по материалам экспедиций 2017 г.).....	314
Майзина А. Н. Глаголы поведения с общим значением 'хвастаться' в алтайском языке	322
Орус-оол С. М. Сходные сюжеты и мотивы эпоса тюрко-монгольских народов Сибири и огузского эпоса «Книга моего деда Коркута»	330
Павлова О. К. Образы противников главного героя (на примере эпосов тюркских народов Сибири)	340
Файзуллина Г. Ч. Образ ребенка в языковом сознании сибирских татар.....	345
Сведения об авторах.....	352

НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ С.П. ШВЕЦОВА: ОСМЫСЛЕНИЕ ЧЕРЕЗ 160 ЛЕТ

УДК 394

Н. В. Екеев

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ НАУЧНЫХ ТРУДОВ С. П. ШВЕЦОВА

N. V. Ekeev

CULTURAL AND HISTORICAL IMPORTANCE OF SCIENTIFIC WORKS OF S. P. SHVETSOV

Аннотация: Настоящая статья посвящена анализу научного вклада исследователя-сибироведа С. П. Швецова в изучение народонаселения, материальной и духовной культуры, хозяйства (скотоводства, земледелия, промыслов) и общественного устройства кочевого и оседлого населения Горного Алтая последней четверти XIX века.

Abstract: This article is devoted to the analysis of the scientific contribution of the researcher-sibireved S. P. Shvetsov in the study of population, material and spiritual culture, economy (cattle breeding, agriculture, crafts) and social structure of the nomadic and settled population of the Altai Mountains of the last quarter of the XIX century.

Ключевые слова: С. П. Швецов, Западная Сибирь, Горный Алтай, кочевники, хозяйство, материальная, духовная культура, алтайцы.

Keywords: S. P. Shvetsov, Western Siberia, the Altai Mountains, nomads, economy, material, spiritual culture, Altaians.

В начале 2018 г. исполнилось 160 лет со дня рождения Сергея Порфирьевича Швецова (1858–1930) – экономиста, статистика, этнографа, историка и общественного деятеля Сибири. Достаточно подробные сведения о биографии и публикациях С. П. Швецова приведены в статье М.К. Азадовского, опубликованной в 1929 г. в журнале «Сибирская живая старина» [1].

В 1894 г., после 15 лет пребывания в тюрьмах и сибирской ссылке, С. П. Швецов получил право на свободное местожительство. В период сибирской ссылки в Тюкалинске он познакомился с такой же как он ссыльной Марией Васильевной Лавровой, которая стала его женой и верной спутницей их совместной жизни [12]. За годы работы в статистическом отделе Главного управления Алтайского

горного округа (Барнаул) и сотрудничества в Западно-Сибирском отделе Императорского Русского географического общества (Омск) он активно занимался обследованием территории и народонаселения Алтая, Западной Сибири. Результаты этих обследований были обобщены и опубликованы в многотомной серии «Горный Алтай и его население» и в ряде других важных исследований. Вот как оценил М. К. Азадовский первый выпуск вышеназванной серии, посвященный в основном алтайцам – коренному населению Алтая: «...Это обширное исследование, опирающееся на тщательно проведенное статистическое обследование и являющееся всесторонним охватом жизни населения. Одна из немногих в сибирской краеведческой литературе работ, которая является одновременно и этнографической и экономической монографией» [1, с. 250].

В настоящей статье попытаемся провести анализ этой «этнографической и экономической монографии» – научного труда С. П. Швецова «Горный Алтай и его население. Т. I. Вып. 1. Кочевники Бийского уезда» [3], с учетом других, близких по тематике, его работ. Данный труд основан на материалах статистико-экономического обследования 1897 г. и личных наблюдениях автора. Он посвящен исследованию образа жизни кочевого и оседлого населения Горного Алтая последней четверти XIX в. В соответствии с поставленными целью и задачами автор провел анализ фактов и свидетельств, касающихся территории и народонаселения, административного устройства, общественного управления и хозяйственной деятельности населения региона, с акцентом на алтайских кочевников.

В начале считаем нужным дать пояснения об исторических терминах, использованных автором монографии в отношении коренного алтайского населения региона. В их числе официальный термин «калмыки (калмык)», применявшийся к населению семи дючин и двух чуйских волостей; «черневые татары» – к населению черневых (таежных) волостей. Хотя он также часто использовал слово «алтайцы» в отношении всего коренного населения региона. Наконец, официальным термином «инородцы» (кочевые, оседлые) определялась сословная принадлежность коренного населения Сибири, в т. ч. Алтая XIX – начала XX вв.

Начинается книга с общей характеристики территории Горного Алтая, т. е. среды обитания его коренных жителей с задачей, по определению С. П. Швецова, «указать на главнейшие из тех особенностей, которыми характеризуется занимаемая ими местность со стороны рельефа, орошения, путей сообщения и проч.» [3, с. 2].

К его заслуге можно отнести обоснование необходимости деления исследованной территории на пять районов: западный, левобережный, правобережный, черневой и чуйский [3, с. 31]. В дальнейшем анализ фактов и свидетельств С. П. Швецов проводил, как по всему горному региону, так и в разрезе его отдельных районов.

В следующей главе он дал развернутую демографическую характеристику кочевого и оседлого населения региона по таким критериям, как численность, сословный, этнический и половозрастной состав. С. П. Швецов определил численность и удельный вес кочевников среди всего и коренного населения региона. Так, он выяснил, что более четырех пятых всего коренного населения региона приживало вне оседлых селений, т. е. вело преимущественно кочевой образ жизни [3, с. 36]. Среди поставленных задач для него, как он писал, «чрезвычайно важно выяснить не только наличное количество населения в исследованной части Алтая, но также и прошлое этого населения, т.е. постепенный рост его или, напротив, убыль» [3, с. 43]. На основе сопоставления статистических данных X ревизии (1858 г.) и переписи 1897 г. по семи алтайским дючинам и четырем черневым волостям он пришел к заключению, что «как не тяжелы сами по себе условия, в которых находится население дючин, тем не менее о вымирании занимающих наше внимание инородцев не может быть и речи» [3, с. 43–44]. К тому же, прирост мужского населения в черневых волостях оказался даже более интенсивным, чем у алтайцев семи дючин [3, с. 45]. По двум чуйским волостям он не мог сопоставить данные о численности их жителей, поскольку во время ревизии 1858 г. они еще не являлись подданными России.

Третья глава монографии посвящена характеристике жилища, одежды и пищи населения. Для современных этнографов и историков большую научную ценность представляет описание разных типов жилища (конических, бревенчатых и войлочных юрт, а также деревянных домов) и степени их распространения среди жителей урочищ и оседлых селений разных районов Горного Алтая. Касаясь внутреннего убранства юрт, он отметил, что оно приблизительно одинаковое для всех типов юрт [3, с. 65]. По поводу одежды разных этнотерриториальных групп алтайцев он заметил, что среди населения семи дючин и двух чуйских волостей традиционная мужская и женская одежда устойчиво сохранилась, а в черневых волостях «свой национальный костюм настолько вывелся из употребления, что встретить его в настоящее время весьма трудно; обыкновенно же они одеваются почти также, как их соседи русские» [3, с. 69].

Вне всякого сомнения, внимание этнографов и религиоведов привлекает 4-я глава монографии, где предпринято изучение религиозно-мифологических воззрений алтайцев. Основу религии алтайцев, по мнению С. П. Швецова, «составляет вера в существование внутри человека нескольких душ или двойников... Первоначальным источником представления о двойнике служат сновидения, испытываемые каждым человеком» [3, с. 72]. Далее он выяснил, что по представлениям алтайцев, «в человеке, кроме сознательной души, думающей и действующей и во время сна и могущей уходить из тела, есть еще другая душа, низшая, поддерживающая жизнь в человеке, так сказать, жизненное начало. Эта душа остается безотлучно в теле человека до его смерти, т. е. до тех пор, пока сознательное «я» не уйдет из тела надолго, на неопределенный срок – тогда она «порывается» и тело умирает... Подтверждением этому верованию в двойственность души служат, также наблюдения алтайцев над тенью и отражением в воде... Из того обстоятельства, что при ненормальных состояниях (обморок, бред, экстаз, судороги и пр.) наблюдаются различные проявления психических дефектов – то потеря чувствительности, то потеря сознания, то, наоборот, повышение того или другого, – алтайцы заключают, что в человеке сознательная душа также не одна – есть душа мыслящая, чувствующая и т. д.» [3, с. 73]. В связи с вышеизложенным необходимо сказать, что описанные С. П. Швецовым представления алтайцев об основополагающих началах их религии заслуживают внимания потому, что они вполне объяснимы с позиции доктрин йоги, практики выдающихся йогов прошлого и настоящего времени. Речь идет о сложном устройстве человеческого организма, где кроме видимых и осязаемых органов, функционируют потоки тонкой энергии: жизненная энергии дыхания, энергия нервно-психических каналов и невидимой субстанции, которую обычно называют «душа» (атма, рух) [2, с. 78–79].

По мнению С. П. Швецова, из верования в двойника «постепенно развивается представление о божестве. Такому боготворению, конечно, подвергаются только те, кто при жизни выделился чем-либо, иначе выдающиеся личности, чаще всего родоначальники или вожди данного народа...» [3, с. 74]. Он привел сведения, касающиеся роли родовых божеств, главного доброго божества Ульгения и злого духа Эрлика в духовной жизни народа, а также отметил сохранившиеся в народной памяти образы древних богов – Койдрухана (т. е. Кайракана), Дерзу (Дер-су) и Уч-Курбустана [3, с. 75, 77; см. также 16]. Весьма примечательно следующее высказывание С. П. Швецова: «Сознавая

шаткость и несостоятельность своей религии, многие из более развитых и вдумчивых алтайцев (национальная интеллигенция), начинают колебаться в своих верованиях и обнаруживают стремление к переходу в ламаизм, магометанство и в христианство» [3, с. 87]. Действительно, через семь лет, в ходе массового религиозно-реформаторского движения, известного как «движение бурханистов», большинство алтайцев семи алтайских дючин откажутся от шаманизма и перейдут в бурханизм – «белую бурханистскую веру» (*ак бурхан жан*) [10; 15].

Следующая 5-я глава посвящена, по определению автора, исследованию «родового принципа, поскольку он проявляется в современном быту инородцев, т. к. только путем предварительного изучения могут быть добыты факты, которые позволят установить правильную точку зрения на многие стороны быта алтайцев, имеющие значение первостепенной важности для настоящего исследования» [3, с. 90]. В результате обследования 1897 г. С. П. Швецов впервые установил наличие среди коренного населения 68 сеоков (родов), в т. ч. 32 сеока – среди алтайцев семи дючин, 22 сеока – среди населения четырех черневых волостей и 16 сеоков – в составе населения двух чуйских волостей [3, с. 92, 94–95]. Оказалось, что представители 41 сеока (60%) жили разбросанно по разным дючинам и волостям и только 27 сеоков (40 %) встречались в одной какой-то волости или дючине. Сравнивая свои данные с записями предшественников (В. Радлова, Г. Потанина и др.) он выяснил, что только Г. Н. Потанин записал наибольшее число их (26 сеоков), «не считая тех подразделений, какие различаются алтайцами в пределах одного и того же сеока» [3, с. 101]. С. П. Швецову удалось записать редкие, но весьма ценные народные предания о происхождении некоторых родов алтайцев.

Автор монографии уделил большое внимание выяснению роли родовых начал в сфере семьи и брака алтайцев [3, с. 107–126; см. также 13]. Как вдумчивый исследователь он не мог не заметить того, что в семейно-брачных отношениях алтайцев возросло влияние таких факторов, как соседство с русским населением и деятельность православных миссионеров. Но в целом родовое начало, по его мнению, «окрашивающее все стороны жизни современного алтайца, даст себя чувствовать и здесь: обычай непременно брать себе жену из другого сейока, еще держится в нескольких поколениях, пока не забудут, что все, принадлежащие к одному сейоку, суть кровные между собой родственники» [3, с. 127].

В 6-й главе дано описание основных черт кочевого быта алтайцев, т. е. условий и порядка пользования землей, характера

и значения их сезонных перекочетов [3, с. 129]. Весь собранный огромный статистический и этнографический материал позволил С. П. Швецову определить причины уменьшения кочевничества среди алтайских скотоводов. Вот что он написал по этому поводу: «Как уже было сказано, отчасти это объясняется обеднением населения и уменьшением скотоводства... Но это не единственная причина: другую следует искать вообще в изменяющихся условиях жизни алтайца, а в частности в возросшем, как инородческого, так и не инородческого населения и занятии вследствие этого всех лучших, наиболее удобных для пользования земель. Последние сорок-пятьдесят лет характеризуются для Южного Алтая именно падением кочевого образа жизни и переходом к оседлости» [3, с. 144–145]. На основе анализа материалов о формах землепользования алтайских кочевников он приходит к следующему выводу: «Наличные формы пользования выгонными, сенокосными и хлебопахотными землями чрезвычайно разнообразны; ... на изменение форм и их осложнения влияли увеличение населения вообще и развитие оседлости в частности, ... и переход к земледелию» [3, с. 164]. Влияние других факторов на кочевое хозяйство, как усиление притока оседлого (русского, «инородческого») населения, распространение оседлости среди соплеменников и другие, С. П. Швецов рассмотрел в 7-й главе монографии [см. также 5; 6].

Подробный анализ административного устройства и общественного управления алтайцев проведен в 8-й главе. Прежде всего С. П. Швецов констатировал, что алтайские дючины и волости «не имеют определенных границ, населения их разбросаны не только по всем стойбищам, но и вне их, точно так же, как в пределах стойбищ с издавна живут и пользуются землей наравне с остальными, ... различных волостей и управ инородцы Кузнецкого округа... Поэтому алтайская дючина или волость, будучи определенной, административной единицей, в тоже время не является столь же определенной территориальной единицей» [3, с. 225]. Далее, перейдя к общественному (родовому) управлению внутри кочевых дючин и волостей, порядку выборов их должностных лиц (зайсанов, демичи), он отметил, что по распоряжению губернской администрации (согласно Положению от 21 ноября 1879 г. «О преобразовании общественного управления государственных крестьян Западной Сибири» – *Н.Е.*) с 1880 г. вводится принцип выборности должностных лиц родового управления алтайцев на определенный срок, вместо старого порядка их наследования. Но на практике, как он писал, «установился известный компромисс между старым и новым порядком. Избирая

зайсана на три года, инородцы по истечении срока вновь выбирают его же, и так продолжается до его смерти или до тех пор, пока он сам не откажется — тогда избирают кого-нибудь из его ближайших родственников. Впрочем, в этом отношении им приходится все-таки считаться с воздействием администрации, иногда не утверждающей вновь избранного или устраняющей от должности старого зайсана» [3, с. 237]. Опираясь на конкретные факты, он впервые дал подробное описание народных съездов, судебных разбирательств и наказаний по обычному праву, порядка распределения и взимания окладных сборов (ясак, подушная подать, губернский земский сбор, волостные повинности) и неокладных (на содержание земской гоньбы, земских квартир, дорог) и некоторых других аспектов жизни кочевого населения Горного Алтая.

Описанию земледелия, второй по значимости отрасли хозяйства кочевников, полностью посвящена 9-я глава. С. П. Швецов обследовал площади и структуру посевов, севообороты, объемы заготовок зерна и урожайность культур. С точки зрения этнографии большой интерес представляет подробное описание традиционных орудий земледелия (андазын, абыл, тырмууш, сала, токпок) и приемов обработки ими пашен, способов удобрения почвы (чалма, типип, ётёк), орошения пашен с помощью каналов (субаков), уборки и хранения зерна, изготовления продуктов питания, а также различных приемов заготовки сена [3, с. 280–300].

Не меньший интерес вызывает 10-я глава, в которой исследовано скотоводство – главная отрасль хозяйства кочевого и оседлого населения Горного Алтая. Здесь приведены статистические данные о поголовье различных видов скота, структуре стада в разрезе кочевого и оседлого населения пяти районов. На основе изученных статистических сведений об обеспеченности хозяйств сухим кормом (сеном) С. П. Швецов констатировал следующее: «... сена заготавливается все-таки так мало, что весь скот никаким образом не мог бы быть пропитан им в зимние месяцы; иначе говоря, часть его, при том весьма значительная, особенно у алтайцев (калмык) урочищ и оседлых инородцев вообще, должна круглый год довольствоваться подножным кормом. Как ни много для этого горный Алтай с его неглубокими снегами по склонам гор представляет удобств, тем не менее, это ставит скотоводство в весьма рискованное положение: достаточно, несколько более снежной зимы, поздней весны, гололедицы и проч.— и скот, начинает вываливаться тысячами...» [3, с. 344]. Он рассмотрел вопросы обеспеченности скотом (как и посевами, в

предыдущей 9-й главе) разных групп населения и установил высокий уровень имущественного расслоения среди алтайцев. Как он отмечал, богатые алтайцы, «имеющие многочисленные табуны и стада рогатого скота, нанимают пастухов, менее же состоятельные пасут скот сами, навеваясь дня через два-три, где пасется их скот. Нанимают пастухов различно: на год, полгода, помесячно» [3, с. 347]. В конце XIX в. скотоводческое хозяйство алтайцев было уже вовлечено в торгово-рыночные отношения. Поэтому, как писал С. П. Швецов, «Держа большое количество скота, богатые алтайцы, ... ведут торговлю скотом. ... Продажа скота производится скупщикам, приезжающим весной и осенью на Алтай из Бийска, Томска и других пунктов, а также и местным богатым скототорговцам... Приезжие со стороны покупают скот на наличные деньги, что же касается местных скупщиков, то многие из них предпочитают производить обмен скота на товары, задавать вперед и проч.» [3, с. 353–355; см. также 14]. В указанной главе для этнографов немалый интерес представляет описание способов приготовления молочных продуктов: сливок (каймак, ёрёмё), масла (саржу, айрана (чеген), кумыса, молочной водки – аракы, творога – аарчы, сыра – курут), а также заготовки мяса на зиму [3, с. 351–353].

Таким образом, среди историко-этнографической литературы о Горном Алтае XIX – начала XX вв. указанная монография С. П. Швецова, как по объему, так и по содержанию, не имеет себе равных [11]. По содержанию рассмотренных, достаточно глубокого и широкого исследованных вопросов, а также с учетом других тесно связанных его работ [см. 4; 7; 8] монографию С. П. Швецова следует оценивать, как фундаментальный труд о кочевом обществе алтайцев второй половина XIX в., основанном на патриархально-родовых началах. Для истории и культуры алтайского народа этот научный труд имеет большое значение. Во-первых, в нем объективно рассмотрены разные аспекты традиционной материальной и религиозно-духовной культуры алтайцев по состоянию на конец XIX столетия. Во-вторых, в монографии использован огромный статистический и этнографический материал об алтайском кочевом хозяйстве. И в-третьих, в конкретно-историческом плане, обобщения и выводы автора монографии способствовали продлению (до 1910 г.) срока реализации аграрных законов от 23 мая 1896 г. и от 31 мая 1899 г. применительно к кочевому населению Горного Алтая [9], а также они в какой-то степени способствовали снижению жестких проявлений аграрной и административно-податной реформ начала XX вв.

Источники и литература

1. Азадовский М. С. П. Швецов (Материалы для био-библиографического словаря сибирских краеведов) // Сибирская живая старина. Иркутск, 1929. Вып. VIII–IX. С. 243–263.
2. Вудрофф Д. Учение о смерти (предисловие) // Тибетская книга мертвых / Пер. с англ. О. Т. Тумановой. 2-е изд., испр. М.: Фаир-Пресс, 2006. 384 с.: ил.
3. Горный Алтай и его население. Т. 1. Вып. 1. Кочевники Бийского уезда / Сост. С. П. Швецов. Барнаул, 1900. 360 с.
4. Горный Алтай и его население. Т. 2. Экономические таблицы / Сост. С. П. Швецов, П. М. Юхнев. Барнаул, 1901.
5. Горный Алтай и его население. Т. 3. Вып. 1. Переселенческие поселки, образованные в 1878 г. / Сост. С. П. Швецов. Барнаул, 1900. 97 с. + 31 с.
6. Горный Алтай и его население. Том 3. Вып. 2. Оседлые инородцы Бийского уезда / Сост. С. П. Швецов. Барнаул, 1902. 73 с.
7. Горный Алтай и его население. Том 3. Вып. 4. Кумандинцы. Ч. 1. Экономические таблицы / Сост. С. П. Швецов. Барнаул, 1903. 253 с.
8. Горный Алтай и его население. Том 6. Черневые инородцы Кузнецкого уезда. Вып. 1. Экономические таблицы / Сост. С. П. Швецов. Барнаул, 1903. 853 с.
9. Екеев Н. В. Аграрная политика царизма и землеустройство в Горном Алтае начала XX века // Материалы по истории и этнографии Горного Алтая / Отв. ред. Ф. А. Саглаев. Горно-Алтайск, 1993. С. 110–127.
10. Екеев Н. В. О движении бурханистов на Алтае в 1904–1905 гг. // Движение Ак-янг (белая вера) – бурханизм: взгляд через столетие. Материалы научной конференции, посвященной 100-летию событий в долине Теренг. Горно-Алтайск, 2004. С. 49–83
11. Екеев Н. В. Введение // История Республики Алтай. Том II. Горный Алтай в составе Российского государства (1756–1916 гг.). Горно-Алтайск, 2010. С. 5–25.
12. Курьшов А. М. «Ученый-сибиряк» С. П. Швецов и его научное наследие // Историко-экономические исследования. Иркутск: БГУ, 2011. Т. 12. № 3. С. 103–113.
13. Швецов С. П. Обычно-правовые воззрения алтайцев (калмык) и киргиз: Брачные и семейные отношения // Записки Западно-Сибирского отдела РГО. Омск, 1898. Кн. 25. С. 1–16.
14. Швецов С. П. Чуйский торговый путь в Монголию и его значение для Горного Алтая. Барнаул, 1898. 76 с.
15. Швецов С. П. Из религиозной жизни алтайских инородцев // Сибирские вопросы. Томск, 1906. № 2. С. 126–156.

16. Швецова М. Алтайские калмыки // Записки Западно-Сибирского отдела ИРГО. Омск. 1898. Кн. 23. С. 1–34.

© Н. В. Екеев, 2018

УДК 392

Э. В. Енчинов

**ВЛИЯНИЕ ОБЫЧНОГО ПРАВА АЛТАЙЦЕВ НА ВЫБОРЫ
ЗАЙСАНОВ И ДЕМИЧЕЙ В ТРУДАХ С. П. ШВЕЦОВА**

E. V. Enchinov

**THE INFLUENCE OF THE COMMON LAW OF THE ALTAI
IN THE ELECTIONS OF ZAYSANS AND DEMICHS IN
S. P. SHVETSOV'S WORKS**

Аннотация: В статье рассматривается роль норм обычного права в формировании административного и территориального устройства алтайцев в XIX в. в трудах С. П. Швецова. Функции зайсана, демичи в жизни традиционного общества.

Abstract: The article discusses the role of customary law in the formation of administrative and territorial structure of the Altai in the XIX century in the works of S. P. Shvetsov. Function zaisan, demichi in the life of traditional society.

Ключевые слова: С. П. Швецов, культура, алтайцы, обычное право, семья, род, зайсан, демичи.

Keywords: S. P. Shvetsov, culture, Altaians, customary law, family, gender, zaisan, demichi.

Изучение правового бытия народов России представляется важной задачей отечественной юридической антропологии, изучающей его как область сосуществования позитивного, официально признанного, и обычного права. История изучения обычного права в России имеет длительную историю, исследователи на протяжении двух веков давали свою интерпретацию его происхождения, функции в различных культурах.

Первыми работами, посвященными изучению обычного права алтайцев, являются труды Д. Я. Самоквасова [10], С. П. Швецова [15, 16].

Обычное право алтайцев периода его фиксации (XIX в.) не представляло собой полного свода норм. Отсутствие собственной алтайской государственности, периферийное положение в составе

различных государственных образований средневековья и нового времени (Монгольской империи, Джунгарского ханства) и, соответственно, приоритет официального монгольского, а затем джунгарского права над народным обусловили не разработанность и устный характер обычного права алтайцев.

Древнее право алтайцев трансформировалось на всем протяжении XVII–XX вв. вследствие ряда исторических событий этого периода – вторжение цинских войск на Алтай в ходе китайско-джунгарской войны, добровольное вхождение алтайцев в состав России в 1756 году, реформы XIX века (реформа М. М. Сперанского 1822 г.), советская эпоха, неуклонно вытеснявших древние правовые нормы из жизни. Все это послужило объективными условиями постепенного отживания древних норм обычного права, не отвечающих быстро изменяющимся реалиям [13, с. 236]. Но при этом, многие нормы обычного права алтайцев, все еще имеют хорошую сохранность в бытовой, трудовой и семейной сферах.

Обычаи, нормы обычного права алтайцев были зафиксированы С. П. Швецовым в его многотомной работе «Горный-Алтай и его население» (1900), благодаря тем принципам работы, сбора полевого и статистического материала которыми исследователь руководствовался. Так, например, он отмечает, что «только внимательное изучение, в частности, родового строя позволит уяснить многие черты современного быта алтайских инородцев, черты, которыми без этого остались бы совершенно непонятными и могли бы казаться неважными в то время, когда с ними может быть связываются самые насущные, кровные интересы населения. Вот это-то соображение, вот эта-то боязнь проглядеть или истолковать неправильно что-нибудь действительно существенное и важное и заставили настоящее исследование обратиться к изучению таких сторон быта алтайских инородцев, которые на первый взгляд могут показаться очень далекими от предмета непосредственного изучения [15, с. 101]. Таковы, например, факты, характеризующие общественно-административное устройство исследуемых территорий, тесно переплетенное с нормами родового и семейного устройства алтайских инородцев, как и его религиозные воззрения и общее мировоззрение.

Значительное внимание С. П. Швецов в своих трудах, касающихся Горного Алтая и его населения уделили общественно-административному устройству территорий и рассмотрел административные структуры в тесной связи с бытовавшими нормами обычного права. Так, ученый отмечает, что «во главе каждой

дючины или волости стоит зайсан, избираемый всеми домохозяевами данной административной единицы, но в большинстве дючин из одного определенного сеока. Каждая дючина делится на несколько арманов, управляемых демичами и представляющих уже не столько административную, сколько податную единицу. Если в армане почему-либо уменьшается число хозяйств, то он обыкновенно соединяется с другим под управлением общего демичи. На обязанности последнего, кроме сбора податей, лежит также отправление обязанностей судьи по делам, входящих в область юрисдикции обычного суда; иногда на них возлагаются обязанности помощников зайсанов. Демичи большей частью избираются также из определенных сеоков. В Чуйских волостях на ряду с демичи существует должность башко – почти тоже, что и демичи. Низшая должность шуленга – чисто полицейского характера и отвечает нашему сотскому или десятскому. Кроме перечисленных должностных лиц, в каждом миссионерском селении есть старшина, – нововведение русской администрации» [15, с. 241].

Относительно системы формирования административно-территориального устройства прослеживается два вектора развития. Первый берет начало со времен монгольского, джунгарского владычества, когда территория Горного Алтая являлась наследственным доменом того или иного дома, соответственно на его население распространялись законы и устройство государства. Отсюда мы встречаем административно-титулярный аппарат «оток», «дючина», «улус», «зайсан» и т.д. Второй вектор, берет свое начало со времен добровольного вхождения алтайцев в состав Российского государства с сер. XVIII в. когда существовавший административно-титулярный аппарат российское государство начинает адаптировать под свое законодательство и систему управления.

Первый вектор в глазах народа являлся более предпочтительным, так как был привычен и понятен, соответствуя устоям традиционного общества, и был закреплен нормами обычного права. Российская корона, видимо учитывая переходный период и время подготовки законодательной базы для новых территорий, сохраняла бытовавшую систему управления и структуру общественного устройства. Как отмечал Г. И. Спасский, алтайцы и теленгиты-двоеданцы, со стороны России и Китая оставлены на собственных правах, в зависимости их зайсанов, шуленге и демичей, кроме важных преступлений, или неудовольствия на их суд [11, с. 24].

Второй вектор, направлением которого было скорейшее включение новых территорий в общероссийскую систему управления,

как в экономическом, так и в военно-политическом плане, с созданием буферной приграничной территории на юге Западной Сибири, что подтверждается тем, что первоначально зайсаны могли иметь вооруженные дружины [7, с. 126].

Исследователь проследил произошедшие трансформации выборов, полномочий как зайсанов, так и демичей. Так в юридическом отношении, после реформы 1822 г., согласно Уставу об инородцах в Сибири, зайсанов помимо наследования начали выбирать лишь на определенный срок, при помощи народа и администрации, а в 1912 г. государство вовсе упразднило этот институт.

Изначально по функционалу зайсан для короны должен был собирать ясак и исполнять судебную и полицейскую власть. П. А. Чихачев указывал, что власть зайсана над прикрепленными к нему алтайцам практически была почти неограниченной [14, с. 64]. Ему сообщали о спорах и преступлениях, в серьезных случаях он собирал своих демичи, причастных к делу лиц и свидетелей и выносил решения, руководствуясь установившимися традициями [9, с. 126]. В пределах своего зайсанства он все гражданские дела вел самостоятельно или совместно с демичи, отсылая в Бийск только крупные дела, касавшихся убийства, грабежа. Зайсан как традиционный судья мог наложить три вида наказания: вознаграждение потерпевшему или возмещение понесенных им убытков; штраф в пользу общества «за беспокойство» и розги, употребляющиеся в качестве домашнего исправления [15, с. 241].

Зайсан избирался пожизненно, не только из определенных сеоков, но даже, по возможности, из одной и той же семьи. По смерти зайсана или после отказа его от должности, новым зайсаном выбирали его сына; если же такового не имелось, то избирался кто-нибудь из его ближайших родственников, при принималось в соображение и пригодность избираемого для занятия этой высокой должности. Таких зайсанов, занимавших свое место, так сказать, по праву рождения, инородцы называют родовичами «укту». С 1880 г. по распоряжению русской администрации, зайсаны избираются на три года, а демичи на один год. Те и другие могут быть сменяемы администрацией [15, с. 235–236].

Для иллюстрации выборов зайсана используем метод конкретных ситуаций «case study». Общественный приговор жителей 2-й Чуйской волости об избрании родового старшины и его помощника от 13 июня 1880 г. «1880 г. июня, 13 дня мы, нижеприложившие тамги: демичи, башки, кунди и выбранные лучшие в разных аилах

калмыки 2-й Чуйской волости, заменившие 2/3 голосов, быв сего числа в общем собрании на урочище Кош-Агач, где в присутствии Алтайского Отдельного заседателя имели суждение согласно личного предложения г. председателя об избрании из среды своей в должность родового старосты (зайсана) в нашу волость и помощника к нему, прошение г. заседателя о избрании (из веры своей) помощника мы признали для себя полезным, а потому все единогласно приговорив: в должность родового старосты (зайсана) избрать того же родовича Очурашпа Мандаева, который уже и был на эту должность избран нами и другими общественниками нашей волости в минувших годах с постановленными ими 14 июня 1878 г. и 30 мая 1879 г. общественными приговорами о выборе Мандаева в зайсаны согласны, а в помощники к нему избрать служащего у нас демичей калмыка Айбыка Шалогрова имеющего от роду 54 г., которые, т.е. Мандаев и Шалогров поведения хорошего, имеют свое домообзаводство, под судом и следствием ранее ни за что не состояли и ныне не состоят, оба идолопоклонники и никаким вредным делам и расколу по своей вере не принадлежат и возлагается на них обязанности отправлять срок же их служения мы не определяем, так как они оба родовичи и, если будут хорошо исправлять свою обязанность, то могут служить по нашим обычаям неопределенное время, или же как признает обычай нашего народа более полезным высшее начальство, в чем и постановили сей приговор, который и передаем на распоряжение г. отдельного заседателя, в том и прилагаем тамги» [1, с. 21].

Первое что необходимо выделить из данной конкретной ситуации, то что зайсана выбирали сообща, основываясь на правовом принципе формального равенства. Второе, четко обозначен состав участников общественного приговора, это административная линия, состоящая из: демичи, башки, кунди и общественная: лучшие выборные люди от волости, как видим, представлены разные социальные группы. Третье, что староста выбирается из числа коренного (местного) народа и из единоверцев (из веры своей). Четвертое, что выборщики – «лучшие люди» при утверждении зайсана и демичи опираются на нормы обычного права, хоть и в усеченном виде, но сосуществовавшие с законами Российской империи, которые вносят свои существенные коррективы касательно срока службы зайсана и демичи. Обладая реальными полномочиями в выборе зайсана и демичи, выборщики дают свой ответ на возникшую проблему следующей диспозицией, избрать тех же самых лиц, которые до этого занимали вышеуказанные должности. Генезис норм обычного права привел к обычно-правовому

мультикультурализму, так внешняя государственная норма соблюдена относительно выборности старшин, но также соблюдена обычно-правовая норма. Согласно традиционным представлениям и нормам должность зайсана в идеале могли занимать только родовитые люди, решение выборщиков так прямо и апеллирует, что «они оба родовичи» при этом подчеркиваются их положительные качества.

О наличии более одной правовой системы в рамках одного правового поля также отмечал С. П. Швецов, указывая, что «на практике установился известный компромисс между старым и новым порядком. Избирая зайсана на три года, инородцы по истечении срока вновь выбирают его же, и так продолжается до его смерти или до тех пор, пока он сам не откажется – тогда избирают кого-нибудь из его ближайших родственников [.....]. Если администрация не утверждала, то избирали из того же сеока другое лицо, но этот зайсан уже не считался родовичем, так как он избран не по праву рождения». Также исследователь отмечал, что к 1897/98 гг. в большинстве дючин сохранились зайсаны родовичи, кроме 1-й, 2-й дючины и 2-й Чуйская волости, где зайсаны не относились к категории потомственных [15, с. 247].

В приведенном примере хорошо прослеживается взаимодействие норм обычного права касающегося административного устройства и кровнородственной организации алтайцев. С. П. Швецов отмечает, что «каждый алтаец непременно должен принадлежать к тому или другому сеоку» [15, с. 118]. Относительно вообще сеочной системы отметим, что основу социальной организации алтайцев в конце XIX – начале XX вв. составляли сеоки – роды. Сеок – это «кость», поскольку считается, что кости ребенку дает отец, а плоть и волосы – мать. Сеок (род, поколение) – эндогамное образование: люди, вступающие в брак, не должны иметь одинаковую «кость». Принадлежность к роду – сеоку – передается от отца к детям и сеочное родство является патрилинейным.

В экономическом плане территория Горного Алтая облагалась ясаком, который должен был вноситься шкурками ценных пушных зверьков, а в случае не улова зверя денежным эквивалентом. В дальнейшем экономическая составляющая возобладала, и уже преследуя цель улучшения экономической структуры, проводятся административно-территориальные реформы и нововведения. В. В. Радлов отмечал, что алтайские горные калмыки делятся на девять зайсанств, семь из них объединяют алтайцев, два – двоеданцев. Хотя по воспоминаниям алтайцев, во времена Дзунгарского государства у них было только пять (крвных «укту») зайсанств [9, с. 123].

Изменения в административно-территориальном устройстве населения Горного Алтая были проведены российскими властями в XIX в., главным образом, с целью создания более удобной системы сбора подати «калана». Как отмечалось выше, вместо пяти дючин у южных алтайцев появляется семь. В 1801 г., была выведена из 2-й дючины шестая дючина, а в 1819 г. – седьмая дючина из 5-й дючины. Судя по переписям ясачных комиссий, в каждой дючине увеличилось и число приписанных к ней людей. Кроме того, в целях облегчения сбора подати к дючине и волости причисляли представителей малочисленных сеоков [3, с. 32]. В конце XIX в. в Чуйских волостях демичи сеока аккөбөк собирал подать с ирkitов, демичи кыпчаков – с проживающих по Чуе мундусов, кергилов, тонжанов, демичи моглов – с кара көбөкөв, жабаков [4, с. 16].

Когда Горный Алтай являлся частью Джунгарского государства, административно-территориальная система четко прописывала, где тому или иному зайсану селиться и кочевать. Иерархическую лестницу, в которой имели место и алтайские зайсаны описывает Плано Карпини: «Никто не смеет пребывать в какой-нибудь стране, если где император не укажет ему. Сам же он указывает, где пребывать вождям, вожди же указывают места тысячникам, тысячники – сотникам, сотники же – десятникам» [2, с. 408]. Следовательно, в Джунгарскую эпоху дючины в родовом, сеочном плане представляли относительно однородную массу, где есть центрообразующий сеок и сеоки «карындаш» (букв. единоутробные, родственные). Например, 3-я и 5-я дючина с преобладанием сеока тодош (48,3 %) и его «карындаш» сеоков очы (21,1 %), чапты (11,4%) [15, с. 97]. Такая система кровнородственного формирования хорошо отвечала требованиям военно-административной системы джунгар, с добровольным вхождением в состав России помимо военной, основным требованием становится уплата ясака в виде пушнины или денег. Уплата ясака особенно в денежном исчислении требовал от населения большей территориальной подвижности при сохранении традиционного комплексного хозяйствования с основой на скотоводство или оседания при смене типа хозяйствования. Мы видим, что исследователи XIX в. констатируют, что: «сеоки на Алтае живут смешано в одном и том же ущелье можно встретить и Мундуса, и Кипчака и Тёлёса» [6, с. 2], которые к тому же, могли принадлежать к различным дючинам [12, с. 388]. В результате под воздействием новых факторов (уплата ясака, малонаселенность территорий, как следствие войны с цинами и т.д.) меняется и система жизнеустройства и администрирования. Территориальная «прописка» населения, тесно

связанная с государственно-административной системой, так как в масштабах государства, всегда четко ведется учет наличия населения, например, мужских душ, что было удобнее производить, когда население прикреплено к той или иной территории, долине реки постепенно заменяется на родовую. Родовая кровнородственная система, являющаяся одной из основ формирования социальных объединений [5, с. 68] продолжала существовать параллельно с территориальной формой, но только преимущественно в других масштабах и плоскостях, а именно в семейно-родовом (сеочном делении). В дальнейшем ставшей основой нового административно-территориального устройства. Вышеназванные исследователи, отмечая дисперсное расселение алтайских сеоков, застали уже в XIX в. сформировавшую систему административно-территориального устройства на основе родового начала, когда каждый алтаец был приписан к той или иной дючине, волости, которая, в свою очередь, возглавлялась зайсаном. Родовая «приписка» обладала известной степенью универсальности, так как каждый алтаец по рождению принадлежит к тому или иному роду и в дальнейшем демичи или шуленга при сборе подати зная сеок того или иного человека уже знали к какой дючине, волости и к какому зайсану последний приписан. Относительно сирот, если отец ребенка был неизвестен, то он автоматически приписывался к роду усыновителя. В некоторых случаях ребенок приписывался к роду зайсана, о чем свидетельствуют материалы С. П. Швецова «в 1-й дючине (ребенка приписывали) – к роду зайсана» [16, с. 14], что подтверждает высокую степень адаптивности сеочной система.

Система на основе родовой «приписки» оказалась более универсальной, так как она включала в себя как территориальный принцип, так и кровнородственный. Зайсаны управляя дючиной, волостью по сути дела управляли людьми и территориями, находящимися в бассейнах тех или иных рек, следовательно, род обладал определенной территорией (оставшейся с джунгарской эпохи), а в дальнейшем номинальным хранителем и управляющим данной территорией оставался зайсан.

О результатах формирования дючины на основе родового принципа можно судить по записям С. П. Швецова, так он отмечал, что инородцев сеока Тодош мы находим во всех семи алтайских дючинах 50,0 % в 5-й дючине, 34,3 % в 3-й, 14,0 % в 1-й, 1,1 % в 7-й и т.д. Сеока Тонжан в четырех дючинах, одной Чуйской волости и среди черневых татар, принадлежащих черневым волостям Кузнецкого уезда; алмат – в четырех алтайских дючинах, в двух Чуйских волостях

и одной Кузнецкого уезда; Кергиль – в трех дючинах, одной черневой и двух Чуйских волостях; Ёлүп – в двух дючинах; Очы – тоже; Јүс – в одной дючине и двух черневых волостях; Тогус – в одной дючине, в одной черневой волости Бийского уезда и в одной же черневой волости Кузнецкого уезда и т.д. [15, с. 100].

В черневых волостях видим иную картину пространственно-географической локализации, нежели в южных дючинах. Как правило, многолюдный сеок проживал здесь в рамках только своей волости. Например, сеок Тогус жил только в Кергежской волости, сеок Юс – в Южской, сеок Ярык и сеок Кондош – в Комляжской; сеок Кузен – в Кузенской; сеок Тибер – только в Кергежской и т.д.

Эти административные волости имели более четкое и устойчивое территориальное разделение по сравнению с дючинами или чуйскими волостями южных алтайцев [8, с. 27]. Такой способ локализации и проживания населения волостей может быть объяснен не только историческими особенностями, но и ведущим способом производства, основанного на комплексном хозяйстве охоте, собирательстве, рыболовстве и т.д.

Общим результатом действия двух векторов на историческое развитие коренных народов Горного Алтая стало то, что бытовавший вторичный род из кровнородственной, семейной сферы все больше тяготел к административной линии, пока не стал ее частью, новая система просуществовала с теми или иными изменениями и дополнениями до первых десятилетий XX в.

Источники и литература

1. В составе Томской губернии. История Республики Алтай в документах. Государственного архива. Томской области XIX – начало XX века. Горно-Алтайск, 2004. 422 с.
2. Владимирцев Б. Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов / сост. Г.И. Слесарчук. М.: Вост. лит., 2002. 557 с.
3. Кыдыева В. Я. Поземельные отношения в Горном Алтае в XX веке. Горно-Алтайск, 2008. 136 с.
4. Луценко Е. А. Поездка к алтайским теленгитам // Землеведение. М., 1898. Кн. 1–2. С. 1–37.
5. Мердок Д. Социальная структура. М.: ОГИ, 2003. 608 с.
6. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 2005. 1026 с.
7. Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев. М.-Л.: Академия наук СССР, 1953. 444 с.

8. Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л.: Наука, 1969. 196 с.
9. Радлов В. В. Из Сибири. Страницы дневника / пер. К. Д. Цивинной и Б. Е. Чистовой; коммент. послесл., ред. С. И. Вайнштейна. М.: Наука, 1989. 750 с.
10. Самоквасов Д. Я. Сборник обычного права сибирских инородцев. Варшава, 1876. 308 с.
11. Спасский Г. И. Путешествие к алтайским калмыкам в 1806 г. // Сибирский вестник. СПб., 1819. Ч.4. С. 15–40.
12. Тюркские народы Сибири / Отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Томилов. М.: Наука, 2006. 678 с.
13. Тюхтенева С. П. История изучения обычного права алтайцев // Homo juridicus/Отв. ред. Н. И. Новикова, А. Г. Осипов. М., 1997. 396 с.
14. Чихачев П. А. Путешествие в восточный Алтай. М.: Наука, 1974. 360 с.
15. Швецов С. П. Горный-Алтай и его население. Репринтное воспроизведение издания. Барнаул, 1900. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 2008. 571 с.
16. Швецов С. П. Обычно-правовые воззрения алтайцев (калмык) и киргиз: Брачные и семейные отношения // Записки Зап. – Сиб. отд. РГО. 1898. Кн. 25. С. 1–16.

© Э. В. Енчинов, 2018

УДК 94 (47).08

О. А. Милевский

С. П. ШВЕЦОВ В СУРГУТСКОЙ ССЫЛКЕ

О. А Milevsky

S. P. SHVETSOV'S POLITICAL EXILE IN SURGUT

Аннотация: В статье рассматривается пребывание С. П. Швецова в сургутской политической ссылке в 1880 – 1881 гг. Прослеживается формирование и характер его научных увлечений. Оценивается конкретный вклад С. П. Швецова в географическое и этнографическое исследование удаленных и ранее малоизученных мест Обского севера, таких как Сургутский край. Делается вывод о том, что именно в Сургуте С. П. Швецов сформировался как исследователь, впоследствии много сделавший для изучения Тобольской губернии и Алтая.

Abstract: In article author told about S. P. Shvetsov's political exile in Surgut in 1880 – 1881. The author reconstructed history of S. P. Shvetsov's scientific hobbies. The concrete contribution of S.P. Shvetsov to a geographical and ethnographic research of remote and earlier poorly studied places of the Ob North, such as Surgut region is estimated. In conclusion, author told that S. P. Shvetsov realized himself as a scientist in Surgut and as researcher who made many for researcher of Tobolsk and Altay district.

Ключевые слова: С. П. Швецов, народничество, политическая ссылка, Сургут, Обской север, научные исследования.

Keywords: S. P. Shvetsov, Narodnichestvo, political exile, Surgut, Ob North, scientific researches.

Эпоха конца 1860-х – начала 1870-х гг. была для российской молодежи поиском ответов на вопросы о путях дальнейшего социально-политического развития России. В этот период времени на смену властителям дум 1860-х гг. – М. Л. Михайлову, Н. Г. Чернышевскому, Д. И. Писареву и др. приходят мыслители, в работах которых был окончательно сформулирован и с позиции субъективной социологии обоснован лозунг – «В народ!», обращенный к русской учащейся молодежи А. И. Герценом осенью 1861 г. из Лондона [8, с. 130].

Среди книг, оказавших наибольшее воздействие на формирование социального мировоззрения поколения 1870-х гг., особенно выделяются «Исторические письма» (1869 г.), автором которых был П. Л. Лавров. Активный участник «хождения в народ» С. Ф. Ковалик вспоминал, что «Исторические письма» имели для семидесятников «наибольшее значение в смысле выработки мирозерцания» [4, с. 151]. Основная их идея заключалась в обращении к интеллигенции с призывом работать среди народа во имя его духовного преобразования и экономического освобождения на основе социалистических идеалов.

«Исторические письма» передовая молодежь встретила с небывалым энтузиазмом, как непосредственное руководство к действию. Именно к этому поколению молодых радикалов принадлежал и Сергей Порфиорович Швецов. В 1875 г. в возрасте 18 лет он приехал из Архангельска в Санкт-Петербург, где поступил в учительский институт. В столице, он под влиянием идей П. Л. Лаврова стал членом революционного кружка и весной 1876 г. с целью работы в народе приехал в город Череповец Новгородской губернии. Он вел пропаганду среди крестьян Череповецкого уезда, затем он с этой же целью перебрался в Вышневолоцкий уезд Тверской губернии. Чуть

позднее с для более глубокого погружения в жизнь простого народа С. П. Швецов поступил чернорабочим на Николаевскую железную дорогу [1, с. 179]. В дальнейшем революционные скитания привели его в Тифлис, где он и был арестован 6 октября 1876 г.

Около двух лет С. П. Швецов содержался в одиночном заключении в Метехском тюремном замке. Осенью 1878 г. его препроводили в Петербург, где по окончании следствия он был передан суду Петербургской судебной палаты. Суд, в связи с особенностями его дела, состоялся в Череповце на выездной сессии судебной палаты [1, с. 181]. Первоначально С. П. Швецова приговорили к 6 годам каторжных работ, но приговор в силу несовершеннолетия подсудимого власти смягчили. О решении его участи можно получить информацию из его статейного списка, гласящего, что «по решению Санкт-Петербургской судебной палаты, состоявшемуся 22 мая 1879 г., изложенному в сообщении Новгородского губернатора от 17 февраля 1880 г. за № 231, присужден к лишению всех прав состояния к ссылке на поселение в места Сибири не столь отдаленные» [3, л. 317].

Так начался его путь в Сибирь. В мае 1880 г. он был переведен из Череповецкой тюрьмы в пересыльную тюрьму Вышнего Волочка. Там он познакомился с В. Г. Короленко и Н. Ф. Анненским. Кроме интеллектуального общения в тюрьме, С. П. Швецов смог взять у В. Г. Короленко несколько уроков сапожного дела, что ему впоследствии очень пригодилось в ссылке, а Н. Ф. Анненский, в свою очередь, «впервые указал ему путь и значение статистики, и тем натолкнул С. П. (Швецова – *О. М.*) впоследствии на работы в этой области и попутно на работы по изучению народного быта вообще, и указал при этом на соответствующие пособия» [1, с. 181].

Дальнейший маршрут С. П. Швецова в Сибирь логистически можно реконструировать на основе отложившихся в сибирских архивах документов. Путь С. П. Швецова в Западную Сибирь выглядел следующим образом. Партию политических преступников из Вышнего Волочка отправили по железной дороге в Москву, где к ней присоединили вновь прибывших арестантов из других пересыльных тюрем. Далее по железной дороге арестантов везли до Нижнего Новгорода. По прибытии в Нижний Новгород означенную партию сразу же доставили на пароходную пристань, где погрузили на арестантскую баржу «Тюмень» и далее, уже по воде С. П. Швецов с товарищами отправились до Перми. Из Перми по уральской горнозаводской железной дороге арестованных переместили в Екатеринбург. Путь

от Екатеринбурга до Тюмени в 1880 г. был организован на конных подводах [2, л. 16–18 об].

По при прибытии в Тюмень политические преступники поступили в распоряжение Тобольского приказа о ссыльных. Это было учреждение, которое с 1822 г. занималось приемом, учетом и последующим распределением ссыльных. В связи с нарастанием количества ссылаемых и с учетом более удобного географического положения Тюмени по предложению тобольского губернатора с 1870 г. для удобства работы «Приказ» перенесли в Тюмень [9, с. 20].

Таким образом, именно по решению чиновников «Приказа» доставленного в Тюмень С. П. Швецова 11 сентября 1880 г. водворили в Сургут. Следует признать, что выбор населенного пункта, находящегося на севере губернии был для него не самым удачным вариантом. Жизнь на юге губернии была намного комфортнее и в плане климата, и в плане организации быта.

На вновь прибывшего Сургут, который располагался на правом берегу Оби на отметке 61°, 15' северной широты и 43°, 23' восточной долготы [7, с. 69] и насчитывал тогда около 1200 жителей [7, с. 39], произвел жалкое зрелище. «Ничтожное поселение, по какому-то недоразумению носящее название города», – так характеризовал его С. П. Швецов [14, с. 215]. Власть в городе представляли: исправник, его помощник, секретарь полиции, почтовый чиновник, военный начальник местных казаков, также к числу «городской элиты» можно было причислить учителя народной школы, священника, диакона, врача и фельдшера. Простые обыватели – это ссыльнопоселенцы и потомки таковых, почти половина была казаками, остальные составляли два общества – крестьян и мещан [11, с. 16].

К счастью для себя С. П. Швецов обнаружил в городе небольшую, но довольно сплоченную колонию ссыльных народников. В их числе были В. Я. Мрачковский, Н. Я. Фалин, Л. А. Иванов, Д. Д. Лейвин, был еще и ссыльный из поляков Ю. Ф. Овсянный. Вот, как описывал первое впечатление, произведенное С. П. Швецовым, Д. Д. Лейвин: «Швецов – блондин высокого роста, с небольшой растительностью на лице, с очень крупным носом и большими руками и ногами. Ему было 22–23 года. Он производил очень симпатичное впечатление. Его отец, по его словам, был исправником в Архангельской губернии и не всегда относился корректно к сославшимся туда полякам, так что Швецов отзывался о нем очень неодобрительно. Швецов не окончил никакого учебного заведения, но его знания общеобразовательных

предметов были не меньше, чем у окончивших гимназию – конечно, за исключением иностранных языков» [11, с. 21].

Жизнь на Севере Тобольской губернии таила для С. П. Швецова немало испытаний. Разве что в плане холодного климата уроженца Русского Севера трудно было чем-то удивить. Хотя и для него зима в Сургуте оказалась очень длинной и холодной. Зимние холода наступали очень рано в конце сентября – начале октября и прекращались лишь в мае. Сорокоградусные морозы были обычным явлением и стояли по несколько недель, а резкие северо-восточные ветры «делали сургутский холод окончательно нестерпимым, убийственно действующим на непривычного человека» [11, с. 36].

Бытовые проблемы с помощью товарищей С. П. Швецову удалось решить довольно быстро. Наем квартиры, а вернее комнаты в хозяйском доме стоил в районе 1 рубля, причем можно было договориться с хозяйкой и о готовке пищи, но из припасов жильца [11, с. 14]. С. П. Швецов нанимал комнату в доме семьи мещан [11, с. 136]. Причем необходимо обратить внимание, что сам по себе наем квартиры уже ставил поднадзорного в весьма неприятную ситуацию в отношениях со своим квартиросдатчиком. Дело в том, что квартирные хозяева, сдающие кров ссыльным, должны были давать властям, а конкретно местному полицейскому исправнику, расписку о том, что обязуются доносить о поведении своего квартиранта [5, с. 47]. С этим же столкнулся и С. П. Швецов.

Труднее было с тем, что в городе не наблюдалось многих необходимых для жизни объектов социального назначения, практически отсутствовал и какой-либо культурный ландшафт. «Человеку новому, впервые попавшему в Сургут, – писал С. П. Швецов, – невольно бросается в глаза отсутствие таких правительственных учреждений и зданий, которые у всякого неразрывно связываются с представлением о русском городе, без которых последний кажется если не прямо невозможным, то во всяком случае курьезным и оригинальным. К таким учреждениям, отличающим город от деревни, несомненно, относятся городское управление, суд, казначейство и т.п. ... Между тем в Сургуте ничего этого нет, полиция, да почтовое отделение... Рассадником просвещения служат две школы, мужская и женская. Последняя уже несколько лет стоит с заколоченными дверьми и окнами, ибо обыватели не находят нужным поддерживать ее своими средствами... Немногим лучше и положение мужского училища: оно хотя и не считается закрытым, но случается, что по нескольким месяцам, даже по году, занятия в нем не производятся; в нашу бытность в Сургуте, – например,

в 80/81 г. – дети посещали школу всего месяца два, остальное время на школьной двери висел замок» [11, с. 43]. Про библиотеку в Сургуте и речи не шло. Да и в целом с книгами дело обстояло очень плохо. Ссылные преимущественно довольствовались журналами и газетами, присылавшимися им товарищами из-за Урала [14, с. 216].

Другой серьезной проблемой для региона оставалось практически полное отсутствие квалифицированной медицинской помощи. По оценкам политссыльного И. Я. Неклепаева, специально занимавшегося этим вопросом, до 1888 г. на весь округ был один врач, и «когда он уезжал по округу, а в округе есть селения, отстоящие от Сургута на 1000 и более верст, не говоря уж про сургутские пути сообщения... то все городское население на несколько месяцев оставалось совершенно без всякой медицинской помощи на попечении одного фельдшера» [11, с. 307]. Кроме того, в Сургуте существовала больница Приказа общественного призрения. Она имела 12 кроватей, но обустроена была настолько плохо, что «сплошь и рядом здесь нельзя достать (в городе, конечно, нет аптеки, и лекарства продаются при больнице) самых элементарных медикаментов, вроде, например, хины или салицилового натра» [11, с. 307]. Вообще эта больница не пользовалась популярностью среди населения, и зачастую в ней лежали доставляемые из округа остяки, преимущественно страдающие сифилисом [11, с. 44].

Не просто было ссылкой и в плане получения какого-либо дополнительного заработка. Как известно, содержание одного ссыльного из привилегированных, а к числу таковых относился и С. П. Швецов, обходилось казне в 6 руб.: 1 руб. 50 коп. «квартирных» и по 15 коп. в день кормовых, и два раза в год выдавалось пособие на одежду [10, с. 99]. Естественно, что в северных районах этих денег для поддержания более или менее сносных медико-биологических стандартов жизни явно не хватало, и нужно было искать дополнительных заработков. Однако в силу того, что весь быт административно-ссылных регламентировался «Положением от 12 марта 1882 г.», легальных возможностей для такого вида деятельности оставалось очень немного.

Как вспоминал С. П. Швецов, «никакого заработка, хотя бы самого ничтожного, в Сургуте иметь нельзя было, кроме как физический труд притом тяжелый» [14, с. 215]. Он сам время от времени для дополнительного заработка занимался сапожничеством. Вот где пригодились уроки В. Г. Короленко! Кроме того, он также помогал Д. Д. Лейвину при переплетении книг для местного училища [11, с. 23]. Чтобы как-то выживать и нормально питаться, политссылные создали

коммуны, в нее входили Д. Д. Лейвин, Л. А. Иванов и С. П. Швецов [11, с. 23]. Как вспоминал Д. Д. Лейвин: «Работали по 7–8 часов, а затем все товарищи собирались у нас и часов до 2–3 ночи велись всевозможные дебаты» [11, с. 23]. По отзывам товарищей в то время С. П. Швецов был очень оптимистично настроен с налетом даже некоторой наивности насчет будущего и активно полемизировал по общественным вопросам с «пессимистом» Л. А. Ивановым [11, с. 22].

И казалось, надежды С. П. Швецова на скорую революцию, оправдываются. В один из мартовских дней 1881 г. до Сургута дошло известие о событиях 1 марта 1881 г. – убийстве народовольцами императора Александра II. Свои впечатления об этом С. П. Швецов описывал следующим образом: «Впереди вспыхнуло что-то ослепительно яркое и разлилось нестерпимым светом; горячая волна прилила к сердцу, дух захватывало от нахлынувшего восторга. Наконец- то, свершилось. Победа! Революция!» [12, с. 133].

Известие о цареубийстве едва не вызвало противостояние между политссыльными и казаками, которые на своем сходе приняли решение «не держать на своих квартирах политических ссыльных-цареубийц, о чем им и объявить, при этом поставить их в известность, что кто из них после назначенного часа останется еще в казачьем доме на квартире, тот будет силою из нее выброшен «вместе с барахлом» [12, с. 135]. Из 5 политссыльных, только двое – Д. Д. Лейвин и Л. А. Иванов – жили в казачьем доме, и им конечно было куда перебраться, но, как вспоминал С. П. Швецов: «Если рассматривать вопрос с принципиальной точки зрения: мы не могли допустить проведения казачьего постановления в жизнь» [12, с. 136]. Ссыльные народники ответили отказом, заявив, что «никакого, де, казачьего схода мы не знаем, а если казаки считают себя вправе делать относительно нас какие-либо постановления, то пусть со своими постановлениями обращаются к тому правительству, которое нас прислало в Сургут, – оно очевидно знало, что делало, – с квартир уходить не будем» [12, с. 136]. В результате эта острая ситуация разрешилась вмешательством жандармского унтера-офицера (и это притом, что полицейский исправник Трофимов растерялся и не знал, что делать – *О. М.*), который отправился к казачьему прапорщику и заявил примерно следующее, что «раз правительство сослало сюда государственных преступников, то, следовательно, так и следует, и никто не смеет противиться этому» [12, с. 137] и на этом инцидент, грозивший столкновениями, а может быть и кровью, был исчерпан. В результате жизнь для политссыльных потекла по-прежнему, а ожидаемая С. П. Швецовым революция так и нет наступила.

Кроме поиска заработков и вечерних посиделок с товарищами по несчастью, С. П. Швецов в Сургуте пытался поддерживать контакты с местным населением, активно знакомился с их бытом и обучал желающих грамоте. Так, после свадьбы В. Я. Мрачковского на дочке его квартирохозяина Анне Семеновне Сидельниковой, Сергей Порфирьевич взялся за ее обучение и занимался с ней вплоть до самого отъезда из Сургута [11, с. 23].

Много времени С. П. Швецов посвящал и самообразованию, в дальнейшем применяя полученные знания к изучению края. Тем более, что Обской Север был тогда очень плохо исследован, и огромный Сургутский край не являлся исключением. Вот что писал о нем С. П. Швецов: «На северо-восток от Тобольска по обоим берегам Оби раскинулся громаднейший Сургутский округ. Пространство, занимаемое им, – около 192 000 квадратных верст – представляет дикую, почти безлюдную местность, в различных направлениях прорезанную полноводными реками и покрытую тысячами озер и топких болот, местность, в южной части поросшую непроходимыми девственными лесами, а в северной образующую не менее непроходимую, но голую, лишь мхом да мелкой порослью прикрытую тундру» [11, с. 35].

Поражала и незаселенность края, несмотря на громадность, его население составляло к концу 1870-х гг. примерно 6,5 тысяч человек, не считая самого Сургута [11, с. 38–39]. Таким образом, плотность населения в Сургутском крае без самого Сургута составляла 1 человек на 295 кв. верст, что было даже ниже чем в среднем по Якутской области [6, с. 531]. Таким образом, начинающему исследователю было к чему приложить свои силы. Тем более, что и обстоятельства способствовали этому. В 1876 г. губернатор Западной Сибири Н. Г. Казнаков подал прошение на высочайшее имя об открытии в Омске еще одного отделения географического общества, поскольку существовавшее в Иркутске основное внимание уделяло Восточной Сибири. Прошение было удовлетворено, 31 июля 1877 г. состоялось открытие Западно-Сибирского Отдела с такой же государственной субсидией (в 2000 рублей – *О. М.*), как и Восточно-Сибирском Отделе. Нельзя не отметить, что открытие ЗСОИРГО фактически совпало с усилением народнической ссылки в различные районы Западной Сибири. В результате ЗСОИРГО и тесно связанные с ним музеи, в частности Тобольский (основан в 1870 г. – *О. М.*), достаточно активно поддерживали научные исследования ссылных.

В структурах географического общества быстро поняли всю интеллектуальную ценность ссылных при изучении региона. Во-

первых, они хотя часто и не имели специального образования, но тем не менее обладали достаточно высоким уровнем общих знаний для проведения подобного рода исследований. Во-вторых, ссыльные постоянно находились на месте и могли вести длительное стационарное изучение тех мест, где отбывали ссылку. В-третьих, они как истинные народолюбцы очень хорошо относились к коренному населению и зачастую пользовались в ответ большим уважением. В-четвертых, политссыльные были людьми, готовыми выполнять работы по поручениям ЗСОИРГО за достаточно небольшое финансирование, а в силу ограниченности средств этой организации это было крайне важно.

Поэтому многие из предлагаемых ими ЗСОИРГО проектов исследований получали поддержку, и в дальнейшем именно ссыльные народники сыграли очень большую роль в изучении как Западной Сибири в целом, так и ее северных окраин. В результате, если на юге Западной Сибири при поддержке ЗСОИРГО по изучению географии, геологии, этнографии и археологии Минусинской котловины активно работал ссыльный «земледелец» Д. А. Клеменц, то одним из пионеров в изучении севера Западной Сибири стал С. П. Швецов.

Фактически, до появления в различных местах Тобольского Севера, в частности в Сургуте, ссыльных народников, не существовало работ, посвященных всестороннему описанию этого обширного региона. А исследования Н. К. Хондажевского (1879 г.) и других авторов, в том числе иностранных (Матиас Александер Кастрен и др.), затрагивали только локальные районы или отдельные стороны быта населяющих его этносов. Находясь в сургутской ссылке, С. П. Швецов с пытливецостью неопита вел наблюдения за жизнью и бытом населения Сургута и прилегающих к нему территорий, а также за природой этого края – «лесов и болот». При проведении своих исследований С. П. Швецов, верный своим народническим идеалам, обращал серьезное внимание и на коллективистское начало при организации ряда заготовительных и промысловых работ, например, при кедровом и рыбном промысле. Кроме наблюдений за природой и исследованиями трансформации традиционной общины в рамках специфических условий Обского Севера, С. П. Швецов много внимания уделял и этнографическим наблюдениям за жизнью и бытом как русских колонистов, так и коренного населения, а именно остяков (хантов) [5, с. 79–84].

Итогом сургутских наблюдений С. П. Швецова стала публикация им в 1888 г. большого материала под названием «Очерки

Сургутского края» [15]. В этой работе содержится несколько разделов: общий очерк города и округа, занятия населения, очерк экономического благосостояния, степень культурного развития сургутян и их нравы. Конечно, с позиций сегодняшнего дня, можно не соглашаться со многими выводами, сделанными автором о перспективах развития Сургутского Приобья. Да и сам он впоследствии называл эту свою работу юношеской [13, с. 71], но для своего времени в плане изучения региона она сыграла большую роль и фактически положила начало действительно комплексному научному изучению этих мест.

С. П. Швецов недолго пробыл в Сургуте. В дальнейшем он, постановлением губернатора от 17 сентября 1881 г. за № 10479, был водворен на новое место ссылки в город Тару [3, л. 339]. Но, куда бы в дальнейшем судьба не забрасывала С. П. Швецова, от Тары, Тюкалинска и Ялуторовска до Барнаула, Омска и Томска всюду он не только активно занимался общественно-политической деятельностью, но и уделял огромное внимание всестороннему научному изучению тех мест, где оказывался. При этом смело можно утверждать, что именно в сургутской ссылке началось становление С. П. Швецова, как ученого, в будущем немало сделавшего для изучения Тобольской губернии и Алтая с точки зрения этнографии, исследования хозяйственного быта и статистики.

Источники и литература

1. А. П. [М. Азадовский] С. П. Швецов // Каторга и ссылка. 1930. № 7. С. 178-185.
2. Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф. 3. Оп. 4. Д. 964.
3. Государственное бюджетное учреждение Тюменской области «Государственный архив в г. Тобольске» (ГБУ ТО ГА в г. Тобольске). Ф. И-330. Оп. 1. Д. 84.
4. Ковалик С. Ф. Революционное движение семидесятых годов // Революционеры 1870-х годов. Воспоминания участников народнического движения в Петербурге. Л.: Лениздат, 1986. С. 150–193.
5. Милевский О. А. Политическая ссылка 1860 – 1890-х гг на Тобольский Север: социокультурный контекст. Книга для учителей. Тюмень: Аксиома, 2017. 132 с.
6. Милевский О. А., Панченко А. Б. «Беспокойный Клеменц»: Опыт интеллектуальной биографии. М.: РОССПЭН, 2017. 695 с.
7. Пирожников Г. А. Записки уездного исправника. Сургут: Северо-Сибирское региональное кн. из-во, 2002. 104 с.
8. Пирумова Н. М. Александр Герцен – революционер, мыслитель, человек. М.: Мысль, 1989. 256 с.

9. Ретунский В. Ф. Государственные преступники: Историческая хроника. Сургут: Северо-Сибирское кн. из-во, 1992. 208 с.
10. Сургутянин. Сто лет Сургутской ссылке // Каторга и ссылка. 1929. № 12. С. 92–117.
11. Тобольский Север глазами политических ссыльных XIX – начала XX века. Екатеринбург: Среднеуральское кн. изд-во, 1998. 432 с.
12. Швецов С. П. 1 марта в Сургуте // Каторга и ссылка. 1931. № 3. С. 130–138.
13. Швецов С. П. Культурное значение политической ссылки в Западной Сибири // Каторга и ссылка. 1928. № 3. С. 35–89.
14. Швецов С. П. Ник. Як. Фалин // Каторга и ссылка. 1925. № 3. С. 215–218.
15. Швецов С. П. Очерки Сургутского края // Записки ЗСОИРГО. Омск, 1888. Т. X. С. 1–87.

© О. А. Милевский, 2018.

УДК 94 (57)

Л. Н. Мукаева

**ОПИСАНИЕ ПРИРОДНЫХ РЕСУРСОВ ГОРНОГО АЛТАЯ В
ТРУДАХ С. П. ШВЕЦОВА**

L. N. Mukaeva

**THE DESCRIPTION OF THE NATURAL RESOURCES OF THE
ALTAI MOUNTAINS IN THE WORKS OF S. P. SHVETSOV**

Аннотация: Статья посвящена описанию природных ресурсов Горного Алтая в трудах известного российского исследователя С. П. Швецова, проводившего статистико-экономическое обследование региона и демографическую перепись населения. Дана оценка вклада С. П. Швецова в историю научного изучения Горного Алтая в досоветское время.

Ключевые слова: Природные ресурсы, природно-климатические условия, экспедиционные исследования, хозяйственное освоение, заселение.

Abstract: The article is devoted to the description of the natural resources of the Altai Mountains in the writings of the famous Russian researcher of S. P. Shvetsov, conducting statistical-economic survey of the region and population census. Estimation of contribution of S. P. Shvetsova in the history of the scientific study of Mountain Altai in pre-Soviet times.

Keywords: Natural resources, climatic conditions, field investigations, economic development, settling.

В 1897 г. в Горном Алтае работала статистико-экономическая экспедиция под руководством видного российского ученого-экономиста С. П. Швецова. Его помощниками были известные алтайские исследователи П. М. Юхнев и Н. Т. Шерстобоев, оставившие ценные сочинения по Горному Алтаю. Экспедиция выясняла возможности образования в этом регионе нового колонизационного фонда округа. В исследовательской литературе уже отмечалось, что экспедиция 1897 г. исследовала состояние переселенческих поселков, заимок русского и оседлого алтайского населения, основательно изучила быт и хозяйство кочевников. Исследователи собрали уникальный статистический и экономический материал по разным сферам жизни алтайского, старожильского, казахского, переселенческого населения, и их взаимодействия и влияния друг на друга, который лег в основу фундаментального сочинения «Горный Алтай и его население». Этот труд ценен тем, что представляет собой первую солидную работу по экономике и демографии горного региона. Тогда же С. П. Швецовым был изучен опыт переселенческой политики правительства и императорского Кабинета по хозяйственной колонизации Алтайских гор. Работы С. П. Швецова и его сотрудников внесли огромный вклад в исследование экономических процессов и хозяйственного освоения Горного Алтая в досоветское время [1, с. 11; 2, с. 75].

Но вместе с тем, мало разработанным сюжетом в истории научного изучения Горного Алтая является описание С. П. Швецовым природных ресурсов Горного Алтая, которому он посвятил раздел «Общий очерк края» в первом выпуске первого тома «Горный Алтай и его населения» [1, с. 1–31]. В описании природных ресурсов горного региона, который он изучал в течение полевого сезона 1897 г. для него было важно выявить «главнейшие особенности горной области», такие как рельеф, ландшафты, орошение и другие вопросы [1].

Из анализа «Общего очерка края» видно, что С. П. Швецов был достаточно хорошо знаком с фундаментальными сочинениями видных ученых: К. Риттера, Г. Н. Потанина и П. П. Семенова-Тян-Шанского, профессора географии Томского университета В. В. Сапожникова, П. А. Чихачева, работами Е. Ф. Шмурло, Н. Ивачева и других исследователей, а также картографическими материалами маршрутной военно-топографической глазомерной съемки первой половины XIX в. [1, с. 2].

Для ученого С. П. Швецова Горный Алтай был инородческим районом Бийского уезда без четко определенных границ, поскольку в нем не проводилась сплошная картографическая съемка. Площадь Горного Алтая ученый по карте Мейена определил приблизительно в 16500 тыс. кв. верст [1, с. 1]. Исследователь обозначил примерную границу Горного Алтая, проведя ее по основным речным водоразделам, которая в общих чертах совпадает с современными границами Республики Алтай и граничащих с ней Алтайского края, Тувы [1, с. 1–2].

При описании природы и климата Горного Алтая С. П. Швецов основное внимание уделил характеристике водных, земельных и лесных ресурсов края. Но есть у него наблюдения и геологического характера. Так, он кратко упомянул золотые промыслы р. Лебедя и его притоков [1, с. 3]. В разделе «Общий очерк края» содержится краткая характеристика такого природно-геологического объекта как Купоросный мыс, осмотренный им двумя между двумя левыми притоками Телецкого озера в его юго-западной части; здесь в многочисленных трещинах скал содержался купоросный камень [1, с. 13].

Отмечая, что Горный Алтай покрыт многочисленными озерами, особое внимание С. П. Швецов уделил самому большому водоему горного края – Телецкому озеру, акватория которого была им подробно охарактеризована со всеми притоками, в том числе Чулышманом и вытекающей из озера единственной реки Бии. Ученый не пропустил ни одного притока, ни одного озерного мыса, приведя их названия. Кроме этого, он перечислил все горные хребты, окаймляющие озеро, особо выделяя их самые высокие вершины – горы Алтын-тау, Корынду, Каракорум и другие [1, с. 6–7]. Физические данные озера: длину, ширину, глубину, особенности замерзания и температурный режим он привел, ссылаясь на одного из первых исследователей Телецкого озера, геолога Г. П. Гельмерсена, изучавшего Бию, Телецкое озеро и Нижний Чулышман в 1834 г. [1, с. 4]. С. П. Швецов особо отметил такие природные особенности озера, как его высокие скалистые берега и повсеместное отсутствие отмелей, что не позволяло приставать к берегу во время шторма или непогоды. Не случайно, местные жители вынуждены были проложить верховые тропы с Бии до Чулышмана по правому и левому берегам озера, покрытых труднопроходимой черневой тайгой.

Ученый поделился собственными наблюдениями от поездки по Телецкому озеру в августе 1897 г.: «Телецкое озеро поражает своей мертвенностью» [1, с. 5]. За два дня пути следования по озеру

экспедиция С. П. Швецова наблюдала только двух уток, пролетевших над озером в его южной части [1, с. 5]. Не случайно он дословно процитировал профессора географии Томского университета В. В. Сапожникова, посетившего эти места в 1895 г.: «вода озера поражает своей безжизненностью. Всплесков рыбы совсем не слышно, птиц – никаких» [1, с. 5]. Такую бедность флоры и фауны телецкой акватории исследователи объясняли низкой температурой воды. Так, по наблюдениям В. В. Сапожникова, 23 июня 1895 г. температура воды не поднималась выше 4 градусов по Цельсию [1, с. 5]. Удобные места для причала лодок были только на северной оконечности озера – в Артыбаше и на южной – в Кырсае. Можно было выйти на берег в районе Яйлю и Беле на правом берегу озера, остальные берега во время плавания по нему являлись неприступными.

В описании С. П. Швецова содержится самая подробная характеристика главных рек Алтая: Катунь, Чуи, Чулышман, Бии, Аргута, Чарыша. Исследователь отметил, что все горно-алтайские реки, несмотря на их значительные размеры и глубину, за исключением Нижнего Чулышмана, непригодны для судоходства и сплава. «Самой значительной является», писал исследователь, «река Катунь, ... ее долины в среднем и нижнем течении местами довольно широкие и представляют много удобств для заселения», так как изобильны лесам, хорошими травами и пахотными угодьями. Много удобств представляла и сама долина Катунь [1, с. 12]. Но не все речные долины в одинаковой степени были пригодны для хозяйственного освоения. Так, о Башкусе – самом большом левом притоке Чулышмана С. П. Швецов высказался, что его долина полностью необитаема [1, с. 11]. Редкие признаки обитания человека встречались по правому притоку Катунь – Аргуту, который исследователь назвал самой длинной и стремительной рекой Алтая. Зато долины левого притока Катунь Урсула, по словам С. П. Швецова, являлись главнейшим центром алтайских кочевий [1, с. 13].

Удобными для заселения и хозяйственного освоения исследователь считал долины Кана, Чарыша, Ябогана – основных рек центральной части Горного Алтая. Здесь все было в изобилии для оседлого образа жизни: роскошная растительность, позволяющая запасать в большом количестве сено для домашнего скота, почва, пригодная для распахки и посевов [1, с. 14]. Благодаря благоприятной природе и климату, в долинах Кана и Чарыша быстро заселялся переселенческий поселок Усть-Кан. Здесь проживало много кочевников, для которых долины и прилегающие к ним горы предоставляли много

возможностей для успешного хозяйственного освоения. В этой части Горного Алтая благополучно развивались оседлый поселок Тюдрала, заимка купца усть-канского купца Мокина; везде по горам были раскинуты алтайские стоянки.

Но что касается высокогорных обширных степей Южного Алтая: Чуйской и Курайской, то мнение исследователя было однозначным: земледелие здесь невозможно, поэтому эти степи не годились под заселение их русскими крестьянами. Согласно описанию С. П. Швецова, Чуйская степь, со всех сторон окруженная высокими заснеженными горными хребтами, представляла собой равнину, покрытую щебенкой. Северный, самый низкий Курайский хребет, покрывался снегом уже в августе. Окружающие Чуйскую степь горы были безлесными, очень мало деревьев было и на самой степи. Только в отдельных местах по степи были разбросаны редкие колки кустарников и немногочисленные лиственницы. На Чуйской степи, писал С. П. Швецов, земледелием никто не занимается вследствие непригодности каменистой почвы и сурового климата высокогорной местности, располагавшейся на высоте 5 тыс. футов. На всей Чуйской степи С. П. Швецов насчитал всего 19 теленгитских хозяйств. По словам исследователя, в 1897 г. один теленгит, распахав загон земли, равный $\frac{1}{12}$ десятины, засеял его ячменем. В последних числах августа 1897 г. как раз, когда С. П. Швецов в Кош-Агаче проводил перепись населения, этот не созревший хлеб полностью попал под сильные заморозки. В итоге, хлеб снять не удалось. Опыт посева, писал С. П. Швецов, оказался неудачным, как и все прежние попытки чуйских теленгитов выращивать здесь ячмень [1, с. 15]. Глинистая сухая почва Чуйской степи с примесью гальки с очень «скудно» покрытой травянистой растительностью никак не годилась для земледелия.

Зато успехи разведения здесь животноводства были несомненны несмотря на то, что травы по Чуйской степи росли плохо и отдельными «клочками». С каждого такого травяного «клочка» можно было поставить не более 10 копен сена. Тем не менее, сено здесь косили и даже продавали. Но сенокосение все же оставалось редкостью. В 1897 г. из 19 семей, кочевавших по степи, только 9 хозяйств занимались заготовкой сена для скота, остальные теленгиты предпочитали традиционный способ ведения животноводческого хозяйства – отгонное скотоводство с выпасами скота на подножном корму [1, с. 16].

Единственным поселением Чуйской степи являлся Кош-Агач. Его описание, составленное С. П. Швецовым, полностью

соответствовало характеристике поселения как торговой фактории. Кош-Агач представлял собой отдельные строения русских купцов, раскинувшиеся по степи. Возле каждого группировалось по несколько инородческих юрт, или помещений для рабочих. Интересно, что сами складские помещения отсутствовали, товары сваливались в кучи и хранились непосредственно на земле. В поселении имелись церковь, таможенный пост. В 45 верстах от Кош-Агача проходила российско-китайская граница, поэтому село являлось и последним русским пограничным селением [1, с. 15].

Никто не занимался земледелием и в Курайской степи, хотя на ней, по наблюдениям, члены экспедиции во многих местах видели следы древних оросительных систем. Курайская степь, по описанию С. П. Швецова, имела глинистую почву с примесью гальки, покрытую скудно травяной растительностью. В конце XIX в. по холодной Курайской степи, с очень коротким летом, когда в мае и в сентябре, выпадал снег, кочевало редкое алтайское население. Курайские теленгиты несколько раз пытались разводить хлеб, но неудачно, каждый раз ячмень погибал от мороза. Экспедиция проводила перепись кочевого населения Курайской степи 27 августа 1897 г., весь день шел мелкий снег. Понятно, что все попытки выращивания хлеба заканчивались неудачей, посевы вымерзали. Сенокосы на самой степи отсутствовали, но С. П. Швецов отметил очень хорошие травы по всем логом Северо-Чуйского и Курайского хребтов, выходящих на Курайскую степь. В этих логох курайские теленгиты заготавливали очень много сена [1, с. 16–17].

На всем протяжении Верхней Чуи от Ини до Кош-Агача на расстоянии 170–175 верст не возникло отдельного оседлого населения, хотя бы, по словам С. П. Швецова, «самого ничтожного» [3]. Чуйские теленгиты обживали, в основном, долины многочисленных речек, впадающих в Чую, где занимались скотоводством и охотой. Охотничьему промыслу способствовало обилие лесов, которыми были покрыты ближайшие и далекие к Чуе горы [2, с. 77].

Земледелие по Чуе было возможно, по словам С. П. Швецова, в очень ограниченных размерах по Чибиту и Ине, начиная с Сарытумайской степи, расположенной намного ниже Кош-Агача и Курая. Выше Чибита до самой китайской границы экспедиция 1897 г. не обнаружила никаких признаков земледелия. Защищающие Сарытумайскую степь горы были покрыты густыми лиственничными и еловыми лесами. Здесь хлеб успевал вызревать. Вся Сарытумайская долина была покрыта арыками, прорытыми алтайцами и остатками древней ирри-

гационной системы. Благодаря относительно благоприятным природно-климатическим условиям здесь кочевало много теленгитских айлов, успешно занимавшихся экстенсивным скотоводством. Еще ниже по Чуе, в местности под название Иодро земледелие было возможным уже без орошения [1, с. 19]. Итак, небольшие пашни в «ничтожных размерах, не превышающих несколько десятин», С. П. Швецов нашел только возле Иодро и Чибита. Кроме этого, успешно выращивали ячмень жители айла Чекурака, расположенного в Суок-Ярыке по Катуню на расстоянии 10 верст от впадения в нее Чуи.

Самыми лучшими местностями Горного Алтая в сельскохозяйственном отношении исследователь назвал Уймонскую и Катандинскую степи, через которые протекает Катунь с ее многочисленными притоками. Расположенная между Теректинским и Катунскими хребтами Уймонская долина с роскошной растительностью произвела на С. П. Швецова «самое приятное впечатление» [1, с. 21–22]. Одной из заслуг русских крестьян горных деревень Уймона в хозяйственном освоении края, писал С. П. Швецов, является создание новой отрасли – мараловодства, начало которому положили староверы – «каменщики» Уймонской долины в 1830-х гг. [1, с. 313–316; 2, с. 44; 56; 3].

Для хозяйственного освоения пригодны были и долины по р. Коксу – левом притоке Катуню, например, в районе Юстика, где располагались множество удобных сенокосов и хлебопахотные угодья [1, с. 23]. В широкой долине Абая, левого притока Коксу экспедиция 1897 г. зафиксировала пригодные для широкого хлебопашества земли и многочисленные прекрасные сенокосы. Тоже самое отметили и для долины Кырлыка, окруженной со всех сторон горами, покрытых густыми лесами [1, с. 25].

В разделе «Общий очерк края» С. П. Швецова есть интересные данные о попытках земледельческого освоения переселенческого участка под название «Салкыдан» в бассейне р. Ануй. На нем в 1897 г. местный житель, алтаец Костынка Бозу засеял землю ячменем. 21 августа 1897 г. ячмень еще не созрел, а 25 августа выпал глубокий снег, под который полностью ушел несжатый ячменный участок. Но зато очень благоприятные условия для земледелия существовали в долинах рек: Белого Ануя и Черного Ануя, расположенных ниже участка «Салкыдан». С. П. Швецов даже записал «здесь прекрасные долины» с «превосходными земельными угодьями» [1, с. 27]. Не случайно в с. Черный Ануй земледелием занималось практически все население в количестве 130 семей. Не было у черно-ануйцев недостатка и в отличных

сенокосах. В с. Белый Ануй земледелием занимались 166 семей. Прекрасные условия для занятия в широких размерах земледелием, скотоводством, пчеловодством способствовали тому, что Белый Ануй с конца XIX в. очень быстро заселялся переселенцами [1, с. 27]. Хорошие условия для заселения и хозяйственного освоения разными группами населения: кочевыми и оседлыми алтайцами, русскими крестьянами-старожилами, староверами и переселенцами сложились в бассейне р. Песчаной, истоки которой начинались на Семинском хребте. В широких долинах Песчаной успешно развивалась экономика поселений Барагаша, Ильинки. Мариинского, многочисленных алтайских стоянок [1, с. 27–28].

Но что касается северо-восточной части Горного Алтая, сплошь покрытой густой черновой тайгой, то по заключению С. П. Швецова, места благоприятные для пашенного земледелия, расположенные на покатых склонах гор или по речным долинам черновой тайги представляют редко разбросанные небольшие клочки земли, с огромным трудом отвоеванные северными алтайцами у леса-черни [1, с. 3].

При обследовании переселенческих поселков и крестьянских хозяйств в 1897 г. экспедиция С. П. Швецова выяснила, что земледелие имеет главное значение для крестьян-старожилов и переселенцев и служит основным источником их существования. Староверам Уймоны и другим русским старожилам удалось даже вывести морозоустойчивые сорта зерновых культур и приспособиться к природным ритмам горного региона с его резко континентальным климатом [2, с. 81–82].

Таким образом, несмотря на обширную территорию Горного Алтая, его население в определенных местах испытывало недостаток в хлебопахотных и отчасти промысловых угодьях. Этот недостаток пашенной земли, обусловленный естественными природно-климатическими факторами, усугублялся земельной неустроенностью населения, что подчас приводило к земельным спорам. Причем споры о земле принимали хронический характер вследствие неопределенности прав земельной собственности и пользования угодьями. Главным пунктом разногласий был вопрос о земле и об использовании промысловых угодий. Например, коренное население и русские старожилы различных управ Горного Алтая жаловались на стеснения в промыслах, хлебопашестве, скотоводстве [2, с. 103]. Но подобные явления имели место не во всех районах. В тех местах, где вопросы, связанные с использованием земли и природных ресурсов, были налажены, люди жили между собой мирно. С. П. Швецов,

детально изучивший все стороны хозяйственной жизни Горного Алтая в ходе статистико-экономической экспедиции 1897 г., указывал, что причины социальной напряженности, складывавшейся между русскими переселенцами и кочевниками, оседлыми алтайцами, казахами коренились в неопределенности земельного положения всех групп алтайского и русского населения. Ученый считал, что земельная неустроенность населения мешает нормальному экономическому развитию региона.

В разделе «Общий очерк края» С. П. Швецов привел интересные материалы, не потерявшие научной ценности и в начале XXI в.: по истории рыболовного промысла на Алтае – этой малоизученной теме в наше время, по истории Алтайской духовной миссии и по другим историческим сюжетам. Особенно интересны данные по истории рыболовного промысла на Телецком озере. По сведениям С. П. Швецова, на территории современного Артыбаша располагались амбары купца Тринихина и Аврамова, пытавшихся развить здесь рыбную ловлю в промышленных масштабах. Артыбаш, по словам исследователя – это очень удобное место для причала лодок, строительства складских помещений, здесь располагалась единственная в Прителецком районе земская изба. На Кырсае – южной оконечности Телецкого озера – он видел несколько больших лодок, рассчитанных на 15–30 гребцов, принадлежавших тому же самому купцу Тринихину. Последний на таких лодках перевозил товары для торговли в Чулышманской долине [1, с. 7–8]. Исследователь оставил подробное описание местности Яйлу на правом берегу Телецкого озера, где с 1932 г. по начало XXI в. располагается одноименный поселок Алтайского государственного биосферного заповедника. В 1897 г. Яйлу представлял собой террасу, по которой были разбросаны инородческие айлы, их сенокосные и пахотные угодья [1, с. 6]. По данным С. П. Швецова, молитвенный дом в районе Беле на правом берегу Телецкого озера был построен миссионером М. В. Чевалковым 14 лет тому назад, то есть в 1883 г. [1, с. 6–7].

Интересны и другие сведения из истории Алтайской духовной миссии в самой отдаленной части Горного Алтая – Чулышманской долине. По данным С. П. Швецова, в 1897 г. в Чулышманском монастыре, расположенном в 12 верстах от устья Чулышмана, служило 6 монахов вместе с настоятелем [1, с. 9]. Особую ценность представляют описание С. П. Швецовым главного стана Чулышманского миссионерского отделения Алтайской духовной миссии, располагавшегося в селении Усть-Башкаус (Кумуртук). По данным исследователя, миссионерский

стан Усть-Башкауc находился на месте впадения рчк. Кумуртук в Башкауc недалеко от его устья на Чулышмане. В селении имелись церковь, дом священника, школа, дом купца Тринихина, казенная (земская) изба, несколько амбаров, и несколько десятков инородческих аилов, широко и на много верст разбросанных по самой котловине, а также и по долинах Чулышмана и Башкауca [1, с. 9]. Верховой путь из Чулышманской долины вел в миссионерское поселение Улаган, в котором располагались церковь, дом священника, два инородческих дома, таможенный пункт и несколько инородческих аилов [1, с. 9].

Таким образом, описание природных ресурсов Горного Алтая в трудах С. П. Швецова является важным вкладом в историю научного изучения Горного Алтая в досоветское время и в историю хозяйственного освоения региона до 1917 г.

Источники и литература

1. Горный Алтай и его население: В 3-х т. Т. 1. Вып. 1: Кочевники Бийского уезда / сост. С. П. Швецов. Барнаул: Статистический отдел Главного управления Алтайского округа, 1900. 360 с.

2. Мукаева Л. Н. Политика Кабинета в Горном Алтае в досоветское время: монография. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2014. 112 с.

3. Швецов С. П. Чуйский торговый путь в Монголию и его значение для Горного Алтая. Барнаул: Типо-лит. при Гл. упр. Алт. округа, 1898. 76 с.

© Л. Н. Мукаева, 2018

УДК 908

Ш. Мухамедина

С. П. ШВЕЦОВ О СООТНОШЕНИИ КОЧЕВОГО БЫТА И ЭКОНОМИКИ

Sh. Mukhamedina

S.P. SHVETSOV ABOUT THE RELATIONSHIP OF THE NOMADIC LIFE AND ECONOMY

Аннотация: С конца XIX в. до наших дней в общественных и научных кругах не утихают дискуссии о кочевом быте или образе жизни. В действительности понятие «кочевой быт» многофункциональное, оно включает в себя культурный уровень, степень социальных отношений и духовные ценности определенного народа. Кочевой быт – это форма восприятия мира. Вместе с тем кочевой быт – это хозяйственная этика,

стиль, методы управления подвижным скотоводческим хозяйством и кочевыми аулами. Быт прежде всего формируется адекватно природно-климатическим условиям и в соответствии с народными традициями.

Abstract: Since the end of the 19th century up to now in public and scientific community discussions about nomadic life or a way of life don't cease. In reality, the concept of "nomadic way of life" is multifunctional, it includes the cultural level, the degree of social relations and spiritual values of a certain people. Nomadic way of life is a form of perception of the world. At the same time, the nomadic way of life is economic ethics, style, methods of managing of the mobile cattle breeding and nomadic auls. Life first of all is formed to adequately climatic conditions and according to national traditions.

Ключевые слова: С. П. Швецов, кочевое хозяйство, казахский кочевой мир, историко-культурный этап, этнография, экономика, концепция.

Keywords: S. P. Shvetsov, nomadic economy, Kazakh nomadic world, historical and cultural stage, ethnography, economics, concept.

О кочевом быте писали многие ученые и практики, в том числе историки, этнографы, антропологи, экономисты и философы. Сформированная на протяжении XX в. концепция о кочевом быте неоднозначна, она включает в себя две главные диаметрально противоположные позиции – одна из них негативная оценка кочевого быта, а другая его идеализация. В этом плане новая этническая мобилизация, спровоцированная с распадом СССР и крушением коммунистического режима, превратила вопрос о кочевом быте в один из политизированных. Происходит определенная мифологизация кочевничества, не имеющая ничего общего с действительностью.

Заявленная проблема актуальна, поскольку этногенетическая информация, заложенная в социальной памяти потомков бывших кочевых народов, может быть деформирована из-за неверной трактовки истории российского кочевничества. В этой связи весьма важна актуализация научного наследия видных ученых и практиков, посвятивших себя исследованию евразийского кочевого мира. Вся эта исследовательская конъюнктура наталкивает на переосмысление эмпирических наблюдений и теоретических выводов ученых-практиков, непосредственно соприкасавшихся с кочевым миром.

Неоценимо значение вклада Сергея Порфирьевича Швецова в исследование казахского кочевого мира, равно как и Горно-Алтайского [2]. Он не писал многотомные труды, но его небольшие очерки

представляют собой научно обоснованную и практически выверенную систему взглядов. Ученый разрабатывал свои концепты не в тихом профессорском кабинете, а образно говоря в острой идеологической борьбе со своими оппонентами и, как известно, «находясь на службе». До конца своей жизни он был верен гражданской позиции, выбранной им в юношеские годы – название которой социальная справедливость.

Историко-биографическая справка. Сергей Порфирьевич Швецов (13 февраля 1858, Курск – 4 мая 1930, Ленинград) – ученый-статистик, этнограф, журналист и общественный деятель. Служил по вольному найму в статистическом отделе Главного управления Алтайского округа. В 1891–1893 гг. обследовал народное хозяйство округа, в 1894 г. – хозяйства местных крестьян, коренных народов и переселенцев. Один из участников однодневной переписи населения, 26 марта 1895 г. Инициатор создания и бессменный секретарь в течение ряда лет Общества любителей изучения Алтая. По инициативе С. П. Швецова и при его активном содействии в 1902 г. создан был Алтайский подотдел Западносибирского отдела Российского Географического общества. В Томске и Омске он занимался этнографией. С 1926 г. руководил статистико-экономическим отрядом знаменитой Казахстанской экспедиции АН СССР. Он являлся профессором экономической географии и статистики Института народного хозяйства...» [1, с. 221; 4, с. 335].

По заявленной теме автором предпринята попытка показать научно-теоретическую и практическую ценность концепции С. П. Швецова о соотношении кочевого быта и экономики.

В обстановке политического и социального накала под грифом Народного комиссариата земледелия Казахстана выходит книга «Казакское хозяйство в его естественно – исторических и бытовых условиях» как материалы к выработке норм земельного устройства в Казахской Автономной Советской Социалистической Республике. Книгу отредактировал С. П. Швецов и ему принадлежат очерки: «Территория», «Население», «Природа и быт Казакстана» и «Переселенческая колонизация». А в 1928 г. С. П. Швецов написал очерк «Этнография и народное хозяйство». Чем был вызван авторский интерес к проблеме кочевого быта и что тогда представляла из себя казахстанская действительность?

Историческая справка. Пятый съезд Советов КАССР 19 апреля 1925 года постановил «впредь именовать киргиз казаками». В соответствии с этим решением Киргизская АССР стала именоваться Казакской АССР и Казакстаном. Президиум ЦИК КАССР 9 февраля

1936 г. установил более точное наименование «казахи», «Казахская АССР», «Казахстан» [8, с. 19; 9, с. 777].

Являясь определенным историко-культурным и хозяйственным типом, кочевое скотоводство доказало свою жизнеспособность, выстояв в условиях разрухи и гражданской войны. Благодаря многовековой практике выращивания скота, кочевники к 1927 г. сумели восстановить часть прежнего разрушенного в годы революционных и военных потрясений хозяйственного потенциала. Подобная позитивная ситуация была достигнута и старожильческими хозяйствами, сумевшими подняться из руин гражданской войны. В 1927 г. в республике насчитывалось более одного миллиона кочевых, полукочевых и земледельческих хозяйств (см. таблицу 1).

Таблица 1. Распределение хозяйств по формам, 1927 г. [1].

Хозяйства	Число в цифрах
Всего, в том числе	1 220668
Кочевые и полукочевые	525397
Чисто земледельческие	204896
Остальные	490375

В Казахстане к 1927 г. численность населения составляла 6 667 400 человек – из них 6 101800 человек проживало в аулах и селениях [7, с. 140]. Кочевые аулы представляли собой этносоциальные общины, которые вели подвижное скотоводческое хозяйство – они были аналогичны башкирским и киргизским аулам, алтайским и калмыцким айлам и бурятским улусам. Казахский кочевой мир своими бескрайними просторами и внушительным количеством стад, особенно лошадей, вызывал повышенный интерес как у власти, так и у предпринимателей, а также и у крестьянства. Поэтому массовые переселения крестьян из густонаселенных европейских территорий в Казахский край стали одним из векторов социально-экономической политики царского правительства.

Казахское кочевничество, вобрав в себя веками выработанные навыки хозяйственной жизни, вступило в XX в. не только с грузом прошлого, но и с повсеместным стремлением к тесной интеграции в российскую экономику. Обозначим некоторые традиционные нормативы, на основе которых создавалось и функционировало кочевое скотоводство:

- в кочевании участвовали все аулы с орудиями производства;

- кочевание происходило на исторически определенной территории;
- оно подчинялось известной цикличности, определяемой естественно-историческими условиями;
- кочевание имело более или менее постоянную амплитуду как в территориальном, так и во временном измерении.

Отношение казахского народа к скоту было очень бережным, как к единственному источнику жизнеобеспечения. Не случайно казахское приветствие начиналось со слов «Мал-жан аман ба?», что означает: «Здоров ли твой скот?».

В первое десятилетие Советской власти обернулось для всей России, особенно для кочевого мира, невосполнимыми потерями. Особенно голод 1921 г. оставил неизгладимые следы. Кочевые и полукочевые хозяйства, хотя и сохранили прежние производственные формы, но, тем не менее, существенно переменили свои ориентиры. Из года в год положение кочевого скотоводства ухудшалось. Нарушались привычные формы организации кочевничества. Административно-территориальная неустойчивость аулов и волостей усложняла задачи поиска кормовых ресурсов, необходимых для скота. Ограничивались пастбищно-луговые территории, которые использовались для выпаса скота. Раньше кочевники передвигались из одной местности в другую, не встречая на своем пути ни административных, ни территориальных преград. В годы Советской власти возникли проблемы выхода за пределы той или другой волости. Появились заслоны в виде санкций и штрафов за потравы, поскольку каждая уездная администрация защищала свои территории и не была заинтересована в предоставлении своих пастбищно-луговых угодий, передвигающимся из других уездов кочевым аулам. Резко сократился радиус кочевания. Зимние стойбища, необходимые для выгона скота, либо ликвидировались, либо использовались для земледелия. Все это ограничивало возможности кочевников выращивать скот. Всего 6,3 % от общего числа скотоводческих хозяйств «кочевали круглый год» [7, с. 143]. Все эти перемены препятствовали развитию кочевого скотоводства. Из года в год уменьшалось количество богатых хозяйств. В структуре кочевых аулов преобладали бедняки, у которых поголовье скота едва достигало пяти голов.

За период с 1917 г. по 1926 г. скот на территории Казахстана сократился с 35 млн. до 31,5 млн. голов. [7, с. 140]. Тем не менее, удельный вес Казахстана на отечественном рынке был более чем солиден (см. таблицу 2).

Таковы были основные демографические и хозяйственные показатели Казахстана ко времени провозглашения «малого Октября», суть которого состояла в конфискации так называемых байских хозяйств и насильственном оседании или принудительной перемене образа жизни казахов-кочевников.

Как раз в период великого перелома в стране, «малого Октября» в ауле – С. П. Швецов, работавший тогда в республике, выступил против форсирования перевода кочевников на оседлость. Он в очерках, опираясь на свой горно-алтайский опыт и казахстанскую практику, выдвигает научно обоснованную и практически реальную концепцию о интеграции кочевых хозяйств в советскую экономику. Прежде всего, он polemизирует с теми авторами, которые считали кочевничество архисталым социально-хозяйственным устройством.

Таблица 2. Распределение товарной массы скотоводческой продукции (1926 г.), тыс. руб. [6].

Произведено всего в КАССР	Городское потребление КАССР	Потребление в перерабатывающей промышленности СССР	Поставки на отечественный рынок	Экспорт
75000	10812	9378,5	41998,5	12911
100 %	14,4%	12,5%	55,9%	17,2%

С. П. Швецов доказывал природно-климатическую обусловленность кочевничества и опровергал всякие идеи о дикости и примитивности казахского кочевого скотоводства. Он писал: «Кочевой быт, характеризующий большую часть Казахстана, сохранился до сегодняшнего дня здесь не потому, что сам казак и казакское хозяйство еще так примитивны, что еще они не доросли, в большей своей части, до культурного уровня оседлого [населения]. С этим предрассудком, нелепым и вредным, давно и решительно следует расстаться» [3, с. 102]. Далее автор уточнял: «Казакское скотоводческое хозяйство примитивно уже потому, что оно кочевое. Но это не так; кочевое хозяйство не исключает высокую культуру» [3, с. 99, 102]. Ученый-практик подчеркивает, что кочевничеству как своеобразному историко-культурному этапу в развитии человечества присущи все черты, которые характерны для любого общества, даже далекого от кочевников.

Весьма интересные, но перспективные дискурсы делает Сергей Порфирьевич в очерке «Этнография и народное хозяйство». Его настораживал тотальный по всей стране переход экономики на плановые начала как основы унификации всего народного хозяйства.

По его мнению, экономика должна создаваться при строгом учете этнического своеобразия народов Советского Союза. Читаем авторские строки: «Игнорирование быта при плановом строительстве народно-хозяйственных отношений может отразиться на нем чрезвычайно неблагоприятно, как и обратно: мероприятия, касающиеся быта, не должны игнорировать современной экономики, могущей при этом весьма пострадать. Это значило бы, как в том, так и в другом случае рисковать впасть в грубейшие ошибки, могущие одинаково болезненно отозваться как на экономике населения, так и его быте, что вряд ли желательно с какой бы то ни было точки зрения. К сожалению, на практике нередко наблюдается, как то, так и другое. Этому есть, конечно, свои причины, но не в них в данную минуту дело, а в самом факте существования определенных взаимоотношений между экономикой данной страны и бытовыми формами ее населения, игнорирование которых может порождать болезненные явления» [10, с. 115].

С. П. Швецов критикует устоявшиеся взгляды о том, что скотоводство предшествует земледелию – высказывает необязательность такой последовательности. Он справедливо считал, что при благоприятных условиях подвижное скотоводство может стать одной из прогрессивных форм экономики. Далее Сергей Порфирьевич рассуждает: «И было бы великой нелепостью строить его народное хозяйство не в направлении создания условий, благоприятных для развития скотоводства и рационализации последнего, а в расчете на неизбежность перехода от скотоводства к земледелию и от современных господствующих в странах хозяйственных форм к оседло-земледельческому быту. Ничего, кроме разорения скотоводческого населения, от подобного «строительства», конечно, не могло бы получиться» [10, с. 119].

В своих очерках С. П. Швецов указывает на необходимость преобразования скотоводческого хозяйства по примеру некоторых зарубежных стран, где выпас скота может продолжаться целый год. Он писал, что «в странах, как Австралия, Аргентина и т.п., за скотом в тех же целях следует не вся семья владельца, со всем своим хозяйством, а лишь кто-либо из членов семьи и наемные пастухи, хозяйство же остается, как и вся семья владельца, на одном месте, где она живет вполне оседло и пользуется всем тем, что оседлость дает в культурном отношении. Разница между той и другой формой выпаса скота в сухих степных пространствах, особенно с точки зрения вытекающих разнообразных последствий из той и другой, колоссальная. Таким образом, знакомство с этнографией скотоводческого быта обитателей

сухих степей в различных странах убеждает, что скотоводство, как основа хозяйственной деятельности населения, даже в таких неблагоприятных естественно-исторических условиях, какие свойственны сухим степям, где возможно только скотоводство, связанное с постоянной переменой пастбищ, кочевки населения со всем его хозяйством не являются неизбежными. Вполне возможна и широко применяется комбинация подвижного скотоводства при оседлом образе жизни самого скотовода и его семьи» [10, с. 125].

Ученый приводит пример из хозяйственной жизни Уральского казачьего войска, ведшего «обширное скотоводство степного характера, требующего передвижения скота по степным пространствам в течение девяти месяцев, сохраняя в полной неприкосновенности оседлый образ жизни: со скотом уходили отдельные члены семьи с наемными пастухами» [10, с. 125].

Для подтверждения правомерности суждения автора можно привести факты, наблюдаемые в казахском кочевничестве. Более одного миллиона казахских хозяйств (т.е. исключительно весь казахский кочевой мир) на рубеже XIX и XX вв. активно втягивалось в товарно-денежные отношения. Стал формироваться новый хозяйственно-культурный тип казахского кочевника, он усовершенствовал свое хозяйственное мастерство, перестраивал свой быт, стал больше ориентироваться на европейские ценности, приобщался к русскому образованию, литературе и искусству. Сохраняя свое скотоводческое хозяйство, казах мог иметь равные условия и равные возможности для оседлой жизни, при этом не ограничивая себя и своих родных в приобщении к цивилизации.

Однако вызов XX в. был более чем грозным. Он связан с «малым Октябрем». В условиях пролетарской диктатуры традиционные хозяйственные системы были объявлены несовместимыми с социалистическим способом производства. По официальному мнению, наиболее отсталым и бесперспективным считалось кочевое скотоводство. В этой связи на протяжении переходного от капитализма к социализму периода проводились радикальные меры по перестройке кочевого хозяйственного устройства. В 1920–1924 гг. кочевые хозяйства стали объектом прямого государственного регулирования, в особенности налогового насилия. Затем произошла стремительная ломка привычных аульных производственных отношений. В 1932–1933 гг. в ходе массового перевода кочевников на оседлый образ жизни колоссальные убытки понесло животноводство. поголовье скота в республике сократилось с 20 до 5 млн. Возникает вопрос о причинах

резкой убыли скотоводства. Ответ однозначен. Политические решения о переводе кочевников на оседлость не подкреплялись ни правовыми, ни экономическими, ни социальными мерами. Столь революционная кампания – коренная ломка привычных хозяйственных отношений – проводилась форсированно, что было чревато опасными последствиями. Так и случилось. За годы массовой коллективизации численность аульно-сельского населения сократилось на 2,6 млн человек [7, с. 249]. Таким образом, социалистическая реконструкция обернулась трагедией для кочевников, да и для всех мелких производителей, полным расстройством их духовного, а также хозяйственного потенциала. Игнорирование кочевого образа жизни казахов, о чем предупреждал С. П. Швецов, привело население республики к трагическим последствиям. Более 80 % общего числа дворов стало бесскотным (не было даже куриц). Пострадали не только кочевники, но и старожилы и казаки. Тысячи и тысячи людей из республики мигрировали в исконно русские регионы, Монголию и Китай.

Возможно ли возрождение традиционного кочевничества? На этот вопрос ответ однозначен: нет.

Ныне в Казахстане многоотраслевая экономика с полифункциональной инфраструктурой. Те пастбищно-луговые угодья, периметры которых протягивались на несколько сот километров, отсутствуют. Железные и шоссейные дороги и другие социохозяйственные объекты мешают беспрепятственным кочевкам.

Вместе с тем, нынешний казах родился в совершенно других условиях. Ему неизвестно ремесло, а точнее искусство выращивания скота.

Казахское кочевничество не отгонное скотоводство, а многоотраслевая национальная экономика, включавшая в себя воспроизводство скота, переработку скотоводческого сырья на основе кустарных промыслов, заготовки продуктов питания для семей, торговлю продукцией животноводства и др. Одним словом, кочевое скотоводство было единственным источником жизнеобеспечения казахов, но оно требовало реконструкции.

Нынешняя социокультурная и экономическая ситуация совершенно не такая, какая была 100 лет назад, поэтому невозможно возрождение кочевого скотоводства. Стоит только сожалеть по поводу того, что оно было насильственно уничтожено, не имея на то объективных предпосылок.

Вызовы времени стоит принимать, их разрушительность и созидательность зависят от способности этноса или социума сделать

правильный выбор. Но, надо подчеркнуть, кочевничество менее устойчиво, чем речные и морские, особенно, оседлые цивилизации. Кочевой мир, его правила и установления зависели только от природы, ландшафта и биосферы, и не зря казахи обожествляли каждое природное явление и главным объектом поклонения считалась Земля-мать. В народе долгое время, вплоть до 1930-х гг. бытовало поверье, не разрешавшее детям «ковыряться» в земле, не говоря уже о вскапывании. Говорили, что трогать землю не надо, а то будет смерть. И ребенок верил. Вера в природные явления и согласие с ними были основными законами кочевого мира. А ныне, в условиях космических исследований, потомки кочевников имеют другие горизонты познания природы.

Был прав Сергей Порфирьевич Швецов по вопросу о сухих степях. В действительности ныне время океанической экономики. А в Центральной Азии и в Казахстане ограничиваются водные ресурсы. В скором будущем возможна для Республики Казахстан переориентация народного хозяйства в сторону возрождения скотоводства, но не кочевого.

Источники и литература

1. Абылхожин Ж. Б. Традиционная структура Казахстана: социальноэкономические аспекты функционирования и трансформации (1920–1930 гг.). Научное издание. Институт истории, археологии и этнографии им. Ч. Ч. Валиханова. Алма-Ата: Гылым, 1991. 238 с.

2. Горный Алтай и его население в 4-х томах. Статистический отдел при Главном управлении Алтайского округа. Том 1. Кочевники Бииского уезда. Вып. 1. Сост. С. П. Швецов. Барнаул, 1900.

3. Казакское хозяйство в его естественно-исторических и бытовых условиях. Материалы к выработке норм земельного устройства в Казакской Автономной Советской Социалистической Республике. Под ред. С. П. Швецова. [Л.]: Народный Комиссариат земледелия Казакской Автономной Советской Социалистической Республики, 1926.

4. Колесников А. А. Швецов Сергей Порфирьевич/ Барнаул: Энциклопедия // Гл. ред. В. А. Скубневский. Барнаул: Издание Алтайского государственного университета, 2000.

5. Материалы по районированию Казакстана. Т. П. Общая часть. Описание округов и характеристика районов. Кзыл-Орда: Издание Казгосплана, 1928. С. 44; ГАРФ. Ф. 3316. Оп.28. Д. 800. Л. 33 (неполные данные).

6. Материалы по районированию Казакстана. Т.П. Общая часть.

Описание округов и характеристика районов. Кзыл-Орда: Издание Казгосплана, 1928. С. 51.

7. Мухамедина Ш. Партийно-государственная централизация хозяйственной жизни Казахстана (1920–1936 гг.). Уфа: Мир печати, 2016. 314 с.

8. Систематическое собрание законов Казакской Автономной Советской Социалистической Республики на 1 января 1930 г. (6 октября 1920 – 31 декабря 1929). Алма-Ата, 1930.

9. Съезды Советов Союза ССР, союзных и автономных Советских Социалистических республик. Сборник документов в семи томах. 1923–1937 гг. Т.IV. Ч.I. М., 1962.

10. Швецов С. П. Этнография и народное хозяйство // Историко-экономические исследования. 2011. Т. 12. № 3. С. 114–128.

© Ш. Мухамедина, 2018

УДК 394

Н. А. Тадина, Т. С. Ябыштаев

**О ПОТЕСТАРНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ РОДОВОГО ОБЩЕСТВА
АЛТАЙЦЕВ В ЗАПИСЯХ С. П. ШВЕЦОВА**

N. A. Tadina, T. S. Yabyshtaev

**ABOUT THE POSTAL ORGANIZATION OF THE GENERAL
SOCIETY OF THE ALTAITS IN THE RECORDS S. P. SHVETSOVA**

*(Исследование выполнено при поддержке РФФИ (ОГОН) и
Министерства образования и науки Республики Алтай, проект № 17-
11-04004a(p))*

Аннотация: На основе сведений С. П. Швецова дан анализ основных принципов потестарных отношений в родовом обществе алтайцев на примере последствий введения российской администрацией территориального управления и отмены наследственных должностей родовых глав, трансформации семейно-брачного кодекса и родовых обычаев авункулата, экзогамии и взаимопомощи.

Abstract: Based on the information of S. P. Shvetsova the main principles of the relationship in the tribal society of the Altai people are analyzed judging the consequences of the territorial administration introduction of the Russian administration and the abolition of hereditary posts of clan heads, the transformation of the marital code and tribal customs of avuncular, exogamy and mutual assistance.

Ключевые слова: Алтайцы, родовое общество, потестарность, принцип управления.

Keywords: Altaians, clan society, potestarinness, the principle of management.

К началу прошлого столетия, когда вышел в свет труд С. П. Швецова «Горный Алтай и его население. Кочевники Бийского уезда» [9], был накоплен опыт взаимоотношений российской администрации с родовой аристократией алтайцев. Тогда две разные по сути системы управления – одна, официальная, основанная на территориальном принципе, другая – инородческая, на родовом принципе – существовали параллельно. Первоначально административное управление, установленное российским государством в Горном Алтае, было адаптировано под влиянием родовой организации алтайцев. После административной реформы 1822 года, согласно Уставу об инородцах Сибири, составленному под руководством М. М. Сперанского, алтайцы были отнесены к разряду «кочующих».

Следует сказать, что в официальных документах XIX – начала XX века коренное население Горного Алтая не имело общего этнического названия. В историко-этнографической литературе утвердилось деление на «южных» и «северных алтайцев». В его основу было положено этнокультурное отличие: у южных, проживающих в горной части, в основном, скотоводческий образ жизни, а у северных в предгорной таежной зоне, охотничий. Эта особенность легла в основу реформированного административного деления Горного Алтая. Его предгорная часть была присоединена к России в течение XVIII века, а затем разделена на 3 кумандинские и 6 черневые волости, названия которых определялись по многочисленному сёоку-роду. Тубалары, пограничные между северными и южными алтайцами в территориальном и этническом отношении, были расселены по рекам Большой и Малой Ише, Сары Кокше, Пыже. Их земли входили в состав Кузенской, Южской, Кондожской, Кергежской и Тогульской волостей. Другая группа северных алтайцев – челканцы, также называвшаяся «лебединцами» из-за расселения на р. Лебедь, была представлена Шелканской волостью. Третья группа – кумандинцы, входила в состав трёх волостей – Кумандинской, Керсагальской, Чабатской.

Алтай-кижи, группа южных алтайцев, именовавшиеся в XIX веке алтайскими татарами, горными, чуйскими, порубежными, а также бийскими калмыками, ещё до вхождения в состав российского

государства образовывали семь дючин, названных по порядковому числу. Территориально 1-я дючина располагалась по правому берегу Катуня и р. Майме; 2-я – по рр. Урсулу и Кеньге; 3-я – по рр. Кан, Чарыш, Белому и Черному Аную; 4-я – по Кану и Чарышу; 5-я – по Кану и Кеньге; 6-я – по Кану, Чарышу, Кеньге; 7-я – по левому берегу Катуня, Урсулу и Кеньге. Дючины не имели чётко очерченных границ, но при этом их территории не перекрывались.

Теленгиты, другая группа южных алтайцев, до середины XIX века оставались в положении двоеданцев, выплачивая дань российской и цинской империям. Последняя контролировала пограничные регионы, в которых родовые главы сёока тёлёс Улаганского нагорья и сёока ак кёбёк бассейна р. Чуи, являясь китайскими подданными, получили право наследственного зайсанства. После подписания Чугучакского договора в 1864 году российско-китайская граница стала проходить в южной части Горного Алтая – по водоразделам рек Чуи, Аргута, Башкауса и Катуня. На территории расселения теленгитов были образованы волости: I-я Чуйская волость находилась в Чуйской степи с прилегающими к ней окрестностями, II-я Чуйская волость по долинам рек, впадавших в Телецкое озеро.

Административные единицы – дючина и волость, объединяли несколько сёоков-родов, расселённых на определенной территории. По сведениям С. П. Швецова, «было зарегистрировано при переписи 1897 года 68 сёоков, по которым чрезвычайно неравномерно распределяются алтай, черневые татары, теленгиты или телесы и соенцы... Среди алтаев (алтай-кижи) распределяются по 32 родовым группам» [9, с. 91, 93]. Уместно сказать о родовом принципе расселения, который одни исследователи называли территориально разбросанным [6, с. 123, 126], а другие – локальным, с учётом родословных линий [3]. Традиционным местом проживания служил лог (*өзök*), имеющий название: *Шиберти өзök*, *Каракол өзök* и пр. В нём поселялись три-четыре близкородственных семьи. Несколько логов представляют более крупную территориальную единицу – речную долину (*суу ичи*): по р. Урсул – *Урсул ичи*, р. Катуня – *Кадын ичи*, р. Песчаной – *Беш ичи*, р. Чарыш – *Чарас ичи*. Понятие «территориальная группа» (*бир жердин улусы*) объединяло два-три многочисленных сёока. Так, долину р. Короты занимали сёоки майман и тодош, Урсула – кыпчак, тёлёс и др. Таким образом, наряду с родовой принадлежностью, определялось локальное деление. Поэтому обычно называют не только сёок, но и место проживания, к примеру, кыпчак долины р. Песчаной (*Беш ичинин кыпчагы*). Понятие «родовая территория» означает территорию

формирования сёока и проживания большинства его представителей, что сохранилось до сих пор. Именно многочисленный сёок, на чьей родовой территории дючина, являлся главенствующим. По записи С.П. Швецова во главе 1-ой Алтайской дючины стоял сёок Мундус, во II дючине – Кыпчак, в III дючине – Тодош, в IV дючине – Иркут, в V дючине – Тодош, в VI дючине – Теолёс, в VII дючине – Майман [9, с. 97].

Дючину или волость возглавлял управитель из главенствующего сёока-рода, называвшийся зайсан, у северных алтайцев – паштык (глава). Считается, что термин «*жайсан*» произошёл от названия китайского титула «цзэй-сян» и был распространён у монголов в период Юаньской династии для обозначения правителей улусов [1, с. 580]. На Алтае этот термин сохранился как наследие ойротского периода (XVII–XVIII вв.), когда алтайцы были в составе Джунгарского ханства. С тех пор термин «зайсан» стал обозначать главу сёока, но следует отметить, что изначально это был глава дючины, объединявшей несколько родов. При зайсане были помощники демичи из сёока, входившего в этнический состав дючины. С. П. Швецов отмечал, что демичи были не только из малочисленных, но главенствующих сёоков. О чём им было записано: «В 1-ой дючине мелкие сёоки Чапты и Юлюп имеют общего демичи, во 2-ой дючине сёоки Алмат имеют одного демичи, Кобёк – двух, Кыпчак – четырёх (из него же (сёока – *Н.Т.*) зайсан). В 3-ей дючине два демичи из сёока Тодош (отсюда же зайсан), один из Мундуса и один же из Оочу. В черневых волостях наблюдается следующее: в Кузенской каждый сёок избирает своего демичи на три года, в Южской – четыре демичи из сёока Юсь, оттуда же зайсан» [9, с. 237].

В системе потестарных отношений в родовом обществе алтайцев важная роль принадлежала генеалогическому принципу распределения власти. По этому поводу С. П. Швецов писал: «Зайсан избирался пожизненно, не только из определенных сёоков, но даже, по возможности, из одной и той же семьи. По смерти зайсана или после отказа его от должности, новым зайсаном выбирали его сына; если же такового не имелось, то избирался кто-нибудь из его ближайших родственников» [9, с. 235]. Как правило, старший сын наследовал светскую власть и ритуальную функцию исполнения родовых культов, а младший сын получал семейное имущество отца. Если был единственный сын, то ему доставались и должностное звание, и родительское имущество. Зайсана, как выходца из родовой аристократии, называли «*укту жайсан*», что значит «родовитый зайсан»: «Таких зайсанов, занимавшим свое место, так сказать, по

праву рождению, инородцы называют родовичами. Демичи также избирались пожизненно из определённых родов» [9, с. 235–236].

Система управления, сохранённая со времен джунгарского государства, как по функциям, так и по терминологии работала не в полную силу, т.к. была иной по существу. Первые изменения в родовую систему наследования власти были внесены Уставом 1822 года. В результате алтайцы не только были отнесены к разряду «кочующих инородцев», но и было изменено их административное управление. Вместо родовых дючин было принято ввести волости, устроенные по территориальному принципу. Согласно сперанскому уставу была отменена наследственность должностей зайсана и демичи, и как следствие явилось исчезновение «кровных» дючин, основанных на родовом принципе управления. В Горном Алтае распространилась характерная для России того времени система управления сельских старост, избранных на три года. Теперь право на власть мог получить любой, независимо от происхождения. О внесённых новшествах С. П. Швецовым записано: «В настоящее время, по распоряжению русской администрации, зайсаны избираются на три года, а демичи на один год... стали называть в официальных бумагах зайсанов родовыми старостами, а демичей – помощниками старосты, причём число демичей не должно быть более двух для каждой дючины» [9, с. 236]. Авторитет потомственных зайсанов был столь высок, что народ избирал их на должность старост, порою на протяжении нескольких сроков. Хотя выборы происходили под контролем администрации, обычай брал своё – «на практике установился известный компромисс между старым и новым порядком. Избирая зайсана на три года, инородцы по истечении срока вновь выбирают его же, и так продолжается до его смерти или до тех пор, пока он сам не откажется» [9, с. 236].

Зайсан, как носитель идеи порядка, выполнял функции, имевшие значимый характер. В ритуальном и общественном смысле зайсан воспринимался как символ единства, его харизма была харизмой сёока, что обуславливало сакральное право на лидерство. Его авторитет был высок и даже при кажущейся смешанности сёоков каждый знал не только своего зайсана. Следуя локальному принципу управления, администрация насильно привязывала сёоки к искусственно созданным территориальным единицам, не учитывая значимости родовой структуры для представителя каждой дючины или волости. Принадлежность к сёоку определялась патрилинейностью родства и очерчивала нормы взаимопомощи. В этой связи, интересно заметить, что попытка индивидуального налогообложения алтайцев привела

к тому, что зайсан как лидер родовых групп брал на себя функции откупщиков и уплачивал необходимую сумму в казну за сородичей: «Среди алтайцев они (зайсаны – *Н.Т.*) слыли за благодетелей, так как широко оказывали помощь населению в форме польш. Поэтому укту-баев нередко называли польшту-бай, или пыянду-бай (милостивый, помогающий, добродетельный бай). Укту-баи пользовались у алтайцев большим влиянием. С ними очень считалась и местная администрация» [5, с. 306].

Родовая структура осуществляет внутри этноса функцию социального контроля, вокруг которого выстраиваются морально-нормативные каноны предписывающего и запрещающего характера. Во-первых, передаваясь по линии отца, сёок представляет собой союз кровных родственников (при этом, замужняя сохраняет свой род). Во-вторых, осуществляя роль брачного регулятора, сёок способствует соблюдению экзогамных норм как внутри него, так и между родственными сёоками. В-третьих, стратификация общества обеспечивается обычаем почитания старших как по возрасту, так и по степени родства (родственники по матери относятся к категории старших независимо от возраста). О сути родовой принадлежности С. П. Швецов заметил: «Значение сёока в жизни современного инородца южного Алтая очень велико. Все лица, принадлежащие к одному и тому же сёоку, считаются ближайшими кровными родственниками, между которыми браки не могут быть допускаемы ни в каком случае. Сознание кровного родства в них до такой степени сильно, что даже перешедшие в православие и усвоившие себе оседлый образ жизни, а потому почти разорвавшие связь с родной средой, все ещё очень долго придерживаются прежних воззрений на рассматриваемый предмет, считая браки между принадлежащими к одному сёоку недопустимыми, как влекущие за собой кровосмешение» [9, с. 107].

Зайсан выполнял административные функции: судебную, сбор налогов, решение земельных конфликтов между алтайцами и русскими переселенцами. Вместе с демичи как «влиятельные домохозяева» (по С. П. Швецову) представляли «народные съезды», где решались дела, например, раскладка повинностей, упорядочение промыслов, и даже принимались решения, связанные с родовыми обычаями. О таких традициях С. П. Швецов сообщал: «Усыновление, как и присоединение незаконнорождённых к сёоку, не сопровождается никакими особыми обрядами, кроме заявления о совершившемся факте обществу, демичам и зайсану, что обыкновенно делается на народных съездах по случаю раскладки ясака и других сборов... усыновляемый и усыновляющие

непременно должны принадлежать к сёоку... Только в одном месте, в селении Александровском 1-й Алтайской дючины, допускается отступление от этого правила, а именно, по заявлению стариков-калмыков (алтайцев – *Н.Т.*), которые были в этом селении опрошены, в тех случаях, когда отец ребёнка не мог быть установлен, то новорожденный причисляется к сёоку зайсана» [9, с. 109].

Вопрос о расторжении брака был в повестке народного собрания, возглавляемого зайсаном. С. П. Швецов обратил внимание на тот факт, что разрушение семьи и осуществление развода не характерны для традиционной культуры алтайцев. Решение народного съезда о разводе принималось в «результате непосредственного воздействия местной администрации на внутренние отношения инородцев, а не действие, вытекающее из их обычного права» [9, с. 120]. Там же о выработанной процедуре читаем: «Развод утверждается «съездом», т.е. собранием инородцев данной местности или же зайсаном. Никакими формальностями разведение супругов не сопровождается; в тех случаях, когда оно сопряжено с тяжбой об имуществе, зайсан постановляет приговор» [9, с. 120]. Приведён пример, когда «суд зайсана отказал алтайцу I дючины П. Табыштину в иске калыма, уплаченного им за свою жену Карамай, которая, после годового сожителства с ним, оставила его и крестилась» [9, с. 121]. Спорное дело рассматривалось народным судом (*жаргы*), который созывался и проходил под председательством окружного исправника и земского заседателя. Подобный суд решал дела, руководствуясь нормами обычного права алтайцев. Когда стороны никак не могли прийти к соглашению, то дело решалось по российским законам. В этом случае председательствовал окружной исправник с тремя зайсанами, выступавшими в роли заседателей [2, с. 12].

Можно сделать вывод о том, что развод явился одной из административных форм преобразований родового быта алтайцев, критически оцененного С. П. Швецовым: «Родовая организация общества южных алтайцев наложила свой резкий отпечаток на брак, ограничив выбор невесты чужим родом... Существование левирата и полигамии, наличности обычаев отношения между снохой и свёкром, отсутствие в языке слов, которые выражали бы понятие о родных детях, запрещение называть по имени мужа и родителей, обычай покупать невесту, которому предшествовало умыкание, – все это указывает на неустойчивую форму индивидуального брака, отмеченного родовыми чертами» [9, с. 126–127]. Прогнозы С. П. Швецова состояли в следующем: «Дальнейшее его развитие пойдёт уже под воздействием русского соседства, как оно шло в так называемых миссионерских

станах, где уже усвоены многие обычаи и обряды от русских крестьян» [9, с. 127].

Основной целью администрации являлось интегрирование алтайцев в российское общество. Такая позиция была вызвана тем, что алтайский этнос продолжал оставаться частью центральноазиатской общности, что видно на примере семейно-брачного кодекса. Одним из первых шагов российской администрации явилось осуществление инородческой политики, когда алтайцы переживали одно преобразование за другим: сокращение скотоводческого хозяйства, перевод на оседлый образ жизни с последующей христианизацией, изменение родовой системы управления с последующим упразднением института зайсаната.

Отсюда видно, как родовой коллектив, осознававший себя особой целостностью, мог адаптироваться к новым политическим условиям. Казалось бы, ломка традиционных представлений о власти должна была произойти после отмены института зайсанства, кампании по насильственному переводу алтайцев на оседлый образ жизни и преданию анафеме их родовой структуры общества, осуществлённой государством на основе административных реформ. Однако этого не произошло. Родовая организация с ее генеалогическим принципом управления, продемонстрировала способность к адаптации. Авторитет зайсана и его родовой власти продолжал существовать на уровне этнического самосознания, а память о родословии зайсана передавала значение генеалогического принципа потестарности [7, с. 254].

На основе идеи о происхождении потомков от общего предка, лишь одна ветвь становилась зайсанской родословной. Здесь важнейшими критериями выступали, прежде всего, старшинство и право первородства, что и предопределило два уровня генеалогического наследования родовой власти: первый – принадлежность к родословной зайсана, другой – к его семье, где происходила прямая передача власти. Об этом С. П. Швецов приводит такие сведения: «Алтайские инородцы очень мало сохранили преданий о происхождении тех родовых групп. В урочище Улаан или Улаган, одном из главных пунктов Чуйского района, населённого преимущественно теленгитами, удалось записать следующее. Некогда существовало два брата, имена которых не сохранились в памяти населения, и у них были дети – девять сыновей у первого и четыре у второго. Первые носили имена: Кобок, Сагал, Копчак, Ябак, Иркыт, Тонжуан, Мундус, Кергиль и Монгол; сыновья второго – Теолес, Оргончи, Алмат и Тетыдас. Два старших сына – Кобок и Теолес – Ярынак и Тельбек пришли в Китай и просили

китайского царя, чтобы он их принял в подданство; царь принял и приказал, чтобы из рода Кобок и Теолес, к которым принадлежали Ярынак и Тельбек, всегда были зайсаны. От этих тринадцати братьев пошёл народ, составляющий в настоящее время две Чуйские волости и распадающиеся на тринадцать сеоков: потомки первых девяти братьев образуют II-ю Чуйскую волость, а вторых четырёх братьев – I-ю волость. Сёок Теолес и до сих пор еще сохранил за собой первенствующее значение, т.к. до настоящего времени только из его среды избираются зайсаны – родовичи; сёок же Кобок утратил былое значение и зайсан во II-й волости с половины 80-х гг. уже не родович, а избран из сёока Саал» [9, с. 103].

Сёок тёлёс, многочисленный и встречаемый почти во всех районах Республики Алтай, сформировался в Улаганском р-не, а именно в окрестности Телецкого озера. Неслучайно русские переселенцы назвали озеро Телецким, в значении «озеро тёлёсов». Регион формирования тёлёсов не ограничивался прителецкой тайгой, а охватывал прилегающую тайгу Абакан, простирающую до р. Енисей в Хакасии. В Кош-Агачском р-не, а именно в Чуйской степи, расселён сёок кёбёк, являющийся сёоком «карындаш», в смысле родственным сёоку тёлёс. Оттого родословные сёоков тёлёс и кёбёк берут начало от общего предка Ярынака/Ернека (Ярынак), жившего 17 поколений назад – примерно в середине XVII века. Место погребения предводителя теленгитов Ярынака называется «Ала Кайын», которое находится вблизи Телецкого озера в Улаганском р-не – у слияния рек Чулышман и Башкаус. В июне 2013 года по инициативе зайсана тёлёсов Акай Кине и при поддержке районного отдела культуры был установлен памятник теленгитскому родоначальнику Ярынаку, представляющий собой каменную статую с вырезанными на ней чертами богатыря [8]. Алтайцы называют памятник *кезер таш* монгольским словом *гэсэр*, что означает богатырь [4, с. 269].

В преддверии 150-летия Чугучакского договора и вхождения теленгитов в состав России в июле 2014 года в с. Кокоря Кош-Агачского р-на был поставлен памятник и названа улица в честь зайсана сёока ак кёбёк Очурдяпа Мандаева (1846–1887 гг.). При его зайсанстве решалась историческая судьба теленгитов, сохранение их исконной территории проживания и острые проблемы землеустройства. В годы его зайсанства казахи, переселившиеся из Прииртышья и пограничных районов Китая, получили разрешение на поселение в Чуйской степи и плоскогорье Укок. Установленная стела в честь зайсана I-ой Чуйской

волости названа «кӱжӱ таш» в значении «памятный пограничный знак» [10].

В истории человечества выработаны, как известно, различные принципы, обеспечивающие претензии на руководство обществом: старшинство, первородство, авторитет, базирующийся на личных качествах претендента. Благодаря этому, среди потомков определялся правитель, харизматическим путем режим личной власти, зарождалась его династия. У алтайцев «власть» и «вера» обозначаются одним словом «jan», что свидетельствует о неразрывности обыденно-практического и сакрального в традиционной модели мира. В ней важно соблюдение обычаев, способствующих нормальному протеканию общественной жизни. История свидетельствует о значимости сохранения родовой структуры у алтайцев. В постсоветский период было предпринято возрождение системы управления: были избраны зайсаны сёоков, назначен родовой комитет для решения социальных проблем на съездах-курултаях и т.д. Современный зайсанат воспринимается родовым символом, хотя у зайсанов нет былого авторитета, что вызвано утратой наследственности должностей, описанных С. П. Швецовым.

Источники и литература

1. Вайнштейн С. И. Примечание // Радлова В. В. Из Сибири. М.: Наука, 1989. С. 579–637.
2. Екеев Н. В. К вопросу об интеграции кочевников Горного Алтая в административную систему российского государства // Народы Евразии: История. Культура. Языки. Материалы всероссийской научно-практической конференции. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 2017. С. 8–14.
3. Кыдыева В. Я. Структура и характер расселения алтайских сёоков // Алтай и тюрко-монгольский мир (тезисы, статьи). Горно-Алтайск: Горно-Алтайский институт гуманитарных исследований, 1995. С. 90–96.
4. Кыдыева В. Я. Древние и современные каменные стелы Горного Алтая // 1 Международная научная конференция «Традиционная культура тюркских народов в изменяющемся мире». Казань: Изд-во «Ак Буре», 2017. С. 268–270.
5. Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1953. 446 с.
6. Радлов В. В. Из Сибири. Страницы дневника. М.: Наука, 1989. 749 с.
7. Тадина Н. А. О генеалогическом принципе потестарности у алтайцев // Власть и общество. Межрегиональная научно-практическая конференция. Абакан: Изд-во ХГУ, 2003. С. 251–254.
8. Тадина Н. А., Ябыштаев Т. С. Теленгитские памятники этнокультурному ренессансу // Вестник ТГУ. 2016. № 5. С. 109–113.

9. Швецов С. П. Горный Алтай и его население. Т. I. Кочевники Бийского уезда. Вып. 1. Барнаул: Типо-лит. Гл. упр. Алт. окр., 1900. 561 с.

10. Ябыштаев Т. С. Памятники родоначальнику и зайсану Чуйской волости // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края: сб. науч. ст. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2016. Вып. XII. С. 292–295.

© Н. А. Тадина, Т. С. Ябыштаев, 2018

УДК 394

Н. О. Тадышева

**ТРАДИЦИОННАЯ СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ АЛТАЙЦЕВ
(НА ОСНОВЕ КНИГИ С. П. ШВЕЦОВА «ГОРНЫЙ АЛТАЙ И
ЕГО НАСЕЛЕНИЕ»)**

N. O. Tadysheva

**FAMILY RITUALISM OF THE ALTAIANS IN THE BOOK OF
S. P. SHVETSOV «GORNYY ALTAI AND ITS POPULATION»**

Аннотация: Семейная обрядность представляет собой комплекс действий и ритуалов с магико-символическим содержанием. Сложившись в глубокой древности, она развивается и в современный период благодаря новациям, которые через некоторое время становятся традицией. Трансформации в определенный исторический период обусловлены особенностями экономического и культурного развития общества. В рамках семейной обрядности в значительной степени происходит социализация личности, человек становится носителем традиций своего этноса.

Abstract: the family ritualism is a complex of actions and rituals with magical and symbolic content. Having developed in the ancient times, it keeps developing in the modern period due to the innovations that after a while become a tradition. Transformations in a certain historical period are conditioned by peculiarities of economic and cultural development of the society. Within the framework of the family ritualism the socialization of the individual takes place in a considerable degree, a person becomes the bearer of the traditions of his ethnic group.

Ключевые слова: Семейная обрядность, культ предков, изменчивость, устойчивость, сакральность.

Keywords: Family ritual, ancestor worship, variability, stability, sacredness.

Особенность обрядов жизненного цикла в том, что они связаны с каждым из нас. И в данном случае наблюдается двузначность семейной обрядности, с одной стороны, все является знакомым, эффективно применяемым, а с другой – в глубине и значимости скрытых знаков и смыслов. На фоне современных научно-технологических изменений традиционная культура размывается, обряды становятся вырванными из контекста и постепенно переходят в разряд механических действий, растворяются в повседневности, или же наоборот становятся непонятными и необъяснимыми. Современные исследования показывают, что некоторые традиции постепенно утрачивают свой первоначальный смысл и поэтому сохранение традиционных знаний зависит от стабильности и развития традиций народа.

В сегодняшней статье внимание уделено характеристике семейной обрядности в работах С. П. Швецова. Необходимо отметить, что в трудах исследователей XIX в. нет отдельной работы по данной теме, встречаются отрывочные сведения при описании быта, нравов, религии. С. П. Швецов также касается опосредованно, так при описании одежды – пишет: «старшим родным по мужу (свекру, дядям и пр.) женщина не должна показывать головы (кроме лица, разумеется), груди и рук выше кисти» [11, с. 76]. Исследователь в данном случае коснулся обычая избегания «*кайындаш*», направленный на защиту родителей мужа, *таайы*, жениха от невесты, которая, в первую очередь, является представителем другого рода и, даже вступив в брак, не утрачивает этой принадлежности. Невестка соблюдала следующий комплекс запретов: на произнесение имени, на неподобающий вид, (в присутствии *кайны* нельзя обнажать руки выше кисти, показывать босые ноги, обнажать грудь, чтобы покормить ребенка), лицемерия, (нельзя показываться *кайны* с непокрытой головой – он не должен видеть ее волосы), пространственные запреты (в аиле *кайны*, необходимо бережно обходиться с очагом – не переходить изголовье огня, вне аила не должна проходить между коновязью и аилом *кайны*), запрет на частные встречи. Ей пожизненно запрещалось называть по именам родителей мужа, не использовать имена старших родственников мужа, как в их присутствии, так и в их отсутствие. Даже названия предметов, созвучные их именам, невестка должна была заменять в разговоре, другими словами. В основном невестка изменяла имена родителей мужа. Невестке также запрещалось называть по имени предков мужа, уже ушедших из жизни. Ее «опасное» воздействие сильно по отношению к новым родственникам и против нее принимались

меры магически-религиозной защиты. В результате совершения соответствующих обрядов происходило «отделение» ее от семьи родителей, от прежнего домашнего культа и постепенное включение в новую среду. Сохраняется представление о магическом значении слова, которое при произношении «чужим», в данном случае, чужеродной *келин* может быть опасным для мужа и его родственников и способно причинить им вред. Отсюда и запрет прямого обращения к ним.

Останавливаясь на возрастном и социально-статусном облике носителей украшений: «вдовы не могут надевать чегедек и его носит только замужняя женщина. Замужние носят в обоих ушах большие серебряные и медные серьги, девушки носят серьгу только в одном ухе. Волос женщины не стригут; девушки плетут много кос, обыкновенно нечетное число, украшая их бусами и пуговицами; замужние и вдовы заплетают волосы в две косы, связанные внизу одним общим будущом» [11, с. 77–78]. С. П. Швецов приводит нас к идее о семантике и магическо-религиозных функциях женских украшений в традиционной алтайской культуре – охранительной, множительной, благопожелательной. И в современное время в традиционной культуре определенное место занимают представления о серьгах. Информанты объясняли обязательное ношение сережек. Так, существует поверье, что если уши у женщины не были проколоты, то в мире предков (после смерти) уши прокалывать будут «хвостом черной змеи». Также считается, что через отверстие на мочке ушей уходит слез, не оставаясь в женском теле [9, с. 114]. Время прокалывания ушей также регламентировано. Лучше всего их прокалывать, когда нет перелета птиц, видимо этот период имеет определенное значение в традиционном календаре т.к. детей отучать от грудного вскармливания предлагается также в данное время.

О значительной роли, которую на косные украшения играли в прошлом в мировоззрении народа, свидетельствует устный народный фольклор, так упоминание о них встречаем в героическом эпосе:

Шестьдесят две раковины [в косах] о поясицу ударяются...

Несказанно красивой девушкой Алтын-Күскү была» [6, с. 417].

Атакже зафиксировано обращение *валкышах* (благопожеланиях) *jarлыкчы* (служитель бурханизма):

«Оберег-сакузын (женское косное украшение в виде серебряной бляшки с вставными камнями из сердолика и кораллов) радугой сияющее место очистит, от злой нечисти убережет на переднем углу (жилища) оберегающий владычествующий Ак-Бурхан золотой дух» [1, л. 82].

С. П. Швецов приводит сведения об обрядовой трапезе у алтайцев: «у алтайских инородцев существует обычай, что на семейные пиршества, происходящие по случаю свадьбы, похорон и проч., имеет право зайти каждый, даже совершенно незнакомый хозяевам, и принять участие в общей трапезе» [11, с. 80]. И «даже свадебные и погребальные обряды носят чисто бытовой характер и лишены религиозного элемента, если не считать погребальной трапезы, в которой, по мнению алтайцев, участвует дух покойного, и из которой развился обычай жертвоприношений богам» [11, с. 93].

Исследователи характеризуют, что «обрядовая трапеза, менее всего принятие пищи. Скорее, она является идеальной моделью жизни в ее наиболее существенных проявлениях. Одно из условий благополучия семьи – цельность и целостность семьи и хозяйства» [2, с. 128]. В традиционной культуре обрядовая пища наиболее функциональна в обрядах перехода и в семейной обрядности данный тезис особо иллюстрируется. Как отмечает А. ван Геннеп: «Совместная трапеза, или обычай есть и пить вместе – обряд включения» [4, с. 32]. Полевой материал свидетельствует о том, что переход от прежнего статуса к новому сопровождается ритуальной трапезой.

Рассматривая действия алтайцев во время похоронно-поминальной обрядности, что смерть детей не вызывает обязательного переноса жилища как при смерти взрослого члена семьи, так как духи детей менее требовательны С. П. Швецов делает предположение, что может быть это связано с тем, что дети и при жизни не играют важной роли [11, с. 84]. Хотя в источниках XIX в. зафиксировано, что алтайцы чрезвычайно чадолюбивы [3, с. 101] и проводят охранительные действия по отношению к детям «стараются дать имя как можно похуже, предполагая, что с худым именем долго жить будет» [3, с. 85–86] и «чтобы отогнать диявола, похищающего младенцев, вешали в люльку плеть, стрелку и колючее растение» [7, с. 27].

Описывая систему религиозных воззрений алтайцев, исследователь зафиксировал, что «загробную жизнь алтайцы представляют себе подобием земной: души тоже едят, пьют, охотятся, пасут скот, женятся и т.д.» [11, с. 90]. По традиционным представлениям алтайцев со смертью заканчивается жизнь только в этом мире, но она продолжается в мире предков. Информанты называют его как «*ада-öböкөниг јери*» – «мир предков», «*айлу-күндү ол Алтай*» – «луно-солнечный тот Алтай», «*ол јер*» – «та земля» [8, с. 130]. В мире предков и у остальных тюркоязычных народов Сибири жизнь продолжается,

там ведут хозяйство, едят пьют, пользуются предметами быта, взятыми из их земной жизни [5, с. 43].

Интерес представляет и заключение С. П. Швецова о том, почему место для погребения умершего выбирается по возможности менее доступное и мало посещаемое: «во время захоронения стараются по возможности сохранить в целости тело или, по крайней мере, скелет покойника, чтобы душе легко было найти его, когда она вздумает вернуться в него» [11, с. 90–91]. В героическом сказании «Алтай-Буучай» проиллюстрировано традиционное представление о перерождении: идея сожжения врагами Аранаем и Шаранаем останков главного героя в сказании «Алтай-Буучай». Обряд сожжения – обряд иранского происхождения и отражает веру в реинкарнацию погибшего. Чтобы душа не ожила, чтобы ни одна косточка не ожила необходимо уничтожить останки врага:

<i>Аранай, Шаранайдын адазы</i>	Араная, Шараная отец
<i>Эки уулын мендедип турды.</i>	Двух сыновей торопил.
<i>«Алтай-Буучайдын эди-сөбгин</i>	«Алтая-Буучая тело-кости
<i>Өртөбөгөн соондо комой болор.</i>	Пока не сожжете, плохо будет.
<i>Түрген-мендей барыгар» – деди.</i>	Быстро-торопливо
	поезжайте» – сказал
	[10, с. 44–45].

Останавливается исследователь и на архаическом культе – культ предков, который отражен и в семейной обрядности «обоготворение той или иной местности, того или иного неодушевленного предмета является результатом именно поклонения умершему человеку» [11, с. 92]. Коренное население Алтая одушевляли Природу, верили, что отдельные растения, деревья и звери обиталища или воплощение того или иного духа. Таинственные силы, явления природы сформировали анимистические образы духов-хозяев. Сначала собирательство и охота, затем скотоводство и земледелие создали тот круг верований, представлений и обычаев, которые легли в основу древних культов, в частности культ предков. В современном алтайском обществе культ предков не утратил своего значения и сегодня почитается *байана* (тотемное животное или птица), *жайаачы* (тотемное дерево), *ыйык туу* (священная родовая гора). Культ предков сохраняется благодаря особому значению, придающемуся в традиционном обществе и родовым связям. Предков представляют себе обладающими тайнами, связями с высшими силами небесного, земного и подземного миров,

а с их помощью и силой воздействия на стихии природы, тем самым постоянно и многосторонне воздействующими на земную жизнь.

Анализируя материалы о семейной обрядности алтайцев в XIX в. в работе С. П. Швецова можно проследить сохранение и развитие обрядовой традиции. Фрагментарные сведения об обрядах жизненного цикла раскрываются через традиционное представление о религиозной картине мира, о магическо-символических действиях.

Источники и литература

1. Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук. Ф. 15. Оп. 1. Ед. хр. 14. Л. 82.
2. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.
3. Вербицкий В. И. Алтайские инородцы: сб. этнографических ст. и исслед. алтайского миссионера, протоиерея В. И. Вербицкого. М. [Б.и.], 1893. 256 с.
4. Геннеп ван А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М.: Вост. лит. РАН, 1999. 198 с.
5. Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л.: Наука, 1975. 164 с.
6. Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. М.: Наука, 1973. 474 с.
7. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб.: Тип. Киршбаума, в д. М-ва Финансов, на Дворцовой площади, 1883. Вып. IV. 648 с.
8. Тадышева Н. О. Влияние христианизации на семейную обрядность коренного населения Горного Алтая. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 2011. 176 с.
9. Тадышева Н. О. Символика женских украшений в традиционной культуре алтайского населения Республики Алтай // Вестник Томского государственного университета. История. 2016. № 5 (43). С. 114–117.
10. Улагашев Н. У. Алтай-Буучай. // Алтайские богатыри. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2013. 440 с.
11. Швецов С. П. Горный Алтай и его население. Кочевники Бийского уезда. Т. I. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 2008. 571 с.

© Н. О. Тадышева, 2018

А. М. Учайкина

**ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ С. П. ШВЕЦОВА О
ТРАДИЦИОННЫХ ПРАВОВЫХ ИНСТИТУТАХ АЛТАЙЦЕВ
И АРХИВНЫЕ ДОКУМЕНТЫ ВОЛОСТНЫХ ПРАВЛЕНИЙ
КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВВ.: СРАВНИТЕЛЬНО-
СОПОСТАВИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ИСТОЧНИКОВ**

А. М. Uchaikina

**S. P. SHVETSOV'S ETHNOGRAPHIC MATERIALS ABOUT THE
TRADITIONAL LEGAL INSTITUTES OF THE ALTAIANS. THE
ARCHIVAL DOCUMENTS OF THE VOLOST GOVERNANCE
IN THE LATE 19TH AND EARLY 20TH CENTURIES: THE
COMPARATIVE ANALYSIS OF THE SOURCES**

Аннотация: В статье рассматриваются традиционные правовые институты алтайского общества на основе этнографических материалов исследователя Горного Алтая второй половины XIX века С. П. Швецова и документов органов местного самоуправления – волостных правлений, сохранившихся в архивных фондах Республики Алтай. Автором производится оценка источников изучения, выявление общего и особенного содержания, а также их роль в этнографических исследованиях.

Abstract: The article deals with the traditional legal institutes of the Altaians society. This research is based on the ethnographic materials collected by S. P. Shvetsov (the Altai Republic researcher in the second part of 19th century) and the local self-government (volost governance) documents that belong to the Archive Fund of the Altai Republic. The author of the article identifies the characteristics of two types of the sources, assess them and defines their role in ethnographic researching.

Ключевые слова: Обычное право, самоуправление, судопроизводство, дючина, волость, родовое управление, опека, калым, наказание.

Keywords: Customary law, self-government, procedure, dyuchina, volost, patrimonial government, custody, dowry, punishment.

Сведения, касающиеся истории, культуры и быта населения Горного Алтая намеренно или случайно оказываются записанными в дневниках ученых, путешественников, государственных лиц – тех, кто по долгу службы, своей профессиональной деятельности соприкасается с новым жизнеустройством и мировосприятием.

В 1897 г. сотрудниками статистического бюро Алтайского округа под начальством С. П. Швецова была организована статистическо-экономическая экспедиция, проводившая сплошное подворное обследование крестьянского и инородческого хозяйства Бийского округа. Наряду с полученными данными о демографических показателях и хозяйственном положении алтайских кочевников в ходе этой экспедиции Сергей Порфирьевич записал большой этнографический материал об алтайцах. Особое место среди этих материалов занимает описание семейно-брачных обычаев, сведения о системе самоуправления и судопроизводстве на основе норм обычного права.

Материал, опубликованный в многотомном издании «Горный Алтай и его население» исследователь дополнял примерами из книг решений родовых старост. Скорее всего с книгами он знаком по предоставлению их самими родовыми старостами.

С. П. Швецов подробно раскрыл общественно-административную организацию алтайцев, описал территорию их расселения, в административном отношении включающую семь алтайских дючин, заселяемых алтайцами, две Чуйские волости, населенные теленгитами и четыре волости черневых татар – Комляжскую, Южскую, Кергежскую и Кузенскую, а также управление данных территорий зайсанами и демичи. Этнограф отмечал: «Зайсан избирался пожизненно, не только из определенных сеоков, но даже, по возможности, из одной и той же семьи... . В настоящее время, по распоряжению русской администрации, зайсаны избираются на три года, а демичи на один год. Те и другие могут быть сменяемы администрацией. ...На практике установился известный компромисс между старым и новым порядком. Избирая зайсана на три года, инородцы, по истечении срока вновь избирают его же, и так продолжается о его смерти или до тех пор, пока он сам не откажется – тогда избирают кого-нибудь из его ближайших родственников» [1, с. 245]. В архивных документах волостных правлений большое количество приговоров о переизбрании родовых старост, их помощников и писарей при истечении трехлетней службы [4, л. 49; 5, л.15].

Исследователь указал, что родовые управления дючин и волостей, соответствующие русским волостным правлениям и находятся в следующих пунктах: 1-й Алтайкой дючины в Александровском; 2-ой, 3-й и 4-й – в Келее; 5, 6-й, 7-й – в Усть-Кеньге; первой Чуйской волости – в Чибите, 2-ой в – Курге, Комляжской – в Карасуке, Южской и Кузенской – в Паспауле и Кергежской – в Кебезене». Отмечено отсутствие

определенной территории у дючин и волостей и, что в пространстве одной населенной территории можно встретить представителей из нескольких дючин и волостей [1, с. 241–242]. Объективно такая разбросанность населения затрудняла сбор податей должностными лицами и помощникам родовых старост – демичам приходилось объезжать достаточно большие территории. Практическое решение данного неудобного положения мы видим в письме от 26 мая 1891 г. зайсанов 2-й, 5-й, 6-й и 7-й дючин родовому старосте Кергежской волости, которое гласит: «В местности Кебезень множество живут инородцев и калмык 2, 5, 6 и 7 алтайских дючин, при делах же управления сего нет никаких сведений о семейном их положении, проверки прибытия и убытия их семейства не живет и, тому некоторым легко можно уклониться от платежа ясака и повинностей. Помимо этого является затруднение в составлении правильной статистической отчетности. Ввиду сего, Управление Зайсанов покорнейше просит Вас, Милостивый Государь, по... при этой форме составить самые сведения о числе всех инородцев калмык 2, 5, 6 и 7 дючин, живущих в местности Кебезеня, которые слать сюда, по возможности на непродолжительное время» [6, л.56, 56 об]. Взаимопомощь родовых управлений друг другу была повсеместной и проявлялась еще в поиске и поимке провинившихся для разбирательства по обычному суду. При этом соблюдалась территориальная подсудность, т.е. дело жителя одной дючины (волости) не подлежало рассмотрению в другой.

В области семейных отношений исследованы обычаи экзогамии, избегания, калыма, институт опеки и особенности и условия расторжения брака. Характеризуя семейные отношения, С. П. Швецов описывает процедуру возврата калыма при разводе: «Современный обычай допускает развод между супругами у алтайцев. Для мужчины для развода требуется только одно желание развестись. Купив себе жену он может отказаться от нея, как и от всякой другой своей собственности, по личному желанию... Для развода по инициативе жены требуется согласие ея мужа, как ея собственника, заплатившаго за нее калым. Согласие мужа обуславливается обыкновенно возвращением калыма» [1, с. 129]. И далее «во всех тех случаях, когда расхождение супругов санкционируется решением обычного суда и когда является установленным факт, что расхождение произошло по вине или инициативе мужа, то возвращение калыма не присуждается, и обратно, если супруги разошлись по вине или инициативе жены, то калым должен быть возвращен, так как в этом случае жена своим

уходом наносит материальный ущерб своему бывшему супругу» [1, с. 130].

Требование о возврате калыма содержится в документах Кергежского инородного волостного правления. В заявлении Помощнику Алтайского Отдельного заседателя инородец Кергежской волости Михайла Белкин говорит: «В 1884 году я женился по черновым степным обычаям на инородке Кергежской волости Таанак Яманчиной, за которую заплатил калым деньгами 62 руб., бязи 4 конца по 2 руб. на 8 р., 10 концов дабы по 3 руб. 30 руб., одну лошадь 30 руб., кобылу 15 руб., одну выдру 12 руб. Всего уплачено 157 руб. Жена, проживши со мною 1 год, от меня ушла и приняла святое крещение. Временно служащий в Кебезене священник О. Александр Псаломщик Ильтень и другие лица предложили принять св. крещение, и по крещению мне (...) – *(неразборчиво)* твоей жены жить в милость. Я (...) такого предложения принял святое крещение, но обещанного я не получил, и по настоящее время не получил, по неоднократному моему зову жена моя Анна даже не обращает на меня никакого внимания. А потому желаю честно покорнейше просить Ваше Высокоблагородие сделать со стороны своей милостивейшее распоряжение, чрез кого будем (...) прикажите жить совместно жены моей Анны или возвратит хотя бы малую часть уплаченного мною калыма, какое последует распоряжение Вашего Высокоблагородия мне объявить через зайсана Кергежской волости...» [3, л.12].

Прекращение брака в случае перехода одного из супругов в православие также было отмечено С. П. Швецовым: «женщины, не могущие почему-либо добиться развода, оставаясь в язычестве и придерживаясь верований своего народа, нередко бегут в миссионерский стан, где и принимают крещение, разрубающее все связи, какие были между нею и ее мужем или его семьею» [1, с. 131].

Последствия побега одного из супругов из семьи описываются так: «...в случае, если жена убежит от мужа без всякой причины, то подвергать, согласно издревле заведенному обычаю, телесному наказанию сквозь рубашку до 15 ударов, а также подвергать по обыкновенному порядку до 25 ударов розгами мужа, если только он бросит свою жену без всякой причины со стороны жены; затем не ограничиваясь этим наказанием, возстановить между ними совместное сожителство супругов» [1, с. 122]. В одном из решений волостного схода 1891 г. за ругательства и драки в семье супругам присудили: «первого к 20-ти ударам лоз, и вторую к 10 ударам и по наказанию

отобрать подписку с обоих, чтоб они жили в милость...». [8, л. 26]. Такая расписка с них и была получена.

С. П. Швецов приводит три вида наказаний, назначаемые за преступления и проступки – вознаграждение потерпевшего или возмещение понесенных им убытков, штраф в пользу общества «за беспокойство» и розги, употребляющиеся в качестве домашнего исправления [1, с. 251]. В решениях волостных сходов фигурируют понятия «лоза» или «розги». Возможно «лоза» означает розги в виде плетки. Арест «как обычное наказание» исследователь считает неизвестным алтайцам и что применяют его только по требованию русской администрации. Данное утверждение действительно соответствовало той картине, которая сложилась на протяжении длительного времени, когда ограничение или лишение свободы не входит в комплекс мер применяемых для исправления и воспитания провинившегося. Традиционно эффективными мерами наказаний были возмещение убытков и физическое воздействие как воспитательная мера. Ограничение свободы в виде временной изоляции появляется позже, к концу XIX в. Так, например, в решении волостного схода 1903 года говорится: «Я, родовой староста Егоеков в присутствии демичей Романа Сатлаева и Матвея Черноева, производили разбирательство по донесению сельского старшины с. Кебезень Никифорова, по делу кражи у инородца Анисима Григорова Казакова, инородцами Кергежской волости селения Кебезень С. и Н. (*сокращ.* А.У.) одной сажени, при ком разбирательстве виновные инородцы С. и Н. добровольно сознались в краже дров у Анисима Казакова. За похищение дров мы общество на общем сходе решили виновных С. и Н. выдержать под арестом при Волостной каталажке по двое суток каждого. Решение привести в исполнение 1 марта сего 1903 года» [7, л.164 об., 165]. По другому по делу, также о краже дров, есть расписка: «... года февраля 7 дня, я нижеподписавший своеручно свою тамгу инородец Чуйской волости С. Подуев даю свою расписку родовому старосте Кергежской волости Егоекову и демичам Роману Сатлаеву и Матвею Черноеву в том, что по решению волостного схода мне присуждено за кражу мною дров у Тодуева, отсидеть при Кергежской волостной каталажке 7/пол. суток, на что я лично изъявил свое согласие, решением волостного схода по сему делу остался доволен [7, л.164 об., 165]».

В обычном праве алтайцев, как и у соседних тюркских народов, был развит институт опекунства. Оставшихся без попечения родителей детей забирали родственники. Приемные дети пользовались правами наравне с родными. С. П. Швецов писал: «Вообще алтайцы не проводят

различия между родными и неродными, принятыми в семью, будучи народом чадолюбивым и, в сущности, чрезвычайно мягким. При выдаче замуж принятой в семью девушки, калым за нее получает отец, как если бы она была ему родной» [13, с. 134]. Согласно сведениям в приговорах родовых старост, к избранию опекуна для сирот относились с большим вниманием, учитывали личностные качества и состояние здоровья опекуна. Один из приговоров гласит: «1914 года февраля 19 дня, Мы, нижеподписавшиеся Крестьяне и Иностранцы Томской губернии, Бийского уезда, Верх-Бийской волости, Кебезенского Сельского Общества по числу 81 полноправных домохозяев, быв сего числа собраны на сельский мирской сход, по распоряжению и под председательством нашего сельского старосты Есипова, куда явилось число человек, имеющих право голоса на сельском сходе, что составляет 2/3 общего числа, где нам староста предъявил опись имущества сирот, (...) предложено сходу об избрании на сирот и их имущество опекуна, и, обсудив этот вопрос все единогласно порешили выбрать дядю сирот Федора Пантлеймон Сынзарова опекуном и выбрали. Выбранное лицо поведения хорошего, под судом и следствием не состоял и не состоит, человек добросовестный и вполне допустительный к выбору сему, каковому и доверяем обеспечиванием над сиротыми и имуществом их, в том и подписуемся...» [2, л. 5-6].

Дела о сиротских опеках занимают большую часть в книгах решений родовых старост. Они содержат приговоры сельских обществ об учреждении опеки над имуществом сироты, рапорты волостных старшин Крестьянскому начальнику 3-го участка Бийского уезда об утверждении приговора сельского схода об учреждении опеки над имуществом сироты, ведомости о сиротских опеках, которые составлены на каждый месяц, на который приходится установление в среднем от одного до двух опеков в месяц. Последнее демонстрирует обязательность семейного устройства детей, отсутствие беспризорности в кочевом обществе.

Небольшие сравнительные описания этнографических изысканий этнографа, экономиста и общественного деятеля С. П. Швецова и текстов архивных документов, относящихся к деятельности волостных правлений, позволяют сделать некоторые размышления относительно особенностей двух разных источников. Этнографические полевые записи исследователя представляют готовый описательный материал, не лишенный к тому собственными оценочных суждений и умозаключений. Исторический и этнографический материал преподнесен очевидцем и участником

событий. Архивный же документ, это подлинник и первоисточник, выступает как вещественное доказательство для подтверждения той или иной информации, однако требующий формирования выводов путем просмотра и анализа большого количества материала. Многие данные, приводимые исследователем, находят свое подтверждение в архивном документе, а также в последнем можно найти то, что было скрыто от глаз исследователя-современника.

Источники и литература

1. Швецов С. П. Репринтное воспроизведение издания «Горный Алтай и его население». Кочевники Бийского уезда. Барнаул, 1900. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 2008. 571 с.

2. Государственный архив социально-правовой документации Республики Алтай ГА СПД РА. Ф. Д-1. Оп. 1. Д. 33.

3. ГАСПД РА. Ф. Д-2. Оп. 1. Д. 1.

4. ГАСПД РА. Ф. Д-2. Оп. 1. Д. 1.

5. ГАСПД РА. Ф. Д-2. Оп. 1. Д. 2.

6. ГАСПД РА. Ф. Д-2. Оп. 1. Д. 2.

7. ГАСПД РА. Ф. Д-2. Оп. 1. Д. 2.

8. ГАСПД РА. Ф. Д-4. Оп. 1. Д. 1.

© А. М. Учайкина, 2018

УДК 94 (47)

Г. Б. Эшматова

С. П. ШВЕЦОВ КАК ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ДЕЯТЕЛЬ

G. B. Eshmatova

S. P. SHVETSOV AS A SOCIAL AND POLITICAL FIGURE

Аннотация: В статье рассмотрены основные периоды жизнедеятельности известного исследователя Сибири С. П. Швецова, его общественно-политическая деятельность.

Abstract: The article considers main periods of life a well-known researcher of Siberia, S. P. Shvetsova, his social and political activity.

Ключевые слова: Ученый-исследователь, общественно-политическая деятельность, народовольцы, партия эсеров, ссылка.

Keywords: Research scientist, social-political activity, the members of the People's Will, the party of social revolutionaries, the link.

Сергей Порфирьевич Швецов считается выдающимся сибириведом, общественно-политическим деятелем, публицистом, статистиком. Его научная деятельность достаточно хорошо известна среди специалистов, но не очень широко освещена исследователями его общественно-политическая работа. Он родился 13 февраля (по старому стилю) 1858 г. в Курске, в дворянской семье чиновника в ранге коллежского советника Порфирия Васильевича Швецова. Вскоре Швцовы переезжают в Архангельскую губернию, где глава семейства стал служить исправником уездного полицейского управления в Холмогорах.

Учился в гимназии в г. Череповце, где жил у брата после смерти родителей [3, с. 11]. Старший брат Сергея Порфирьевича работал городским врачом. После ссоры с ним, не одоббившим его увлечения нелегальной революционной литературой, в 1875 г. уехал в Петербург, где вошел в кружок студенческой молодежи лавристовского направления (в котором состояла и его старшая сестра, слушательница фельдшерских курсов Юлия Порфирьевна). Систематические знания Швецов приобрёл самообразованием, т.к. поступив в Петербургский учительский институт, не закончил его. В апреле 1876 г. начал вести революционную пропаганду в Череповецком уезде Новгородской губернии, а позже перенёс деятельность в Вышневолоцкий уезд Тверской губернии. Участвовал в движении, получившем название «хождение в народ», которое в то время увлекало немало молодых интеллигентов. Был известен под именем «юнец». В революционной среде тех лет был обычай в личных отношениях называть друг друга по кличкам. Одновременно работал чернорабочим на железной дороге.

В 1876 г. Швецова едва не арестовывают во время обыска в квартире сестры (обыск производился в связи с его поисками по делу о пропаганде в Череповецком уезде). С этого времени Сергей Порфирьевич переходит на нелегальное положение, продолжая вести революционную пропаганду. Под чужим именем он направляется в Белоруссию, а оттуда – в Тифлис. 6 октября 1876 г. был арестован в Тифлисе, где он входил в народнический кружок И. Иосселиане, и заключен в Метехский замок. Здесь произошел эпизод, о котором упомянул В. Г. Короленко в «Истории моего современника»: посетивший молодого арестанта наместник Кавказа Великий князь Михаил Николаевич предложил ему свободу в обмен на откровенные показания. И в ответ услышал: «—Послушайте, – сказал он, слегка заикаясь. Что с ним случалось всегда, когда он волновался.

–П-послушайте! Возьмите свою папаху, подите вон и никогда не являйтесь к честным людям с подлыми предложениями» [2, с. 95].

После двух летнего одиночного заключения был судим. Петербургская судебная палата на выездной сессии в Череповце (22 мая 1879 г.) приговорила его к лишению всех прав состояния и бессрочной ссылке в Западной Сибири.

Находясь в Сибири, увлеченно занимался краеведением, изучением нравов и обычаев жителей Западной Сибири и социологическими исследованиями. Его товарищ по ссылке К. Г. Рауш вспоминал о том, как Швецов собирал данные для своих изысканий: он ходил по избам или же подолгу стоял на проезжем тракте с записной книжкой и расспрашивал крестьян об их жизни, о составе семьи и заработках, интересовался их бытом. Эти сведения появлялись на страницах газет.

Находясь в ссылке в Тобольской губернии, Швецов с середины 80-х гг. начал изучение крестьянства. Он активно сотрудничал в периодической печати, помещая статьи по крестьянскому и «инородческому» вопросам в сибирские и центральные органы (при содействии Г. И. Успенского, В. Г. Короленко, Н. Ф. Анненского, Н. М. Ядринцева).

Проживая с 1888 г. в Барнауле и работая в статистическом управлении Алтайского округа, Швецов провел несколько статистических экспедиций [7, с. 12]. В 1891 г. он организовал самостоятельное научное общество любителей исследования Алтая, которое позднее было присоединено к Географическому обществу [7, с. 12–13]. Переехав после окончания ссылки в Омск (1896 г.), здесь он печатается в газете «Степной край».

В 1897 г. возглавил статистико-экономическую экспедицию по изучению коренного населения Алтая. Она была организована в связи с предстоящим землеустройством территории Горного Алтая. Впервые в истории Алтая экспедиция собрала статистические данные о численности и этническом составе алтайского народа и исследовала особенности хозяйственной деятельности, сложившейся на этой территории. По итогам результатов работ С. П. Швецов издал четырехтомный труд «Горный Алтай и его население». Вот как описывает С. П. Швецов этот процесс в Горном Алтае: «Практикуемый при захвате приём весьма прост. Приезжают с сохами, опахивают кругом калмыцкую юрту, сенокосы выкашивают, остожья ломают. Обитающему в такой юрте калмыку ничего более не остаётся делать, как перенести своё жилище выше, куда переселенцы ещё не дошли со

своими запашками, а через некоторое время повторяется опять та же история» [6, с. 188].

Швецов становится одним из организаторов Сибирского союза партии эсеров. Не так много сохранилось свидетельств о деятельности эсеровских организаций в Сибири. Точных дат появления в Сибири эсеровских организаций, которые, возникли в начале 1900-х гг. на территории Европейской России, нет. Исследователи, говоря об эсерах, обычно называют неопределенную дату 1902–1904 гг. Именно в этот период в крупных городах Сибири – Томске, Иркутске, Красноярске, Омске появляются первые оформленные группы эсеров. В 1904 г. местные эсеровские группы объединились в Сибирский союз социалистов-революционеров.

Об этом событии известила центральный орган ПСР (Партия социалистов-революционеров) газета «Революционная Россия». По воспоминаниям Швецова, своим появлением эта организация обязана, прежде всего, политссыльным: И. Е. Овсянкину, М. Н. Загибалову, С. П. Швецову, М. А. Тимофееву.

С началом первой российской революции ускорился процесс пробуждения к политической жизни мелкобуржуазных слоев и отсталой части рабочих, т.е. тех групп населения, которые являлись социальной базой для деятельности эсеров. В связи с этим увеличилось количество организаций ПСР в Сибири и расширилось их влияние.

В целом, формирование эсеровских организаций в Сибири, связано со становлением партии социалистов-революционеров. До революции 1905 г. эсеровские организации действовали только в крупных городах Сибири. С началом первой русской революции деятельность охватила губернские и областные центры. Руководящие посты во всех организациях занимали политссыльные. Возникнув по инициативе политических ссыльных, на начальном этапе эсеровские организации по своему составу были интеллигентской и привлекала в свои ряды учащихся, бывших студентов, врачей. После революции сильно возросла рабочая прослойка.

Швецов работал в Западно-Сибирском отделе Географического общества; был избран почетным членом отдела. В Сибири Швецов не переродился в либерала. Он воспринял программу «Народная воля» и вел в ее духе пропаганду среди сибирского населения; в условиях цензурных ограничений проводил мысль о необходимости революционного решения аграрного вопроса.

Проживая в Томске с 1900–1905 г. Швецов сочетал научные исследования с политической деятельностью, являясь редактором

эсеровской газеты «Сибирский вестник». Вступает в партию социалистов-революционеров. Был активным участником Первой русской революции. В конце 1905 г. он уехал в Финляндию делегатом I съезда эсеров, на котором выступал под псевдонимом «Пашин». Он участвовал в разработке эсеровского аграрного законопроекта 104-х, внесенного во II Думу.

Как известно, две ведущие думские фракции – кадетская и крестьянская (трудовики), внесли в мае 1906 г. свои проекты решения аграрного вопроса. При всех различиях оба проекта исходили из того, что крестьяне должны быть наделены дополнительной землей за счет создания государственного земельного фонда, формируемого из земель казенных, кабинетских и удельных (земель императорской фамилии, большая часть которых на окраинах страны пустовала), а также за счет частновладельческих земель помещиков. Но далее шли различия. Проект 42-х депутатов (кадетов) предлагал скупку помещичьих земель через Крестьянский банк или их принудительное отчуждение (особенно тех, которые сдавались в аренду или велись на полуфеодальных методах), но за «справедливое вознаграждение» с последующим наделением безземельных и малоземельных крестьян землей за выкуп (не на правах собственности, а в пожизненное наследственное владение). Проект 104-х (трудовиков) предусматривал принудительное отчуждение помещичьих земель, превышающих трудовую норму, в порядке национализации с последующей передачей этих земель крестьянству бесплатно.

Внесенный несколько позже в Думу проект эсеров (33-х депутатов) вообще предлагал национализацию всей земли и передачу ее тем, кто ее обрабатывает на основе уравнительного землепользования по единой трудовой норме.

Все эти проекты были отвергнуты правительством. Аграрные законопроекты Думы явились той последней каплей, которая переполнила терпение царя и правительства и 8 июля 1906 г. Дума была распущена.

В годы реакции Швецов отошёл от политической деятельности, хотя дважды арестовывался (1909, 1911 гг.). На протяжении 1908–1914 гг. он руководил работой статистических экспедиций, работавших по заказу МПС и управлений частных железных дорог по исследованию крестьянского хозяйства в рамках проектировавшихся и действовавших железных дорог Европейской и Азиатской России. В 1915 – 1917 гг. Швецов возглавил статистическое обследование казачьего хозяйства на

Дону, которое не было закончено. Руководил региональным участком Всероссийской сельскохозяйственной переписи.

В 1917 г. Швецов включается в деятельность эсеровской партии на Дону, редактировал газеты «Вольный Дон» и «Голос Донской земли». Швецов стоял на соглашательских позициях: выступая в принципе за передачу земли крестьянам «без выкупа», он был против решения аграрного вопроса снизу.

После Февральской революции избранся в члены Учредительного Собрания по донскому избирательному округу от эсеров, Совета крестьянских депутатов и трудового казачества. Именно ему, народовольцу, а еще и благодаря его внушительной внешности и очень зычному голосу – было поручено открывать Учредительное Собрание, закончившееся разгоном.

После разгона Учредительного собрания в январе 1918 г. шестидесятилетний С. П. Швецов оставил политику, но продолжил активную общественную работу [7, с. 13]. Он преподает в вузах Ленинграда, был профессором статистики Ленинградского института народного хозяйства. Его лекции по статистике были, несмотря на сухость предмета, интересны и увлекательны. Он много писал: его статьи, очерки и воспоминания часто появлялись в журнале «Каторга и ссылка». В 1925 г. тиражом 25000 экземпляров в издании «Дешевой библиотеки» вышла его небольшая, но емкая книжка «Провокатор Окладский». В эти же годы С. П. Швецов являлся редактором и главным собирателем материалов для газеты, выходящей ежегодно 12 марта – в день выхода на свободу узников самодержавия, газета так и называлась «На волю». Как редактор и журналист он был достаточно смел.

Кроме того, являлся членом Географического общества (в 1925 г. награжден большой золотой медалью Общества за совокупность научных трудов); научным сотрудником I разряда Академии наук и провёл в этом качестве несколько статистических экспедиций.

В 1928 г. Швецов организовал Секцию по изучению культурного влияния политической ссылки на население Сибири при Ленинградском отделении Всесоюзного Общества бывших политкаторжан и ссыльнопоселенцев. Будучи членом этого общества, возвращается Сергей Порфирьевич и к исследованию сибирской ссылки, став автором ряда статей [1, с. 171].

Один из руководителей Политического Красного Креста – первой правозащитной организации в советской истории (с 1922 г. – «Помощь политическим заключенным») [4].

Он – первый историк Западно-Сибирской политической ссылки 80–90-х гг. XIX в. [7, с. 13–14], внёс значительный вклад в изучение русской крестьянской общины и крестьянского хозяйства; его исследования отражение и проявление теории эволюции неонародничества в конце XIX – начале XX вв. [7, с. 23].

В личном архиве С. П. Швецова, бережно сохраненном его родственниками, есть немало интересных фотографий: среди них – группа ссыльных вместе с известным социалистом и ученым Дм. Клеменцом и якутами в национальных костюмах. Несколько снимков с В. Л. Перовским и фотография с младшей сестрой, сделанная в Нижнем Новгороде, куда Сергей Порфирьевич приезжал из Барнаула для встречи с В. Г. Короленко и Н. Ф. Анненским. Копии этих и многих других снимков находятся в архиве Петербургского музея политической истории.

В конце 20-х гг. Сергей Порфирьевич часто болел [4]. Умер 4 мая 1930 г. в Ленинграде в возрасте 72 лет и был похоронен на Волковском кладбище (Литераторские мостки) [5].

Через всю свою жизнь Сергей Порфирьевич пронес любовь к научным изысканиям и идеалам социальной справедливости. Прошло много лет, но его работы не потеряли актуальности и сегодня, отдельные аспекты ждут продолжения для новых исследований.

Источники и литература

1. Клевенский М. Швецов Сергей Порфирьевич // БСЭ. 1-е изд. / Гл. ред. О.Ю. Шмидт. Т. 62. М., 1933. С. 171.

2. Короленко В. Г. История моего современника. Т. 3. Л.: Художественная литература, 1976. 400 с.

3. Курышов А. М. «Ученый-сибиряк» С. П. Швецов и его научное наследие // Историко-экономические исследования. Т. 12. № 3. 2011. С. 103–113.

4. Произволу вопреки. Ленинградский политический Красный крест и его деятели. [Электронный ресурс]. [http:// kniga. lib-i. ru](http://kniga.lib-i.ru) (дата обращения: 12.04.2018).

5. Швецов Сергей Порфирьевич. [Электронный ресурс]. [http:// ru.wikipedia.org/wiki/](http://ru.wikipedia.org/wiki/) (дата обращения: 12.04.2018).

6. Швецов С. П. Горный Алтай и его население. Т. I. Кочевники Бийского уезда. Барнаул, 1900. 360 с.

7. Шульгин В. Н. С. П. Швецов – исследователь крестьянства: автореф. дис. ...канд. ист. наук. Ленинград, 1984. 25 с.

© Г. Б. Эшматова, 2018

ИСТОРИЯ, ТРАДИЦИОННАЯ И СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ АЛТАЯ И ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

УДК 94 (470-4) «15»

Д. М. Исхаков

**НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ
ПРИНАДЛЕЖНОСТИ ТЮРКСКОГО НАСЕЛЕНИЯ САЯНО-
АЛТАЙСКОГО НАГОРЬЯ И ПРИЛЕГАЮЩИХ ТЕРРИТОРИЙ
ЮЖНОЙ СИБИРИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПЕРЕПИСЕЙ КОНЦА
XIX – ПЕРВЫХ ДЕСЯТИЛЕТИЙ XX ВВ.)**

D. M. Iskhakov

**SOME PROBLEMS ON DEFINITION ETHNICAL ACCESSORY
OF TURKIC POPULATION OF THE ALTAI-SAYAN HIGHLANDS
AND ADJACENT TERRITORIES OF SOUTHERN SIBERIA (ON
MATERIALS OF THE CENSUS OF THE LATE XIX – FIRST
DECADES OF XX CENTURIES)**

Аннотация: В основе взглядов на переписную категорию «татары, до сих пор лежит подход, утверждающий «компаративный» характер этой категории, за которой в ряде случаев на рубеже XIX–XX вв. находились не одно, а «несколько не связанных общим происхождением и самосознанием сообществ», объединение которых в прошлом в единое этническое целое произошло из-за «не различающего взгляда извне». Однако по «татарской проблеме» остаются многие аспекты, выходящие на средневековые этнические реалии, в частности, не объясненный до сих пор феномен широкого распространения в прошлом в этническом самосознании тюрок Южной Сибири «татарского» элемента. В статье предлагается обзор этой проблемы, позволяющий на основе анализа методик переписей населения 1897 г. и 1920-х гг. сделать заключение о неслучайном характере этого явления, не имеющего отношения к «неразличающему» взгляду извне.

Abstract: The basis of the views of the census category «Tatars» still lying approach, claiming «composite» nature of this category, which in some cases at the turn of XIX–XX centuries were not one but «several not related by common descent and identity of communities», which in the past into a single ethnic entity occurred because of the “no discerning look from the outside. However, on the «Tatar problem» there are many aspects that go

to medieval ethnic realities, in particular, the phenomenon of widespread in the past in the ethnic consciousness of the Turks of southern Siberia «Tatar» element that has not yet been explained. The article presents an overview of this problem, which allows on the basis of the analysis of the methods of population censuses 1897 and 1920s to make a conclusion about the non-accidental nature of this phenomenon, which is not related to the “non-discriminating” view from the outside.

Ключевые слова: Татары, средневековые татары, композит, сибирские тюрки, сибирские татары, восточные кыпчаки, кимаки.

Keywords: Tatars, medieval Tatars, composite, Siberian Turks, Siberian Tatars, Eastern Kipchaks, Kimaks.

Как известно, у ряда тюркских групп Южной Сибири, включая и Саяно-Алтайское нагорье, вплоть до рубежа XIX–XX вв. традиционно фиксируется «татарское» (*тадар, тадарлар, тадар кижжи/тадар кижилери*) этническое самосознание, на народном уровне местами не изжитое и поныне. Оно было характерно, как это указывается в сводных трудах по этнографии тюрков Южной Сибири, для тубаларов (йыш-кижи/черневые татары) современной Республики Алтай, шорцев – абинцев (Кемеровская область), чулымцев/ чулымских тюрков, телеутов, кумандинцев, качинцев или абаканских татар (Томская область, Республика Алтай, Республика Хакасия) и ряда других групп [15], в советский период «стянутых» в более крупные этнии (алтайцев, хакасов и т.д.), но еще сохраняющих остатки этнолокального самосознания. К ним можно добавить и «обских татар», уже фактически исчезнувших [16, с. 217]. Кроме того, следует иметь в виду, что часть томских телеутов, в прошлом известных и как «калмаки/белые калмаки» (*ак калмак*), принявших ислам, сблизившись с группой *эушта* и *чат* вошли в состав томской этнографической группы сибирских татар [16, с. 238].

Причина присутствия в самосознании этих групп «татарского» составного остается до конца не выясненной. По-видимому, в неявной форме предполагается – в существующей литературе конкретных трактовок на этот счет на самом деле нет – что оно является результатом воздействия извне, так сказать, «не различающего взгляда» русских чиновников и исследователей или же существования в прошлом расширительного применения понятия «татары» [2]. Однако, если бы даже конкретная точка зрения, объясняющая данный феномен, была бы сформулирована, чего на самом деле нет, она бы все-равно нуждалась в

соответствующей аргументации, а ее, из-за того, что проблема в целом не поставлена, как раз и нет.

В этой ситуации стоит обратить внимание на методические материалы проводившихся в стране переписей 1897 г. и 1920-х гг., так как они позволяют лучше понять названную выше «татарскую проблему» во всей глубине.

По методическим материалам Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. видно, что «татар» от остальных тюрков Западной и Южной Сибири после переписи 1897 г. пытался отделить хорошо знакомый многим исследователям – сибироведам этностатистик С. К. Патканов, на момент подведения ее итогов, являвшийся младшим редактором ЦСК, отвечавшим в его рамках за трактовку этнических категорий. За основу выделения по переписным данным этнических общностей им был взят показатель «родного языка», хотя он был осведомлен о его недостатках в этом качестве [8]. Такой подход проистекал из существовавших в тот период методического подхода к определению этнических единиц на основе именно показателя родного языка, когда и в целом происхождение народа тесно увязывалось с родным языком и народной культурой [1]. С. К. Патканов после переписи 1897 г. подготовил и издал специальный труд, посвященный этнической дифференциации народов и этнических групп Сибири, где вопрос о татарах оказался ключевым [9].

Изучение указанных работ рассматриваемого автора показало, что ему лишь частично удалось справиться с поставленной задачей – путем различных ухищрений (показателя родного языка оказалось недостаточно) он смог отделить основную часть сибирских татар от остальной массы тюрков Сибири, но проблемы у него остались.

Скажем, «чулымские татары» или «чулымско-томские татары» к концу XIX в. основном были не только православными, но и в большинстве в своем уже русскоязычными. Далее, в регионе Алтая ему пришлось выделить «тюрков Алтая» (это собственно алтайцы, калмаки, телеуты), «татар Северного Алтая» (кумандинцы, лебединцы, шорцы, черневые татары, томско-кузнецкие татары), в числе «коренных татар» Енисейской губернии – «Абаканских татар», наконец, карагасов (туба). В итоге С. К. Патканов, расписавшись в своем бессилии провести точные этнические границы между отмеченными группами и иными татарами, всех их объединил с собственно «татарами» (сибирскими и европейскими) под общей шапкой «тюрко-татар».

О том, что рассматриваемый вопрос оставался не решенным и к началу XX в., говорят специальные издания КИПС, опубликованные в

1920-е годы. Так, в работе того же С. К. Патканова «Список народностей Сибири» (1923 г.) в составе «западносибирских татар», кроме таких вполне ожидаемых их подразделений, как «тобольские татары», «сибирские бухарцы» и «барабинцы» / «барабинские татары», были выделены «томско – чулымские татары» (в Томском и Мариинском уездах Томской губернии и Ачинском уезде Енисейской губернии) [10, с. 5]. Еще ряд групп у него также продолжает фигурировать с этнонимом «татары» («черневые», «томско-кузнецкие», «абаканские») [10, с. 6].

В другом издании - «Объяснительной записке к этнографической карте Сибири» (1929 г.), отдельно от «западно-сибирских или тоболо-тарских татар», в состав которых были включены и бухарцы, были названы «барабинцы», «барабинские татары», «тубалары» или «черневые татары» (Бийский округ Сибирского края), «томско-кузнецкие татары/турки» (понятие «турки» тут обозначает понятие «тюрки»), с расшифровкой, что в данном случае подразумевается население Чатской/Чотской и Эуштинской волостей Томского, а также Кузнецкого и Барнаульского округов, в том числе «абинцы/абалар», выступающий уже как часть шорцев [7].

Как видно, татарская «маркировка» к концу 1920-х годов не была еще окончательно изжита применительно к чулымцам, шорцам, абинцам (абаканским тюлкам/туркам), тубаларам (черневым татарам), телеутам (калмакам). Не подлежит сомнению, что такая характеристика этнической принадлежности тюркского населения Южной Сибири базировалась на этнолингвистических классификациях, существовавших на рубеже XIX–XX вв. (см., например: [5; 5; 11]). Но они нуждаются в отдельном анализе, который не входит в нашу задачу. Однако, дело видимо не только в языковых классификациях, хотя частично в этом тоже, ибо вопрос о «татарском» составе при обращении к классификации тюркских языков возникает до сих пор (в этой связи обращаем внимание на одно совсем недавнее исследование – см.: [17]). Изучение этой новой лингвистической классификации А. М. Шумкина показывает, что многие отечественные лингвисты при обращении к проблеме классификации тюркских языков кажется упускают из виду такой весьма значимый аспект средневековых этнических реалий в тюркском мире, как существование средневековых татар, сыгравших важную роль в этническом становлении восточных кыпчаков-кимаков/емеков, в дальнейшем ставших серьезной силой, в том числе и в демографическом плане, в государстве Хорезмшахов предмонгольского времени, затем и в Улусе Джучи. Следует специально

отметить, что в состав владения Джучи и его потомков входила значительная часть Южной Сибири, о чем в том числе свидетельствует и наименование «провинции» «Ибир-Сибир» (подробнее об этом см.: [3; 4]).

Поэтому, не исключено, что сибирские тюркские группы с «татарским» элементом самосознания могут быть этническими наследниками средневековых татар (включая и кимаков), а вовсе не результатом колониально – чиновничьей классификации. Отсюда следует, что при рассмотрении вопросов, связанных с татарской этнией, сибирские группы с «татарской» этнической маркировкой просто так, без всякого объяснения, отбрасывать нельзя. Пока что ясно, что эти сибирской группы с «татарской» маркировкой это не те «татары» Европейской России, включая крымских, литовских и буджакских которые в качестве таковых существует и в настоящее время, а другие этнические общности. Проблема, однако в том, что как носители татарского этнического самосознания вплоть до 1920-х годов, указанное выше сибирские этнические группы тоже имеют отношение в ретроспективном плане – к средневековой татарский этнии.

Приходится констатировать, что для них места в классификационной системе разных групп, образующих татарскую этническую общность (один из опытов такой классификации, см.: [14, с. 11–25]), еще не найдено. Если бы была предложена такая научно обоснованная классификация, то скорее всего сплывавшие время от времени даже в ходе недавних постсоветских переписей рассуждения о «композитности» татарской этнической общности [12; 13] пришлось бы забыть или основательно пересмотреть. Но такой результат возможен только после проведения фундаментальных исследований историко-этнологического характера всех групп, которые в прошлом так или иначе квалифицировались как «татары». А это вообще то не только тюркское население Сибири, но и тюрки зоны Кавказа (так называемые «горские» и «кавказские» / «адербайджанские» татары), что существенно усложняет решение данной задачи.

Источники и литература

1. Алфавитный список народов, обитающих в Российской империи. Изд. Канцелярии Кабинета министров. СПб., 1895. 75 с.
2. Благоева Г. В. О русском наименовании тюркских языков. Композиты и становление этнолингвистической терминологии в русском языке // Советская тюркология. 1973. № 4. С. 11–14.
3. История и культура татар Западной Сибири. Монография. Казань:

Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2015. 728 с.

4. Исхаков Д. М. Роль тюрко-татарского составного в становлении государствообразующего «народа» Улуса Джучи XIII–XIV вв. // Золотоордынское обозрение. 2017. Т. 5. № 2. С. 290–324.

5. Корш Ф. С. Классификация турецких племен по языкам // Этнографическое обозрение. 1910. № 1–2. Кн. 84–85. С. 114–127.

6. Объяснительная записка к этнографической карте Сибири // Труды КИПС. № 17. Л.: Изд-во АН СССР, 1929. 59 с.

7. Патканов С. Разработка данных о языке в Центральном статистическом комитете // Исторический вестник. 1898. Июнь. т. 22. С. 985–1002.

8. Патканов С. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и род иноверцев (на основании данных специальной разработки материалов переписи 1897 г.) / Записи ИРГО по отделению статистики. Т. XI. Вып. 1–3. СПб, 1911–1912. Т. 1. Сводные таблицы и выводы. 174 с.; Т. II. Тобольская, Томская и Енисейская губернии. Вып. 1. Тобольская губерния. С. 1–128; Вып. 2. Томская губерния. С. 130–320; Вып. 3. Енисейская губерния. С. 322–431.

9. Патканов С. Список народностей Сибири // Труды КИПС. № 7. Пгд.: Российская гос. акад. типография, 1923. 17 с.

10. Самойлович А. Н. Некоторые дополнения к классификации турецких языков. Пгд.: Ин-т живых языков; Российская акад. типография, 1915. 15 с.

11. Соколовский С. «Татарская проблема» во Всероссийской переписи // Ab imperio. 2002. № 4. С. 207–234.

12. Тишков В. А. Татары России и Всероссийская перепись населения 2002 года. Доклад на исследовательском семинаре «Татарский вопрос в России». 2 марта 2004 года. М., 2004. 33 с.

13. Татары / Серия «Народы и культуры». Отв. редакторы Р. К. Уразманова, С. В. Чешко. М.: Наука, 2001. 583 с.

14. Тюркские народы Сибири / Серия «Народы и культуры». Отв. редакторы Д. А. Функ, Н. А. Томилов. М.: Наука, 2006. 678 с.

15. Томилов Н. А. Тюркоязычное населения Западно - Сибирской равнины в конце XVI – первой четверти XIX в. Томск: Изд-во ТГУ, 1980. 274 с.

16. Шумкин А. В. Языки татар и кыпчаков в рамках одной лингвогеографической реконструкции // Золотоордынское обозрение. 2016. Т.4. № 4. С. 698–723.

© Д. М. Исхаков, 2018

**К ВОПРОСУ О РОЛИ КЫПЧАКОВ
В ЭТНОГЕНЕЗЕ СИБИРСКИХ ТАТАР**

Z. A. Tychinskih

**TO THE QUESTION ABOUT THE ROLE OF THE KIPCHAKS
IN THE ETHNOGENESIS OF THE SIBERIAN TATARS**

(Работа выполнена при финансовой поддержке ФАНО России в рамках темы ФНИ № 0408-2018-0001 «Изучение культуры населения северной лесостепи и южной тайги Западной Сибири (I тыс. до н.э. – II тыс. н.э.)» и гранта РФФИ № 16-01-00476)

Аннотация: На основе данных исторических, лингвистических, этнографических источников, показано, что в процессе формирования сибирско-татарской этнической общности важное место занимал кыпчакский этнический компонент.

Abstract: On the basis of historical, linguistic, ethnographic sources, it is shown that Kipchak ethnic component occupied an important place in the process of formation of the Siberian-Tatar ethnic community.

Ключевые слова: Сибирские татары, этногенез, кыпчаки.

Keywords: Siberian Tatars, ethnogenesis, Kipchaks.

На обширной территории юга Западно-Сибирской равнины, включающей часть современных Тюменской, Томской, Омской, Новосибирской и Кемеровской областей на протяжении столетий обитают сибирские татары – тюркоязычный народ, общая численность которого составляет в настоящее время более 200 тысяч человек. В составе коренных сибирских татар выделяют три относительно самостоятельные этнотерриториальные группы – тоболо-иртышскую, томскую и барабинскую. Наиболее значительной по численности является группа тоболо-иртышских татар, которые, по известной классификации Н. А. Томилова, включают в себя тюменско-туринскую, тобольскую, ясколбинскую (заболотную) локальные подгруппы [9, с. 246–247].

Вопрос об этногенезе сибирских татар остается одним из малоизученных и дискуссионных в сибиреведении. Но большинство исследователей сходятся в том, что в формировании сибирских татар принимали участие тюркские, угорские, самодийские, и отчасти монгольские племена, и народности, вошедшие в состав разных групп сибирско-татарской этнической общности. Переплетение

различных культур в исторической судьбе сибирских татар отразилось в традиционном хозяйстве, верованиях, одежде и антропологическом облике народа.

Сложность происходивших у сибирских татар этногенетических процессов наглядно отразили результаты генетических исследований, проводившихся в течение 2012–2015 гг. среди тоболо-иртышских группы сибирских татар под руководством д.б.н. М. Б. Лавряшиной [5; 13]. Исследования проводились у четырех локальных подгрупп тоболо-иртышских татар, проживающих на территории Тюменской области: искеро-тобольских, ясколбинских (заболотных), иштякско-токузских и ялуторовских.

Исследования показали разнообразие суммарного генофонда тоболо-иртышских татар, которое оказалось чрезвычайно большим – выявлено 19 гаплогрупп, при этом ни одна из них не является доминирующей. Наиболее частыми для общего генофонда являются 5 – N1c, N1b, Q, R1a, J2. Отмечается присутствие в каждой исследованной подгруппе и гаплогруппы R1b1. Для искеро-тобольских характерны N1c и R1a для ясколбинских (заболотных) фмажорной является N1b, для иштякско-токузских Q и для ялуторовских J2. При этом генетические расстояния между самими четырьмя субэтносами очень значительны, что говорит о преобладании разных генетических компонентов в каждом из исследованных субэтносов и разных источников формирования современного генетического разнообразия разных групп татар [5; 13].

Обращаясь к истории формирования народа, еще во второй половине XIX в. известный тюрколог В. В. Радлов определял, что сибирские татары сложились из трех этнических компонентов: местных тюркских племен, пришлого торгового сословия «бухарцев» и казанских татар [6].

По мнению известных этнографов Ф. Т. Валеева и Д. М. Исхакова, сибирско-татарская этническая общность сформировалась уже в средневековье – в период существования Сибирского ханства. Уже в XVIII в. историки Г. Миллер и И. Фишер применяли по отношению к тюркоязычному населению Сибири общее название «сибирские татары». Как определяет Ф. Т. Валеев, «именно в рамках Сибирского ханства возникли основные предпосылки для объединения тюркоязычного населения в единую народность» [1, с. 19].

Как и в других пост золотоордынских государствах средневековая сибирско-татарская общность в Сибирском ханстве состояла из двух страт – правящей военно-служилой страты и «черного» ясачного населения «кара халык» [2, с. 8; 11, с. 26].

При рассмотрении ранних этапов этногенеза сибирских татар для нас особый интерес представляет именно эти две субстраты. Что касается военно-служилой страты, то этот слой в своей основе имел золотоордынское «татарское» происхождение. Для тюрко-татарских государств была характерна общность ведущих феодальных кланов, которые достаточно свободно, в отличие от ясачных татар, могли перемещаться из одного юрта в другой. Для тюрко-татарских государств Сибири исследователи определяют наличие таких кланов как Джалаиры, Буркуты, Салджиуты и др. В целом «татарская» страта была немногочисленной и составляла, вероятно, около 15–20 % населения [2, с. 9–11].

Основу же средневековой сибирско-татарской общности составили ясачные татары, в которых предлагается видеть более раннее население тюркского и тюркизированного происхождения. Видимо, они и являлись автохтонной основой предков сибирских татар, обитающих на указанных территориях. Процесс их формирования представляет особый интерес в связи с вопросом о кыпчакском компоненте в этногенезе сибирских татар.

По мнению известного российского этнографа Н. А. Томилова, проникновение тюрков на территорию Западно-Сибирской равнины происходило в основном двумя путями – с востока – из Минусинской котловины и с юга – из Средней Азии и Алтая. Первоначально территорию заселения сибирских татар занимали древние тюрки Тюркских каганатов. Автохтонными тюркскими племенами в составе сибирских татар считаются аялы, курдаки, туралы, тукузы, саргаты и ряд др. На первом этапе этногенеза народа именно древнетюркские племена, а не кыпчаки, как предполагает Н. А. Томилов, составили основной этнический компонент сибирских татар [12, с. 177–178].

После распада Тюркского каганата образовались тюркские государства, продолжавшие древнетюркские традиции, среди которых был и Кимаковский каганат. Обособление кимаков относят ко времени после падения Западно-тюркского каганата в 656 г. [4, с. 95–106].

С середины VII в. ибеки (кимаки) откочевывают в районы севернее Алтайских гор и в Прииртышье. Как определяет Б. Е. Кумеков, во второй половине VIII – начале IX вв. происходит движение кимакских племен в трех направлениях: на северо-запад к Южному Уралу (в основном, кыпчаков), на юго-запад к бассейну Сырдарьи, на юг в пределы Северо-Восточного Семиречья. В этот период кимакские племена прочно укрепились на территории Среднего Иртыша и продвинулись на запад вплоть до Южного Урала и бассейна

Сырдарьи. Причем центром Кимакского каганата становится Среднее Прииртышье.

В VIII в. происходит продвижение в Прииртышье значительных групп кыпчакских племен из внутренней Азии в итоге поражения, которое они понесли вместе с тюрками в 742 г. от токуз-гузов. В области Среднего Иртыша и Алтая кыпчаки вошли в ядро кимакской федерации.

В конце VIII в. значительные группировки кыпчаков, по всей видимости, вместе с куманами отделяются от кимаков и занимают земли к западу от Иртыша вплоть до Южного Приуралья. Но еще до конца X в. они находились в политической зависимости от Кимкского каганата и входили в государство на обширной территории от Иртыша до Волги. Когда же оно перешло в руки кыпчакских ханов, кимаки и куманы наряду с другими племенами вошли в орбиту политического влияния кыпчаков.

Б. Е. Кумеков на основе анализа текста и картографического материала сочинения ал-Идриси локализует отдельные группировки кыпчакских племен в междуречье Иртыша и Тобола [4, с. 95–106].

Из приведенных сведений из истории средневековых кыпчаков мы видим, что часть последних в течение нескольких столетий обитала на территории, расположенной по среднему течению Иртыша и бассейнам рек Тобол и Ишим. А указанная территория издавна была основным местом жительства коренных сибирских татар, где их предки вели кочевой образ жизни. Поэтому процесс формирования сибирских татар в этнос, несомненно, начался в кыпчакской среде [1, с. 15].

Данное обстоятельство позволяет предположить, что кыпчаки, принимавшие непосредственное участие в формировании многих тюркоязычных народов, могли считаться ближайшими историческими предками сибирских татар.

Анализ и сопоставительное изучение некоторых историко-этнографических и лингвистических материалов о кыпчаках и сибирских татарах подтверждает установившееся мнение о кыпчакском происхождении сибирских татар.

Так, например, в преданиях о приходе в Западную Сибирь исламских миссионеров в конце XIV в., сообщается, что в это время на территории Тоболо-Иртышья обитали «...3 разных народа: первый народ Хотан, второй народ Ногай, третий народ Кара-кыпчак, ... остяцкий народ (Иштяк)» [3, с. 11–28].

Особенно наглядно участие кыпчакского компонента проявилось в языке сибирских татар, который большинство

исследователей относят к кыпчакской группе тюркских языков. Так, по классификации Н. А. Баскакова и Г. Х. Ахатова, сибирско-татарский язык относится к кыпчакско-булгарской подгруппе кыпчакской группы тюркских языков [7, с. 83–87].

Известная исследовательница сибирско-татарского языка Д. Г. Тумашева также считает, что «язык тоболо-иртышских татар относится к кыпчакской группе тюркских языков с сохранением некоторых древнетюркских (имеется в виду язык древнетюркских памятников) и восточнотюркских черт, т.е. особенностей общих с восточнотюркскими языками: тувинским, шорским, хакасским, якутским, алтайским» [10, с. 1].

На основе изучения языка и опираясь на исторические исследования, Д. Г. Тумашева приходит к выводу, что основу лексики тоболо-иртышских татар, помимо общетюркского фонда, составляет кыпчакско-ногайский пласт; имеются черты общности с северо-восточными языками и памятниками древнетюркской письменности [10, с. 20].

Она считает, что местный компонент составили кимакско-кыпчакские племена домонгольского периода, находившиеся ранее в орбите влияния древнетюркских государств, в послемонгольскую эпоху наложился кыпчакско-ногайский пласт [10, с. 21]. Уйгурско-карлукское влияние, также уходящее своими корнями в глубокую древность, было поддержано позднее притоком «бухарцев». Генетические связи сибирских татар нашли отражение в строевых элементах языка, его лексике и подтверждается исследованиями этнонимии.

Среди важных особенностей сибирско-татарского языка Д. Г. Тумашева отмечает такие моменты, как общность с кыпчакскими языками, которая проявляется в наименовании природных явлений; целый ряд слов, относящихся к названиям предметов домашнего обихода, животных, орудий труда и т.д., являются общими для кыпчакских языков, узбекского и уйгурского, а также алтайского; сохранение древнетюркской лексики.

Таким образом, на основе рассмотрения данных исторических, лингвистических, этнографических источников, мы видим, что в процессе формирования сибирско-татарской этнической общности серьезное место занимал кыпчакский этнический компонент. Территория междуречья Тобола и Иртыша, т.е. современного обитания сибирских татар, последовательно входила в орбиту тюркских каганатов, Кимакского каганата, государственного объединения

кыпчаков, что позволяет говорить о возможной тюркизации населения данного ареала с середины I тыс. н.э. Более того, средневековые источники позволяют говорить о длительном пребывании кыпчакских племен на указанной территории.

Присутствие кыпчакского компонента нашло отражение в топонимике, этнонимах, языке сибирских татар. Вместе с тем, необходимо дальнейшее специальное изучение данного вопроса на основе привлечения различных источников и междисциплинарных исследований.

Источники и литература

1. Валеев Ф. Т. Сибирские татары. Культура и быт. Казань: Татар. кн. изд-во, 1993. 208 с.
2. Исхаков Д. М. О методологических аспектах исследования проблемы становления сибирско-татарской общности // Сибирские татары /сб. статей под ред. Сусловой С. В. Казань, 2002. С. 7–16.
3. Катанов Н. Ф. О религиозных войнах учеников шейха Багауддина против инородцев Западной Сибири (по рукописям Тобольского Губернского музея) // ЕТГМ. Вып. XIV. Тобольск, 1905. С. 11–28.
4. Кумеков Б. Е. Кимакский каганат / История и культура татар Западной Сибири. Казань, 2015. С. 95–106.
5. Падюкова А. Д., Агджоян А. Т., Долинина Д. О., Лавряшина М. Б., Кузнецова М. А., Схаляхо Р. А., Балаганская О. А., Ульянова М. В., Тычинских З. А., Балановский О. П., Балановская Е. В. Многообразие и своеобразие генофонда сибирских татар // Сулеймановские чтения Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием. 2016. С. 208–210.
6. Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. Ч. IV. Наречия барабинцев, тарских, тобольских и тюменских татар. СПб., 1872. 411 с.
7. Садыков К. С. Эволюция диалектов сибирских татар: XVIII – начало XXI вв. (в сопоставлении с некоторыми тюркскими языками). Тобольск, 2015. 236 с.
8. Татары // ред. Уразманова Р. К., Чешко С. В. М.: Наука, 2001. 583 с.
9. Томилов Н. А. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI – первой четверти XIX вв. Томск, 1981. 276 с.
10. Тумашева Д. Г. Язык сибирских татар. Тюмень, 1997. 28 с.
11. Тычинских З. А. Служилые татары и их роль в формировании этнической общности сибирских татар (XVII–XIX вв.). Казань: «ФЭН», 2010. 288 с.

12. Хить Г. Л., Томилов Н. А. Формирование татар Сибири по данным антропологии и этнографии // Методологические аспекты археологических исследований в Западной Сибири. Томск: изд-во Томского университета, 1981. С. 177–178.

13. Padyukova A., Lavryashina M., Skhalyakho R., Agdzhoyan A., Dibirova Kh., Kuznetsova M., Bogunov Yu., Ulyanova M., Tychinskih Z., Balanovska E. Gene pool of the two groups of Siberian (tobol-irtysh) tatars: analysis of the Y-chromosomal SNP-markers // Вестник Московского университета. Серия 23: Антропология. 2014. № 3. [Электронный ресурс]. <https://rucont.ru/efd/341459> (дата обращения: 10.04.2018).

© З. А. Тычинских, 2018

УДК 35 +571. 1/5

Л. И. Шерстова

**ХАРАКТЕР ВХОЖДЕНИЯ СИБИРИ В СОСТАВ РОССИИ:
ОБЗОР КОНЦЕПТУАЛЬНЫХ ПОДХОДОВ**

L. I. Sherstova

**SIBERIA'S INCORPORATION INTO RUSSIA: OVERVIEW OF
CONCEPTUAL APPROACHES**

*(Результаты были получены в рамках выполнения государственного задания
Минобрнауки России, проект № 33.1687.2017/4.6)*

Аннотация: В статье дается историографический обзор и рассматриваются методологические подходы к определению характера вхождения Сибири в состав России. Делается вывод о том, что процесс присоединения был гораздо сложнее и противоречивее, чем существующие его объяснения в рамках «военного завоевания» или «мирного присоединения». Подчеркивается, что теория фронта также не учитывает цивилизационных особенностей Северной Евразии, что делает дискуссионным ее применение в сибирской истории. Предлагается понимание процесса русской колонизации в рамках концепции евразийства.

Abstract: The article is devoted to methodological approaches to the question of Siberia incorporation into Russia. Article concludes that the process was very complicated and controversial and can not be explained through the approaches of “military conquest” or “peaceful inclusion”. It is underlined in the article, that Frontier approach does not consider civilizational features of Northern Eurasia. Therefore, this approach is also

very controversial in Siberian history. It is suggested in the article, that Siberian history may be explained through Eurasianism approach.

Ключевые слова: Северная Евразия, историография, методология, русская колонизация, фронт, евразийство.

Keywords: Northern Eurasia, historiography, methodology, Russian colonization, frontier, eurasianism.

Вопросу о характере и описанию процесса присоединения Северной Азии к России в отечественной и зарубежной историографии посвящено достаточно исследований. Уже первый труд по сибирской истории Г. Ф. Миллера «Описание Сибирского царства и всех произошедших в нем дел от начала, а особливо от покорения его Российской державе по сие время» [16] предполагал насильственный, т.е. сугубо военный характер присоединения ханства Кучума. При этом никого не смущало, что в работе Г. Ф. Миллера речь шла не о «покорении всей Сибири», а о завоевание русскими именно «Сибирского царства». Следует помнить, что границы собственно Сибирского ханства были размыты, неопределенны и, продвигаясь на Восток, русские автоматически закрепили слово «Сибирь» за территорией до Тихого океана.

Постепенно в отечественной историографии сложилось направление, которое определяло включение всей территории за Уралом, как «Сибирское взятие», как результат военной экспансии и насильственного покорения всего аборигенного населения Сибири. Данный подход нашел отражение в трудах историков, прежде всего XVIII – начала XX в. В трудах И. Фишера [27], П. С. Палласа [19] эта точка зрения получила свое развитие. Окончательно вывод о насильственном присоединении Сибири был сделан в девятом томе «Истории Государства Российского» Н. М. Карамзина, в котором одна из глав посвящена «завоеванию» Сибири [13, с. 503]. В XIX веке появились труды П. А. Словцова, И. Небольсина, в которых акцент делался на военных столкновениях русских и аборигенов, на сопротивлении русской власти последних [23, 17]. Следуя устоявшейся в историографии традиции о первостепенной роли государства в освоении земель за Уралом, он преуменьшает значимость в этом процессе других слоев российского общества.

В конце XIX в. – начале XX в. также появились обзорный труд И. В. Щеглова «Хронологический перечень важнейших данных из истории Сибири. 1032–1882 гг.» [31], насыщенная фактическим материалом по истории Западной Сибири раннего русского периода

книга П. Н. Буцинского [5], исследования сибирских ученых Н. М. Ядринцева, Г. Н. Потанина, С. С. Шашкова [21] и других авторов. В этих работах наряду с описанием насильственных действий российской власти по отношению к аборигенам формируется более глубокое понимание сути событий, происходивших в Сибири в московский период, акцентируя внимание на изначально тесные русско-аборигенные связи. Н. М. Ядринцев объяснил это одинаково низкой культурой, как пришельцев, так и аборигенов [32, с. 147]. Но к тезису о насильственном присоединении Сибири вновь вернулся в своем труде И. И. Тыжнова [26].

Вопрос о вхождении Сибири в состав Московского царства обсуждался и в рамках общероссийской истории в конце XIX – начале XX века. Именно тогда вышел труд М. К. Любавского «Историческая география России», в котором он показал роль миграций в русской истории, выделив значимость частной, в том числе, промышленной и крестьянской колонизации Сибири [14, с. 239–240]. Идея М. К. Любавского о значимости миграций в русской истории получила продолжение в трудах выдающихся историков В. О. Ключевского и его ученика П. Н. Милокова, считавших, что именно в процессе миграций сначала восточных славян, а потом и древнего и средневекового русского этноса сложились Киевская Русь, Московское царство и Российская империя. Именно колонизация новых земель, частью которых была Сибирь, является одним из цивилизационных признаков русского народа и государства. Исследуя ход колонизации Великой Евразийской равнины сначала славянами, а потом русскими П. Н. Милоков связал все его этапы в единый процесс и пришел к выводу о том, что переход русской миграции за Урал в Сибирь означает собой «естественное завершение колонизации» [15, с. 470–488].

Таким образом, в целом, дореволюционный этап историографии Сибири был не просто описательным, в этот период не только создавалась источниковая база сибирских исследований. На этом этапе была поставлена основная проблема отечественного сибиреведения о характере вхождения Сибири в состав России, о роли государства и различных слоев в ее колонизации – вопросы, которые не потеряли своей актуальности и в начале XXI века.

В советский период изучение сибирской истории продолжалось, расширялся исследовательский дискурс. Формационная теория, как вариант эволюционной концепции, не была чужда отечественным историкам. Хотя еще в конце XIX в. с идеей о «культурно-исторических

типах» выступил Н. Я. Данилевский. Он считал, что развиваясь, любой народ «развертывает в себе присущую только ему самобытную идею» и формирует оригинальный, только ей присущий «культурно-исторический тип». В этой стадии идеи «начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа» [8, с. 77–95]. Выделив культурно-исторические типы, Н. Я. Данилевский поставил проблему взаимодействия разных типов культур и цивилизаций.

Теория Н. Я. Данилевского не стала трендом отечественной историографии советского периода, но на ее основе концепцию евразийства сформулировали Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий, Г. В. Вернадский [25]. Она послужила основой для оригинального взгляда на отношения между русскими и нерусскими (в том числе, сибирскими) народами в трудах Л. Н. Гумилева [7].

Следует также заметить, что концепция Н. Я. Данилевского в своей сути аналог «цивилизационного подхода» в изучении прошлого, предложенного гораздо позже А. Тойнби. Это была попытка, сохранив идею единства человечества, представить многовариантность его развития, вопреки мнению эволюционистов, и соответственно, советских историков о едином пути исторического развития и об одновременном сосуществовании народов, стоящих на разных этапах развития, следствием чего «цивилизованные» народы (европейцы в мире, русские в Сибири) выступали в роли культуртрегеров.

Однако, в 1920-е – начале 1930-х гг. прессинг марксистской методологии еще не был столь всеобщим. Именно в это время появляются классические исследования по истории Западной Сибири С. В. Бахрушина [3], в которых автор в той или иной степени рассматривал различные аспекты сибирской истории. Важным представляется то обстоятельство, что С. В. Бахрушин впервые стал рассматривать сибирские народы, как обладающие определенной формой государственности. Он описал «остяцкие» и «вогульские» княжества, остановился на вопросе взаимоотношений русской власти в Сибири и местной аборигенной элиты, показав, что, помогая русским в объяснении сибирских этнических групп, аборигенная элита решала свои вопросы межэтнического противостояния в дорусский период.

В ранний советский период концепция «военного» присоединения Сибири «оживилась», т.к. она выполняла и общеполитическую задачу – показать Российскую империю «тюрьмой народов»

Однако, по мере формирования Советского государства усиливалась тенденция на создание единой общности, носителей общей идеологии. Следствием этого в работах советских историков стал акцент на другую мифологию - «об извечной дружбе народов». Еще одной тенденцией было то, что в связи с укреплением монополии марксистской теории, в сибиреведении все глубже укоренялись идеи о «первобытном» состоянии населения за Уралом. В лучшем случае, только тюркские и монгольские народы, якобы, имели в дорусский период патриархально-феодалные отношения [20, с. 315]. Основанные на формационной теории, исследования отечественных историков и этнографов часто, по сути, игнорировали письменные источники, многие перспективные направления были объявлены «буржуазными» или «националистическими».

Наиболее законченной «советская» концепция представлена в трудах В. И. Шункова. Ему же удалось найти компромисс между двумя подходами, определявшими характер присоединения Сибири к России – военной экспансией русских и мирным добровольным вхождением Сибири в состав Московского царства, а также между преимущественно государственной, и вольной колонизацией земель за Уралом. Он ввел «нейтральный» термин – «присоединение Сибири», который сочетал в себе как военные, так и мирные способы освоения Сибири, подчеркивающий, как значимость государства в этом процессе, так и значение частной инициативы [30, с. 9–10].

Нужно иметь в виду, что, несмотря на господство формационной теории, советский период оказался достаточно результативным в изучении сибирской истории. В трудах З. Я. Бояршиновой, Н. Емельянова, основанных на использовании документов XVII–XVIII веков, реконструированы важнейшие события в Томском уезде [4]. Развитие социально-экономических и политических процессов в марксистском ключе рассматривали Н. Н. Покровский, В. Г. Мирзоев, Н. А. Миненко, Л. М. Горюшкина, Д. Я. Резун, В. В. Покшишевский и другие авторы [18].

В советский период исследовательский потенциал отечественных ученых серьезно сдерживался не только монополией единственной научной концепции, отказом от иных вариантов трактовки русско-аборигенных отношений, но и советской идеологией, направленной на формирование единства советского общества, в котором основным признаком межнациональных отношений был принцип «дружбы народов», во имя которого неудобные исторические факты замалчивались.

На рубеже XX–XXI веков, в связи с крахом советской идеологии, методологический кризис проявился и в сибирской историографии. Отказ от формационной теории, в условиях роста сепаратистских настроений, актуализировался вопрос о характере вхождения в состав России не просто Сибири, а отдельных ее народов.

Уже в историографии 1990-х гг. постепенно начинает подвергаться сомнению определение вхождения Сибири в состав России, как, преимущественно, мирное «присоединение», а русско-аборигенные отношения рассматривались как перманентная борьба аборигенов за «свою» самостоятельность. В историографии усиливается интерес к военному «покорению Сибири». Насильственный характер включения Северо-Восточной части Сибири уже в XVIII в. в работах А. С. Зуева получил название «русско-аборигенных войн» [11]. Таким образом, в данном вопросе постсоветские историки вернулись к концепции завоевания Сибири, предложенной Г. Ф. Миллером. Во многом интерес к «Сибирскому взятию» был актуализирован частью ученых Республики Татарстан, стремившихся обосновать «древность» традиций татарской для обоснования собственной автономной государственности. Впоследствии их научный интерес распространился не только на изучение Сибирского ханства, но и других государственных образований Приволжья, Урала и Западной Сибири. Наиболее продуктивным исследователем западносибирской государственности следует признать Д. М. Исхакова, который в последние пять-десять лет опубликовал целый ряд работ, посвященных углубленным политическим исследованиям Сибирского ханства и иных государственных образований Западной Сибири [12].

Рассмотрев современное состояние сибирской историографии, следует отметить, что некоторые оценки сибирских событий отдельными авторами были кардинально пересмотрены. Однако чаще это было не новое прочтение узловых проблем истории Сибири, а возвращение к ранее высказанным тезисам, которые в советский период либо в силу идеологических причин замалчивались (акцент на военном характере присоединения Сибири к России отдельных народов), либо не «соответствовали» формационной теории (дорусские государственные образования аборигенов, паритетные русского – аборигенные отношения в начальный период освоения Сибири, собственные интересы сибирской элиты, реализуемые при помощи русской власти в Сибири, отсутствие культуртрегерских целей у пришельцев из Московского царства и т.п.). Принципиально новых подходов в изучении сибирской истории в постсоветский период, к

сожалению, предложено не было. Поэтому неудивительным было стремление обратиться к зарубежным теориям и концепциям, которые первоначально воспринимались как «истина в последней инстанции».

В результате кризиса марксистской методологии в отечественной исторической науке в 1990-е гг., казалось, что теории и концепции, выработанные западными учеными, являются не только прогрессивными по сравнению с формационной теорией, но и универсальными для рассмотрения похожих исторических процессов в других регионах планеты. При этом сохранялось, идущее от эволюционизма и сохраненное в марксистской методологии представление о том, что единство человечества диктует и тождественность протекания исторических процессов у всех народов и культур. Одной из таких теорий, принятых первоначально без какой-либо адаптации применительно к сибирской истории стала концепция фронта, широко использовавшаяся американскими учеными при характеристике освоения Нового Света и получившая распространение в отечественной историографии в начале XXI в. [См., напр. 22]. Позже она была несколько адаптирована, но при этом потеряла свое первоначальное понимание [2, с. 46–49].

В книге Ф. Дж. Тёрнера «Фронт в американской истории» сформулирована и подробно разработана концепция «фронта» (границы) как процесса территориальной экспансии европейских переселенцев в Новом Свете, как ключевого фактора развития США и демократических институтов страны. Он считал, что фронт сыграл ключевую роль в формировании политических институтов США и американской демократии, придав им кардинальное отличие европейских форм государственного устройства. Историк утверждал, что американская демократия вышла «из девственных лесов Америки», а не была ввезена в Новый Свет из Европы с ее классовыми, национальными, религиозными, пограничными и прочими конфликтами и войнами [24, с. 6–7].

Если же говорить о Сибири, то вряд ли кто-то будет утверждать, что при освоении ее русскими, появилась некие, отличные от Московского царства политические и экономические новации, кардинально отличные, от существовавших в местах исхода. Скорее наоборот, Москва укрепляла свое «евразийское политическое наследие», продвигаясь на Восток. Таким образом, основная идея концепции фронта, не находит соответствий в сибирской истории. Хотя, безусловно, в процессе адаптации и освоения новых природных условий Сибири, взаимодействуя с аборигенным населением, часть

пришельцев воспринимали отдельные новации, но другая часть еще в большей степени консервировала, принесенный в Сибирь свой образ жизни.

Основная мысль, заключенная в работе другого яркого представителя этой концепции Д. Дж Бурстина состояла в европоцентристском взгляде на процессы колонизации новых территорий и, в какой-то мере, «оправдывавшая» политику захвата новых земель и гибель местных культур [6, с. 189–199]. Фронтир – это не просто «граница», разделявшая территории белых переселенцев и индейцев Нового Света. Она была наполнена философским содержанием противостояния «цивилизации» и «дикости», а переселение европейских колонистов означало и продвижение европейской культуры. Такой взгляд на заселение европейскими переселенцами базировался как на их убеждении о превосходстве собственной культуры, так и на эволюционистском взгляде западных исследователей на развитие человечества.

Возникает вопрос, а могло ли такое убеждение существовать у русских первооселенцев при их соприкосновении с культурой сибирских народов? Архивные материалы и научные исследования отечественных историков убедительно показывают, что культурные различия не воспринимались русскими как ментальная граница, что во взгляде на аборигенную культуру у русских переселенцев в начальный период освоения Сибири не было ни оценочных суждений, ни чувства культурного превосходства [9, с. 67–69]. И это очевидно потому, что, во-первых, русские в XVII в. не были знакомы с европейскими учениями о стадильности развития человечества, а значит о возможности пребывания разных народов на разных уровнях социально-экономического развития, что и предопределяло паритетные отношения.

Во-вторых, не следует забывать и об общем евразийском наследии, как русских переселенцев и московской власти, так и сибирских народов и их властных институтов, которые имели общие истоки и не могли противопоставлять аборигенов и пришельцев на общественно-экономическом уровне [28, с. 374–378]. Православие первых русских сибиряков также не воспринималось ими как «культурное» превосходство, т.к. переоценивать религиозность русских того периода было бы не совсем верным. Вот что писал в своей знаменитой грамоте патриарх Филарета митрополиту Киприану: «В Сибири не носят крестов, не хранят постных дней, живут с некрещеными женами, кумами и сестрами своих жен, при отъезде же

закладывают их на срок, и, не имея, чем выкупить, женятся на других» [31, с. 80].

В-третьих, европейские идеи стали проникать в русскую элиту вместе с реформами Петра I. Но к этому времени Сибирь уже была «русской», и сама идея фронта перестала быть актуальной. И даже массовая христианизация не провела четкой границы между аборигенами и русскими в Сибири, т.к. если у первых она, в лучшем случае, вобрала в себя традиционные представления, то православие вторых «обогастилось» за счет местных культов и верований.

При освоении Нового Света и Сибири изначально существовала принципиальная разница – если европейцам нужны были земли, то Московской власти, в первую очередь, важно было распространить свое подданство на местное население. Пушнина – вот что было целью как свободных новгородских, а затем и московских промышленников, так и государственной власти в Сибири. Власть не столько над территорией, сколько над живущим на ней населением была рецидивом евразийского наследия, наследия мощных кочевых империй Центральной Азии от гуннов до монголов, когда сила правителя опиралась на численность подданного населения, от которого зависела боеспособность армии. В условиях «кочевого» образа жизни населения контролировать территории было бессмысленно, но «привязав» определенное количество людей к представителям господствующего слоя, можно было легко управлять ими. Этот принцип через ордынцев прочно укрепился в ранней московской государственности. Поэтому в Наказах сибирским воеводам московские цари не только приказывали «разыскивать новые земли», что было не главным, а «полнить ясашные волости» и обходиться с местным населением «с ласкою». В условиях усиления крепостного права в европейской части России именно сибирские аборигены – ясашные – были основными поставщиками пушнины. Русской власти в Сибири в начальный период колонизации не столько была нужна земля, как таковая, сколько люди – еще одно тяглое сословие Московского царства [28, с. 374–378].

Процессы включения сначала народа, а потом и его территории – хорошо прослеживаются при колонизации Сибири русскими в XVII в. и даже позже. Разновременное вхождение в состав России населения и его территории – явление нередкое в сибирской истории. Более того, фронт изначально опирался на продвижение белой колонизации на Запад, именно как земледельческого освоения территории, и интересы местного населения вообще не принимались во внимание – ведь нужны были земли, а не люди, к тому же – «дикари». Можно

констатировать, что фронта, в его американском понимании в Сибири не было – подданными сначала становились люди, а уж потом, спустя десятки лет российской становилась и их территория. Следует заметить, что появление русских поселений в Сибири было связано не только с деятельностью центральной и местной русской власти, по приказу которых основывались русские города, крепости и острога в Сибири. Изначально присутствовала и вольная русская земледельческая колонизация, которая в Сибири приобрела своеобразные черты. Важно отметить, что канадские трапперы тоже глубоко проникали во внутренние районы Нового Света, но они не основывали поселения за пределами фронта. Относительно Сибири следует заметить, что в некоторых случаях вольная земледельческая колонизация опережала государственное закрепление новых земель. В данном случае показательна история заселения земель по р. Бухтарме и Нарыму. В отечественной литературе эта группа поселенцев известна, как «каменщики», т.е. «живущие в камне» – «в горах», за пределами Колывано-Воскресенской линии, следовательно – вне российской территории, которые добровольно вошли сначала в сословие «ясачных», а затем и – «инородцев», влившись, таким образом, с сословием аборигенов Сибири [1, л. 5–10].

Следует отметить, что, оказавшись в Сибири, русские обнаружили здесь функционирующую административную систему, базирующуюся на тех же принципах, что и в московских землях. В обоих случаях она была создана под воздействием политических традиций кочевых империй Центральной Азии, но т.к. она уже укрепилась и на Руси, ее можно назвать *евразийской*. Именно сходством административного устройства и одинаковым пониманием функций волостей-улусов диктовались и социокультурные формы взаимодействия русских и коренных народов Сибири. Русские, оказавшись в Сибири, встретили здесь знакомые им административно-податные образования, правда, появившиеся в этих местах задолго до того, как территории за Уралом попали в сферу влияния Москвы. Сибирские власти не изменили характера и порядка взаимоотношений со своими новыми подданными, они не требовали от них того, чего последние понять не могли. Фактически, русские XVII в. и сибирские народы (за редким исключением – чукчи, коряки) говорили на одном политическом языке. Этим-то и объясняется столь быстрое продвижение русских по Сибири: их главная задача состояла в переориентации выплаты ясака от прежних сюзеренов на Москву, а для этого нужно было быть (или казаться) сильнее и богаче этих последних.

Символом богатства державы, согласно все той же евразийской традиции, выступало количество подарков, которыми новые сюзерены наделили новоподданных, а также пышность пира, устроенного для них. Налицо особый ритуал, призванный сакрализовать принятие подданства. С самого начала русского присутствия в Сибири, доставка ясака в русский город (острог) или посольство в Москву обязательно сопровождалась раздачей даров: кафтанов, шуб, тканей, посуды и т. д. – всего, кроме оружия.

Следует отметить, что публичное принесение даров (дани) и получение подарков, иногда по ценности и объему превышающих дань, у всех центрально-азиатских народов имело форму (и смысл) сложного ритуала [10, с. 165].

С момента проникновения за Урал Москва обозначила в Сибири три основных своих принципа социально- административной и аборигенной политики: шерть, ясак и аманатство. Но, во-первых, эти формы государственной зависимости были издревле известны по всей Центральной Азии и функционировали в дорусской Сибири. Во-вторых, в самой российской государственности они появились под влиянием Золотой Орды. Действительно, переписи населения, сбор дани руками баскаков, а чаще – местными князьями, сохранение монголами статуса правящих князей при условии принесения ими присяги на верность монгольским ханам и получение взамен ярлыка – права на княжение; участие в военных походах монголов; долговременные обязательные пребывания князей или их родственников в Сарае, в Каракоруме, а то и просто «в затворе у баскака», т. е. то же аманатство. Страх постоянных, порой беспричинных, набегов ордынцев и т. д. – все это общеизвестные явления российской истории XIII–XIV вв. В Сибири эти же формы взаимоотношений правителей и подданных как бы «ожили», но их проводником явилась уже русская власть [29, с. 59–69].

Наличие аналогичных или весьма сходных традиций в политической культуре, в социальном устройстве, в отношении к власти и собственному социальному положению сближали пришлое и местное население, создавали условия для результативного политического диалога. Общее политическое евразийское наследие сказывалось на всех сферах культуры и менталитета взаимодействующих народов. Оно, несомненно, упрощало налаживание и бытовых контактов, способствовало взаимопониманию при решении хозяйственных и социальных проблем, сокращало возможность военных конфликтов.

Источники и литература

1. Российский Государственный архив древних актов (РГАДА, г. Москва). Ф. 24. Оп. 1. Д. 65.
2. Басалаева И. П. Критерии фронта: к постановке проблемы // Теория и практика общественного развития. 2012. № 2. С. 46–49.
3. Бахрушин С. В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI—XVII вв. // С. В. Бахрушин. Научные труды. В 4 т. Т. 3, ч. 2. М., 1952–1959. С. 86–152; Сибирские служилые татары в XVII в. // С. В. Бахрушин. Научные труды. В 4 т. Т. 3, ч. 2. М., 1952–1959. С. 153–175; Ясак в Сибири // С. В. Бахрушин. Научные труды. В 4 т. Т. 3, ч. 2. М., 1952–1959. С. 49–85.
4. Бояршинова З. Я. Население Западной Сибири до начала русской колонизации. Томск, 1960. 152 с. Емельянов Н. Ф. Город Томск в феодальную эпоху. Томск. 1984. 223 с.
5. Буцинский П. Н. Заселение Сибири и быт её первых насельников. Харьков, 1889. 345 с.
6. Бурстин Д. Дж. Американцы: колониальный опыт. М., 1993. 234 с.
7. Гумилев Л. Н. От Руси к России: очерки этнической истории. СПб., 1992. 421 с.
8. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. СПб., 1996. 389 с.
9. Демин М. А. Коренные народы Сибири в ранней русской историографии. СПб.-Барнаул. 1995. 197 с.
10. Жуковская Н. Л. «Подарок – отдарок» и его место в системе социальных ценностей монголов // Mongolica. М., 1986. С. 160–168.
11. Зуев А. С. Русские и аборигены на крайнем северо-востоке Сибири во второй половине XVII – первой четверти XVIII века. Новосибирск, 2002. 330 с.
12. Исхаков Д. М. Позднезолотоордынская государственность тюрко-татар Сибирского региона: в поисках социально-политических основ // История, экономика и культура средневековых тюрко-татарских государств Западной Сибири: материалы междунар. науч. конф., Курган, 21–22 апр. 2011 г. / отв. ред. Д. Н. Маслюженко, С. Ф. Татауров. Курган: Изд-во Курганского госуниверситета, 2011. С. 52–58; Его же. Сибирский юрт в конце XV века – начале 1560-х гг.: ханство или княжество? // Средневековые тюрко-татарские государства. 2010. №2. С. 43–47.
13. Карамзин Н. М. История государства Российского. В 4 т. Т. 3. Ростов н/Д., 1994. 567 с.
14. Любавский М. К. Историческая география России в связи с колонизацией. М., 1909. 304 с.
15. Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. М. 1993. Т. I. 528 с.

16. Миллер Г. Ф. Описание Сибирского царства и всех произошедших в нем дел от начало, а особливо от покорения его Российской державе по сие время. СПб., 1750. 398 с.
17. Небольсин П. И. Покорение Сибири. СПб., 1849. 271 с.
18. Покровский Н. Н. Томск. 1648–1649 гг. Воеводская власть и земские миры. Новосибирск. 1989. 388 с.; Мирзоев В. Г. Историография Сибири (домарксистский период). М., 1970. 391 с.; Миненко Н. А. Историография Сибири (период феодализма). Новосибирск, 1978. 284 с.; Горюшкин Л. М. Историография Сибири (период капитализма). Новосибирск, 1979. 134 с.; Покшишевский В. В. Заселение Сибири (историко-географические очерки). Иркутск, 1951. 208 с.
19. Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб., 1788. Ч. 3. Пол. 1. 642 с.; Пол. 2. 476 с.
20. Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев. Новосибирск. 1948. 504 с.
21. Потанин Г. Н. Материалы для истории Сибири. // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей Российских при Московском университете. М. 1866. Кн. I–II. С. 106; Шашков С. С. Рабство в Сибири. // Собрание сочинений. СПб. 1898. Т. II. С. 505–548.
22. Резун Д. Я. Фронтир в истории Сибири и Северной Америки в XVII–XX: общее и особенное. Новосибирск. 2005. Вып.4. 125 с.
23. Словцов П. А. Историческое обозрение Сибири. В 2 т. Т. 1. М., 1838. 590 с.; Т. 2. СПб., 1844. 524 с.
24. Тёрнер Ф. Дж. Фронтир в американской истории / Ф. Дж. Тёрнер; перевод с английского А. И. Петренко. М. 2009. 304 с.
25. Трубецкой Н. С. О туранском элементе в русской культуре. // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М. 1993. С. 59–75. Савицкий П. Н. Географические особенности России. Прага. 1927. 69 с.; Вернадский Г. В. Русская история. М., 1997. 544 с.
26. Тъжнов И. И. Очерки по истории Средней Сибири XVII–XVIII столетий. Томск, 2013. 256 с.
27. Фишер И. Э. История Сибири. СПб., 1774, 631 с.
28. Шерстова Л. И. Евразийское наследие в социогенезе Сибири XVII в. // Культура как система в историческом контексте: опыт Западно-сибирских археолого-этнографических совещаний. Материалы XV Международной Западно-сибирской археолого-этнографической конференции. Томск: ТГУ. 2010. С. 374–378.
29. Шерстова Л. И. Тюрки и русские в Южной Сибири. Новосибирск, 2005. 311 с.
30. Шунков В. И. Предисловие // С. В. Бахрушин. Научные труды В 4 томах. Т. 1. М., 1952–1959. С. 3–16.

31. Щеглов И. П. Хронологический перечень важнейших данных из истории Сибири. 1032–1832. Иркутск. 1833. 778 с.

32. Ядринцев Н. М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. СПб., 1891. 308 с.

© Л. И. Шерстова, 2018

УДК 908

Д. В. Аверьянова

**ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В
ЕНИСЕЙСКИХ ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЯХ**

D. V. Averyanova

**HISTORICAL AND ETHNOGRAPHIC RESEARCH IN THE
YENISEI DIOCESAN GAZETTE**

Аннотация: В статье представлен краткий анализ некоторых материалов Енисейских Епархиальных Ведомостей за десятилетний период с 1884 по 1893 гг. Основное внимание уделяется публикациям историко-краеведческого и этнографического характера. Отмечается интерес священнослужителей и миссионеров к изучению местной истории, подчеркивается их роль в изучение своего края, отдельных территорий губернии. Делается вывод о необходимости дальнейшего изучения Енисейских Епархиальных Ведомостей как информационного источника для различных научных исследований.

Abstract: The article presents a brief analysis of some materials of the Yenisei Diocesan Gazette (Yeniseyskie eparkhialnye vedomosti) for a ten-year period from 1884 to 1893. The main attention is paid to publications of historical-ethnographic and ethnographic nature. The special interest in the study of local history is noted among the clergymen and missionaries, their role in the study of their land and territories of the province is emphasized. A conclusion is made about the need for further study of the Yenisei Diocesan Gazette as an information source for various scientific researches.

Ключевые слова: Ключевые слова: Енисейские Епархиальные Ведомости, Енисейская губерния, краеведение, духовенство, исследование, миссионеры.

Keywords: Yenisei Diocesan Gazette, Yenisei province, local history, clergy, research, missionaries.

Изменение в современный период парадигмы исторической науки способствовало расширению источниковедческой базы, тематики исследований. Появились новые тенденции в осмыслении истории Русской православной церкви, вопросов церковно-религиозной жизни, социокультурного облика духовенства, сохранения церковных памятников. Более доступными стали архивы церквей, учебно-духовных заведений и епархиальных учреждений. Исследовали стали проявлять научный интерес к церковным периодическим изданиям как историко-культурному наследию. К сожалению, до настоящего времени региональные особенности церковной жизни в отечественной историографии освещаются недостаточно полно.

В последнее десятилетие исследователи обратили внимание на изучении Епархиальных ведомостей сибирских епархий: Иркутских, Томских, в меньшей степени – Енисейских [1].

Отрадно отметить, что в настоящее время появляются добротные статьи и защищены диссертации, посвященные православному духовенству Восточной и Западной Сибири, Енисейской губернии, в которых использованы материалы Енисейских Епархиальных Ведомостей [2].

Енисейские Епархиальные Ведомости, официальный орган Енисейской и Красноярской епархии, содержат огромный информационный потенциал для исследователей. Традиция издания этого журнала была положена в 1884 г. Он выходил 1 и 16 числа каждого месяца и первоначально печатался в типографии С. К. Гоштовта и Ко, с №3 1890 г. – в типографии А. Д. Жилина. Стоимость его составляла 5 руб. с доставкой и пересылкой. В первый год вышло 22 выпуска. С 1885 г. отдельные выпуски стали издаваться сдвоенными. Последний выпуск журнала вышел в 1919 г. Автор данной статьи проанализировал Енисейские Епархиальные Ведомости за десятилетний период, то есть с 1884 по 1893 гг. Это время, когда редактором журнала был К. А. Успенский, смотритель мужского духовного училища. Редакция, во главе которой стоял этот широко образованный, инициативный человек, считала своей обязанностью «освещать местную жизнь, текущую и прошедшую, и давать посильные ответы на запросы дня, какие выдвигало духовное ведомство», стараясь «избегать перепечаток». После ухода К. А. Успенского штат журнала сократился, стали часто появляться перепечатки из др. изданий [3].

Большую помощь в изучении и анализе выпусков Енисейских Епархиальных Ведомостей за десять лет оказал перечень статей, составленный Д. К. Лазаревым за период с 1884 по 1895 гг.

Енисейские Епархиальные Ведомости состояли из двух отделов: официального и неофициального. Первый отдел, как и положено, традиционно посвящался официальным документам (напр., распоряжения высшего правительства, указы Святейшего синода, распоряжения епархиального начальства), то есть документам, имевшим государственное и общецерковное значение, а также документам, освещавшим епархиальную жизнь.

В изданиях регулярно печатались фрагменты отчетов о состоянии епархии, списки священно- и церковнослужителей епархии, вакантных мест, распоряжения относительно церковных построек, о продаже книг в Синодальных книжных лавках и т.д.

В неофициальном отделе печатались проповеди, поучения и речи, произнесенные в ознаменование какого-либо религиозного события, объявления о поступлении в учебные заведения, путевые записки и воспоминания священников, исторические очерки и материалы, сведения о церквях и монастырях.

Общая идея, концепция самого журнала, его структура и методы формирования, по существу, не менялись все годы его существования. В то же время анализ изданий Енисейских Епархиальных Ведомостей за 10 лет показывает, что от выпуска к выпуску в журнал вносился свежий материал историко-краеведческого, этнографического характера. Тематика издания давала возможность публиковать свои статьи священникам, миссионерам, чиновникам, в том числе директору учительской семинарии, учителям и др.

Несмотря на то, что духовенство составляло весьма незначительную долю населения Енисейской губернии (0,5 %), тем не менее, оно обладало более высоким уровнем образования. Процент грамотных в среде местного духовного сословия составлял по данным переписи 1897 г. более 71 % к его общему числу. Около 1,5 % представителей духовного сословия губернии получили высшее университетское образование, 75 % мужчин духовного звания имели образование выше начального, окончив хотя бы несколько курсов духовной семинарии, духовное училище, гимназию или прогимназию [См. об этом: 4, с. 30]. По справедливому замечанию В. В. Хориной, именно высокий образовательный уровень и зачастую «более широкий культурный кругозор духовенства создавал для его представителей мотивацию к участию в культурно-просветительской и научно-исследовательской деятельности» [4, с. 30], а занятия общественной деятельностью в последней четверти XIX – начале XX вв., в том числе научно-исследовательской, не относящейся к прямым служебным

обязанностям, «становятся типичным явлением для наиболее образованной части духовенства» [4, с. 30].

Побудительным мотивом было также стремление представителей духовенства к научно-исследовательской работе, которое они реализовали на поприще своей профессиональной деятельности. Многие из них, с открытием в 1901 г. Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества состояли его членами [4, с. 31].

Не являясь учеными или историками, авторы публиковали статьи, представлявшие научный и краеведческий интерес. Тематика публикаций была разнообразна. Это и подробные описания поездок правящих архиереев по епархии, а также повествование о миссионерских поездках прошлых лет. Это поездки и отчеты по ним преосвященного Тихона [Донебина-Троицкого] в Туруханский край для обозрения церквей (1890–1891), епископа Александра с той же целью в 1893, 1894 гг., статьи о просвещении «инородцев» Туруханского края (тунгусов, якутов, долган, ненцев) [3].

Особый интерес для исследователей представляют материалы историко-краеведческого и этнографического характера. В этих статьях автор показывал не только действительность, но и представлял собственное впечатление от лично им увиденного и услышанного. Для выполнения своей миссионерской задачи священникам необходимо было знать культуру, обычаи, традиции, быт инородческого населения. Анализ Енисейских Епархиальных Ведомостей и научных публикаций исследователей позволил выявить плеяду замечательных авторов, которые внесли наибольший вклад в краеведение, в изучение этнографии коренных народов Енисейской губернии. В небольшой статье невозможно даже бегло проанализировать все публикации, поэтому остановимся на статьях нескольких авторов, представляющих интерес для исследователей.

Несомненную ценность представляют этнографические статьи миссионера М. Сулова. В 1884 г. он совершил поездку к озеру Ессей, в результате которой появился цикл статей с названием «Путевой журнал священника-миссионера Михаила Сулова при поездке к озеру Ессей». Это, скорее, интересное художественно-публицистическое произведение, дающее представление об отношении автора к инородцам, к их жизни в тяжелых условиях за Полярным кругом. Посещая зимовья ессейских инородцев, М. Сулов останавливался в чумах, отправлял богослужение, беседовал с инородцами. По словам самого автора, он «вынес хорошее впечатление от инородцев; все

они набожны, почтительны, знают молитвы, крестятся правильно» [5, с. 268]. Автор пишет о скромности и почтительности инородцев.

Полезным источником для исследователей являются публикация «Листков из записной книжки, веденной при архипастырском обозрении инородческих приходов Ачинского и Минусинского округов», которая состоит из подборки различных статей под общим названием. Этнографическая статья прот. Ф. Токарева «Встреча с шаманом» написана профессионально с научной точки зрения. Он рассказывает о встрече с одним крещеным инородцем, который слыл шаманом. Ф. Токарев скрупулезно описывает одежду шамана, раскрывает назначение каждой детали шаманского костюма. Автор реалистично и интересно описывает сам акт шаманства, приготовление к нему, состояние самого шамана в разные периоды этого действия: «Дикое неистовство шамана постепенно усиливалось и дошло, наконец, до последних границ. Он бегал, делал прыжки, кривлялся, мычал, дико кричал, мотал во все стороны головой, украшенной страшным колпаком, учащенно бил в бубен, причем звонцы на одежде и бубен оглушительно гремели. Вся эта дикая картина производила на всех присутствующих в высшей степени удручающее впечатление. Но вот дикое исступление шамана начало постепенно ослабевать, и он окончил свой акт. Тяжело было смотреть на него, расслабленного, разбитого, болезненного» [6, с. 178]. Интерес прот. Ф. Токарева к обрядам, обычаям инородцев проявился в статье «Нечто о шайтанах», которую он написал после посещения села Аскызское. Несмотря на то, что инородцы крещенные, тем не менее, «есть особенные предметы религиозного почитания – шайтаны, слово, не переводимое на русский язык». Ф. Токарев пишет, что шайтаны бывают разные: шайтан благополучия людей и скота, шайтан, врачующий больных, шайтан от различных болезней, шайтан от болезней лесных и т.д. По мнению автора, сами инородцы видят в шаманстве шарлатанство, они в большинстве убеждены, что «шайтаны не только не обладают чудодейственными свойствами, что они совсем пустые предметы почитания» [7, с. 181].

Другой автор, священник П. Попов рассказывает об инородческих улусах, расположенных по берегам р. Чулым, раскрывает предысторию инородцев, населяющих берега реки. Очень подробно и интересно описывает быт, жилище, род занятий, привычки, одежду. Инородцев Мелецкой управы он делит на верховских, у которых основным занятием было земледелие и низовских, у которых «это занятие доведено до последнего минимума». Хлебопашество у них производится в «самых ничтожных размерах». Огородничество совсем

не развито, «даже не сеют луку», объясняя это отсутствием семян, и тем, что «земля не родит овощей» [8, с. 190]. Не будучи писателем или художником, автор красочно описывает красоту лугов, которые в июне покрываются сплошным зеленым ковром травы, необыкновенного роста. «Прекрасен вид этих лугов, окаймленных густым лесом, – восклицает автор. – Кажется, не идешь, а плывешь по этой зелени» [8, с. 190]. С тревогой и сожалением он пишет о пагубной привычке инородцев употреблять вино. Священник делает вывод о том, что «этот порок год от года усиливается все более и более, чем немало способствует соприкосновение инородцев с русскими» [8, с. 190]. Автор рассказывает и об инородцах, подведомственных Кизыльской степной думе, рисует их религиозно-нравственное состояние.

Значительный интерес для исследователей представляет цикл статей в 1885 г. священника-миссионера Н. А. Путилова с названием «Усинский край». Этот край, по мнению автора «весьма замечательный и любопытный во многих отношениях, и имеет право на свою историю без всякого пристрастия и тенденций». Он объясняет причину собственного любопытства тем, что в этом крае находится «гнездо раскола, из которого расходятся раскольники на весь Минусинский округ» [9, с. 7]. Статьи содержат интересные сведения о первых поселенцах Усинского края, их занятиях, быте, взаимоотношениях в общине. Далеко не все положения его статей были приняты другими авторами, поэтому у Н. Путилова появились оппоненты в лице свящ. М. Солодчина. В заметке-рецензии «К статье Усинский край» Солодчин пишет: «Достоверность сведений относительно времени заселения Усинского края может подлежать некоторому сомнению и требует подтверждения более положительными фактами, или, по крайней мере, разъяснения. Известия об этом крае появляются впервые, представляют особенный местный интерес, поэтому некоторые вопросы о малоизвестном крае могут быть разрешены с большею точностью» [10, с. 52].

В Енисейских Епархиальных Ведомостях за 1886 г. встречаются статьи этнографического характера об обычаях, верованиях инородцев, в том числе Н. Путилова (Урянхай или сойоты; Шаманы в роли врачей); свящ. Орфеева (Брачные обычаи инородцев Минусинского округа; Суеверие простолюдина во время чумы рогатого скота; Суеверия и предрассудки инородцев Минусинского округа, Поминки у инородцев Минусинского округа; Занятия, жилища и пища инородцев Минусинского края; Место обитания умерших людей – подземное

царство; духи, управляющие им и наказание грешников по сказаниям Минусинских инородцев) и др.

Помимо статей историко-краеведческого и этнографического характера большое внимание в Енисейских Епархиальных Ведомостях уделялось материалу по истории различных учебных заведений, их отчетам, составу учащихся, правилам приема. Ценный материал представляют публикации о церковно-приходских школах Енисейской губернии.

Большое впечатление на читателей производит речь, произнесенная архимандритом Иаковом при наречении его епископом Якутским (январь, 1884 г.). Помимо рассказа о трудностях, сопряженных со служением в Якутской епархии, автор пишет о географическом положении, характере коренного населения. «Что такое Якутская епархия по сравнению с епархиями Центральной России? Якутская епархия обширностью равняется почти всей Европейской России, но не имеет путей сообщения, площадь скована «стужею и льдами». Это самое холодное место на земном шаре. С искренним сочувствием он пишет о тяготах, которые выпадают людям, живущим в условиях Севера. Там от жестоких морозов, свирепствующих в продолжении двух третей года, распадаются камни, трещит гранит, как легкая скорлупа, замерзает ртуть. Что же должен чувствовать и испытывать беспомощный человек» [11, с. 159]. Невзирая на суровую обстановку миссионер-епископ должен быть для своих пасомых «только вероучителем и обличителем умственных заблуждений и нравственных недостатков пасомых» [11, с. 159].

Ценную информацию о личностях, которые способствовали духовному и светскому просвещению населения, дают некрологи. Таким, например, был Ив. Ив. Токарев, городской голова г. Красноярска, церковный староста, член благотворительного Слуцкого попечительного о бедных комитета Красноярского Владимирского детского приюта, член миссионерского общества и т.д. За свою многогранную деятельность он был награжден серебряными и золотыми медалями и орденами Св. Станислава 2-й степени, Св. Анны 3-й, затем 2-й степени. Много благодарственных свидетельств он имел от Святейшего Синода за свою благотворительную деятельность [12, с. 201].

Анализ публикаций в Енисейских епархиальных ведомостях за десятилетний период показывает, что наиболее насыщенным историко-краеведческим, этнографическим материалом были 1880-е гг. В 1890-е гг. подобных статей уже практически не встречалось.

Наиболее интересными являются статьи по краеведению Головина «Село Изынжульское Ачинского округа», «Село Чадобское Енисейской епархии», «Село Богучанское Енисейского округа»; священ. Е. Левитского «Село Кежемское Енисейской епархии».

В одних из этих статей авторы раскрывают историю создания села, месторасположения, дают характеристику населения, его духовно-нравственное состояние, описывают состояние храмов. Другие статьи посвящены только описанию состояния церквей, характеристике священнослужителей.

В Енисейских Епархиальных Ведомостях публикуется богатый материал по истории различных учебных заведений, их отчеты за разные годы, правила приема, сведения о количественном составе учащихся. Это, по сути, документальная база, которая дает современным исследователям огромный фактический материал для исследований по истории народного образования.

Таким образом, Енисейские Епархиальные Ведомости, предоставляли возможность духовенству Енисейской губернии заниматься исследовательской и краеведческой работой, не относящейся к их профессиональной деятельности. Своими исследованиями представители духовенства внесли солидный вклад в изучение Енисейской губернии. Их публикации по краеведению и этнографии инородческого населения Енисейской губернии, имеют огромный информационный потенциал для исследователей, способствуют определению новых направлений научных исследований, разработке в исторической науке новых проблем по истории церковно-религиозной жизни.

Источники и литература

1. Мохначева М. П. Сельский мир сквозь призму «Епархиальных ведомостей» // Новая локальная история: сб. науч. ст./Ставропольский гос. ун-т, Росс. гум. ун-т. Ставрополь, 2009. С. 257–276. [Электронный ресурс]. <http://www.newlocalhistory.com/node/134> (дата обращения: 15.04.2018); Мельникова С. В., Крючкова Т. А. Организация церковно-краеведческих исследований как программная задача «Епархиальных ведомостей» и ее интерпретация в Иркутском издании // Святой Инокентий (Вениаминов) и научно-практическая деятельность православного духовенства в Сибири и на Дальнем Востоке XIX-начала XX в: мат-лы IV межрегиональной научно-практической конференции. Иркутск, 8–10 сентября 2017 г./ Сост., науч. ред. С. В. Мельникова. Иркутский обл. гос. науч. б-ка им. И. И. Молчанова-Сибирского. Иркутск: ИОГНБ, 2017. С. 168–177. [Электронный ресурс].

http://i.irklib.ru/txt/svyatitel-innokentiy_2017/2/ (дата обращения: 15.04.2018).

2. Хорина В. В. О роли православного духовенства в изучении Енисейской губернии (последняя четверть XIX – начало XX вв.) // Вестник ТГПУ. 2012. №3 (118). С. 30–34; Дрибас Л. К. Образ жизни духовенства губернских и областных центров Восточной Сибири во второй половине XIX века // Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Иркутск, 2005. 26 с.; Харченко Л. Н. Роль Православной церкви в культурном развитии Сибири: вторая половина XIX в. февраль 1917 г. // Автореф. дис. ... д-ра. ист. наук. С-Петербург, 2006. 40 с.; Васильева А. В. Социокультурный облик православного духовенства в Западной Сибири в конце XIX–начале XX вв.) // Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Омск, 2015. 23 с. и др.

3. Прот. Александр Троицкий. «Енисейские епархиальные ведомости». [Электронный ресурс]. <http://www.pravenc.ru/text/189967.html> (дата обращения 15.04.2018).

4. Хорина В. В. О роли православного духовенства в изучении Енисейской губернии (последняя четверть XIX – начало XX вв.) // Вестник ТГПУ. 2012. №3 (118). С. 30–34.

5. Путевой журнал священника-миссионера Михаила Сулова при поездке к озеру Ессей // Енисейские Епархиальные Ведомости // 1894. Вып. 19. С. 262–269.

6. Токарев Ф. Встреча с шаманом // Енисейские Епархиальные Ведомости. 1884. Вып. 13. С. 176–179.

7. Токарев Ф. Нечто о шайтанах // Енисейские Епархиальные Ведомости. 1884. Вып. 13. С. 179–182.

8. Попов П. Инородческие улусы по берегам реки Чулыма // Енисейские Епархиальные Ведомости. 1884. Вып. 14. С. 187–199.

9. Путилов Н. А. Усинский край // Енисейские Епархиальные Ведомости. 1885. Вып. 1. С. 7–12.

10. Солодчин М. К статье Усинский край // Енисейские Епархиальные Ведомости. 1994. Вып. 3. С. 52.

11. Речь, произнесенная архимандритом Иаковом при наречении его епископом Якутским (1884 г., января 4 дня) // Енисейские Епархиальные Ведомости. 1884. Вып. 12. С. 156–162.

12. Некролог // Енисейские Епархиальные Ведомости. 1884. Вып. 14. С. 199–202.

© Д. В. Аверьянова, 2018

**РОЛЬ НАСЕЛЕНИЯ АЛТАЯ В РАЗВИТИИ ШКОЛЬНОГО
ОБРАЗОВАНИЯ
В XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.**

**THE ROLE OF THE POPULATION OF ALTAI IN THE
DEVELOPMENT OF SCHOOL EDUCATION IN THE XIX –
EARLY XX CENTURIES**

Аннотация: В статье рассматривается отношение населения Алтая к образованию в XIX – начале XX вв. Показан процесс изменения взглядов жителей на роль образования. Большое внимание уделено деятельности миссионеров в становлении и развитии образования региона, методах привлечения детей в школы.

Abstract: The article examines the attitude of the population of Altai to education in the XIX – early XX century. The process of changing people's views on the role of education is shown. Much attention is paid to the activities of missionaries in the formation and development of education in the region, methods of attracting children to schools.

Ключевые слова: Образование, школа, учащиеся, отношение, развитие, результаты, миссия, регион.

Keywords: Education, school, students, attitude, development, results, mission, region.

В многонациональной России население сегодня проживает в культурном поле многих этнических групп, включая основную – русскую. Этносы России, не замыкаясь на традициях своего народа, приобретают опыт освоения истории, культуры и языков народов России и мировой культуры.

Межэтническое взаимодействие имеет большое значение в различных сферах деятельности людей, в том числе – и в области образования, так как позволяет обрести письменный способ передачи и сохранения информации, дать импульс развитию новых форм культуры. Установлено исследователями, что образование и просвещение способны разрушать межэтнические границы, снимать межэтнические предубеждения. Необходимо учитывать этот фактор в отношениях разных народов России. Для лучшего понимания современных процессов межэтнических взаимоотношений в России в области образования, нужно обратиться к истокам этих связей.

Начало созданию системы образования населения Алтая было положено деятельностью Алтайской духовной миссии (1828 г.). Уже в первые годы существования миссии архимандрит Макарий обучал детей в Майме и Улале. В деятельности миссии за все время ее существования организации школьного дела придавалось большое значение. По мнению миссионеров, учебные занятия и воспитание «...по важности своей почти равняется миссионерской проповеди, по труду и однообразию требуют такого же терпения, как и поездки, сопряженные с неудобствами...» [5, с. 44].

В первые годы после открытия школ в станах, родители не хотели посылать туда своих сыновей и дочерей. У детей, естественно, не было желания учиться в школе. Родители, если и соглашались на их обучение, то с определенными условиями, чтобы миссия одевала и обувала их за свой счет, поила и кормила, платила за них ясак и выдавала им все необходимые принадлежности для учебы. Отпуская детей в школу, алтайцы нередко считали, что они делают миссии одолжение.

Миссионеры проводили большую работу среди населения, разъясняя значение грамотности. Для миссии школьное образование было с самого начала ее деятельности на Алтае могучим средством распространения грамотности, и для своих целей, и блага новокрещеных. Миссия стремилась довести до сознания алтайцев мысль о пользе и необходимости грамотности. Для решения этой задачи миссионеры вели частые беседы с новокрещеными в церкви и на послеобеденных праздничных собеседованиях, когда посещали их дома. Большое значение имело чтение детей по вечерам в домах жителей житий святых и других религиозных книг, которое с «умилением» слушали родители и родственники.

В конце лета, перед наступлением учебного года, миссионерами делались выписки детей школьного возраста из семейных списков. Среди родителей проводился опрос об учебе детей, делались внушения «иногда столь настоятельные», что до родителей доходило [4, с. 13–14]. Постепенно в станах миссии родители начинали привыкать к мысли об обучении детей.

Большую помощь в организации регионе, по мнению миссионеров, сыграли попечительства. В 1877 г. в с. Улале было образовано, по предложению начальника миссии, первое приходское попечительство в миссии. Затем они были открыты в других отделениях миссии. Например, в 1891 г. попечительства были созданы в Кебезенском, Чемальском, Урскульском, Черно-Ануйском станах. Попечительства помогали миссионерам-священникам в строительстве

школьных зданий, например, в с. Улале, выделяли средства на учебные пособия. Население сел, в которых были попечительства, оказывало помощь в содержании школ. Например, в Улале мужская двухклассная школа содержалась на средства местного попечительства, церкви и Томского епархиального училищного совета, женская одноклассная школа на средства попечительства, церкви и миссии. Попечительства выделяли деньги на покупку учебников, учебных пособий, на ремонт печей, изготовление парт.

Развитие капиталистических отношений во второй половине XIX в. в России оказывало влияние на жизнь населения Алтая. Разрешение переселения на земли Алтая из других регионов страны, которое способствовало не только росту населения, но и стеснению кочевий жителей региона, изменению их образа жизни. Развитие торговли в Горном Алтае, укрепление торговых связей с Монголией способствовали формированию слоя купцов. Купцы выделяли средства не только на строительство церквей, но и школ. Так, здание Салагандинской школы было выстроено Михаилом Табоковым. Особо необходимо отметить вклад в строительство школ и их оборудование бийского купца А. В. Соколова. На его средства были построены Шебалинская и Онгудайская школы (1881 г.), Чемальская (в том числе и средства прихожан), Бийского катехизаторского училища. По завещанию А. В. Соколова миссия получила на оборудование ремесленных классов в катехизаторском училище 10 тыс. руб. и содержание школы в Онгуде 4 тыс. руб. В 1880 г. в д. Манжерок помещение для школы с квартирой для учителя было построено на средства инородца Е. С. Софронова, занимавшегося торговлей. Жители также внесли свой вклад в строительство, они заготовили и доставили материал на постройку. Бийский купец М. Г. Пискарев состоял попечителем Чемальской школы и в 1886/1887 учебном году выделил на ремонт школы 300 руб.

Внесли свой вклад в развитие школьной сети миссии и крестьяне. Крестьянин Смоленской волости жертвовал несколько лет по 100 руб. в год на Улалинскую школу. Состоятельные по местным меркам люди строили школьные здания. Так, в прошении священника Захария Хабарова говорится о том, что крестьянин Федор Колосовцев обещал построить на свои средства Сугашскую школу, но средств не хватило. Жители обратились в миссию с просьбой выделить средства, но им было отказано. В решении, принятом на сходе жителями села, говорилось о том, что «по бедности своей» они не могут взять на себя расходы по строительству школы. Ссылаясь на то, что по всему Алтаю

школы строятся на средства миссии и казны, они избрали на сходе представителей от общества, на которых возложили ходатайствовать перед миссией или ведомством Министерства народного просвещения об отпуске средств на достройку школы.

Первые результаты деятельности миссии по распространению грамотности проявились и в участии коренного населения в открытии школ. Так, крещеные жители селений Бирюли и Ташты на собственные средства открыли в 1882 г. школы. Прихожане с. Улалы в том же году на сходе приняли решение о выделении на содержание школ – мужской и женской – в дополнение к средствам, отпускаемым миссией, по 60 руб. на каждую. Новокрещеные Бешпельгира Чемальского отделения миссии приняли личное участие в строительстве школы.

В середине 1890-х гг. Томский комитет Православного миссионерского общества пытался привлечь алтайское население к участию в содержании школ. Но алтайские общества от содержания школ отказались. Они объяснили это тем, что основной промысел – охотничий – из-за уменьшения численности пушных зверей перестал приносить прибыль, а сборы на общественные нужды выросли. Доходы с другого промысла – орехового – поступали не в ведение дючин, а в Управление Алтайского округа. После обращения епископа Томского Макария и начальника Томской губернии к начальнику Алтайского округа с ходатайством о выделении средств, на нужды школьного образования алтайцев было отпущено 8092 руб. из орехового сбора.

Постепенно, медленно у населения появляется потребность в получении образования, грамотность становится необходимой, функциональной, хотя и у небольшого слоя. Свидетельством являются попытки создания так называемых «языческих школ», «построенных по почину и на средства самих язычников» в конце XIX в. [7, с. 3]. В этих школах учились и дети алтайцев христиан. В 1897 г. некрещеный алтаец Чокурак Бийлянкин – демичи 7-й Алтайской дючины – открыл школу в Соок-Ярыке. В Усть-Кеньге здание школы построил один из наиболее богатых на Алтае людей Манжи Кульджин [6, с. 21]. По другим данным, – Аргымай Кульджин [3, с. 65–66]. Оба брата Кульджина были заинтересованы в открытии и работе школы. Основная цель школы в Усть-Кеньге, в отличие от Соок-Ярыкской, по мнению миссионеров, была в получении грамоты, чтобы получившие образование в ней могли потом стать писарями, сами читать царские указы и распоряжения гражданских властей, самостоятельно вести записи торговых оборотов и т. д., т.е. обучение носило более практическую направленность.

В конце XIX в. миссионерские школы способствовали распространению грамотности среди населения Горного Алтая. Наибольшая прослойка грамотных наблюдалась в Улалинском, Чемальском, Мыютинском, Черно-Ануйском, Макарьевском отделениях, т. е. там, где раньше всего миссией были открыты школы. Развитие школ на родном языке, формирование узкого слоя интеллигенции стали основой в дальнейшем развития национального движения.

Разрешение русскому населению селиться на землях Горного Алтая в последней четверти XIX в. привело к увеличению числа жителей региона и этническому многообразию. Деятельность миссионеров утрачивала свой первоначальный характер и все более сближалась с деятельностью приходских священников. Миссия не запрещала детям переселенцев посещать школы. Состав учащихся становился все более смешанным. Ученики не всегда понимали друг друга, а учитель учеников. В смешанных школах языком преподавания, в основном, был русский. Учителя переводили детям алтайцев и казахов на их родной язык непонятные слова из русского языка. Такой тип школы создавался в селениях, где преобладало русское население. Именно смешанные школы, которые работали по программам данного типа учебных заведений, сами миссионеры считали церковноприходскими. Однако смешанные школы находились в менее выгодном материальном положении, чем «инородческие», потому что часть затрат на школу ложилось на население. Такое деление отражало национальный состав региона, который стал формироваться в конце XIX в. Невзирая на изменение состава населения по национальному признаку, Алтайская духовная миссия по-прежнему свое основное назначение видела в просвещении коренного населения и уделяла больше внимания образованию детей алтайцев.

В миссионерских школах по-прежнему обучали на родном языке учеников, следили, чтобы дети знали и говорили на нем. Епископ Томский Макарий, посещая школы миссии проверял знание учащимися алтайцами родного языка, неоднократно обращал внимание священников на необходимость его изучения.

Развитие товарно-денежных отношений, укрепление связей Горного Алтая с другими регионами России требовали изменения подготовки учащихся к жизни. Поэтому некоторые представители алтайцев высказывали предложения об изменении обучения, его большей практической направленности. Например, зайсан 7-й дючины Мыжлак предлагал урсульскому миссионеру план создания

ремесленного училища для алтайцев и передвижной школы при нем. Понимая значимость такого предложения, миссия принимает решение: «...идя навстречу назревшей среди инородцев надобности в грамотности и с целью подготовки их к предстоящей в землеустройстве ломке их экономического быта, необходимо открыть в центре Алтая классную церковно-приходскую школу с сельскохозяйственным и ремесленным отделением, с общежитием и отводом земельного участка для педагогических и хозяйственных надобностей» [2, с. 20].

О росте потребности населения в более прочных, разносторонних знаниях свидетельствует преобразование в двухклассные с пятигодичным сроком обучения Чемальской и Черно-Ануйской мужских школ (1912 г.). Постепенно в результате увеличения слоя грамотного населения, понимания значения образования для детей родители в некоторых селах сами начинают приобретать учебники. Например, в селах Шебалино, Туехта родители просили указывать им список учебников и адреса, по которым они могли бы выписать книги. Для школ с. Улалы учебники приобретал попечитель.

В этом же году было принято решение об увеличении срока обучения в алтайских школах до четырех лет. Это решение было принято после обозрения школ миссии архиепископом Томским и Алтайским Макарием. Содержание и объем программы оставались прежними, только на занятиях в первый год учебы больше внимания стали уделять разговорной русской речи. Теперь программу первого года обучения стали проходить не за один, а два года обучения.

Спрос на образование у жителей региона в начале XX в. привел к тому, что школьные здания, построенные в XIX в. и не рассчитанные на рост числа учеников, оказывались тесными и не могли вместить всех учащихся. Поэтому в записках миссионеров все чаще встречается упоминание о том, что желающим учиться приходится отказываться, например, в Абае, Паспауле, Усть-Башкаусе и др.

Кочевое скотоводство, как основное занятие коренных жителей Алтая, требовало перемещения по территории расселения минимум два раза в год. Дети не могли посещать школу, расположенную иногда в нескольких десятках верст. Уже в конце XIX в. миссионеры поднимали вопрос о строительстве не только школ, но и интернатов (общежитий) при них, в которых жили бы дети алтайцев. В своих записках они отмечали, что при таком образе жизни коренного населения построенная хорошая школа может остаться без учеников. В миссии осознавали, что содержание школ и интернатов при них значительно увеличит расходы на образование. Поэтому руководство миссии ходатайствовало об

оказании ей материальной помощи в области образования со стороны государства.

Несколько таких интернатов было создано миссией. В начале XX в. в станах миссии действовали общежития (интернаты) при Бачатской, Кондомской, Соок-Ярыкской школах. Из-за недостатка средств в 1906–1907 гг. миссия вынуждена была эти интернаты закрыть. Таким образом, несколько десятков учащихся не могли продолжить обучение. Интернаты возобновили свою деятельность в 1910 г.

Миссия учитывала особенности образа жизни алтайцев при организации школьного дела. Зная, что с мая по конец сентября алтайцы жили наиболее «скученно», а их дети особенно ничем не были заняты, миссия предлагала организовывать походные кочующие школы. Такие школы не требовали теплых зданий, обучение можно было проводить в палатках или аилах. Обучать могли учителя школ, расположенных недалеко, которые летом не были заняты в школе. Такая школа была организована в Чемальском отделении.

Революционные события 1905–1907 гг. изменили отношение к церкви и школам. Закон о свободе совести, по мнению местного населения, позволял ему не нести обязанностей по содержанию школы. Понадобилось время и значительная работа священников, чтобы объяснить жителям сел значение школ для их детей. И хотя благочинные всех округов в отчетах за 1916 г. отмечают хорошее отношение к школам местного населения, необходимо отметить, что оно разным. В горных районах, где преобладало полукочевое население, желающих учиться было меньше и, по отчетам миссионеров, они отрицательно относились к учению. Например, в Бешпельтире прямо заявляли, что им не надо ни школ, ни больниц (1916 г.). В районах с русским и перешедшим на оседлость алтайским населением желающих дать детям образование было больше. Например, в Шебалинской волости на 6 селений имелось 6 школ, в которых обучалось 277 детей. В Мыютинской волости на 23 селения приходилась только одна школа (в Мыюте) с 51 учеником, а в Песчаной волости на 52 селения и урочища – 5 школ, в которых обучалось 87 детей. В русских селениях крестьяне проявляли желание открыть школы и за свой счет, но другая проблема – нехватка учительских кадров – не позволяла этого сделать.

Индифферентное отношение населения к школе проявлялось и в том, что общество не считало нужным оплачивать содержание сторожа школы. Поэтому его обязанности выполняли учителя или старшие ученики. Не везде и всегда заготавливали дрова для школы, невзирая на близость леса, особенно в инородческих селениях. Чаще

всего этим приходилось заниматься учителю с учениками.

В отчетах миссии отмечается хорошее отношение к школам в крупных селениях Горного Алтая: Улале, Шебалино, Мыюте, Черном Ануе и др.

Благодаря деятельности миссионерских школ, особенно в отделениях, где они были открыты уже во второй половине XIX в., почти всё «молодое поколение прихожан» было грамотным. Об этом свидетельствуют отчеты миссионеров Шебалинского отделения. В сентябре 1917 г. в Шебалино было организовано «Культурно-просветительское общество», которое в праздничные дни проводило в школьном здании чтения и беседы. При нем была создана небольшая библиотека, в которой жители брали для чтения книги и газеты, выписываемые на средства членов общества [1, с. 79].

Организация системы начального образования в Горном Алтае способствовала росту грамотности местного населения, знакомству с культурой других народов, становлению национальной литературы, живописи.

Источники и литература

1. Аксенова Л. Н. Начальное образование в Горном Алтае (XIX–X вв.). М., 2010. 232 с.

2. Беликова А. П. Очерки истории общего и педагогического образования в Республике Алтай (XIX – начало XXI вв.). Учебное пособие для студентов вуза. Горно-Алтайск: РИО Горно-Алтайского госуниверситета, 2007. 180 с.

3. Майдурова Н. А. Горный Алтай в конце XIX – начале XX вв.; Горно-Алт. гос. ун.-т; Ин.-т гуманитар. исслед. – Горно-Алтайск: Универ-Принт, 2000. 133 с.

4. Отчет Алтайской духовной миссии за 1884 год // Томские епархиальные ведомости. 1885. № 2.

5. Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях за 1887 год. Томск, 1888.

6. Отчет об Алтайской духовной миссии за 1897 год // Томские епархиальные ведомости. 1898. №17.

7. Отчет об Алтайской духовной миссии за 1902 год Томск, 1903.

© Л. Н. Аксенова, 2018

**СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ В ГОРНОМ
АЛТАЕ**

**В ПЕРИОД ВЕЛИКОЙ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ И
ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ (1917–1920 ГГ.)**

**SOCIAL AND ECONOMIC SITUATION IN MOUNTAIN ALTAI
IN THE PERIOD OF THE GREAT RUSSIAN REVOLUTION AND
THE CIVIL WAR (1917–1920)**

Аннотация: В статье предпринята попытка восполнить картину аграрного развития Горного Алтая в период 1917–1920 гг. Показано, как инициированные разными политическими силами решения в аграрной сфере определяли ход социально-экономических процессов в регионе. Рассмотрена местная специфика последних, к которым отнесены: полиэтничный состав региона; преобладание патриархально-родовых отношений в хозяйственном укладе коренного населения; преобладание животноводческой направленности в хозяйственном укладе; нехватка сельскохозяйственных ресурсов; невысокий уровень производства в аграрной сфере. Указанные особенности вносили коррективы в социально-экономическую политику центральных властей.

Abstract: The article attempts to fill the picture of the agrarian development of the Altai Mountains in the period 1917–1920. It is shown how decisions initiated by different political forces in the agrarian sphere determined the course of socio-economic processes in the region. The local specifics of the latter are considered, which include: the polyethnic composition of the region; the prevalence of patriarchal-clan relations in the economic order of the indigenous population; predominance of livestock orientation in the economic system; lack of agricultural resources; low level of production in the agrarian sector. The specified features made adjustments to the socio-economic policies of the central authorities.

Ключевые слова: Аграрный вопрос, кочевое хозяйство, арендные платежи, налоговая сфера, монастырские земли, крупные собственники, реквизиции скота.

Keywords: Agrarian question, nomadic economy, lease payments, tax sphere, monastic lands, large owners, requisition of cattle.

В социально-экономическом развитии Горного Алтая в период 1917–1920-х гг., который являлся национальной окраиной, отразились

все противоречия истории государства со всеми успехами, проблемами, и противоречиями.

В отечественной литературе тема социально-экономического развития Горного Алтая в период 1917–1920 годов получила достаточно подробное изучение. Большой вклад в изучение этого короткого периода внес новосибирский исследователь В. А. Демидов [9; 8]. В целом он рассматривал данную тему в русле марксистско-ленинского подхода, принятого в советское время. Однако несомненным достоинством его работ является опора на широкий спектр архивных источников разной видовой принадлежности. Рассматривали тему социально-экономического развития национальных регионов Сибири в период 1917–1920-х годов в регионах. Итогом многолетнего труда сибирских историков стала коллективная монография «Крестьянство Сибири в период строительства социализма. 1917–1937 гг.». Главы о социально-экономических процессах в национальном селе в указанный период написали Б. Б. Батуев и Г. Л. Санжиев [14].

В конце 1980-х – 2000-е гг. исследование обозначенных вопросов продолжилось. Предметом исследования продолжали оставаться социально-экономическое развитие и этнополитическое развитие национальных районов и Горного Алтая. Предоставление доступа к ранее засекреченным документам привело к переоценке устоявшихся подходов, благодаря чему многие проблеме получили новое звучание в работах горно-алтайского историка Н. Ф. Иванцовой [12, с.109-110]. Итогом изысканий горно-алтайских историков стал том второй «Истории Горного Алтая», в котором авторским коллективом подробно представлены социально-экономические процессы в аграрной сфере [13].

Таким образом, благодаря работам вышеназванных исследователей, в научный оборот введен обширный фактологический материал, подробно рассмотрены многие аспекты рассматриваемой темы: этнополитическое развитие алтайцев, первые социально-экономические преобразования советской власти в аграрной сфере, особенности экономических процессов в среде кочевого населения.

Данная статья посвящена рассмотрению особенностей социально-экономического развития в Горном Алтае в период революции 1917 года и Гражданской войны. Предпринята попытка расширить картину социально-экономических процессов в регионе, на основе новых архивных материалов, которые ранее не вводились в научный оборот.

Период 1917–1920 гг. занимают особое место в российской истории. В социально-экономическом развитии Горного Алтая, который являлся национальной окраиной, отразились все противоречия истории государства со всеми успехами, проблемами, и противоречиями.

Указанная тема получила достаточно подробное рассмотрение в отечественной историографии. Большой вклад в изучение аграрной истории Сибири в период с 1917 по 1937 гг. внесли новосибирские историки. Итогом их многолетнего труда стала коллективная монография «Крестьянство Сибири в период строительства социализма. 1917–1937 гг.». Главы о социально-экономических процессах в национальном селе в указанный период написали Б. Б. Батуев [14]. На материалах Горного Алтая развитие национального села в 1920–1930-е гг. подробно рассматривалась в работах В. А. Демидова и С. Я. Пахаева [8; 9; 16; 17]. Названные авторы придерживались классового подхода, однако несомненным достоинством их работ является привлечение широкого комплекса архивных источников.

В конце 1980-х–2000-е гг. исследование обозначенных вопросов продолжилось. Предоставление доступа к ранее засекреченным документам привело к переоценке устоявшихся подходов, благодаря чему многие проблему получили новое звучание [10; 12]. Итогом изысканий горно-алтайских историков стал том второй «Истории Горного Алтая», в котором авторским коллективом подробно представлены социально-экономические процессы в аграрной сфере [13].

Таким образом, благодаря работам вышеназванных исследователей, в научный оборот введен обширный фактологический материал, подробно рассмотрены многие аспекты рассматриваемой темы.

В данной статье предпринята попытка восполнить уже описанную в историографии картину событий в Горном Алтае в период 1917–1920 гг., с включением ранее не публиковавшихся архивных материалов.

Февральская революция положил начало новому этапу в развитии России. К этому времени Горный Алтай представлял собой окраинный регион Сибири, и входил в состав Бийского уезда Томской губернии. Накануне революции в Бийском уезде проживало 47 тыс. алтайцев. Основным занятием коренного населения, как и прежде, являлось скотоводство. Однако в среде алтайцев было развито и земледелие. К 1917 г. около 60 % алтайцев имели посеы. Большое значение имели таежные промыслы: охота, сбор ореха. В хозяйстве

русских крестьян животноводство также играло ведущую роль [14, с. 83, 84].

В разгар революционных выступлений Временный исполнительный комитет Государственной Думы объявил о том, что берет власть в свои руки. Это произошло 28 февраля 1917 г., а на следующий день было сформировано Временное правительство. На места рассылались телеграммы об отречении царя и становлении новой власти. В уездном центре Бийске новая власть была провозглашена 3 марта в лице Комитета общественного порядка. В перемены оказалось вовлечено и коренное население Горного Алтая, надеясь, как и русские крестьяне, на разрешение аграрного вопроса. Основные их требования, прозвучавшие на сельских сходах в марте 1917 г., сводились к увеличению наделов за счет кабинетских земель, бесплатном орешном и охотничьем промыслах, разрешении рубки кабинетских лесов [13, с. 49]. Кочевое население выступало с требованиями свободной перекочевки, не ограничиваясь произведенным ранее землеустройством [8, с. 5].

Временное правительство постановило 27 марта передать земли Кабинета в ведение государства. Разрешалась сдача в годичную аренду крестьянам свободные неиспользуемые земли без права застройки. Старые арендные договоры сохраняли свою силу, запрещалось самовольное пользование землей и лесами [14, с. 13, 14].

Февральская революция вызвала к жизни национальное движение алтайцев. В мае 1917 г. в г. Томске состоялось Томского губернского собрания, на котором присутствовали и делегаты, представлявшие инородческое население Алтая. По их инициативе, и с разрешения собрания, в начале июля 1917 г. в г. Бийске состоялся съезд представителей алтайского народа. Одним из основных вопросов оставался земельный вопрос, который получил оживленное обсуждение на съезде. На заседании 5 июля было принято решение передать все бывшие кабинетские, монастырские и церковно-школьные земли и леса, расположенные в пределах Горного Алтая, в неотъемлемое пользование инородцев Алтая. Русское население должно было остаться на прежних землях, которые оно получило при землеустройстве. Арендные договоры подлежали уничтожению, устанавливалась общинная форма владения землей. Порядок использования наиболее удобных земель было решено оставить прежним. Непричисленным переселенцам до созыва Учредительного собрания селиться не разрешалось. Вместе с тем, задачи проведения земельной реформы и разрешение аграрного вопроса местные

органы новой власти возлагали на будущее Учредительное собрание [8, с. 24, 27].

Однако это не снизило напряженность. Летом 1917 г. население, как русское, так и коренное, отказывалось повсеместно от уплаты аренды за пользование кабинетским земельно-лесным фондов. В Онгудайском и Улалинском лесничествах, в Черно-Ануйской, Песчанской, Уймонской, и других волостях шли массовые захваты свободных земель – выгонов и сенокосов. При этом, по мнению чинов Алтайского горного округа, алтайцы ссылались на распоряжения «Иностранческого комитета» (Алтайской горной думы) и лично Г. И. Гуркина [2, л. 77, 77 об].

Октябрьские события 1917 года прервали естественный ход событий и открыли новую страницу в истории Горного Алтая и населяющих его народов.

Октябрьская революции, совершенная большевиками 25 октября в Петрограде, провозгласила курс на социалистическое переустройство страны. Аграрная политика большевиков определялась основными законодательными актами – «Декретом о земле» от 8 ноября 1917 г. и «Основным законом о социализации земли», от 27 января 1918 г. Они включали ряд положений, во-многом заимствованные из аграрной программы партии социалистов-революционеров: социализацию земли с передачей ее в распоряжение центральных и местных органов самоуправления; уравнительное распределение земли, исходя из потребительски-трудовых норм; конфискацию крупного землевладения в виде помещичьих, монастырских, церковных и других земель, с обращением их в общенародное достояние. Имущество крупных держателей земли – скот и инвентарь – конфисковались и передавались в распоряжение волостных и уездных Советов крестьянских депутатов. Конные заводы, казенные и частные племенные скотоводческие хозяйства переходили в ведение государства, или общины. При этом оговаривалось, что окончательно земельный вопрос должен быть разрешен «всенародным Учредительным собранием» [6, с. 17–20].

Подобные мероприятия в целом отвечали основной массе крестьянства. Многими исследователями «Декрет о земле» рассматривается как радикальное разрешение затянувшихся задач «буржуазно-демократической революции» по аграрному вопросу.

В Горном Алтае программа аграрных преобразований была выработана и принята Учредительным Горно-Алтайским краевым съездом иностранческих и крестьянских депутатов, состоявшемся в марте 1918 г. Программа предусматривала аренду земли в размере

действительной потребности хозяйства, право выпаса скота на свободных казенных землях всем, имеющим недостаток кормов. Предполагалось часть свободных земель отдать сельским обществам, из свободных земель образовать особый фонд для создания культурных земледельческих хозяйств, коннозаводческого дела, племенных рассадников скота. Земли Чулышманского монастыря передавались Каракорум-Алтайскому округу, земельный фонд Никольского монастыря оставался в размере действительной потребности хозяйства, а сам он преобразовывался в коммуну. Преимущественное право в получении земли оставлялось коммуна и сельскохозяйственным товариществам. Съезд признал нежелательным прием новых поселенцев. Для проведения в жизнь земельной реформы и урегулирования земельных отношений при Каракорум-Алтайской управе был создан земельно-лесной совет [12, с. 10].

В Горном Алтае радикальные меры не получили широкого распространения. Однако вопрос о земле обострил социально-политическую ситуацию в Каракорумском округе. Коренное население некоторых волостей зачастую отказывало переселенцам селиться в пределах своих волостей, ввиду нехватки пахотных угодий. Так, например, народное собрание Чулышманской волости в конце марта 1918 г. отказало просителям селиться в Чулышманской долине, на землях бывшего монастыря [5, л. 8].

В программных установках большевиков были предприняты шаги по частичной национализации земли. Опираясь на решения волостных Советов, крестьяне захватывали земли Никольского и Чулышманского монастырей, бывшие кабинетские земли [12, с. 110]. Приоритеты в получении участков бывших кабинетских и монастырских передавались безземельным и малоземельным крестьянам. Лучшие участки выделялись коллективным хозяйствам, беднякам, неимущим. В Горном Алтае коренное население и русские крестьяне получили бывшие кабинетские земли [14, с. 30].

Весной 1918 г. обострилась внутриволостная обстановка, вызванная глубоким кризисом. Ввиду падения промышленного производства, крестьяне не имели возможности получить необходимые товары первой необходимости. К тому же усилившаяся инфляция привела к обесцениванию денежных средств, и крестьяне перестали вывозить на продажу хлеб и другие продукты питания. Товарообмен между городом и деревней свелся к минимуму, путем примитивного бартера, городское население перестало получать продукты питания, усилился голод.

В целях усиления государственных закупок хлеба Совнарком 26 марта 1918 г. распорядился выделить Наркомату продовольствия свыше 1 млн. рублей, на которые Наркомат должен был закупить товары первой необходимости, необходимые в быту, и распределить по учреждениям наркомата для организации товарообмена с крестьянами. Право на торговлю с крестьянами отводилось лишь Наркомату продовольствия и его учреждениям на местах, за нарушение его монопольного права следовала судебная ответственность [7, с. 23–24]. В Сибири, для организации товарообмена, в течение 1918 г. поступило из Центральной России, главным образом – в апреле-мае – свыше тысячи вагонов с промтоварами. Основная их часть была передана кооперации для организации товарообмена, часть была распределена среди крестьян [14, с. 35].

Учитывая сопротивление зажиточного крестьянства хлебозаготовкам, губисполком принял в марте решение о введении прогрессивного единовременного налога на зажиточных крестьян. Были утверждены нормы единого налога на сельскохозяйственные машины, скот, «излишки» хлеба. В Горном Алтае волостные и сельские Советы облагали налогами зажиточных односельчан [13, с. 93, 94].

Жесткие меры принимались в Горном Алтае и в отношении крупных собственников скота. Так, выполняя решения Бийского уездного Совдепа о реквизициях сельскохозяйственной продукции для улучшения товарообмена, Чулышманский волостной Совет постановил реквизировать около 100 голов крупного рогатого скота у крупного скотопромышленника А. И. Караваева. Указанный скот Караваев закупил у населения для промышленных нужд, однако все стадо было изъято. Волостной Совет сослался при этом на пункт 4 Инструкции по заготовкам скота хозяйственным способом. Представители Волсовета организовали комиссию для приемки и оценки имущества А. И. Караваева, и сдали представитель Бийской уездной продовольственной организации по твердым ценам в размере 50 % стоимости скота в обмен на товары. Товары передали волостной кооперативной организации, через которую распределили между населением волости. Волостной Совет обязал кооператив часть вырученных денег вернуть А. Караваеву [5, л. 10, 10 об].

Однако подобные меры не смогли выправить ситуацию. В Сибири крестьянство не спешило сдавать хлеб государству ввиду низких закупочных цен и высоких расходов на подвоз [14, с. 35]. На Алтае представители алтайских кооперативов не откликнулись на просьбу Алтайского губернского исполкома и Бийского уездного

Совета с предложением о сотрудничестве. В результате решением властей кооперация была лишена права проводить закупочные операции [13, с. 93]. Страна оказалась перед угрозой масштабного голода, о чем лидеры большевиков неоднократно зывали к населению, призывая поделиться своими запасами хлеба с государством. Вся вина за угрожающее положение возлагалась на «кулаков», а по сути – на держателей хлеба, которые отказывались везти его на продажу по низким ценам, или идти на неравноценный обмен промтоварами.

Критическое продовольственное положение в стране заставили большевиков прибегнуть к чрезвычайным мерам. С середины мая 1918 г. власти приступили к принудительному изъятию зерна у крестьян. За уклонение от сдачи подлежало заключение в тюрьму на 10 лет и конфискация имущества. В случае противодействия со стороны крестьянства мероприятиям по изъятию у них хлеба допускалось применение вооруженной силы [6, с. 261–267]. Тем самым, запрещалась частная торговля хлебом и устанавливалась государственная хлебная монополия. Сибирский краевой Совет уже 14 мая 1918 г. постановил объявить все хлебные «излишки» собственностью государства и потребовал в течение месяца сдать их. В Сибири продкомиссар получил особые полномочия по организации вооруженных отрядов для принудительного изъятия хлеба с применением суровых мер в отношении крестьян – вплоть до расстрела [14, с. 35, 36].

К этому времени по окраинам страны с оружием в руках выступили организовавшиеся антибольшевистские силы. Восстание чехословацкого корпуса, начавшееся 26 мая 1918 г. на Транссибирской магистрали, нашло поддержку всех групп населения, недовольных политикой Советской власти. В первый день выступления Советская власть в г. Новониколаевске была свергнута, и на фоне успехов чехословаков Каракорум 8 июня 1918 г. признал себя подчиненным на тот момент – Западно-Сибирскому комиссариату, который 30 июня был преобразован во Временное Сибирское правительство (ВСП) [20, с. 45].

Быстрое падение Советской власти открыло дорогу для строительства нового государственного порядка. В Горном Алтае в течение июля в волостях ликвидировали Советы и Революционные суды, восстанавливая прежние органы власти. Вдохновленное быстрой победой над сторонниками Советской власти, ВСП начало проводить меры по восстановлению законодательства, действующего до октября 1917 г. В частности, 6 июля 1918 г. ВСП издало постановление о возвращении захваченных после октября 1917 г. земель прежним

владельцам впредь до решения будущим Учредительным собранием вопроса о земле [15].

В Горном Алтае местные власти уже спустя неделю откликнулись на решение ВСП, и 14 июля Чулышманское народное собрание постановило восстановить Чулышманский Благовещенский монастырь [5, л. 11 об]. Подобное решение во-многом диктовалось и стремлением сохранить ценные и удобные земли монастыря в пользовании жителей волости.

Позже, 21 августа 1918 г. была издана инструкция о применении постановления ВСП о возврате земель бывшим владельцам. Она учитывала и интересы крестьян, «реквизировавших» землю: понесенные «захватчиками» материальные и трудовые затраты, вложенные в землю, предписывалось компенсировать, Интересы крестьян-захватчиков обеспечивались положением, в соответствии с которым засеянные поля и сенокосные угодья до сбора урожая должны были оставаться в пользовании лиц, владеющих ими в настоящее время. По мнению ряда исследователей, инструкция была лишена реставрационного духа и носила компромиссный характер, признание же права «захватчика» пользоваться результатами своего труда являлось уже частичной легализацией результатов революционных преобразований [18]. Передача захваченных земель возлагалась на губернские и уездные земства, для этой цели предполагалось создавать «ликвидационные» комиссии.

К этому времени в Горном Алтае крестьянами были захвачены лучшие участки земель у монастырей и крупных арендаторов – мараловодов и коннозаводчиков [13, с. 91]. Однако земельный отдел при управе был создан лишь в октябре 1918 г. Ввиду того, что документы земельного отдела не сохранились, дать ответ о дальнейшей судьбе реквизированных земель: были они возвращены прежним владельцам, или же они остались во временном пользовании крестьянских обществ, представляется затруднительным. В отечественной историографии приведены факты того, что некоторые земли мараловодов были возвращены прежним владельцам представителем ВСП корнетом Лебедевым [6, с. 56], который перешел на сторону Сагунина и стал его активным сторонником.

С приходом к власти в г. Омске военного министра А. В. Колчака 18 ноября 1918 г. новое правительство по аграрному вопросу колчаковское правительство, также, как и его предшественник – ВСП, стремилось проводить компромиссную политику. В отечественной историографии мероприятия «белых» правительств Сибири в аграрной

сфере рассмотрены достаточно подробно. По постановлению ВСП от 6 июля 1918 г. захваченные земли требовалось возвратить прежним владельцам. Однако по Инструкции к постановлению от 21 августа 1918 г. учитывались и интересы крестьян-захватчиков: понесенные материальные и трудовые затраты, вложенные в обработку земли, предписывалось компенсировать, а засеянные поля и сенокосные угодья до сбора урожая продолжали оставаться в пользовании владеющих ими лиц. Колчаковские министры проводили аграрную политику более гибко: в двух постановлениях от 8 и 13 апреля 1919 г. захваченные земли временно передавались в распоряжение государства, а сами крестьяне-захватчики переводились в разряд арендаторов казенной земли. На всех землях урожаем собирал и использовал тот, кто засеивал и обрабатывал поле [19, с. 77].

В 1919 г. епископ Иннокентий поставил перед Алтайской губернской земской управой вопрос о возвращении ранее захваченным Кутаешским земельным обществом у Никольского женского монастыря 93 десятины земли. Губернская управа вынесла решение оставить в пользовании общества указанной площади ввиду ее «незначительности», и поскольку ее захват «хозяйство монастыря не нарушал». Земля подлежала принудительному отчуждению в пользу общества с выплатой денежной компенсации. До решения окончательного вопроса крестьянам рекомендовалось новых построек не возводить, старые не ремонтировать [3, л. 38, 39].

В налоговой сфере колчаковское правительство, по мнению В. М. Рыноква, стремясь обрести популярность, также пыталось учитывать интересы всех социальных групп. Вместе с тем, налоговая политика «белых» правительств отличалась в невыгодную сторону в сравнении с советской. Если Советская власть отменила налоги с населения, то ее падением противники большевиков вернули в деревню поземельный и многие другие налоги. При этом власти требовали с крестьян выплаты недоимок, скопившихся за несколько месяцев правления Советов и штрафов за незаконную вырубку леса. Нежелание крестьян платить налоги, а также недостаток кадров для налоговых органов вынуждали власти применять при сборе налогов силовые меры. Для сбора налогов привлекались вооруженные отряды милиции. Такие меры не могли не вызвать недовольства крестьян, которые часто отказывались платить налоги [19, с. 65, 67, 70].

В Каракорумском уезде, в течение 1919 г. сбор налогов осуществлялся с помощью милиции, при этом результат был неутешительным: к осени 1919 г. поступило всего 10 % от

запланированного объема. В условиях, когда финансирование земств перекладывалось на местные бюджеты, сложившаяся ситуация привела Каракорумский уезд на грань финансового краха [1].

Ситуацию усугубляло бедственное положение в Горном Алтае, вызванное последствиями боевых действий между «белыми» и «красными» в 1918 году и падежом скота. В мае 1918 г. Каракорум-Алтайская управа ходатайствовала перед Алтайской губернской земской управой о сложении недоимок за 1918 год [2, л. 40 об]. Одновременно Управа выступила с просьбой перед губернским земским собранием о снижении таксы за пользование земельно-лесным фондом – бывшими кабинетскими землями. Звучали жалобы на высокую арендную плату этих земель – в Улалинском и Онгудайском лесничествах, например, арендная плата составляла 3 руб. с 1 головы КРС, в Телецком – 5 руб. [2, л. 44].

Напряженная дискуссия сопровождала вопрос о норме налогообложения в уезде. Он прошел неоднократное согласование членов управы. В доклад Бюджетной комиссии управы от 23 мая предлагался следующий вариант порядка налогообложения в уезде: «Обложению подлежат все уездные надельные земли, числящиеся в селениях уезда». Кроме того, подлежали обложению ульи и скот, устанавливались коэффициенты налогообложения на количество голов скот и количество ульев в переводе на пахотную площадь в десятинах. К 1 десятине земли (пахотной) приравнивались: 2 улья; 5 голов КРС свыше 2 лет (лошадей, коров, верблюдов, свиней); 10 баранов и овец, а также телят и жеребят. В ходе продолжительных прений были вынесены три варианта налогообложения. Основной развернулся вокруг объекта налогообложения – с видов сельхозугодий, в первую очередь, с пашни, либо – с удобной земли. Первоначально остановились на варианте – принять норму обложения с дополнительным начислением на пахотную землю – до 20 %, и на покосные земли – до 10 % [3, л. 33]. Однако позже, по инициативе группы гласных, были приняты следующие основы налогообложения: «взимать с удобной земли, числящейся по наличным лицам и отводной записи» [4, л. 37].

Падение промышленного производства вызвало острый дефицит промышленных товаров первой необходимости. Еще в августе 1917 года, пытаясь обеспечить запросы крестьянства в промтоварах, в г. Бийске был создан Кредитный союз, который входил в систему сибирских кредитных союзов. Бийский кредитный союз ставил задачу усиления работы по вовлечению в хозяйственный оборот природных ресурсов Горного Алтая. Торгово-посреднические

операции распространялись по всей территории региона, вплоть до границы с Монголией. Зимой 1917 г. в район Телецкого озера Союз направил экспедицию для организации заготовок и сплава леса, скупки пушнины [11, с. 3]. Начавшаяся гражданская война приостановила процесс освоения природных ресурсов Горного Алтая со стороны кооперативных организаций.

Местные власти пытались разрешить эту проблему собственными силами. При Каракорум-Алтайской управе был образован Экономический отдел, на который ставились задачи доставлять необходимые предметы потребления населению уезда, а также организовать для развития промышленности на Алтае сбыт скотоводческого, кустарного, промыслового и промышленного производства. Свою деятельность Экономический отдел должен тесно связать с работой кооперативных организаций и волостных земств. Для решения этой задачи решением управы учреждался Земский банк, которому поручалось ведение посреднических операций. Банку планировалось передать средства на увеличение оборотного капитала. Управа придавала особое значение развитию промышленного производства в регионе. Планировалась организация промышленных лесозаготовок в районе Бие-Телецкой тайги. В целом на развитие заводско-кустарной промышленности Национальный комитет планировал выделить 17000 рублей [4, л. 36].

Однако огромные расходы колчаковского правительства на военные нужды, бюджетный дефицит, эмиссия денег и инфляция вели к обесцениванию денег. В результате крестьяне не стремились вывозить на продажу свою продукцию ввиду отсутствия промышленных товаров для товарообмена, предпочитали придерживать ее «до лучших времен». Данное обстоятельство ставило под угрозу снабжение армии и вынуждало правящие власти применять чрезвычайные меры: в деревне производились конфискации и реквизиции на военные нужды. У крестьян забирали лошадей, скот, хлеб, фураж, седла, упряжь, одежду военного образца и т.д. [16, с. 124]. Расходы колчаковского правительства многократно превышали его доходы, разница между ними восполнялась эмиссией. Печатание денег стало основным источником формирования бюджета, что приводило к усилению инфляции. При этом эмиссия шла полностью на военные нужды [19, с. 43, 104]. В Горном Алтае уже в мае 1919 г. власти были вынуждены повысить жалование служащим управы ввиду «дороговизны жизни» [4, л. 57].

Провал экономической политики и затянувшиеся боевые действия объективно заставляли колчаковское правительство опираться

на военных в решении хозяйственных проблем. К лету 1919 г. крестьянство Сибири уже испытало разочарование от колчаковского правления и стало связывать с большевиками свои надежды на перемены. Поражения армии на фронте послужили отправной точкой для организации массового выступления в деревне против власти Верховного правителя.

Партизанское движение в Горном Алтае началось в августе 1919 г. и продолжалось до разгрома и вытеснения белых частей в апреле 1920 г. за пределы страны. Партизанское движение в Горном Алтае носило общекрестьянский характер. Оно было представлено всеми его слоями, в том числе и зажиточным крестьянством, особенно в Уймонском районе. К возникновению и развитию массового выступления крестьянства против колчаковской власти привели преследования сторонников Советской власти; недовольство населения проводившимися мобилизациями; неспособность Верховного правителя поддерживать законность и порядок в гражданской жизни; победы Красной армии. После падения власти Верховного правителя инициатива в подавлении последних очагов сопротивления белых войск перешла к Красной армии, что предрешило окончательную победу большевиков.

С завершением Гражданской войны перед новой властью встала задача решения социальных, хозяйственных и национальных вопросов для перехода к мирной жизни. Горный Алтай вступил в новый этап своего исторического развития.

Итак, экономические процессы в Горном Алтае в период революций 1917 г. и Гражданской войны происходили в русле общего развития страны. В Горном Алтае аграрный вопрос всегда играл важное значение. С февраля по октябрь 1917 г. в ведение государства были переданы свободные земли Кабинета. Представители алтайского национального движения выступали зачастую с радикальными требованиями, призывая к отказу от арендных платежей за пользование свободными казенными землями. Октябрьская революция привела к радикальному слому социально-экономических отношений и становлению нового общественно-политического строя. В Горном Алтае, в отличие от Центральной России, решение земельного вопроса не приобрело радикальный характер. Однако изъятию подверглись некоторые земли монастырей, в ряде волостей местные Советы реквизировали, в соответствии с политикой центрального руководства большевиков, скот у коннозаводчиков и скотопромышленников.

Со свержением Советской власти в Сибири произошло частичное восстановление крупной земельной собственности, в частности, Челушманского Благовещенского монастыря. Однако власти «белой» Сибири пытались завоевать популярность у широких слоев населения. Меры в аграрной сфере в какой-то степени учитывали интересы крестьян, захвативших землю при Советской власти, и носили компромиссный характер. В ряде случаев захваченные ранее монастырские земли оставляли в ведении крестьян с обязательной выплатой монастырям.

Тем не менее, предпринимаемые меры так и не позволили «белым» правительствам приблизить крестьянство на свою сторону. Углубление Гражданской войны вызвало процессы инфляции и всеобщий кризис. Власти Каракорума пытались своими силами разрешить возникающие экономические проблемы. Однако общую тенденцию разрастающегося кризиса переломить не удалось. Вследствие чрезвычайно слабой собираемости налогов и отсутствия централизованного снабжения финансовое положение Каракорумского уезда в 1919 г. серьезно ухудшилось. В условиях нехватки внутренних ресурсов колчаковская власть пыталась решить проблему внутренних источников за счет крестьянства Сибири, что вызывало повсеместное недовольство в деревне. Партизанское движение против власти Колчака носило общекрестьянский характер, оно сыграло решающую роль в восстановлении в регионе Советской власти. Завершение Гражданской войны открыло новый этап в развитии Горного Алтая.

Источники и литература

1. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. 239. Оп. 1. Историческая справка.
2. ГААК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 3916.
3. ГААК. Ф. 233. Оп.2. Д. 265.
4. ГААК. Ф. 233. Оп. 3. Д. 77.
5. Государственный архив социально-политической документации Республики Алтай (ГАСПД РА). Ф. 420. Оп. 1. Д. 4.
6. Декреты Советского правительства. Том I. 25 октября 1917 г. – 16 марта 1918 г. Москва: Гос. изд.-во политической литературы, 1957. 626 с.
7. Декреты Советской власти. Т. II. 17 марта – 10 июля 1918 г. М.: Государственное издательство политической литературы, 1959. 686 с.
8. Демидов В. А. К социализму, минуя капитализм. Очерк социалистического строительства в Горно-Алтайской автономной области. Новосибирск: «Наука», Сиб. отд.-ие, 1970. 224 с.

9. Демидов В. А. От Каракорума к автономии: Пособие к спецкурсу. Новосиб. ун.-т. Новосибирск: РИО НГУ, 1996. 156 с.
10. Екеев М. Н. Социально-экономическое развитие Горного Алтая в конце XIX – первой трети XX вв. Автореф. дис. на соиск. уч. степ. к.и.н. Абакан, 2007. 23 с.
11. Жизнь Алтая. 1917. 3 декабря // Сайт Алтайской краевой научной библиотеки им. В. Я. Шишкова. [Электронный ресурс]. <http://www.akunb.altlib.ru> (дата обращения: 06.04. 2018).
12. Иванцова Н. Ф. Роль Каракорум-Алтайской управы в решении вопроса государственно-национального строительства и аграрных преобразованиях в Горном Алтае в начале 1918 г. // Горный Алтай и Россия. 240 лет. Тезисы к научно-практич. Конф. «240 лет добровольного вхождения алтайского народа в состав Российского государства и современность». / Горно-Алтайский институт гуманитарных исследований. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типогр., 1996. С. 109–110.
13. История Горного Алтая. В трех томах. том второй. 1900–1945 гг./ Под ред. Н. М. Екеевой, Н. Ф. Иванцовой. Бийск, 2000. 223 с.
14. Крестьянство Сибири в период строительства социализма. 1917–1937 гг. Новосибирск: Наука, 1983. 389 с.
15. О возвращении владельцам их имений: Постановление Временного Сибирского правительства от 6 июля 1918 г. // Собрание узаконений и распоряжений Временного Сибирского Правительства от 18 июля 1918 г., № 2 (ст. 22) в кн.: Максаков В., Турунов А. Хроника гражданской войны в Сибири (1917–1918). Сб. документов. [Вступит. ст. Б. Шумяцкого]. М.-Л.: Государственное издательство, 1926 // Сайт Научно-просветительского журнала «Скепсис». [Электронный ресурс]. http://www.scepsis.net/library/id_2927.htm (дата обращения: 04.10.2013).
16. Пахаев С. Я. Горный Алтай накануне массового партизанского движения (июнь 1918 год – июль 1919 год) // Ученые записки ГАНИИЯЛ. Вып. 4. Горно-Алтайск, Горно-Алт. книжн. изд.-во, 1961. С. 106–130.
17. Пахаев С. Я. Контрреволюционная роль Каракорум-Алтайской окружной управы в годы Великой Октябрьской социалистической революции и гражданской войны // Вопросы истории Сибири. Томск, 1965. Вып. 2. С. 125–137.
18. Рынков В. М. «Между Сциллой и Харибдой: аграрное законодательство антибольшевистских правительств на востоке России (лето 1918–1919 гг.) // Актуальные проблемы социально-политической истории Сибири (XVII – XX вв.): Бахрушинские чтения 1998 г.; Межвуз. сб. науч. тр. / Под ред. В. И. Шишкина; Новосиб. гос. ун.-т. Новосибирск, 2001. С. 99–137 // Сайт научно-популярного журнала «Сибирская заимка». [Электронный

ресурс]. <http://www.zaimka.ru/author/gynkov/> (дата обращения: 11.10.2013).

19. Рынков В. М. Финансовая политика антибольшевистских правительств востока России (вторая половина 1918 – начало 1920 г.). Новосибирск: НГУ, 2006. 211 с.

20. Святогорье. История Республики Алтай в документах Центра хранения Архивного фонда Алтайского края. XVII – начало XX веков. Горно-Алтайск, 2000. 231 с.

© М. С. Каташев, 2018

УДК 396.11

М. В. Васеха

**РУССКАЯ КРЕСТЬЯНКА НА АЛТАЕ: МЕХАНИЗМЫ
ТРАНСФОРМАЦИИ
ОБРАЗА В 1920-Е ГОДЫ**

M. V. Vasekha

**RUSSIAN PEASANT WOMAN IN ALTAI: IMAGE'S
TRANSFORMATION MECHANISMS
IN 1920IES**

(Работа подготовлена при поддержке РФФИ, грант № 16-01-00136)

Аннотация: В работе представлены результаты исследования механизмов конструирования и внедрения образа «новой советской женщины» в повседневную жизнь крестьян юга Западной Сибири в 1920-е гг. Существенное место в исследовании занимают полевые материалы, собранные на Алтае. Автор рассматривает проблему комплексно: в законодательной плоскости, в общественно-политическом поле, в рамках политики ликвидации неграмотности и охраны материнства и младенчества, в аксиологической сфере (новые паттерны поведения), в рамках антирелигиозной кампании и внедрения новых советских ценностей через «красные» обычаи и обряды [полное исследование см. 1].

Abstract: This article is a summary of the research about the construction and implementation mechanisms of the image of the «New Soviet Woman» in the everyday life of the peasants of the south of Western Siberia in the 1920ies. The problem is considered in complex: in the legal plane, in the axiological sphere (new patterns of behavior) in the socio-political field, in political of literacy and the protection of mothers and children, in the framework of the anti-religious campaign and the

introduction of new Soviet values through the «red» customs and rituals.

Ключевые слова: Гендерные исследования, 1920-е годы, социальное конструирование, советская женщина, Алтай.

Keywords: Gender studies, 1920ies, the social construction, the Soviet woman, Altai.

Источники. К исследованию были привлечены публикации идеологов «женского вопроса», архивные документы, материалы периодической печати, а также интервью с современниками изучаемых событий — женщинами и мужчинами, чья молодость пришлась на 1920-е гг.

На протяжении XX в. у поколений российских женщин существенным образом изменилось отношение к браку, деторождению, религии, образованию, построению карьеры и в целом — к формированию своих жизненных стратегий. Перемены происходили, в основном, в русле общемировых модернизационных изменений, от «традиционных» моделей к «модернизированным», однако спецификой российского перехода являлось государственное педалирование этого процесса. Новая власть взяла курс на ускорение модернизационных преобразований, ядром которых стала индустриализация российского аграрного общества. В фокус особого внимания со стороны государственной власти попала женщина, как одна из главных героинь в ходе осуществления советской экономической, демографической, культурной и политической модернизации общества. Возникло целое направление советской политики, получившее обобщающее название «вопросы женщин», которое включало вовлечение россиянок в общественную и политическую жизнь страны, охрану материнства и младенчества, образование женщин и антирелигиозную работу среди них, борьбу с традиционными формами гендерного поведения и конструирование новых женских паттернов.

Несмотря на столь непродолжительный в масштабах истории временной отрезок, именно в 1920-е гг. был заложен фундамент модели советского социально-гендерного устройства. Одной из задач послереволюционной России стало преобразование общества на новых социальных началах, предусматривавших и пересмотр существующего гендерного порядка. После сменившей власть в стране революции 1917 г., Советы начали проводить в жизнь ещё одну революцию — «культурную», которая должна была свершиться в умах советских граждан для создания «нового человека», что подразумевало и «новую женщину».

Государственная политика Советов в отношении женщин и семьи.

В первой половине изучаемого периода идеи ранних советских идеологов по «женскому вопросу» И. Ф. Арманд и А. М. Коллонтай были частично воплощены в жизнь, что нашло отражение в советском семейном законодательстве, согласно которому вводился институт гражданского брака, упрощалась процедура развода и предполагалась определённая правовая защита для женщин. Кодекс законов о труде 1922 г. должен был защитить работающую женщину-мать. На фоне формирования советского семейного законодательства постепенно усиливалась формальная сторона брачно-семейных отношений.

Именно в рассматриваемые годы был заложен фундамент нового гендерного контракта советского общества, когда женщина, получив «двойную занятость», должна была выполнять функцию «работающей матери», т.е. нести обязанности матери — хранительницы семейного очага, и работницы-общественницы. В 1920-х гг. этот тип «этакратического» [2, с. 236–263] гендерного контракта в Западной Сибири затронул, главным образом, городских женщин, а не крестьянок, которые до начала коллективизации оставались в рамках своих индивидуальных хозяйств. Полевые исследования в ряде сел Алтайского края и архивные материалы показали, что в 1920-е гг. для сибирского крестьянства была характерна опора на обычно-правовое регулирование.

Механизмы вовлечения сибирских крестьянок в общественно-политическую деятельность.

Молодая советская власть активно разрабатывала механизмы включения женщин в общественно-политическую жизнь: побуждение к вступлению в комсомол, привлечение к работе женотделов и волорганизаторскую деятельность, участие в делегатских съездах и т.д. Местные алтайские органы власти также пытались активизировать процесс вовлечения женщин в кооперирование. В качестве первоочередных задач они рассматривали мероприятия по поднятию активности крестьянок, их вхождению в состав сельских правлений и ревизионных комиссий. С этой целью организовывались женские собрания, выявлялись и привлекались к постоянной работе наиболее активные крестьянки, которые впоследствии работали на выборных должностях.

Сибирские крестьянки в 1920-е гг. втягивались в общественно-политическую жизнь неактивно, это касалось и женской кооперации. Несмотря на «неуклонный рост» числа женщин в органах

управления, в отчётах о работе сельхоз кооперации процент участия женщин оставался мизерным: например, в 1927 г. их участие в потребкооперации колебалось от 1 % до 3,7 % [3, с. 104]. Большой проблемой в Сибирском крае была «текущность» женских кадров, вызванная «переброской» опытных специалисток из женотделов «на более серьёзные» направления деятельности. Привлечение в комсомол также не имело особых успехов, во-первых, из-за нежелания самих девушек, а во-вторых, из-за позиции комсомольцев, сомневавшихся в профпригодности женщин. Даже мужчины-партийцы не понимали важности «женского направления» и красноречиво называли женотделы «крайбабами» и «бабкомами» [4, с. 45]. Так, например, характерен случай «в Бийском округе на делегатском собрании, которым руководил почтарь, член партии, он бросал беседу с делегатками на полуслове, когда подъезжали лошади, и уходил» [5, с. 48]. Еще более сложная обстановка складывалась в районах с преобладающими коренными народами Сибири. В отчетах из Ойротской автономной области отмечалось, что главным препятствием в вовлечении женщин в общественную работу являлось «отношение алтайцев к женщине как к нечистому существу, не человеку. Это алтайское отношение к женщине передается и русскому населению. Русские мужчины не видят в женщине равного себе человека» [6, л. 6–10].

Оценку состояния работы с женщинами в первой половине – середине 1920-х гг. можно прочитать в отчетах о рабочих поездках председателей Губисполкомов. В резолюции по докладу о «Новом советском аппарате» в 1924 году говорилось, что в Чистюньской волости Алтайской губернии был женский волорганizador – девушка 17-ти лет. «Политподготовку получила в Алтгубсовпартшколе, которую окончила в 1923 году, была членом Революционно-коммунистического союза молодежи (далее – РКСМ). Свою работу видела в проведении женских собраний и в устройстве ежегодной волконференции, в последней принимали участие 30 делегаток, а всего числилось делегаток – 75 <...> в основном молодые женщины и девушки». Жалование волорганizador получала от ВИКа в размере 8 рублей в месяц. Однако обследовавшие органы вынесли вердикт: «По общему уровню развития это человек малоподходящий в работе женского волорганizadorа, так как по своей молодости не пользуется достаточным авторитетом» [7, л. 113]. В отчете отмечалось, что подобное положение дел вполне типично для Алтайской губернии.

Вовлечение сибирячек в общественно-политическую жизнь в Западной Сибири наталкивалось на трудности с финансированием,

подготовкой профессиональных кадров, неграмотностью населения и общим сопротивлением сибирского крестьянства советским преобразованиям.

Конструирование новых женских поведенческих паттернов.

Создаваемые женские образы на страницах популярных изданий — также один из инструментов работы советских идеологов с глубинными пластами сознания населения на уровне формирования новых ценностных установок, поведенческих и жизненных стратегий и ориентиров. В качестве инструментария здесь привлекались художественные средства воздействия на массовое сознание сибирячек: литературные произведения, рассказы, «зарисовки из жизни», сценарии для сельских театров, публикуемые как в федеральных СМИ, так и в местном журнале «Красная сибирячка», адаптированном к сибирской аудитории.

«Новые» девушки и женщины в этих произведениях ориентировались на знания, а не на религию и обычаи, проявляли самостоятельность в принятии решений, в том числе о вступлении/невступлении в брак, были «идеологически грамотны». В 1920-е гг. женские журналы предлагали следующие модели поведения: учиться, «вырваться» из «тёмного» мира «отцов и дедов», уходить в город для продолжения учёбы и работы, в основном – по «женской линии».

Художественные произведения обосновывали право детей на бунт против отцов и матерей — представителей «старого» мира; однако полевые материалы автора все же свидетельствуют о сохранявшемся в 1920-е гг. подчинении младшего поколения сибиряков старшему. Ещё одним важным изменением, над которым работали советские идеологи, была смена ориентиров девушки при выборе брачного партнёра. В качестве будущего супруга им рекомендовали комсомольцев и бедняков в противовес зажиточным «кулакам». Полевые материалы указывают на то, что в исследуемый период предпочитали родиться семьи примерно одного уровня достатка, хотя увеличение в этот период браков «убёгом» (зачастую у неравных в экономическом положении жениха и невесты) свидетельствовало о новых тенденциях романтических отношений в сибирской деревне.

Советская пропагандистская машина представляла мир женщин крайне полярным. На одном полюсе рисовался «мир баб», «тёмного прошлого» с предрассудками и тяжёлой «долей». На другом — «новая советская женщина», общественница, активистка, борец и товарищ, руководитель наравне с мужчинами. В рассказах, ориентированных на женскую читательскую аудиторию, ломались

поведенческие стереотипы женщин в крестьянской патриархальной семье. В периодике тех лет развенчивалось представление о «женской доле» (судьбе, предуготовленном будущем, женском фатализме). Моделировались более эффективные жизненные сценарии: женщинам предлагалось занимать деятельную позицию, принимать нестандартные для тех лет решения для изменения своей судьбы. Важно отметить, что предлагаемые стереотипы поведения не отличались особым разнообразием, по сути, агитируя освобождаться от «гнёта отцов, братьев и мужа»; а все предлагаемые сценарии опять же сводились к мысли о служении, но уже общественным интересам.

Развитие народного образования в деревне и женская грамотность.

Одним из главных препятствий в деле вовлечения крестьянок в общественные отношения считалась их неграмотность, в связи с чем была развернута государственная кампания по ликвидации неграмотности, в том числе и среди крестьянок. Ликвидация неграмотности в Сибири 1920-х гг. сталкивалась с рядом трудностей: нехваткой средств и кадров, слабым распространением книг и газет в деревне и т.д. Женщинам, уже вовлечённым в общественную жизнь, например ставшим делегатками и хорошо зарекомендовавшим себя на делегатских собраниях, предлагалось получить дальнейшее образование (на профтехнических, кооперативных, сельскохозяйственных, юридических курсах, курсах советского строительства, охраны материнства и младенчества или рабфаках). Тем не менее, в 1927 г. даже среди делегатов в Томском округе более 30% были «совсем неграмотными», при этом необходимо учитывать, что данные подобной статистики обычно завышались. Ликвидация неграмотности зачастую сводилась к получению «первичной грамотности» — умению расписаться, чтению по слогам. Работу по обучению женщин затрудняли и их загруженность домашними делами, нежелание учиться, консерватизм мужчин, не позволявших жёнам и дочерям ходить на пункты ликвидации безграмотности и собрания.

Несмотря на политику всеобщей ликвидации неграмотности, воспитание сельских девочек продолжалось в патриархальном духе. В докладах о состоянии школьного дела в Сибири отмечено низкое посещение школы девочками: на 10 мальчиков приходилась 1 девочка [8, л. 75–7]. В сознании сибирского крестьянства продолжало жить убеждение о том, что женские рабочие навыки намного важнее, чем грамотность. Полевые материалы свидетельствуют, что именно родители часто выступали против желания дочерей обучаться в школе.

При высокой декларативности проблемы всеобщей ликвидации безграмотности в 1920-е гг. можно констатировать, что в Сибири не удалось добиться заметных результатов в этом вопросе среди как взрослых крестьянок, так и сельских девочек школьного возраста. Причина неудач в образовании женщин была комплексной: от нехватки средств и профессиональных кадров до «патриархальных» установок семьи и нежелания самих женщин учиться, часто связанного с домашней загруженностью. Новыми возможностями пользовались лишь единицы крестьянок, прежде всего молодые девушки, заинтересованные в продолжении дальнейшего обучения, в том числе «по партийной линии». Таким образом, немало пожилых женщин 1910 – начала 1920-х гг. рождения в сибирских селах остались неграмотными или малограмотными на всю жизнь.

Политика в области охраны материнства и младенчества.

Советские идеологи 1920-х гг. высказывали мысль о том, что семья не может справиться с задачей воспитания подрастающего поколения, в связи с чем был взят курс на сокращение роли семьи в воспитательном процессе. Следствием явилось создание институций общественного воспитания будущих советских граждан: ясли, детские сады и площадки, школы. В то же время эти мероприятия «охрматмлада» декларировались как «помощь матери» и были призваны облегчить домашнюю нагрузку. Важно отметить, что федеральные власти практически не выделяли средств на проведение мероприятий «охрматмлада» в Западной Сибири, и все тяготы реализации этой политики ложились как на местный бюджет, так и непосредственно на самих крестьян. Ещё одной проблемой продвижения идеи коллективного воспитания стало сопротивление крестьянок, которые, в отличие от городских женщин, быстро оценивших удобство яслей и детских садов, нередко сопротивлялись этим новшествам в воспитании.

В 1920-е гг. воспитательная роль школы, особенно в сибирской деревне, была не столь велика, и главным социализирующим институтом оставалась семья. Официальная статистика того времени указывала, что социальный институт «охрматмлада», призванный освободить женщину от забот о детях во время рабочего дня, в исследуемое десятилетие не достиг поставленных задач и носил в Сибири в основном декларативный характер. Например, даже просветительская работа среди населения, на которую уповали охрматмладовцы, при отсутствии бюджета на серьезные мероприятия, проводилась очень слабо. Так, например, для чтения лекций были привлечены врачи в Косихинском районе Алтайской губернии и «были прочитаны 3 лекции

с присутствием 380 человек» [5, с. 49]. Безусловно 3 лекции не могли решить поставленные глобальные задачи охраны материнства.

Введение общественного воспитания, таким образом, должно было сыграть функцию переходного моста между «старым» и «новым» мирами. Идеологи коммунизма понимали, что отмена функции семьи как транслятора социокультурного кода общества нанесёт один из самых главных ударов по «отживающему прошлому».

Новые практики «планирования семьи» предполагали такую составляющую в политике «охрматмлада», как медицинский аборт, легализованный в 1920 г. В изучаемые годы прослеживалась неуклонная тенденция роста их числа как в городах Сибири, так и в сельской местности. Аборты не стали редкостью в деревне, хотя согласно официальной статистике крестьянок, решившихся на эту операцию, было в несколько раз меньше, чем горожанок. Попытка внедрения профессиональных акушерок в частную жизнь крестьянских семей была затруднена не только недостатком материальных средств и квалифицированных кадров, но и нежеланием самого населения пользоваться специализированной помощью. Полевые материалы показали, сколь велика была роль «бабушек», повитух.

Слабость просветительской работы, недоступность средств контрацепции сыграли решающее значение в процессе установления этой операции как практически единственного способа планирования семьи в СССР, несмотря даже на период запрета с 1936 по 1955 гг. Легализация аборта, постепенно ставшего одной из распространённых практик, сыграла важную роль в формировании образа жизни и паттернов поведения «новой советской женщины».

Антирелигиозная работа среди сибирячек.

Ещё одним препятствием на пути «раскрепощения» была высокая степень религиозности крестьянства, в особенности женского. Нередко именно по религиозным мотивам девушки отказывались вступать в комсомол. В сибирских деревнях комсомолками становились считанные единицы, однако в отчётных документах того времени с сожалением отмечалось, что даже эти комсомолки-коммунистки, как правило, продолжали соблюдать религиозные традиции.

Советские идеологи видели особенность антирелигиозной работы с женщинами в воздействии не на разум, а на их чувства, считая, что у них более развита именно эмоциональная составляющая. Мероприятия советской власти по ликвидации неграмотности, деятельности женотделов, политики «охрматмлада» также мыслились частью антирелигиозной пропаганды. Предлагалось «отвлекать»

женщин от церкви посредством коллективного чтения журналов, посещения комсомольских собраний, вовлечения в общественную жизнь, приобщения к искусству.

Сженской аудиторией советские агитаторы широко использовали формы работы, которые заключались в пропаганде художественных сочинений — «былей» и рассказов, порочащих священнослужителей и высмеивающих «тёмную» религиозность. Но попытки научно-просветительской работы оказались неэффективными в крестьянской среде. В антирелигиозной работе с женщинами предлагалось использовать положение христианства о «несправедливом» положении женщины по сравнению с мужчиной. Тезис о том, что «религия веками закабалила женщину» был одним из главных в антирелигиозных беседах с крестьянками.

Несмотря на активную антирелигиозную работу с населением, официальная статистика показывала неутешительные цифры религиозной устойчивости сибиряков, и даже наблюдался обратный эффект. В 1924 г. в Сибири вместо «ликвидированных» 56 групп верующих вновь подали на регистрацию 120 [9, л. 35 об]. Подобный религиозный подъём советские чиновники объясняли общей нестабильностью в обществе, ростом эсхатологических настроений и, возможно, слишком грубо проводившейся антирелигиозной политикой. Более того, именно на женщинах, рождённых в начале XX в., — тех самых «церковных бабушках», которые не боялись осуждения на работе, — держались те немногие не закрытые в советский период приходы 1950–1980-х гг. Именно в 1920-е гг. был заложен механизм своеобразного советского двойственного поведения, когда в общественных местах человек представлялся атеистом, но, в то же время, внутри семьи сохранял религиозность, отмечал церковные праздники.

«Красная обрядность» и строительство «нового быта».

Создание культурных символов «нового быта» должно было помочь адаптации населения страны к меняющимся временам. Культуртрегерские усилия государства по освобождению от религиозного содержания праздников семейного цикла и наполнение старых форм социалистическим содержанием стали важной составляющей этой работы. Советская обрядность («октябрины», «красные избушки», гражданские свадьбы и похороны и т.д.) постепенно должна была стать частью нового быта, элементы которого разрабатывались в многотиражных массовых методических пособиях, рассчитанных как на агентов советских преобразований, так и на обывателей. Внедрение

новых праздников, советской обрядности и ритуалов стало одним из инструментов формирования нового советского человека, в том числе «новой советской женщины».

Выбор брачного партнёра и массовые встречи молодёжи: «красные избушки» вместо «вечёрки».

Одним из механизмов внедрения нового содержания на деревенских игрищах и вечерках — традиционных местах встречи молодёжи — стали «красные избушки». Это делалось с целью изменения гендерных стереотипов поведения, системы знакомств, стандартов ухаживаний в среде сельских юношей и девушек брачного возраста, а также ценностных жизненных установок молодёжи в целом. Предлагалось устранить отношение к девушкам «на выданье» как к «товару» и установить партнёрский дух отношений (отказ от «поцелуйных» игр и пр.). Именно молодых девушек советские идеологи видели основными агентами изменений в молодёжной среде. Кроме того, методисты предполагали «разбавить» матримониальные установки крестьянских девушек большей вовлечённостью их в общественную жизнь (ликбез, политинформация, агрокружок и т.д.) и одновременно в рабочий процесс (посиделки как мероприятие по повышению квалификации мастерства прядения, обучение кройке и шитью и др.). Особый акцент делался на «разумности» и «пользе» содержания сельского молодёжного досуга.

Однако полевые материалы, обследования сибирских селений показали, что в 1920-е гг. традиционный молодёжный досуг в виде игрищ и вечёрок, а также обычаи выбора брачных партнёров оставались приоритетными. Последние не теряли своей популярности, в том числе и в среде молодых деревенских комсомольцев.

«Красная» брачная обрядность.

Формы заключения брака, бытовавшие в исследуемый период («добром», «убёгом» и «кражей»), свидетельствовали о всё ещё невысоком уровне вовлечённости сибирячек в решение вопроса о собственной судьбе. Мнением девушки не интересовались ни при выдаче замуж «добром», когда инициатива исходила от родителей, ни при «краже» со стороны родственников жениха (информацию по этому вопросу в более ранний период можно найти у Е. А. Коляскиной [10, с. 15], Т. К. Щегловой [11, с. 76] на материалах Алтайского края и Е. Ф. Фурсовой по материалам Западной Сибири [12, с. 10]). При всех описанных формах заключения брака девушка должна была принять свою «долю» как должное. Лишь при форме брака «убёгом» девушка могла рассчитывать на возможность реализации своих душевных

влечений, что стало, в определенной степени, отражением «революции чувств» в сибирской глубинке.

Публицистика и пресса 1920-х гг. описывали старую свадебную обрядность как «позорящую» честь и достоинство женщины. В основу критики были положены вызывавшие у молодёжи негативное отношение отдельные свадебные обряды сибирской деревни (постельный обряд, денежный взнос за невесту и пр.). Проводники новой жизни спекулировали на желании молодёжи проявлять самостоятельность. Советская власть при создании «новой обрядности» исходила из понимания, что сложная, многоэтапная свадебная обрядность требовалась крестьянам для легализации брачного союза в глазах семей брачующихся и сельской общественности. Идеологи новой власти также видели необходимость существования свадебных обрядов, однако считали возможным сохранить их формы при условии замены содержания на «социалистическое». «Красные методисты» признавали, что браки, заключённые по старому обычаю, оказывались более прочными, по сравнению с безобрядовыми, зарегистрированными в госорганах.

Авторы методических пособий очень ответственно подходили к разработке новых свадебных сценариев и даже привлекали в качестве консультантов отечественных этнографов. Методисты стремились противопоставить богатой обрядами и песенно-танцевальным фольклором сельской свадьбе новую «красную», не менее эффектную. Однако в «новую» свадьбу вкладывали иные смыслы: невеста должна была занимать активную позицию при решении вопроса о браке, настаивать на равных партнёрских отношениях с мужем и т.д. Упор делался на чувственные основы брака, а хозяйственные соображения представлялись неким пережитком старого. Разработчики подчёркивали необходимость постепенного, ненасильственного внедрения новых свадебных традиций путём ввода новых обрядов, песен, игр. Совершенно очевидно, что методисты, выполняя заказ власти и разрабатывая новые сценарии для «крестьянской массы», совершенно не учитывали этнокультурное разнообразие русского народа. Навязывание единообразного, общего для всей страны свадебного сценария в 1920-е гг. было обречено в Сибири на неудачу, особенно если учесть в целом хорошую сохранность свадебных обычаев в сёлах и отдельных культурных группах.

В 1920-е гг. обычаи, предшествовавшие браку, в одних этнографических группах продолжали оставаться патриархальными (старообрядцы, многие сибирские старожилы), в других (южнорусские

переселенцы, украинцы, белорусы) — включали новации. «Новая обрядность» 1920-х гг. прижилась в основном в партийно-комсомольской среде (а также среди части батраков и сельских маргиналов), большинство же селян к этим новациям отнеслось осторожно. Даже к 1934–1936 гг. на территории РСФСР большинство новорождённых по-прежнему продолжали крестить, примерно 40 % молодых венчались и около 90 % умерших отпевали по старинке [13, с. 10].

Столь глубокое проникновение государства в интимные сферы жизни своих граждан, целенаправленное формирование «новых» ценностей, жизненных установок и стратегий населения позволяет говорить, пожалуй, о первом в мировой практике социальном эксперименте гендерного конструирования.

На наш взгляд, именно женщины, их духовно-нравственный мир, здоровье, жизненные ориентиры подверглись наиболее сильным трансформациям в условиях жёсткой государственной индоктринации. Планируемая «революция в умах» женщин — в особенности, как считалось, у «наиболее отсталых» крестьянок — стала той «высотой», после взятия которой, можно было бы говорить о начале изменения культурного кода всего российского общества. Тем не менее, в 1920-е гг. образ русской сибирской крестьянки еще во многом соответствовал традиционным представлениям о роли, функциях и месте женщины в жизненном цикле семьи (рода), несмотря на то, что именно в этот период в обществе были запущены многие механизмы по конструированию образа «новой женщины», принесшие свои результаты несколько позднее.

Источники и литература

1. Васеха М. В. Русская крестьянка в семье и общественной жизни 1920-х гг. (по материалам юга Западной Сибири): Дисс... канд. ист. наук / Институт истории и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. М., 2015. 245 с.

2. Здравомыслова Е. А., Тёмкина А. А. Советский этакратический гендерный порядок // Социальная история – 2002. Гендерный выпуск / Отв. ред. Н. Л. Пушкарёва. М.: РОССПЭН, 2002.

3. Ефимов Г. Итоги перевыборной кампании в сельской кооперации в Сибири // Жизнь Сибири. 1927. № 2.

4. Васеха М. В. Вовлечение женщин в процессе строительства советского общества в 1920-е гг. (по материалам юга Западной Сибири) // Известия Алтайского государственного университета. 2013. № 4–2 (80). С. 43–46.

5. Пукит. Работа среди крестьянок в Сибири. Из материалов обследования // Коммунистка. 1926. № 9. С. 48.
6. ГАНО. Фонд 47, оп. 1, Д. 70.
7. ГАНО. Фонд 1, оп. 1.
8. ГАНО. Ф. 47. Оп. 1. Д. 27.
9. ГАНО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 25.
10. Коляскина Е. А. Образ женщины в картине мира русских Алтая второй половины XIX – первой трети XX века. Автореф. на соискание степени канд. ист. наук. Томск, 2010. 24 с.
11. Щеглова Т. К. Деревня и крестьянство Алтайского края в XX веке. Устная история. Барнаул, 2008. 528 с.
12. Фурсова Е. Ф. Брачные связи сибирских крестьян как механизм сохранения их этнокультурной обособленности // Гуманитарные науки в Сибири. 2016. Том 23. № 2. С. 37–41.
13. Киселёва Т. Г. Женщина и семья в послеоктябрьский период: Опыт исторического анализа. М.: МГУК, 1995. 37 с.

© М. В. Васеха, 2018

УДК 94(57)+94(5)

В. Г. Дацышен

**БЕГСТВО ЗА АЛТАЙ. ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ МЕЖДУ
КАЗАХАМИ ОЙРОТИИ И МОНГОЛИИ В 1930 – 31 ГГ.**

V. G. Datsyshen

**ESCAPE FOR ALTAI. INTERACTIONS BETWEEN KAZAKHS
OYROTIYA AND MONGOLIA IN 1930 – 31**

Аннотация: Статья посвящена проблемам казахского населения Ойротии и Монгольского Алтая в период радикальных социально-экономических преобразования. Автор, опираясь на монгольские архивы, восстанавливает картину событий в Монгольском Алтае в 1930 – 1931 гг. и показывает взаимосвязь между казахами Горного Алтая и Монголии

Abstract: The Article is devoted to problems of the Kazakh population of the Oyrotiya and the Mongolian Altai in the period of radical social and economic transformations. The author, leaning on the Mongolian archives, restores a picture of events in the Mongolian Altai in 1930 – 1931 and shows interrelation between Kazakhs of Gorny Altai and Mongolia

Ключевые слова: Горный Алтай, Западная Монголия, казахи, коллективизация, бегство в Китай.

Keywords: Gorny Altai, Western Mongolia, Kazakhs, collectivization, escape to China.

Важнейшей страницей истории казахов Алтая, как и всех народов Советского Союза и Монгольской Народной Республики, стали радикальные социально-экономические преобразования, проведенные под руководством ВКП(б). Советский лидер И. В. Сталин (Джугашвили) назвал 1929 г. – годом «Великого перелома». Руководство Монголии проводило в своей стране преобразования по советскому образцу и под контролем советских большевиков. Реакцией части населения на стали эмиграционные настроения, в приграничных районах Азиатской части Советского Союза и в Монголии многие свое спасение видели в бегстве в Китай.

В системе приграничных регионов Советского Союза особое место занимал Горный Алтай (Ойротская автономная область). Южная часть области граничила с Западной Монголией и Казахской ССР. При этом в российско-монгольском приграничье, как и на соседних территориях Казахстана и Китая, кочевал казахи. В конце 1920-х гг. казахи России, Казахстана и Монголии одинаково оказались втянуты в радикальные социальные эксперименты, называемые социалистическим строительством, и лишь казахи Китайского Синьцзяна имели возможность сохранять традиционный образ жизни. Не случайно, часть казахского населения СССР и Монголии проявили желание перекочевать на Китайский Алтай.

В постсоветское время проблемы откочевки казахов Китай рассматривались в работах казахских и российских исследователей. История откочевки казахов из Казахстана в Китай в начале 1930-х гг. показана в работе Н. Н. Аблажей «Казахский миграционный маятник» [2]. Однако в этом фундаментальном исследовании не затрагиваются проблемы казахов Горного Алтая и Монголии. В общих работах по проблемам социально-экономических преобразований в Горном Алтае отдельно о казахских выступлениях и миграциях так же не говорится.

Проблемы казахов в Горном Алтае на рубеже 1920–30-х гг. освещены в работах известного алтайского историка И. А. Шишкиной (Ноздриной). В статье, посвященной восстанию казахов в Кош-Агачском аймаке, указывается: «в конце 20-х – начале 30-х гг. XX в. советской властью были нанесены сильные экономические и политические удары по традиционному самой влиятельной и зажиточной

части казахского населения Кош-Агачского аймака, которая стала стремиться к тому, чтобы либо свергнуть власть большевиков... либо в поисках лучшей жизни эмигрировать за границу. Ответной реакцией на эмигрантские и антисоветские настроения баев со стороны властей стали политические репрессии» [8, с. 213].

Лидер восставших в марте 1930 г. казахов Чукаев Джунус придерживался плана: «Когда баев освободим, заберем скот и поедем за границу», и далее, как пишет автор: «Перестрелка восставших с опергруппой вызвала панику среди жителей Казахского сельсовета. Мужчины, женщины и дети бежали в Монголию или в горы. Всего за границу ушли более ста человек, которые, как правило, в Монголии останавливались у своих родственников. Затем либо за ними приходили, забирали и отвозили в Уланхусу монгольские красноармейцы, либо они сами приезжали туда» [8, с. 214]. Казахам из Ойротии не долго удалось скрываться от большевиков в Монголии, 28 марта на перевале Ташанта монголы предали советским представителям 96 казахов, бежавших из Горного Алтая 8 марта. Около 30 возвращенных казахов были в СССР расстреляны, большинство из оставшихся были приговорены к различным срокам заключения.

Таким образом, как показано в работах И. А. Шишкиной, восставшие казахи Горного Алтая в 1930 г. бежали к своим соплеменникам на Монгольский Алтай. Но власти Монгольской Народной Республики не дали убежища казахам, а передали их в руки советских спецслужб.

Беженцам из СССР не приходилось надеяться помощь соплеменников по другую сторону границы. На рубеже 1920–30-х гг. в Монголии проводилась политика, аналогичная советской. Исследователи указывают: «Годы 1929–1932 известны в литературе по истории Монголии как период «левого уклона»... в Президиуме ЦК тон задавали три секретаря ЦК – О. Бадрах, П. Гэндэн, Б. Элдэв-Очир» [7, с. 218–219]. В сентябре 1929 г. Президиум ЦК МНРП принял постановление об организации колхозов и госхозов, монголоеды пишут: «Нетрудно представить, какие страсти разгорались в монгольском худоне – шел дележ собственности, одни лишались основной части своего добра, другие – получали его бесплатно, но зато, чаще всего, обязывались вступать в колхозы» [7, с. 228]. В частности, в 1930 г. в Монголии произошли массовые конфискации всего имущества китайских фирм, буддийских монастырей и зажиточных монголов. Хозяев конфискованного имущества, в первую очередь китайцев, арестовали. Масштабы конфискации и насилий, сопровождавшиеся

злоупотреблениями монгольских чиновников, были таковы, что руководство Монголии вынуждено было произвести специальные расследования. В марте 1931 г. правительственная комиссия пришла к выводу, что «произведенные загибы вне политики и решений партии и правительства» [1, № 4, л. 1].

Ситуация в Монголии осложнялась противостоянием между выходцем из западной Монголии дэрбэтом О. Бадрах, обвиняемом в национальном сепаратизме, и халхом П. Гэнэном, с «клеймом» шовиниста.

Следствием радикальной политики стали восстания. В марте 1930 г. в западной Монголии произошло восстание дэрбэтов, с трудом подавленное войсками, а властям пришлось приостановить колхозное строительство. В марте 1931 г. из Улан-Батора в Кобдо было направлена телеграмма под грифом «совершенно секретно», в которой говорилось: «Положение в стране характеризуется усилением контр-революционной работы и консолидацией всех реакционных сил против развернутого наступления на основы феодализма. Наиболее яркое выражение это имеет в Уланкомском районе, где к.-р. работы принимают формы подготовки организованного выступления, на основе определенной политической программы, крайне реакционной по своему существу» [1, № 4, л. 1].

В работах по истории Монголии рубежа 1920–30-х гг. отдельно не говорится о настроениях и действиях казахов Монгольского Алтая в тот переломный период. Поэтому, для изучения этих связей между казахами Ойротии и их южными соседями-соплеменниками во время «левацких загибов» и коллективизации, как и собственно изучения проблем казахов Монголии в то переломное время, мы привлекли документы монгольского происхождения. В Архиве Института истории и археологии АНМ сохранился документ под названием «О намерении киргиз к уючевке за Алтай» [1, № 5]. Документ датирован 17 января 1931 г., составлен в «г. Улан-Хуса» (в прошлом Улан-хусомон Хобдинского аймака, совр. поселок Улан-Хус в 40 км юго-восточнее города Улгий баян-Улгийского аймака). Документ имеет гриф «Совершенно секретно».

В документе говорилось: «В октябре и в ноябре 1930 года, во время перевыборов Черучинского хошунного управления были две попытки к побегу за Алтай (в Син-Цзянскую провинцию Китая) населения живущего в Черучинском хошуне в местности «Уйхор». Во главе организации побега в Китай киргизов (казаков) состояли: Байбазар... его сын Туркестан, его двоюродный брат Аубакар-каджи,

Омар, Темурхан, Хобадтай, рагхам, Киазбай, Ибраим и другие мало заметные лица. Собиралось к побегу аулов 45 или приблизительно 200 юрт. В первую попытку не удалось бежать за Алтай или вернее осуществить свои намерения, потому что в ночь перед побегом упомянутых лиц со всеми своими приближенными, была получена в Черучинском хошуном управлении сводка о подготовке побега, Байбазаром, о чем новый пред. хошунного управления сообщил инструктору Касимову, а в последствии командиру 4-го полка, товарищу Лубсану... тогда Лубсан написал приказание войскам ему подчиненным, переброситься из местности Даин-нор в Цагагол в тоже время был командирован председатель хошунного управления в Уйхор, что помешало исполнить свой план Байбазару.

План байбазаровской группы было уничтожить 10 человек сагд (пограничников) в «Цаган-гол, перевала Хом», перейти границу не замеченным регулярными войсками. Второй побег готовился в ноябре месяце теми же лицами с прибавлением Ирибай и Бугхата с родственниками и приближенными к ним лицами... оба перевала нельзя было укочевать... группа Байбазара за последнее время не выказывает своего намерения осуществить прошлый план побега... 2. В настоящее время готовится побег за Алтай группа, которая намерена осуществить свой план к лету. Причем из группы Байбазара никто не примкнул к данной группе, что объясняется дальностью расстояния между местожительства обеих группировок. Последняя группа готовится побег к лету 1931 года под руководством: Койчимолдо, Турто, Митхалыу, Тотугус, Токтобан, Хамчибая, Укчибая, Кал Дукарта, у которых находятся в распоряжении более 200 юрт (дворов). Указанные лица со своими приближенными, с целью совершения побега вначале лета оставили свои зимовки и укочевали на земли Дурбет и Урянхаев в местности Бугарал и Цаган гол. План побега данной группы: в начале лета укочевать в Тулбу, откуда присоединившись к жителям Бетагары и Чубарайгара бежать в Тулбу через местности Дабата, Куректы, Кайрты за следом Актшкана, т. е. где прошел летом 1930 года последний. 3. Кроме указанной во втором пункте группы имеются подготовки со стороны малоорганизованной, но более хитрой по замыслу группы, во главе которой состоят: Маами, Кабахат, Аубакр и другие, причем нужно сказать, что количество группы в данное время определить невозможно. Намеченный план данной группы, следующий... не показывая свою враждебность стремиться укочевать по обычаю на нейтральную зону и оттуда не вернуться обратно...» [1, № 5, л. 1–2].

В документе отражены и взгляды представителей власти на причины недовольства казахов: «Причиной стремления укочевать за Алтай киргизов является: районирование и укрепление хошунов, организация школы, парт. ревсомол, кооперация и прочие новшества. Виновниками чего является, главным образом перебежчики из СССР, казаки (киргизы) из Чуйского района, т.е. Ойратской Автономной области, которые жили в Улан-Хусу весной 1930 года. Указанные перебежчики за свое короткое пребывание в Монголии агитировали что в СССР с самого начала организовали раены, т.е. произвели укрепление старых волостей, основали школы, партии, ревсомол и кооперацию, и потом конфисковали имущество на все 100 %, уничтожили религии, обычай и быт, все это произошло изнутри нас же тогда, когда появились агитаторы партии... из России, что неминуемо произойдет у вас, так как те же агитаторы появились в качестве инструкторов. Данной положение и агитация классовых врагов нашло здесь отклик со стороны зажиточных и байства... причем в своей агитации местные богачи и остатки феодализма (бай) говорят Касимовы и Утеповы есть те же красные миссионеры, которые принесли бедствие нашим единоверцам-казакам в Советском Союзе. К агитации вышеуказанных перебежчиков из СССР дополнили провокация Арапула Достарова, который с прибытием в Монголию именовал себя Адлкановым и его сына Бажена со спутником Касымхановым, перебравшимся из СССР в Монголию в октябре 1930 г. в период организации среди казаков хошунных самоуправлений» [1, № 5, л. 2].

Таким образом, одной из причин желания монгольских казахов выехать из Монголии в Китай был негативный опыт их соплеменников пострадавших от советских репрессий в России. 20-ти дневного пребывания российских казахов в сомоне Улан-Хус было достаточно, для того что спровоцировать панику среди местного населения. Кроме того, о связи событий, в которые были вовлечены казахи Монголии с Горным Алтаем, говорит такая выдержка из этого документа: «В целях выполнения плана кочевки, эта группа послала 3 группы разведок обследовать перевалы «Хом» и «Ильбисты» (через Ильбисты сначала попадают на территорию СССР в местность «Холокто», а потом последовательно в Китай) не завалило ли снегом. Разведку на «Хом» проводили: Кыдрхан и Ирыгхан, первому на поездку дал лошадь Байбазар..., а второй ездил на своей лошади. Разведку на перевал Ильбисты проводили партийцы Ягыш (член местного охотсоюза на темно гнедой, Жакопбек на лошади Копатая, масти темно гнедой. Разведка на «Хом» вернулась с сообщением, что перевал завален

снегом, разведка на «Ильбисты» доехала до местности «Холокто» в СССР и увидела на пути зимующие казакские юрты, принадлежащие гражданам СССР, где было около 20 юрт, почему через оба перевала нельзя было укочевать, т. е. первая завален снегом, а вторая населена советскими гражданами, которые могли не сочувствовать побегу в Китай и задержать...» [1, № 5, л. 1].

Видение руководством Западной Монголии в местечке Улан-Хус путей снятия напряженности и ликвидации эмиграционных настроений представлена в документе «Наметка Партийного комитета Черучинского хошуна от 22. 1. 1931 года» за подписью Касимова [1, № 7]. «В связи с стремлением населения данного хошуна укочевать за Алтай (Китай) намечены следующие мероприятия: 1. Обеспечить к весне достаточным количеством товаров район... кроме того просить военвед расставить погран-посты раньше, чем в прошлом году с увеличением числа цириков (войск)... Местный партийный комитет должен выделить надежных людей в помощь погран-постам, так как подготавливающие побег население имело тенденцию пробраться в Китай через советскую территорию... На летовку населения не пропускать за погран заставы... Во время кочевок населения на летовку изолировать наиболее подозрительных лиц... ПРИМЕЧАНИЕ: Изолирование провести путем командировки или отзыва куда-либо на работу. Летом при хошуне, т. е. хошунном управлении открыть школу для детей... По силе возможности расширить агитационно-разъяснительную работу среди бедняцко-средняцкой массы» [1, № 7, л. 1].

В апреле 1931 г. новый уполномоченный Коммунистического Интернационала в Монголии писал в Восточный секретариат Коминтерна: «В стране товарный голод, китайская торговля ликвидирована... Проблемы с колхозами, с джасами. Как результат – попытки перехода границы целых групп населения, реальная угроза новых восстаний» [7, с. 247]. Для того, чтобы не допустить откочевок населения в Китай в Монголии, как и в СССР было принято постановление ЦК «о мерах по укреплению пограничных районов», предусматривавшее выселение зажиточных кочевников из приграничья и создание «концлагеря с производственным уклоном» [7, с. 252].

Что касается Ойротии, то одним из оснований для репрессий против казахов Горного Алтая была реальная или мнимая их связь с родственниками в Монголии. Исследователи приводят пример документа, подготовленного пограничниками для обвиняемых: «Справка. Выдана настоящая на гр-на Джасаторского сельсовета Кош-Агачского аймака... имеет связь с бандитами, убежавшими за границу,

ведет агитацию за разлогательство колхоза и за побег за границу, та так же опасен, что в будущем убежит и увезет за собой других за границу» [9, с. 257]. Историк И. А. Шишкина пишет: «баи высказывали суждения следующего характера “Надо бежать в Китай, так как советская власть нас всех разорила, а в Китае мы заживем”» [9, с. 258]. Материалы архивно-следственных дел показывают, что маршрут эмиграции казахов, как правило, проходил следующим образом: «пересечение советско-монгольской границы (часто сначала бежали в г. Кобдо), затем переход в провинцию Синьцзян, в г. Шара-Сумэ (или его окрестности), где и оставались на постоянное местожительство» [9, с. 258].

Таким образом, власти Монголии не смогли снизить напряженность в своей стране. А беженцы из СССР, пытавшиеся через территорию Монгольской Народной Республики пробраться в Китай, ещё больше обостряли ситуацию. В результате всего этого летом 1932 г. всю Монголию охватили антиправительственные восстания, на подавление которых были брошены армейские части, а руководство страны было вынуждено отказаться от радикальных социально-экономических преобразований в своей стране. События 1930–1931 гг. оказали большое влияние на развитие казахской диаспоры в Горном Алтае и Западной Монголии. И во время этих событий два этих пограничных региона были связаны между собой, а их население совместно переживало трудные времена.

Источники и литература

1. Архив Института истории и археологии Академии наук Монголии (АИИА АНМ). Хавтас 65. Ф. 5. Д.1. Х.н. 235.
2. Аблажей Н. Н. Казахский миграционный маятник «Казахстан-Синьцзян». Эмиграция. Репатриация. Интеграция. 2-е изд., испр. Новосибирск, 2015. 255 с.
3. Дацышен В. Г. На границе двух империй (проблемы казахов на Алтае во второй пол. XIX – нач. XX вв.) // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Вып.4. Барнаул, 2001. С. 23–24.
4. Дацышен В. Г. Документы Государственного архива новейшей истории Иркутской области о миграции казахов в Восточную Сибирь в 1930-х гг. // Казахская диаспора Центральной Азии: история – культура – памятники / Мат. Международной научной конференции. Алматы : «Ултаным баспасы», 2014. С. 166–168.
5. Жанбосинова А. С. Влияние экономической модернизации в 20–30-х гг. XX в. на миграционные процессы казахов // Казахская диаспора Центральной Азии: история – культура – памятники/ Мат. Международной

научной конференции. Алма-Ата, 5 декабря 1914 г. Алматы: «Ултаным баспасы», 2014. С. 187–193.

6. Захарова Т. Н. Некоторые аспекты социального развития Горного Алтая в 30-е гг. XX в. // Мир Евразии. 2008. № 1. С. 7–11.

7. Рощин С. К. Политическая история Монголии (1921–1940 гг.). М.: Институт востоковедения РАН, 1999. 327 с.

8. Шишкина И. А. Вооруженное восстание казахов 8 марта 1930 г. в Кош-Агачском аймаке Ойротской автономной области // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2014. №8 (46). Ч. 1. С. 213–215.

9. Шишкина И. А. Архивно-следственные дела как источник по истории политических репрессий казахов Ойротской автономной области в первой половине 1930-х гг. // Гуманитарные и социальные науки (Ростов-на-Дону). 2014. № 2. С. 256–259.

© В. Г. Дацышен, 2018

УДК 94 (518)

Б. Д. Цыбенов

**К ИЗУЧЕНИЮ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ ДАУРОВ
СИНЬЦЗЯНА**

B. D. Tsybenov

**STUDY OF THE HISTORY AND CULTURE OF DAUR PEOPLE OF
XINJIANG**

*(Работа выполнена в рамках государственного задания ИМБТ СО
РАН по проекту № 0338-2016-0003 «Межкультурное взаимодействие,
этнические и социально-политические процессы в Центральной
Азии»)*

Аннотация: В статье кратко рассмотрены некоторые вопросы истории и культуры синьцзянских дауров. Автор изучает процесс переселения дауров в Синьцзян, их перемещения во второй половине XX в. Особое внимание уделено вхождению эвенков-солонгов Синьцзяна в состав даурского этноса и вероятности проживания дауров в районе Алтая.

Abstract: The article briefly examines some issues of the history and culture of the Xinjiang daur. The author studied the process of resettlement

of the Daur ethnic group in Xinjiang, their movement in the second half of the 20th century. The article explores the occurrence of Evenk-solons of Xinjiang in the composition of the Daur ethnos. The author considers the issue of the probability of a group of Daur people living in the Altai region.

Ключевые слова: Дауры, Синьцзян, переселение, восстание уйгуров, солоны, Алтай.

Keywords: Daur, Xinjiang, migration, Uighur Uprising, Solons, Altai.

Вопросы истории и культуры синьцзянских дауров недостаточно изучены в отечественном востоковедении. Необходимость полноценного исследования дауров Синьцзяна нарезает в связи с нашим комплексным изучением даурского этноса с XVII по начало XXI вв. Поэтому, решая положить задел новому исследованию, мы обращаемся к некоторым вопросам истории, указанной этнотерриториальной группы дауров. В написании настоящей работы использованы доступные нам письменные и Интернет источники, а также отдельные части из предыдущих авторских работ.

Дауры Синьцзяна общей численностью 6700 чел. (по данным 2003 г.) проживают на границе с Казахстаном, в северной части уезда Тачэн Синьцзян-Уйгурского автономного района Китая. Со временем большое влияние на них стали оказывать соседние тюркоязычные этносы: казахи, уйгуры. Наше краткое рассмотрение уместно начать с вопроса о переселении дауров в Синьцзян. Надо сказать, что в XVII–XVIII вв. жизнь дауров ознаменовалась бурными переменами. Начало им было положено сражениями дауров с маньчжурами и далее с русскими. Особенно ожесточенным оказалось противостояние с русскими казаками-первопроходцами. Цинское правительство, предвидя неминуемую гибель своих данников, переселило дауров с берегов Амура и Зеи в Западную Маньчжурию, долину р. Нонни. Вместе с даурами были переселены и эвенки-солоны (далее солоны – *авт.*). Вскоре начались дальнейшие перемещения даурского населения в такие районы Северо-Восточного Китая как Цицикар, Хулан, Айгун, Мэргэн. В 1732 г. состоялось переселение группы дауров в Хайлар (Хулун-Буир). Что касается миграции дауров в Синьцзян, в этом вопросе имеются некоторые расхождения в хронологии. По данным российского востоковеда Б. И. Панкратова, дауры были посланы в Восточный Туркестан на войну с джунгарами в 1755–1757 гг. и были оставлены в местности Или в качестве военных поселенцев [1, л. 13]. Более поздняя дата предложена даурскими учеными и краеведами,

составителями монографии «Краткая история даурского народа». По их мнению, в начале 1763 г. вышло постановление цинского правительства о переселении и осенью того же года тысяча дауров и солонов начала движение в сторону Синьцзяна [16, с. 87]. Об этой дате переселения – 1763 г. – говорит и китайский исследователь Сюе Цзунчжэн, при этом он уточняет этнический состав переселенцев: «500 чел. дауров и 500 чел. солонов» [8, с. 93]. Исходя из вышесказанного, можно говорить о двух возможных датах прибытия дауров в Синьцзян – 1755–1757 гг. и 1763 г. Ввиду отсутствия других источников по этим датам трудно принять окончательное решение в пользу одной из них. Переселение дауров и солонов в 1763 г., очевидно, имело место быть, поскольку даурскими учеными и краеведами упомянуты имевшие место перипетии трудного пути в Синьцзян. С другой стороны, как известно дауры и солонны в изучаемый период уже были включены в состав цинского восьми знаменного войска и принимали участие во многих военных походах империи. Поэтому имеется большая вероятность участия даурских воинов в войнах с джунгарами (ойратами), в том числе и в 1755–1757 гг. Пролить свет на данный вопрос могут китайские источники, написанные в исследуемый период. Что касается переселения дауров 1763 г., оно выдалось непростым. Добравшись до центральных районов современной Монголии, где начиналось разделение основного пути на две направления, переселенцы также распались на две части. Первая из них, мобильная, состоявшая из воинов, которые быстро двинулась по северному, труднопроходимому пути и в 1764 г. прибыла в местность Или. Надо полагать, что столь быстрое продвижение воинов-переселенцев было связано с необходимостью выполнения поставленного приказа цинского командования быть на новом месте к назначенному сроку. Вторую группу, которая двигалась по южному пути, составили в основном старики, женщины и дети. Терпя в пути многие беды и лишения, они все же достигли назначенной для поселения местности [16, с. 87]. Вероятно, не все дауры и солонны дошли до места назначения, незначительная часть их могла остаться на территории Халхи. Так, в этническом составе халхасцев имеется род дагуур барга, проживает в сомоне Их-уул Завханского аймака Монголии. В Среднегобийском аймаке Монголии есть достаточно многочисленный род солоон барга, населяющий шесть сомонов [13, с. 201]. Несмотря на явную схожесть указанных этнонимов с названиями «даур» и «солон», все же нельзя однозначно утверждать об этих родах как оставшихся в ходе переселения. На наш взгляд, особое значение имеет второй этноним в названии родов – «барга»,

который конкретно указывает на их принадлежность к баргутам. Тогда возникает вопрос: находились ли дауры и солоны под началом баргутов в середине XVIII в.? Поскольку дать четкий ответ на данный вопрос мы не можем, то, предполагаем, что роды дагуур барга и солоон барга, возможно, являются более поздними выходцами из Хулун-Буира. Возможно, это произошло после утверждения топонима «Барга» и имя баргутов стало в определенной степени ведущим для различных родов региона. Возвращаясь к переселенцам в Синьцзян, отметим, что на новом месте переселенцы образовали Солонский дивизион, солоны составили левое крыло, а дауры – правое [8, с. 93]. Более точную информацию дает Д. Я. Федоров, по данным которого «первоначально из восьми знамен даурских было четыре, поселенных в урочищах Алимту, Кер, Фусеку (Сонюру) и Хоргос» [11, с. 248]. После прибытия дауры построили дома и стали заниматься земледелием. Дауры Синьцзяна состояли из следующих родов: онон, аола, говол, мэрдэн, жинкэр, уорэ, дэдул, судур [16, с. 87]. В то же время дауры, вероятно, начали вступать в контакты с местным, преимущественно с западно-монгольским (ойратским) населением. Так, есть сведения, что «прибывшие в Илийский край дауры брали в жены калмычек, почему в их крови и обычаях много калмыцкого» [11, с. 248]. Позже, в 1813 г. в Или и Тарбагатай для военных поселений было отправлено из Бутхи еще 1000 семей дауров, солонов и орочонов [1, л. 14]. Надо заметить, что цинское правительство проводило также и политику переселения народов с западной окраины империи в восточную. Так, в 60-х гг. XVIII в. в Хулун-Буир были отправлено «сто семей мусульманских гаранчи в качестве рабов из числа сосланных из разных областей Синьцзяна в китайскую провинцию Ганьсу» [5]. Известно также, что в Хулун-Буир и другие регионы Северо-Восточного Китая были отправлены группы олетов (западных монголов), енисейских кыргызов (хакасов) [2].

В период правления Цинской династии дауров Синьцзяна называли солонами, поскольку они входили в состав их знаменной организации [12, с. 81]. Надо полагать, что под этим этнонимом они были известны в начальный период, поскольку есть данные о тотальной ассимиляции собственно солонов. Ниже мы более подробно остановимся на этом моменте. С другой стороны, если основываться на материалах В. В. Радлова середины XIX в., то можно судить о некоем возвышении имени дауров. Так, ученый отмечал: «дауры, которых китайское правительство поселило здесь в середине прошлого века для защиты Илийской долины, принадлежат к двум тунгусским племенам,

шибе и солонам» [6, с. 528]. В свете современных данных несомненно ошибка исследователя, объединившего разные народы под этнонимом «даур». Причина же, побудившая его к этому утверждению, возможно, крылась не в широком распространении названия «даур» в районе Или, а в том влиянии, которое оказывали чиновники-дауры на местную общественную жизнь. Об этом можно предполагать из следующего отрывка, где ученый пишет: «каждым из этих двух племен управляет маньчжур, амбань; подчиненные ему офицеры и чиновники – дауры» [6, с. 529]. Поскольку в работе В. В. Радлова, как можно понять из вышесказанного, под сибо и солонами понимаются и дауры, приведем ряд сведений по изучаемой проблематике. Так, все переселенцы получили богатые угодья; земля не облагалась налогами. Они были разбиты на 14 отрядов – сумулов; каждому сумулу были отведены земли на 500 семейств. В мирное время на действительной службе находилось около 1 тыс. чел., солдат набирали по очереди из каждого поселения. В отличие от службы в южных районах провинции, где срок службы был два года, на пограничных постах Илийской долины служили лишь один месяц. Мужская одежда была схожа с обмундированием китайских солдат: длинная белая рубаха из хлопчатобумажной ткани, синие штаны ниже колена; короткий китайский жилет; китайские суконные туфли на войлочной подошве или сапоги до колена и китайская шапка с твердым бархатным околышем и шишкой [6, с. 528–529]. Дауры, в первую очередь, были военными поселенцами, поэтому в случае восстаний местного населения им приходилось принимать участие в подавлении повстанцев. В 1864 г. в Синьцзяне началось уйгурско-дунганское восстание, продолжавшееся до 1877 г. Имеются данные, что «во время таранчинского восстания часть дауров была вырезана мусульманами. Остальные дауры укрылись в Тарбагатае» [11, с. 248]. По другим сведениям, дауры были осаждены повстанцами в Хоргосе, но сумели прорвать осаду и перейти границу Российской империи. Руководил ими амбань Дувачинга. Дауры затем вернулись в Илийский край, в Тачэн. Произошло это примерно в 1868 г. [16, с. 280]. О переходе российской границы беженцами из Китая, в числе которых были дауры, сохранились интересные данные. Как отмечает В. Г. Дацьшен, беженцы обращались к русским властям за помощью; среди них были лица, изъявлявшие желание принять российское подданство. В 1867 г. в Копал прибыло 4 тыс. семей калмыков, чахаров, дауров, солонов, сибо, маньчжуров, китайцев. Из них 800 семей были приписаны к станции Сарканской. Часть беженцев приняли крещение. В 1868 г. епископ

Томский Алексей крестил в Копале 19 беженцев из Китая, в числе которых были монголы, дауры и китайцы [3]. Исходя из вышесказанного, можно констатировать, что незначительная часть дауров приняла решение остаться на территории Российской империи. С другой стороны, основная масса даурских беженцев вернулась в Синьцзян. За ними «бежали из русских станиц и новокрещенные казаки, так и не принятые русским казачеством в свое сообщество». Все же некоторые остались, по переписи 1897 г. в Семиреченской области проживало более 100 чел., указавших в качестве родного языка монгольские языки [3]. Возвращаясь к периоду уйгуро-дунганского восстания, отметим, что военные действия с повстанцами-мусульманами продолжались 14 лет. Измотанные войной дауры под предводительством амбаней Дувачинга и Кучалана, решились вернуться на родину, в Бутха. Переселение дауров 1873 г. закончилось неудачно, они не смогли даже выбрать за пределы Илийского края, остановившись в местности Боро-Тохой. Спустя несколько лет дауры вернулись в Тачэн, где впоследствии и обосновались. Они приняли активное участие в 1889–1891 гг. в строительстве Тачэна на новом месте. Всего дауров в Тачэне насчитывалось более 300 семей. Согласно новому положению восьмизнаменного войска, дауры в конце XIX в. состояли из шести сомонов (знамен): белого, белого с каймой, желтого, желтого с каймой, синего, красного с каймой [16, с. 280]. Основным занятием дауров было земледелие. В. В. Радлов в своей монографии кратко рассмотрел земледельческие орудия и видов зерновых [6, с. 528–530]. Каменные катки для молотбы, серпы, косы, плуги дауров, охарактеризованные им, на наш взгляд, были более близки к китайским земледельческим аналогам. В то же время земледельческие орудия дауров, к примеру, существенно отличались от ряда орудий земледелия северных алтайцев, что можно четко проследить в работе Э. Г. Торусева [10]. Однако переход большей части кумандинцев и других групп алтайцев к пашенному земледелию в середине XIX в. [9, с. 198], вкпе с использованием новых земледельческих орудий, надо полагать, привел к нивелированию орудий земледелия дауров и алтайцев. Сходство также наблюдается в воздушном способе хранения зерна у дауров и алтайцев. Как и дауры, алтайцы хранили зерно на деревянных лабазах (тастак, таскак), сооруженных на четырех столбах, врытых в землю, вверху которого настилали жерди [9, с. 200]. В XX в., как отмечают авторы «Краткой истории дауров», синьцзянские дауры стали использовать российские сельскохозяйственные орудия, благодаря чему увеличили посевные площади и существенно сократили затраты

времени на обработку земли [16]. Что касается скотоводства, то В. В. Радлов отмечал наличие очень больших стад, «летний отгон которых к северным пограничным горам они поручают киргизам. Особенно много они разводят овец и лошадей» [6 с. 530]. Ситуация, вероятно, мало изменилась и в XX в., поскольку есть данные об аренде даурами зимников и летников у соседей, казахов-скотоводов. В целом число зажиточных даурских семей, имеющих стада КРС, лошадей и овец, было незначительно [16]. Поскольку дауры в большинстве своем были земледельцами, то скотоводами, очевидно, могли быть солоны. В начале XX в. они уже относили себя к даурам. В 1954 г. было принято решение о включении солонов в состав даурского этноса [4, с. 31]. Заметим, что в этот период на государственном уровне активизировалась работа по определению этнической принадлежности дауров. Завершилась она признанием дауров в качестве самостоятельного этноса и созданием национальных автономных административно-территориальных образований. Возвращаясь к солонкам, отметим их сильную ассимиляцию со стороны сибо и дауров. Будучи менее многочисленными, они вошли в состав указанных этносов. По сведениям финского востоковеда Ю. Янхунена, в начале XX в. во всем Синьцзяне было около 100 чел. солонов, в 1991 г. их число сократилось до 20 чел. Из этих 20 чел. лишь один 79-летний старик владел солонским языком [17]. Официальная принадлежность солонов района Или к даурскому населению оказала сильное влияние на этническое самосознание. Начиная с конца XIX – начала XX вв. появились поколения солонов, считающих себя даурами. Между тем, следует отметить, что явной языковой близости не наблюдается. Дауры относятся к монголоязычным народам, солоны – к тунгусо-маньчжурским. Хотя длительное соседство еще на берегах Амура и Зеи, и взаимобрачные отношения оказали достаточно сильное влияние на сближение этих этносов. Например, по данным исследовательницы Б. Хабтагаевой, в даурском языке встречается около 100 заимствований из солонского, а в солонском – около 400 заимствований из даурского языка [15]. Таким образом, можно констатировать значительное даурское влияние на солонков, нежели солонское на дауров. Наша встреча с синьцзянскими даурами, по сути являющихся солонками, состоялась в июле 2017 г. в селении Баян-Тала эвенкийского автономного хошуна. По приглашению знакомых дауров члены международной этнографической экспедиции «Монголоязычные этносы северо-востока Китая: история, культура, язык» Цыбенов Б. Д. и Юй Шан посетили праздничное мероприятие, посвященное приезду

даурской делегации из Синьцзяна. Перед приездом к хайларским даурам они посетили даурский автономный хошун Морин-Дава. В ходе состоявшегося небольшого разговора с ними выяснилось, что прибывшие синьцзянские дауры (6 чел.) относятся к роду байгарчен. В официальных списках даурских родов название этого рода не зафиксировано. На наш взгляд, под «байгарчен» следует понимать представителей солонского рода баягир. Очевидно, род баягир входил в состав солонских родов, переселившихся в середине XVIII в. в Синьцзян. Возвращаясь к встрече гостей из Синьцзяна, отметим ее парадоксальность, поскольку их встречали хайларские дауры, проживающие в эвенкийском автономном хошуне. Хотя на самом деле, если бы солоны Синьцзяна сохранили бы свою этническую идентичность, их должны были встречать кровные сородичи – эвенки (др. назв. солоны) Хулун-Буира. Однако вхождение солонцов Синьцзяна в состав дауров, как мы видим, привело к почти полной ассимиляции и серьезной трансформации этнического самосознания.

О культуре дауров Синьцзяна мы почти не имеем данных. На сайтах Интернет упоминаются такие виды национального спорта как борьба, скачки на лошадях, перетягивание палки. Там же отмечено, что даурские праздники во многом похожи на китайские, но с некоторыми особенностями. Каждый год 16 числа первого месяца синьцзянские дауры отмечают праздник Мохэй [7]. Название указанного праздника, очевидно, восходит к общемонгольскому слову «муухай» (грязный, нечистый; скверный). Этот праздник отмечается всеми даурами и общеизвестен как «хуо удур» (день сажи). В этот день каждый старается встать утром раньше всех и измазать сажей лица спящих молодых людей, особенно детей. Считается, что на протяжении всего года их не будут преследовать болезни и беды [12, с. 178]. Из истории школьного образования синьцзянских дауров известно, что в Илийском крае в XIX в. работала школа, где велось обучение маньчжурскому языку. В 1875 г. в Тачэне была основана начальная школа первой ступени, где обучались и даурские дети [16, с. 140]. После упразднения восьмизнаменной системы в 1915 г. в районе Тачэн была создана т.н. «народная школа хошуна». В ней ежегодно обучались 18 школьников из шести даурских селений. В 1935 г. на ее основе была создана казенная начальная школа первой ступени особого района Тачэн. Затем она была разделена на две казенные начальные школы первой ступени, основанные в селах Асир и Халанбах [16, с. 203–204].

В завершении нашей статьи отметим, что в настоящее время даурские краеведы планируют выехать на Алтай для поиска дауров,

проживающих на территории Российской Федерации. Информация о проживании некой группы дауров на Алтае недавно получила распространение в среде краеведов из числа хайларских дауров. Причем, конкретное место обитания данной группы – Республика Алтай или же Алтайский край - не указывается, неизвестны и источники этой информации. Тем не менее, можно констатировать несомненный интерес к Алтаю, проявляемый рядом даурских краеведов. Заметим, что несколько лет назад, в ноябре 2013 г. в Республику Бурятия приезжала небольшая делегация, состоящая из членов даурского общества краеведов г. Хайлар (руководитель делегации – Су Фужун, председатель общества по развитию спорта среди пенсионеров Хулунбуирского аймака). Их главной целью был поиск вероятных потомков даурского населения в Байкальском регионе. Однако даурской делегации так и не удалось обнаружить потомков дауров на территории Республики Бурятия и Иркутской области [14, с. 467–468].

Дауры Синьцзяна прошли нелегкий путь длиной в 250 лет и в этнокультурном многообразии региона сумели не только сохранить свою этническую идентичность и самосознание, но и включить в свой этнический состав малочисленные роды солонов. Жизнь в качестве военных поселенцев в беспокойной западной окраине Цинской империи, как показывают наши материалы, была непростой. В какие-то периоды их истории синьцзянские дауры были вынуждены переходить на российскую территорию и возвращаться назад. Несмотря на сложные условия и многие невзгоды, дауры все же остались на земле Синьцзяна, ставшей для них родной.

Источники и литература

1. Архив востоковедов СПбФ ИВ РАН. Ф. 145. Д. 16. Оп.1.
2. Бутанаев В. Я. Хакасы из провинции Хэйлунцзян. Абакан: изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н. Ф. Катанова, 2006. 83 с.
3. Дацышен В. Г. Очерки истории Монголии в XIX – первой четверти XX вв. М.: Директ-Медиа, 2014. 232 с. [Электронный ресурс]. <https://www.litres.ru/vladimir-grigorevich-dacyshen/ocherki-istorii-mongolii-v-xix-pervoy-chetverti-hh-vv/chitat-onlayn/page-2/> (дата обращения: 20.04.2018).
4. Казахи Китая. Очерки по этническому меньшинству. Ч. I. / под ред. Л. Бенсон и И. Сванберга. Алматы: Санат, 2005. 455 с.
5. Намсараева С. Б. Дилеммы цинской миграционной политики в приграничном Хулун-Буире на примере участи мусульман-таранчи // Гуманитарный вектор. 2012. № 2. С. 155–164.

6. Радлов В. В. Из Сибири: страницы дневника. М.: Главная ред. вост. лит-ры, 1989. 749 с.
7. Синьцзян – многонациональный и сказочный край. [Электронный ресурс]. <http://russian.china.org.cn/russian/174539.htm> (дата обращения: 20.04.2018).
8. Сюе Цзунчжэн. Синьцзян: этнографический очерк. Китай: Межконтинентальное изд-во Китая, 2001. 113 с.
9. Торусhev Э. Г. Специфика земледелия северных алтайцев // История и культура народов Юго-Западной Сибири и сопредельных регионов (Казахстан, Монголия, Китай). Сб. науч. ст. Горно-Алтайск: изд-во Горно-Алтайского гос. ун-та, 2017. С. 195–204.
10. Торусhev Э. Г. Традиционное земледелие у алтайцев (конец XIX – первая треть XX вв.). Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2006. 23 с.
11. Федоров Д. Я. Опыт военно-статистического описания Илийского края. Ташкент: изд-во «Ташкент. Типография штаба Туркестанского военного округа», 1903. 318 с.
12. Цыбенov Б. Д. История и культура дауров Китая. Историко-этнографические очерки. Улан-Удэ: изд-во ВСГУТУ, 2012. 252 с.
13. Цыбенov Б. Д. Миграции даурского населения в XVII–XVIII веках // Трансграничные миграции в пространстве монгольского мира: история и современность. Вып. 2. Улан-Удэ: изд-во БНЦ СО РАН, 2012. С. 191–201.
14. Цыбенov Б. Д. О происхождении топонима «Селенгинская Даурия» и вероятности проживания дауров в долинах Селенги и Уды // Улан-Удэ – 350 лет: история, пространство, общество. Сб. науч. ст. Улан-Удэ: изд-во БНЦ СО РАН, 2016. С. 467–471.
15. Bayarma Khabtagaeva. The Dagur Elements in Solon Evenki // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. Vol. 65. No. 3 (2012). pp. 335–346.
16. Dayur ündüsüten-ü tobči teüke [Краткая история даурского народа] / naiугаулан биçикü дууууиланг naiугаулаба; Men Di Dun, Üljejitü, Bayar. Kökeqota: Öbör Mongyol-un arad-un keblel-ün qoriү-a, 1989. 300 с. (на старописьменном монгольском языке).
17. Juha Janhunen. Manchuria: An Ethnic History. Helsinki: The Finno-Ugrian Society, 1996. 335 pp.

© Б. Д. Цыбенov, 2018

ДЕМОГРАФИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ В РЕСПУБЛИКЕ АЛТАЙ В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI ВВ.

DEMOGRAFIC SITUATION IN ALTAI REPUBLIC AT THE END OF XX – THE BEGINNING OF THE XXI CENTURIES

Аннотация: В статье рассматриваются отдельные демографические процессы в Республике Алтай, изменение численности и расселение населения в регионе.

Abstract: In article is considered separate demographic processes in Altai Republic, change of number and resettlement of the population in the region.

Ключевые слова: Республика Алтай, миграционный прирост, ядра расселения, население, сельское и городское население.

Keywords: The Republic of Altai, migration growth, the nucleus of settlement, population, rural and urban population.

Демографическая ситуация — это комплексная характеристика, но в данной статье мы будем рассматривать только отдельные процессы.

Административно-территориальное деление Республики Алтай представлено 11 административно-территориальными единицами (муниципальными образованиями), объединяющими 90 сельских администраций, в составе которых 245 населенных пунктов, единственный город – городской округ (г.о.) Горно-Алтайск – столица Республики Алтай. Перечень районов представлен в таблице 1.

Таблица 1. Перечень районов и районных центров [2].

Наименование района	Территория, км ²	Наименование районного центра	Расстояние до г. Горно-Алтайска, км
Кош-Агачский	19845	с. Кош-Агач	465
Майминский	1286	с. Майма	4
Онгудайский	11696	с. Онгудай	209
Турочакский	11060	с. Турочак	141
Улаганский	18393	с. Улаган	422
Усть-Канский	6244	с. Усть-Кан	281
Усть-Коксинский	12952	с. Усть-Кокса	421
Чемальский	3019	с. Чемал	105
Чойский	4526	с. Чоя	67
Шебалинский	3792	с. Шебалино	121

На 1 января 2018 г. численность населения Республики Алтай составляла 218063 чел. (208425 чел. – 2012 г.) [3]. Городское население 63214 чел. (29 %) (59720 чел. (28,6 %) – 2012 г.), сельское 154849 чел. (71 %) (148705 чел. (71,4 %) – 2012 г.). Не смотря на прирост, пропорции городского и сельского населения устойчиво сохраняется на протяжении многих лет.

За период 1959–2018 гг. постоянное население Республики Алтай постоянно росло (с 156 тыс. чел до 218,1 тыс. чел.), но в 2005–2009 гг. отмечается некоторое уменьшение численности населения. Стабильно растет население г. Горно-Алтайска (с 29,7 тыс. чел. в 1959 г. до 63,2 тыс. чел. в 2018 г.) (рис. 1).

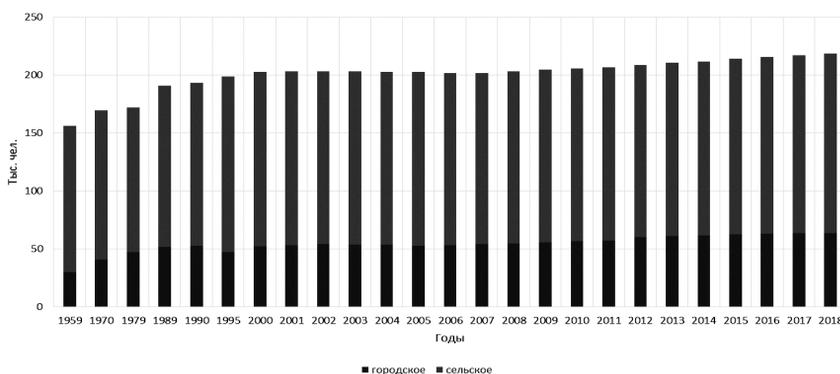


Рис. 1. Динамика численности постоянного населения Республики Алтай за 1959–2018 гг., тыс. чел. [5].

Согласно статистическому прогнозу (рис. 2), население республики к 2031 г. составит 239558 человек. Сельское население также устойчиво увеличивается (с 149,3 тыс. чел. в 2011 г. до 177,8 тыс. чел. в 2031 г.). Доля городского населения в процентном отношении может даже несколько уменьшиться – на 0,8 % за 20 лет (от 26,6 % в 2011 г. до 25,8 % в 2031 г.).

Республика Алтай в целом демонстрирует положительный миграционный прирост населения. Но если рассмотреть по районам республики, то ситуация выглядит не столь однородной.

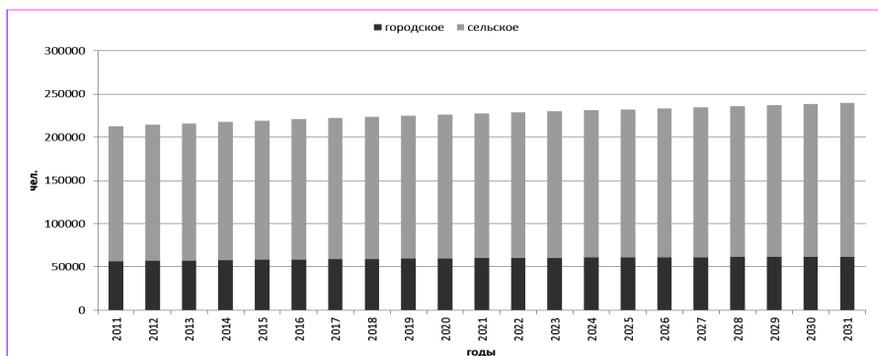


Рис. 2. Предположительная численность населения республики Алтай до 2031 года, чел. [3].

На основании анализа миграционного прироста за 2010–2016 гг. автором была составлена картосхема, показывающая миграционный прирост по муниципальным районам Республики Алтай. (рис. 3). Устойчивый положительный прирост показывает г. Горно-Алтайск, Майминский и Чемальский районы. Это связано с их более развитой инфраструктурой и относительно высоким социально-экономическим развитием. Тенденцию постоянного оттока населения (больше выбывших) демонстрируют Кош-Агачский, Онгудайский, Турочакский, Улаганский, Усть-Канский, Усть-Коксинский, Чойский районы. Согласно картосхеме, весь юг и центр региона испытывают отток населения.

Однако есть и риски. Несмотря на стабильный прирост населения Республики Алтай, обеспечиваемый в основном высокой рождаемостью, существует потенциальная угроза сокращения населения Республики Алтай из-за возрастания темпов миграции жителей Республики Алтай в более благополучные субъекты Российской Федерации [4, с. 47].

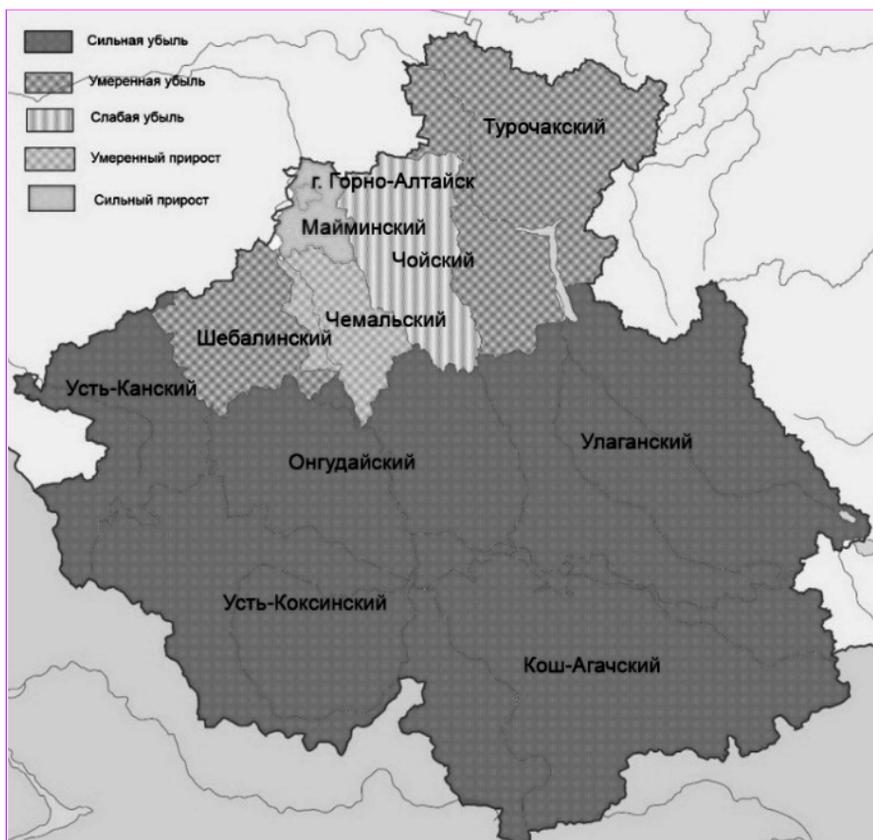


Рис. 3. Миграционный прирост и убыль по районам Республики Алтай.

На рис. 4 приведена диаграмма, на которой показан миграционный прирост в Республике Алтай за 2010–2016 гг. С 2010 по 2014 гг. наблюдалась тенденция увеличения миграционного прироста в городской местности, где население аккумулировалось. Тогда как шла миграционная убыль в сельской местности и в регионе в целом, наблюдался отток населения. А вот в 2016 г. ситуация поменялась, в сельской местности отмечается миграционный прирост, как по региону в целом. Полагаю, что это объясняется тем, что началась поддержка на местах мигрантов, например, реализацией программы «Земский доктор».

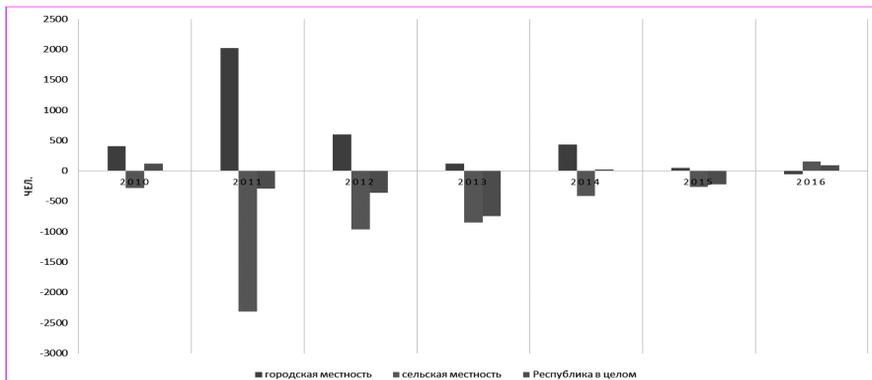


Рис. 4. Миграционный прирост 2010–2016 гг. [3].

По численности сельского населения на 01.01.218 г., по данным Алтайкратстата, самыми крупными являются следующие районы: Майминский – 33939 чел., Кош-Агачский – 19188 чел., Усть-Коксинский – 16317 чел. Потом следуют Усть-Канский – 14685 чел., Онгудайский – 14312 чел., Шебалинский – 13735 чел. Замыкают Улаганский – 11574 чел., Чемальский – 10395 чел., Чойский – 8315 чел.

Аналогично, на основании анализа естественного прироста за 2010–2016 гг., была составлена картосхема (рис. 5).

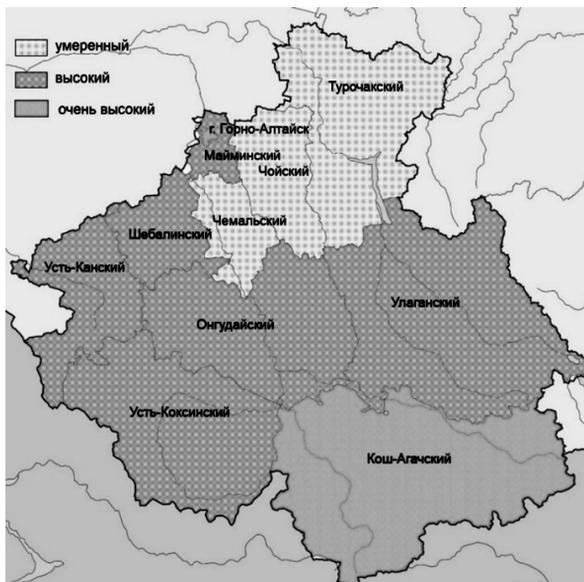


Рис.5. Естественный прирост по районам Республики Алтай, 2010–2016 гг. [5].

Очень высокий естественный прирост наблюдается в городской местности (г. Горно-Алтайск) и в Кош-Агачском районе. Умеренный прирост в северных районах – Чойском, Чемальском и Турочакском.

На территории республики выделяется 7 ядер расселения I–IV порядков (рис. 6). Ядром расселения I порядка является, городская местность, республиканский центр Горно-Алтайск со своим окружением. Зона влияния данного ядра простирается на восток практически до с. Чоя, районного центра Чойского района и на юго-запад до сел Чемал и Шебалино, а также центров Чемальского и Шебалинского районов. Однако центростремительные силы, связывающие эти районы с центром республики, пока еще значительно сильнее центробежной силы, концентрирующей ресурсы районов вокруг собственных районных центров. Эти районы, самые молодые в республике (Чойский район образован в 1980 г., Чемальский – в 1992 г.) еще не обладают достаточно сильным административным и демографическим ресурсом для формирования ядер расселения.

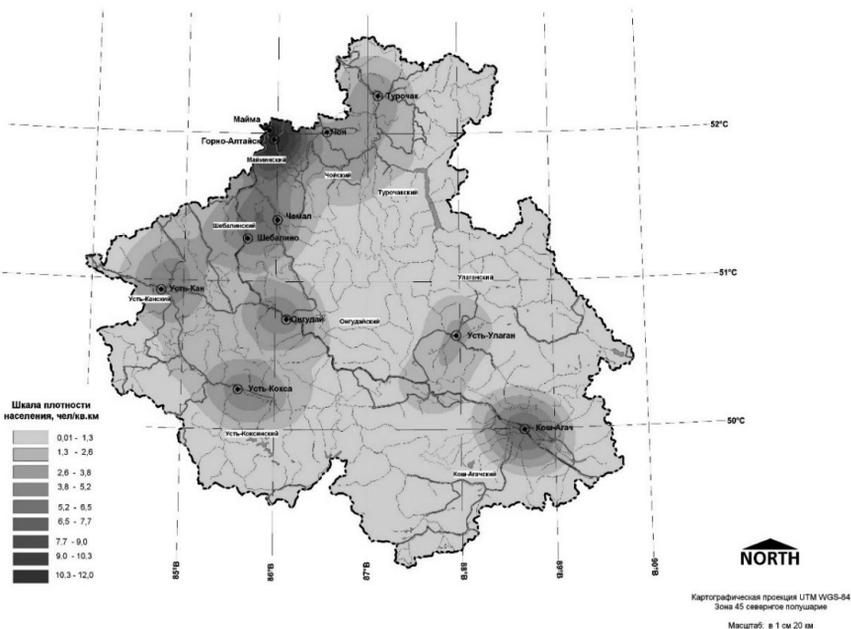


Рис. 6. Система ядер расселения населения в Республике Алтай [1].

Ядро II порядка формирует с. Кош-Агач, охватывая практически все население Кош-Агачского района, проживающее в Чуйской котловине. Вне этой зоны расселения лишь села Беляши и Кызыл-Аргут, расположенные в бассейне р. Аргут.

Ядра III порядка формируются в зонах влияния сел Усть-Кан, Усть-Коксы и Онгудая, центров одноименных районов.

И наконец, ядра IV порядка формируются вокруг районных центров Турочак и Усть-Улаган, однако концентрация сельского населения вокруг райцентра не достаточна для формирования полноценного ядра расселения, а плотность населения даже в его центре едва достигает 5 чел./км².

Ареалы распределения ядер расселения жестко детерминированы дорожной сетью. При этом ядра максимальной плотности тяготеют к дороге федерального значения М-52 «Чуйский тракт», ядра высокой плотности – к дорогам, имеющим выход на «Чуйский тракт» и самостоятельный выход в юго-западные районы Алтайского края далее – в Республику Казахстан. В северо-восточной части республики подобные ядра расселения (с. Турочак и далее с. Чоя) расположены на трассе из республиканского центра, а также вдоль трасс из г. Бийска Алтайского края и г. Таштагол Кемеровской области на г. Горно-Алтайск и с. Артыбаш, расположенное на берегу озера Телецкое.

Выводы: Наблюдается устойчивая тенденция роста населения Республики Алтай. В целом, можно сказать, что демографическая ситуация в регионе относительно благоприятная.

Источники и литература

1. Епишев К. М., Красноярова Б. А., Крупочкин Е. П. Расселение населения и проблемы энергоснабжения Республики Алтай/ Устойчивое развитие горных территорий. 2012. № 3. С. 153–157.

2. Муниципальные образования Республики Алтай. Социально-экономические показатели: стат. сб. / Алтайстат. Горно-Алтайск, 2008. 20 с.

3. Официальная статистика/ Управление Федеральной службы государственной статистики по Алтайскому краю и Республике Алтай. [Электронный ресурс]. http://akstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/akstat/ru/statistics/altayRepubStat/population/ (дата обращения: 13.04.2018)

4. Программа социально-экономического развития Республики Алтай на 2010–2014 годы / Минэкономразвития Республики Алтай. Горно-Алтайск, 2010. 232 с.

5. Республика Алтай. База данных показателей муниципальных образований. [Электронный ресурс]. <http://www.gks.ru/dbscripts/munst/munst84/DBInet.cgi/> (дата обращения: 13.04.2018).

© К. М. Епишев, 2018

УДК 338.436.33 (571.513)

Г. М. Шапошников, С. С. Шапошникова
АГРОПРОМЫШЛЕННЫЙ КОМПЛЕКС ХАКАСИИ: ИСТОРИЯ
И СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ

G. M. Shaposhnikov, S. S. Shaposhnikova
AGRO-INDUSTRIAL COMPLEX OF KHAKASSIA: HISTORY
AND
CONTEMPORARY PROBLEMS OF DEVELOPMENT

Аннотация: В представленной статье анализируются процессы, происходившие за последние 100 лет в сельском хозяйстве Хакасии и что делается в настоящее время для его развития. Автор рассматриваются эти процессы в сравнении с предыдущим 100-летием, и делаются выводы, что же дало сельскому хозяйству и сельскому населению Хакасии преобразования, проведенные в течение последнего периода.

Abstract: In the present article analyzes the processes that occurred in the past 100 years in agriculture Khakassia. The author considers these processes in comparison with the previous 100 years of agrarian development, and conclusions are drawn that gave the agriculture and the rural population of Khakassia the transformations carried out during the last period.

Ключевые слова: Продовольственная безопасность, сельское хозяйство, посевные площади, количество животных.

Keywords: Food security, agriculture, crop area, number of animals.

На сегодняшний день, как и прежде, вопрос обеспечения продовольственной безопасности страны, является одной из основных задач государства. Надо отметить, что он наиболее остро стоял в периоды российской истории, которые пришлось на время гражданской и Великой Отечественной войн, и восстановительных периодов после обеих войн. Наиболее острый характер он вновь приобрел в 90-е годы XX века, на этапе перехода от одной общественно-экономической

формации к другой. Как же мы справились с этими задачами. Рассмотрим этот вопрос в сравнении. .

Если рассматривать развитие сельского хозяйства Хакасии за последние 100 лет с предыдущим 100-летием, то можно констатировать, что произошел значительный скачок, и не только в развитии сельского хозяйства, но и других отраслей производства. В середине XIX века и в начале XX века в сельском хозяйстве Хакасии в основном, занимались скотоводством. Об этом свидетельствует Н. А. Костров в книге «Качинские татары», изданной в 1852 году [5, с. 38], где он пишет, что «если в год засеваются по всей степи до 30 дес., преимущественно ярицы, то и слава богу». По данным Степанова, у кочующих качинских татар в 1835 году числилось лошадей 92911, рогатого скота 73012, овец 51885, свиней – 280 [8, с. 210].

В последующие 70 лет сельское хозяйство на территории Хакасии не претерпело существенных изменений.

К началу 1917 года в Хакасии содержалось 137 тысяч голов крупного рогатого скота, 338 тысяч голов овец и 87 тысяч голов лошадей. Засевалось всего 31 тысяч гектаров пашни [3, с. 167].

С началом коренных преобразований после революции 1917 года, а именно с началом НЭП к 1928 году в Хакасии численность скота по сравнению с 1917 годом выросла. Так, количество крупного рогатого скота по сравнению с 1917 годом увеличилось на 79,3 %, количество овец и коз за это время выросло на 54,5 %, а количество лошадей увеличилось на 15,2 % [9, с. 75].

Но, с началом вовлечения жителей сельской местности со своим скотом в коллективные хозяйства, началось резкое сокращение поголовья скота. Так, в 1930 году по сравнению с 1928 годом на территории Хакасии количество крупного рогатого скота сократилось на 52,4 %, овец и коз уменьшилось на 35,1 %, а количество лошадей за этот период времени сократилось на 33 %. Но за этот период времени выросла площадь, засеваемая различными сельскохозяйственными культурами. Так, если в 1925 году заседалось 35 тысяч гектаров пашни, или ее рост к 1917 году составил 12,9 %, то в 1930 году посевные площади выросли на 72,7 %, и увеличились до 61,3 тысяч гектаров [3, с. 163].

Это было достигнуто, в основном, за счет организации крупных хозяйств и оснащение их через машинно-тракторные станции производительными машинами и механизмами. Так, если в Хакасии в 1917 году имелось 5700 конных плугов и сох, 280 жаток, лобогреек

и самосбросок, 1312 конных сенокосилок, 1099 конных граблей, 204 ручных и с конным приводом молотилок, 598 ручных веялок [3, с. 82], то к 1940 году уже после завершения вовлечения крестьянских подворий в коллективные хозяйства, а их было в Хакасии к началу коллективизации 16,5 тысяч [3, с. 22], на полях работало 1262 трактора в 15 – сильном исчислении (в 1930 году их было 21), автомашин всех марок в сельском хозяйстве работало 399 (в 1930 году их не было вообще) [3, с. 83].

В последующие годы XX века за исключением времен, приходящихся на военные и послевоенные годы, в Хакасии постоянно шел рост объемов продукции сельскохозяйственного производства. Это достигалось благодаря расширению посевных площадей и за счет роста поголовья скота и увеличения её продуктивности, а также путем механизации и автоматизации процессов производства продукции полей и ферм. Так, в середине 70-х годов прошлого века механизация производства продукции полеводства достигла почти 100%. Полностью было механизировано производство и переработка зерна. Исчезли, при посеве и уборке зерновых, а они были еще в середине 1950-х годов, такие профессии как сноповяз, штурвальный, прицепщик, копнильщик, остались только тракторист и комбайнер.

К середине 70–х годов прошлого века были механизированы и автоматизированы производство яйца, мяса птицы и свинины. Их производство в Хакасии за счет внедрения достижений науки и техники резко возросло. Так, если яиц в середине 1960-х годов производили в Хакасии за год 21 млн. штук, то к середине 1980-х годов их ежегодное производство достигло 142 млн. штук, что превысило показатели 1960-х гг. в 6 раз [10, с. 47].

Производство свиного мяса выросло за этот период времени в 2 раза [10, с. 41], что было достигнуто за счет организации механизированных комплексов по выращиванию свиней. К концу 1980-х годов производительность труда работников сельскохозяйственного производства по сравнению с 1965 годом выросла на 54,5%. Хотя за этот период времени валовое производство продукции сельского хозяйства увеличилось на 46,3% и в тоже время численность работающих в сельскохозяйственном производстве за это время сократилась на 14,8% [10, с. 53].

За счет механизации и автоматизации процессов производства продукции сельского хозяйства к концу 1980-х годов в сравнении с

началом 1960-х годов производство молока увеличилось на 56,4 %, хотя численность коров за это время увеличилась всего на 18,1 % [10, с. 43].

Производство мяса (в убойном весе) за этот период времени выросло в 2,7 раза, хотя численность крупного рогатого скота за это время выросло всего в 1,5 раза, поголовье овец выросло в 1,9 раза. Рост производства мяса было достигнуто за счёт увеличения выхода мяса с одной головы, так как стали больше выращивать мясные породы скота. За этот период времени увеличились показатели продуктивности скота: надой на одну фуражную корову – в 1,3 раза, а средний настриг шерсти с одной овцы – с 2,9 кг до 4,4 кг., или почти в 1,5 раза [10, с. 48].

Посевных площадей в 1970-ом году числилось 628 тысяч гектаров, а в 1989 году они сократились на 4 %, по сравнению же с 1960 годом их площадь к концу 1980-х годов сократилась на 25,1 %.

К концу 1980-х годов площадь орошаемых земель в Хакасии достигла 50 тысяч гектаров, тогда как в 1930-м году площадь земель с оросительной системой составляла всего 12,5 тысяч гектаров [10, с. 32].

На селе к концу 1980-х годов удалось решить жилищный вопрос. Все семьи, работавшие в агропромышленном комплексе Хакасии, были обеспечены квартирами.

С началом преобразований в 1990-е годы в экономике начались процессы развала агропромышленного комплекса. Сельскому хозяйству не стали выделять субсидий, в разы выросли цены на горюче-смазочные материалы, электроэнергию на машины и механизмы, а цены на сельскохозяйственную продукцию выросли, но незначительно. Продажа продукции, произведенной тружениками полей и ферм, не покрывало затрат, потраченных на их производство, вследствие чего хозяйства, занимавшиеся их производством, стали банкротами. Все это привело к началу XXI века к сокращению обрабатываемых полей и значительному уменьшению производства продукции. Но за последние 10 лет, благодаря федеральной программе «Развитие АПК» и различным программам Правительства Республики Хакасия по развитию агропромышленного комплекса, положение сельского хозяйства стало улучшаться.

Если до 2005 года посевные площади в Хакасии ежегодно уменьшались и составляли к уровню 1990 года всего 33 %. Однако с 2006 года эта площадь с каждым годом расширяется, и по итогам 2016 года она возросла против 2005 года на 20,5 %. Надо отметить, что в последние годы увеличилась урожайность зерновых культур. Если в 1980-х годах она в среднем по Хакасии была около 12 центнеров с гектара, то в последние пять лет – выросла почти на 17,5 % против

урожайности 1980-х годов. Растет и поголовье животных. Например, к уровню 2000 года на первое января 2016 года поголовье крупного рогатого скота увеличилось на 37,5 %, хотя она меньше чем их было в 1989 году на 30,1 %. Растут также показатели продуктивности животных. Если в 1980 году от одной фуражной коровы получали около 2300 литров молока в год [10, с. 48], то на сегодняшний день – более 4000 литров [7, с. 58]. Однако, показатели сельскохозяйственного производства Хакасии значительно уступают показателям конца 1980-х годов по поголовью свиней и овец. Очевидно, что поголовье овец и коз уже не достигнет 1,5 миллионов голов, как это наблюдалось в конце 1980-х – начале 1990-х гг. Но для возможностей обеспечения республики бараниной, и поставок мяса в другие регионы страны, по нашему мнению, численность овец и коз в 500 тысяч голов вполне достаточна.

Таким образом, можно констатировать, что за 100 лет прошедших после Великой Октябрьской Революции 1917 года в агропромышленном комплексе Хакасии произошли значительные изменения, чего не было в его развитии за 100 лет, предшествующие революции. Во-первых, стало стремительно развиваться производство растениеводческой продукции. Сегодня эта отрасль является наиболее механизированной и высокопроизводительной.

Во-вторых, на селе был решен жилищный вопрос, что дало возможность обеспечить село кадрами. В предыдущие сто лет жители Хакасии жили в довольно неблагоустроенных условиях. В-третьих, развитие растениеводческой отрасли позволило в полной мере обеспечить животноводство кормами, и развивать материально-техническую базу механизации и автоматизации отрасли по круглогодичному получению мяса птицы и свинины. Тем самым обеспечена была постоянная работа перерабатывающих отраслей, таких как мясокомбинаты, и комбинаты по переработке молока.

Появление перерабатывающих предприятий с мощными холодильниками позволило обеспечить бесперебойную работу предприятий круглый год, что дало возможность стабильно поставлять продукцию потребителям.

Одним из положительных моментов результатов преобразований в советское время стало пенсионное обеспечение сельских тружеников, что дает возможность им относительно безбедно жить. Но, как нам представляется, это сейчас привело к тому, что многие на селе не занимаются содержанием животных [4, с. 36]. А это, с нашей точки зрения, не дает в полной мере организовать трудовое воспитание детей.

В связи с принятием в 2006 году программы «Развитие АПК», значительные средства были направлены на развитие АПК Хакасии. В последние годы, в связи с тем, что более 60 % всей сельскохозяйственной продукции (по Российской Федерации – 38 %), а животноводческой более 70 %, (по Российской Федерации – 37 %) производится в личных подсобных хозяйствах, в республике принята программа по поддержке фермерского сектора. В указанной программе предусмотрена поддержка семейных животноводческих ферм. С 2012 по 2017 гг. на поддержку семейных ферм подано 83 заявки, победителями стали 34 заявки. Финансирование программы составило 191 млн. 543 тыс. рублей том числе из республиканского бюджета 45 миллионов рублей [2, с. 42]. В рамках реализации государственной программы «Развитие агропромышленного комплекса Республики Хакасия и социальной сферы на селе на 2012 – 2020 годы» за прошедшие 5 лет после принятия этой программы на развитие АПК Хакасии направлено 4839,8 млрд. рублей, в том числе из бюджета федерального бюджета 1734,4 млрд. рублей [6].

Основная проблема сельского хозяйства Хакасии на сегодняшний день заключается в нехватке мощностей по переработке молока. Из 188,4 тыс. тонн произведённого в Хакасии молока в 2015 году, вывезено за пределы республики на переработку 40,3 тыс. тонн [10, с. 79]. Между тем проблема продовольственной безопасности в нашей республике далека от решения. Так, мяса и мясопродуктов в Хакасии произвели за последние пять лет на душу населения 58,7 килограммов [11, с. 79], тогда как по физиологическим нормам питания необходимо производить 81 килограммов мяса и мясопродуктов [1, с. 13]. Молока и молокопродуктов в нашем регионе произведено за последние пять лет 356,1 килограммов на душу населения, что меньше физиологической нормы питания на 36 килограммов. Надо отметить, почти 22 % произведённого в республике молока вывозится на переработку за пределы республики, а ввозится его на 16,2 % меньше, чем вывозится. В плане продовольственной безопасности республика Хакасия независима только в производстве картофеля на душу населения. В среднем ежегодно в регионе производится 218,5 килограммов на душу населения, а потребляется 114,3 килограмма, что соответствует физиологическим нормам потребления.

Источники и литература

1. Аграрная экономика: Учебник, 2-е изд., перераб., и доп. / Под ред. М. Н. Мальша. СПб.: Лань, 2002. 688 с.

2. Асеева С. И. Грантовая поддержка сельского хозяйства в Республике Хакасия // Целина и социально-экономическое развитие Хакасии. Материалы республиканской научно-практической конференции, посвящённой 60-летию со дня образования Целинного сельского совета (27 октября 2917 г.) Абакан: Бригантина, 2017. 260 с.

3. Записки. Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории. Абакан: Хакасское книжное издательство. 1958. Выпуск VI. 191 с.

4. Коваль В. Т. Как я вижу теперь работу сельского Совета // Материалы Республиканской научно-практической конференции, посвящённой 95-летию со дня образования Покояковского (с 1976 г. Аршановского) сельсовета. Абакан: Бригантина. 2016. 254 с.

5. Костров Н. А. Качинские татары // Казань: типография Губернского правления. 1852 . 66 с.

6. Правительство Республики Хакасия. [Электронный ресурс]. <http://www.r-19.ru>>...and...hrodovolstviya-khakasiya (дата обращения: 23.03.2018).

7. Сельское хозяйство Республики Хакасия за 2000, 2005, 2008 – 2015 гг. Федеральная служба государственной статистики. Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Республике Хакасия. Статистический сборник. Абакан. 2016 год. 86 с.

8. Степанов А. П. Енисейская губерния // СПб.: В типографии Конрада Винттеберга, 1835. 364 с.

9. Хакасская автономная область – индустриальный район Западной Сибири. Областная плановая комиссия. Абакан. 1931 год. 100 с.

10. Хакасская автономная область в цифрах за 60 лет. Госкомитет РСФСР. Управление по статистике Хакасской автономной области. Абакан. 1990 год. 100 с.

11. Экономика Республики Хакасия в 2015 году: Стат. Сборник, в 2 частях Часть 2. / Хакастат, Абакан, 2016. 234 с.

© Г. М. Шапошников, С. С. Шапошникова, 2018

Т. А. Артамонова

**ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННОГО ХОЗЯЙСТВЕННОГО
УКЛАДА СТАРООБРЯДЧЕСКОГО НАСЕЛЕНИЯ
УЙМОНСКОЙ ДОЛИНЫ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ
АНАЛИЗ**

T. A. Artamonova

**TRANSFORMATION OF THE TRADITIONAL ECONOMIC WAY
OF THE OLD-BELIEVERS' POPULATION OF THE UIMON
VALLEY: SOCIAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS**

Аннотация: На трансформацию традиционного хозяйственного уклада жизни влияют как природные факторы, так и социально-экономические. Эти изменения также находят отражение в системе ценностей человека. Проведенное двухгодичное исследование, задачей которого и явилось выявление традиционных ценностей старообрядческого населения Уймонской долины, показало, что в настоящее время традиционные ценности для большинства местного населения имеют определяющее значение в жизни. При этом большинство респондентов не относятся к ним консервативно, а считают, что традиционные знания и умения должны быть изучены и пересмотрены для практического применения.

Abstract: The traditional economic way of life undergoes transformation due to natural and socio-economic factors. These changes are also reflected in the human values system. A two-year study was conducted, the task of which was to study the traditional values of the Old Believers' population of the Uimon Valley. The study showed that traditional values for the majority of the local population are of decisive importance in life at the present time. However, the majority of respondents do not treat them conservatively, but consider that traditional knowledge and skills should be studied and revised for practical application.

Ключевые слова: Староверы, неотрадиционализм, хозяйственный уклад, Уймонская долина, система ценностей, Алтай.

Keywords: Old Believers, neotraditionalism, economic structure, the Uimon Valley, the system of values, Altai.

Анализ исторических событий, связанных с заселением Алтая русскими переселенцами, позволяет сделать вывод о том, что на трансформацию хозяйственного уклада влияет, прежде

всего, природно-климатический фактор. Так, в XVII–XVIII веках переселенческое население Алтая, налаживая хозяйство в новых местах проживания, столкнулось с проблемами, которые были порождены суровым климатом и горным ландшафтом. XX век бросил новый вызов – основным фактором трансформации хозяйственного уклада можно считать изменения в системе ценностей общества. Приступим к обоснованию данного тезиса на примере старообрядческого населения Уймонской долины.

Осваивая Горный Алтай, свой новый хозяйственный опыт старообрядцы формировали исходя из суровой практики выживания и контактов с местным населением. Переезжая из лесостепных районов центральной России, они сумели не только освоить горно-таёжные зоны, но и создать высокорентабельные формы хозяйствования. Начиная с К. Ф. Ледебура, который посетил уймонские поселения ещё в 1826 году, все исследователи отмечают, что старообрядцы жили более зажиточно, чем другие крестьяне-переселенцы, и более успешно вели хозяйство. Удаленность от очагов развития производства и крупных городов Центральной России, а также от центров торговли в самой Сибири, привела к необходимости самостоятельно развивать все стороны хозяйственной жизни, чтобы обеспечить автономность существования. «Пища у старообрядцев состояла из того, что давала природа, «базарной» пищей они брезговали, поэтому каждый обязан был в поте лица добывать хлеб свой. Хлеб и мясо, молочные продукты и крупы, орехи и рыба, овощи и ягоды, грибы и мёд – всё только своё, так требовал их Устав» [4, с. 83].

Обживая эти места, русские переселенцы перенимали хозяйственные и промысловые навыки коренного алтайского населения. Например, стали изготавливать и использовать лыжи, подбитые шкурой с ног лошади, косули или марала для передвижения по заснеженной горной местности. Освоили алтайский способ заседывания лошадей и дойки коров. Они удачно сочетали земледелие и скотоводство с добычей пушнины, рыбной ловлей и заготовкой кедрового ореха, где тоже широко использовали навыки коренного населения. Общины староверов положили начало высокогорному пчеловодству, мараловодству, селекционному коневодству, огородничеству. Со временем переселенцы-староверы вывели морозоустойчивые сорта зерновых культур, адаптированных к резко континентальному климату и природным особенностям высокогорья. Уймонцы выращивали рожь, ячмень, овёс, лён. Особой гордостью стало ведение особого

сорта пшеницы «уймонка», которую за медно-красный цвет сами старoverы ласково называли «аленька». Таким образом, в начале XIX века земледелие в высокогорных районах Алтая трудами старoverов прошло определённую эволюцию. В. В. Сапожников, побывавший в этих местах в конце XIX века, отмечал, что хлебопашество находится в хорошем состоянии и зажиточные крестьяне обрабатывают по 20 десятин земли. А ведь ещё К. Ф. Ледебур и А. А. Бунге, посетившие Алтай в 1826 году, писали о трудностях, возникающих у уймонских крестьян с земледелием. Почти на всей территории Горного Алтая система земледелия была переложная: хлеб сеяли на одном и том же месте в течение десяти лет. Из них первые два года поля засеивали рожью, затем переходили на пшеницу, после этого земля забрасывалась в залежь. Яровые хлеба в горах вызревали лучше, чем озимые. В некоторых районах Горного Алтая использовался искусственный полив полей. Широко в подворных хозяйствах использовали такие огородные культуры, как морковь, брюкву, лук, чеснок, дыни, арбузы. Картофель, который считался «чёртовым яблоком», использовали в основном для изготовления крахмала. Употребление картофеля в пищу было разрешено Бийским собором в 1912 году.

Другой отраслью сельского хозяйства было животноводство. Крестьяне-старoverы держали большое количество скота и часто даже не вели ему учёт. Держали лошадей, крупный рогатый скот, овец, свиней. «Особое развитие скотоводство получило в хозяйстве уймонских старoverов и крестьян-заимочников. В 60-х гг. XIX века отдельные хозяева держали до 500 лошадей, 50–70 голов рогатого скота, до 200 овец» [7, с. 108]. Поэтому у уймонцев всегда было мясо, молоко и другие молочные продукты питания. Они открывали свои небольшие маслодельные заводы. Развитию животноводства способствовал и такой немаловажный ландшафтно-климатический фактор как отсутствие эпидемий в горных территориях. Наряду с обычным животноводством, старoverы стали разводить маралов и использовать их рога (панты) в лечебных целях. Из пантов изготавливали порошки, настои на вине, отвары. Мясо маралов употребляли в пищу, а из кожи выделывали замшу. Шкура маралов вывозилась в Центральную Россию для изготовления перчаток. Мараловодство способствовало развитию торговли с Китаем и Монголией, что давало ощутимую прибыль.

Важной особенностью хозяйствования стало и более продуктивное использование биоресурсов: широкое выявление оздоравливающих и лечебных свойств. Это сбор лекарственных трав,

ягод и плодов. Широко употребляли в пищу кедровый орех. Кедровое масло порой заменяло молоко, а во время церковного поста на нём стряпали. Промысел кедровых орехов в прошлом был достаточно развитый и прибыльный.

В традициях староверов существовал запрет на употребление чёрного чая. «Пить чай – грех даже больший чем курить табак. Он семь раз проклят» [2, с. 34]. Поэтому из дикорастущих трав для питья заваривали бадан, зверобой, белоголовник, листья брусники, малины, смородины, плоды рябины. Всё это заготавливали на зиму. Были среди местного населения и известные травники, которые знали состав различных лекарственных сборов. Так, Н. К. Рерих, побывавший в Уймоне в 1926 г. во время Центрально-азиатской экспедиции, записал в своём путевом дневнике об одном из старожилов Верхнего Уймона: «... он [В. С. Атаманов], знает и руды, знает и маралов, знает и пчёл, но главное и заветное – знает он травы и цветики. Это уже неоспоримо. И не только он знает, как и где растут цветики и где затаились коренья, но он любит их и любит ими. И до самой седой бороды, набрав целый ворох многоцветных трав, он просветляется ликом, и гладит их, и ласково приговаривает о их полезности. Это уже Пантелеймон Целитель, не тёмное ведовство, а опытное знание» [8, с. 283].

С приходом староверов, на Алтае развивается высокогорное пчеловодство. На альпийских лугах Бухтарминской долины пчеловоды имели около 1000 колодок, а в более холодном Уймоне – 300 колодок [6, с. 53]. Алтайский мёд в России и сегодня считается одним из самых качественных и целебных.

Уклад жизни староверов был общинный. Трудолюбие ценилось как одно из основных достоинств человеческой личности, а жажда наживы и обогащения за счет чужого труда порицалась. За воровство могли и изгнать из общины – давалась, так называемая «отпорная», когда каждый человек говорил: «Я отпираюсь от него», и уличенный в воровстве уже не имел права жить в этой деревне. Поэтому на дверях дома замков не вешали, двери прикрывали, поставив к ним палочку. Общинный тип жизни формировал сплоченность, социальную ответственность, взаимопомощь. Эти качества позволяли русским переселенцам выжить и адаптироваться в новых для них климатических условиях. Преодолеть суровые условия жизни также помогала связанность бытовой и сакральной сторон, стремление придать бытовым вещам религиозное значение [3]. Это относится и к природным объектам и явлениям.

Особые отношения к природе, которые сложились у староверов в процессе «обживания» Алтая, наделены некоторой сакрализацией природных объектов, прежде всего гор и рек. Вот как пишет об этом Р. П. Кучуганова: «Коренные жители долины из племени кыпчаков и тодошей трепетно относились к природе, обожествляли горы, деревья и реки. Староверы им не перечили. Для них тоже были святыми воды, травы, лес. Во все времена вода считалась святой. Вода и огонь очищали человека, обновляли его духовное и материальное естество. Купание осмысливалось староверами как второе рождение, возвращение к изначальной чистоте. В Катунь крестили детей. Детям внушали: «Не пакости, береги воду. Не мочись в воду, а то мать умрёт». Не разрешали камни в воду кидать: будешь на том свете вытаскивать их из кипящей воды, это ведь Христовы слёзы текут» [4, с. 77–78]. Считалась, что родниковая вода целебная, особенно из источников, находящихся под Белухой. Из них на Крещение в полночь набирали воду и пили в лечебных целях, а летом поливали ею огород. Целебные силы имела и вода из реки, но её надо было набрать по-особому, зачерпывая по течению, а для хозяйственного использования – против течения. Жизнь в новых природных реалиях способствовала выработке и таких качеств характера как дисциплинированность, усердие, упорство, выносливость и особенно трудолюбие. Про труд было сложено много пословиц и поговорок: «Кто пахать не ленится, у того и хлеб родится», «Кто болтлив, тот и ленив. Кто ленив, тот и сонлив», «Работать до пота, так и есть досыта», «Чем труднее работа, тем выше честь», «Счастлив тот, кто своим трудом живёт» и др.

Таким образом, адаптируясь к новым обстоятельствам жизни и налаживая хозяйство, староверы-переселенцы сохранили традиционную систему ценностей, которая опиралась на строгие нормы религиозной и трудовой этики и основанный на них общинный уклад жизни. Этому способствовал и природный фактор: выжить в одиночку, успешно вести единоличное хозяйство в суровых горно-климатических условиях невозможно. Повышенная трудозатратность в производстве продуктов питания и обустройстве быта сформировали у местного населения не только специфические навыки ведения хозяйства, но и особую «философию жизни». По праву можно сказать, что она опиралась на духовные и экологические ценности в их традиционном понимании. Трудовой ритм, сбалансированные материальные запросы, не превышающие ресурсных запасов и механизмов самовосстановления природы, сформированные

традиции религиозной культуры и общинный уклад позволили не только вписаться в окружающую природную действительность, но и ощутить духовную наполненность жизни, обрести внутреннюю психологическую стойкость и уверенность в своих силах. XX век внес наибольшие изменения как раз в сложившуюся систему ценностей.

В 2016–2017 гг. в рамках проекта РФФИ «Алтай и Гималаи как уникальные культурно-биосферные регионы Евразии: поиск общих ценностей, эколого-экономических стратегий и социокультурных параллелей» были проведены исследования, одной из задач которых и явилось выявление традиционных ценностей старообрядческого населения Уймонской долины и сравнение этих показателей с населением одного из удаленных районов Гималаев – Киннауром. Во время исследования респондентам предлагалось высказать свое мнение о степени важности для них разных сторон жизни. Эти составляющие жизненного мира в совокупности образуют определенную систему ценностей: материальных и духовных, коллективистских и индивидуалистических. При интерпретации полученных социологических результатов использовалась комплексная научная методология, включающая в себя философские и политологические, экономические и социологические, культурологические и искусствоведческие методы, а также методы современной компаративистики. Данные исследования отображены в коллективной монографии «Алтай и Гималаи как уникальные культурно-биосферные регионы Евразии».

В ходе исследований было выявлено, что в системе ценностных ориентаций преобладает *традиционный ценностный кластер*, включающий ценности семьи, коллективизма, достатка (а не богатства) и независимости, уважения и соблюдения собственных национальных традиций и традиционного образа жизни. Так, в самом верху ценностной системы у индийцев и русских стоят ценности хорошей, дружной семьи (из 27 предложенных для оценки ценностей она оказалась по степени важности на первом месте и у русских, и у индийцев). При этом жить в большой семье с родственниками согласны немногие. Из социальных ценностей для всех исследуемых групп также важно иметь хорошие отношения с соседями, друзьями, коллегами (3–7 ранг), что говорит о высокой коллективистской ориентации. Близкими к ним являются соблюдение этнических традиций (3–6 ранг) и желание жить среди людей своего народа (4–9 ранг). К этому же ряду принадлежит установка на сохранение традиционного образа жизни.

Существенные различия имеют место в оценке степени важности занятий традиционными видами деятельности: у русских этот вопрос имеет 21 ранг, у жителей Киннаура – 11 ранг. В то же время русские в большей степени склонны к переменам в образе жизни (ранг 8) и изменениям в одежде (ранг 12), чем жители Киннаура (ранги 14 и 16). Большая заинтересованность киннаурцев в сохранении традиционного образа жизни, чем у русских, видно объясняется тем, что, являясь переселенцами из другой ландшафтно-климатической зоны, русскому населению Горного Алтая приходилось адаптироваться к новым условиям жизни и во многом менять свой прежний хозяйственно-бытовой уклад, делая весь упор на сохранении религиозных норм и ценностей. Этот процесс происходил на протяжении XVIII–XX веков и сейчас для русских понятие «традиционный уклад» уже размыто. Поэтому значительные перемены затронули область традиционного хозяйствования и природопользования, так как техногенно-потребительский путь развития, опирающийся на завышенный рост материального благосостояния и уровня комфорта, неминуемо ведет к интенсивному использованию природных ресурсов.

Следует отметить, что в целом горные территории, несмотря на большую уязвимость, сохранились в лучшем экологическом состоянии, чем равнинные. Чистота природы, разнообразие ландшафтов, великолепные виды таят в себе огромные возможности физического и духовного оздоровления человека. Этот ресурс по достоинству оценен местным населением и должен быть использован как залог процветания региона, но с учетом экологической и культурно-религиозной составляющей. Что касается вопроса сохранения традиций в сфере экологии и природопользования, то, как показали исследования, у местного населения Уймонской долины преобладают такие ценности как жизнь в экологически благоприятной природной среде, как неприятие современных приоритетов развития, чреватых деградацией природы. Признание священных природных объектов в качестве большой ценности характерно для всех опрошенных групп.

В целом результаты проведенного исследования показали, что традиционные ценности для большинства местного населения Уймонской долины в настоящее время имеют определяющее значение в жизни. При этом большинство респондентов не относятся к ним консервативно, а считают, что традиционные знания и умения должны быть изучены и пересмотрены для практического применения. Сегодня и среди исследователей традиция не воспринимается как нечто

неизменное, противостоящее бурно развивающейся современной жизни. Традиция, адаптируясь к новым социально-экономическим и политическим условиям, приобретает обновленный смысл, а порой и новую форму. А само понятие традиционализма рассматривается не как мировоззрение или идеология, а как способ организации самой жизни. Такое явление в научной литературе получило название неотрадиционализма. «Неотрадиционализм представляет взаимообусловленный процесс непрерывного воспроизводства традиции и ее видоизменения, адаптации к современным условиям. В результате осуществляется не просто следование «образцу», а развитие традиции за счёт инкорпорации новации. Сохраняются и восстанавливаются те традиции, в которых существует потребность и которые имеют адаптационный потенциал. Таким образом, неотрадиционализму внутренне присуща диалектика устойчивости и изменчивости, проявляющаяся во взаимообусловленности традиций и новаций. ... В то же время в этом симбиозе традиционная культура не остается неизменной. Она приобретает новые свойства и выполняет новые специфические социальные функции» [5].

Результаты социологического опроса подтвердили данную исследовательскую установку и показали, что менее значимым, но тоже обладающим достаточно высоким статусом и в большей степени выраженным на Алтае, чем в Гималаях, является *инновационный кластер*. Он включает набор ценностей, основанных на качественном образовании, профессиональной деятельности, владении современными средствами связи и включенности в информационное пространство. Доминирование двух обозначенных кластеров в системе ценностей старообрядческого населения Уймонской долины позволяет говорить о выраженном эффекте неотрадиционализма, характеризующего ориентацию, с одной стороны, на историческую память и её использование в хозяйственно-бытовом укладе, а с другой стороны, ориентации на современные технические, информационные и социальные достижения [1, с. 159–177].

В качестве заключения хочется отметить, что в XX веке хозяйственный уклад жизни подвергся существенной трансформации вследствие социально-экономических и технологических перемен, но все же сохранил определенные традиционные черты, которые присутствуют в повседневной практике людей; он тесно переплетен с системой ценностей современного человека. Поэтому социальные и хозяйственные традиции населения горных территорий Алтая и

Гималаев, их нацеленность на ведение сбалансированного хозяйства в условиях высокогорных экосистем, преобладание общинных начал и духовной основы жизни необходимо изучать и использовать в современных условиях.

Источники и литература

1. Алтай и Гималаи как уникальные культурно-биосферные регионы Евразии / Под ред. А. В. Иванова, И. В. Фотиевой. Барнаул: РИО Алтайского ГАУ, 2017. 336 с.

2. Блощицына М. В. Повседневная и обрядовая пища староверов Усть-Коксинского района РА в конце XIX – нач. XX вв. // Славяне в сибирском сообществе. Новосибирск: Ин-т археологии и этнографии СО РАН, 2006. С. 31–40.

3. Куприянова И. В. Конфессиональная и бытовая составляющая старообрядческой культуры: взаимопроникновение и взаимодействие // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы 8-й международной научной конференции, посвященной 20-летию историко-исследовательского сектора ЛИК АлтГПА. Вып. 8 / под ред. Т. К. Щегловой. Барнаул: АлтГПА, 2011. С. 153–156.

4. Кучуганова Р. П. Уймонские староверы. Обычаи, традиции, культура. Изд-е 2-ое, перераб. и доп. Чебоксары: Новое время, 2014. 284 с.

5. Мадюкова С. А., Попков Ю. В. Социокультурный неотредиционализм: воспроизведение традиций и воспроизводство этничности // Новые исследования Тувы, №2, 2010. [Электронный ресурс]. https://www.tuva.asia/journal/issue_6/1743-madyukova-popkov.html (дата обращения: 12.03.2018).

6. Мукаева Л. Н. Старообрядческие поселения в Южном Алтае в XVIII – XIX вв. // История и культура народов Саяно-Алтая в прошлом, настоящем, будущем: тезисы международной конференции, Горно-Алтайск, 21–23 сентября 1998 г. Горно-Алтайск: Университет-Принт, 1998. С. 51–55.

7. Мукаева Л. Н. Старожильческая деревня Горного и Южного Алтая в XIX в. // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития: материалы VI Междунар. научн.-практ. конф. 30–31 марта 2006 г.: в 3 ч. Омск: Изд-во ФГОУ ВПО ОмГАУ, 2006. Ч. II. С. 107–111.

8. Рерих Н. К. Алтай – Гималаи: путевой дневник. Рига: Виеда, 1992. 336 с.

© Т. А. Артамонова, 2018

**К ВОПРОСУ О ХОЗЯЙСТВЕННЫХ ТРАДИЦИЯХ
АЛТАЙСКИХ СТАРОВЕРОВ В XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.**

**TO THE QUESTION OF ECONOMIC TRADITIONS
ALTAI OLD BELIEVERS IN THE XIX – BEGINNING XX
CENTURIES**

Аннотация: Староверы сумели приспособиться к суровому климату Сибири и выработать свои особенности хозяйствования. Основными занятиями стали: разведение маралов, пчеловодство. Уникальные трудовые ценности легли в основу оригинальной национальной трудовой этики и сформировали хозяйственные традиции.

Abstract: Old Believers managed to adapt to the harsh climate of Siberia and develop their own characteristics of management. The main activities were: breeding marals, beekeeping. Unique labor values formed the basis for the original national labor ethic and shaped economic traditions.

Ключевые слова: Старообрядцы, трудовые традиции, крестьянское хозяйство, труд.

Keywords: Old Believers, labor traditions, peasant farming, labor.

По данным ученых этноконфессиональная группа уймонских старообрядцев формировалась в течении XVIII – нач. XIX вв. из нескольких разновременных переселенческих потоков (первопоселенцы Уймонской долины, переселившиеся из Центральной России, бухтарминские старообрядцы, старожилы северных районов Алтайского Горного округа, выходцы из Кузнецкого округа Томской губернии, переселенцы из Вятской, Пермской губерний [4, 6].

Профессор Дерптского университета, известный естествоиспытатель К. Ф. Ледебур, побывавший в Верхнем Уймоне летом 1826 г., записал в своем дневнике: «Деревня Уймон, основанная 25 лет назад, насчитывает 15 крестьянских изб и находится в долине гор около трех верст в диаметре. Крестьяне живут в очень большом достатке. Держат помногу скота, да и охота приносит им большую добычу. Крестьяне, жители этой деревни, мне очень понравились. В их характере есть что-то открытое, честное, уважительное, они были очень приветливы и прилагали все усилия, чтобы мне у них понравилось».

Уймонцы сумели приспособиться к суровому климату. По

мнению Шитовой Н. И. они адаптировались в Уймонской долине путем нахождения равновесия между этническими традициями и особенностями окружающей природной среды. Суровый климат долины способствовал здесь развитию скотоводческо – промыслового направления хозяйства. В середине XIX в. зажиточные хозяева в Уймоне имели до 500 лошадей, 50–70 голов крупного рогатого скота, до 200 овец. На основе скотоводства было создано крупное производство братьев Ошлаковых. За 40 лет с 1828 г. они создали большое хозяйство «в пасеках, мельницах, кожевенных заводах». Переработанные продукты животноводства Ошлаковы поставляли на Ирбитскую ярмарку [6, с. 103].

Уймон являлся зоной рискованного земледелия. Хлебные поля были несколько удалены от с. Верх-Уймон. По данным Т. С. Мамсик отдельные хозяева высевали до 20 дес. хлеба, в основном ярового. В урожайные годы получали по сам-15–18 (150–200 пуд. с десятины). Почву пахали по десять лет подряд. В первые два года старались сеять рожь. Также высевали ячмень, овес, пшеницу, из технических культур лен, коноплю. Урожайные годы позволяли уймонцам запастись хлебом на несколько лет вперед [4, с. 103]. Основным сельскохозяйственным орудием оставалась деревянная соха.

Исследователь Ядринцев Н. М. побывавший в Уймоне в 1878 г. отмечал «замечательную зажиточность» каменщиков. Ссылаясь на показания бийских жителей, исследователь отмечал, что русские крестьяне Уймона первыми начали разводить маралов. Другие исследователи считают, что мараловодство зародилось среди старообрядцев Бухтармы, а уймонцы занимали второе место по развитию мараловодства. Рога маралов староверы продавали в Китай, Монголию, что давало большую прибыль. Пара рогов на Алтае стоила 80, а в Китае 150–200 рублей. Панты использовали для лечения болезней, их обжаривали в масле, делали порошки, настои на вине, пили и свежую маралью кровь. Мясо маралов употребляли в пищу, а из кожи выделяли замшу. Среди мараловодов Уймонцы выделяли крестьян Черновых. [1, с. 96]. По мнению Ядринцева, промысел мараловодства будет тем ценнее впоследствии, когда дикий марал начнет исчезать, поэтому в мараловодстве заключается судьба сохранения полезного для людей животного. По сути, старообрядцами была создана новая отрасль животноводства.

Традиционно уймонцы занимались пчеловодством. Пчеловодство являлось как бы сакральной отраслью хозяйства, секреты которого не разглашались. В частности, пчелиный воск использовался

для изготовления свеч, которые выполняли важную роль в религиозных обрядах [6, с. 6].

Старообрядцы зарекомендовали себя людьми очень трудолюбивыми и предприимчивыми. Они очень строго выполняли религиозные обряды, и все свое время посвящали активной хозяйственной деятельности. Во многом это удалось благодаря уникальным трудовым ценностям старообрядцев. Исследователь А. Глинчикова выделяет ценности старообрядчества, которые на наш взгляд, легли в основу оригинальной национальной трудовой этики и сформировали хозяйственные традиции.

«Первое – это представление о вере, как факторе личной индивидуальной ответственности человека перед самим собой, перед Богом, перед обществом; второе – это идея универсальности человеческой природы; третья ценность – ценность социального начала и вообще значение общественного начала в жизни человека; четвертая ценность – это ценность общественного интереса, не подавляющего суверенитет личности; пятая – защита частного начала, которая начинается с защиты частного в сфере духовного; шестая – это ценность значения мирской жизни; седьмая – ценность социально-экономической инициативы, социальной вовлеченности (автор выделяет важность того, что «социальность» старообрядчества направлена против идеи безразличия к судьбе ближнего), восьмая ценность – трудовая этика и связанная с ней идея личного аскетизма, девятый момент – ценность личной порядочности, личной моральности, десятый момент – это идея разделения Церкви и государства, одиннадцатый – идея общности религиозного единства, но не фундаменталистская, а гражданская» [5].

Строгое следование этим ценностям позволило создать благоприятные условия для хозяйственной деятельности. Следование этим ценностям мы находим и у уймонских староверов.

Заслуживает отдельного внимания бережное отношение уймонцев к окружающей природе. В частности, уймонские старообрядцы, не вырубали леса ни под посевные площади, ни под покосы, ни под строительство своих домов. Под посевные площади использовали природные поля. Хозяйство вели заимками, рационально используя природные ресурсы. Бережное отношение к природе прослеживается даже в том, что уймонцы рыбачили только удочками. Так же они осуждали охоту, отдавая предпочтение выращиванию скота. По мнению исследователей: «Важной особенностью их хозяйственной деятельности являлось продуктивное использование биоресурсов, в

том числе широкое выявление и использование их оздоравливающих и лечебных свойств» [2, 25].

Несмотря на серьезное отношение к труду уймонцы умели и отдыхать. По праздникам и воскресеньям молодежь собиралась за деревней. Традиционно летом водили хороводы, пели песни, играли в лапту, в бабки и другие игры. Самыми распространенными играми были: «Марома», «Дядя Трифон», «Пузырь», «Волки», «Третий – лишний», «Зайка», «Растяпа», «Растяпа» и др. Зимой катались на лыжах, санках. Свадьба занимала важное место в жизни уймонцев. «Чтобы понять, как жил человек, надо знать о нем три вещи, – считали старообрядцы. – «Как он родился, как свадьбу играл и как он умирал» [3]. Благословение родителей было обязательным. Важное место в жизни уймонцев занимал обряд сватовства невесты. Из угощений на свадьбе присутствовало пиво, готовили пельмени. Венчание в церкви не проводили. Муж и жена должны были всю жизнь прожить вместе. Особенности трудовой этики этому способствовали. Среди досуговых традиций можно отметить праздничные обходы домов, раздачу милостыни. Духовной скрепой уймонцев были традиции семейной жизни, а в их основе лежало уважение к каждому члену семьи независимо от возраста.

Источники и литература

1. Алтай в трудах ученых и путешественников XVIII – нач. XX вв. Т. Барнаул, 2005, 448 с; Т.3. Барнаул, 2009, 496 с.
2. Артамонова Т. А. Принципы подлинного хозяйствования в горных поселениях как форма устойчивого развития природного и человеческого потенциала // Аграрная наука-сельскому хозяйству: сб. статей в 3-х кн. / XII Междунар. научно-практич. конф. (7–8 февраля 2017 г.) Барнаул: РИО Алтайского ГАУ, 2017. Кн 1. С. 24–26.
3. Кучуганова Р. П. Уймонские старoverы. Новосибирск, 2000. 161 с.
4. Мамсик Т. С. Хозяйственное освоение Южной Сибири: Механизмы формирования и функционирования агропромышленной структуры. Новосибирск: Наука.Сиб. отд-ние, 1989. 240 с.
5. Материалы круглого стола журналов: «Русский журнал», «Государство, религия, церковь в России и за рубежом», 9 октября 2015 г. [Электронный ресурс]. <http://www.russ.ru/pole/Trudovaya-etika-starobryadchestva-i-modernizaciya-Rossii-v-XIX-i-NN-vv.> (дата обращения 15.12.2017).
6. Шитова Н. И. Старообрядческие хозяйственные традиции жителей уймонской долины в XX в. // Древности Алтая. 2002, №8. С. 143–155.

© С. И. Бондаренко, 2018

**КУЛЬТОВЫЕ СООРУЖЕНИЯ АЛТАЙЦЕВ КАК ПРЕДМЕТЫ
САКРАЛИЗАЦИИ ПРИРОДНЫХ ОБЪЕКТОВ**

E. V. Ekeyeva

**CULT BUILDING CONSTRUCTIONS OF ALTAI PEOPLE AS A
MEANS OF SACRALIZATION OF NATURAL OBJECTS**

Аннотация: На территории Республики Алтай имеются культовые сооружения с соответствующей ритуальной атрибутикой.

В статье рассматриваются культовые объекты как *обо*, *тагыл* и *суме*, сооружаемые в местах проведения обрядов, связанных с культом природы, сохраненном в религиозной культуре алтайцев.

Abstract: Researchers find cult building constructions with their own particular range of rituals in the Altai Republic.

The author studies such cult objects as *obo*, *tagyl* and *syume*, arranged at places where rituals take place. They are connected with a cult of nature, which still remains in Altai religious culture.

Ключевые слова: Культ природы, обряд, предметы сакрализации, культовые сооружения: жертвенник, комплекс алтарей.

Keywords: Cult of nature, ceremony, objects of sacralization, cult building: altar, complex of altars.

У алтайцев бытуют представления о духах-хозяевах гор, рек, озёр и целебных источников. Для избежания гнева этих духов и снискания их благосклонности алтайцы совершают ряд обрядов, например, для благополучного перехода через горный перевал духу-хозяину этого перевала делают подношения – сооружают пирамиды, сложенные из камней или хвороста (*обоо / үле*); брызгают несколько капель молочной водки. Во время посещения целебного источника, чтобы задобрить его хозяина, из камней складывают жертвенник (*тагыл*), на котором устанавливают вырезанные фигурки из молочных продуктов (*шатра*); окропляют молоком, окуривают дымящим можжевельником; привязывают жертвенные ленточки; опускают в воду серебряные монеты. Аналогичные обряды совершаются в честь духов-хозяев рек, озер или местностей, мимо которых или по которым проезжают алтайцы.

Обо (*обоо / үле*). Обоо – это: 1) жертвенник, сооружённый из сухого хвороста [2, с. 276]; 2) груда жертвенных камней в честь духа горы [5, с. 113]; 3) алтарь [7, с. 230]; 4) конусообразная каменная

насыпь, сооружаемая в местах проведения обрядов, связанных с культом природы.

Обоо сооружается в священных горах и перевалах, по берегам почитаемых рек и рядом с целебными источниками, когда каждый человек, проезжающий мимо них или приехавший туда должен сделать подношение их духам – положить камни. Есть примеры преподнесения хозяину горы пули [7]. Это является одним из способов испрашивания у духов выше названных почитаемых объектов хорошей дороги, переправы, охоты, лечения и выздоровления.

Каждый алтаец при переезде через гору (боочы) считает долгом в честь духа этой горы (туу ээзи) положить камень или ветвь: от этого постепенно составляются кучи камней и ветвей с примесью ленточек и конских волос, которые называются обоо. А. В. Анохин отмечал, что обоо посещают некоторые антропоморфного облика духи, что близ обоо, по представлениям алтайцев, можно было встретить духов в образе путника [1].

Обоо, как и кўрее, устанавливают во время обрядовых молений, проводимых в летний и осенний периоды (Жажыл ла Сары бўрдин мўргўўли) на постоянном месте на солнечной стороне возвышенности (чаще всего в подножье почитаемой горы – Э.В.). После проведения молений это место переходит в статус освещенных, которое нельзя осквернять, срубать деревья с жертвенными лентами (кыйра), забирать камни с обоо таш, шуметь и вести себя неподобающе [8, с. 230].

В районах, где не растут древесные растения, на перевалах и в местах молений, устанавливают ўле – конусообразное сооружение, сложенное из камней, в которое воткнут деревянный шест, выполняющий роль «священного дерева» – на него привязывают жертвенные ленточки (жалама). Понятие ўлў / ўлеш употребляется теленгитами Кош-Агачского района, что в переводе с алтайского языка означает деление поровну пищей и другим своим «имуществом» с Хозяином Алтая. Данный обычай соблюдается к примеру охотниками, когда они делят поровну всем добытое на охоте мясо [ПМА – 1].

Тагыл. Слово тагыл имеет несколько значений: 1) небольшой алтарь у огня; 2) сооружение из камней, выступающее синонимом кўрее; 3) место совершения обрядовых действий.

Тагыл – жертвенник квадратной формы, сооружаемый при проведении календарных обрядов и народных праздников, где люди поклоняются хозяевам-духам местностей и священных источников. Тагыл делают из ствола дерева (чурка) [3, с. 240] или сооружают из плоских камней высотой 1,5 м и длиной 70 см.

3. Белухе (Кадын-Бажынын тагылы).
4. Сарлыку (Короту-Бажынын / Жал Мёнкүнин тагылы).
5. Акалахе (Ак-Алаканын тагылы).
6. Юч-Энмеку (Ўч-Энмектин тагылы).
7. Бабыргану (Бабыр-Каанын тагылы).
8. Чаптыгану (Чапты-Каанын тагылы).
9. Эдигану (Эје-Каанын тагылы).
10. Абагану (Аба-Каанын тагылы).

При создании данного ритуального места в основании каждого из тагылов положили камень, привезенный с горы, которой он посвящен [ПМА – 2].

Участники обряда знают название и расположение «своей» горы, так как именно тагылу, посвященному горе своего рода, делают самые обильные подношения во время весеннего и осеннего ритуала, обращаются к ней, восхваляя её:

Кадын-Бажы – Ўч-Сүмер,	Верховье Катуня – Белуха,
Байлу туубыс бу болор.	Эта священная гора наша.
Кадын ичи-өзöги –	Долина Катуня
Јаткан јерис бу болор.	Это место, где мы живём.
Кадын-Бажы – Ўч-Сүмер,	Верховье Катуня – Гора Белуха,
Бажырып, мүргүп јүрерис.	Преклоняясь, молимся Вам.
Кадын ичи-өзöгин	Долина Катуня
Алкап, байлап јүрерис.	Благословляя, почитаем Вас.
Каракол-Бажы – Ўч-Энмек,	Вершина Каракола – Юч
	Энмек,
Бажырып, мүргүп јүрерис.	Преклоняясь [перед Вами],
	всегда будем молиться.
Каракол ичи-өзöги –	Долина Каракола –
Алкыш-бийанду Алтайыс	Благословленный-благодатный
	Алтай наш [ПМА – 3].

[Перевод – Э.В.].

Тагылы располагаются вокруг главного «алтаря», на котором установлен шест с флагами (маанылар) белого, голубого, жёлтого и зелёного цветов. Три первых цвета использовались в ритуальной практике бурханистов начала XX в., зелёный же цвет является нововведением, символизирующим природу, окружающий мир. Добавление этого цвета, по словам информантов, связано с необходимостью сохранения экологии Алтая. В северной части святилища установлена коновязь (чаки) [ПМА – 2–3].

На территории Онгудайского района сохранились древние тагылы, которые представляют собой прямоугольные каменные сооружения в виде куба, имеющие четырехугольную или цилиндрическую форму, которые обязательно сооружаются с суме – шестами из берёз, поставленные по сторонам света, на концах которых вырезаны изображения птиц или зверей. По середине устанавливается выложенный из камней жертвенник, на котором выкладывается костёр, где огонь поддерживается пока идёт моление.

Тагылы обнаружены в горах, недалеко от села Большой Яломан (Яан Жаламан). Старожилы села помнят мўргўўли, проводимые там, когда они благословляли Верховье реки Жаламан:

Жаламан бажы тўрт Сўмер.	Верховья Яломана – четыре Сумера.
Ортон Сўмер ўч сўмер.	Средняя гора – трехглавая.
Айак Сўмер алты сўмер.	Чашеподная гора – шестиглавая.
Курчу куйак Алтайым.	С защитным поясом мой Алтай.
Тебелў малымды телчиткен,	Тебенующий скота мой приумножил,
Тергелў ажымды јыргаткан,	Зерновые хлеба вырастил,
Ўрлў малымды телчиткен	Стада животных размножил
Ўч инјиге эжиимде энжиткен	Трижды наследственное имущество умножил
Албатыны јыргаткан	Народу праздник дал
Алтын мўнўн Алтайым.	Золотисто-серебряный мой Алтай!
Кўрелей ба(р)ган кобылуу	С логами расположенными кругами
Коолдоп акан аржанду	С аржанами текущими рукавами
Айгырлу малымды тебелеткен	С табунами тебенующего скота
Айрылап акан аражанду	С аржанами разветвленными руслами [3, с. 234].

Тагылом называют также гору, на которой располагается святилище, а место где происходит моление называется кўрее.

Кўре (кўрее). Кўрее – это жертвенник, выложенный из каменных плит, в форме почти правильного куба различных размеров. Его устраивают на открытом к востоку склоне горы. Он бывает высотой – 1 м, длиной – 2 м, шириной – 1 м. На стороне, обращенной к востоку, сооружают два тагыла, высотой 0,5 м. На тагылах жгут можжевельник (арчын), перед ним совершается возлияние молока.

На некотором расстоянии от кўрее, полукругом устанавливали 6 берёзок, рядом у каждой – небольшой тагыл из берёзового полена. К берёзам привязывали молодых лошадей разных мастей, мордами на восток. В гривы лошадей привязывали 2 ленточки, цветом приближающиеся к масти данной лошади [4].

Во время сооружения кўрее бурханисты исполняли обрядовую песню (жанар):

Ак байырды булаган жерде,	Белый платок привязав,
Алтын кўре салып турум.	Золотой алтарь устанавливаю.
Ай кўним уткуп турум.	Мою луну, солнце приветствую.
Кۆк байырты булаган жерде.	Синий платок привязав,
Кўмүш кўре салган жерде,	Серебряный алтарь установив,
Кўним айым деп уткуп турум.	Словами «мое солнце, луна» приветствую.

Алтын кўреейлери	Золотые алтари
Алтын Топча кайракан	Золотой Топча почитаемый
Кўмүш кўреейлери	Серебряные алтари
Кўмүш Топча кайракан	Серебряный Топча почитаемый

[3, с. 234].

В кўрее проводились молебны, непреходящей принадлежностью которого являлись берёзки, установленные по углам, и длинные шесты (сўме).

Первый кўрее-тагыл был построен в 1904 году в долине Теренг, где состоялись первые массовые молебны.

Самый известный и большой кўрее-тагыл – Бозыр-Таш – сооружен в правобережье реки Каярлык, в 12 км выше её долины. По воспоминаниям старожилов сёл Каярлык и Ело Онгудайского района Бозыр-Таш был построен по указанию Каха Чачиякова – зайсана рода тёлс. При строительстве кўрее-тагыла активное участие принимали Эдек (Абай) из рода майман и Барнул (Ада) Мандаев – родственники Каха Чачиякова. Они ездили с Кулады в Каярлык для привлечения людей к поднятию сооружения. При сооружении Бозыр-Таша участие принимали жители близлежащих селений.

Первый мўргўўл в Бозыр-Таш был проведен в 1914 году известными жарлыкчы тех времен Барнулом Мандаевым из Кулады и Анышкой Чачияковым из Ело.

Второй мўргўўл был организован Анышкой Чачияковым в 1927 году. Следующий мўргўўл состоялся только через 79 лет, исполнителем ритуала выступил Эрке Кахинович Ямаев (Аба) из Кулады.

Изучено происхождение названия и возраст древнего святилища Бозыр-Таш. Некоторые исследователи отмечают, что данный кўреетагыл в переводе с санскрита означает «чаша». Как известно, во многих ритуалах и обрядах использовались ритуальные чашки. По мнению археолога И. Л. Кызласова Бозыр-Таш был сооружен в начале XX в. В нем установлено 12 тагылов [8].

Данное святилище является священным местом алтайского рода тёлёс (тёлёс). Представителями данного рода в 2000 г. проводились восстановительные работы в древнем святилище.

Суме (сўме). Сўме – длинные шесты, оканчивающиеся разнообразными резными фигурами, к которым привязаны длинные ленты, отрезки материи или дибек (јибек). На сўме подвешивали имитированную модель лука со стрелами: длина стрел составляла 18 см, толщина – 1,4 см; лук был длиной 28 см, обвит жёлтой ниткой и подвешен на связке белых и голубых нитей, длиной 120 см. Вниз от лука свободно белые, розовые и оранжевые шёлковые нити, длиной 130 см [4].

Сўме служил местом, где духи, вызываемые молящимися во время мўргўўла, ожидали свою жертву, имел разнообразные формы оконечностей. Это могло быть изображение птицы, горы, юрты и т.п. Изображения имели символический характер, например, изображение гор («ак-чанкыр») на сўме означало обращения (просьбы) молящихся духам белых гор – белому Бурхану [4]. Такие сўме ставили в Онгудайском и Шебалинском районах.

Таким образом, мы рассмотрели культовые сооружения обо, тагыл и суме, сооружаемые алтайцами в местах проведения обрядов, связанных с культом природы.

Источники и литература

1. Анохин А. В. Материалы по шаманизму у алтайцев; репринт. изд. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1994. С. 147.
2. Бунге А. Путешествие по восточной части Алтайских гор // Слово об Алтае. Часть 3. Горно-Алтайск, 2004. С. 276.
3. Бурханизм – Белая вера (Ак Жан): документы и материалы / отв. ред. Н. В. Екеев; сост. Н. В. Екеев, Н. А. Майдурова. Горно-Алтайск: ОАО «Горно-Алтайская типография», 2014. 244 с.
4. Данилин А. Г. Бурханизм. Из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1993. 208 с.
5. Ойротско-русский словарь / Сост. Н. А. Баскаков, Т. М. Тоцакова; под ред. Н. А. Баскакова. М., 1947. 312 с.

6. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм / Отв. ред. Р. Ф. Итс. Л.: Наука, 1991. 320 с.

7. Республика Алтай. Краткая энциклопедия. Новосибирск: Изд-во «Арта», 2010. 366 с., илл.

8. Төлөстөрдин таш күреези: Бозыр-Таш // Алтайдын Чолмоны. 2001. 2 ноябрь. С. 5. на алт. языке.

Полевые материалы автора (ПМА)

1. Черукенов О. И., 1961 г.р., Сеок кыпчак. с. Кош-Агач. 2012 г.

2. Аилдашев Д. Т., 1956 г.р., Сеок төлөс. с. Боочи. 2016 г.

3. Аилдашева С. Т., 1959 г.р., Сеок тодош. с. Боочи. 2016 г.

© Э. В. Екеева, 2018

УДК 39

Г. И. Зиннатуллина

НАРОДНЫЙ ТАНЕЦ «СУҚТЫРЫП УЙНАУ» КАК ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ МАРКЁР СИБИРСКИХ ТАТАР

G. I. Zinnatullina

THE FOLK DANCE «SUKTYRYP UYNAU» AS AN ETHNO- CULTURAL ELEMENT OF THE SIBERIAN TATARS

Аннотация: В статье анализируются наименования народного танца сибирских татар «айак төйтөрү», исследуется зависимость вариантов названия от композиции танца.

Abstract: Analyze the names of seber Tatars folk dance “suktyryp uynau”, investigate the dependnce of the name and composition of the dance.

Ключевые слова: Лингвокультурология, сибирские татары, народный танец.

Keywords: Linguoculturology, Siberian tatars, folk dance.

Хореография, как и любой другой вид искусства, представляет собой сочетание архаических форм и более поздних наложений и наслоений. Их изучение поможет проследить историю формирования народа, его традиций и обычаев. Итак, традиционная, фольклорная хореография сибирских татар юга Тюменской области, как и любого народа, связана с бытом, образом жизни и природно-географическим положением. Танцевальное искусство коренного населения Сибири включило в себя традиционные формы танца разных этнических групп (башкир, поволжских татар, русских, казахов, узбеков, хантов и манси)

[3]. Так, известный в Тюменской области фольклорист Ч. А. Касимов отмечает, что в 60-е годы XX века хореография сибирских татар поддалась влиянию народов Средней Азии. Например, женский танец приобрел новые элементы – это мягкие, плавные движения кистей рук, присущие казахскому или узбекскому танцу. Но, несмотря на это, отличительной чертой, этнокультурным маркером и визитной карточкой сибирских татар остался танец «суктырып уйнау».

Актуальность нашего исследования, во-первых, продиктована современной ситуацией в народной культуре. Многие народные культуры, в том числе народные говоры, находятся под угрозой исчезновения. Примером тому служит культура сибирских татар, которая в настоящее время находится под охраной ЮНЕСКО. Во-вторых, данная тема отличается недостаточной изученностью. Тем не менее, танец является «живым» воплощением народного менталитета, этнокультурным маркером, сохранившим в себе отголоски древней языковой картины мира. На наш взгляд, актуализуется подробное описание народного танца, семантический анализ названий и лингвокультурологическое комментирование диалектных текстов.

Современная наука характеризуется антропоцентрической направленностью. В филологических изысканиях основа миропонимания, человеческого мировоззрения раскрывается через призму языка. По мнению диалектолога Г. Ч. Файзуллиной, «в недрах диалекта сохраняется наивное мировосприятие, которое составляет первооснову познания окружающего мира, что является важной частью культурно-исторического наследия народа. Именно в этом контексте осознается значимость изучения культуры и жизненного уклада деревни как естественной среды народного мироощущения. Диалект – это «живая» память этноса, запечатлевшая те важные исторические перепутья, которые сыграли решающую роль в непростой судьбе простого народа» [4, с. 13].

Предметом исследования является народный танец «суктырып уйнау» как этнокультурный маркер сибирских татар. Цель исследования заключается в лингвокультурологическом изучении народного танца «суктырып уйнау» в языковой картине мира сибирских татар. Материал и источники исследования составляют полевые записи народных танцев и лингвистические словари. Экспедиционные выезды в населенные пункты с компактным проживанием сибирских татар Тюменской области производились в 2016–2018 гг.

Лексема *суктыру* в «Татаро-русском полном учебном словаре» под ред. Р. А. Сабинова переводится как *молотить, сечь, выпороть*

и происходит от слова *сузу*, которое имеет значение «ударять, бить». *Уйнау*, в свою очередь, в переводе на русский означает «играть» [1, с. 200]. Таким образом, дословный перевод – «играть, ударяя».

В «Словаре диалектов сибирских татар» Д. Г. Тумашевой лексема *суқтыру* рассматривается как многозначная: наряду с такими значениями, как «заходить, ловиться (о рыбе, звере)», «молотить хлеб», выделяется «выбивать дробь (в пляске)» [2, с. 193]. В наречии сибирских татар также можно услышать такие названия, как *төйтөрөн пийүләре*, *цаптырай*, *ике аяқ пелән пийү*, *вақ пийү*. Наименование танца менялось в соответствии с географическим положением проживания и видом самого танца. Таким образом, танец *вақ пийү* получил свое название из-за малой амплитуды движения, потому как исполнялся на лодке во время ловли рыбы.

Приведем примеры функционирования исследуемой единицы: *Ну, син оста суқтырасын! Тага пер суқтырып алцы!* (Ну, ты умело выбиваешь дробь! Снова один раз попляши!) [Вагайский район, дер. М. Кондан]; *Алия майтаннан суқтыртаты* (Алия выбивает мелкую дробь) [Тобольский район, дер. Тахтагул].

Таблица 1. Особенности народного танца в населенных пунктах юга Тюменской области.

Название населенного пункта	Особенности населения. Основное занятие. Географическое положение.	Особенности народного танца
Киндер (Тюменский район)	Мужчины, преимущественно охотники.	Отражение в танце охоты. Движения напоминают процесс преследования за животным. А также запугивания медведя.
	Основное занятие – коневодство.	Движение напоминают конную скачку. Отражаются игры с конем.
Ембаево (Тюменский район)	Населенный пункт находится близь крупной магистрали – Тобольского тракта.	Движения, дробь, постукивания имитируют, вероятно, звуки автомобилей.
Муллаши (Тюменский район)	Отдаленность деревни от железнодорожных путей и крупных магистралей.	«Прислушивание» к окружающим звукам. Возможно, имитация постукивание поезда о рельсы.

Галма (Тюменский район)	Деревня находится на открытом пространстве.	Движения максимально легкие, летящие. Танец в большей степени состоит из прыжков.
Тархан. (Чечкино) (Тюменский район)	Народ, наоборот, «тяжелый», провоцирующий на конфликты. Вероятно, исторически проживали воины.	Движения «наступления». Руки приподняты и разведены. Голова и тело подданы вперед, как бы угрожая. Активные, запугивающие дробы ногами.
Вагай (Вагайский район)	Население преобразовало народный танец в игру, проводимую на семейных праздниках, народных гуляниях.	Танец представляет собой хореографичекий рисунок – круг. Девушки, двигаясь по кругу, по порядку отбивают дробь. Сзадистоящая танцовщица, касаясь рукой впередистоящую, передает очередь дробы.
Янтык (Тюменский район)	Внешне высокие, стройные люди.	Гордые сдержанные движения. Подбородок приподнят вверх. Взгляд исподлобья.
Тарманы (Тюменский район)	Население занимается рыболовством.	Аккуратные, с минимальной амплитудой, дробы. Все для того, чтобы не раскатать лодку.
Иска (Тюменский район)	Внешне невысокое, малорослое население.	Танец очень подвижный. Проворная, шустрая пляска, прыткие дробы.

Исходя из вышеизложенного, предлагаем классификацию народного танца «суктырып уйнау» по следующим показателям:

- 1) интенсивность дробей танца: быстрая, средняя, медленная;
- 2) слышимость дробей танца: громкая, средняя, тихая;
- 3) сопровождение танца прыжками: комбинированный, некомбинированный. Вероятно, комбинированный танец является следствием проживания сибирских и поволжских татар на одной территории, т.к. прыжки – характерная черта танцев поволжских татар;
- 4) амплитуда движений: размашистые, умеренные, мелкие;
- 5) сопровождение танца движениями: рук, головы, корпуса.

Таким образом, безусловно, современный танец является отголоском древней ритуальной и обрядовой культуры. Что касается причины появления дробей, то в данном вопросе мнения исследователей расходятся. Вероятно, охотничьи танцы приносили удачу добытчикам, громкие дробы могли запугивать злых духов и так далее. Но в то же время сами фольклористы, непосредственные исполнители *суктырып*

уйнау», отмечают, что дроби обязаны своим появлением географическому положению и суровым климатическим условиям Западной Сибири. Отбивание ритма, постукивание, перенос веса с ноги на ногу были лишь способами согреться, которые в последствии преобразовались в ритмичные дроби, танцевальные движения.

Источники и литература

1. Татаро-русский полный учебный словарь / под ред. Р. А. Сабирова. Казань, 2008. 330 с.

2. Тумашева Д. Г. Словарь диалектов сибирских татар. Казань, 1992. 255 с.

3. Умеров Д. И. Традиционные танцы сибирских татар (по материалам экспедиции в Тюменскую область). [Электронный ресурс]. <http://www.tatfolk.ru/files/materials/art/6.pdf> (дата обращения: 12.03.2018).

4. Файзуллина Г. Ч. Образ человека в диалектной языковой картине мира (на материале татарских народных говоров юга Тюменской области): Автореферат дис. ... д-ра филол. наук. Казань, 2017. 22 с.

© Г. И. Зиннатуллина, 2018

УДК 392.9

В. М. Кимеев ФОРМИРОВАНИЕ ОБРЯДНОСТИ ШОРЦЕВ ПОД ВЛИЯНИЕМ СОСЕДНИХ НАРОДОВ – ХАКАСОВ, АЛТАЙЦЕВ, РУССКИХ СИБИРЯКОВ: РЕТРОСПЕКТИВА И СОВРЕМЕННОСТЬ

V. M. Kimeev THE FORMATION OF THE RITES OF THE SHORSKI PEOPLES INFLUENCED BY NEIGHBORING PEOPLES-KHAKASSIAN, ALTAIANS, RUSSIANS SIBIRYAKOV: RETROSPECTIVE AND MODERNITY

(Работа выполнена при финансовой поддержке проекта РФФИ № 17-11-42003/17-ОГОН «Этнокультурное наследие коренных малочисленных народов и русских старожиллов Притомыя: трансформация в современной социокультурной среде и подходы к актуализации»)

Аннотация: Анализируется в исторической ретроспективе обрядовый комплекс коренного малочисленного народа шорцев под влиянием соседних народов – хакасов, алтайцев, русских сибиряков в процессе межкультурного взаимодействия.

Abstract: Analyses in historical Retrospect ritual complex indigenous small people of the shorski peoples influenced by neighboring peoples-khakassian, altaians, Russian siberians in the process of intercultural communication.

Ключевые слова: Шорцы, хакасы, алтайцы, русские, обрядность, межкультурные взаимодействия.

Keywords: Shors, Khakas, Turks, Russians, ceremonies, intercultural interaction.

Религиозные верования и особенно обрядовая часть на современных шорских праздниках – Чыл-Пажи, Ольгудек-Пайрам, Кочо-Кан Коляде, Пасха и др. представляют синкретический комплекс, состоящий из фрагментов дошаманистских культов, шаманских театрализованных камланий перед публикой, православного христианства, пережитков советской идеологии в виде речей руководителей местных и областных властей с награждением организаторов праздников, включая «шаманов» почетными грамотами и памятными подарками.

Самой значимой новацией, заимствованной у соседних народов Саяно-Алтая, стал религиозно-театрализованной праздник – Чыл-Пажи (шорский Новый год), превратившийся в областной с марта 2005 г. с легкой руки тогдашнего директора музея-заповедника «Томская Писаница» В. А. Каплунова. По разработанному сотрудниками музея сценарию с групповым камланием шаманов у костра, кроплением огню с подвязыванием на ветви березы или коновязь разноцветных лент посетителями музея различных национальностей. Хотя изначально сценарий праздника был разработан, опубликован и опробован в середине 1990-х годов хакасскими профессиональными культурологами [3], официально в кузбасской прессе он подается под влиянием председателя Новокузнецкого общества «Шория» Н. М. Печениной как возрождение почти утраченных традиций шорцев и телеутов [8]. При этом не учитывают, что Новый год в день весеннего равноденствия по ламаистской традиции у хакасов и тувинцев, как и сама традиция не смогла проникнуть и прижиться у предков шорцев и бачатских телеутов. По крайней мере, никто из этнографов, чиновников и миссионеров ни разу не наблюдали в бассейне верховьев Томи и притоков Мрассу и Кондомы ни проведения подобного обряда, ни существование там ламаистских или тэнгрианских храмов. Напротив, у шорцев неоднократно отмечалось проведение обряда весеннего жертвоприношения «Шачиг» во время ледохода. Из записанного и

опубликованного Н. П. Дыренковой шаманского заклиная во время этого обряда современный мифотворец Н. М. Печенина извлекла фрагмент «Чистое кропление мы совершаем; Голову года мы поднимаем» и включила в текст своей брошюры «Чыл-Пажи – Новый год по шорски. Праздник, который изгоняет вражду и дарит людям мир и любовь», уверяя всех, что эту информацию она «по крупичкам собрала у стариков окрестных деревень г. Новокузнецка» [1, с. 241; 6, с. 89–152]. Возродить обряд «Шачыг» намерены шорцы п. Усть-Анзас, но проводить его собираются не на поляне г. Кайчак, а на берегу Мрассу у священной березы и фундамента намеченного к реконструкции Троицкого храма миссионерского стана на территории экомузeya «Тазгол».

Не остались без внимания и конные скачки на общеалтайском празднике – Эл Ойын (Народные игры), на котором регулярно присутствовал шорский ансамбль Чылтыс. Из-за отсутствия оборудованных площадок для скачек и достаточного количества обученных лошадей и скакунов пока все ограничивается театрализованным выездом легендарного шорского богатыря Ольгудека, наряженного в стилизованный халат с саблей на поясе, шапкой-колпаком с меховой оторочкой и монгольские сапоги. Первая попытка реконструкции праздника Ольгудек пайрам была предпринята шорским ансамблем «Чылтыс» на горе Мустаг летом 1985 г. Через год в 1986 г. «Ольгудек пайрам» проводился уже в двух местах – таштагольской молодежи на вершине той же горы Мустаг и в п. Чувашка под Мысками просто «Пайрам» под руководством шорского ученого-фольклориста А. И. Чудоякова и лидерами шорской национально-политической элиты.

Влияние православия прослеживается у сельских шорцев всех поколений во время зимнего праздника *Кочо-кан коляде*. Традиционный шорский обряд *Кочо-кан* был посвящен испрашиванию плодородия и проводился изначально после уборки урожая и сбора кедрового ореха в обычно в октябре. Мрасские шорцы и кумандинцы жертвоприношение сопровождали эротическим обрядом *пактыган* или *кочаган*. Проходил обряд за улусом на поляне у березы, где шаман первоначально совершал *алас* – очищение принесенного *талкана* из свежего урожая зажжённым куском бересты, укрепленный на длинной палке с причитанием очистительной молитвы. Затем *талкан* залитый водой в виде сула помещали в большой туес до 1,5 метра высотой, вмещавшие до 15 ведер и отстаивали на месте до двух дней. Приносили заранее приготовленные берестяную маску с приклеенными ресницами, усами и бородой, березовый фаллос, окрашенный кровью жертвенного

животного или соком калины, посох, конусообразную берестяную шапку с кисточками или берестяной картуз. Перед отправлением на поляну со священной березой кропили брагой жилище и очаг с зажжённым огнем.

На месте проведения обряда шаман вызывал дух божества *Коча*, в которого наряжался один из присутствующих у кого в роду были шаманы и отправлялся с ватагой в улус, где приплясывал под окном, а зайдя в дом получал от хозяина хлеб, табак, мясо и другие подношения. Встреченным по пути мужчинам ряженный *Коча-кан* вставив им между ног деревянный фаллос и имитировал половой акт, как бы символизируя передачу мужской силы самого духа *Коча*. Под вечер все собирались на поляне у березы, распивали брагу *поза*, угощались подаяниями и на радостях распивали песни. Все эти обрядовые действия были необходимы, чтобы выпросить у него большой урожай, удачную охоту на соболей, благополучие для семьи и скота [9, с. 88; 6, с. 213–219].

Вплоть до настоящего времени сельская шорская молодежь мрасских поселков, как например Усть-Анзас, в январе шумно проводят подобный обряд, называя его уже *Кочо-кан коляде*, по мотивам русских православных рождественских святок с колядованием ряженных, но без фаллоса, посоха и берестяной маски. Модернизировался прежний осенний обряд *Кочо-кан* в современный *Кочо-кан коляде*, видимо, под влиянием русских приискателей и с благословения миссионеров в начале XX в. и сохранился в советский и постсоветский периоды.

Своеобразно отмечается в мрасских моношорских поселках, где было в прошлом ощутимо влияние православных миссионеров, общенародного российского праздника Пасха. Нам в 1994 г. удалось лично наблюдать проведения этого праздника в п. Усть-Анзас Таштагольского района, когда там существовал Троицкий приход Кемеровской епархии с настоятелем Игорем Кропчевым. После утренней службы в обустроенной бывшей кинобудке сельского клуба, где присутствовало несколько пожилых шорцев, большая группа местной молодежи намеревалась отметить «шорскую» Пасху с *абырткой*, крашеными яйцами, отваренным мясом диких животных и хлебом домашней выпечки *калаш*. с выездом на моторной лодке на т.н. «природу» – каменистую площадку у трех родников выше поселка по реке Мрассу. Не найдя бензина на лодку, праздник пришлось отмечать на солнечной поляне горы Кабакташ, что ниже сельского кладбища. Местного священника и сотрудников нашей экспедиции на него не приглашали.

Не менее почитаемым у жителей Усть-Анзаса всех поколений остается ежегодный праздник 12 июля Петров день – *Петрон*. В этот день никто не ходил на покос, но все обязательно готовили выпечку, варили мясной суп или уху и ходили друг другу в гости, обильно угощаясь и угощали сами всех гостей. Однако, как в русских сибирских селах, девушки не дарили своим парням специально вышитые платочки и не собирали 12 трав на разных полянах, чтобы сплести из них себе венки и положить на ночь под подушку для приворота возлюбленного. Вечером в советское время молодежь устраивала танцы под магнитофон или гармошку в старом сельском клубе в центре поселка.

Праздничная культура постепенно лишается своего изначально религиозного смысла и превращается в торжество эмоциональных чувств, необходимых населению разных поколений для оздоровления своей однообразной и трудной жизни в современных условиях как в сельской местности, так и в городах юга Кузбасса.

Источники и литература

1. Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1940. 449 с.
2. Ерошов В. В. Тропюю миссионеров. Алтайская духовная миссия в Кузнецком крае. Кемерово Кузбассвуиздат, 1995. 132 с.
3. Казачинова Г. Г. Чыл Пазы – Голова Го́да (творческая реконструкция, дизайн, праздники и научно-экспериментальные модели сценариев). Абакан: Изд-во «РОСА», 1997. 52 с.
4. Кимеев В. М. Тайны Кабырзинской принцессы. Кемерово: ООО «Примула», 2011. 272 с.
5. Кимеев В. М. Шорцы. Кто они? Этнографические очерки: монография. Изд. 2-е, доп. и перераб. Кемеровский государственный университет. Кемерово, 2016. 252 с.
6. Кимеева Т. И. Актуализация художественного наследия коренных малочисленных народов Сибири: на примере шорцев. Кемерово: ТД «Азия-Принт», 2015. 278 с.
7. Кимеева Т. И. Атрибутика культовых обрядов тюркоязычных народов Кузбасского Притомья в музейных собраниях // Мировое культурное наследие и музеи: история, проблемы и перспективы: материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (Томск, 18–20 мая 2017 г.) / отв. ред. И. А. Сизова. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2017. С. 45–50.
8. Печенина Н. М. Чыл-Пажи – Новый год по шорски. Праздник, который изгоняет вражду и дарит людям мир и любовь. Новокузнецк: ООО «СибЛогоТранс, 2012. 20 с.

9. Хлопина И. Д. Из мифологии и традиционных верований шорцев (по полевым материалам 1927 г.) // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 70–89.

© В. М. Кимеев, 2018

УДК 17.018.22

В. П. Кривоногов
У ПОСЛЕДНИХ КАЛМАКОВ
V. P. Krivonogov
THE LAST KALMAK

Аннотация: Этнографические исследования были проведены среди калмаков севера Кемеровской области в 1993 и в 2010 годах, программа включала массовый опрос на основной этнической территории со 100-процентным охватом. Численность калмаков быстро сокращается, в пяти смешанных поселках их осталось менее 80 человек. Развернулись процессы ассимиляции калмаков соседями-татарами, много смешанных браков с татарами и русскими. Молодежь массово перешла на русский язык. Не исключено, что в ближайшее время эта группа полностью исчезнет.

Abstract: Ethnographic studies were carried out among the Kalmaks of the north of the Kemerovo region in 1993 and in 2010, the program included a mass survey on the main ethnic territory with a 100-percent coverage. Then number of Kalmaks is rapidly decreasing, in five mixed villages there are less than 80 people left. The processes of assimilation of the Kalmaks by the Tartar neighbors, many mixed marriages with Tatars and Russians have unfolded. Young people went to the Russian language massively. It is not ruled out that in the near future this group will completely disappear.

Ключевые слова: Калмаки, татары, демография, ассимиляция, языковые процессы, национально-смешанные браки, метисация.

Keywords: Kalmaki, Tatars, demography, assimilation, language processes, national-mixed marriages, mestizatsiya.

Под городом Юрга на севере Кемеровской области проживает группа коренного тюркского населения, имеющая этноним «калмаки». Происхождение этой немногочисленной группы неплохо известно и изложено в ряде статей [3, 4, 5]. В 1993 году Кемеровским университетом с участием автора данного материала была проведена комплексная

этнографическая экспедиция в район расселения калмаков. Среди различных методов был использован метод массового опроса калмаков со 100-процентным охватом на основной территории расселения. К югу от Юрги калмаки проживают в четырех поселках, пятый находится к северо-востоку от города, на границе с Томской областью. Все посёлки смешанные по национальному составу, на юге в Логовом и Юрге-2 преобладают русские, в Юртах-Константиновых, Сар-Сазе, и Зимнике проживают и русские, и потомки поволжских татар-переселенцев. Ни в одном из этих поселков калмаки не составляли большинства населения, в Юртах-Константиновых они составляли заметную долю – почти треть, в остальных – менее 5 процентов. В 2010 году было решено, используя метод интервальных исследований, повторить исследование и еще раз провести массовый опрос со 100-процентным охватом проживающих в пяти посёлках калмаков (опросные листы на детей составлялись со слов родителей). Результаты предыдущего исследования 1993 года были введены в научный оборот в ряде статей [1, 2]. О соотношении калмаков и остального населения по населенным пунктам на две даты дает представление таблица 1.

Таблица 1. Численность и доля калмаков в населенных пунктах основной территории населения.

	1993			2010		
	Общая численность (чел.)	В т.ч. калмаки (чел.)	% калмаков	Общая численность (чел.)	В т.ч. калмаки (чел.)	% калмаков
Юрты-Константиновы	164	52	33,1	126	34	27,0
Зимник	709	41	5,8	881	19	2,2
Сар-Саз	475	32	6,7	512	12	2,3
Логовое	129	20	15,5	123	5	4,1
Юрга-2	1324	12	0,9	2912	8	0,3

Сравнивая данные двух исследований, мы обратили внимание, что численность тех, кто относит себя к калмакам, резко сократилась – с 157 до 78 человек. Численность калмаков менялась под влиянием трех факторов – соотношения рождаемости и смертности, внешних, по отношению к основной территории расселения миграций, и колебаний этнического самосознания смешанного населения. За период между исследованиями умерло 52 калмака, родилось – 8 (родилось больше, но

при опросе учитывались только те дети, которых родители относили к калмакам). За пределы основной территории выехало 24 человека, вернулось 7. Еще 23 человека, в основном смешанного происхождения (калмацко-татарского или калмацко-русского) ранее причислявших себя к калмакам, изменили свое мнение и к калмакам себя уже не считают, в то время, как 5 человек наоборот, отнесли себя к калмакам. Таким образом, естественное движение дало убыль в 44 человека, отрицательное сальдо миграций оказалось 17 человек, колебания этнического самосознания смешанного населения сократило число калмаков еще на 18 человек, в результате численность калмаков упала в два раза. Убыль калмаков пожилых возрастов объясняется естественными причинами – смертностью, а сокращение численности средних возрастных групп и детей определяется двумя остальными факторами, причем это сокращение оказалась существеннее, чем в старшей возрастной группе. Это изменило половозрастную структуру, и привело к старению населения. Средний возраст калмаков в 1993 году был 42 года, сейчас – 52 года. Доля лиц 40 лет и старше составляла 49,0 %, а сейчас уже 79,5 %.

За основу опроса и подсчета численности, мы взяли принцип этнического самоопределения (если речь идет о детях, то принималось во внимание мнение родителей об этнической принадлежности детей). Те потомки калмаков, которые себя к этой общности не относят, считают себя «просто татарами», нами опрошены не были, можно сказать, что в этой группе коренного населения процесс ассимиляции уже завершился. Однако надо иметь в виду, что среди тех, кто относит себя к калмакам, мнения о статусе оказались различными. В настоящее время почти никто не относит себя к сибирским татарам (в 1993 году таких оказалось только 3 человека, а в 2010 году – ни одного), можно сделать вывод, что примерно с середины XX века на основе самоопределения относить калмаков к сибирским татарам (как это делалось этнографами ранее) стало нецелесообразным, произошел отрыв калмаков от этой общности под влиянием окружающего татарского большинства – потомков мигрантов с Поволжья. В последующем основная часть калмаков разделилась на две группы – тех, кто считает калмаков особой этнической общностью, особым этносом, и тех, кто считает их составной частью поволжских татар, или говоря научным языком, субэтническим подразделением поволжских татар.

Как соотносятся по численности эти две группы калмаков? В 1993 году из числа взрослого населения 37,6 % (47 человек) считали себя особым коренным народом, 56,8 % – составной частью

поволжских татар, и 2,4 % – частью сибирских татар (остальные 3,2 % затруднились в ответе). В 2010 году лишь 18,6 % взрослых сочли возможным определить калмаков в качестве особого народа, в абсолютных цифрах это всего лишь 13 человек, остальные посчитали себя частью татарского этноса (80,0 %; еще 1,4 % – затруднились в ответе). Изменилось и использование этнонимов. Уже в 1993 году все калмаки использовали по отношению к себе этноним «татары», но при этом широко применялся и этноним «калмаки» - все использовали его не только для самоопределения (поскольку это было главным условием опроса), но и при внешнем общении (с русскими, татарами). Всего среди взрослых его использовали 93,7 % (остальные 6,3 % считали себя калмаками «в душе», но при внешнем общении не использовали). При повторном исследовании выяснилось, что лишь 40,0 % использовали его при общении с другими национальностями, а остальные считали себя калмаками «в душе», но в разговорной речи использовать перестали, называли себя просто татарами.

Межэтническое взаимодействие в регионе характеризуют национально-смешанные браки калмаков. Их оказалось существенно больше, чем однонациональных, особенно много семей, смешанных с татарами. В 1993 году однонациональных семей калмаков (не считая одиночек) оказалось 19, а смешанных – 59 (75,6 %), то есть, три из четырех, в том числе 37 – с татарами, 2 – с башкирами, 14 с русскими, 2 – с мордвинами, в 3 семьях представлены сразу три национальности – калмаки, татары и русские, встретились также одна калмацко-русско-украинская. За истекший период сократилось число и однонациональных, и смешанных семей, соотношение осталось примерно таким же: однонациональных мы обнаружили 9, национально-смешанных – 32 (78,1 %), в том числе 17 – с татарами, 1 – с чатами, 1 – с башкирами, 9 – с русскими, 2 – с татарами и русскими, 1 – с русскими и мордвинами, 1 – с русскими и украинцами. Эти данные однозначно указывают на прорыв эндогамии, что является одной из причин развития ассимиляционных процессов.

Национально-смешанные браки привели к тому, что многие калмаки имеют смешанное происхождение. Иначе говоря – являются метисами. В 1993 году из 157 калмаков лишь 53 имели среди своих ближайших предков только калмаков, а 104 – имели смешанное происхождение (66,2 %), то есть, двое из трех. Такое происхождение и объясняет значительные колебания в этническом самосознании. В числе 104 метисов имели среди своих ближайших предков, кроме калмаков, татар – 64, чатов – 17, башкир – 2, казахов – 1, русских – 1,

мордву – 4, татар и русских – 1, башкир и русских – 2, корейцев и русских – 2, русских и немцев – 1, татар и башкир – 3, татар и чатов – 4, татар и мордву – 2. Всего калмаков, имеющих татарский компонент, оказалось 74 человека – 47,1 % от общего числа калмаков, чатский – 21 (13,4 %), русский – 7 (4,5 %). В 2010 году из 78 калмаков лишь 19 были «чистокровными», остальные – имели смешанное происхождение (доля метисов выросла до 75,6 %). Среди метисов среди предков имели татар – 35 чел., чатов – 9, башкир – 3, казахов – 1, мордву – 1, татар и русских – 5, башкир и русских – 1, татар и чатов – 2, русских и чатов – 1, татар и мордву – 1. Всего имели татарский компонент 43 калмака (55,1 %), чатский – 12 (15,4 %), русский – 7 (9,0 %). Как изменяется доля метисов по возрастным группам? Оказалось, что в возрасте 60 лет и старше доля лиц смешанного происхождения составила 59,3 %, в возрасте 40–59 лет – 77,1 %, в возрасте до 40 лет метисами оказались все.

Раньше относились родителями к калмакам 20,8 % детей в калмацко-татарских семьях, и 37,0 % – в калмацко-русских. Сейчас в калмацко-татарских семьях всех детей относят к татарам, а в калмацко-русских калмаками называют лишь 28,5 % детей. Надос казать, что большинство детей в смешанных семьях, которых родители назвали в 1990-е годы калмаками, когда стали взрослыми этого выбора родителей не подтвердили – при повторном исследовании выяснилось, что они относят себя либо к татарам, либо к русским.

Каковы основные этнические характеристики, тех, кто еще относит себя к калмакам? Обратимся к языковым процессам. Приводим последние данные по родному и основному разговорному языку калмаков (табл. 2).

Таблица 2. Родной и основной разговорный язык калмаков (в %, 2010).

	Языки						
	Кал-мацкий	Татар-ский	Рус-ский	Калм. и тат.	Калм. и рус.	Тат. и рус.	Калм., тат. и рус.
Родной язык	67,9	10,3	15,4	2,6	3,8	-	-
Основной разговорный язык	18,0	5,1	35,9	11,5	15,4	7,7	6,4

При сравнении родного и основного разговорного языка выясняется, что практическое применение русского и татарского языка значительно шире, чем калмацкого. Всего назвали в качестве родного калмацкий язык 74,3 %, а регулярно используют лишь 51,3 %. По татарскому языку показатели составили соответственно 12,9 % и 30,7 %, по русскому языку – 19,2 % и 65,4 %.

В какой степени калмаки владеют тремя основными языками региона (табл. 3)?

Таблица 3. Степень владения калмаками основными языками региона (в %, 2010).

Языки	Владеют свободно	С некотор. затрудн.	Со значит. Затрудн.	Понимают, но не говорят	Не владеют
Калмацкий	70,5 51,3	5,1 12,8	3,8 9,0	18,0 17,9	2,6 9,0
Татарский	87,2	3,8	9,0	-	-
Русский					

По возрастным группам дифференциация показателей по языку оказалась большой. Те, кому 80 лет и более, знают калмацкий язык все, в среднем возрасте – лишь половина, а среди тех, кто младше 30 лет – не нашлось ни одного. Такая же ситуация и с татарским языком. Молодежь и дети говорят только по-русски, не владеют ни калмацким, ни татарским.

Калмацкий язык несколько чаще используется при общении внутри семьи – с родителями, а также между братьями и сестрами, по татарскому языку выше всего показатели в общении с друзьями, по русскому языку – при общении на работе, с друзьями, и с детьми. Последнее обстоятельство и объясняет, почему дети у калмаков в основном русскоязычны.

В 1930–1950-е годы татарский язык преподавался в местных школах. Помнят ли эту письменность татары? Оказалось, старшее поколение помнит, сообщили, что изучали татарскую письменность в школе 77,8 % всех калмаков 60 лет и старше. Но те, кто младше, в школе этот язык не изучали.

Всего умеют читать по-татарски половина калмаков старше 7 лет, в том числе 24,3 % – могут и писать. Что касается русской письменности, то ею владеют практически все калмаки, кроме нескольких неграмотных стариков (точнее, не умеют читать по-

русски лишь 2 старика. В первом исследовании их было 12). Попыток создания особой калмацкой письменности не было, видимо, в силу незначительной численности этой группы.

В области духовной культуры собственно калмацкого осталось мало, она практически идентична культуре окружающего татарского населения. Калмаки являются мусульманами, как и татары. Так же посещают мечеть, построенную в 1990-е годы в Сар-Сазе, соблюдают некоторые мусульманские обычаи. Из числа опрошенных взрослых 71,4 % отнесли себя к мусульманам 28,6 % – к атеистам. Проявление религиозных чувств выражается, в частности, в том, что калмаки в большинстве своем отмечают мусульманские праздники, об этом сообщили 98,6 % опрошенных взрослых. Правда, и гражданские праздники также отмечают почти все – 97,1 % (чаще всего Новый год, 8 марта, 9 мая и др.). А вот православные праздники отмечает гораздо меньшее число калмаков – лишь 18,6 %. Но далеко не все предписания ислама калмаки выполняют старательно, в частности, здесь распространено употребление алкоголя, употребление в пищу свинины, а такой обряд, как обрезание, производится далеко не во всех семьях – на него указали лишь 15,7 % опрошенных. На вопрос, имеются ли в доме какие-либо национальные предметы и вещи, выяснилось, что собственно калмацких вещей, предметов или орудий труда нет, а единственные вещи, указывающие на национальную принадлежность хозяев, связаны не столько с национальной культурой, сколько с исламской традицией – у многих на стенах висят изречения из корана, напечатанные на бумаге или оформленные в виде ковриков – об этом нам сообщили в 50,0 % семей. Доминирующее влияние татарской культуры на калмаков выразилось, в частности, в том, что в песенном жанре татарский язык (а также русский) явно превалирует над калмацким. В настоящее время лишь 4,1 % сообщили, что они поют на калмацком языке, причем эта цифра падает (в первом исследовании было 7,0 %), на татарском – намного больше – 64,9 % (столько же – на русском – 66,2 %). Среди молодежи чаще поют на русском языке. Многие поют на двух языках, чаще – на русском и татарском. Лишь 2,7 % заявили, что поют только на калмацком языке, 31,1 % – только на татарском, 32,4 % – только на русском, 32,4 % – на русском и татарском, и 1,4 % на трех языках – калмацком, татарском и русском. Знание калмацких песен весьма ограничено – в первом исследовании 88,9 % калмаков старше 7 лет заявили, что не помнят ни одной песни на калмацком языке, (из остальных 6,3 % знали 1–3 песни, 4,1 % – свыше трех), позже их доля

возросла до 96,0 % (из остальных 2,7 % помнили 1–3 песню, 1,3 % – свыше трех).

Гораздо лучше калмаки знакомы с песнями на татарском языке, лишь 29,7 % опрошенных не знают ни одной татарской песни, 31,1 % знают хотя бы несколько песен, а 39,2 % – свыше трех.

Одним из проявлений возрождения калмацкой культуры должен был бы стать калмацкий фольклорный ансамбль, созданный в Юртах-Константиновых в начале 1990-х годов. Однако этого возрождения не получилось – ансамбль поет песни не на калмацком, а на татарском языке, и одежда для выступлений у них тоже не калмацкая, а татарская.

В сказочном жанре элементов традиционной духовной культуры осталось больше, по крайней мере, сказки на калмацком языке калмаки слышали не реже, чем на татарском. Так, 39,2 % калмаков старше 7 лет слышали сказки на калмацком языке, в том числе 4,1 % сами знают хотя бы несколько сказок, а 2,7 % – свыше трех. Аналогичные показатели по знанию сказок на татарском языке – 36,5 % слышали сказки на татарском языке, в том числе 2,7 % знают хотя бы 1–3 сказки, столько же – 2,7 % – свыше трех.

Состояние традиционной обрядности мы проследили на примере свадебного обряда – 72,8 % взрослых калмаков заявили, что в их семьях свадьба имела особенности, отличающие ее от свадеб русского окружения. Но были ли эти обряды калмацкими? Лишь 1,4 % считают, что их свадьба была калмацкой, еще 1,4 % – смешанной, калмацко-татарской, остальные 70,0 % заявили, что свадьба была такой же, как у соседних с ними татар, то есть, и в этом вопросе доминирует общетатарская культура.

Татарскими являются также имеющиеся у калмаков элементы «национальной» одежды, чаще всего – это мужские тюбетейки, причем, число людей, у которых есть отдельные элементы татарской одежды, за последние годы резко возросло, имели их 7,0 % калмаков всех возрастных групп, а сейчас уже 32,1 %. Их имеют 40,6 % мужчин и 26,1 % женщин. Чаще ее приобретают пожилые люди.

Преобладают общетатарские черты и в таком виде материальной культуры, как пища. В основном блюда, которые готовят калмаки, ничем не отличаются от татарских. Подавляющее число калмаков знакомо с татарской кухней – 91,4 % опрошенных. А вот на калмацкие особенности в пище указало лишь всего 11,4 % взрослых калмаков, причем даже из этого числа многие имеют весьма смутное представление об особенностях калмацкой кухни. Большинство

утверждающих, что знакомы с некоторыми особенностями калмацкой кухни – пожилые женщины.

Сохранятся ли калмаки в ближайшие десятилетия или их судьба – полная ассимиляция татарами? Обратимся к самим калмакам. Из них лишь 17,1 % считают, что калмаки имеют шанс сохраниться в качестве особой этнической группы. Гораздо больше тех, кто считает, что калмаки полностью растворятся среди окружающего татарского и русского большинства – 62,9 % (остальные 20 % затруднились в ответе). Судя по результатам двух наших исследований, приведенным в этой работе, большинство калмаков оценивает перспективу своего дальнейшего существования в качестве особой этнической группы вполне объективно, автору остается лишь присоединиться к этому большинству. Калмаки разбросаны по разным поселкам, затерялись среди преобладающих здесь татар и русских, численность упала до 80 человек, из которых лишь 17 считают себя особым народом. Все они старики. Не исключено, что в ближайшие годы эта группа может исчезнуть.

Источники и литература

1. Кимеев В. М., Кривоногов В. П. Трансформация этнического самосознания калмаков // Этнографическое обозрение. 1996. № 2. С. 125–139.

2. Кимеев В. М., Кривоногов В. П. Современные этнические процессы у притомских калмаков // Притомские калмаки. Историко-этнографический очерк. Кемерово, 1998. С. 86–106.

3. Кимеев В. М. Забытый народ (К этнической истории томской группы татар-калмаков) // Этническая история народов России (X—XX вв.). Тезисы научной конференции. СПб., 1993. С. 44–46.

4. Кимеев В. М. К этнической истории притомских татар-калмаков // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. Материалы IV Международной конференции. Омск, 1998. С. 82–84.

5. Томилов Н. А. Очерки этнографии тюркского населения Томского Приобья. Томск, 1983. 215 с.

© В. П. Кривоногов, 2018

А. А. Кыржинаков

**ПРОМЫСЕЛ КЕДРОВОГО ОРЕХА И СБОР СЪЕДОБНЫХ
ДИКОРОСОВ У ХАКАСОВ: ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ**

A. A. Kyrzhinakov

**FISHING PINE NUTS AND COLLECTING EDIBLE WILD
PLANTS OF THE KHAKAS PEOPLE: TRADITIONS AND
INNOVATIONS**

Аннотация: В статье рассматриваются и описываются способы и приемы промысла кедрового ореха, сбора съедобных дикоросов у хакасов. Анализируются состояние добыча кедрового ореха, сбора ягод, черемши, папоротника в прошлом и современности, его значение в системе жизнедеятельности коренного населения Республики Хакасия.

Abstract: The article deals with and describes the methods and techniques of cedar nut fishing, gathering edible wild plants from Khakas people. The author analyzes the production of pine nuts, picking berries, wild garlic, ferns in modern times and its importance in the system of life of the indigenous population of the Republic of Khakassia.

Ключевые слова: Хакасы, кедровый промысел, собирательство съедобных дикоросов.

Keywords: Khakas people, cedar nut fishing, gathering edible wild plants.

В системе жизнеобеспечения таежных хакасов промысел кедрового ореха, собирательство съедобных дикорастущих растений занимали особое место. Добыча кедрового ореха всегда имел потребительское значение. В XIX в. вплоть до второй половины XX в. промышленники добывали кедровый орех в основном только для своего хозяйства, но в некоторых случаях они его продавали: «Продавали орехи по 1 руб. за пуд и зарабатывали от 10 до 30 руб. на члена артели. Иногда ездили продавать в Минусинск, или, сделав плоты, спускались до Красноярска. Сагайцы часто обменивали орех у качинцев на обмен на продукты скотоводства. Но в основном орехи продавали своим же баям – А. Чудогашеву, Х. Чебодаеву и др. Баи практиковали выдачу продуктов и товаров под ореховый промысел, а затем за бесценок скупали орехи» [6, с. 97]. О значимости кедрового ореха в жизни хакасов еще в XVIII в. указал Г. Ф. Миллер: «Все татары собирают большие запасы орехов на зиму, и это дает им питание. Они сушат и

коптят их над очагом на решетке, которая закрепляется на 4 столбиках вверху юрты, затем их лущат с большим усердием. Они кладут десять или более орехов на доску и бьют по ним гладкой деревянной лопаткой, так что скорлупа отлетает. Кто неопытен в этой работе, тот нередко ударяет себе по пальцам, так как это делается очень быстро. Затем они очищают орехи полностью от всякой кожицы хранят цельные орехи отдельно, их они дарят своим друзьям, а разбитые ядра оставляют для собственного употребления. Когда они хотят есть, то толкут их в кашу в деревянной ступке и едят в таком виде. Русские, которые часто пробовали и ели у них орехи, говорят, что они имеют приятный вкус, однако после нескольких ложек приедаются. Они едят особенно много этой каши, когда возвращаются с охоты, изголодавшиеся, и тогда она служит им прекрасным питанием. Бывает иногда, даже нередко, что татарин приходит домой с охоты на соболя таким исхудавшим от голода, что от него остаются только кожа и кости. Однако за 6–8 дней ореховая каша возвращает его к нормальному состоянию. Такие люди должны не спать первые 2 или 3 ночи и только заниматься этим питательным кушаньем, иначе, по их мнению, они могут сильно заболеть или умереть» [4, с. 189].

Начиная с 1990-х гг., вплоть до современности, в связи с рыночным спросом на кедровые орехи, этот промысел стал одним из прибыльных отраслей в хозяйственном цикле хакасов. Например: В 2010–2012 гг. закупочная цена кедрового ореха колеблется от 60 руб. до 180 руб. за кг. Так, один промышленник за осенний сезон может заработать в среднем до 30–40 тыс. руб. [ПИМА – 2].

Промысел кедрового ореха можно условно разделить на три периода: осенний, зимний и весенний. Этим видом промысла занимались мужчины и подростки. Об этом промысле отметил И. И. Каратанов: «Орех добывают весной и осенью, первый называется весенним, а последний летним: весенний бывает не всегда вкусным, а большей частью горьковатый и зачатками проросший; упавшие осенью или зимой орех в шишках собираются промышленниками из земли где они под снегом пролежали всю зиму: поэтому летний орех предпочитается: добыча производится частью артелями, частью в одиночку, летом в августе и сентябре, а весной в апреле и в мае» [5, л. 37].

Промышленники кедрового ореха также придерживались таежных обычаев и законов. Промышленники, как и охотники, промышленляли артелями – «аргыс» и их обычаи и обряды практически не отличались от поведения охотников. Всей артелью также руководил

«одаг пазы», он следил за распорядком дня, дисциплиной, обучением молодых и т.д. После промысла добытый орех распределяли поровну между всеми членами артели. В тайге во время кедрового промысла запрещалось брать чужую вещь, орудия труда и т.д. Во время промысла кедрового ореха, промышленник обращался к кедру как к живому существу и перед тем, как залезать на него говорил слова «пайбу пир», чтобы дерево дало свое богатство. Когда сбивали кедровые шишки, то обязательно оставляли на кедре часть урожая для зверей и птиц [ПМА – 3, 6, 7].

Форма организации кедрового промысла была коллективной. Добывали кедровый орех, объединившись в артели – «аргыс» от двух до шести человек, иногда больше. В него входили родственники по отцовской линии (харындастар) либо отец с сыновьями или промышленники одного аала (пир аалдауылар). В современности некоторые промышленники промышленяют индивидуально. Промышляли в тайге от недели до месяца или 1,5 месяца. Продукты питания доставлялись осенью, весной – на лошадях, а зимой – на охотничьих нартах. Все промысловики питались с общего котелка. Кроме продуктов питания, каждый промышленник брал чашку (айах) с ложкой (сомнах), нож в ножнах (хынны пычах), арчымах (кожаный ремень – 5–6 м длиной), мешки (хаптар), переметные суммы (арчымах), спички. Один из членов артели брал котелок (алуай), топор (палты) и пилу (кірее), которыми все пользовались [ПМА – 1, 3].

В XIX в. вплоть до второй половины XX в., хакасы во время кедрового промысла жили в балаганах – «одаг», сделанного из веток пихты, ели или расколотых досок этих же деревьев – «чарты одаг». В одном шалаше проживали от четырех до шести таёжников. Начиная со второй половины XX в., вероятно, под влиянием русской культуры, промышленники стали строить на местах промысла срубные избышки – «кирткен турахах», размером в среднем 4х4 м. В XIX в. во время кедрового промысла таежные жители надевали холщовые рубахи – «озан когенек» (сабыр когенек) из крапивного или конопляного холста [7, с. 73].

Наиболее благоприятный и продуктивный период – осенний. В это время орех добывают тремя способами: залезанием на кедр (хузух ааазына сыуары, пауары), сбиванием кедровых шишек с помощью колота (нохылирі) и собиранием паданки (торым теерері). Осенью таёжники выезжают в начале сентября (некоторые – в конце августа) и промышленяют до первых снегов – до начала или конца октября, зависимо от погоды, т.е. если снег выпадал пораньше, то промысел прекращался.

Залезание на кедр (хузухха сыаары, пааары) практикуется в начале промысла, после уже собирают паданку. Объектом промышленников служат в основном старые кедр (абый, абыг хузух), которые достигают высотой до 40–50 м, иногда лазили и на молодые кедр (пілет). Добытчик залезает на кедр и сбивает шишки, а затем их собирает. В этом случае орудием промышленника служат гибкий прут «сыраай» и колотушка «тохпах». В некоторых случаях шишки сбивают без этих орудий, когда они висят свободно на ветках кедр. Сыраай представляет собой гибкий прут, который делают из рябины (мендергес), длиной 5–6 м, диаметр основы прута составляет около 3–4 см, тонкого конца – 5–6 мм. Срубив длинный прут, обтесывают его ножом, при этом оставляют тонкий конец необтесанным длиной 20–30 см, чтобы при ударе он не ломался. На основе сыргая вокруг делают зарубку (киртік), куда привязывали веревку из конопляного лоскута (киндір) длиной около 1 м., толщиной 2–3 мм, а в XX в. и в наши дни, в качестве веревки стал служить обыкновенный шпагат. Тохпах делали также из рябины длиной 60–70 см., диаметр – 5–6 см, тонкого конца – около 2–3 см. Аналогично веревку привязывали для колотушки, чтобы можно было накинуть на плечо. Таёжник перекидывал веревки орудий на плечо и залезал на кедр. Достигнув макушки кедр, промышленник устраивался между ветками и ударами сыргая сбивал шишки, в некоторых случаях, если кедр росли рядом, то прутом сбивали кедровые шишки соседних деревьев. Колотушкой, ударяя за основу ветки, создавали небольшую тряску, вследствие этого шишки падали. Промысловики начинали сбивать шишки с макушки кедр, при этом, переходили с одной ветки на другую, т.е. делали круг. Если они на кедре держались свободно, то таёжник, достигнув макушки, ударял рукой основу верхних веток кедр, иногда просто срывал шишки. Сбив шишки верхних веток кедр, промышленник, держась за основу какой-либо ветки, спускаясь с кедр, ногой пинал основы других сучьев дерева, и они также падали [ПМА – 3]. Об этом способе писал еще А. В. Адрианов: «Сагаец, едва развьючив лошадей и исполнив свое дело, побежал к близ стоявшему кедр, быстро забрался под его корону и начал сбивать шишки; градом они сыпались на пол, вокруг кедр, со свистом летели с многосажженной высоты» [1, с. 27]. Таким способом добытчик сбивал в урожайный год до двух с половиной мешков кедровых шишек с одного кедр, но в среднем с одного дерева сбивали 1 или 1,5 мешка. В день один промышленник в среднем сбивал шишки 10–12 кедр, если работал с напарником, который только их собирал. Если все члены артели занимались залезанием, то каждый в среднем

сбивал шишки у 5–6 кедров (иногда меньше, при этом, учитывая урожайность кедрa) и собирал 4–5 мешков в день, т.е. получался мешок чистого ореха. Кедровые шишки перетаскивали к месту стойбища. Если промышляли далеко от балагана, то шишки высыпали на месте, под каким-либо хвойным деревом. Для хранения их промышленники делали трехсторонний сруб (киртік) в 3–4 ряда размером 4х3 м.

Другой способ сбивание шишек – с помощью колота – «нохы». Нохы представляет собой толстую чурку, длиной до 1 м, диаметром около 20–25 см, насаженную на толстую жердь длиной 2–3 м, диаметром 10–15 см. Изготавливали колот из пихты, сначала обрезали чурку, затем по середине делали 2 надреза наискосок расстоянием около 10 см между ними, учитывая, чтобы жердь прочно держался на чурке. Конец жерди обтесывали треугольной формы и подгоняли к сделанному надрезу. Следует отметить, что это орудие делали на вершине горы и, сбивая шишки, спускались к месту стойбища. Нохы использовались для сбивания шишек у молодых кедрочей (пілет): двое упирая конец жерди в землю и раскачивая с силой, ударяли по стволу кедрa. Из-за сотрясения дерева шишки падали. Таким способом с одного кедрa сбивали в урожайный год до полмешка кедровых шишек, если неурожайный год, то 1–2 ведра, иногда еще меньше. В день каждый промышленник мог набить в среднем до 3–4 мешков шишек. В XIX в. этот способ добычи ореха был отмечен И. И. Каратановым: «Способ добычи очень простой, громадными длинными черенком березовыми колотушками ударяют снизу ствола деревьев и шишки от сотрясения сваливаются на землю» [5, л. 37].

Наиболее безопасный и продуктивный способ – собирание паданки (торым теерері). Осенью после сильного ветра с дождем, кедровые шишки падают. В данном случае в день один промышленник собирал до 8–10 мешков шишек, иногда больше, в зависимости от урожая. Перетаскали их с помощью «арчымахов» (кожаный ремень длиной 3–4 м, шириной около 5–8 см).

Вывозка чистого ореха осуществлялась на конях. На каждую лошадь навьючивали по два-три мешка ореха. Затем, добравшись до дороги, перекидывали мешки на телегу. Одна лошадь вывозила на телеге до шести-семи мешков чистого ореха.

Зимой хакасы отправлялись на промысел кедрового ореха на охотничьих лыжах «сана», всю провизию тянули за собой на охотничьих нартах «санах». Промышляли в тайге неделю или две. В этот период добытчики, так же, как и осенью, залезали на кедр и сбивали шишки. Некоторые из промышленников, чтобы они глубоко не

падали в снег, вокруг основы кедр вытапывали лыжами, затем только залезали на дерево. Другие таёжники просто выкапывали упавшие шишки, глубиной около 20–25 см, с помощью лыжных палок. В день промышленник сбивал шишки с трех-четырех кедров, с одного кедр собирали около двух-трех ведер. Следует отметить, что зимой этим промыслом занимались немногие. Зимой вывозили чистый орех на нартах. Однако, в настоящее время, некоторые промышленники всю зиму.

Весной занимались кедровым промыслом только тогда, когда осенью был хороший урожай ореха. В это время промышленники собирали только паданку, так как осенью впоследствии сильного ветра и снегопада кедровые шишки попадали под снег и лежали там до весны. Таёжники весной выезжали орешничать в конце апреля или начале мая. Они брали продукты питания, рассчитывая на время промысла. В это время промышленник в день мог собрать до 3–4 мешков шишек, иногда меньше.

В XIX в. вплоть до второй половины XX в., независимо от сезона промысла, кедровые шишки обрабатывали деревянными валиками с зазубринами, называемыми «паспах». Основание валика была длиной около одного метра, шириной 10–15 см. При обработке шишки кладут на нижнюю часть паспаха, а верхней придавливая трут, тем самым кедровые шишки дробятся. Затем полученную массу провеивают на веялках (илгек), шелуху бросают, а орех помещают в мешок. В современности некоторые также применяют паспах. Однако в редких случаях, при не большом количестве заготовки. Начиная со второй половины XX в., хакасы обрабатывали в специальных деревянных машинках, а в конце XX в. – железными. Деревянные машины изготавливали следующим образом. Обычно ее делали из пихты, которую раскалывали и получали доски. В первую очередь делали барабан машины только из цельного дерева длиной 70–80 см, которую обтесывали и выдалбливали на ней зазубрины, при этом на двух концах вокруг делали надрез и раскалывали, так получалась ось. Затем сооружали коробку, одна доска внизу (длина 1,40 м, ширина 60–70 см), к которой по бокам устанавливались другие доски. Следует отметить, что при этом подгоняли барабан так, чтобы он раздроблял шишки и не дробил орех. Для этого на барабан забивали гвозди. С правой стороны приделывали ручку и забивали поперек доски выше барабана на 2–3 см. Машинку устанавливали на киртпе (сооружение для хранения шишек) для того, чтобы шишки не таскать. Железная машина по конструкции аналогична, но размером меньше, которая также функционирует. Обработка ореха (хузух сайрири) происходила

следующим образом. В машинку высыпали и прокручивали шишки, затем уже раздробленную массу клали в крупноячеистое сито и веяли. Провеянный орех вновь веяли мелкоячеистой ситой или бросали на установленный полук, называемый «экран». Для сооружения экрана срубали три жерди длиной 3–4 м. Две жерди устанавливали по бокам, одну сверху, к ним привязывали полук. Затем все это сооружение поднимали вверх и закрепляли рогульками, так полук устанавливали в вертикальном положении. Орех бросали специальным совком, сделанным из жеста с деревянной ручкой. Длина этого совка – около 30 см, ширина – около 10 см., суживающаяся на конце. Бросали орех с 7–8 м, во время полета орех падал на полук, а шелуха на землю.

В современности вывозка орех производят на конях или колесном транспорте. Делят орех всем поровну, не зависимо от возраста. Так, на одно хозяйство добывают орех от 120 кг до 800 кг, т.е. от 3–5 до 20 мешков чистого ореха [ПМА – 1, 2, 3].

Сбор съедобных кореньев и ягод в жизни хакасов также играл немаловажную роль. Из съедобных кореньев выкапывали: сарану (саруай, сип), кандык (хандых, пис), гусиные лапчатки (хычыган), хлебенок (сомзылуай) и черемшу (халба). Из ягод собирали: кислицу (хызылуат), смородину (харауат), землянику (чир чистегі), чернику (ноуных), бруснику (тиин хады, нир), малину (аба чистегі), плоды боярышника (тоо), черемуху (нымырт) и др. О важной роли собирательства в жизни хакасов свидетельствуют фольклорные данные. Так, например: «Ол, сип хазып, чистек нимедеу азырынып, оолуангу јскірген». – «Она выкапывала корни сараны, собирала ягоды и этим только прокормила свое дитя (перевод – К.А.)». Кроме того, собирание корней кандыка – «хандых» отразилось и в хакасском календаре: месяц выкапывания кандыка называли «хандых айы». О выкапывании этих кореньев отмечали многие исследователи. Д. А. Клеменц пишет о собирательстве хакасов следующее: «Кызыльцев снабжала сама природа. Мучнистые луковицы росли и растут в тайге, а на запасы инородцы затрачивали только труд на собирание, а не на разведение» [2, л. 18]. Другой исследователь Н. П. Дыренкова отметила об этом: «Орудием собирательства служила простая палка или специальный заступ озуп или озук. Собирательство было занятием преимущественно женщин. Известно, что у бельтырцев в могилу женщины клали копалку (озуп)» [3, л. 16].

Сбором этих кореньев и ягод занимались женщины и дети. Сарану и кандык выкапывали специальной корнекопалкой, называемой «озоп». Это орудие представляло изогнутую палку, на конце которой

насаживалось железное основание лопатообразной формы. Длина деревянного древка составляла 1 или 1,5 м, диаметр толстого конце – 5–6 см., тонкого – 3 см. Длина железного конца достигала до 10–15 см, ширина 5 см. О корнекопалке А. А. Адрианов упомянул: «Корни копают озупом, орудием, похожим на абыл и отличающимся от него тем, что деревянная ручка изогнута не под острием, а под тупым углом и снабжена дугообразной поперечиной» [4, л. 107].

Промысел выкапывания кандыка (хандых, пис) начинался в мае, в период опадения цветков и образования семян. Именно в это время корень кандыка является наиболее вкусным. В день одна женщина могла с помощью озопа выкопать ведро кандыка. На одно хозяйство заготавливали до трех мешков свежего кандыка. Выкопанные корни мыли, нанизывали в связки и сушили. Из трех мешков свежих корней получали мешок сушеного. По материалам А. А. Ярилова: «На зиму заготавливают кандык, сушат его с пуд на хозяйство (из трех пудов свежего), надевая на веревку. Сажень сушеного кандыка продается за карагана (барана – *К.А.*)» [9, л. 26].

В июне месяце хакасские женщины занимались выкапыванием сараны (саргай, сип). Сарану выкапывали во время цветения, так как в это время корни считались вкусными. Коренья сараны выкапывали аналогично озопом. В день добытчица могла выкопать до двух-трех ведер этого коренья. Эти корни также мыли и сушили на солнце, разложив на аатыс – маты (приспособления, сделанные из ивовых прутьев) [7, с. 125]. Сушеные корни сараны и кандыка клали в суп вместо крупы, мололи в ручных мельницах. Из полученной муки варили кашу, которая напоминала вкус манной каши. Некоторые варили в свежем виде. Эти корни мыли и кипятили до полного вскипания воды. После этого коренья заливали молоком и вновь варили до готовности. Получалась каша, называемая «хандых потхы», которую перед тем как подавать, заправляли маслом. Коренья сараны готовили аналогично: варили кашу и супы. Из этих же корней пекли лепешки, готовили полуфабрикат – «угба». Сушеные корни крупно мололи на ручной мельнице. Затем полученную крупу смешивали с ячменной крупой (кјче чарбазы) и сырцами (пiчiрj). Из этого полуфабриката варили супы или готовили кашу. Хранили угба в специальных кожаных мешках в амбарах [7, с. 125–126].

Другие съедобные корни – хлебеньки (сомзылгай), гусиные лапчатки (хычыган) выкапывали с помощью «чухчаса». Чухчас представлял собой заостренную палку длиной 30–40 см, диаметром 3 см. Выкопанные корни ели в свежем виде либо пекли в золе, варили

супы и употребляли их вместо приправ [ПМА – 4]. Летом выкапывали Марьин корень (синне). Эти корни также мыли и сушили. Сушеные эти корни крупно мололи на ручных мельницах (хол теербени). Полученную крупу использовали в качестве приправы для супов. После добавления этой смеси суп становился терпким и красного цвета. Из муки Марьиного корня пекли лепешки. Для получения муки ее сначала вымачивали в воде, чтобы горечь исчезла, затем сушили и мололи на ручной мельнице [7, с. 126].

Хакасы занимались сбором дикой гречихи – «кырлых». Собирали ее, мололи на ручных мельницах, а из полученной муки готовили кашу, которую заправляли маслом [ПМА – 4, 5].

В июне таежные жители ездили за черемшой (халба). В день один промышленник собирал два-три мешка. Употребляли ее в свежем виде и солили. Соленую черемшу хранили в жбанах в течение года. Кроме того, ее продавали или обменивали на продукты питания в степных аалах. Также, хакасы собирали дикий лук (кјбирген), горный лук (чама) и дикий чеснок (мауырсуун).

Собирали ягоды в июле, августе и сентябре. В июле собирали кислицу, землянику и смородину. В августе – чернику, бруснику и черемуху. После заморозков в сентябре собирали плоды боярышника коричневого цвета (кереу тоо). Ягоды употребляли сушеные или в свежем толченом виде со сметаной.

Особенно среди этих ягод употреблялась черемуха. Из нее готовили блюдо – «тоортхан нымырт». Для этого высушенную черемуху мололи на ручной мельнице или растирали на ручной терке – «паспах». Затем ее клали в растопленное масло, добавляли талкан и размешивали. Некоторые еще добавляли таежный мед. В современности также добавляют сахар. Готовую массу клали на тарелку или чашку и ставили в холодное место или замораживали. Это блюдо готовят для поминок, но и в обычные дни [ПМА – 4, 5].

Плоды боярышника также употребляли в сушеном виде. Из нее готовили сытную кашу – «тоо потхы». Для этого высушенные плоды мололи на ручной мельнице. Полученный полуфабрикат варили, около 5–6 минут. Затем готовую кашу заправляли маслом. Из нее, также готовили блюдо – «тоортхан тоо». Процесс приготовления был аналогичным с «тоортхан нымырт» [ПМА – 4, 5]. В XX в. в связи с влиянием русской культуры хакасы из ягод стали варить варенье.

В 80–90-х гг. XX в. хакасы, из-за рыночного спроса папоротника-орляк – «палыг оды», стали заниматься ее сбором. В таежной части были организованы закупочные пункты. Сбором занимались в июне

месяце. В конце XX в. в основном собирали для продажи. В наши дни ее собирают также для употребления. Собранные стебли растения солят в кадках и хранят в прохладном месте. На одно хозяйство в среднем заготавливают около 20 кг. В традиционном укладе у хакасов папоротник применялся в народной медицине как средство для заживления раны.

Итак, в системе жизнеобеспечения хакасского этноса промысел кедрового ореха и сбор съедобных дикоросов играли немаловажную роль. В течение XX в. эти отрасли добывающего хозяйства были трансформированы. Во время промыслов стали использовать современную технику, одежду, обувь и т.д., но традиционные способы по-прежнему сохраняются. Сбор и выкапывание съедобных корней сараны, кандыка и других корней вышли из практики. В собирательстве новацией стало направление как сбор папоротника.

Источники и литература

1. Адрианов А. В. Путешествие на Алтай и за Саяны, совершённое летом 1883 г. по поручению Императорского Русского Географического общества и его Западно-Сибирского отдела членом-сотрудником А. Адриановым. Омск, 1886. 165 с.: ил., черт. (Зап.-Сиб. отд. РГО; Кн.8. Вып. 2).

2. Архив Института Востоковедения. Ф.28. Оп. 1. Д. 14. Л. 18. Клеменца Д. А. ф.28, оп. 1. д. 14. Материалы к статье о землеустройстве инородцев в Сибири.

3. Архив Музея Антропологии и Этнографии РАН (МАЭ). Ф.3. Оп. 1. Д. 239. Л. 16. Дыренкова Н. П. Хакасы. 1937–1940 гг.

4. Архив Русского Географического Общества (РГО). Р. 55. Оп. 1. Д. 99. Л. 107. Адрианов А. А. Путешествие на Алтай и за Саяны совершённое летом в 1881 г. – дневных путешествий. Р.55, оп. 1. д. 99. (б) Рукописи трудов членов ГО и другие документы по Сибири.

5. Архив РГО. Р.64. Оп. 1. Д. 27. Каратанов И. И. Описание быта инородцев, обитающих по Абаканским степям». (рукопись).

6. Бутанаев В. Я. Социально-экономическая история Хонгорая (Хакасии) в XIX – начале XX в.: 2-е изд., доп. и испр. Абакан: Изд-во Хакас. гос. ун-та, 2002. 212 с.

7. Бутанаев В. Я. Традиционная культура и быт хакасов. Абакан: Хакас. кн. изд-во, 1996. 224 с. : ил.

8. Потапов Л. П. Происхождение и формирование хакасской народности. Хакасское книжное Изд-во, 1957. 306 с.

9. Рукописный Фонд Хакасского научно-исследовательского института, языка, литературы и истории. № 498. Л. 26. Ярилов А. А. Архив.

Полевые материалы автора (ПМА)

1. Боргоякова В. К. 1938 г.р., аал Кызлас, Аскизского р-на Республика Хакасия (РХ).

2. Кыржинакова А. М., 1950 г.р., аал Кызлас, Аскизского р-на РХ.
3. Боргоякова Н. П. 1928 г.р. Тахтаракова П. В. аал Картоев, Аскизского р-на РХ.
4. Тахатараковой А. В. 1917 г.р. аал Картоев, Аскизского р-на РХ.
5. Тиниковой М. Н. 1928 г.р. аал Кызлас, Аскизского р-на РХ.
6. Сунчугашева С. П. 1924 г.р. аал Верх-Аскиз, Аскизского р-на РХ.
7. Чарочкина А. П. 1915 г.р. аал Талкин Ключ, Орджоникидзевского р-на РХ.

© А. А. Кыржинаков, 2018

УДК 930.2:314.72:39(=511.132)(571.150)»196»

Н. П. Миронова, С. А. Симакова
ИЗУЧЕНИЕ АЛТАЙСКИХ КОМИ В КОМИ ФИЛИАЛЕ АН СССР
В КОНЦЕ 1960-Х ГГ.

(ПО ДОКУМЕНТАМ НАУЧНОГО АРХИВА КОМИ НЦ УРО РАН)

N. P. Mironova, S. A. Simakova
THE STUDY OF THE ALTAI KOMI IN THE KOMI BRANCH OF
THE USSR ACADEMY OF SCIENCE IN THE 1960s
(ACCORDING TO THE DOCUMENTS OF THE SCIENTIFIC
ARCHIVE OF THE KOMI SCIENCE CENTER OF THE URAL
DIVISION OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES)

Аннотация: В статье представлены исследования этноареальной группы алтайских коми на основе научной и научно-организационной документации отдела этнографии и археологии Коми филиала АН СССР за 1960-е гг. Летом 1969 г. этнографическая группа Сибирского фольклорно-этнографического отряда под руководством Л. Н. Жеребцова проводила исследования в Алтайском крае. Это была единственная комплексная экспедиция ученых Коми филиала АН СССР, когда были рассмотрены вопросы сохранения языка, фольклора, особенностей материальной культуры и самосознания различных поколений жителей сел Зырянвка, Новозыряново, потомков переселенцев из Коми края в середине XVIII – начале XX вв. Данные исследования позволяют внести существенный вклад в решение проблемы этногенеза и этнической истории народов коми.

Abstract: The study of the ethno-areal group of the Altai Komi on the basis of scientific and organizational documentation of the 1960s of the Department of Ethnography and Archeology of the Komi Branch of the

USSR Academy of Sciences is presented in the article. In the summer of 1969 the ethnographic group of the Siberian folklore and ethnographic group under the leadership of L. N. Zherebtsov conducted researches in the Altai Region. It was the only complex expedition of the Komi scientists where the questions of preservation of language, folklore, features of material culture and self-awareness of different generations of the inhabitants of Zyryanovka, Novozyryanovo villages, descendants of immigrants from the Komi Region at the end of 18th – the beginning of the 20th centuries were considered. These studies make a significant contribution to solving the problem of ethnogenesis and ethnic history of the Komi peoples.

Ключевые слова: Этноареальные группы, алтайские коми, миграционные процессы, межэтническое взаимодействие, этническое самосознание, Коми филиал АН СССР, Л. Н. Жеребцов.

Keywords: Ethno-areal groups, the Altai Komi, migration processes, interethnic interaction, ethnic self-awareness, the Komi Branch of the USSR Academy of Sciences, L. N. Zherebtsov.

Анализ причин переселения частей этносов, ассимиляционных и интеграционных процессов позволяют внести существенный вклад в решение проблем этногенеза, этнической истории и сущности этнического самосознания народа.

Исследования этноареальных групп коми имеют определенную историографию, особенно подробно изучены группы кольских и обских коми, которые оказались наиболее стабильными в сохранении языка и традиционной культуры [1, 3].

Данное направление в истории региональных этнографических исследованиях имеет важное значение для понимания сложных процессов этнической истории народов коми, и в тоже время не теряет своей актуальности для современных этнологических исследований вопросов региональной и этнической идентичности. Этнографы Коми филиала АН СССР (с 1988 г. – Коми научный центр УрО АН СССР; с 1991 г. – Коми НИЦ УрО РАН) под руководством Любомира Николаевича Жеребцова занимались изучением этноареальных групп коми с 1960-х гг. в рамках исследований историко-культурных взаимоотношений коми с соседними народами.

В статье на основе анализа научной и научно-организационной документации отдела этнографии и археологии Коми филиала АН СССР за 1960-е годы рассматривается изучение этноареальной группы алтайских коми учеными-этнографами Коми филиала АН СССР, прежде

всего Л. Н. Жеребцовым, который был руководителем единственной комплексной экспедиции в Алтайский край в 1969 г. [6, 7, 8, 9, 10, 11]. Полученные в ходе экспедиции данные внесли существенный вклад в этническую историю народов коми и не теряют своей актуальности сегодня при анализе вопросов исторической памяти и этнической идентичности потомков коми-зырян и коми-пермяков Алтайского края.

В рассматриваемый период научные сотрудники отдела этнографии и археологии Коми филиала АН СССР в рамках темы «История мировой культуры. История культуры народов СССР» продолжали работу по исследованиям изменений культуры и быта народов коми в процессе коммунистического строительства, специфических особенностей культурного строительства в условиях Коми АССР, взаимосвязей народа коми с другими народами; по выявлению роли различных этнических компонентов в развитии его культуры [6, л. 19–20].

Летом 1969 г. Сибирский фольклорно-этнографический отряд под руководством Л. Н. Жеребцова проводил исследования в Сорокинском районе Алтайского края. Сбор полевых и архивных материалов о переселенцах коми участники экспедиции осуществляли в Алтайском краевом архиве, в сельсоветах сел Зыряновка и Новозыряновка Сорокинского района Алтайского края и в этих же селах велась работа по опросу местного населения. В 1969 г. Сорокинский сельсовет объединял четыре населенных пункта: с. Зыряновка (609 чел.), дер. Мостовая (547 чел.), с. Шуляпиха (1012 чел.) и пос. Агафьевск (195 чел.). Численность населения в сельсовете составляла 2356 чел. (1049 мужчин и 1307 женщин)¹. В отчете приведены сведения о численности, национальном составе, образовании жителей с. Зыряновка; выписки из Похозяйственных книг 1940–1942 гг. Новозыряновского сельсовета Сорокинского района Алтайского края с перечислением фамилий и числа местных жителей; сведения из Государственного архива Алтайского края о переселенцах: фамилии, члены семьи, прежнее место жительства, специальности.

1 В настоящее время с. Зыряновка – административный центр Зыряновского сельсовета Заринского района (Сорокинский район в 1979 г. переименован в Заринский). Алтайского края, численность населения в селе в 2010 г. – 399 чел., в его административном подчинении посёлки Мироновка и Мостовой. Численность населения Зыряновского сельсовета в 2010 г. составила 711 чел., в том числе 354 мужчины и 357 женщин (Численность и размещение населения. 11. Численность населения России, федеральных округов, субъектов Российской Федерации, городских округов, муниципальных районов, городских и сельских поселений // Итоги Всероссийской переписи населения. Т. 1, 2012).

В с. Новозырянковка², где вначале побывали участники экспедиции, в 1969 г. проживали Утевы, Койгородовы, Баяндины, Баталовы, Климовы, Шмаковы, Куимовы, Инюшевы, Каркавины, Гусельниковы и др. (Архив Зырянковского сельсовета), которые являлись вероятными потомками коми-пермяков переселенцев из верхне-язьвинских сельсоветов. В документах 1930-х гг. много переселенцев еще записаны зырянами, но зафиксированы уже и русские однофамильцы. До 1970-х гг. жители Зырянки и Новозырянки говорили на родном языке. К началу 1970-х гг. в похозяйственных книгах сел Зырянка и Новозырянковка коми не числятся. По данным переписей в Алтайском крае насчитывалось в 1989—184 коми, 199 коми-пермяков, в 2002—167 коми, 206 коми-пермяков, в 2010 — 63 коми, 119 коми-пермяков [12].

Наиболее ранние сведения об участии зырян в освоении Сибири датированы XV в. [4]. Нехватка плодородных земель, неурожай, голод были основными причинами миграций населения Коми края с начала XVII в. С развитием товарно-денежных отношений в XVIII в. широкое распространение получил отход крестьян на заработки. Коми переселенцы работали на соляных заводах в Соликамском уезде, железоделательных заводах Тобольского уезда, Вятской губернии и др. Во второй половине XVIII в. коми уходили в Енисейский, Иркутский, Охотский, Тюменский уезды, на Камчатку [2].

В Алтайском крае коми стали селиться с XVIII в. Богатые, плодородные земли Алтая привлекали северных крестьян, они готовы были на все, лишь бы остаться там, поэтому получила широкое распространение приписка к Кольвано-Воскресенским рудникам и заводам Демидовых. По сведениям Л. Н. Жеребцова, в середине XVIII в. в списках приписанных к заводу крестьян и ремесленников разных специальностей насчитывается 381 семья выходцев из Яренского и Усть-Сысольского уездов. На заводы набирали людей, владеющих какими-либо ремесленными навыками. Например, в списке посадских приписанных к Кольвано-Воскресенским заводам в 1749 г. указываются мастера «по кожевному делу», «по кадному», «по рукавишному», «по плотнишному», «по сапожному», «делает ведра», «делает сани и ушаты», «по портновскому», «по шапошному», «по каменному», «по шерстобитному», «по медному», «по котельному», «по шерстобитному», «по кирпичному», «по чарошному», «по сырмятному», «по столярному и сундушному», «по мыльному», «по посудному», «вяжет вареги», «по горшежному», «по ягужиному», «по

² Село основано в 1827 г., находится в северо-восточной части Алтайского края, на правом берегу реки Татарка (приток реки Чумыш), на расстоянии примерно 4 км. к северу от города Заринск

деланию овчины», «по кегельному», «по тележному», «делает кибитки» и т.д. Например, в одном из списков перечислено 196 ремесленников 34 специальностей [9, л. 25]. Работа на рудниках и заводах была тяжелой. В Алтайском краевом архиве сохранились докладные о побегах рабочих, объявления о розыске беглых. Однако, не смотря на тяжелые условия, переселенцы из Коми края продолжали прибывать на Алтай. В начале XIX в. насчитывалось 285 переселенцев. Цеховые ремесленники и посадские люди – выходцы из Яренского, Сольвычегодского и Усть-Сысольского уездов Вологодской губернии, как показывают документы, зачастую не сразу попадали на заводы. Они устраивались в других городах и лишь позднее по разным причинам оказывались на Алтае. Так, в списках встречаются посадские и цеховые из Тобольска, Енисейска, Иркутска и др. Однако не редки и такие примеры, когда ремесленники завербовывались на заводы прямо с прежнего места жительства. В течение XIX – начале XX в. усилился поток переселенцев «на пашню в крестьяне». По-прежнему они нередко приписывались к алтайским заводским поселкам, но занимались там сельским хозяйством. Так, по данным, которые приводит Л. Н. Жеребцов в первой половине XIX в., перебрались на Алтай около 650 человек коми переселенцев, к концу XIX в. перечислено около 100 человек крестьян коми. Особенно крупный прилив верхне-сысольских коми был в 1870–1915 [9, л. 27].

Помимо подробного описания истории переселения, места и образа жизни коми переселенцев и их потомков, их трудовой деятельности, культуры, взаимоотношений с местным населением Научный отчет Сибирского этнографического отряда содержит богатый материал интервью и бесед с алтайскими коми, которые позволяют дать оценку содержания и характера этнического самосознания обследуемой группы.

Житель с. Новозыряновка Петр Афанасьевич Баяндин рассказал: «Сам-то я уже здешний, сибирский, тут родился. А отец мой был российский. В 1898 г. дед мой Яков Иванович Баяндин приехал в Сибирь из Соликамского уезда со всем семейством. С ним приехали три сына и две дочери. Дед мой был слепой (темной). Семья была большая, а хозяйство нищенское, всегда голодали. Выхода не было и тогда дед, несмотря на свою слепоту, решил ехать в Сибирь. Все, что могли, продали и на своей лошади отправились на поиски новой жизни. Единственное богатство семьи – 70 копеек серебром - дед носил на шее в кожаном кисете. Ехали три месяца. Припасов не было, кормились христовым именем (просили милостыню). Так и добрались сюда. Тут много наших жило в Новозыряновке, как пермяков соликамских, так

и зырян. Дед тоже около них поселился. Жили дружно, держались круг за дружку. Свой язык берегли, женились между собой. Но связи со старыми дедовскими местами не поддерживали, с российскими не переписывались и к ним не ездили [...] поселились здесь вместе, своим концом. Не сразу удалось твердо обосноваться. Старожилы сперва не давали согласия на наше поселение. Но потом уступили...» [9, л. 12].

В официальных документах потомки переселенцев из Коми края писались зырянами вплоть до 1940–1941 гг., позднее все жители сельсовета по документам стали русскими. Жительница с. Новозырянновка Василиса Еремеевна на вопрос о том, почему в документах она записана русской, отвечала: «В 1930–40-х гг., когда переписывали, нам сказали, что такой нации нет в СССР и всех записали русскими» [9, л. 8]. А. Чесноков из Зырянновки рассказал, как он стал русским: «На призывном пункте, как стали меня записывать, я назвался коми. А записывающий отказался так записать. Никаких коми, тут нету, да и брата твоего, говорит, я знаю, он русский. Брат мой тогда в райкоме работал. Вот и записал он меня русским, да еще брату пожаловался на меня, что я их только путаю, каким-то коми называюсь. Так и стал я по документам русским» [9, л. 16].

По рекомендации сотрудников краеведческого музея Алтайского края, экспедиция также посетила с. Зырянновка Сорокинского района. Документы показали, что большая группа зырян из Вологодской губернии приехала в с. Зырянновка (основано около 1803 г.) около 1870 г. [9, л. 8–11]. Митрофан Семенович (1897 г.р.) рассказывает: «Я очень интересовался почему у нас свой язык, не русский, откуда мы сюда пришли и много расспрашивал стариков. Они рассказали мне, что первые семьи появились здесь в 1862 г. Первыми были семьи Костиных и Лебедевых. Их общество послало на разведку. Когда наши деды выехали, то они не сразу сюда приехали. Им вначале отвели место в Тобольской губернии, где-то на территории нынешней Омской области. Но дедам это место не понравилось, так как оно было в стороне от реки. Вот тогда и послали ходоков на Алтай. Костин и Лебедев выбрали место в Зырянновке и позвали сюда остальных. Тогда здесь стояла тайга, и только в стороне существовала деревня Мостовая, где жили русские, ссоры с ними не было, но и дружбы не было. Жили сами по себе». Житель с. Зырянновка Николай Иванович (1934 г.р.), экономист колхоза: «Отец мой был коми, а мать русская. В семье говорили больше порусски, поэтому я по-коми говорить не умею, но все понимаю. Откуда мои деды были не скажу, но помнится дед говорил, что наши приехали с Эжвы (совр. р. Вычегда) ...» [9, л. 18]. По сведениям участников

экспедиции, в 1969 г. в Зыряновке на улицах звучала коми речь, язык местных жителей был очень чистый. Но в то же время они забыли уже много слов, менее необходимых в повседневном быту, заменили их русскими, и как правило, с неправильным ударением. В ряде случаев были потеряны частные названия и заменены общими. У большинства людей коми, говорящих по-русски, сохранялся характерный коми акцент. Коми в Зыряновке внимательно слушали все известия о Коми АССР. Большое удовольствие им приносили коми песни. Евдокия Сергеевна рассказала: «Очень мало по радио коми песен передают, а нам очень интересно» [9, л. 19].

Поскольку первопоселенцы прибыли сюда довольно большой этнической группой, поселились компактно, то вплоть до 1930-х гг. сохранялась устойчивая этническая общность, браки в своей среде и т.д. В ходе процесса коллективизации и совместного труда на производстве произошло сближение коми переселенцев с русскими, мордвой и другими соседями. Получило развитие межнациональное общение, происходит этническое смешение, усиление процесса ассимиляции, утраты черт традиционной культуры предков. В отношениях людей старшего поколения еще прослеживалось определенное чувство землячества, родственной близости.

В 1960–70-е гг. в обследованных сёлах обитали представители II, III и IV поколений переселенцев. Материальная культура и быт алтайских коми к тому времени почти полностью утратили прежнюю национальную специфику. От многих своих культурно-бытовых традиций, навыков и привычек, предметов домашнего обихода переселенцам пришлось отказаться в новых условиях. Основные заимствования были сделаны из русской культуры. Например, берестяные пестери исчезли, а сам термин оставался для обозначения плетеного короба на телеге. Произошли изменения и в домашнем хозяйстве, например, коми стали держать гусей, уток и свиней. По своим постройкам села утратили сходство с северной деревней. Исчезли крупные постройки, объединявшие под одной крышей жилой дом и двор. Как и в других местах южной Сибири, в с. Зыряновка построены небольшие и невысокие дома под шатровой крышей, в плане пятистенные или чаще крестовики с небольшой пристройкой для сеней. Хозяйственные постройки здесь стоят отдельно от дома на усадьбе. Из предметов традиционной одежды у жителей Зыряновки дольше всего сохранились орнаментированные изделия.

Таким образом, результаты комплексной экспедиции 1969 г. в Алтайский край позволили значительно расширить знания

по этнической истории народов коми, показать особенности трансформации этнической идентичности потомков коми переселенцев. В истории изучения этноареальных групп в советской этнографии были выработаны общие положения для исследователей различных этноареальных групп СССР, проанализированы причины переселения частей этносов в дореволюционный период, дана оценка уровня консолидированности групп на разных этапах развития, билингвизма, межэтнической брачности и межэтнического взаимодействия [11]. В данном контексте исследования этноареальной группы алтайских коми Л. Н. Жеребцова стали частью большой темы по этнической истории, межэтническому взаимодействию коми с соседними народами и включают сведения по трансформации материальной культуры, изменениям в этническом самосознании, языковым практикам рассматриваемой этноареальной группы.

Источники и литература

1. Жеребцов Л. Н. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. М. Наука, 1982. 224 с.
2. История Коми с древнейших времен до конца XX века / отв. ред. В. И. Чупров, А. Н. Турубанов. Сыктывкар, 2004. Т. 1. 560 с.; Т. 2. 704 с.
3. Конаков Н. Д., Котов О. В. Этноареальные группы коми формирование и современное этнокультурное состояние. М. Наука, 1991. 232 с.
4. Миллер Г. Ф. История Сибири. Т.1. М.-Л., 1958. 607 с.
5. Народы мира. Народы Сибири. М.-Л., 1956. 1083 с.
6. Научный архив Коми НЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 958.
7. Научный архив Коми НЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 959.
8. Научный архив Коми НЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 964.
9. Научный архив Коми НЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 194.
10. Научный архив Коми НЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 195.
11. Субэтносы в СССР: Сб. науч. тр. / Гос. музей этнографии народов СССР. Л., 1986. 172 с.
12. Численность и размещение населения. Численность населения России, федеральных округов, субъектов Российской Федерации, городских округов, муниципальных районов, городских и сельских поселений // Итоги Всероссийской переписи населения. Т. 1, 2012. [Электронный ресурс]. http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/itogi/tom1/pub-01-11.xls (дата обращения: 20.03.2018).

© Н. П. Миронова, С. А. Симакова, 2018

И. Н. Муйтуева, А. Л. Тузачинова
**ТРАДИЦИОННЫЕ ЧЕРТЫ В СОВРЕМЕННОЙ ТРУДОВОЙ
ОБРЯДНОСТИ АЛТАЙЦЕВ**

I. N. Muytueva, A. L. Tuzachinova
**TRADITIONAL FEATURES IN THE MODERN LABOUR
CEREMONIALISM OF ALTAIANS**

Аннотация: В данной статье рассматриваются элементы традиционной трудовой обрядности в современной трудовой деятельности (скотоводство и охота) алтайцев. Работа основана на материалах полевых экспедиций 2017 г. (Усть-Канский, Онгудайский районы Республике Алтай).

Abstract: The article considers the elements of traditional labor rites in modern labor activity (cattle breeding and hunting) of Altaians. The work is based on the materials of field expeditions in 2017 (Ust-Kansky, Ongudaysky districts of the Altai Republic).

Ключевые слова: Обряды, скотоводство, охота, благопожелания, образ жизни.

Keywords: Rites, cattle breeding, hunting, well-being, lifestyle.

Алтайцы, как и другие народы, за свою историю накопили огромный трудовой опыт, трудовые навыки, привычки, обычаи и традиции, которые свидетельствуют о значительных достижениях, как в материальной, так и в духовной сфере жизни.

Основным занятием алтайцев являлось скотоводство и охота. Скотоводство на многие столетия вперед стало преобладающей отраслью хозяйства, которая определила оформление различных сторон быта коренных жителей (Горного) Алтая.

Круглый год трудовая деятельность алтайца была связана со скотом. Летом он косил траву и ставил сено. В жизни каждого народа трудовая деятельность играла, и играет ведущую роль, так как с полезным трудом и трудовой деятельностью народ связывает свою счастливую жизнь и благополучие. Так трудовые обычаи-традиции алтайцев передавались преемственно от поколения к поколению. Домашний скот обеспечивал кочевников всем необходимым: мясом и молоком, одеждой и обувью, различной хозяйственной утварью, тягловой силой, жилищем и топливом. Надо сказать, что извлечению всей необходимой для себя продукции, скотоводы учились в течение

многих тысячелетий. За это время они в совершенстве изучили физиологическое строение домашних животных, их повадки и особенности, что позволяло правильно содержать каждый отдельный вид по его потребностям. Коренное население традиционно занималось яллагным скотоводством – перекочевка на летнее время в высокогорные пастбища, а на зиму в низины. Так, Г. И. Спасский, посетив Горный Алтай в 1806 г., писал, что алтайцы владели большими табунами лошадей и большими стадами рогатого скота. Также автор дал сведения, что этот скот зимой находится на вольных выпасах, сам добывает корм, разгребая снег копытами. А для молодняка и больных животных запасали сено, срезая ее ножом, развешивали на дереве для просушки [9, с. 19]. Значимый материал о состоянии скотоводства населения Горного Алтая конца XIX в. собран в статистическом сборнике С. П. Швецова «Горный Алтай и его население. Кочевники Бийского уезда» [12, с. 487]. В данной работе содержится обширная информация о количестве скота и об их видовом составе. Автором довольно подробно описан способ содержания животных в регионе. Тема животноводства, так же прослеживается в трудах Л. П. Потапов [7, с. 504], Н. В. Екеева [3, с. 206] и др.

В 1990-х и 2000-х гг. скотоводство коренного населения Горного Алтая исследовалось в монографиях: «История Республики Алтай. Т. 1», «Коренные этносы Горного Алтая», «История Республики Алтай. Т. 2», «Алтайцы: Этническая история. Традиционная культура. Современное развитие», «Трансформации в обществе и цельности традиционной культуры в Республике Алтай (конец XX – начало XXI веков)» и др. [4, с. 360; 6, с. 152; 5, с. 472; 1, с. 464].

Содержание скота в условиях полукочевого характера ведения хозяйства являлось крайне трудоемким. Скот в течение длительного холодного сезона все время находился на подножном корму, поэтому сохранность и упитанность во многом зависела от капризов природы. В летнее время засуха и ливни, в зимнее обильные снегопады и морозы не редко приводили к падежу скота. При этом не спасало ситуацию даже заготовленное сено, так как алтайцы традиционно сено заготавливали только для подкормки животных и обычно в ранневесенний период. В современности заготовка сена на зиму является основной задачей летнего сезона. Сенокос начинают с конца июля – начала августа и обычно он продолжается до сентября-октября, но даже в цифровой XXI в. успех в скотоводческой деятельности все еще во многом зависит от количества и качества запасенных кормов [10, с. 68].

Алтайцы издавна производили в домашних условиях практически все что им было необходимо: пищу, одежду, предметы материального быта и т.д.

Относительно пищевой культуры, бытующие технологии обработки продукции, прямо опираются на традиционные способы приготовления пищи, что свидетельствует о достаточно высокой культуре производства, которое отвечало существовавшим потребностям общества. Также сформировался целый комплекс трудовой обрядности, учитывающий формы и способы производства, разные виды домашних животных и связанные с ними магические и ритуальные практики, направленные на сохранение скота, повышения удоя и плодородия. Нужно отметить, что обряды, связанные с сохранением скота, имеют хорошую сохранность и бытуют и в наши дни, так нами в ходе полевых экспедиций 2017 г. в Усть-Канский и Онгудайский районы Республики Алтай были записаны благопожелания, связанные с рождением телят. При отеле коров, после дойки хозяева обмазывают лоб, копыта, хвост теленка молозивом и говорят благопожелания:

Пусть не болеет, быком пусть вырастет,
Быком если будет, за собой коров пусть водит,
Тёлочкой если будет, дойной коровой пусть вырастет,
С телятами пусть будет и т.д. [ПМА – 1].

Ягнтям говорят такие благопожелания:

Топчись, ягнёнок мой, топчись,
Подскакивая, скачи.
С белыми цветами вокруг поляны,
Бегая вокруг, ешь.
Среди отары овец
Вырастай, подрастай.
Как белый снег стадо имей,
Множась, подрастай [ПМА – 3].

В охранительных целях, часто животных окуривают можжевельником, считается, что такой скот имеет сакральную защиту от сглаза и влияния вредоносных духов. Также существуют ритуалы при передаче, продаже скота. Например, перед тем, как отдать овцу из ее шерсти берется небольшой клочок, который оставляют обычно в загоне, приспособившая шерсть в какую-нибудь щель. В случае если продается лошадь, то также берут небольшой клочок волос от гривы или хвоста. Такой ритуал, как объясняют информанты способствует тому, что зародыш, плодородная сила животного «кут» остается у хозяев, которые собственно и вырастили овцу [ПМА – 2].

У коренного населения Горного Алтая с очагом и огнем связаны важные обычаи и запреты, нарушение которых грозит благополучию семьи. Огню приписывается магическое очистительное функция. Весной, когда переезжали в летовки, разжигали очаг и угощали национальными продуктами (*талкан, сүт, борсок, курут, аарчы* и т.д.) просили благословения-благодати [ПМА – 4].

Во время сезонных перекочевок алтайцы-скотоводы совершали обряд почитания сакральных мест перевалов, родников и т.д. Один из самых распространенных обрядов – почитание перевала. Например, на перевалах привязывали *кыйра / дьалама*, и спрашивали благополучия у духов местности. Затем по прибытии в летник жилое помещение, домик или юрту окуривают можжевельником, проводят ритуал очищения [ПМА – 2]. У алтайцев считается, что можжевельник может отгонять злых духов. Таким же образом, наоборот, когда перекочевывали осенью, говорили слова благодарности и прощались до следующего лета.

Важное значение в быте алтайцев, имела обработка шерсти и изготовление из нее войлока и других необходимых изделий. Домашние войлочные изделия вышивались орнаментом. Они сохранялись много лет и переходили от поколения к поколению. Шерсть находила широкое применение в быту. Из него, например, изготавливали войлок. Войлок валяют, когда обзаваются семьёй, для домашнего хозяйства, иногда, коню для потника, иногда для обуви-одежды войлочный чулок для обуви. При валянии войлока обязательно говорят благопожелания. Одинокие женщины при валянии войлока не участвуют [ПМА – 2]. Например:

Как четырёхлетнего вола лоб,
Крепким, толстым пусть будет войлок мой.
С лесами-камнями как мой Алтай,
Сплошным лесом сваяйся войлок мой [ПМА – 2].

Не менее важным видом домашнего производства, была обработка кожи для изготовления предметов одежды, обуви, конской сбруи, различных мешков. Выделка кожи являлась сложным и трудным делом, на нее уходило много времени, сил. Эту сложную работу выполняли также женщины. Кожу обрабатывали различными способами, в зависимости от качества и ее назначения. В изготовление одежды важной считалась овчина, снятая с овец, зарезанных летом и осенью, так как у них более хорошая устойчивая шерсть. Шкурки ягнят шли на полушубки, детскую одежду, шапки.

Кожа крупного рогатого скота использовалась при изготовлении конского снаряжения. Использовалась также для ремней, веревок,

подошвы для обуви. Волос гривы и хвоста лошадей использовали для изготовления различных веревок.

Если раньше все обряды совершали только мужчины, то в наши дни, по нашим полевым материалам, женщины тоже проводят обряды. Это вдовы, женщины, у которых мужья на долгое время уезжают на промысел, одинокие женщины ит.д.

Кости скота, особенно овец, употреблялось для различных игр как для детей, так и для взрослых. Например, погремушки – *шалтрак*, *кажык*, *шагай* – суставные кости, *кекпейек* – кости суставов выше копыт у копытных животных.

Таким образом, большей частью скотоводческое хозяйство и переработка продукции сохранила свои традиции и обычаи до сих пор. Поскольку, наша республика в целом имеет аграрную структуру хозяйства в целом. Уход за скотом, убой скота, изготовление изделий из шерсти, кожи осуществляются коллективными приемами и сопровождаются различными обычаями, которые испокон являются традиционными.

Еще одной важной формой хозяйствования коренного населения Горного Алтая была охота. Охотничьи традиции и обычаи являются составной частью охотничьей этики. Это такие правила поведения, которые соблюдает охотник, не из страха наказания, а по совести, не брать больше, чем дает тебе природа. Охотой занимались, в основном, в скотоводческие межсезонья. Между тем на некоторых зверей, дающих дополнительный продукт питания, промышляли от случая к случаю в течении года, а на пушных зверей – всю зиму. К охоте готовились заранее. Готовили национальную пищу. Коренное население Горного Алтая охоту начинали в новолуние. Во время пути на охоту духам – хозяевам дороги, гор, рек, озер, мимо которых проезжали, приносились жертвы (вешали *кыйра*, угощали национальной пищей, просили хорошей охоты) [ПМА – 2]. Э. Г. Торусhev пишет: «в пути обязательно надо остановится в почитаемом месте (например, на перевале)» и провести ритуал *сан салар*. Для этого разводят огонь и делают жертвоприношение – брызганье молоком, чаем с просьбой удачной охоты у *Алтай Кудая*. Весь ритуал надо проводить не торопясь обдуманно. В качестве жертвоприношения огню используют продукты: *боорсок*, *сыр*, *курут*, *саржу*, *аарчы* и т.д. Все надо в огонь положить по два кусочка (или четное количество) [11, с. 179]. На охоту с собой не берут мясо, духи могут сказать, что у тебя есть мясо, зачем еще просишь? Во время охоты соблюдают тишину, не ругаются, за собой весь мусор убирают. Место становища оставляют чистым, каждый относится почтительно к своему

Алтаю. В традиционном представлении коренного населения Горного Алтая хозяин местности не любит шума, крика ругани, нехороших запахов и может лишить охотников удачи. Вторая группа обрядов, завершалась по завершении охоты. Добычу делили на равные части. Голову и сердце забирал стрелявший. Разжигали костер, варили мясо, говорили благопожелания, благодарили за добычу. Алтайцы осознают большую ценность природы Алтая. Относятся к нему бережно, гуманно и разумно. С трепетом и с любовью относятся к природе как помощнику, кормильцу и советчику, преклоняются перед ней. Жизнь и благополучие человека зависят от состояния окружающей среды, на которые влияют элементы традиционного образа жизни, нравственные и духовно-психологические устои человека.

Следует отметить, что алтайцы до сих пор сохраняют, стараются чтить древние обычаи кочевой жизни, особенно в селах, летом живут в юртах обеспечивают свое существование за счет родового ведения натурального хозяйства. Из числа главных традиций – священное почитание природы. Нельзя наносить вред природе. Нельзя осквернять священные места. Убивать детенышей зверей, птиц. Рубить молодые деревья. Без нужды рвать растения и цветы. Нельзя бросать мусор в огонь очага.

Формирование традиционного хозяйственно-бытового уклада алтайцев, который является неотъемлемой частью истории и этнографии народа, складывалось в течение длительного времени. Скотоводство и охота были основой традиционного хозяйства и служили одним из главных источников дохода и существования. В настоящее время в хозяйстве сельских жителей республики в целом, отрасль – животноводство является одним из приоритетных направлений развития экономики.

Источники и литература

1. Алтайцы: Этническая история. Традиционная культура. Современное развитие / редколл. Н. В. Екеев (отв. ред.), Н. М. Екеева, Э. В. Енчинов; НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова. Горно-Алтайск, 2014. 464 с. + 3 цвет. вкл.
2. Дьяконова В. П. Алтайцы. Горно-Алтайск, 2001. 224 с.
3. Екеев Н. В. Социально-экономическое развитие деревни Горного Алтая в 1920-х годах. Горно-Алтайск, 1988. 206 с.
4. История Республики Алтай. Т. 1. Древность и средневековье / А. П. Деревянко. Горно-Алтайск, 2002. 360 с.
5. История Республики Алтай. Т. II. Горный Алтай в составе Российского государства (1756–1916 гг.) / НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова; редколл. Н. В. Екеев (отв. ред.), Н. М. Екеева, З. С. Казагачева, Н. А. Майдурова. Горно-Алтайск: ОАО «Горно-Алтайская типография», 2010. 472 с.

6. Коренные этносы Горного Алтая (конец XIX – начало XXI) / Н. В. Екеев, Н. М. Екеева, С. П. Суразакова. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская республиканская типография, 2006. 152 с.

7. Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев. Новосибирск, 1948. 504 с.

8. Радлов В. В. Из Сибири. Страницы дневника. М., 1989. 750 с.

9. Спасский Г. Путешествие к алтайским калмыкам // Слово об Алтае / сост. Б. Я. Бедюров. Горно-Алтайск: Юч-Сумер – Белуха, 2004. Кн. 3. Ч. 1. С. 7–24.

10. Торусhev Э. Г. Сельскохозяйственная деятельность коренного населения Горного Алтая (кон. 1990-х - нач. 2010-х гг.) // Studia culturae. Выпуск 18. Научный журнал кафедр культурологии, эстетики и философии культуры. Центра изучения культуры Санкт-Петербургского государственного университета. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2013. С. 64–85.

11. Торусhev Э. Г. Промысловые культы алтайских охотников (по полевым материалам) // Народы Евразии: История. Культура. Языки. Материалы всероссийской научно-практической конференции с международным участием. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 2017. С. 176–184.

12. Швецov С. П. Горный Алтай и его население. Том I. Кочевники Бийского уезда Выпуск 1-й. Барнаул: Типо-Литография Главного Управления Алтайского округа, 1900. 487 с.

Полевые материалы автора

ПМА – 1. Абышева Алина [Торко-Чачак] Мироновна, 1969 г. рожд., Республика Алтай, с. Кайсын Усть-Канского района, из рода кыпчак.

ПМА – 2. Абакаев Валерий Рыспаевич, 1966 г. рожд., Республика Алтай с. Ело Онгудайского района, из рода тёлёс.

ПМА – 3. Карманова Алевтина Павловна, 1962 г. рожд., Республика Алтай с. Верх-Бело-Ануй Усть-Канского района, из рода очы.

ПМА – 4. Тожелкина Дина Айдаровна, 1948 г. рожд., Республика Алтай с. Озерное Онгудайского р-на, из рода кыпчак.

© И.Н. Муйтуева, А.Л. Тузачинова, 2018

УДК 394

Л. В. Сагитова

РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ В СЕЛЬСКОЙ ОБЩИНЕ ТАТАР-МУСУЛЬМАН РОССИИ В УСЛОВИЯХ СОЦИАЛЬНОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ

L. V. Sagitova

RELIGIOUS IDENTIFICATION IN THE RURAL COMMUNITY OF THE TATAR MUSLIMS OF RUSSIA IN SOCIAL TRANSFORMATION

Аннотация: В статье рассматривается специфика религиозной

идентификации в сельской общине татар-мусульман в разные периоды российской истории: советского атеизма и постсоветской ре-исламизации. Кейс-стади села Средняя Елюзань Пензенской области представляет собой одну из моделей названного процесса. Комплексное исследование с использованием архивных источников по истории села и качественных методов позволило проследить функционирование религиозной автономии, как формы социальной самоорганизации сельских татар-мусульман. Исследование роли таких социальных институтов, как традиционная семья, мечеть и мусульманская община, деятельности духовных наставников — помогло выявить факторы устойчивости религиозных практик и ценностей в условиях различающейся социально-политической конъюнктуры: в дореволюционной России, в период советского атеизма и постсоветского религиозного плюрализма.

Abstract: The article deals with the religious identity in the rural community of Muslim Tatars in different periods of Russian history: Soviet atheism and post-Soviet re-Islamization. The case-study of the village of Srednyaya Elyuzan' of Penza region is one of the models of the above process. A comprehensive study using archival sources on the history of the village and qualitative methods allow us to monitor the functioning of religious autonomy as a form of social self-organization of rural Tatars-Muslims. Study of the role of social institutions such as the traditional family, the mosque and the Muslim community, the activities of spiritual teachers has helped to identify the sustainability factors of religious practices and values in the context of differing socio-political situation: in Russian Empire, in the Soviet atheism and post-Soviet religious pluralism.

Ключевые слова: Религиозная идентичность, религиозная автономия, ислам, исламские ценности, российские мусульмане.

Keywords: Religious identity, religious autonomy, Islam, Islamic values, the Russian Muslims.

Процесс религиозной идентификации связан с деятельностью таких агентов-идентификаторов, как семья и религиозная община. Личность или группа формируют культурные границы для сохранения и укрепления ценностных структур и идентичности. Религиозное сознание и социальные формы самоорганизации верующих можно рассматривать в аспекте моральной автономии [6; 9], различные формы которой актуализируются в условиях жестких политических систем, к каковым следует отнести советский атеизм. Моральная автономия позволяет сохранять свободу независимо от социальных установлений в условиях диктата власти и не терять самообладания

перед лицом стихии, недуга или угрозы смерти. Таким образом, автономия выступает как социальная и экзистенциальная ценность. Духовная автономия – глубоко социальное явление. Ее исследование в качестве социального института и ключевого агента религиозной идентификации невозможно без учета объективных условий. Так, к разряду влиятельных факторов следует отнести политическую и социально-экономическую конъюнктуру конкретного исторического периода.

История автономизации ислама в российском государстве была связана со спецификой внутривластной конъюнктуры, менявшейся под влиянием комплекса факторов. Так, первый этап внутренней политики к мусульманскому населению завоеванного Казанского ханства связан с политикой Ивана Грозного и последующих правителей, которые стремились насильственно привести иноземное население к одному идеологическому (религиозному) знаменателю. Кампании по христианизации мусульман в 40–50 гг. XVIII в., реформы Петра I сопровождались сопротивлением и бунтами, что способствовало кристаллизации религиозной идентичности и усилению замкнутости мусульманских общин.

Со временем, «гонимый» статус ислама постепенно принимает статус «терпимого», когда приращение новых территорий заставляет царскую администрацию формировать новую политику применительно к поликонфессиональному составу Российской империи. Изменение статуса ислама в российском государстве исследователи связывают с принятием Соборного уложения 1649 г. [4; 8]. По мнению А. Ногманова, несмотря на ущемляющий в целом права мусульман, характер Соборного уложения, его принятие следует рассматривать как своеобразный рубеж, начало второго этапа в отношении властей к исламу, когда религия мусульман получает законодательное признание как идеология. Тем самым состоялось юридическое закрепление возможности применения норм мусульманского права (шариата)³ [8, с. 138].

Следующее качественное изменение статуса ислама через сто лет, в 60–70-е гг. XVIII в., А. Ногманов связывает с выходом Указа «О терпимости всех исповеданий и о запрещении архиереям

³ При этом ученый подчеркивает, что «Закрепив за православием роль господствующей религии, создатели кодекса в то же время были вынуждены допустить другие исповедания в те области права, где с их существованием приходилось мириться. В частности, при выполнении процедуры принятия присяги по судебным и другим делам. Законодатели разумно пришли к выводу, что присягу надо принимать в соответствии с той религией, которую исповедует лицо, дающее показания. В противном случае она никак не влияет на человека».

вступать в дела, касающихся неверных исповеданий», с уменьшением экономического давления на татар-мусульман, а также указом Сената 1764 г. об упразднении Новокрещенской конторы». Наряду с этим, статьи 494–496 «Наказа», данного Екатериной II Комиссии для сочинения проекта нового Уложения 1767 г., обозначили начало нового правительственного курса [8, с. 139].

Легитимация ислама на государственном уровне, хотя и налаживала коммуникацию между царской администрацией, носила прежде всего контролирующий характер и, преимущественно, реализовывалась на институциональном уровне. Так, в Уфе, в 1789 г. было создано Оренбургское духовное собрание, во главе с муфтием, которому было подчинено всё мусульманское духовенство России, кроме Крыма и западных губерний. В функциях Духовного собрания значились: надзор за конфессиональной школой, регулирование семейно-брачных отношений, разрешение на принципах шариата наследственных споров и ведение метрических книг [8, с. 141–145]. Появление новых институций для мусульман было связано, прежде всего, с государственными интересами. Введение мулл в штатное расписание воинских частей было призвано усилить эффективность армии. Из всех духовных лиц мусульман лишь муфтий обладал определенными привилегиями: его статус был приравнен к генеральскому чину. При этом община не была в праве выбирать муфтия: персона назначалась царем по представлению МВД, а члены духовного собрания – оренбургским генерал-губернатором [8, с. 146].

Модели автономии мусульманских общин в царской и советской России принципиально различались. Так, легитимность религии на уровне государства в дореволюционной России обеспечивала полноту духовной инфраструктуры мусульман: от Оренбургского духовного собрания, мечетей, мектебов, медресе и собственно самих мусульманских общин [7, с. 81–100]. А их внутренняя автономия усиливалась преимущественно анклавным характером расселения мусульман: до революции татары жили преимущественно в сельской местности. По данным переписи 1897 г. 91,5% татар составляли сельчане [10, с. 15]. В сельской местности автономность общин поддерживалась как формой социальной организации жизни, которая строилась в условиях махалли, так и значительной культурной дистанцией с русскими. Близкое соседство татар с народами Поволжья обогащало их языковую компетенцию, привносило элементы культурных заимствований, но при этом не оказывало влияния на религиозную

составляющую их повседневности, жестко регулируемую исламскими религиозными канонами.

В советской России коммунистическая идеология и форсированная индустриализация привели не только к внутренней миграции, микшированию этнических групп и внедрению светской культуры с русским языком обучения, но и к сосуществованию двух взаимоисключающих идеологических систем – атеистической идеологии и ислама.

В связи с этим, ряд факторов predetermined специфику бытования исламской традиции в советской России. На существование религиозных общин оказывали влияние такие факторы, как:

- жесткость санкций против религиозных деятелей и религиозных отпавлений;
- интенсивность атеистической идеологии;
- географическая и поселенческая специфика проживания мусульман;
- специфика преемственности традиции от поколения к поколению.

Кейс Средней Елюзани Пензенской области⁴ представляет собой пример анклавного бытования исламской традиции. Собранные в ходе экспедиций материалы демонстрируют, каким образом сохранялись духовные институты и практики на протяжении всего советского периода в условиях идеологического контроля и санкций; каким образом это влияло на процесс религиозной идентификации жителей села; как это влияло на их жизненные сценарии; каким образом ценности, нормы и социальные стандарты рационализировались на коллективном и личностном уровнях и predetermined поведенческие стратегии людей. Каким образом социальные институты и стандарты поведения оказывали влияние на консервацию ислама в татарском селе, а затем, с наступлением либерализации, стимулировали его воспроизводство в новых условиях.

Детальное изучение архивных материалов и собранных в ходе лонгтюдного исследования нарративов и документов позволили проследить взаимовлияние ряда факторов, способствовавших консервации мусульманской общины в Средней Елюзани. Оказалось, что в советский период социально-экономические условия, сложившиеся

4 Авторское лонгтюдное исследование, осуществленное в период с 2006 по 2011 гг. В ходе разведывательного кейс-стади велось включенное наблюдение, работа со статистическими материалами села; интенсивное общение с представителями различных социальных групп: служащие в администрации, предприниматели, имамы, учителя, рядовые жители села. Всего было взято 50 глубинных интервью.

в рамках колхозной системы, послужили причиной воспроизводства семейного традиционализма, тесно связанного с религиозными ценностями и практиками. Так, советский колхозник, особенно в период становления советской власти имел минимальную частную собственность в виде приусадебного участка являлся фактически крепостным колхозного хозяйства. Его труд сопровождался большими затратами: тяжелые условия, мизерное вознаграждение, которое обеспечивало потребность лишь в элементарном воспроизводстве семьи. Единственным условием выживания являлось наличие минимального частного хозяйства и дополнительный труд по его поддержанию в оставшееся от колхозных работ время. В инертной, лишенной экономического рационализма системе колхозного хозяйства можно было выжить исключительно за счет ресурсов традиционной семьи:

- большого количества рабочих рук, которое могли обеспечить только собственные дети, или ближайшие родственники;
- непрерывного и малопродуктивного труда, целью которого было простое воспроизводство семьи;
- теневой экономики (отходничество, рыночная полулегальная торговля);

В таких условиях жизненными стратегиями крестьян становились: а) стремление любыми средствами переехать (бежать) в город; б) выживать за счет ресурса семьи и укреплять ее благополучие. Безысходность и безальтернативность положения могла поддерживаться только за счет трудовой этики. Представляется, что в нашем случае трудовая этика подкреплялась исламскими ценностями, которые хотя и не артикулировались в атеистическое советское время, но сохранялись на уровне семьи и передавались от поколения к поколению в многодетных семьях елюзанцев как стереотипы поведения. Последние, безусловно, были составной частью габитуса⁵ [3, с. 531] мусульманина, повседневная жизнь которого исторически структурировалась в соответствии с нормами и ценностями ислама: пятикратный намаз, усердие перед Аллахом, сопряженность всех поступков с кодексом мусульманина. Довольно

5 Одно из базовых понятий социологической концепции П. Бурдьё — «Habitус». «Габитус» – это система диспозиций, порождающая и структурирующая практику агента и его представления. Габитус является продуктом истории, производит индивидуальные и коллективные практики — опять историю — в соответствии со схемами, порождаемыми историей. Он обуславливает активное присутствие прошлого опыта, который, существуя в каждом организме в форме схем восприятия, мыслей и действия, гарантирует «правильность» практик и их постоянство во времени более надежно, чем все формальные правила и открыто выраженные нормы.

жесткая структура повседневности мусульманина, наложенная на условия тяжелого сельского труда, воспитывала с детских лет трудолюбие, ответственность перед собой, родственным окружением и общиной. Например, ежедневный ритуал пятикратного намаза, начинавшегося до первых лучей солнца и ежегодный пост-ураза, когда в течение месяца верующий не пьет и не ест от восхода до заката и при этом занимается сельскохозяйственным трудом – воспитывали в верующем чрезвычайную выносливость и самоконтроль, что влияло и на трудовое поведение.

Приоритет в воспроизводстве и поддержании религиозных практик принадлежал институту семьи. Именно традиционная большая, двух-, или трехпоколенная семья становилась базой, которая давала представление о боге, религиозных нормах и ценностях. Тотальная занятость родителей в сельском хозяйстве компенсировалась участием в воспитании детей бабушек и дедушек, которые и становились первыми религиозными воспитателями внуков. Они же выполняли функцию проводников в публичное пространство – мечети. Праздничные моления на кладбище, в пустующих домах, или широких улицах села, когда мечеть не вмещала верующих, приобретали функцию неформального социального института, также структурировавшего жизнь общины и участвующего в социализации детей.

Архивные материалы свидетельствуют о сохранявшейся в Средней Елюзани традиционной модели сельской татарской общины. В течение всего советского периода в селе действовала одна официальная и три неофициальных мечети. Их центральный субъект – институт старейшин и работающие в мечетях имамы – в определенном смысле структурировали жизнь сельчан и оказывали существенное влияние на религиозную идентификацию. Именно они сопровождали все значимые вехи жизнедеятельности, как семьи, так и в целом сельской общины. Например, одним из социальных институтов, вокруг которого структурировалась деятельность и духовная жизнь сельчан, было кладбище. Оно стало местом, где приватное пространство религиозных практик находило выход в публичном легитимном пространстве похоронных ритуалов. Этот сегмент религиозных практик сохранил полный комплекс мусульманского традиционализма, поскольку здесь, на границе человеческого бытия и небытия, не действовали никакие атеистические аргументы и запреты. Именно здесь функция и роль муллы, как наделенного священными полномочиями

сопровождающего, была непреложна и легитимна. В докладной записке уполномоченного Совета по делам религиозных культов отмечалось: *«Муллами мечетей ежегодно совершается много религиозных обрядов: религиозных браков и наречение имен новорожденным. Захоронение почти всех умерших проводится по религиозному обряду»* [1]. Кроме того, сельское кладбище стало своеобразным оселком, на котором проверялась эффективность реагирования официальной (светской) и неофициальной (духовной) власти на социальные нужды сельчан. В качестве примера можно привести историю с благоустройством кладбища, в которой сельские муллы сумели найти эффективное решение проблемы. Быстрое и эффективное реагирование на общинные нужды со стороны мулл, безусловно, укрепляло их значимость и роль на селе. Докладные письма партийных инструкторов и нарративы сельчан свидетельствуют о постоянной конкуренции представителей советской власти с духовными лидерами сельчан, мнение которых было приоритетным в принятии решений, касающихся жизни общины. Так инструктор облисполкома в справке за 1951 год отмечал: *«Беседуя с кандидатом партии тов. Акчардаковым, работником буфета, на поставленный мною ему вопрос – почему коммунисты не ведут среди населения такой разъяснительной работы, которая дала бы возможность закрыть мечети и использовать их под клуб, медпункт и т.д., так как здания под клуб у вас нет, а медпункт помещается в несоответствующем здании, Акчардаков дал мне такой ответ: «что ахун этого не позволит; а что скажет на это ахун»* [2].

Авторитет мулл косвенно подтверждается и тем, что молодежь уже в период расцвета социализма, в 1960-1970-е гг., стремилась связать свое будущее с «непопулярной» и преследуемой государством профессией духовного служителя. В селе сложилась традиция воспроизводства духовных кадров: в течение советского времени молодежь уезжала получать исламское образование в Бухару и другие мусульманские центры.

Таким образом, духовные нормы и ценности поддерживались как в приватном пространстве семьи, так и в неофициальном публичном. Стабильности мусульманской общины способствовала демографическая ситуация: численность населения неуклонно росла как за счет многодетных семей, так и за счет слабого миграционного оттока: взрослое население не уезжало из села, занимаясь отходничеством, а молодежь, получая нужное для сельской местности образование,

возвращалась в село. Важную роль играла и экономическая политика администрации совхоза, которая с конца 1960-х гг. вела активное строительство дополнительных промышленных объектов⁶.

Все описанные факторы сыграли роль структурных компонентов в процессе религиозной идентификации елюзанцев и обусловили интенсивность постсоветской ре-исламизации в селе. С конца 1980-х гг. в Средней Елюзани происходят значительные изменения не только на уровне духовных институтов, но и на уровне религиозных практик, ценностей и норм. За последние двадцать пять лет в селе построено 13 мечетей, соответственно, выросло число приходов. При мечети с медресе имеется свой печатный орган – мусульманская газета «Аль Азан». Организуются мусульманские детские сады и молодежные мусульманские летние лагеря, создан общественный благотворительный мусульманский фонд «Радуга». Можно сказать, о том, что в селе все более укрепляется институт закята – пожертвования на нужды местной общины. Вокруг мечетей организуются социальные программы для слабозащищенных сельчан. Мечетные советы имеют списки нуждающихся в своих приходах и организуют им как разовую, так и систематическую помощь.

С усилением роли ислама, сообщество сельчан приобретает черты общины, где регуляторами жизни становятся мусульманские ценности. Стремление следовать нормам ислама проявляется не только на уровне внешней презентации, но и в жизни села. В местной библиотеке проходят конкурсы исламской поэзии. Постепенно нормы ислама становятся руководством не только в духовной, но и в экономической и общественной жизни. Так, один из предпринимателей охарактеризовал свои экономические приоритеты: *«У нас магазин есть. Продаем там товары первой необходимости: продукты, хозяйственные товары. Спиртного нет, есть, правда, сигареты, но мы и их скоро завозить не будем, потому что это грех. И для нас, и для покупателей. И деньги эти грязные. Мы расцениваем это как грязный доход»* (муж. 59 лет).

В селе не продается свинина, работает несколько колбасных цехов, где производят говяжью и конскую колбасу, обеспечивая ею не только свое село. Продукцию халяль развозят по всей области, где есть татары и за ее пределы: Татарстан, Москву, Самару, Саратов и другие города. В беседах с жителями села, в их оценках и реакциях на происходящее проявлялась одна общая для многих черта – это чувство

6 В Средней Елюзани работали филиалы Пензенского часового завода, лампового завода, обувной фабрики, швейный цех.

социальной ответственности. Оно начинается с ответственности за семью, когда родители стараются сделать все возможное для благополучия своих детей, а выросшие дети обеспечивают достойную жизнь своим родителям⁷. Чувство социальной общности формируется благодаря деятельности мечетей⁸.

Консолидация мусульман не ограничивается объединениями локального уровня. Так, появление в 2005 году резонансной статьи в федеральных СМИ, где жители села репрезентировались как затаившиеся экстремисты – ваххабиты [5] способствовали консолидации жителей и осознанию себя в качестве «Другого» в рамках Пензенской области. Вот наиболее яркие цитаты из статьи, с говорящим названием – «Семь мечетей Пензенской Мекки. Село Средняя Елюзань превращается в очаг ваххабизма», опубликованной в общероссийской газете «Известия»:

«Во дворе РУВД стоит «КамАЗ» с высокими бортами. Со второго этажа видно, что в кузове лежит цистерна. Люк прикрыт автомобильной крышкой. В таких «КамАЗах» перевозят краденные нефтепродукты. В этом году обнаружено семь криминальных врезок – совсем как в Чечне. /../ Село фактически бесконтрольно, - говорит районный прокурор Александр Наливаев. – на 10 тысяч человек в Елюзани 3 милиционера. /../ 800 стволов зарегистрированного оружия»; «Ваххабитами муфтий Аббас хазрат называет трех молодых людей, местных жителей, прошедших обучение в Саудовской Аравии. Вернувшись, они развернули активную деятельность. Четыре из семи (!) действующих в селе мечетей, по словам муфтия, уже находятся под их контролем.»; «Когда районный прокурор Александр Наливаев говорил о необходимости устроить в Елюзани полноценное отделение милиции и восстановить полноценный отдел ФСБ, я (автор статьи, Борис Клин – Л. С.) спросил, не опасается ли он, что молодые мусульмане из Елюзани, да еще вооруженные, на появление силовиковотреагируют как в Ингушетии и Кабардино-Балкарии?» [5].

О том, что практически все описанные «факты» оказались подтасовкой, писали и в газетах, и в Интернет-порталах [11; 12]. Мусульмане Елюзани высказывали готовность судиться с «Известиями» за клевету. Но, несомненно, этот факт дискриминации по религиозному признаку, получивший отражение в российских СМИ усилил внутригрупповую солидарность и кристаллизовал исламскую и этническую идентичность у жителей села.

⁷ Так взрослые дети одной из моих собеседниц сделали дорогой евроремонт в доме родителей.

⁸ Поскольку село большое, оно разделено на приходы, каждый из которых обслуживает своя мечеть. При каждой из 13 мечетей действует своя община.

Заключая, следует сказать о том, что исторический и современный опыт бытования сельских мусульманских общин свидетельствует о значимости социально-политической конъюнктуры, которую в большей степени создает государство, формирующее рамку координат, к которой адаптируются религиозные сообщества этнических меньшинств. Кейс-стади мусульманской общины в Средней Елюзани демонстрирует устойчивость ценностных систем и религиозных практик, а также влиятельную роль религиозных и социальных институтов, выполняющих значимую функцию в процессе религиозной идентификации членов общины в различающихся условиях социальной трансформации.

Кейс Средней Елюзани продемонстрировал влияние факторов разного порядка на процесс религиозной идентификации и автономизации сельских мусульманских общин. Оказалось, что вопреки анти-традиционалистской направленности советская модернизация аграрной сферы способствовала консервации традиционализма, который, в свою очередь, явился одним из определяющих оснований сохранения ислама у сельских мусульман России. В то же время, исследуемый случай поставил ряд вопросов. Первый из них связан с проблемой типичности модели для других татарских сел. Следует отметить, что подобные модели встречаются, но не столь часто. Например, это села Шыгырдан Батыревского района Республики Чувашия, Бестянка, Пензенской области. Не типичность кейса для большинства татарских сел в Татарстане стимулирует к поиску причин как в социально-экономической, этнокультурной сферах, так и в области личностной и групповой психологии.

Представленный кейс демонстрирует, что признание религиозной отличительности и конфессиональный плюрализм способствуют открытости в нашем случае мусульманских общин. И, напротив, применение санкций и конструирование дискурса враждебности и недоверия государства к иноконфессиональным социальным группам способствует кристаллизации религиозной идентичности и замкнутости общин, что становится препятствием к успешной общегражданской интеграции народов России.

Источники и литература

1. Государственный архив Пензенской области Ф. Р. – 2392, оп.1. д. 91а.
2. Государственный архив Пензенской области Ф. Р. д. 1 (2).
3. Громов И. А., Мацкевич И. А., Семёнов В. А. Западная социология. СПб.: ООО «Издательство ДНК», 2003. 560 с.
4. Дюдуаньон С. Кадимизм: элементы социологии мусульманского традиционализма в татарском мире и в Мавераннахре (конец XVIII – нач. XX)/ Ислам в татарском мире: история и современность. Материалы международного симпозиума. Казань, 1997. С. 57–69.

5. Известия. 29.11.2005.

6. Кант И. Основы метафизики нравственности. [Электронный ресурс]. http://royallib.ru/read/kant_i/osnovi_metafiziki_nravstvennosti.html#10240 (дата обращения: 22.11.2017).

7. Ноак К. От родословной к территории: пространственное измерение мусульманской идентичности в имперской России / 2006, АВ Imperio, №2. С. 81–100.

8. Ногманов А. Эволюция законодательства о мусульманах России (вторая пол. XVI – первая пол. XIX вв.) Ислам в татарском мире: история и современность. Материалы международного симпозиума. Казань, 1997.

9. О'Нил О. Религия и мораль // Мораль и рациональность. М., 1995.

10. Социальное и национальное. М.: «Наука», 1973. 331 с.

11. Республика Татарстан. 9.12.2005.

12. Татарстан яшьляре. 28.08.2003.

© Л. В. Сагитова, 2018

УДК 397

А. Б. Сивушков

ТЕНГРИАНСТВО И ШАМАНИЗМ КАК МИРОВОЗЗРЕНИЕ КОЧЕВНИКОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

A. B. Sivushkov

TENGRIANISM AND SHAMANISM AS THE WORLDVIEW OF THE NOMADS OF CENTRAL ASIA

Аннотация: В статье рассматриваются общие корни тенгрианства и шаманизма, отмечается неразрывность их существования на раннем этапе развития и дальнейшая различная судьба. Классификационный вопрос поставлен в свете сравнения с ведущими монотеистическими религиями. Обсуждаются такие вопросы как: этническая и хозяйственно-культурная принадлежность адептов центрально азиатских домонотеистических культов, связь кочевого образа жизни с этими учениями. Уточняется их региональная локализация. Внимание уделяется нравственным и философским основаниям этого мировоззрения. Выдвигаются гипотезы о причинах угасания в прошлом и обретения популярности тенгрианства в настоящее время.

Abstract: The article deals with the common roots of Tengrianism and shamanism, notes the continuity of their existence at an early stage

of development and further different fate. The classification question is posed in the light of comparison with the leading monotheistic religions. Discusses such issues as: ethnic and economic-cultural identity of Tarrance, the relationship of the nomadic way of life with these teachings, as well as regional localization. Attention is paid to the moral and philosophical foundations of this worldview. Hypotheses are put forward about the causes of fading in the past and gaining popularity of Tengrianism at the present time.

Ключевые слова: Шаманизм, тенгрианство, монотеизм, Центральная Азия, этика, кочевники, главенствующая идея, мировоззрение.

Keywords: Shamanism, Tengrianism, monotheism, Central Asia, ethics, nomads, the dominant idea, worldview.

Центрально-азиатский шаманизм и тенгрианство относятся к древнейшим традиционным верованиям и религиозным культурам человечества. Несмотря на то, что эти верования объединяет очевидная географическая и идеологическая близость, существуют полярные точки зрения, касающиеся их родства, ведутся онтологические дискуссии.

Обратим внимание на общие черты.

Первое, что принципиально объединяет тенгрианство и шаманизм, а также отличает их от ведущих мировых религиозных учений – то, что они сложились естественным эволюционным путем. У этих вероучений нет основателей и проповедников, можно сказать – они самодостаточны в своем бытии. Обе системы основаны на устойчивой традиции, отсутствие канонического писания и символа веры.

В структурном плане их тесную связь определяют единые космогонические представления: вера в девять небес, верхний, средний и нижний миры; теистический дуализм: признание как безличного Бога (Тенгри, Тенир), так и персонифицированных злых сил (албысов) во главе с Эрлик ханом; культ природы, почитание покровительниц плодородия и деторождения (Умай, Этуген), вера в жизненную силу (Кут), незримая и прочная связь с душами умерших (онгоны, аруахи), неминуемые причинно-следственные связи, широкое применение магических практик и т.д.

Большую роль в обеих системах играют как природные силы: огонь, ветер, вода; так и астрономические: солнце, луна, звезды, планеты.

В философском смысле главная идея тенгрианства и шаманизма – это идея сопричастности человека и космоса, человека и природы, живых людей и ушедших в иной мир; ответственности за происходящее. Между ними существует глубинная мировоззренческая связь.

Казалось бы, при таком количестве соответствий – должна царить полнейшая гармония между этими системами. Но, это не так. Встает, как упоминалось выше, вопрос «древа и ветвей» – первопричинности.

Бурятская исследовательница тэнгрианской философии и эзотерики С. Урбанаева утверждает: «Шаманская мифология – это часть тэнгрианского духовного наследия», при этом объективно уточняя, что «глубинная мировоззренческая связь центральноазиатского шаманизма и тэнгрианства, то есть древнего учения о Небе, почти не изучена» [5]. Тем не менее, первородство отдается тенгрианству.

Похожей точки зрения придерживается и казахский философ Н. Аюпов [2]. Говоря о том, что тенгрианство появилось значительно ранее, но потом было дискредитировано шаманизмом, он представляет следующую эволюционную схему: Единый Тенгри – Тенгри с подчиненным пантеоном Богов – Тенгри с пантеоном Богов и духов – Тенгри и появление шаманов, акцентуализация на добрых и злых духах (деградация тенгрианства).

Указания на дискредитирующую роль шаманов, негативное отношение к ним присутствует в ряде алтайских, хакасских и киргизских пословиц (например: «Глаз сороки – на падали, глаз шамана – в котле» (алт.)). Согласуется с хакасскими данными. В хакасском пантеоне божеств в нижнем мире правят 7 эрликов, которые олицетворяют злое начало и являются создателями: гадов, насекомых, болезней *и шаманов* [4]. «Истинное тенгрианство» отрешивается от: шаманов, камов, баксы и прочих служителей культа. В целом такое мнение очень распространено. Основанием для него видимо является повсеместно присутствующая дуальность мира, подтверждаемая деятельностью шаманов, их деление на белых, светлых и черных.

Одновременно существует и иная позиция. «...К архаическим ранним религиозным верованиям принято относить различные магические поверья и обряды, обожествление сил природы, почитание животных, элементы тотемизма, религиозные представления о рождении и смерти человека, промысловые культы, а на более поздних ступенях развития, Тенгрианство (тув. «Ак Чаяан») [1], утверждает проф. Н. В. Абаев. При этом, говоря о тувинском шаманизме, он делает оговорку и сложный вывод о привнесении (типичных для настоящего

времени) шаманских практик тунгусо-маньчжурскими племенами. Но сути это не меняет. Бурятская шаманка Сарангерэл в своей книге «Зов шамана» упоминает следующий эпизод: «...Богиня Умай вложила нишанской шаманке в руки бубен и водрузила на голову шапку еще до рождения (чтобы отметить её)» [7]. Здесь есть прямое указание на эзотерическую связь мировоззрений.

Нам представляется более объективным второй вариант. Шаманство, зародившееся в недрах коллективного бессознательного человечества – является более ранним субстратом. Имея непосредственное отношение к повседневной жизни (причем с самых ранних её этапов), шаманская практика накопила колоссальный объем информации. Этот океан опыта и информации имел и имеет постоянную подпитку, обусловленную взаимодействием многих людей, а не только узко-клерикальной религиозной прослойки. В каком-то смысле шаманизм – является народной религией, массовым народным верованием, мировоззрением людей; его же придерживалась правящая аристократическая верхушка. Но если существуют государства, они нуждаются в религии. Религия Тенгри, аннулировавшая влияние большинства злых духов и возведя в абсолют – Небо, органично вышла из недр этого океана во времена укрепления государственной власти. Существовая параллельно с шаманизмом, не прерывая с ним кровнородственных связей, в какое-то время она стала государственной религией; (например, в Кыргызском каганате). Таким образом, можно рассматривать тенгрианство как некую белую рафинированную форму шаманизма. Такая гипотеза позволяет нам в дальнейшем объяснить и причины угасания тенгрианства. Вероятно, это происходило во времена развала тюркских каганатов. Таким же образом, можно понять и современные причины обретения популярности, возрождения Небесного культа. Эти процессы начались особенно интенсивно в начале 1990-х годов, сразу после выхода на арену независимых государств средней Азии, когда им потребовалась национальная идеология.

Такой ход мысли подтверждает Н. В. Абаев – «...национальная религия тюрков и монголов <> возникает тогда, когда в традиционном обществе народов Центральной Азии и Саяно-Алтая в процессе самоорганизации возникает государственность, как высшая форма социальной самоорганизации. Но поскольку евразийское кочевничество, как культурно-исторический и цивилизационный феномен, само по себе возникло, судя по всему, изначально именно в Центральной Азии и отличалось высоким уровнем самоорганизации,

то государство («кочевые империи») и, соответственно, национально-государственная религия возникают в этом регионе на самых ранних этапах перехода «кочевых» народов к цивилизации» [1].

При этом, с ростом государственного самосознания, связь тенгрианства с шаманизмом становится менее очевидной (не такой бесспорной). Это происходит по мере укрепления институтов власти, нуждающихся в доктринальной религиозной поддержке, которую как правило обеспечивают монотеистические религии.

«Кочевые народы» и «цивилизации» – в западной исторической науке принято (не справедливо) противопоставлять эти термины.

Выдающийся религиозный философ Н. Бердяев, с горечью размышляя о судьбе человечества утверждает, что путь развития всех обществ лежит от «культуры» к «обезличивающей цивилизации» [3]. Его казахский коллега, убежден в том, что «все народы проходили «номадическую стадию» развития». При этом, соглашаясь с Н. Бердяевым по существу, он отводит именно кочевой культуре особую (возможно спасительную) для человечества роль. Н. Аюпов: «тюркскую (тюрко-монгольскую) культуру всегда отличало стремление к жизни как преодолению цивилизации < > если принять, что именно изменение отношения к природе диктует изменения в культуре и цивилизации человечества, то именно у этих народов доминантами были сохранение единства с природой, стремление достичь с ней гармонии» [2]. Здесь возникает предположение, что тюрки и монголы задержались на номадической стадии и возможно (к счастью) на стадии не поврежденной «цивилизацией» истинной культуры.

Возможно поставить вопрос как шире – о влиянии урбанизации на мировоззренческие установки и духовные основания человека, так и в более узком ключе: о связи религиозных предпочтений с образом жизни, о тяготении оседлых народов к монотеистическим религиям, а «кочевых» к языческим верованиям. Нельзя обойти и понятие «общей религиозности» в центрально азиатском регионе.

Бытующее мнение о слабой религиозности (атеизме в отношении к монотеистическим культам) номадов по сравнению с оседлыми народами в общем и целом обоснованно. К этому мнению нас подводит, сравнительная история уйгурского и ойратского этносов. Как показывает история, **уйгуры** (единственный оседлый народ в окружении кочевников), играя роль мощной военно-политической и культурной силы в ЦА, издревле стремились обрести государственную религию. Христианское вероучение в лице несторианства нашло благоприятную почву в уйгурской среде, принятие манихейства

при Кутлуг К. Бильге кагане 8 в., и наконец принятие ислама в 13 в. – свидетельствуют об изначальной высокой религиозности, а также тяге к семитическим (авраамическим) учениям, потребности в монотеистическом вероучении у этого древнего народа. Современная ситуация – 2-е место в мире по количеству мечетей в СУАО, косвенно подтверждает прошлое.

В то же время их непосредственные географические и исторические соседи – кочевой монголоязычный этнос ойраты (ист. джунгары) долгое время сохраняли в чистом виде традиционные верования (возможно в форме тенгрианства), известные под названием Тенгри-простая вера (хар шажн, хара шажн) и в форме шаманизма (бөө мөргөл) до принятия буддизма в XVI в., также как: алтайцы, киргизы, тувинцы, монголы.

Резюмируя, можно утверждать, что и тенгрианство и шаманизм – являются ярко выраженными аутентичными палеоазиатскими религиями, которые выражают уникальный менталитет тюрко-монгольских кочевых народов.

Более всего тенгрианство соответствует понятию менталитет, образ жизни. Несмотря на то, что это понятие не валидно – оно наиболее полно характеризует носителей идеологии. Как известно, к числу важнейших детерминант менталитета относятся этические представления.

Одним из основных концептов этики тенгрианства является «адамгершілік» – нравственное отношение ко всему, девиз которого «не навреди». Применительно к природе это – экологическое сознание (нельзя загрязнять воду, без надобности лишать жизни растение или животное, и даже не умывшись смотреть на солнце). Многие сферы жизни табуируются/регулируются этическим императивом «жаман болады», который переводится, как: избегай плохого, не твори зло, иначе тобой совершенное зло возвратится к тебе. В каком-то отношении это состояние-мировоззрение приближается к этическому пантеизму.

Кроме того, апологеты тенгрианства подтягивают серьезную философскую базу и убедительно выводит понятие «Тенгрианство – шаманизм – открытое мировоззрение», открытая для развития система верований, традиций. Это выражается в отсутствии письменных догматов, и даже в отношении к такому «критерию истинной веры» как наличие единого Бога. Действительно: «является ли абстрагированная идея Единого Бога, тем религиозным мировоззренческим пределом-абсолютом, к которому должны прийти все народы?» вопрошают философы тенгрианства.

В отличие от всех известных мировых религий, тенгрианство лишено прозелитизма, что дает основания еще раз определить его как философское воззрение, мировоззрение. Исторически для него было характерно отсутствие пророков и проповедников.

Все монотеистические религии обладают присущей им главенствующей идеей. В христианстве таковой стала идея прощения (всепрощения) и вечной жизни, в зороастризме – честность и справедливость. Для тенгрианства мета идеями в первом приближении выступают: свобода, пантеизм, борьба и удивительно миролюбие (в смысле не навязывания таковой философии и терпимости к адептам других философий), а также несколько размытое многосмысловое адамгершілік (человечность).

Необходимо обратить внимание на то, что многие приверженцы культа Тенгри определяет аврамические (семитские) религии, как мощный фактор культурно-экономического «закабаления» доселе свободных народов. И самый сильный удар, и урон они нанесли тюркскому мировоззрению (как его определяют – наиболее живому и демократичному). Возможно. К сожалению, ведущие мировые религии во многом показали свою беспомощность в борьбе с главными недугами человечества; и даже иногда выступают как проводники или пассивные их защитники. Может быть тенгрианство и шаманизм – будет тем знаменем, под которым человечество справится со своими главными болезнями; станет человечнее (адамгершелік).

Обращаясь к вопросу об *изначальной и современной локализации, современной этно-идентификации* следует отметить: наиболее вероятным очагом изначального распространения был Саяно-Алтай, западная Монголия (требует уточнения).

В настоящее время, локализация потенциальных последователей предполагается на Алтае. Это связано прежде всего с распространением нового духовного учения – Ак янг (белая вера), также называемого бурханизм [6]. Приложение: религиозная карта: Тенгрианство в окружении монотеистических религий*.

Таким образом, когда мы говорим о тенгрианстве, (у некоторых) возникает соблазн записать это учение в категорию «миф» (наподобие: арийский миф, кимерийский, лемурийский миф). Нам необходимо воздержаться от этого искушения хотя бы ввиду того, что тенгрианство сохранило вещественные, письменные свидетельства своего существования; это учение-мировосприятие продолжает оставаться очевидной составляющей частью жизни современных центрально азиатских народов, в частности монголов, тувинцев,

алтайцев, казахов. Насколько важной составляющей частью – это уже другой вопрос, требующий изучения, полевых исследований. Не вызывает сомнения, что элементы тенгрианства живо сохранились в архетипах общественного сознания, поверьях, ритуалах, отношении к природе. Вопрос о том, насколько в первозданной, не искаженной форме тенгрианство дошло до нас – не вполне корректен, поскольку тенгрианство, так же, как и шаманизм является открытым мировоззрением (в отличии от господствующих религий).

Для определения роли тенгрианства в балансе мировых идеологий крайне важно понять современное отношение к этому учению различных слоев общества и большинства общества. Если тенгрианство будет набирать популярность в русле «геополитической религии»/идеологии, это может привести к его дискредитации.

Учитывая, что область потенциального развития, находится на стыке 3-х мировых религий, это может привести к нарастанию этно-религиозной напряженности в Китае, России и Казахстане.

В плане исследований особое внимание следует, на наш, взгляд, уделить: Прииссыкулью в Киргизии, восточным районам Казахстана (ВКО), Или-Казахскому АО в Китае, Горному Алтаю и Туве.

Источники и литература

1. Абаев Н. В. О некоторых аспектах «тувинского шаманизма». [Электронный ресурс]. http://tengrifund.ru/wp-content/library-tengrifund/abaev_tengriansko_shaman.pdf (дата обращения: 10.04.2018).
2. Аюпов Н. Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. Алматы: КазНПУ им. Абая. Издательство «КИЕ», 2012. 256 с.
3. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Культура и цивилизация. Париж, 1939. 224 с.
4. Бутанаев В. Я. Традиционный культура и быт хакасов. Абакан: Хакас. кн. изд., 1999. 224 с.
5. Урбанаева С. Мифологические и фольклорные сюжеты о тэнгриях. Улан-Уде 1997.
6. Шипунова Т. М. Тропой древних шаманов. Алтайские обряды. [Электронный ресурс]. <http://myaltai.ru/history/tmsmr05.shtml> (дата обращения: 10.04.2018).
7. Sarangerel – «Зов шамана: Древние традиции и духовные практики» «Предание о нишансьюэй шаманке» («Nishan saraan-i bithe»). [Электронный ресурс]. https://legendtour.ru/rus/mongolia/text/sarangerel_zov_shamana.pdf (дата обращения 10.04.2018).

* Приложение: религиозная карта: **Тенгрианство в окружении монотеистических религий**, предоставляет нам следующую картину. Розовым цветом отмечена территория распространения – христианства, желто-коричневым – буддизма, даосизма; зеленым – суннитского ислама, синим – предполагаемая область сохранения – тенгрианства (ак янг), шаманизм.



© А. Б. Сивушков, 2018

УДК 811.512.145

Д. А. Тачитдинова

**РОДОСЛОВНЫЕ СИБИРСКИХ ТАТАР КАК КЛЮЧ К
ПОНИМАНИЮ
ВТОРИЧНОЙ НОМИНАЦИИ ТЕРМИНОВ РОДСТВА**

D. A. Tachitdinova

**PEDIGREE OF SIBERIAN TATARS AS A KEY TO
UNDERSTANDING THE SECONDARY NOMINATION OF TERMS
OF DISCLOSURE**

Аннотация: В статье анализируются антропонимы сибирских татар на основе родословных жителей юрт Тахтагульских и Миримовских Тобольской губернии. Выявлены комбинации личных имён в разрезе поколений, определены вторичные номинации терминов родства сибирских татар.

Abstract: In the article, anthroponyms of Siberian Tatars are analyzed on the basis of pedigrees of the inhabitants of the yurts of

Takhtagul and Mirimovsky. Combinations of personal names in the context of generations are revealed, secondary nominations of terms of kinship of Siberian Tatars are defined.

Ключевые слова: Лингвокультурология, сибирские татары, антропоним, родословная.

Keywords: Linguoculturology, Siberian tatars, anthroponym, pedigree.

Изучению антропонимов сибирских татар посвящено немало лингвистических трудов. В центре внимания ученых находится и звуковая сторона языка, и морфологические особенности, а особый интерес вызывает словесное богатство говоров, в которых сохранились особенности древнего языка. Самобытность культуры сибирских татар повлияла на характер написания большинства научных трудов – описательно-объяснительный. Системное изучение семантики и структуры антропонимов обнаруживается в трудах Х. Ч. Алишиной и Ф. Х. Гильфановой.

В настоящее время актуализируется изучение личных имен в аспекте лингвокультурологии. Здесь на первый план выдвигается соотношение языка и культуры определенного этноса. Предметом нашего изучения являются антропонимы сибирских татар, представленные в структуре родословных, в лингвокультурологическом аспекте. Следовательно, мы попытаемся проследить традиции имяназвания сибирских татар на основе генеалогического древа.

Генеалогия сибирских татар находит пристальное внимание ученых не одно столетие. Однако до сих пор нет исследований, детально описывающих антропонимическое пространство сибирских татар. Как известно, с исторической точки зрения термин «сибирские татары» является этнически неоднородным. При составлении родословных сибирских татар архиве. Тобольска мы работали с разными этнонимами, а чаще всего – «староясачные татары» и «бухарцы». Староясачными называли коренное тюркское население Западной Сибири, а бухарцами – выходцев из Бухарского ханства (узбеки, казахи, таджики), которые воспринимались как народ преимущественно торговый. Цель нашего исследования состоит в лингвокультурологическом анализе антропонимов сибирских татар. Из данной цели вытекают следующие задачи: 1) составление родословных староясачных татар и бухарцев; 2) сравнение особенностей имяназвания данных этнических групп, участвовавших в формировании сибирских татар; 3) этимологический анализ антропонимов староясачных татар и бухарцев. Приведем в

качестве примера родословные сибирских татар, относящиеся по происхождению к 1) староясачным татарам: юрты Тахтагульских Отдельно-Бабасанской волости (ныне дер. Тахтагул Тобольского района Тюменской области); родоначальник Куцуп Путашев (1700-?) и 2) бухарцам: юрты Миримовские Бухарской волости; родоначальник отец Курманбаки Азаева (1738-?) и Мамедимана Азаева (1741-?) – Азай (см. приложение).

Источниками исследования явились ревизские сказки (1782, 1811, 1834, 1850, 1858), первая всеобщая перепись населения 1895 года и похозяйственные книги (1940–42, 1946–48), хранящиеся в Архиве г. Тобольска. Кроме того, привлечены ономастические данные, записанные из уст представителей рода Куцупа Путашева.

Традиция почитания предков является одной из ведущих, которая сложилась под влиянием не только ислама, но и древних верований тюркских племен. В этом плане показателен пример имянаречения сибирских татар. Архивные материалы по Отдельно-Бабасанской волости XVIII–XIX вв. свидетельствуют о том, что личные имена (четче прослеживается мужская линия) повторяются через одно-два поколения (Ф. И 154, оп.8, д.4, 289, 570, 807). Как правило, такие имена впоследствии легли в основу фамилии рода. Таким образом сибирские татары выражали не только почтение родителю, но и стремились сохранить имя прародителя на века, а на носителя имени прародителя возлагалась большая ответственность за честь имени. Более того, родители не смели своих детей называть по имени (это считалось неуважением к памяти родителя), поэтому обращались к детям *эти, эткэ* «папа», *инэ* «мама», *оллата* «дедушка», *онна* «бабушка», *қарта* «дедушка» и т.д. От этого произошли имена *Ати / Ади, Инаш, Инэкэ*.

По поверьям ребенок, нареченный именем покойного родственника, при неуважительном отношении к себе мог заболеть. Поэтому их оберегали и старались не наказывать за детские шалости.

В родословной Куцупа Путашева имеется 186 персон, 135 из которых непосредственно представители рода (51 персона – это люди, взятые в жены / мужья). Поскольку имена давались со стороны матери и отца, за основу будем брать общее количество персон – 186. В исследовании используем условную терминологию: *реципиент* «человек, названный в честь предшественника по роду» и *донор* «человек, в честь которого назван продолжатель рода». Соотношение реципиентов и доноров составляет 19/18 – всего задействовано

37 персон, что в процентном эквиваленте к общему числу персон составляет 20 %.

В отличие от родословной Куцупа Путашева в родословной Курманбаки и Мамедимана Азаевых традиция наречения именем покойного родственника проявляется не так выражено. Нами обнаружено всего 4 случая.

Таблица 1. Комбинации личных имен родословной Курманбаки и Мамедимана Азаевых в разрезе поколений.

Интервал между поколениями	Комбинации и личные имена
1. Имянаречение в честь покойного брата	3–4: Мустафа
2. Имянаречение через поколение (в честь бабушки)	3 и 5: Салима
3. Имянаречение в честь покойного двоюродного брата	4 и 5: Мустафа
4. Имянаречение через поколение в честь дедушки	3 и 5: Ацей // Ацкей

В разрезе поколений родословной Куцупа Путашева мы обнаружили следующие комбинации, представленные в таблице 2.

Таблица 2. Комбинации личных имен родословной Куцупа Путашева в разрезе поколений.

Интервал между поколениями	Комбинации и личные имена
1. Имянаречение через одно поколение (в честь отца / матери)	2–4: Кульсары
	3–5: Рейхан, Сеит, Гарифхан
	4–6: Мустафа, Насбига, Амир, Аптували, Аитбига, Сайфулла
	5–7: Марьям, Фахричамал
2. Имянаречение через два поколения (в честь бабушки)	4–7: Тимербика
3. Имянаречение в честь покойного брата или сестры	3 и 4: Мамет
	4 и 5: Мядий, Шигар
	6 и 7: Якуб
4. Имянаречение в честь покойного двоюродного брата	4 и 5: Аптрахман
5. Имянаречение в честь покойной сестры дедушки	4 и 7: Умутбига

Таким образом, детям могли дать имя покойного родственника: родителя, брата и сестры, прародителя. Пик данного явления в рассматриваемых родословных приходится на XIX в. Традиция наречения именем покойного родственника продолжается до сих пор, но в меньшей степени проявления [2].

В гендерном аспекте, в родословной Куцупа Путашева мужские имена преобладают над женскими – 65 % к 35 %, а в родословной Азая – 79 % к 21 %. Вероятно, данная тенденция является следствием патриархального уклада семейной жизни.

Структурный анализ личных имен показал, что используются односложные и двусложные слова, в родословной Куцупа Путашева процентное соотношение которых составляет 60 % к 40 %, при этом наблюдается тенденция увеличения количества односложных имен. В родословной Азая двусложных имён – 39 %, а односложных – 61 %.

Принимая во внимание описанный факт, рассмотрим особенности семантической структуры терминов родства в тоболо-иртышском диалекте. Термины родства, номинирующие представителей женского пола *инэ, инэкэ, инэш, инэмэш* «мать, мама», *онна, оннэш, картнэ, картинэ* «бабушка, прабабушка», используются в значении «лицо женского пола, названное в честь своей бабушки или прабабушки». Лексема *ана, эбэ(у)* «старшая сестра» имеет вторичную номинацию «лицо женского пола, названное в честь старшей сестры отца или матери».

Термины родства, номинирующие представителей мужского пола *ата, эти, эткэ, атамаш, этэу, оллата, лота, картата, карта* «отец, папа», используются в значении «лицо мужского пола, названное в честь своего дедушки или прадедушки». Лексемы *куцэ, экэ(у), абый* «старший брат» имеют вторичную номинацию «лицо мужского пола, названное в честь старшего брата отца или матери».

Следует отметить, что данное явление характерно не только для сибирских татар, но и для других тюркоязычных народов. Исследователь кумыкского языка Н. Э. Гаджихмедов пишет: «Имеющийся в нашем распоряжении материал позволяет заключить, что наречение детей именами предков представляет собой явление весьма распространенное. Существование обычая давать новорожденному имя умершего близкого родственника следует отметить у всех народностей Дагестана. Между тем, прослеживая, в связи с наследственными именами, различные формы обращения, бытующие среди местного населения, можно заметить, что обращение по родству к детям, получившим имена своих предков, в одном случае является более значимым и имеет гораздо

более широкое распространение, вследствие чего термины обращения по родству затем становятся личными именами людей, а в другом – оно не только не выходит за пределы семьи, но и внутри нее имеет довольно узкое, дробное употребление, отражая реальное отношение родства этого лица лишь по отношению к говорящему. В этом случае термин родства не становится личным именем» [1, с. 29].

Необходимо отметить, что в исследованиях последних лет обнаружилось любопытные факты о происхождении татар-бухарцев. Например, в коллективной статье «Bukhara Tatars and peoples of the Caucasus: striking parallels in the gene pool and fund names» (Татары-бухарцы и народы Кавказа: удивительные параллели в генофонде и фонде фамилий) авторы пишут: «Вопреки историческим преданиям о том, что татары-бухарцы – потомки миссионеров из Средней Азии и бухарских купцов, отцовские линии их генофонда (а именно в них должны были проявиться эти миграции наиболее ярко) не обнаруживают сходства с генофондами разных групп узбеков, в том числе и с генофондом населения Бухары. Исследование гаплогрупп Y-хромосомы показало, что генофонд татар-бухарцев имеет четкие связи с генофондом иного региона – Западного Кавказа» [3, с. 201]. Следовательно, данная традиция имянаречения, возможно, вошла в культуру сибирских татар вместе с «пришлым» компонентом, который берет свои корни на Западном Кавказе, либо имеет древние корни, уходящие в далекое историческое прошлое тюркских народов.

Таким образом, вторичная номинация терминов родства сибирских татар специфична в национально-культурном плане. Сравнительный анализ родословных староясачных татар и бухарцев показал, что традиция наречения именем покойного родственника характерна для данных этнических групп. Вероятно, близость семейных традиций староясачных татар и бухарцев явилась одним из важных факторов при формировании сибирских татар.

Источники и литература

1. Гаджихмедов Н. Э. Личные имена кумыков: традиции имянаречения, происхождение, семантика и грамматика. Махачкала, 2008. 175 с.

2. Файзуллина Г. Ч. Образ человека в диалектной языковой картине мира (на материале татарских народных говоров юга Тюменской области): Автореферат дис. ... д-ра филол. наук. Казань. 2017. 22 с.

3. Lavryashina M. Bukhara Tatars and peoples of the Caucasus: striking parallels in the gene pool and fund names / M. Lavryashina, I. Alborova, Z. Tychinskih, A. Padyukova, A. Agdzhoyan. D. Dolinina, M. Ulyanova,

УДК 394

Э. Г. Торусhev

**ЖЕНСКАЯ ТРУДОВАЯ ОБРЯДНОСТЬ В ДОМАШНЕМ
ПРОИЗВОДСТВЕ АЛТАЙЦЕВ**

E. G. Torushev

RITUAL FEMALE LABOR IN HOME PRODUCTION ALTAIANS

Аннотация: В данной работе исследуем некоторые религиозные обряды, связанные с женской трудовой деятельностью коренного населения Горного Алтая. В круг обязанностей женщины-алтайки входили основные домашние промыслы: приготовление пряжи и ткани, выделка овчины, шитьё одежды и обуви. В скотоводстве, охоте, земледелие, кузнечном ремесле ведущее место занимали мужчины.

Abstract: In this paper, we explore some of the religious rituals associated with the women's labor activity of the indigenous population of the Gorny Altai. The duties of the woman included the main domestic crafts, the preparation of yarn and fabric, sheepskin, the manufacture of clothing and footwear. In the cattle breeding, hunting, agriculture, forging craft the leading place was occupied by men.

Ключевые слова: Горный Алтай, женский труд, очаг, обычай, обряд, ритуал.

Keywords: Mountain Altai, female labor, hearth, custom, rite, ritual.

В традиционной хозяйственной деятельности алтайцев, основанном на яйлажном скотоводстве, промысловой охоте в сочетании с земледелием и собирательством, все необходимое для существования членов семьи изготавливалось в основном домашним способом. Во многом благосостояние семьи зависело от способности своевременной и качественной переработки, получаемой продукции, где женский труд играл основную роль. В целом на долю женщин приходилось десятки работ: уход за скотом и посевами, приготовление пищи, шитье одежды и обуви, изготовление кожаной посуды, производство кошмы и выделка овчин, уход за детьми, доение коров, кобылиц в некоторых

случаях овец и коз, из молока которых она готовила продукты. Также в ее ведение находилось содержимое всех кладовых семьи и материала для приготовления одежды, и обуви.

В связи с чем предметом изучения данной статьи стали некоторые религиозные обряды, связанные с трудовыми занятиями женской половины коренного населения Горного Алтая. Хронологически рассмотрим те ритуальные действия, которые практиковались алтайцами во время ведения традиционного хозяйства, и существовавшие на территории Горного Алтая до периода коллективизации (первая треть XX в.), а также некоторые отголоски этих обрядов в сегодняшние дни.

Обряды, связанные с очагом и огнем во время трудовой деятельности, практиковались у алтайцев во всех случаях жизни. В их представлении хозяйка очага – *От-Эне* красивая девушка или молодая женщина. Саму её никто не видит. Место для очага всегда должно быть чистой. В огонь запрещалось бросать что-то нехорошее. На огонь не разрешается направлять острое и стреляющее, перешагивать через него. Во время ритуала угощения огня из продуктов давали лучшее (*от кунделен*). Например, женщины-алтайки угощали *От-Эне*, по окончанию работ по изготовлению традиционных молочных продуктов, при получении которых использовали огонь. Так, на зиму сливочное масло для лучшего сохранения термически обрабатывали – вытапливали на очаге и получали – *саржу*. И как только масло вытапливали, ею угощали огонь. Такой же ритуал совершали, когда заготавливали традиционные алтайские сыры. Такие как, сырчик – *курут*, пресный сыр – *быштак*. Если *курут* для полной готовности коптился над огнем, то *быштак* получали путем вываривания твороженной массы со свежесвыдоенного молока, куда добавляли – *чеген*. По завершению работ, когда сыры готовы для употребления и хранения, отщипывали от них кусочки и угощали дух огня. То же самое проделывали после приготовления – *эжегей* – творог желтого цвета, который получали путем кипячения молока, когда из свернувшегося молока – творога постепенно выпаривалась сыворотка [9, с. 68].

При получении молочной водки – *араки* во время перегонки, как только начинал идти первачок, им угощали духа огня. Коренное население Юго-западной Сибири считало, что некоторые продукты не получают из-за вредоносных духов. И если такое случалось, то проводили специальный обряд. Например, А. В. Анохин отмечал, что при выкуривании телеутками вина, иногда некоторые казаны, не дают достаточного количества этого напитка. Обычно это случалось по

причине плохого качества браги. Но телеутки – это явление объясняли иначе – они думали, что в казан вошел *үзүт* (дух покойника), который и выпивает вино. И чтобы устранить это над котлом делали обряд *чмыр* – изгнания этого духа [4, с. 263–265].

В северных районах Горного Алтая в местах проживания таежных алтайцев, распространенным был сбор дикоросов. Например, женщины и дети занимались заготовкой корней *кандыка* и *сараны*. Надо отметить, что сарана занимала настолько важное место в питании кумандинцев, что сбор ее отразился в их загадке. В одной из них говорится: «*Сарагайга барган кыстар саарнаш ньанчылар* – Девушки, ходившие за сараной, возвращаются с песнями (ответ: сеек – комар)» [7, с. 122].

Также сбор *кандыка* и *сараны* отразился в обрядах праздника *Жылгаяк*, где есть такое благопожелание *алкыш*:

<i>Жас кел, жылу кел!</i>	Весна приходи, тепло приходи!
<i>Жыл этсин!</i>	Год приходит!
<i>Жанмыр жаа!</i>	Пусть дождь идет!
<i>Кар кайыл!</i>	Тает снег!
<i>Жадаган (арыш) өссин!</i>	Озимая рожь растет!
<i>Көк томулзын!</i>	Зелень увеличивается!
<i>Кандык өссин,</i>	Кандык растет,
<i>Күүк этсин,</i>	Кукушка кукует,
<i>Күн чыксын,</i>	Солнце всходит,
<i>Кудай унчыккалата,</i>	Пока бог молчит,
<i>Чомур-сарагай казып,</i>	Выкапываем сарану!
<i>Чүмдеп, курсак кайнадала,</i>	Задуманную пищу сварим
<i>Сарагай амзалык,</i>	Попробуем сарану,
<i>Сарагай, кандык көп бүтсин,</i>	Пусть сараны и кандыка будет много,
<i>Сагыш жеткенче казарга,</i>	Вдоволь накопаю
<i>Абыл, абыл баш болзын!</i>	Абыл, абыл склоняю голову!

[3, с. 69–70]. (Перевод – Э.Т.).

В данном благопожелании речь идет о возрождении природы весной. Вместе с зеленью начинает прорастать озимая рожь. А также пока не прошел сезон сбора сараны и кандыка, надо выкопать их мотыгой – *абылом* и заготовить на зиму. Для этого предварительно выкопанные сарану и кандык варили до полуготовности, затем сушили и хранили. Всё это отражено в этом *алкыше*. Праздник *Жылгаяк* более подробно описан в работе «Алтай алкыштар» [3, с. 67–73].

Трудовая деятельность со сбором дикоросов отразилась и в похоронных обрядах чалканцев. В XIX в. они покойников хоронили на деревьях, завернув в бересту, рядом под деревом, на котором была похоронена женщина, клали мотыгу – *абыл* и корнекопалку (*озун*). Считалось, что женщина и на том свете будет заниматься сбором дикоросов. Через три года орудия брали обратно и снова использовали в хозяйстве. Л. П. Потапов заметил, что в одном из устных произведений, опубликованной в «Аносском сборнике», рисуется картина подземного мира, где «стоит черный пень. Около пня есть *абыл* – мотыга: если, какой женщине умереть, то эта мотыга лежит на земле, а если жить, то эта мотыга лежит на пне» [7, с. 179].

Чалканцы перед растелом коровы начинали следить за ней, чтобы не прокараулить растел. Считалось, что если корова на ночь будет ложиться головой на север, то отелится ночью, если будет ложиться головой на юг, то отелиться днем, если будет спать с вытянутой головой, растел будет удачный, если будет поворачивать голову, то растел будет тяжелый.

У чалканцев после отела коровы «Первое молоко ... называется молозьево (ОО *сүди*). Хозяйка, подоив корову, должна первым молоком смочить морду коровы и телка». Данное ритуальное действие проводят для того, чтобы корова и теленок «не разделялись, а ходили вместе ... Чтoб корова с телком постоянно знали свой дом».

Затем из молозива вываривали творог, им кормили теленка. Далее полученным творогом угощали духов хранителей «покоя дома», жертвоприношение совершали в переднем углу жилища «*тöрдeлeр*», говорили благопожелание.

Вслед за тем чалканцы совершали обряд почитания огня, угощая его кусочками творога, и обращались к «духам-хозяевам» двери с благопожеланиями:

«Богатыри узкой двери,
Кушайте, приготовленное
С молоком пасущихся на выпасах,
Поддерживая друг друга за руки,
Поддерживая друг друга за рукава,
Идите все, отведайте».

После вышеописанных религиозных действий женщина хозяйка совершает обряд, «называет себя, так как творог из молозьева подает она», произнося благопожелание:

Я произошла из рода «*Кызыл Кös*»,

Младшая дочь своего отца,
Последняя капля материнского молока,
Последняя нить от подола,
На ресницах моих нет грязи,
Нет во мне порочной крови,
Я, как снег, падающий с неба, чиста,
Как молоко из вымени коровы.
Дочь Улгения Ава-Шоңмо,
Речка, из которой пьют Байгол,
Мелкогалечная река Лебедь, –
Все отведайте кушанья».

С этими словами чалканка совершает кормление хозяев-духов «крошки творога бросает в передний угол». После этих обрядовых действий считалось, что молоко можно употреблять в пищу, дождавшись его очищения от молозива. Молозиво нельзя раздавать людям, нельзя выливать, особенно вечером, иначе не будет молока у коровы. Особенно нельзя давать молоко людям, у которых в семье были похороны [6, с. 162–166].

Также атайцы-скотоводы, проживавшие в южных регионах Горного Алтая, при окоте овец, отеле коров, молозиво этих животных никому не довали в течение семи дней. Считалось, что дух жилища хочет, чтоб сперва молозиво употребляли собственные новорожденные ягнята и телята [3, с. 108–109]. Данные запреты бытуют и в сегодняшние дни, так например информантки, проживающие в селе Кучерла Усть-Коксинского района, рассказали, что местные алтайцы на основе молозива разводят тесто и пекут блины, которые употребляли только члены семьи или родственники. Другим людям эти блины давать нельзя [НА НИИА. МНЭ, дело 102. Сайланкина Е. И., Сайланкина Л. В.].

После того как женщины-алтайки заканчивали работы по изготовлению кошмы – *кийис*. Они совершали ритуал благопожнания, чтобы кошма хорошо и долго служила будущим хозяевам, гворили такие слова:

Алтан койдың тўгинең	Из шерсти шестидесяти овец
Кийис базып алалык.	Кошму изготовим.
Айландыра чўрмейле,	Вокруг обшив.
Кебис эдип алалык.	Ковер сделаем.
Тўртўн койдың тўгинең	Из шерсти сороака овец
Кийис базып алалык,	Кошму изготовим
Тўрт талазын чўмдейле,	С четырех сторон украшая,
Кебис эдип алалык.	Ковер сделаем. (Первод наш).

Таким образом, во многом благосостояние хозяйственной деятельности алтайцев зависело от способности своевременной и качественной переработки, получаемой продукции, где женский труд играл основную роль. В связи, с чем женщины-алтайки совершали обрядовые действия, направленные на испрашивания благосклонности хозяев-духов к их трудовой деятельности.

Источники и литература

1. НА НИИА (Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова. Научный архив). МНЭ, дело 102. Сайланкина Елена Ивановна 1961 г.р. (сеок *тодош*) Республика Алтай, Усть-Канский район, с. Кучерла, 2017 г.

2. НА НИИА. МНЭ, дело 102. Сайланкина Любовь Владимировна 1979 г.р. (сеок *тодош*) Республика Алтай, Усть-Канский район, с. Кучерла, 2017 г.

3. Алтай алкыштар / Сост. К. Е. Укачина, Е. Е. Ямаева. Горно-Алтайск, 1993. 144 с.

4. Анохин А. В. Душа и её свойства по представлению телеутов // Сб. МАЭ. Л., 1929. Т.8. С. 263–265.

5. Анохин А. В. Материалы по шаманизму у алтайцев. Л., 1924. 152 с.

6. Кандаракова Е. П. Обычаи и традиции чалканцев. Горно-Алтайск, 1999. 176 с.

7. Потапов Л. П. Этнографический очерк земледелия у алтайцев // Сибирский этнографический сборник. М-Л., Изд. Академия наук СССР, 1952. Т. 1. С. 173–198.

8. Сатлаев Ф. А. Кумандинцы (Историко-этнографический очерк XIX – первой четверти XX века). Горно-Алтайск, 1974. 200 с.

9. Торусhev Э. Г. Религиозные ритуалы и обряды в быту у алтайцев // Сборник материалов научной конференции с международным участием «Немецкие исследователи на Алтае», посвященной 170-летию со дня рождения В. В. Радлова. Горно-Алтайск, 2007. С. 68–70.

© Э. Г. Торусhev, 2018

**БУДДИЙСКИЕ ТРАДИЦИИ И ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА
НАРОДОВ
ГОРНОГО АЛТАЯ**

**BUDDHIST TRADITION AND SPIRITUAL CULTURE OF THE
PEOPLES OF
THE ALTAI MOUNTAINS**

(Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проекты №16-23-03002а(м) «Роль традиций в современной культуре монголоязычных народов»; №18-011-00128 «Женщина в буддийской культуре: традиции и современность»)

Аннотация: Статья посвящена истории и современному состоянию буддийской традиции на территории Горного Алтая. Автор отмечает, что буддизм на территории Алтая имеет давнюю историю и переживает сегодня процесс возрождения.

Abstract: The article is devoted to the history and current state of the Buddhist tradition in the territory of the Altai Mountains. The author notes that Buddhism in the territory of Altai has a fairly long history and is going through the process of rebirth.

Ключевые слова: Буддизм, Алтай, Джунгарское ханство, Зая-Пандита, бурханизм, Тибет, Монголия.

Keywords: Buddhism, Altai, Jungar Khanate, Zaya Pandita, Burkhanism, Tibet, Mongolia.

Буддизм на территории Алтая имеет достаточно давнюю историю. Южная Сибирь издревле была буддийским регионом, и многочисленные археологические буддийские предметы культуры тому наглядное подтверждение. Имеются данные о буддизме в кочевых державах сяньби, жужаней, тюркских каганатах и в империи киданей. В этот период у средневековых тюрко-монгольских племен и этносов Центральной Азии и Южной Сибири вследствие их обширных контактов вместе с буддизмом мирно уживались древние традиционные культуры, а также некоторые другие конфессии. Вместе с тем, считать тюрко-монгольские племена и этносы того периода собственно христианами, буддистами или кем-то еще, не совсем правильно. Как отмечает Т. С. Жумаганбетов, кочевники привыкли жить в среде, где функционировало многобожие. За любой стороной

их бытия, за каждым природным явлением и процессом стояли различные сверхъестественные силы, персонифицированные в Тенгри, Эрклига, Умай и т.д. В тот же ряд встраивались божества буддистов и представителей других религий. Каждый из них, если не противоречил традиционному мировоззрению, мог оказаться в разных жизненных обстоятельствах сильнее старых богов. Пластичность тенгрианства заключалась в том, что кочевники, открывая для себя новые религиозные системы, не отторгали их, а, наоборот, органично впитывали и перерабатывали. В очень короткий срок они становились частью культуры степняков [3, с. 157].

Новая волна распространения буддизма среди кочевников Центральной Азии и Сибири начинается в эпоху Чингис-хана и заканчивается в конце XIV в., после падения монгольской династии Юань в Китае. В то же время буддизм в этот период не получил широкого распространения среди тюрко-монгольских народов. При этом веротерпимость монголов придавала буддизму статус одной из многих религий, распространившихся в Центральной Азии в результате известных завоеваний. По сути дела, все религии рассматривались монгольскими правителями как частные проявления веры в единое божество – Тенгри (Небо), выразителем воли которого выступал Великий Хан. Поэтому монголы, даже покровительствуя буддизму, продолжали уважительно относиться ко всем основным конфессиям.

Более широкое распространение на Алтае буддизм получил в период существования Джунгарского или Ойратского ханства, где буддизм стал государственной религией. По мнению буддолога Б. У. Китинова, специфика алтайского общества, часть которого состояла из буддистов, а другая часть была шаманистами, наложила свой отпечаток на местный буддизм, священнослужители которого в проводимых ими службах многое заимствовали из шаманизма. О степени распространения буддизма среди алтайцев свидетельствуют русские архивные материалы, в которых отмечается, что местные князья-зайсаны в своих посланиях к русским властям клялись следовать российским законам и быть верными России именем Будды.

В связи с созданием крупного государства ойратским буддийским монахом Зая-Пандитой был создан новый алфавит, за которым закрепилось название «тодо бичик» (ясное письмо). Оно также известно, как «узук бичик» или «тодо узук». Имя Зая-Пандиты навсегда вошло в историю и культуру не только ойрат-калмыцкого, но и алтайского (ойротского) народа. Как отмечает В. А. Клешев, «все исторические документы, в том числе прошения ойротских зайсанов

о вступлении в состав России, написаны на ойротском «тодо бичик» и подписаны ламами и зайсанами. Созданным Зая Пандитой письмом, ойрот-алтайцы пользовались до 60–70-х гг. прошедшего века» [4].

Новая ойратская письменность вытеснила на территории Джунгарии старые системы письменности и получила широкое распространение на Алтае, сохранившись и после вхождения народов Горного Алтая в состав России. Так, например, в книге «Алтайская церковная миссия» (1865) [1] отмечается, что у жителей Алтая существуют древние религиозные письменные памятники, которые тщательно скрываются от православных миссионеров. Однако миссионерам удалось узнать название одной из древних книг: «Алтын-Керел». Данная книга переводится на русский как «Сутра золотого блеска» и является очень популярным буддийским текстом традиции махаяна. Известно, что просветитель Зая-Пандита перевел «Сутру золотого блеска» на ойратский язык под названием «Алтан Герел» («Золотой Свет»). Слово «судур», то есть «сутры», упоминается во многих алтайских сказках.

Следует отметить, что буддийские термины и имена широко проникли в алтайскую мифологию и фольклор. Имена Майдере, Мандышира, Май-Тара, приводимые в алтайских мифах и сказаниях, на наш взгляд, однозначно указывают на буддийское влияние. В известном героическом эпосе Алтая «Маадай-Кара» неоднократно упоминаются желтые ламы (желтошапочники). Здесь Когюдей-Мерген пытается узнать у желтых лам, где находится смерть непобедимого Кара-Кула. А, в первой части данного эпоса, Маадай-Кара пытается узнать свою судьбу, записанную в буддийской книге:

Он книгу мудрую достал –
Узнать пути – причины бед,
И всю ее перелистал –
Ответа в лунной книге нет.
Не знает мудрая сутра,
Кто победит Маадай-Кара [2, с. 21–22].

С распространением буддизма между Алтаем и Тибетом установились культурные и религиозные связи. Некоторые известные алтайские ученые-просветители, получив образование в тибетских монастырях, возвращались в алтайские горы. Сегодня хорошо известны имена самых знаменитых буддийских лам Алтая – геше Боора из рода майман, ламы Сүме из рода кергил, ламы Ылтырова из рода көгөл-майман, ламы Лапаса и т.д.

После включения алтайцев в социокультурное пространство России многие алтайские ламы были переселены к калмыкам на Волгу, один из которых – лама Делек – даже возглавлял калмыцкую церковь-сангху [6]. В результате переселения на Волгу, а также конфессиональной политики царской администрации позиции буддизма на Алтае постепенно ослабли, но полностью он не исчез, функционируя главным образом на простонародном уровне. Среди алтайцев продолжали бытовать легенды и предания, связанные с буддизмом. Сохранились даже воспоминания стариков о буддийских монахах и простых мирянах, которые постигали буддийское вероучение в Тибете и Монголии. Многие алтайцы проходили обучение в монастырях соседней Монголии. Среди алтайцев даже появилась специфическая группа знатоков буддийских сутр (судуров), которых в народе называли «судурчы» [5, с. 55].

В начале XX века на Алтае появляется новая религия – бурханизм, которая возникла на стыке монгольского буддизма и древних языческих верований алтайского народа. Пантеон бурханизма не имел законченной целостности, а в его учении наблюдалась эклектичность. Однако, очевидно, что влияние буддизма на бурханизм было весьма существенным. Следует отметить, что «бурхан» — это исконно алтайское слово, как и очыр, конкор, конко. Все эти слова используются в тибето-монгольском буддизме.

Стоявшие у истоков бурханизма национальные деятели держали тесную связь с монгольскими ламами, что естественно нашло отражение в направленности и культово-обрядовом оформлении данного движения. Влияние монгольского буддизма нашло отражение в запрещении кровавых жертвоприношений, отмежевании от шаманов, широком использовании буддийской атрибутики, участии буддийских лам в бурханистских церемониалах, заимствовании бурханистами многих буддийских терминов и т.д.

Причину появления бурханизма можно объяснить стремлением элиты алтайской народности сохранить свой народ и культуру от ассимиляции. Возникновение и распространение бурханизма совпало во времени с массовым переселением на Алтай крестьян, которые захватывали сельскохозяйственные угодья местных жителей. Кроме того, после начала Русско-японской войны здесь усилилась русификаторская политика государства. В силу этих обстоятельств бурханизм был не только новым религиозным движением, стремившимся к преодолению шаманизма, но и одновременно – идеологией национально-освободительного движения.

Говоря о бурханизме, и принимая во внимание все сказанное выше, необходимо определиться, был ли бурханизм особой формой буддизма. Советский исследователь Л. П. Мамет в работе «Ойротия», отмечал, что «бурханизм представляет собой сплетение различных идеологических влияний – ламаизма, христианства, шаманизма и национального эпоса алтайцев и политически был направлен против колонизаторской политики царизма» [7, с. 56]. По мнению современного российского религиоведа В. К. Косьмина, несмотря на многочисленные буддийские элементы в бурханизме, однозначно поставить знак равенства между ним и буддизмом все-таки нельзя, поскольку бурханизм еще не был буддизмом в полной мере. Бурханизм, отмечает исследователь, представлял собой «сложное переходное явление. Не просто синкретический «мост», а именно динамичный переход от шаманизма к буддизму [5, с. 63].

Как известно, компания по искоренению буддизма в России, начатая в конце 20-х годов XX века, привела к закрытию всех буддийских храмов, заключению в тюрьмы и расстрелу большинства лам по разным надуманным статьям (панмонголизм, шпионаж, антисоветская пропаганда и др.). Антирелигиозные репрессии затронули и алтайских бурханистов. В 30–40-е годы за связи с буддийским духовенством Монголии, Тибета и Тувы многие жители Горного Алтая были репрессированы и осуждены.

Традиция бурханизма здесь была почти полностью разгромлена. Положение усугублялось тем, что идеологи бурханизма не оставили после себя никаких текстов. Единственным источником для изучения бурханизма были исследования и дневники российских ученых и миссионеров РПЦ. Определенный стимул к возрождению буддизма и бурханизма среди ойротов придало рериховское движение, представители которого, начиная с 70-х годов, совершали паломничества на Алтай. При этом последователи Рерихов не только искали истину и страну Шамбалу, но и активно приобщали местных жителей к Агни-йоге и буддийской философии. В годы перестройки влияние рериховского движения на алтайцев еще более усилилось. С передвижной картинной галереей они стали объезжать алтайские села, одновременно проводя круглые столы и распространяя духовную литературу, из «которой алтайцы узнавали, что «Белый Бурхан, конечно, он же Благословенный Будда», что «буддизм — самая научная религия»» [8, с. 242]. По свидетельству С. Филатова, проводившего исследования на Алтае, «сами алтайцы-лидеры бурханизма-буддизма

признают громадное влияние рериховского учения на идеологию своего движения. Большинство из них имеет давние и тесные связи с идеологами рерихианства, которые открыли им духовную связку святости Алтая, буддизма, экологии, современной науки и социального прогресса» [8, с. 243].

Современный этап развития буддизма на территории Горного Алтая связан как с возрождением бурханистской традиции, так и с активным проникновением школ тибетского буддизма. Так, еще в 1992 г. было создано объединение буддистов Алтая. В настоящее время в Горно-Алтайске активно функционирует буддийский центр «Ак Буркан» («Белый Бурхан»), который вошел в состав «Буддийской Традиционной Сангхи России». При храме регулярно проводятся традиционные буддийские практики и службы. Прихожане центра широко отмечают праздник Чагаа байрам (Новый год) по монгольскому календарю, тесно связанный с буддийской традицией. Буддийские ламы ведут индивидуальный прием верующих-буддистов. Кроме общины «Ак-Буркан» в Горном Алтае имеются и другие буддийские общины: «Лотосовая Сутра» в Онгудайском районе, община традиции Карма-Кагью в Чемальском районе, община «Очыр» школы Гелукпа в Усть-Канском районе.

У современных алтайцев постоянно растет интерес к буддийской культуре и философии. В местных средствах массовой информации появляются материалы по тибетскому и ойротскому буддизму. Широко освещаются Дни тибетской культуры на Алтае. «Особый интерес представляют хранящиеся в горах Алтая предметы старины и культовые сооружения буддизма. В настоящее время бурханизм является предметом исследования для историков, этнографов, религиоведов и культурологов» [4].

В 2015 г. состоялся официальный визит главы Буддийской традиционной сангхи России, Хамбо Ламы Д. Аюшеева в Республику Алтай, который стал первым визитом буддийского иерарха на Алтай после 259 лет вхождения алтайцев в состав России. Возрождение буддизма на Алтае сопровождается строительством буддийских культовых сооружений. Так, еще в 1996 г. в Каракольской долине была установлена буддийская ступа известному религиозному подвижнику Алтая геше Боору. Данная ступа была возведена на месте его кремации. Известно, что Боор проходил обучение в Тибете на протяжении 25 лет и был первым алтайцем, получившим степень геше – доктора богословия. К, сожалению, в 2002 г. буддийская святыня Алтай была

разрушена вандалами. Еще одна буддийская ступа построена в Усть-Канском районе. В 2014 г. в Горно-Алтайске на территории религиозной организации буддистов «Ак-Буркан» состоялось открытие еще одной ступы Будды. Субурганы строят и отдельные верующие.

Так, Вера Егоровна Аларушкина, жительница Экинура, при поддержке жителей села построила у себя на усадьбе субурган, который был освящен Хамбо Ламой Д. Аюшеевым.

В настоящее время к буддистам Алтая часто приезжают учителя разных традиций тибетского буддизма из Москвы, Санкт-Петербурга, Улан-Удэ, Индии, который возрождают древние традиции буддизма на священной земле Алтая.

Источники и литература

1. Алтайская церковная миссия. СПб.: Тип. Дома призрения малолетних бедных, 1865. 204 с.
2. Алтайские героические сказания. М.: Современник, 1983. 288 с.
3. Жумаганбетов Т. С. Генезис государственно-религиозной идеологии в древнетюркских каганатах // Этнографическое обозрение, №4. 2006. С. 154–162.
4. Клешев В. А. Буддизм на Алтае. [Электронный ресурс]. <http://new.hist.asu.ru/biblio/borod4/part2-p362-365.pdf> (дата обращения: 12.02.2018).
5. Косьмин В. К. Влияние монгольского буддизма на формирование и развитие бурханизма на Алтае // Этнографическое обозрение. 2005. №4. С. 45–64.
6. Курапов А. А. Лама Делек хубилган Зая Пандиты // Буддийское духовенство и культура калмыцкого народа. Материалы Международной научной конференции, посвященной 405-летию со дня рождения выдающегося просветителя Зая-Пандиты Намкай Джамцо (г. Элиста, 20–21 октября 2004 г.). Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 17–22.
7. Мамет Л. П. Ойротия. Очерк национально-освободительного движения и Гражданской войны на Горном Алтае. Горно-Алтайск: Ак-Чечек. 184 с.
8. Филатов С. Алтайский бурханизм // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России. М.; СПб.: Летний Сад, 2002. С. 233–246.

© М. С. Уланов, 2018

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФОЛЬКЛОРА, ЛИТЕРАТУРЫ И ЯЗЫКОВЕДЕНИЯ

УДК 821.512.151

М. С. Дедина

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ТОПОСА ГОРНОГО АЛТАЯ В АЛТАЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX В. (НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА АЛЕКСАНДРА ЕРЕДЕЕВА)

M. S. Dedina

REPRESENTATION OF TOPOS OF GORNY ALTAI IN THE ALTAI LITERATURE OF THE SECOND HALF OF THE TWENTIETH CENTURY (OF THE WORKS OF ALEKSANDR EREDEEV)

Аннотация: В статье рассматривается образ Алтая в творчестве алтайских писателей второй половины XX в. на примере произведений Александра Ередеева, одного из ярчайших представителей указанного периода. Объектом исследования стали произведения автобиографического характера, а также осмысление топоса Алтая с анализом основных форм и способов создания авторской картины мира.

Abstract: The article deals with the image of Altai in the works of Altai writers of the second half of the twentieth century on the example of the works of Alexander Eredeev, one of the brightest representatives of this period. The object of the study was the works of autobiographical nature, as well as the understanding of the Altai topos with the analysis of the main forms and methods of creating the author's picture of the world.

Ключевые слова: Алтайская литература, Александр Ередеев, картина мира, художественное пространство, авторское видение мира, Алтай.

Keywords: Altai literature, Alexander Eredeev, world view, art space, the author's vision of the world, Altai.

В творчестве каждого писателя центральным становится образ родины в значении «своего» мира, знакомого пространства. «В ранней лирике Б. Укачина, А. Адарова, Л. Кокышева, к примеру, образ родного села, деревни, чабанской стоянки – места, где прошло детство, становится организующим стержнем художественной картины мира.

На данном уровне характерно идеализирование, когда образ родины описывается как гармоничный, совершенный, светлый мир. В позднем творчестве многие писатели вновь обращаются к данному образу, который обретает философскую идею завершения циклического круга жизненного пути. Например, в стихотворении Б. Суркашева «Через «Чике-Таман», ставшего программным в его одноименном последнем прижизненном сборнике, лирический герой возвращается через перевал на свою малую родину старый Улегем (в настоящее время этого населенного пункта не существует), чтобы подвести жизненные итоги и осмыслить пройденный путь» [1, с. 135].

В алтайской литературе второй половины XX в. А. Ередеев занял особую нишу, став удивительно тонким писателем с живописным видением окружающего мира, мастером, который через звукопись, цветоописание, еле уловимые запахи и шорохи создает удивительный и гармоничный мир. Автор стремится передать тончайшие процессы, происходящие как в природном мире, так и во внутреннем мироощущении человека, через восприятие лирического героя. А. Ередеева можно назвать мастером детали, который и в лирике, и в прозаических произведениях пытался донести до своего читателя мысль о величии и ранимости окружающего мира, живущего по своим вековечным мудрым законам. Об этих специфичных чертах произведений А. Ередеева писали практически все, кто соприкасался с его творчеством. Г. Кондаков, к примеру, отмечал: «А. Ередеев – тонкий и своеобразный поэт, хорошо чувствующий слово родного языка, стремящийся к созданию образов, отличающихся акварельной прозрачностью. Ему по душе нежная, мягкая палитра красок, отражающая не только главные цвета жизни, но и ее тончайшие переходы из одного качества в другое. Поэт умеет физические осязимо передавать самые тонкие, едва уловимые движения природы. Иногда кажется, что А. Ередееву недостает страстности, гражданственности, но нельзя не видеть родниковой свежести, неповторимого аромата, живущего в его стихах, нельзя не считаться с природой его поэтического дарования» [2, с. 341].

Топос родной земли является центральным в произведениях писателя. Центральным в художественном пространстве писателя становится пространство *Жайлу*, которое становится воплощением «своей земли». Данное пространство присутствует в подавляющем количестве как прозаических, так и лирических произведений писателя.

В сборнике «*Эзлик*» («Завязь») обозначились основные тематические направления лирики А. Ередеева, сквозными

лейтмотивными линиями пронзившие все творчество писателя. В данном сборнике присутствуют достаточно интересные произведения поэта, многие из них можно взять как эпитафия ко всему творчеству поэта.

*Бираакта жүрүп сананзам,
Чыккан јерим тынымдый,
Кажы ла өскөн өлөңи
Канымла тудуш немедий!*

[3, с. 22]

Если далеко я от родины думаю,
Родина моя как душа моя,
Каждая ее травинка,
С кровью моей связана (Здесь и
далее подстрочный перевод наш –
М.Д.).

Стихотворение «Койчы кыс» («Чабанка») переносит лирического героя в знакомое пространство родной природы, наполненное знакомыми картинами, звуками, запахами. Автору этот образ гораздо ближе, чем врач, к примеру, и поэтому лирический герой обращается к молодой девушке от первого лица, ритмизируя окончания 2 и 4 строк первого четверостишья.

*Шалырап јаткан корумдар
Јолың болды, койчы кыс.
Чалынду мөңгүн чечектер,
Јүкпөң јунат, койчы кыс*

[3, с. 15].

Шелестя лежащие курганы
Стали тебе дорогой, чабанка.
Росой покрытые серебряные цветы,
Моют твой подол, чабанка.

Образ девушки-чабанки в стихотворении изображается в гармонии с окружающим миром и с собой. Ее образ тесно связан с образом родной земли, в стихотворении переплетаются историческое время с современностью.

Традиционный образ тайги как «своей» земли, прочно вошедший в мир алтайских поэтов, в данном стихотворении присутствует в значении территории, далекой от цивилизации, однако комфортной для человека, естественной среды его обитания. В ранней лирике А. Ередеева он представлен гармоничным и идеальным:

*Одош-тедеш сүмерди
Одыра бастың, койчы кыс.
Бнар туткан тайгада
Брысту жүрин, койчы кыс*

[3, с. 14].

Стоящие напротив горы
Кругом обошла ты, чабанка.
В покрытой дымкой тайге
Счастливо живешь, чабанка.

Одним из постоянных в алтайской литературе является образ кедр. Во-первых, данный образ семантически связан с древнейшей мифологемой древа мирового, некоей оси вселенной, связывающей разрозненные пространственные слои. В традиционном мировоззрении

он связан с такими мифологемами как гора и коновязь. В алтайской литературе образ кедр становится постоянным символом-маркером Алтая воспринимаемого как территория «своей» земли. Как отмечалось выше, первый сборник поэта был назван «Эзлик» («Завязь»), и метафорически поэт все свое творчество связал с нарождающимся кедром. Безусловно, молодой поэт был связан и со всей литературой, как алтайской, так и мировой, имеющими свои корни, почву и т.д. Литературная судьба могла сложиться по-разному, и ее развитие, литературный успех писателя зависели от многих обстоятельств. Об этом не мог не думать писатель, дав своему первому сборнику стихов очень символическое название.

Образ символ кедр в творчестве А. Ередеева становится сквозным. В стихотворении «*Унчукпас мөшкө*» («Молчаливому кедру») присутствует ряд традиционных символов маркеров, характерных для алтайской литературы. Образ кедр в данном произведении перекликается с образом старого мудрого человека и становится молчаливым свидетелем уходящего времени. Олицетворение как художественный прием в сочетании с метафорическими параллелями дают четкую проекцию на человеческий образ.

<i>Јерге бадай отурып алган</i>	Продавив землю, сидящие,
<i>Јегестү уур</i>	Мхом поросшие, тяжелые
<i>Туулар унчукпайт</i> [3, с. 55].	Горы молчат.

Через традиционные символы маркеры национального образа мира поэт по контрасту отражает быстротечность времени и образ кукушки, вплетенный в художественную ткань стихотворения, и отсчитывающей время усиливает эффект тревоги.

<i>Јебрен мөштөр</i>	Древние кедры
<i>Кар јабынын,</i>	Накрывшись снегом,
<i>Санаага алдырат,</i>	Погрузились в думу,
<i>Јерди ширтейт.</i>	Разглядывают землю.
<i>Өйди тоолоп,</i>	Считая время,
<i>Јайнап, јайнап</i>	Умоляя, умоляя
<i>Күүк бажында</i>	Кукушка на вершине
<i>Үн серитпейт...</i> [3, с. 56].	Не унимает голоса.

Образы птиц становятся постоянными в лирике А. Ередеева. В стихотворении «*Күс ле келзе*» / «Как только придет осень» через образы домашних и диких гусей поэт размышляет о необходимости разрыва своего знакомого пространства и открытие нового и неизведанного. Образ гусей, элегический тон стихотворения, осенняя грусть настраивают на философское осознание смысла бытия:

<i>Јерлик кастар јебрен јолыла</i>	Дикие гуси извечной дорогой
<i>Јергелей тизилип,</i>	Вереницей нанизавшись,
<i>жеримди откилейт.</i>	мою землю пролетают.
<i>Азыранты кастар алыс кыйгыла</i>	Домашние гуси отчаянным
	криком
<i>Айдын алдында үйдежип</i>	Провожают их под лунным
<i>арткылайт.</i>	светом.
<i>Јылдын-јылга куркунын таскадып,</i>	Год от года укрепляя крылья,
<i>Ўйенен үйеге јорукка јазанып</i>	Из поколения в поколение
	готовясь в путь,
<i>Көөркий чөкөбөс кайтты не,</i>	Как они не отчаялись,
<i>Көстөгөн талазы кайда не?</i>	Где их желанная земля?
	[3, с. 6].

Сравнение звезд с вереницей улетающих лебедей, которые медленно плывут в бесконечности вселенной, и выстраивание параллели с человеческой жизнью, когда неизведанное влечет в незнакомые дали. Многоочие создает размеренный ритм стихотворения и одновременно подчеркивает недосказанность.

<i>... Үүр куулардый јылдыстар</i>	Как тяжелые лебеди звезды
<i>элбендеп,</i>	мелькая,
<i>Үргүлји, айлаткыш түбине</i>	Двигутся в глубь вечной
<i>бараадат.</i>	вселенной.
<i>Чөкөбөстин ырымы јүрегисте</i>	Надежды вера в сердце
<i>элбендеп,</i>	трепеща,
<i>Чөйилген јолдорго там ла</i>	
<i>кычырат... [3, с. 6].</i>	Опять зовет в тянущуюся
	дорогу...

Центральным в философской лирике поэта становится образ лебедя. В стихотворении «Көлдөги көбүктөр» («Пена на озере») основной доминантой является тема мира на земле. Пространство ночного озера наполнено миром и покоем. Образ отдыхающего озера и мирно дремлющего на волнах лебедя переданы через спокойные и мягкие тона в ритмизации строфы, которые создает и аллитерационная рифма, и повторы, и многоочия, и целый ряд метафорических аллюзий, отсылающих к гармоничной и спокойной картине.

<i>Амырап јаткан бу көлдө</i>	На отдыхающем этом озере
<i>Араайын-араайын көбүктөр өчөт...</i>	Тихо-тихо погасает пена...
<i>Јымырап јаткан бу көлдө</i>	На подернутом рябью этом озере,
<i>Јайканып куу түш көрөт [4, с. 9].</i>	Лебедь, качаясь смотрит сны.

Вновь возникает образ вселенной, продолжающей свое извечное движение и образы разрывающихся пенных пузырей на озере становятся антиподом сотрясающих планету ядерных взрывов.

Араай-араай кобүктөр жарылзын! Пусть бесшумно пузырится пена,
Апагаиш куу бу суда Белоснежный лебедь на этой воде
Амыр-энчү жүзүп жүрзин! [4, с. 9]. Пусть умиротворенно плывет.

В сборник «Яйлинская лирика», изданном в 1968 г., вошли циклы стихотворений, характерные для поздней лирики поэта. В цикле «*Жаныксаиш керегинде үлгерлер*» («Ностальгические стихи») вошли 5 коротких лирических зарисовок, отражающих элегический тон лирического героя, скучающего по своей родине. В первом стихотворении через очень тонкие метафорические сравнения автор показывает глубину тоски по дому, по матери.

Кызыл тандак көлдөрдү На озерах такие вечерние зори,
Кандый кызыл сүттөдү! Словно крепко заваренный чай
Шак ла энемниң чайындый, с молоком!
Шаајын айагына ургандый. Я стою на заре на крутом косогоре
[4, с. 16]. и о доме вздыхаю тайком.

[5, с. 14].

Что интересно, в переводе И. Фоякова (следует отметить, что в переводном варианте из 5 стихотворений цикла переведено только два) не точно передано лирическое чувство, описанное у А. Ередеева, у переводчика констатация факта того, что лирический герой вздыхает о доме, тогда как в авторском тексте озеро, окрашенное солнечными лучами, окрасившее озеро в цвет чая с молоком в доме у матери, усиливает тоску по отчужденному дому и мы понимаем настолько она сильна из следующих строк:

Энемниң чайына эм бодоп, Если испить из них, теплая ли она,
Оноң ичсе, жылу не? Словно чай, заваренный мамой?
Жаныксажым ол токтоп, Может утихнет тоска по дому,
Жүрөк серий түшкөй не? [4, с. 16]. Сердце успокоится немного?

В переводе И. Фоякова читаем:

Отчий дом, я навеки тебе благодарен
За твое золотое, живое тепло.

Вот бы чаю хлебнуть мне, что мамой заварен,
всю печаль как рукой бы сняло! [5, с. 14].

Во втором стихотворении лирической герой погружается в философские раздумья о ностальгии и ее специфике как чувства. Через риторические вопросы он размышляет о природе тоски по родине, и как бы ни сложились обстоятельства, лирический герой А. Ередеева

твердо знает одно – у него за плечами есть народ и его родина, которая всегда его будет ждать и ценить. В третьем стихотворении, так характерном для лирики А. Ередеева, описана картина летнего луга, наполненного запахами, звуками, цветами. Здесь возникают образы двух влюбленных и комарика, играющего им на икили. Пятое стихотворение цикла состоит из четырех строк и включает в себе образно-философское обобщение всего произведения. Сквозным для всех стихотворений, объединенных в данный цикл, становится образ сердца, сладко сжимающегося в тоске. Сквозным становится и образ лирического героя, явленного поэтом читателю в самых разных ипостасях, а единым пафосом – любовь к родной земле и понимание неуклонности движения времени и судьбы, явленной автором через образ дороги.

В творчестве А. Ередеева значительное место принадлежит автобиографическим деталям. Эта особенность поэтики произведений писателя наблюдается в период творческой зрелости писателя. Во многих произведениях писателя встречается герой-писатель или поэт. Особого внимания у А. Ередеева к теме поэта и поэзии не было, однако, в его понимании пишущий творческий человек видит, понимает и чувствует немного больше, чем другие люди. К примеру, герой, повествующий от первого лица в рассказе «*Чотпой оббөгөнниг мени сатканы*» («Как старик Чотпой меня продавал»), поэт, близкий самому автору. Действие в произведении проходит на животноводческой ферме, где в сатирическом ключе рассказывается о повседневной жизни людей, которые ежедневно совершают свой незаметный подвиг в сложных бытовых условиях, которые так хорошо знает зоотехник А. Ередеев. Если художественное пространство рассказа не привязано к конкретному месту и автор рисует образ некоей фермы, находящейся далеко от цивилизации в привычном понимании. Время же, описываемое в рассказе, обозначено точно: опять же, как это свойственно художественному пространству писателя, он его очерчивает с помощью ряда штрихов, образно-символических сравнений и метафор, которые создают целостное понимание и зримое ощущение хронологических черт. «*Уйлардын кар јукнас килен туйгактарынын ачу-корон чыкыражыры туку байа токтоп калган...*» («Страшное скрипение гладких копыт коров, к которым не пристает снег, давно уже стихло») [6, с. 6]. В этой фразе, открывающей повествование рассказа, обозначено время, которое указывает на морозный зимний вечер, при этом близкий к полуночи. Кроме этого, повествователь подчеркивает: «*Бүгүн воскресен... Је ол бу јердин уй*

саачыларынын сагыжына да кирбес. Керек десе олор числоны да ундыгылап салгылайт. Мал-аш, тайганын тайгазы, ачу-корон кыши инее, көп көөркөш кайдан келзин» («Сегодня воскресенье... Но это даже в голову не придет местным дояркам. Кроме того, они даже и дату то не помнят. Животные, глубокая тайга, жестокая зима ведь, откуда же взяться капризам») [6, с. 4]. Однако среди этой рутины и тяжелой работы вдруг на ферме раздается оглушительный смех и веселый шум – это старик Чотпой загадывает дояркам загадки. В образе этого старика воплощены и неистребимая жажда жизни, и глубинная народная мудрость.

В рассказе «Сыгыннын ўни» из одноименного сборника автора узнаваемым становится образ поэта, человека творческого. Повествование ведется от первого лица. Перед нами раскрывается картина осеннего леса, погруженного в спокойное самосозерцание, ощущение которого усиливается и усталостью рассказчика, и бесконечным листопадом, и грустью от взгляда на оголенные ветки берез... Реальное пространство, описанное с романтической патетикой, сменяется хронотопом другого пространства и герой погружается в сладкую дремоту. Через множество метафорических сравнений автор рисует удивительную, сказочную, романтически-приподнятую картину, когда голос марала становится воплощением удивительного дара природы, пробуждающего в человеке глубинные, самые сокровенные тайники души. *«Бу куулгазынду ўн меге јеримнин тымык јаражын јурап тургандый билдирди. Ненин де учун, кичинек те болзо, албатымнын бу јаткан сындарыла базап, јөбжөзин јөбп, өдүп келген узун-узун ойи санаама база кирди. Ол алты үйелү чөйө ўнде шүүлтенин ле санаанын сыллап турар сескир учугы бар. Оны та атту-чуулу кайчы, та ойгор кожончы, та кем сезет болбогой»* («Мне показалось, что этот волшебный голос рисует мне спокойную красоту родной земли. Почему-то в этот миг я подумал, о длинном-длинном пути пусть и немногочисленного своего народа, который ходил по этим полянам, накапливая свое богатство. В этом шестигранном продолжительном звуке есть нерв мысли и дум. Кто его может почувствовать – быть может прославленный кайчи или великий певец» [6, с. 4].

Внезапно романтическое волшебное наваждение пропадает, лирический герой вдруг понимает, что он охотник, который должен принести мясо своим детям, которые ждут его с добычей дома. Деревянный *амыргы* героя, при всем старании издать похожий на голос марала звук, неожиданно издает неестественный и фальшивый звук: *«Эткир сыгынга тўнгейлеп тартайын дейле, сан башка, айры-*

тейри үн чыгарып ийгенимди сеспей калдым. Түүк, калак ла дезен, аркада жангыс ла туйгактардын тызырт-тызырт эткени угулып калды! Мынаар илелеп жүгүрзөм, жалбакты керий алты айры муўстү күлүк сунуп отурды. Сан башка жескинчилү үн чыккан жер жаар кайра до көрбөй, кыранды ажа берт» («Желая повторить пронзительный голос марала, я неожиданно для себя издал какой-то странный звук. Тьфук, на поляне только раздался торопливый стук копыт. Я побежал в сторону этого звука и увидел, как через поляну летит с шестигранными рогами марал. Даже не оглянувшись на то место, откуда раздался отвратительный звук, он скрылся за хребтом») [6, с. 4].

Данное произведение для А. Ередева во многом стало метафорой литературного творчества, философским размышлением о смысле писательского труда. Эта идея писателя раскрывается в финале рассказа, в котором сконцентрирован основной камертон произведения.

Характерной чертой поздней лирики А. Ередева становится тревожная экологическая тема. В своей автобиографии в 1996 г. он писал: «Сегодня перед нами стоят серьезные и острые вопросы о состоянии природы. Все больше человек теряет с ней связь. Это может нанести огромный вред всей планете. В моем творчестве это особое направление» [7, с. 147]. Впервые с тотальным губительным отношением к природному началу со стороны человека А. Ередеву пришлось столкнуться еще в 1960-х гг. Школа, в которой он работал учителем начальных классов с момента основания, работала недолго, наступили новые времена, у колхозников не стало работы и они стали переезжать. Когда-то процветающий Дяйлу остался в запустении, кроме того, в этих местах, прокладывая дорогу, вырубали деревья, что нанесло огромный вред заповедной природе.

В сборнике «*Көзимниг чогы*» («Свет мох глаз»), изданном в 1983 г., в стихотворениях «*Жериме келеле...*» («На родной земле»), «*Төрөл суула куучын*» («Разговор с родной рекой»), «*Жеткердин топчызы*» («Кнопка тревоги»), «*Эликке туштайла*» («Встретив косулю») и др. освящается тревога за судьбу своей родины, за планету как общий дом. Если в его ранних произведениях данная тема звучала как возможная угроза всему живому от атомной энергии, от ядерного взрыва, то в поздней лирике лирический герой видит трагический исход именно от деяний человека, от его бездумного отношения к окружающей его природе.

Стихотворение «*Төрөл суула куучын*» («Разговор с родной рекой») построено в форме диалога. В разговор вступает лирический герой, монолог которого озаглавлен «*Мениг комыдалым*» («Моя

жалоба»). Ему отвечает река, речь которой имеет подзаголовок – «Мать река». В данном произведении нет отчаяния и обреченности. Пусть бездумная вырубка лесов поменяла русло матери-реки, однако, здесь дается твердое убеждение – еще возможно восстановление былой силы реки, еще вырастут на ее берегах новые деревья.

Комыдаба, чөкөббө,

Келер үйе база бар.

Алтай жери артаар ба?

Арга-эби табылар.

Өйлөр, өйлөр өдүжи

Өзөгимле эм тудуш.

Јаш улустын сүүжи

Јарадыма келер бир туш [8, с. 12].

Не горюй и не тоскуй,

Будет и новое поколение.

Разве оскудеет земля Алтая?

Найдется и из этого спасение.

Время, время движется

Со мною вместе.

Любовь молодых

Придет и на мои берега.

Таким образом, в творчестве А. Ередеева особенностью авторского самовыражения и создания картины мира стало внимание к детали и стремление отразить все многообразие окружающего мира. Центральным в его художественном мире становится образ родной земли, репрезентированный топосом Горного Алтая. Описываемое им пространство в ранней лирике ограничено локусом Яйлю, реального географического пространства, которое в зрелом творчестве писателя станет метафорой родины основным доминантным фоновым пространством. Малое пространство расширяет свои границы до понимания Алтая как малой родины. Здесь возникает тема тоски по родной земле и тревоги за ее будущее, связанное с экологической тематикой.

Источники и литература

1. Дедина М. С. Актуализация мифологемы «родная земля» в алтайской литературе второй половины XX века // Алтайский текст в русской культуре: сборник статей / под ред. Т. В. Чернышовой, М. П. Гребневой, Е. Ю. Сафроновой, Ю. В. Трубниковой. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2017. Вып.7. 304 с.

2. История алтайской литературы. Книга 1 / Под ред. Р. А. Палкиной. Горно-Алтайск, Горно-Алтайская республиканская типография, 2004. 552 с.

3. Ередеев А. Я. Эзлик: Стихи. Горно-Алтайск, 1961. 39 с.

4. Ередеев А. Я. Жайлунын лирикаы: Стихи. Горно-Алтайск, 1968. 95 с.

5. Ередеев А. Я. Зарница: Стихи и поэма (Переводы с алтайского И. Фоякова). Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1976. 112 с.

6. Ередеев А. Я. Сыгынныг үни / Голос марала. Горно-Алтайск, 1966. 48 с.

7. Алтайские писатели: юбилейные материалы и автобиографии. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 2001.

8. Ередеев А. Я. Көзимниг чогы: Стихи и поэмы. Горно-Алтайск, 1983. 96 с.

© М. С. Дедина, 2018

УДК 398.87

М. А. Демчинова

НАРОДНАЯ ПЕСНЯ «АК–КЁБЁК» И ФОРМЫ ЕЁ БЫТОВАНИЯ

М. А. Demchinova

FOLK SONG «АК–КÖBÖK» AND FORMS OF ITS EXISTENCE

Аннотация: В статье «Народная песня «Ак–Кёбёк» и формы её бытования» рассматривается структурно–семантические особенности народной песни, записанной В.В. Радловым и опубликованной им в своей книге «Образцы народной литературы тюркских племен и Дзунгарской степи» в 1866 году. Автор отмечает, что данная песня относится к разряду лиро–эпических песен, в ней нашли отражение исторические события, произошедшие в жизни народа в далёком прошлом, и песня записана на телеутском языке, который исторически лёг в основу современного алтайского литературного языка. Исследователь для сравнительно–сопоставительного анализа приводит вариант песни под названием «Сказка об Ак–Кёбёке» и ещё две записи, которые представляют из себя уже другой цикл произведений о данном песенном герое.

Abstract: In «Folk Song «Ak–Köböк» and forms of its existence» it is considered the structural and semantic features of the folk song, recorded V.V Radloff and published them in his book “Samples of folk literature of Turkic tribes and Dzungarskoy steppe” in 1866. The author notes that this song belongs to the category of lyric–epic songs, it reflected the historical events that have taken place in people’s lives in the distant past, and the song recorded on Teleut language that historically formed the basis of modern Altai literary language. Researcher for comparative analysis leading version of the song titled «The Tale of the Ak–Koboke» and two more records, which represent a series of works is another song about this hero.

Ключевые слова: История, лиро–эпическая песня, структура, семантика, вариант, цикл, записи песен.

Keywords: History, lyric–epic song structure, semantics, variation, loop recording songs.

В алтайском фольклоре с давних времён и до сегодняшнего дня бытуют народные песни эпического характера, которые показывают историческое прошлое через призму народной песни и исторических преданий. Такие песни как в формальном, так и в содержательном плане сочетаются с устными прозаическими рассказами, и в таком виде они утвердились как особый жанр лиро–эпических песен.

В народной памяти незабываемыми историческими фактами остались самые впечатляющие моменты жизни разных представителей народов: «именитых–знаменитых *баатыров*», борцов за свободу, мудрецов, вышедших из народной среды, их самого различного характера деяния. Если обратить особое внимание к идее, заложенной в данных песнях, то обнаруживается тот факт, что исторические персонажи, играющие роль главных героев, – это обобщённые образы, представляющие весь народ, отсюда совершённые ими дела какого бы характера они ни были связаны с общенародной жизнью, с традиционным мировоззрением, восприятием народом тех или иных исторических процессов во всей их совокупности. Если даже народные герои исторических песен совершили похвальные поступки или же поступки, неприглядные с точки зрения народной морали, то народ их не осуждает, не порицает, а преподносит их такими, какими они были в то или иное историческое время. Носители песен – это мудрецы, которые знают, что несложно осуждать фактические исторические деяния людей давно прошедших времён, делить их на плохих и хороших, обманщиков и правдивцев, а вот в той или иной реальной жизни поступать согласно истине или же лжи – это не лёгкое дело.

В алтайских исторических песнях во многом повествуется о пораженческих ситуациях в жизни народа, которые были связаны с падением государственного устройства, с междоусобными войнами, с иноплеменными набегами, с борьбой с другими государствами за сохранение собственных границ земель и т. д., т. п. И вот поэтому герои песен всегда самоотверженно борются за свободу своей земли, народа, за независимость от иноземцев.

Нам бы хотелось проанализировать песню «Ак–Кёбёк», которая записана В. В. Радловым и опубликована в его книге «Образцы народной литературы тюркских племён, живущих в Южной Сибири

и Дзунгарской степи» [2, с. 270–278]. Песня исполнена на телеутском языке, который в своё время лёг в основу современного алтайского литературного языка. В данной песне говорится о народном герое Ак–Кёбёке, имеющем мифологическое, очень занимательное, загадочное происхождение, боровшемся со своим противником – Кёдён–Пием поначалу при помощи словесной перепалки, а потом физического уничтожения. Песня хотя записана от представителей племени телеутов, но она имеет очень широкий ареал бытования среди тюркоязычных народов Алтая.

Если песню расписать структурно–семантическим методом, то получится следующее схематичное представление о его содержании:

1. Вступительное слово к песне – предсказание о рождении Ак–Кёбёка и о его деяниях в будущем:

- 1) о значении слова (песни) об Ак–Кёбёке;
- 2) предсказание о деяниях Ак–Кёбёка (о его боевых принадлежностях).

2. Общение Ак–Кёбёка со своим близким человеком – Ак–Кёбёк, будучи в утробе своей матери, разговаривал с ней:

- 1) ребёнок знал о том, что он незаконнорождённый;
- 2) ребёнок даёт матери два задания:
 - приготовить пелёнки;
 - сделать колыбель.
- 3) Ответ матери своему внутриутробному сыну:
 - обещает приготовить пелёнки;
 - обещает сделать колыбель.
- 4) Ак–Кёбёк матери даёт повторное задание:
 - приготовить пелёнки;
 - собрав 40 и девять старушек, ждать его рождения.

3. Прозаическое повествование:

- пелёнки приготовлены;
- колыбель сделана;
- 40 и 9 старушек собраны;
- мальчик рождён;
- через два дня мальчик разбивает свою колыбель и встаёт на ноги;
- мальчик идёт на рыбалку;
- мальчик встречает Кёдён–Пия;
- Кёдён–Пий спрашивается об имени–роде мальчика и куда он идёт;
- Ак–Кёбёк у Кёдён–Пия спрашивается о его имени–роде;

– Кёдён–Пий мальчику бросает задиристое словесное испытание;

– Ак–Кёбёк отвечает таким же словесным испытанием;

– Ак–Кёбёк рыбачит;

– Кёдён–Пий возвращается домой;

– Кёдён–Пий из–за зависти к Ак–Кёбёку ругает своего мальчика, лежащего в колыбели, и заставляет его встать;

4. Ак–Кёбёк возвращается домой и поёт:

1) песней велит собрать 25 мастеров;

2) смастерить копьё;

3) собрать 45 мастеров;

4) смастерить меч.

5. Прозаическое повествование:

1) копьё и меч приготовлены;

2) Ак–Кёбёк не имеет коня;

3) Ак–Кёбёк у своего дяди просит коня;

4) дядя Ак–Кёбёку даёт коня.

6. Ак–Кёбёк благословляет своего дядю, чтобы у него табун размножился.

7. Прозаическое повествование:

1) Ак–Кёбёк сел на коня;

2) испытание Ак–Кёбёком коня на крепость – коня тянет за хвост, и сдирает с него шкуру, конь уходит без шкуры;

3) коня в поле съедают птицы;

4) Ак–Кёбёк идёт к своему дяде и повторно просит коня;

5) дядя Ак–Кёбёку не даёт коня;

6) Ак–Кёбёк проклинает своего дядю:

– чтобы воры проникли в его стойбище;

– чтобы к скоту его пробились волки.

8. Прозаическое повествование:

1) к скоту пробились волки;

2) Ак–Кёбёк третий раз идёт к своему дяде просить коня;

3) Ак–Кёбёку дядя даёт коня;

4) конь испытывает Ак–Кёбёка – не выходит из чулана, лежит.

9. Ак–Кёбёк песней восхваляет своего коня:

1) описание пасущегося коня;

2) описание стоянки коня;

3) описание нравов коня;

4) описание копыт коня;

5) описание ушей коня;

6) описание хвоста коня.

10. Прозаическое обобщённое повествование о поездке Ак–Кёбёка.

11. Хвалебная песня Ак–Кёбёка:

1) восхваление Ак–Кёбёком своей охотничьей птицы (в трёх вариациях);

2) восхваление копья;

3) восхваление меча;

4) восхваление рукояти камчи;

5) восхваление головки камчи;

12. Прозаическое повествование:

1) появление младшего брата Ак–Кёбёка;

2) приглашение Ак–Кёбёком своего брата на войну;

3) отправка Ак–Кёбёка с братом на войну;

13. Песня младшего брата Ак–Кёбёка:

1) песня–вопрос (обрисовывается образ снега и посыльного);

2) песня–загадка (в двух вариациях).

14. Песня–ответ Ак–Кёбёка своему брату:

1) ответ на песню–загадку (в двух вариациях).

15. Песня брата Ак–Кёбёка:

1) песня–загадка, данная Ак–Кёбёку;

16. Песня–восхваление своего коня Ак–Кёбёком (в двух вариациях).

17. Брат песней просит, чтобы Ак–Кёбёк его не брал на войну (в двух вариациях).

18. Прозаическое повествование:

1) Ак–Кёбёк брата домой не отпускает (берёт его на войну);

2) брат Ак–Кёбёка сбежал от него.

19. Ак–Кёбёк песней дал приказ коню брата воевать.

20. Прозаическое повествование:

1) конь вступил в бой;

2) Ак–Кёбёк наказывает брата.

21. Бой коня с врагом воспевается песней.

22. Прозаическое повествование:

1) Ак–Кёбёк вступает в бой;

2) Ак–Кёбёк истребляет всё вражеское войско;

3) Ак–Кёбёк возвращается с войны;

4) ранение коня (40 ранений), у Ак–Кёбёка 30 ранений;

5) на пути Ак–Кёбёк подъезжает к айылу девушек.

23. Песни девушек, адресованные Ак–Кёбёку:

1) восхваление коня Ак–Кёбёка (в двух вариациях);
2) Восхваление самого Ак–Кёбёка;
3) девушки приглашают Ак–Кёбёка ночевать в *айыле* (в двух вариациях).

24. Прозаическое повествование:

- 1) ночёвка Ак–Кёбёка в *айыле* девушек;
- 2) возвращение Ак–Кёбёка домой.

25. Песня Ак–Кёбёка о том, что он ночевал в *айыле* девушек.

26. Прозаическое повествование:

- 1) Ак–Кёбёк вернулся домой;
- 2) Ак–Кёбёка единственная сестра исчезает;
- 3) Сын Кёдён–Пия, Мангыт, сестру Ак–Кёбёка взял женой;
- 4) Ак–Кёбёк гневается и едет к Мангыту.

27. Узнав о том, что едет разгневанный брат, сестра поёт:

- 1) обращение к своему мужу (в двух вариациях);
- 2) песней даёт задание мужу.

28. Прозаическое повествование:

- 1) муж сестры, Мангыт, убивает коня Ак–Кёбёка;
- 2) Ак–Кёбёк убивает Мангыта;
- 3) Ак–Кёбёк забирает свою сестру и возвращается домой;
- 4) Ак–Кёбёк, избегая Кёдён–Пия, выступает в роли повара;
- 5) Кёдён–Пий встречает Ак–Кёбёка в качестве повара, но не узнаёт;

6) Ак–Кёбёк при первой встрече с Кёдён–Пием его испытывает (у подножия горы поставил Кёдён–Пия и, претворившись, что хочет стрелять в стрелу, которую Кёдён–Пий держал в зубах, выстрелом ломает ему зубы;

7) Кёдён–Пий второй раз встречается с Ак–Кёбёком;

8) при второй встрече с Кёдён–Пием Ак–Кёбёк обманом завёл Кёдён–Пия в озеро и, используя свой магический дар, поначалу заморозил, а потом разморозил);

9) Ак–Кёбёк убивает Кёдён–Пия (отрезает ему голову).

По своей структуре и содержанию данное произведение создано на стыке эпического и песенного жанров. По своей содержательной сути произведение полностью отвечает всем требованиям эпоса. Оно состоит из следующих мотивов: чудесное рождение *баатыра*, его чудесный рост и становление, обретение богатырского снаряжения, коня, встреча героя с будущими противниками, участие в бою, победа над врагом и возвращение домой, затем повторное разрешение конфликта также в пользу главного героя.

Произведение «Ак–Кёбёк» в публикации В. В. Радлова интересно тем, что его начало представляет своеобразное вступление–предсказание о главном его герое Ак–Кёбёке:

Кёбёк, Кёбёк озеро переплывёт,
По горе *Кёмюр–Туу* дорогу проложит.
Если родится муж лучше Кёбёка –
Через океан мост проложит.

Данный текст песни об Ак–Кёбёке по структуре состоит из песенных монологов и прозаических повествований. Такой стиль подачи эпического текста вполне закономерный процесс, обусловленный давними народными устно–поэтическими традициями.

В песне конфликтная ситуация начинается с момента встречи Ак–Кёбёка в младенческом возрасте с Кёдён–Пием. Кёдён–Пий, зная незаконнорождённость Ак–Кёбёка, изначально к нему относится враждебно, он, увидев рождённого чудесным образом мальчика, сравнил его со своим младенцем, который лежал в колыбели, и позавидовал чудесным способностям Ак–Кёбёка, потому что Ак–Кёбёк через два дня после рождения встал и пошёл рыбачить, а сын Кёдён–Пия, Мангыт, всё ещё лежал в колыбели. Кёдён–Пий чувствует к мальчику раздражение и вступает с ним в словесную перепалку оскорбительного характера: «...*мен сенийи сүттүң көбүзүн урууп ичейин теп санаган*» – «*Я хотел и выпить пенку налитого тебе молока*». Кёдён–Пий этим высказыванием хочет подчеркнуть, что Ак–Кёбёк всё ещё младенец, тем самым показывает уничижительное отношение к ребёнку. В свою очередь Ак–Кёбёк, чувствуя его зависть к нему, сразу же даёт очень дерзкий ответ, показывающий, что у его противника неприличного значения имя, т. е. Кёдён–Пий переводится как «Зад–Господин»: «*Мен мал көдөнин кезип јийин тегемин. Сенийи кижги көдөнин јибессим!*» – «*Я хотел отрезать [кусок] задницы коня и съесть. Твою человеческую задницу не буду есть!*»

Возникновение имени героя Ак–Кёбёк в данном варианте, видимо, связывается с его незаконным рождением. Незаконное рождение ассоциируется с чудесным появлением героя из пены озера. Об этом хорошо свидетельствуют вторая и третья записи. Рождение Ак–Кёбёка из озера – это очень прочно утвердившийся мотив в алтайском фольклоре. Думается, что он первичен по отношению к мотиву незаконнорождённости песенного героя.

Из структурно–семантической схемы произведения «Ак–Кёбёк» явно прослеживается тот факт, что историческая действительность, возникшая в далёкие времена, выражена с помощью

традиционных народных песенных звеньев, связанных с прозаическими повествованиями, а также обрамления её мифологическими мотивами. Каждая песня имеет свою специфическую традиционную вариацию, призванную обрисовывать описываемую песней деталь с разных точек зрения и смысловых позиций.

В структуру произведения «Ак–Кёбёк», кроме песен и прозаических повествований, контекстуально вплетаются *алкыши* – благословения, *каргыши* – проклятия, поучительные и «меткие» слова. Для примера покажем вступление к песне (при подаче данного материала мы сохранили особенности графического оформления песни В. В. Радловым):

Ак Ктöбöктүң аидар сös,
алып јанчыкка салар сös,
уҗарларҗа уҗар сös,
укпас јаманҗа улук сös*.

Кöбöк–Підің аидар сös,
көрүп јанчыкка салар сös,
піләрләргә піләр сös,
пілбäs јаманҗа улук сös.

Слово, сказанное об Ак–Кёбёке –

Слово которое, взяв, нужно положить в ягдташ.

Для слушающего значимое слово,

Для неслушающего тягостное слово.

Слово, сказанное о Кёбёк–*Пие*, –

Слово, которое, уразумев, нужно положить в ягдташ.

Для понимающего значимое слово,

Для неразумного тягостное слово.

Вышеприведенное отточенное стихотворное вступление к песне является своего рода поэтической орнаментовкой песни, оно выражает её общую суть о том, что эта песня – очень значимое фольклорное произведение, которое народом принимается как философия жизни. В ней показано, как народ любит свой родной язык, искусно созданные традиционные произведения устного народного творчества, являющиеся материалом для познания жизни на земле, уроком из прошлого народа. То, что герой незаконнорожден, народом не осуждается, а, наоборот, приветствуется, потому что в народе бытует мнение, что ребёнок, который матерью сознательно рождён незаконным образом, является плодом большой божественной любви, даже есть такая интересная поговорка: «*Јердин јакшызы сас, кижинин јакшызы сураc*» – «Хорошее место – болото, хороший человек –

сурас (незаконнорождённый). Женщина сознательно идёт на такой шаг, чтобы иметь полноценного, здорового ребёнка от любимого ею мужчины. Вот поэтому Ак–Кёбёк и стал таким чудесным героем – *баатыром*, который будучи в утробе матери, разговаривал с ней и давал ей различного рода задания.

Мотив незаконного рождённого ребёнка имеет глубокое значение, которое заключается в следующем: по народной мудрости, полярные понятия «незаконнорождённый» – «законнорождённый», «богатый» – «бедный» возникли в результате чрезмерного разделительного мышления людей, такое мышление не показывает истинную суть вещей. Потому что дети из богатых семей, законнорождённые, порой не обладают такими положительными качествами, какими обладают дети из бедных семей, незаконнорождённые дети. Поэтому по восточной мудрости, лотос – цветок, который является символом святости, растёт на болоте. Понятия «хорошее» и «плохое» содержится только в уме людей, а в реальной жизни «плохое» и «хорошее» проявляется только через жизненные ситуации. Таким образом, песня «Ак–Кёбёк» подтверждает смысл народного учения о том, что герои, которые должны стать предводителями народов, их защитниками, от природы бывают одарёнными, способными, они приходят по воле бога, судьбы. Таким оказался и наш герой Ак–Кёбёк.

Имеется ещё одна запись об Ак–Кёбёкё под названием «О Кёбёке», зафиксированная в Республике Алтай в Кош–Агачском районе на стоянке «Ада–Кёл» (букв. «Отец–Озеро») вблизи с. Белтир от Суруновой Кёкпёк в 1990 году автором статьи. Данная запись представляет собой один из осколков традиционного эпического произведения, она очень короткая и является одним из вариантов начального предсказания о мифологическом герое:

«Кёбёк керегинде»

«Кёбёк деп кижси көлдин көк буказы болуп бүйткен неме deer.

Онын учун көбёк улустын жайааны жаан deer. Тегиндү улус эмес ол, тегенектү ле неме болгон болбой ол.

Кёбёк кижси көл кечер,

Көк тенгиске жол эдер.

Кёбүкти алып, аш эдер,

Көп калыкты бир эдер.

Тенгеринин кыптарын

Бир этире айланар.*

*Жер–жинистин үстин**

Жудурукка тудар.

*Јуулажарга јүткүгөн Көбөк,
Јулдажарга күчтү Көбөк деер.*

Бичиген кижинин сурагы: «Бу кожон бо?»

Куучынчынын каруузы: «Та, билбесим, кожон ло болбой. Кожондогонун да укпаам. Аный ла айдатан. Бу ла Арбыннын энези куучындап отуратан. Озгы улус нени ле табар немее не» – «Человек по имени Кёбёк был создан быть сивым быком озера, так говорят. Поэтому у людей из рода кёбёк покровители очень сильные, говорят. Непростые они люди, наверное, у них какие-то заковырки были».

Перевод:

«Человек [из рода] Кёбёк через озеро переправится.

Через синий океан путь проложит.

Собрав пену, её в еду превратит,

Многие народы в один [народ] соберёт.

Все слои неба

Разом обойдёт.

Всю землю–твердь

В кулаке будет держать.

Чтобы воевать, равнившийся Кёбёк,

Чтобы биться, силу имеющий Кёбёк, говорят.

Вопрос записывающего: «Это песня?»

Ответ рассказчика: «Та, не знаю, песня, наверное. Я не слышала, чтобы пели. Так вот говорили. Вот мать Арбына (свекровка рассказчицы) рассказывала. Прежде люди что попало придумывали ведь» [НА НИИА, ФМ 512].

Существует ещё и третья запись, производившаяся нами также в Республике Алтай в г. Горно–Алтайск от Донской Тарбанаева под названием «Песня парня по имени Кёбёк» в 1995 году. Это произведение предваряется близким к первым двум вступлениям–предсказаниям:

«Көбөк деп уулдын кожонгы керегинде мен угун жүрөтөм.

Көбөк, Көбөк көл кечер, Көмүрү салып, суу кечер.

Көбөктөн бүткен эр келзе,

Көк тенгиске күр бүдөр.

Күркүреген жол болор,*

Күреелеген жон болор.

Көбүктен бүткен Көбөктин

Күчи кандый болгой не?

*Көлдөн түшкен теринин**

Ийдези кандый болгой не? [НА НИИА, ФМ 512].

Перевод:

«Кёбёк, Кёбёк через озеро переправится,
Если от Кёбёка рождённый муж придёт,
Через синий океан мост [им] проложен будет.

С грохочущим шумом дорога будет,
Кругом народ будет.

У Кёбёка, рождённого из пены,
Какова сила будет?

Из пота, капнувшего на него из озера,
Какая мощь будет?

Кёбёк деп уул коркышту күчтү болгон. Онын сагыштузы да, тапкыры да тын неме болгон.

Ол бир катап байла ченешкен эмтир. Бай ого айткан: «Сенин малын менин малымды жип туру, сен меге төлүлү, меге эмди төртөн жылкы айдап экел!» – деген.

Кёбөктө мал бар эмес, ол энезинин сурастан тапкан уулы болгон, жокту кижси. Ого таайы бир ле кула бее сыйлаган. Ол беенен ле кулундар болуп, бир табын мал болеерен. Эмди ол бай оны жаан көрүп, аларга–жирге турганы бу болгон. Кёбёк айткан: «Же, жаан кижсини канайдар? Бүдүретен турум».

Ол эмди санан жат: «Мыны канайдар? Ого нени берер?» Анан Кёбёк көлдөн сары–чоокыр, көк–чоокыр таитар чыгарала (40 таиш), айткан:

Сары–аланан мал болзын,

Салдыргазы бек болзын!

Көк–өлөндөн мал болзын,

Көндүргези бек болзын!

Айдарда ла, таитар мал болеерен. Кёбёк оморды айдайла, байга экелип берген. Бай кайкаган, коркыган. «Бу уурунын немези болбой, канайдар?» – деп. Же, кубулгазын неме байга кайдан мал болор ол, онын малын ончозын жип салган.

Бот, ол малды мал жиген деп ыраланып–жоролонуп турала, алган ажсы ол болгон деер. Онын куучындары база да көп, ундуп турум».

Перевод:

«О песне парня Кёбёк я слышал.

Кёбёк, Кёбёк через озеро переправится,

Мост проложив, через реку перейдёт.

Если от Кёбёка рождённый муж придёт,

Через синий океан путь проложит.

С грохочущим шумом дорога будет,

*Кругом народ будет.
У Кёбёка, рождённого из пены ,
Какова сила будет?
Из пота, капнувшего [на него] из озера,
Какая мощь будет?*

Парень Кёбёк очень сильным был. Он был и умным, и находчивым. Он однажды с богачом состязался, оказывается. Богач ему сказал: «Твои кони едят моих коней, ты у меня в долгу, теперь мне сорок коней пригони!» – сказал. Ведь у Кёбёка нет коней, он у своей матери был незаконнорождённым ребёнком, бедным человеком. Его дядя [по матери] ему одну саврасую кобылу подарил. И от той кобылы рождались жеребёта, целый табун коней вырос. Теперь этому богачу он [табун] большим показался, и вот ему захотелось их взять–съесть. Кёбёк сказал: «Ну, что сделаешь с большим человеком? Придётся мне исполнить [его желание]. Вот он теперь думает: «Что с этим делать? Что ему отдать?» Потом Кёбёк из озера вытащил жёлто–пёстрые и сине–пёстрые камни, (сорок камней), сказал:

*Пусть из жёлто–пёстрых кони будут,
Их уздечки с завязками крепкими будут!
Из сине–пёстрых пусть кони будут,
Их нагрудные ремни крепкими будут!*

Как сказал, камни конями стали. Кёбёк их погнал, к богачу привёл. Богач удивился, испугался. «Что делать, если они ворованные?» – подумал. Ну, такие волшебные [кони] как могут служить богачу скотом, они всех коней его съели.

Вот он, так наговаривая, что кони [Кёбёка] коней съели, накликав–наговорив, получил своё. О нём рассказов ещё много, я позабыл».

Надо отметить, что во всех этих трёх записях единое традиционное вступление, которое, на наш взгляд, прочно утвердилось в народе с давних времён, и оно является как бы цементирующим, структурирующим составляющим для всех вариантов.

Третья запись далее по содержанию отходит от радловского текста, она фактически выглядит как волшебная сказка на сюжет «Чудесный герой». В ней Кёбёк представляется незаконнорождённым бедным героем, умным и находчивым, обладающим магическими способностями, который победил противника, посягающего на его имущество – табун, размножившийся от кобылы, подаренной ему его дядей.

Созданных чудодейственной песней лошадей Кёбёк пригоняет к богачу. А лошади–то были магическими духами, обладающими свойство есть коней, они и съели коней богача. Дидактическая концовка заключается в высказывании рассказчика: «Вот он, так наговаривая, что кони [Кёбёка] коней съели, накликав–наговорив, получил своё» [НА НИИА, ФМ 512].

Во всех текстах прочно сохраняется мотив связи героя (Ак–Кёбёк, Кёбёк) с озером. В двух из них прямо констатируется, что Ак–Кёбёк имеет чудесное происхождение, он порождён духом озера. Во второй записи о Кёбёке говорится так: *«Человек по имени Кёбёк был создан быть сивым быком озера, так говорят»*. Тут надо сказать, что персонаж Кёбёк представляется как мифологический первопродок алтайского родо–племенного объединения *кёбёков*. В третьей записи *«Кёбёк рождён из пены [озера]»*, он также наделён сверхъестественными способностями (из камушек озера песней творит лошадей и тем самым подвергает уничтожению злоумышленника). Получается, что Ак–Кёбёк (Кёбёк) связан с природными силами, находится под покровительством духа озера, который всегда защищает его, герой песни от природы наделён даром магии, оборотничества и т. д. В радловском тексте сказано, что Ак–Кёбёк своего противника заговором замораживает в озере и снова размораживает.

Произведение, записанное от Тастаевой Кызымай в 1956 году исполнителем названо «Сказка Ак–Кёбёк». Этот текст в значительной степени отличается от радловского. Записанный В.В. Радловым 147 лет назад текст «Ак–Кёбёк» в большей части состоит из песен. Каждая описываемая ситуация выражается песней. Текст Кызымай Тастаевой в основном исполнен прозой с песенными вставками, и по своей форме и содержанию близок к богатырским сказкам:

1. Общение Ак–Кёбёка со своим близким человеком – Ак–Кёбёк, будучи в утробе своей матери, разговаривал с ней:

- 1) ребёнок знал о том, что он незаконнорожденный;
- 2) ребёнок даёт матери два задания:
 - приготовить пелёнки;
 - сделать колыбель.
- 3) Ответ матери своему внутриутробному сыну:
 - обещает приготовить пелёнки;
 - обещает сделать колыбель.

2. Прозаическое повествование:

- пелёнки приготовлены;
- колыбель сделана;

3. Встреча Ак–Кёбёка с Кёдён–Пиём:

1) они состязались песней;

3. Младший брат Ак–Кёбёка, Мамыт–Бий, отказывается ехать на войну.

4. Восхваление песней Ак–Кёбёком своего коня.

5. Борьба Ак–Кёбёка с Кёдён–Пиём и уничтожение его.

Здесь образ сына Кёдён–Пиё, сцены спасения Ак–Кёбёком своей сестрёнки, посещение героем *айыла* девушек при возвращении с войны отсутствуют. Но зато дополнен эпизодом о том, что после уничтожения своего врага Кёдён–Пиё Ак–Кёбёк залезает в пещеру, находящейся в горе Кара Туу, и засыпает, а своему младшему брату Мамыт–Бию наказывает его разбудить в случае вражеского нападения. Затем к Мамыт–Бию приходит человек и говорит, что Ак–Кёбёк ему должен был заплатить три рубля. Мамыт–Бий отправляет его к горе Кара Туу, где лежал и спал Ак–Кёбёк. Потом оказалось, что тот человек обманул Мамыт–Бия, хитростью проник к спящему Ак–Кёбёку и попросил его вместе с ним отправиться на войну. Ак–Кёбёк отказался воевать и дал зарок больше никогда не участвовать в боях. И после этого случая на Алтай много противников совершили набеги и завоевали алтайцев. С того момента алтайцы стали *кулами* (невольниками) [НА НИИА, ФМ 120].

Сказочное утверждение о том, что алтайцы стали извечными невольниками, видимо, вызвано тем обстоятельством, когда пала их государственность (Ойротское ханство) под военным натиском противников. На наш взгляд, радловский вариант «Песня Ак–Кёбёка» была создана во времена существования Джунгарского ханства, а последний вариант в записи С. П. Тастаева возник позднее, когда окончательно был разгромлен государственный строй алтайских тюрков.

По наблюдениям Е. Е. Ямаевой, Ак–Кёбёк был предком современных алтайцев и военным предводителем алтайских племён. Исследовательница, ссылаясь на авторитетные в современной науке исторические источники, утверждает, что в данном переведённом автором на прозу произведении говорится о борьбе Ак–Кёбёка с иноплеменником Кёдён–Пиём [разрядка – наша]. Далее автор, опираясь на результаты своих исторических изысканий, пишет, что «образ Кёдён–Пиё, близкий к мифологическому, в фольклорной среде народов Европы и Азии встречается под именами Кёдён, Котян, Китень, Хадын, начиная со среднего Кангая и до берегов Дуная» [4, с. 134].

По историческим сведениям, приведённым В. Бартольдом из капитального труда русского востоковеда Н. В. Ханькова «Иран» и других его сочинений, в Средней Азии существовала «династия Мангытов» [1, с. 200]. Возможно, персонаж, упоминаемый в народной песне под именем Мангыт, и есть представитель той династии.

Следует сказать, что народная песня, которая возникла на основе реальных исторических событий, со временем претерпела своеобразную трансформацию и в формальном и содержательном планах. В одном случае песня принимает форму лиро-эпической песни (радловский текст), в другом – богатырской сказки, обрамлённой песенной цепью (запись от Кызымай Тастаевой), в третьем – очень краткое фрагментарное изложение, выражающее основную сущность героя (запись от К. Суруновой), в четвёртом – волшебной сказки (запись от Д. Тарбанаева).

Сюжет о борьбе Ак-Кёбёка с иноплемениками, о его песнях встречается и у тюрков-хакасов. В книге Н. Ф. Катанова «Хакасский фольклор», вышедшей в свет в 1963 году, в которой содержатся материалы по хакасскому фольклору, извлечённые из книги В. В. Радлова «Образцы народной литературы тюркских племён, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи», имеется этиологического характера сказка, повествующая о том, что Ак-Кёбёк является одним из первопродков и главных *баатыров* хакасского народа, и Ак-Кёбёком были даны названия рекам Эне-Сай (Енисей) и Кем [2, с. 121–122].

Таким образом, из вышеизложенного сравнительно-сопоставительного анализа текстов разных лет следует сделать вывод о том, что лиро-эпическая песня «Ак-Кёбёк», записанная В. В. Радловым в середине XIX столетия и опубликованная в «Образцах...», была создана на основе действительных фактов, происходивших в среде тюркоязычных племён Саяно-Алтая на исторической арене. При этом песня, исполненная устами главного персонажа, обрамлена прозаическими повествованиями. Один из вариантов данного произведения под названием «Сказка «Ак-Кёбёк» при сопоставлении его с радловским текстом показывает, что в нём основное повествовательное ядро песни обрастает совершенно иными мотивами, на наш взгляд, в связи с индивидуальным творческим подходом рассказчика.

Далее следует отметить, что в фольклорной среде южных алтайцев обнаружены ещё два текста, которые показывают о таком факте, когда на основе исторически сложившейся песни об Ак-Кёбёке со временем возникает уже другой цикл повествования об этом герое.

Источники и литература

1. Бартольд В. В. «Тюрки». М.: Изд-во «Ломоносов», 2016. 240 с.
2. Катанов Н. Ф. «Хакасский фольклор». Абакан: Хакасское книжное изд-во. Хакасский НИИЯИЛ, 1963. 162 с.
3. Радлов В. В. «Образцы народной литературы тюркских племён, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи». Ч. I. Поднаречия Алтая: алтайцев, телеутов, черневых и лебединских татар, шорцев и саянцев. Санктпетербург, 1866. 410 с.
4. Ямаева Е. Е. Алтайская духовная культура: Миф. Эпос. Ритуал. Горно-Алтайск, 1998. 167 с.

Принятые сокращения

НА НИИА – Научный архив Научно-исследовательского института алтаистики им. С.С. Суразакова

ФМ – фольклорные материалы

© М. А. Демчинова, 2018

УДК 811.512.145

С. Т. Кабирова

МИФОНИМ *МЭЦКЭЙ* В ЯЗЫКОВОМ СОЗНАНИИ ЗАБОЛОТНЫХ ТАТАР

S. T. Kabirova

METONYM *MATSKEY* IN THE LINGUISTIC CONSCIOUSNESS OF THE TATARS ZABOLOTNYKH

Аннотация: В статье анализируется мифоним *мэцкэй* в языковом сознании заболотных татар. На материале говоров заболотных татар выявлено, что коренные жители сохранили веру в мифоним и активно используют лексику *мэцкэй* в своей речи (через образ мифонима репрезентируются такие внешние и внутренние качества человека как обжорство, алчность и т.д.).

Abstract: The article analyzes the name of the mythonym «Matskey» in the dialect language picture of the world, which is currently the object of close attention of linguists. On dialects zabolotnykh Tatars revealed that the indigenous inhabitants of these places have kept the faith in mironim and actively use the word «Matskey» in his speech (via the image mythonym representerade external and internal human qualities like gluttony, greed, etc.).

Ключевые слова: Лингвокультурология, сибирские татары, мифоним.

Keywords: Linguoculturology, Siberian tatars, mythonym.

Актуальность нашей работы обусловлена несколькими факторами. Во-первых, мифология отражает наивную картину мира, изучение которой позволяет выявить отголоски древнего мира. Во-вторых, актуализируется сохранение и развитие народных говоров заболотных татар. В-третьих, актуальность обусловлена не только предметом изучения, но и той культурой этнической группы, которая хранит отголоски архаического мировоззрения, а именно – заболотные татары. Данная этническая группа представляет собой уникальную социогруппу, которая до сих пор сохраняет компактность проживания и территориальную изолированность, соответственно, в говорах заболотных татар первые представления о мире менее всего подвергались изменениям.

Заболотные татары – это одна из этно групп сибирских татар, которые населяют территорию большого болотистого края (отсюда произошло название «заболотные татары») к западу и северо-западу от Тобольска, что со временем привело к изолированности народа. Изолированность, т.е. ограниченность возможностей общения с основными группами сибирских татар. Это приводит к возникновению у заболотных татар некоторого своеобразия как в быту, так и в языке. Заболотные татары проживают в таких населённых пунктах, как Лайтамак, Янгутум, Топкинбашево, Топкинская, Вармахли, Иземеть, Ишменево, Ачиры, Носкинская. Кроме того, эта группа проживает в дер. Кускургуль Нижнетадинского района Тюменской области и в дер. Эскалбы в Свердловской области. Абсолютное большинство населения – заболотные татары – коренные жители этих мест, чьи предки веками жили здесь.

Известный историк Г. Файзрахманов отмечает: «Заболотье на 90 процентов покрыто непроходимыми болотами, изрезано массой речушек, имеющих названия и безымянных, с десятками больших и малых названных и не названных озёр, с островками суши, на которых разбросаны десяток – другой селений. Это край смелых и мужественных людей, охотников, рыболовов.

В Заболотье расположены только татарские селения. Расстояние между ними составляет нередко 30–40 км. Свободное общение между деревнями и большой землёй имеется только зимой, а летом связь возможна по известным только местным жителям узким, извилистым,

болотным рекам, озёрам и озерцам, между которыми прокопаны транспортные «Резки» – узкие, шириной 80 сантиметров каналы, по которым может пройти в одну сторону лодка - долблѣнка. Старожилы знают «водно-сухопутную» дорогу – лодкой по озёрам и рекам, от озера к озеру, от реки к реке – пешком по болотным кочкам» [7, с. 287].

Исследование истории и языка сибирских татар связано с именами тюркологов В. А. Богородицкого, С. Амирова, А. З. Заляя, Д. Г. Тумашевой, Г. Х. Ахатова, Г. Ф. Саттарова, С. М. Исхаковой, Г. М. Сунгатова, Ф. Ю. Юсупова, А. В. Дмитриевой, А. П. Дульсона, Д. Рамазановой, Х. Ч. Алишиной, А. Х. Насибуллиной, Р. С. Барсуковой, Г. Ч. Файзуллиной и др.

Целью исследования является лингвокультурологический анализ мифонима «мэцкэй» в языковой картине мира заболотных татар. Материалом исследования послужили полевые записи, собранные в деревне Иземеть Тобольского района Тюменской области в 2017–2018 гг.

Мифы о *мэцкэй* характерны практически для всех заболотных татар. Анализ описания лексемы *мэцгэй* в лексикографических источниках показал, что употребляется данное слово в тоболо-иртышском диалекте в двух значениях. Составители диалектологических словарей истолковывают эту единицу как «обжора, ненасытный» с пометой тюменский, тобольский говоры [3], [2]; в качестве синонима приводятся лексемы *алиот* [2], *абса* [3] / *апса* [1]. Этимологические источники отсылают лексему *мэцгэй* к древней основе *би:жџин* / *bi:žin*, которая имеет шесть значений: 1. обезьяна; 2. название девятого года двенадцатилетнего животного цикла; 3. название созвездия Плеяд; 4. злой дух (тюм.); 5. рыба; 6. божья коровка; водяной жук; насекомое, плавающее на воде; слизняк [4]. В этимологическом словаре татарского языка единица *мэчкэй* трактуется как «старуха ведьма» [1].

По мнению Э. В. Севортяна, слово «*мечкей*» распространено в кыпчакских языках и узбекском, содержащим кыпчакский ингредиент». Исследователь приводит четыре значения: 1. обжора, ненасытный, 2. алчный, жадный, 3. ведьма, колдунья, баба-яга, 4. рахит [5].

Ф. И. Урманчеев отмечает, что мифологический образ *мэчкэй*, *мэцкэй* характерен для фольклора сибирских татар и башкир и приближен образу русского упыря. Между тем Ф. И. Урманчеев описывает данный персонаж следующим образом: *мэчкэй*, *мэцкэй* – это лицо женского пола, которое ночью вылетает из трубы в виде огненного шара [6, с. 229].

В целях установления семантических связей между значениями лексемы *мэцгэй* обратимся непосредственно к мифологии сибирских татар. Мифоним *мэцгэй* / *термэцгэй* описывается как кровососущий злой дух женского пола, представляемый в виде пылающего огненного шара, который выходит на охоту в вечернее или ночное время. Добычей такого духа становятся остатки крови в местах забоя скотины, а иногда и запозднившиеся люди. На следующий день у женщины, в теле которой заключен демон, болит голова, живот, и ее тошнит кровью.

Ареал распространения лексемы *мэцгэй* в Тюменской области локализован на территории Вагайского, Тобольского, Уватского, Ялуторовского и Ярковского районов. Приведем пример мифа о *мэцгэй*, записанный в деревне Иземеть Тобольского района. Говор жителей данного населенного пункта относится к заболотному. Респондентом является Аллагулова Гульсара Билаловна 1957 года рождения. Текст записан 04.02.2018.

Хурата тицэ ахшам арага келэң сыйер cowat иэн. Моңа өннәсе эйтэт иэн: «Син давай, палам, сыйыр саума. Ул вақытны йарамайты.» *Пы эйтэт иэн: «Мин, өннә, писмилла тиф савам.»* *Пы пер көннәрне хурага кереф киткән, писмилланы эйткәле онтхан. Пы аннасын хуратан цыхса, ике салдат торат иэн, қафка төптә. Перәуе пер йахта, перәуе пер йахта. Мыңа эйтәтләр иэн: «Давай, мене пы сөтне эц! Сауған сөтеңне эцев хуй!»* *Пы эйтэт иэн: «Мин аны нимә шигелле эцәм тиф?»* *Пы нимә эшләсен? Сөтен эцеф қуйған соң, пылар йугалтылар. Салдатлар йуққа цыққан соң, пы өйгә кереф хиткән. Мының қарты пулған өйтә, паллары та пулған. Пы цытай алмайты иэн: киңе көтәте иэн, эценмейте иэн. Мыны перенце пелмәгәннәр: пы ниг пылай эценмейт иэн. Анасын карты эйтэт иэн: «Син ниг пылай эценмейсен?»* *Пер көн алай йөрит игән, игенце көн алай йөрит, өценце көнне пы ир элиен падазрение итэт иен пы қортхойохқа. Мыны, тиф эйтэт, мин көтеф пағу кәрәг: кайта, кемнәртә пы эценәт. Пы, анасын, мыны көтсә, пы кереф китәт иэн сыйаратга. Сыйаратның эценә. Қәверләрне қутарған пулыр. Қәверләрне қутарса та, сөйәг кимермәс хуй. Анасын ире қайтф китәт иен, көтәт иен өйгә килүэн. Пы өенә қайтәт иэн, пы инте йатхан, ире: «Мене өстөлтә ашлар, эцен.»* *Пы эйтэт иэн: «Юх, мин тух, эценмейм.»* *Син, тиф эйтәт иэн ире, кашнай көн тух, нәрсә пелән эценәсен? Пы пыларга эйтмейт иэн сыйаратга йөрүне. Эне үшигелле кувыф йөрүэн. Кешегә тә теймәгән пит, сыйаратга элиен нәрсәгә парған. Сыйаратта йөрегән зуй. Кувыф қитгән анасын терелей. Перенце пашилаған, әрцәм, ул әле киңге өйләртә. Пер қортхойох ма, әлләм усе йяшәгән, көчгенә қызы*

пулган, эрцэм. Қорхойохның иц йеренә теймэгән, йара та йасамаған, чанны алыф йяцэгән пулыр. Пер көнне цыгармаған ире мыны анасын, өйтө пихлэгән. Анасын мене анта тойған қувыф китүен. Анасын аны яхқаннар. Пөтен авлны йеерғаннар. Пер мулла түгел, аллайтын әлиен муллалар әфгилгәннәр авлга. Ул муллалар әтхәннәр: «Тулайс северхе алың, ул севертхе пелән пер гус тусаң, йуғартан та, төмәннән тә қараң, штобы тусаң ицгайтан цыхмасын». Көн қатты тымых пулган йәйнең көне. Пөттен қалых цыққаннар, мыны йахқаннар, күхрәгенә сөмән цәнцәннәр тә, йахқаннар. Пер корт пулыф, әлиен нәрсәсе пулыф, оцыф хитхән. Ицмәсе қалмаған. Анасын ул мулла әтхән: «Вақирта пер ваққытны, пер қусыв алыр».

Перевод. В коровнике одна женщина постоянно на закате корову доила. Ей бабушка говорит: «Ты, давай, дитя, корову не дои. В это время нельзя». Она говорит: « Я, бабушка, когда дою «писмилла» говорю». Эта женщина в один день в коровник зашла, «писмилла» сказать забыла. Она потом из коровника вышла а возле калитки два солдата стоят. Один на одной стороне, один на другой. Ей говорят: «Давай это молоко пей! Надоенное молоко выпей». Она говорит: «Я это как выпью?» Ей что делать? После того, как выпила молоко, они исчезли. После того, как солдаты исчезли, она домой зашла. У этой муж был дома и дети были. Она терпеть не может: вечера ждёт, не ест. Про неё сначала не знали, почему она так не ест. Потом муж говорит: «Ты почему не ешь? » Один день так ходит, второй день так ходит, на третий день этот мужик начинает подозревать старуху. За ней, говорит, посмотрю: где, у кого ест. Муж потом, за ней следя, видит, что эта заходит на кладбище. Гробы вынимает, не кости же ей грызть. Потом муж домой уходит, ждёт её возвращения домой. Женщина возвращается, а муж уже лёг, он: «Вот на столе еда, ешь». Эта говорит: «Нет, я сыта, не буду есть». Ты, говорит муж, каждый день сыта, чем ты питаешься? Жена не говорит домашним, что на кладбище ходит, как стала куфхын (злым духом, умертвляющим своих жертв путём удушения). Людей ведь она не трогала, на кладбище почему-то ходила. На кладбище ходила. Стала куфхын потом заживо. Начала, вроде, она с вечерних домов. Вроде бы одна старуха, одна жила, маленькая дочка у неё вроде была. Старуху не трогала, нигде не ранила, души забирала у людей, так и жила наверно. В один день не выпустил муж её потом, дома закрыл. Потом заметил, что она стала куфхын. Затем её сожгли. Всю деревню собрали. Был не только один мулла, ещё откуда-то каких-то мулл привезли. Эти муллы сказали: «Все вместе возьмитесь

за веник, смотрите сверху и снизу, чтобы ни одна пылинка, ни откуда не вылетела». Был безветренный летний день. Весь народ вышел, её жгли, грудь пешней закололи, тело сожгли. Её дух в жука превратился, во что-то превратился, улетел. Ничего не осталось. Потом этот мулла сказал: «В Ачирах когда-нибудь повторится».

Во время чтения мифа привлекает внимание отсутствие названия самого мифонима. Данный факт связан с суеверием заболотных татар о том, что нельзя произносить имя злого духа в вечернее время. Примечателен конец мифа, в котором содержится некое предзнаменование возвращения злого духа. Сравнительный анализ мифа о мэцкэй заболотных татар позволил выявить некоторые особенности его трактовки. В мифах заболотных татар внешний вид злого духа ничем не отличается от внешнего вида человека. По всей вероятности, доминирующим признаком в мифах сибирских татар о мэцкэй является обжорство данного существа. Свидетельством тому служит вторичная номинация мифонима – «обжора, ненасытный человек».

Ареал распространения определенной лексемы свидетельствует о древних связях между тюркскими народами. Примером тому служит мифоним *мэцгэй / мэцкэй*, который употребляется в турецком *теşкеу*, азербайджанском *таşкәу* и башкирском языке *маскэй / маскэй әбей*. В турецком фольклоре данный образ представлен кровососущей старухой. Сходство обнаруживается и в представлении о *мэцгэй* как человеке с двумя душами: в турецких мифах *теşкеу* умирает в молодом возрасте, а вторая душа продолжает жить в лесу, охотясь на зверей и людей [9]; в мифах сибирских татар человек рождается с одной душой, а вторую получает в наследство по своей женской линии или мужа. Например, от матери, бабушки, прабабушки. После этого человек становится мэцгэй. В дневное время ведет жизнь обычного человека, в ночное превращается в злой дух и охотится на людей. Кровь животных *мэцгэй* употребляет в сумеречное время на месте забитого скота, когда поблизости нет людей [8].

Таким образом, миф о мэцкэй представляет собой синтез древних воззрений и религиозных верований заболотных татар: в народном мировоззрении отражается противостояние между отголосками язычества и догмами мусульманства, которое воспринимается как нечто постоянное, воспроизводящееся. Демонология заболотных татар разнообразна, наряду с мифами о мэцкэй, бытуют также мифы о йелбегән, эләмәңе, аурак, албасты и т.д.

Источники и литература

1. Ахметьянов Р. Г. Краткий историко-этимологический словарь татарского языка / Р. Г. Ахметьянов. Казань: Тат. кит.нәшр., 2001. 272 с.
2. Большой диалектологический словарь татарского языка / сост. Ф. С. Баязитова, Д. Б. Рамазанова, З. Р. Садыйкова, Т. Х. Хайретдинова. Казань: Татарское книжное издательство, 2009. 839 с.
3. Гиганов И. Словарь российско-татарский, собранный в Тобольском главном народном училище / И. Гиганов. СПб.: Императорская Академия Наук, 1804.
4. Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на букву «Б» / Э. В. Севортян. Москва: Наука, 1978. 349 с.
5. Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Л», «М», «Н», «П», «С» / Э. В. Севортян. М.: Восточная литература РАН, 2003. 446 с.
6. Урманчиев Ф. И. Татарская мифология. Энциклопедический словарь: в 3 томах: Т.2. (Д-С) / Ф. И. Урманчиев. Казань: Магариф, 2009. 343 с.
7. Файзрахманов Г. Л. История сибирских татар (с древнейших времен до начала XX века). Казань, 2002. 488 с.
8. Файзуллина Г. Ч. Образ человека в диалектной языковой картине мира (на материале татарских народных говоров юга Тюменской области): Автореферат дис. ... д-ра филол. наук. Казань. 2017. 22 с.
9. Mhachkaу. [Электронный ресурс]. // <https://en.wikipedia.org/wiki/Mhachkaу> (дата обращения: 10.04.2018).

© С. Т. Кабирова, 2018

УДК 398.3

А. А. Коңунов

**ЧАГА БАЙРАМ В СИСТЕМЕ АЛТАЙСКОЙ КАЛЕНДАРНОЙ
ОБРЯДНОСТИ В НАЧАЛЕ XXI В. (ПО МАТЕРИАЛАМ
ЭКСПЕДИЦИЙ 2017 Г.)**

А. А. Konunov

**CHAGA BAYRAM IN THE SYSTEM OF ALTAI CALENDAR
RITES IN THE EARLY XXI CENTURY (BASED ON THE
MATERIALS OF EXPEDITIONS IN 2017)**

Аннотация: Многие традиционные праздники алтайцев имеют календарный характер, т.е. обряды «белый праздник» (*чага байрам*),

наступление весны или новый год (*дьылгайак*), праздники зеленой (*дьажыл бюр*) и жёлтой листвы (*сары бюр*) функционально связаны с переходными циклами между холодным и тёплым периодами года, наступлением нового сезона, связанного с бытовой жизнью народа. В данной статье по материалам экспедиций 2017 г. рассматривается календарный праздник чага байрам в системе алтайской календарной обрядности.

Abstract: Many traditional holidays of the Altaians have a calendar character, the ceremonies of the «white holiday» (chaga bairam), the coming of spring or the new year (dylgayak), the holidays of the green (dyaghyl bur) and yellow foliage (sary bur) are functionally linked with the transition cycles between the cold and warm seasons of the year, the onset of a new season associated with everyday life of the people. In this article, according to the materials of the expeditions of 2017, the calendar holiday of chaga bayram is considered in the system of Altai calendar rituals.

Ключевые слова: Алтайцы, традиция, обряд, ритуал, календарь, праздник.

Keywords: Altaians, tradition, rite, ritual, calendar, holiday.

В 2017 г. научными сотрудниками НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова и Института филологии СО РАН (г. Новосибирск) проведен ряд экспедиций с целью комплексной записи всего годового цикла алтайских обрядовых праздников. У различных этнических групп алтайцев были зафиксированы на видео-, фото- и аудиоаппаратуру два праздника *Чага байрам*, два праздника *Дьылгайак*, три праздника *Дьажыл бюр* и два – *Сары бюр*, три свадебных обряда, а также проведена работа с информантами (установление контакта, опрос, интервью по обрядовому фольклору, выяснение репертуара и т.д.); составление реестра и расшифровка информации с электронных носителей.

Данная работа была направлена на изучение современного состояния обрядового фольклора одного из тюркских народов Южной Сибири алтайцев, представляющих различные локальные этнические группы. Фиксация современного обрядового материала и сохранение уникальных вербальных образцов и обрядов, играющих значительную роль в жизни этноса, путём создания фольклорной коллекции и последующей её публикации вызваны требованиями времени. То есть, в условиях стремительной утраты традиционной культуры и естественного ухода из жизни знатоков обрядовой сферы необходимо как можно скорее и полнее зафиксировать и изучить то, что ещё сохранилось и дошло до наших дней.

Календарная обрядность занимает особое место в духовной культуре каждого этноса: она символически подтверждает прочность, незабываемость окружающего мира и место человека в нем. Заклучая с природой, своей землей очередной «договор», люди хотят быть уверенными: после долгой зимы вовремя придет весна, а вслед за ней и лето; будет хороший приплод скота и урожай, здоровье, достаток и мир. Именно для этого, со строгим соблюдением правил, и проводятся календарные обряды. Они «вносят прерывность и цикличность в течение времени, служат периодическому обновлению переживания времени. Символика временной границы, смены старого новым, смерти – жизнью сближает календарные обряды с переходными обрядами (отсюда – обычай праздничной уборки в доме, обновления огня в очаге, одежды и т.п.)» [3, с. 490]. Отражая мировоззрение прежде всего конкретного этноса, календарно-обрядовый фольклор тем не менее всегда существует в контексте его этнокультурных контактов: «как концентрированное выражение материальной и духовной культуры народов, календарные праздники несут на себе печать этнической специфики. В то же время они отражают типологическую общность человеческой культуры, влияние историко-культурных контактов и связей» [4, с. 3].

Многие традиционные праздники алтайцев имеют календарный характер, т.е. ритуалы «Белый праздник» (*Чага байрам*), Новый год (*Жылгайак*), праздники Зеленой (*Жажыл бѳр*) и Жѳлтой листвы (*Сары бѳр*) функционально связаны с переходными циклами между холодным и тѳплым периодами года, наступлением нового сезона, связанного с бытовой жизнью народа. В мировоззрении алтайского народа природа защищает человека и покровительствует ему. Алтайцы всегда соблюдали тюркский солнечно-лунный календарь; все праздники и моления проводили и до сих пор проводят в новолуние.

Календарная обрядность алтайцев с фольклористической точки зрения практически не изучена. То есть на сегодняшний день нет специальных работ (диссертаций, монографий), посвященных изучению календарных праздников алтайцев.

Жылгайак как календарный праздник – приход весны и Нового года – сложился на базе архаичных народных традиций. По словам алтайского сказителя, знатока устного творчества алтайцев Н.К. Ялатова, «В старину алтайский народ во время праздника *Жылгайак* с благословением встречал [Новый год], праздновал, провожал зиму. Помнится мне, что я этот праздник видел в 1930 году. *Жылгайак* празднуется в первый день полнолуния месяца тулаан (март)» [5].

Название этого праздника можно интерпретировать как «Праздник катания»: от слов *жыл* ‘ползи’, *жынгыла* ‘катайся’, *жылгай* ‘пусть ползет’. В этот день было принято кататься с гор на шурах, палками колотили снег, чтобы он скорей растаял, и быстрее наступила весна, пришло тепло [6, с. 208].

Как известно, с конца XVI в. буддизм получил официальный статус религии в Джунгарском ханстве, куда с XVII в. Саяно-Алтай вошёл в качестве конфедеративных союзников ойротов. Там он сосуществовал с местными религиозным верованием – шаманизмом [2, с. 31–320].

Из тех времен у алтайцев сохранился праздник *Чага байрам* – «Праздник белого месяца», букв. ‘Белый праздник’. Он празднуется по лунному календарю (конец января – начало февраля) вместе с монголами, тувинцами, бурятами, калмыками, народами Тибета и Индии. В Тыве его называют *Шагаа*, в Калмыкии *Цаган Сар*, в Бурятии – *Сагаалган*. Проведение обряда «Праздника белого месяца» в этих регионах не имеет больших отличий от празднования в Республике Алтай.

Раньше *Чага байрам* праздновали в основном в Кош-Агачском районе Республики Алтай. С восходом солнца у себя во дворе на *тагыле* (каменном жертвеннике) каждая семья разводила огонь. Отец – глава семьи окуривал огонь можжевельником (*артыш*, *арчын*) и, кропя молоком, чаем с молоком и *талканом* (жаренные и измельченные в зернотерке (*баспак*) зерна ячменя) во все четыре стороны света по движению солнца, произносил благопожелания (*алкыш*) родовым горам, Алтаю. После этого огню преподносили угощения (обязательно без соли) из определенных частей сваренной туши барана, топленое масло, сырчик-курут, *быштак* (мягкий сыр), лепешки. Таким образом люди благодарили духа-хозяина Алтая за благополучную зиму.

Коллективное празднование *Чага байрам* началось в 90-х гг. XX в. Праздник начинается ранним утром, когда старейшины совершают обряды поклонения силам природы, Алтаю. После их исполнения начинаются культурные и спортивные мероприятия национального характера. «*Чага байрам* является примером связи алтайцев с тюрко-монгольским миром, в силу геополитического положения Алтая и культурного родства между народами Центральной Азии» [1, с. 299].

В данной статье мы хотели бы показать на примере обряда *санг*, снятого в Кош-Агачском и Усть-Канском районах Республики Алтай, общие для всех и специфические для каждой локальной традиции элементы обряда.

В начале февраля 2017 г. в окрестностях сёл Мухор-Тархата в местности Шын-Бажы (второго февраля) и Теленгит-Сортогой в животноводческой стоянке Шаараш (пятого февраля) Кош-Агачского района участниками проекта удалось зафиксировать на видео-, фотоаппаратуру два обряда *санг* проводимых во время *Чага байрам*.

В первом случае *Чага байрам* носил коллективный характер, где в основном участвовали жители с. Мухор-Тархата Кош-Агачского р-на из разных родов, разного возраста и пола. Организаторами были *неме билер киж*и Талкыбаев Виктор (Алим) Майрыкович из рода *моол*, 1968 г.р.), *Эл-баишчы* и Глава администрации с. Мухор-Тархата.

Относительно места проведения *Чага байрам* на сегодняшний день основными требованиями выступают ритуальная чистота местности. Место проведения обряда *Чага байрам* в основном расположено на возвышенности, это может быть высокое подножие горы либо же горка при такой особенности ландшафта как степь, полу степь.

Относительно сакрально чистых мест для людей, посещающих эти места в том числе и вне обрядового времени/действия существует комплекс запретов и ограничений основная суть которых сводится к уважительному и бережному отношению к сакральным объектам. Например, близ священных мест и непосредственно на священных объектах нельзя веселиться, шуметь, сквернословить, справлять нужду, женщинам запрещается подниматься на эти местности с непокрытой головой, открытыми руками, плечами, без обуви, считается, что нарушение этих запретов чревато такими последствиями как несчастья, болезни, убыль.

Следующим важным этапом в организации *Чага байрам* является подготовка к обрядам и ритуалам праздника. Со слов информантов подготовка состоит из целого комплекса мероприятий.

В первую очередь необходимо подготовить свое жилище ко встрече *Чага байрам*, убрать скопившийся мусор в ограде и прилегающей территории, также желательно провести большую уборку в доме, айыле. Считается, что новый календарный год необходимо встретить в чистоте, так как мусор может стать причиной того, что человек, семья весь предстоящий год будут жить в «грязи», также нечистоты могут стать причиной частых болезней и неудач.

Вторым важным компонентом является чистая, опрятная и красивая традиционная одежда, именуемая в народе как *кеп-кийим*.

Третий компонент ритуальная пища, посуда, таган и необходимая утварь для организации ритуального пространства. В

подготовке продуктов в качестве подношения духам используются все основные виды традиционной пищи, это молоко, мясо, злаковые и их производные.

При проведении ритуалов используют свежее, еще никем не испитое молоко, важным является, то что корова от которой берется молоко не должна быть слишком старой, пораженной какой-либо болезнью, без внешних дефектов и изъянов. В качестве подношений используется целый спектр производных продуктов из молока: кислый сырчик *курут*, пресный сыр *быштак*, топленое масло *сардъу* и др.

Мясное подношение обычно состоит из мяса барана, но преподносятся только лучшие, сакрально чистые части туши и внутренностей: грудина *тёш*, кусочки сердца *дюрек*, оконечная часть хвоста *куйрук*, колеблющиеся ребра *сүме кабыргалар*. Обязательными условиями подношений является парность ритуальной пищи и отсутствие соли в продуктах.

Злаковые продукты представлены лепешками *тертпек*, жареными пончиками *боорсок*, жареными и измельченными в зернотерке *баспак* зерна ячменя *талкан*.

По завершению подготовительных мероприятий в назначенный день проводятся собственно обряды и ритуалы Чага байрам. Обряд *санг салар* включает в себя множество ритуалов, состоящих в возжигании ритуального огня, подвязывание ритуальных лент *дьалама*, поклонение огню *От-Эне*, коллективном молении *мюргюл*.

Прошедший 2 февраля 2017 г. *Чага байрам* в местности *Шын-Бажы* близ с. Мухор-Тархата Кош-Агачского района Республики Алтай, начался со встречи участников у подножия горы на котором расположен *тагыл*. Участники обряда съезжаются обычно к 8 часам утра, все поздравляют друг друга при встрече «*Чага ла, Чага байрамла!*» / «С Чага, С праздником Чага байрам!». Информанты сообщают, что ритуальные действия должны начинаться только после того как взойдет солнце, хоть немного, но прогреется воздух, будут хорошо видны очертания близлежащих гор, местностей. Считается что с восходом солнца обернувшийся новый год встречает дух Алтая – *Алтайдын ээзи*.

После того как соберется достаточное количество людей начинается шествие к *тагыл* у, вначале идут мужчины в их числе *неме билер кижги*, *Эл-баишчы* и Глава администрации села которые будут проводить собственно обряды, за ними идут женщины, дети. По пришествию к *тагыл* у рядом с ним расстилается войлочный ковер, на который выкладывают принесенные продукты, также кладут

можжевательник *артыш/арчын*, который своим присутствием освящает все принесенные продукты, напитки.

Во время подготовки ковра и раскладки продуктов, мужчины разжигают огонь. После начинается подготовка ритуальных лент *дьалама/кыйра*, в основном белого цвета. Готовые ленты проводят над пламенем, объясняя это тем что необходимо убрать все торчащие нитки. Первым повязывает *дьалама неме билер киж*, потом остальные участники, во время подвязывания люди просят благословения, здоровья и благополучия себе и своим близким.

Подвязав *дьалама* все, участники рассаживаются лицом к востоку вокруг *тагыла*, расположение участников строго согласно канону, как в *айыле* с левой стороны садятся мужчины с правой женщины. Начинаются собственно моления *мюрюл*.

Распорядитель *неме билер киж*, начинает моление с обращения духу огня *От-Эне* сопровождая молитвы кормлением молоком и возжиганием можжевательника, в ходе молитв он совместно с помощником преподносит духу огня принесенные продукты сжигая их в огне. Моления продолжаются восхвалением Алтая, *неме билер киж* обращается к духу хозяину Алтая, перечисляет все большие сакральные горы Алтая, священные местности и горные массивы, перевалы прося здоровья народу, плодородия для скота, постоянства мирозданию, о миновании стороной бед и несчастий. Моления сопровождаются кроплением молоком сторонам света, в текстах благопожеланий он обращается к наступающему новому году, прося достатка в семьях, плодородия земли, хорошего урожая, мягкой зимы и теплого лета. Вслед за ним все присутствующие поклоняются восходящему солнцу и духу огня *От-Эне* проговаривая молитвы, прошения про себя или чуть слышно с упоминанием своего имени и рода. При этом во время молений присутствующие находятся в сидячем положении.

По завершению молитв-просений, проводимых *неме билер киж*, присутствующие сами производят кормление огня молоком, сопровождая кропления благопожеланиями *алкыш* ами. Как отмечают информанты чем больше людей восхвалят дух огня, тем лучше, тем яснее будут услышаны молитвы людей.

Участники молений по завершению ритуальной части также должны присесть у праздничного ковра и отведать принесенные угощения, традиционным вопросом к друг другу является вопрошание « – Ылды кандый чыктаар? / Как из года вышли?», на что получают ответ « – Өн! / Хорошо в достатке!».

Заканчивается обрядовая часть Чага байрам ритуалом *жерге анданар*, скатывания с горы методом кувыркков-перекаатов. Считается, что вовремя перекаатывания человек вбирает в себя силу земли, нового года и привлекает благодать, удачу, а снег очищает тело и одежду от скверны.

Во втором случае *Чага байрам* носил семейный характер, где участвовала семья (родители, братья, сестра со своими семьями, дети, внуки) Дилекова Мирона Маратовича из рода *кергил*, 1971 г.р.

В отличии от коллективного, здесь обряды и ритуалы *Чага байрам* проводились во дворе дома (животноводческой стоянки). С восходом солнца вся семья собирается вокруг *тагыл* а (вертикально поставленное бревно высотой 1 м. сверху которого кладется плоский камень диаметром 40-50 см.) Хозяин дома – глава семьи разводит огонь и далее начинает окуривать огонь можжевельником *артыш/арчын*, кропя молоком, чаем с молоком и *талканом* во все четыре стороны света по движению солнца, произносит благопожелания *алкыш* родовым горам, солнцу, Алтаю. После этого он преподнес огню угощения из определенных частей сваренной туши барана, кислый сырчик *курут*, пресный сыр *быштак*, тепленное масло *сардью*, лепешки и др. Таким образом люди благодарили духа-хозяина Алтая за благополучную зимовку.

По завершению благопожеланий и испрашиваний, проводимых главой семьи, остальные члены семьи сами произвели кормление огня молоком, сопровождая кропления благопожеланиями *алкыш* ами.

Далее глава семьи преподнес угощения огню в доме (в данном случае огонь в печке), сопровождая благопожеланиями.

Все члены семьи и гости по завершению ритуальной части садятся за праздничный стол отведать угощения. Среди празднующих царит веселая, непринужденная обстановка, поют народные песни.

Легко заметить, например, что в данном случае не проводилось окуривание и окропление молоком коновязей (которых в одном из предыдущих обрядов не было совсем), отсутствовали и каменные изваяния *кезер-таш*. Все три обряда содержали вполне объяснимые значительные внешние отличия друг от друга. Однако, сравнив составляющие трех вариантов одного и того же ритуала у разных алтайских этнических групп, можно прийти к выводу, что наблюдаемые различия проявляются в основном на уровне текста благопожеланий и некоторых (впрочем, тоже важных) внешних элементов обряда, что связано с различием локальных традиций. Глубинная же семантика, направленность обряда и основные его этапы идентичны, что позволяет

отнести три зафиксированных обряда к одной общей алтайской традиции.

По нашему мнению, собранные материалы в ходе полевых работ по проекту могут послужить основой для дальнейшего изучения обрядового фольклора алтайцев, анализа современного состояния обрядовой сферы жизни алтайцев, где можно проследить трансформацию традиционных обрядов в наши дни.

Источники и литература

1. Алтайцы: Этническая история. Традиционная культура. Современное развитие. Горно-Алтайск, 2014. 464 с.
2. История Республики Алтай. Т. II. Горный Алтай в составе Российского государства (1756–1916). Горно-Алтайск, 2010. 427 с.
3. Календарные обряды // Большая российская энциклопедия. Том 12. Москва, 2008.
4. Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1985.
5. Научный архив НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова. Фольклорные материалы (ФМ № 369).
6. Тюхтенева С. П. Новогодний праздник у алтайцев // Календарно-праздничная культура народов зарубежной Азии: традиции и новации. М., 1997. С. 207–209.

© А. А. Конунов, 2018

УДК 811.512.151

А. Н. Майзина

ГЛАГОЛЫ ПОВЕДЕНИЯ С ОБЩИМ ЗНАЧЕНИЕМ 'ХВАСТАТЬСЯ' В АЛТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ

A. N. Mayzina

VERBAL BEHAVIORS WITH COMMON VALUE 'SPLIT' IN THE ALTAI LANGUAGE

Аннотация: Статья посвящена изучению глаголов поведения с семантикой хвастовства в алтайском языке. Объектом хвастовства при этих глаголах являются личные качества человека, а также его высокое материальное положение.

Abstract: The article is devoted to the study of verbs of behavior with semantics of boasting in the Altai language. The object of boasting with

these verbs are the person's personal qualities, as well as his high financial position.

Ключевые слова: Алтайский язык, лексика, глаголы поведения, синонимы, лексико-семантическая группа.

Keywords: Altai language, vocabulary, verbs of behavior, synonyms, lexico-semantic group.

В тюркских языках Южной Сибири глаголы поведения впервые на материале тувинского и якутского языков рассматривались в диссертационном исследовании А. Я. Салчак [1]. В хакасском языке данный класс слов исследовался в статьях М. Д. Чертыковой [2, с. 87–90; 3]. Сопоставительному изучению глаголов поведения в алтайском, тувинском, хакасском, а также в киргизском и казахском языках посвящена работа Е. В. Тюттешевой [4, 94–104]. Кроме того, относительно недавно М. Д. Чертыковой и А. Я. Салчак был издан идеографический словарь-справочник «Глаголы со значением поведения в хакасском и тувинском языках» [5].

В русистике глаголы поведения рассматривались в семантическом, функциональном, лингвокультурологическом, когнитивном аспектах. Это работы Л. М. Васильева [6], О. П. Ждановой [7, с. 61–63], Л. И. Гришаевой [8], О. М. Исаченко [9], И. И. Сандомирской [10, с. 114–136], Е. В. Старостиной [11], А. М. Плотниковой [12] и др.

Целью настоящей статьи является анализ глаголов поведения с общим значением 'хвастаться' в алтайском языке. Ранее описание ЛСГ глаголов поведения в алтайском языке нами было осуществлено в работах [13, с. 267–274; 14, с. 61–64].

Под термином «поведение» в рамках данного исследования понимается совокупность поступков и действий человека, получивших ту или иную социальную (моральную) оценку. Концепт *поведение* как фрагмент языковой картины мира отражает, прежде всего, менталитет народа, его историю, культуру, образ жизни и т.д. Совокупность конкретных типов поведения, присущих этносу, в свою очередь, составляет *стереотип поведения* или так называемый *национальный стереотип поведения*.

В каждом отдельном обществе устанавливаются свои нормы поведения. Понятие *норма* формирует некоторую идеализированную картину действительности. Из нормативных представлений исключается все отрицательное, чего можно избежать [15, с. 200].

В наивной этике поведения различают три основных типа норм: нормы личного поведения (оно должно быть естественным,

разумным и т.п.), нормы поведения с партнером (оно должно быть кооперативным) и нормы общественного поведения (оно должно быть цивилизованным, т.е. не нарушающим общественного порядка) [16, с. 13].

Поведенческие нормы (коды) общества складываются исторически и существуют в виде писаных и неписаных законов. «Писаные» законы поведения составляют область права и в современном мире регламентируются законодательством. «Неписаные законы» – это обычаи и традиции, в большинстве своем условные, главное обоснование которых состоит в том, что так издавна повелось (в опоре на традицию) или так все делают, так принято делать (в опоре на преобладающие модели поведения) [17, с. 297].

Вместе с тем *поведение* трактуется как некий «семантический феномен», характеризующийся «двуслойностью». В глаголах поведения эта «двуслойность» проявляется, прежде всего, в том, что в их семантике «ряд, совокупность действий / состояний одного субъекта обобщается и оценивается другим субъектом» [18, с. 32]. Иными словами, глаголы поведения «отражают не само поведение субъекта, а, прежде всего, интерпретацию поведения сторонним лицом – наблюдающим (или говорящим) через его видение и оценку ситуации» [3].

Глаголы поведения объединяются в одну ЛСГ по наличию в их семантике общей категориально-лексической семы 'вести себя как-либо, поступать как-либо'. В алтайском языке основной состав ЛСГ глаголов поведения формируется за счет глаголов негативного поведения. Это объясняется тем, что в обществе замечаются в основном отклонения от нормы, а правильное поведение, как правило, остается незамеченным.

Особое место в ЛСГ глаголов поведения занимает семантическая подгруппа (далее СПГ) глаголов неестественного поведения. По способу реализации типовой семантики данная СПГ далее делится на отдельные микрогруппы (далее МГ): МГ глаголов с общим значением 'вести себя высокомерно'; МГ глаголов с общим значением 'хвастаться'; МГ глаголов с общим значением 'кривляться, гримасничать' и т.д.

Хвастовство – это неумеренное восхваление чего-н. своего, своих достоинств [19, с. 861]. В алтайском языке МГ глаголов с общим значением 'хвастаться' составляют глаголы с дифференциальной семой 'высказываться с неумеренной похвалой о самом себе или о ком-л. из своих близких'.

Базовым глаголом или идентификатором в МГ глаголов хвастовства является глагол МАКТАН- 'хвастаться', являющийся возвратной формой от глагола макта- 'хвалить'. Данный глагол отличается нейтральной семантикой и наибольшей частотностью в речи носителей алтайского языка. Объектом хвастовства при данном глаголе может быть любой одушевленный и неодушевленный предмет: Эки энениг айткан сөстөрүниг учурын жангы ла билип ийгендий кайкайт: бирүзи жакшы жатканьла **мактанган**, экинчизи кызынын иштенкейиле... (ЭП, А, 149) – Как будто он только что понял значение слов двух матерей: одна из них хвалилась тем, что хорошо живет, другая – своей работающей дочерью; «Ийттерим жакшы, жакшы» – деп, ол учында **мактанды** (СС, АКС, 88) – «Собаки мои хорошие, хорошие», — напоследок похвастался он.

Внутри исследуемой МГ выделяются глаголы с семантикой указания на объект показной гордости, хвастовства. Объектом хвастовства при этом являются личные качества человека, а также его высокое материальное положение.

В алтайском языке функционирует целый ряд синонимичных глаголов, объектом хвастовства при которых выступает такое качество человека как сила. В семантической структуре данных глаголов выделяется также семантический компонент 'демонстрировать силу'. К ним относится глагол **БӨКӨЗИРЕ**- 'кичиться силой, мощью'. Он образован от прилагательного **бөкө** 'сильный, мощный' при помощи глаголообразующего аффикса **-зире** с семантикой выражения качества или состояния, обозначенного основой: *Алып куучынын анайда туузылтты. Онон айтты: «Качан да **бөкөзиребе!**»* (ЭЧ, 192) – Алып так закончил свой рассказ. Затем сказал: «Никогда не хвастайся силой!».

В алтайском языке от прилагательного **бөкө** 'сильный, мощный' образованы также однокоренные глаголы **бөкөркө**-, **бөкөрө**-, **бөкөөр**-, выражающие семантику хвастовства.

Глагол **БӨКӨРКӨ**- 'кичиться силой, мощью' образован от прилагательного **бөкө** 'сильный, мощный' при помощи аффикса **-ркө**, с семантикой склонности к чему-л., обозначенному основой: *Терлеп-бурлаган жайзан, тыныжы көксине бадьышпай, айыл жаар браадала арбанып айдат: «Менде ченежип, **бөкөркөп турган болзон, сурагынды береримде, кандый ошкош...**»* (ЧЧ, БТ, 208) – Сильно вспотевший зайсан, с учащённым дыханием (букв. дыхание его в груди не помещаясь), направляясь к дому, ругаясь, говорит: «После того, как ты, испытывая меня, кичился своей силой, я наказал тебя (букв. дал, что ты просил), каково же...».

Материалы исследования показывают, что в алтайском языке встречаются также варианты *БӨКӨРӨ-* и *БӨКӨӨР-*, образованные при помощи непродуктивных аффиксов *-рө* и *-өр*: *Байа бөкөрөгөн уул бажын тудунын, багырганча өзөкти төмөн жүгүрөт* (ШШ, Э, 39) – Парень, который недавно кичился своей силой, схватив голову, крича, бежит вниз по долине; *Ол бөкө дө болзо, же бөкөөрбөйтөн* (БУ, Т, 141) – Несмотря на то, что он был сильным, он не кичился своей силой.

Следующие 2 глагола образованы от имен существительных, обозначающих силу при помощи аффикса *-(Ы)рКА*. К ним относится глагол *КҮЧҮРКЕ-* ‘кичиться силой, мощью’, образованный при помощи алломорфа *-рке* от существительного *күч* ‘сила, мощь’: *Күлүктөрлө күрөшпө, күчи жокко күчүркебе* (Посл.) – С сильными не борись, перед слабыми силой не кичись; *Культинниг менде кереги жок. Күчүркеп туру не база. Тынг кижги болорго* (АА, ÖЧК, 393) Культину до меня дела нет. Разве что кичится своей мощью. Чтобы быть крутым человеком; *«Тегин турган агаштарга күчүркегенче, мени чап!» – Үйи онын малта талайган колынан ала койды* (БУ, Т, 39) «Чем кичиться своей силой перед деревьями, лучше руби меня!» – жена схватила его за машущую топором руку.

Глагол *ЧИНЕРКЕ-* ‘кичиться силой, мощью’ образован от существительного *чине* ‘сила, мощь’: *Сен меге чинеркебе!* – Ты передо мной не хвастайся силой!

Особое место среди глаголов хвастовства занимают глаголы, образованные от имен существительных, обозначающих физически сильных людей – богатырей, силачей. К ним относятся следующие глаголы.

МААТЫРКА- ‘кичиться силой, мощью, могуществом’. Данный глагол образован от существительного *маатыр* ‘богатырь’ при помощи словообразовательного аффикса *-ка*. Следует отметить, что от литературного варианта *баатыр* ‘богатырь’ аналогичного глагола *баатырка-* не образуется.

Кроме того, в алтайском языке встречается глагол *МААТЫРКАН-* ‘кичиться силой, мощью, могуществом’, представляющий собой возвратную форму от *маатырка-*. Например: *Янгыс ла неме жетпей жат. Өскө мен эн бай кижги болор* эдим. *Маатырканып базар да эдим* (АО, КТ, 67) – Не хватает только одного. Иначе я был бы самым богатым человеком. Ходил бы, хвастаясь своей мощью.

В алтайском языке относительно редко встречаются глаголы *АЛЫПТАН-* ‘хвастаться, кичиться силой, мощью’ (от *алып* ‘богатырь, силач’), *КҮЛҮКТЕН-* ‘хвастаться, кичиться силой, удалью’ (от *күлүк*

‘силач, удалец’), образованные при помощи нетранспонирующего аффикса *-тан / -тен*.

От глагольной основы среди глаголов хвастовства образован лишь глагол *ЧЫЙРАЛКА*- ‘кичиться силой, мощью’. Он образован от страдательной формы глагола *чыйра*- ‘крепнуть, закаляться; становиться сильным, выносливым’ при помощи словообразовательного аффикса *-ка*: *Сени бис база јақыш билерис. Улуска чыйралкаар арган јок* (Э. Палкин) Тебя мы тоже хорошо знаем. [Ты] не можешь хвастаться ловкостью перед людьми; [*Кеденов Марат*] *бойын оскө улустан бөкө деп чыйралкап ла тынзынып јүретен эди* (Б. Укачин) [*Кеденов Марат*], возмнив себя сильнее всех людей, кичился силой и высокомерничал.

Объектом хвастовства, похвальбы при следующих 2-х глаголах на *-рка* выступают богатство, высокое материальное положение человека.

Глагол *БАЙЫРКА*- ‘кичиться богатством’ образован от существительного *бай* ‘бай, богач’. В алтайском языке он используется достаточно часто: *Экинчизинде, Солтон байа байыркап коньяк ичкен кийинде, эмди бу көк-боро ондү немени, чындап та, ичер күўни келбей турды* (БУ, Т, 380) – Во-вторых, после того, как Солтон недавно, кичась своим богатством, выпил коньяк, теперь это нечто сине-серого цвета, в действительности, пить не хотелось.

Глагол *САЙЫРКА*- ‘кичиться положением, богатством’ восходит к монгольскому *сайрхах* ‘хвастаться, похваляться, гордиться, кичиться’ [20, с. 779]. В речи носителей алтайского языка данный глагол используется часто: *Көп сайыркаба да, көп байыркаба да!* (ЛК, ПК, 3) – Много не кичись своим положением, много не хвастайся своим богатством!

Таким образом, в ходе исследования в алтайском языке нами обнаружено 14 глаголов с семантикой хвастовства. Большинство из них являются производными, образованными в основном от имен прилагательных и существительных, реже – от глагольных основ при помощи деривационных аффиксов *-(Ы)рка*, *-зире*, *-ркө*, *-өр*, *-тан / -тен*.

Кроме того, материалы исследования показывают, что глаголы поведения в алтайском языке часто используются в персонификации каких-либо природных явлений, сил, объектов и т.п. Например: *...Јок ло јок, күс, мен ле сенен коркыбас турум, күлүктенбе* (БУ, Т, 171) – Нет и нет, осень, я же тебя бояться не буду, не кичись силой.

Следует отметить также, что от рассмотренных выше глаголов в алтайском языке образованы 8 имен прилагательных, обозначающих хвастливого человека. Об этом более подробно смотрите в нижеприведенной таблице 1.

Таблица 1. Образование имен прилагательных, обозначающих хвастливого человека.

№	Глагол хвастовства	Аффикс	Имя прилагательное
1.	<i>байырка-</i> ‘хвастаться, кичиться богатством’	-к	<i>байыркак</i> ‘любящий хвастаться, кичиться богатством’
2.	<i>бѳкѳркѳ-</i> ‘хвастаться, кичиться силой, мощью’	-к	<i>бѳкѳркѳк</i> ‘хвастаться, кичиться силой, мощью’
3.	<i>кѳчѳрке-</i> ‘хвастаться, кичиться силой, мощью’	-к	<i>кѳчѳркек</i> ‘хвастаться, кичиться силой, мощью’
4.	<i>маатырка-</i> ‘хвастаться, кичиться силой, мощью’	-к	<i>маатыркак</i> ‘хвастаться, кичиться силой, мощью’
5.	<i>мактан-</i> ‘хвастаться, кичиться силой, мощью’	-чак	<i>мактанчак</i> ‘хвастаться, кичиться силой, мощью’
6.	<i>сайырка-</i> ‘хвастаться, кичиться положением, богатством’	-к	<i>сайыркак</i> ‘хвастаться, кичиться положением, богатством’
7.	<i>чинерке-</i> ‘хвастаться, кичиться силой, мощью’	-к	<i>чинеркек</i> ‘хвастаться, кичиться силой, мощью’
8.	<i>чыралка-</i> ‘хвастаться, кичиться силой, мощью’	-к	<i>чыралкак</i> ‘хвастаться, кичиться силой, мощью’

Источники и литература

1. Салчак А. Я. Лексико-семантическая группа глаголов поведения в тувинском языке (в сопоставительном аспекте). Автореф. ... дис. канд. филол. наук. Новосибирск, 2005.

2. Чертыкова М. Д. Особенности характера хакасского субъекта поведения (семантико-когнитивный подход) // Вестник Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова. 2016, № 5. С. 87–90.

3. Чертыкова М. Д. Глаголы со значением поведения в хакасском языке: семантико-когнитивный аспект описания. [Электронный ресурс]. rodyaz.ru (дата обращения: 10.04.2018).

4. Чертыкова М. Д., Салчак А. Я. Глаголы со значением поведения в хакасском и тувинском языках: идеографический словарь-справочник. Абакан: Издательство ФГБОУ ВО «Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова», 2017. 112 с.

5. Тюттешева Е. В. Лексико-семантические соответствия глаголов поведения алтайского языка в тюркских языках южной Сибири, киргизском и казахском // Язык и культура алтайцев: современные тенденции развития. Материалы региональной научно-практической конференции. Горно-Алтайск, 2016. С. 94–104.

6. Васильев Л. М. Семантика русского глагола. М., 1981.
7. Жданова О. П. Семантическая структура глаголов поведения // Семантические классы русских глаголов. Межвузовский сборник научных трудов. Свердловск, 1982. С. 61–63.
8. Гришаева Л. И. Номинативно-коммуникативная функция предложений с глаголами поведения. Воронеж, 1998.
9. Исаченко О. М. Функционально-семантический класс глаголов поведения (системно-семантический, функциональный и лингвокультурологический аспекты). Автореф. ... дисс. канд. филол. наук. Барнаул, 2000.
10. Сандомирская И. И. Эмотивный компонент в значении глагола: на материале глаголов, обозначающих поведение // Человеческий фактор в языке. М., 1991. С. 114–136.
11. Старостина Е. В. Фреймовый анализ русских глаголов поведения (на материале ассоциативных экспериментов). Автореф. ... дисс. канд. филол. наук. Саратов, 2004.
12. Плотникова А. М. Когнитивные аспекты изучения семантики (на материале русского глагола). Екатеринбург, 2005.
13. Майзина А. Н. Глаголы поведения в алтайском языке // Сохранение и развитие родных языков и литератур в условиях многонационального государства: проблемы и перспективы: материалы Международной научно-практической конференции. Уфа: РИЦ БашГУ, 2013. С. 267–274.
14. Майзина А. Н. Глаголы поведения со значением 'воровать' в алтайском языке // Урал-Алтай: через века в будущее: Материалы VI Всероссийской тюркологической конференции (с международным участием). Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2014. С. 61–64.
15. Арутюнова Н. Д. Типы языковых значений: Оценка, событие, факт. М.: Наука, 1988.
16. Апресян Ю. Д. Интерпретационные глаголы: семантическая структура и свойства // Русский язык в научном освещении. 2004. №7. С. 5–22.
17. Мечковская Н. Б. Семиотика: Язык. Природа. Культура: курс лекций. М.: Academia, 2004.
18. Матханова И. П. Специфика временной локализованности / нелокализованности в русских высказываниях с семантикой поведения // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2012. № 3 (19). С. 30–39.
19. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка: 80000 слов и фразеологических выражений / Российская академия наук. Институт русского языка им. В. В. Виноградова. 4-е изд., дополненное. М.: Азбуковник, 1999.

20. Большой современный русско-монгольский – монгольско-русский словарь = Орос-монгол – монгол-орос орчин үеийн хэлний дэлгэрэнгүй толь бичиг / Ю. Кручкин. М.: АСТ: Восток-Запад, 2006.

Условные сокращения цитируемых текстов

АА, ÖЧК – А. Адаров. Öлүмнин чанкыр кужы. Горно-Алтайск, 1993.

АО, КТ – А. Олчинова. Көрө түш. Горно-Алтайск, 2012.

БУ, Т – Б. Укачин. Туулар туулар ла бойы артар. Горно-Алтайск, 1971.

СС, АКС – С. Суразаков. Алтайым керегинде сөс. Горно-Алтайск, 1985.

ЧЧ, БТ – Ч. Чунижеков. Бичигенинин талдамазы. Горно-Алтайск, 1959.

ШШ, Э – Ш. Шагинов. Эрјине. Горно-Алтайск, 1971.

ЭП, А – Э. Палкин. Алан. Горно-Алтайск, 2006.

ЭЧ – Эрјине чөрчөктөр. Телекейдин калыктарынын эн талдама чөрчөктөри. Горно-Алтайск, 2004.

© А. Н. Майзина, 2018

УДК Ф9С (Тув)

С. М. Орус–ool

**СХОДНЫЕ СЮЖЕТЫ И МОТИВЫ ЭПОСА ТЮРКО-
МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ СИБИРИ И ОГУЗСКОГО ЭПОСА
«КНИГА МОЕГО ДЕДА КОРКУТА»**

S. M. Orus–ool

**SIMILAR PLOTS AND MOTIFS OF THE EPIC OF THE TURKIC-
MONGOLIAN PEOPLES OF SIBERIA AND THE OGHUZ EPIC
«BOOK OF MY GRANDFATHER KORKUT»**

Аннотация: В статье рассматриваются сходные сюжеты, темы, мотивы и художественно–изобразительные средства тувинского и огузского эпоса «Книга моего деда Коркута».

Центральные темы эпических традиций тюрко–монгольских народов Сибири – героическое сватовство богатыря и борьба с мифическими существами, иноземными врагами – встречаются и в некоторых песнях огузского героического эпоса. Древний пласт огузского эпоса «Китаби Коркут», особенно сюжет о борьбе героя с одноглазым великаном–людоедом, имеет поразительное сходство с эпико–сказочной традицией тувинского народа. В огузском эпосе почти одинаково описывается также ряд мотивов, характерных для эпоса Саяно–Алтая, и типические места, гиперболы, эпитеты, сравнения.

Abstract: In the article considers similar subjects, themes, motives and artistic and visual means of Tuvan and Oghuz epic «Book of my grandfather Korkut».

The central themes of the epic traditions of the Turkic–Mongolian peoples of Siberia – the heroic matchmaking of the hero and the struggle against mythical creatures, foreign enemies – are found in some of the songs of the Oghuz heroic epic. The ancient layer of the Oghuz epic Kitabi Korkut, especially the plot about the hero's struggle with the one-eyed giant-ogre, has a striking similarity to the epic–fairy–tale tradition of the Tuvan people. In the Oghuz epic, a number of motifs which are typical for the epic of the Sayano–Altai as well as typical places, hyperboles, epithets, and comparisons are described almost equally.

Ключевые слова: Эпос тюрко–монгольских народов, сходные сюжеты, темы, мотивы, художественно–изобразительные средства, тувинский и огузский эпос, «Книга моего деда Коркута».

Keywords: Epic of the Turkic–Mongolian peoples, similar plots, themes, motifs, artistic means of expression, Tuvan and Oghuz epic, «the Book of Dede Korkut».

Героические сказания тюрко–монгольских народов Сибири стадияльно относятся к *архаическому* типу эпоса. Несмотря на то, что «Книга моего деда Коркута» является выдающимся памятником *средневекового* огузского героического эпоса, тем не менее, в нем можно обнаружить много общего с эпическими произведениями тувинцев, алтайцев, хакасов, шорцев и бурят.

Центральные темы эпических традиций названных народов Сибири – героическое сватовство богатыря и борьба с мифическими существами, иноземными врагами – встречаются и в некоторых песнях огузского героического эпоса.

Подобно героическим сказаниям тюрко–монгольских народов Сибири, в «Китаби Коркуте» события изображаются в биографическом плане: жизнь героев показана от их рождения до возвращения к себе на родину после завершения подвигов. В них наблюдается поразительное сходство мотивов и их воплощений, прежде всего, с третьим – «*Песнь о Бамси–Бейреке, сыне Кам–Буры*» и восьмым – «*Песнь о том, как Бисат убил Дене–Гэза*» [1, с. 32–49, с. 76–82] – сказаниями, где почти одинаково описывается ряд мотивов в следующей последовательности: бездетные родители; выспрашивание у бога наследника; помолвка детей до рождения; быстрый рост богатыря; чудесная сила, проявляющаяся в первом подвиге, наречение имени героя, поездка за невестой в дальние

страны, участие в брачных состязаниях или выполнение поручений хана и др.

Бездетные родители – один из традиционных эпических мотивов тюрко–монгольских народов Сибири и Центральной Азии. В третьей огузнаме на пире Баюндур–хана Бура–бек стал плакать, рыдать, говоря: *«У меня нет сына – нет своего венца; нет брата, нет мощи! ...Настанет день, я паду мертвым, мое место, мое жилище никому не достанется! Тут же, Бай–Биджан–бек, присутствующий на пире, также сказал о своем желании иметь дочь. Когда они так сказали, остальные беки огузов помолились богу, чтобы ниспослал Кам–Буре сына, а Бай–Биджан–беку – дочь. При этом оба бека договорились в колыбели их обручить и поженить своих будущих детей – сына Бамси–Бейрек и дочь – Бану–Чечек [1, с. 32].*

Этот зачин огузского эпоса, повествующий о бездетности героя, очень популярен в эпической и сказочной традиции тюрко–монгольских народов Сибири. Так, большинство тувинских героических сказаний также начинается с того, что бездетные старики жалуются на отсутствие потомства. В эпосе «Хан–Когелдей с конем Хан–Шилги», например, отец будущего богатыря говорит, что у него нет ни брата, до него родившегося, нет ни сестры, после него родившейся, нет ни детей. *Когда они состарятся, умрут, нажитые ими добро и вскормленный скот станут добычей хищников.* Такая исходная ситуация характерна и для многих героических сказаний народов Сибири, связанная с богатой, но бездетной, престарелой супружеской парой. Состарившись, они горюют, что не имеют детей, чтобы оставить детям богатое стадо и нажитое добро.

Другие элементы экспозиции рассматриваемой песни также имеют связь с эпическими памятниками народов Сибири. Так, например, в некоторых тувинских богатырских поэмах престарелые супруги, как в «Книге Коркута», с помощью молитвы заполучают наследника («Алдай–Буучу»); заключают **сговор** между родителями жениха и невесты, когда дети их были еще в утробе матери или не появились на свет; договариваются о женитьбе еще не рожденных детей («Силач Шагаан–Тоолай»). При этом в тувинском эпосе родители в знак заключения брачного сговора обмениваются всегда особыми дарами–*сой–белек*. Здесь «отражен древний обычай заключения браков, существовавший вплоть до XIX века и имеющий в эпосе универсальный характер. Между принадлежавшими к разным родовым группам родителями малолетнего жениха и невесты заключался предварительный сговор с поднесением особого подарка – *сой–белек*,

или *аас-белек*. Иногда этот сговор происходил еще до появления на свет детей» [2, с. 174].

В тесной, последовательной связи с чудесным рождением богатыря освещается и его **быстрый рост**: *Между тем сыну Бай-Буры исполнилось пять лет, после пяти лет исполнилось десять лет, после десяти лет исполнилось пятнадцать лет; он стал красивым, добрым джигитом, мужеством походя на орла, ударяющего на коршуна* [1, с. 33].

А в эпосах сибирских народов *быстрый рост* богатыря передается через временный гиперболический отсчет: новорожденный будущий богатырь становится за сутки годовалым, за двое суток – двухгодовалым, за трое суток – трехгодовалым: *«Прошли одни сутки – сыну исполнился год, двое суток – исполнилось два года, трое суток – три года, став хорошим мальчишкой...»* («Кадын–Балды с конем Калчан–Кара»).

В целом, чудесное рождение и фантастически быстрый рост героя как бы подготавливают последующее раскрытие героической силы и мощи будущего богатыря, который вступает в борьбу с сильными и коварными врагами.

Как в сибирских сказаниях, огузский герой наделен чертами богатыря, который еще в младенческом возрасте совершает **первый подвиг**, представляющий собой борьбу с различными мифическими существами, освобождение народа от врагов и восстановление мира на родине. Так, в тувинском эпосе еще неокрепший юноша совершает первый подвиг, непосильный даже богатырям, который борется с разными животными и зверями, в виде огромного золотисто-пестрого марала, черного лося с железной шкурой, с разветвленными рогами, и освобождает проглоченных ими людей («Силач Шагаан–Тоолай»).

В огузском эпосе в *«Песне о Богаче–Джане, сыне Дерсе–Хана»* первым богатырским подвигом пятнадцатилетнего сына Дерсе–Хана является единоборство и победа над страшным быком Баюндур–хана [1, с. 16], а в третьем сказании сын Бай–Буры совершает разгром отряда разбойников и возвращает купцам их товары [1, с. 33].

Архаичность сюжета выявляется и в мотиве **наречение имени героя**, который он получает имя только, проявив геройство, после первого подвига.

Как справедливо пишет В. М. Жирмунский, «магическое значение имеет и обряд наречения имени. Как видно из народных обычаев, счастливое имя новорожденному должен найти старейшина из племени, почетный или знатный гость, шаман» [3, с. 150].

Таким человеком является Деде Коркут, который во многих песнях огузского цикла выступает в качестве советника или помощника хана. Кроме того, что нарекает младенца хорошим счастливым именем (*пятнадцатилетнему Богач-хану, сыну Дерсе-хана, Бисату, сыну Аруза*), являющимся магическим благословением, он дает наставление молодому богатырю, отправляющемуся в свой первый поход; сватает невесту молодому богатырю.

Обряд инициации или выбора имени близко напоминает аналогичные изображения этой сцены в эпосе и волшебных сказках тюркских народов Сибири. Так, например, в тувинской эпической традиции обычно имя главному герою дают белобородый старик–аскакал и древняя старуха, только после совершения первого подвига. Поводом для получения имени здесь выступает также отправление богатыря в далекий путь. При этом отец богатыря говорит ему: *«Если /суждено/ тебе отправиться на битву–войну, поедешь с именем–опорой, поедешь с конем верховым, поедешь с оружием боевым. А то встретишься с существом с глазами в глазницах, с усами на лице. Скажет /оно/ ведь: «Как твое имя, данное отцом?» Скажет /оно/ ведь: «Как твое прозвище, данное матерью?». С именем–опорой, с конем верховым поедешь, сынок [4, с. 99].*

Богатырское имя герою подбирается с большими трудностями в присутствии множества людей с совершением специального обряда. Редко кому из тысячи людей удастся справиться с таким заданием, и только необыкновенные персонажи – уважаемые люди, седые старики или старухи, предлагают самое подходящее имя богатырю, которое в дальнейшем должно произноситься вместе с именем его верного друга – коня. Вот как, например, подробно описывается в эпосе «Хунан–Кара» наречение имени героя и коня: *Хан на завтра собрал подданный люд. «Того, кто хорошее имя назовет, выше плеч награжу! Тому же, кто плохое имя назовет, голову сниму!» – сказал и устроил той по случаю наречения сына взрослым именем. Попраздновав, попировав, подданный люд стал расходиться, оказывается, боясь, как бы голову не снесли назвавшему плохое имя. «С море мы выпили, с гору поели. Люди мы с жизнью овечьей, с заячьей лежкой – согласно природе людской рождены: не для того, чтобы жить вечно, мы рождены – рождаемся ведь и умираем. Нам не жаль умереть», – сказали старик и старуха, ждущие своего дня, опираясь на заступ. Старик со старухой вдоволь поев: «Дети, совершите обряд наречения сына!» – сказали. Хан: «А что за обряд?» – говорит. Ханиша: «Не знаешь ты этого? Ну и глупый ты, хан! – говорит. Коня нашего сына велите*

сделать. Велите сыну повесить на себя боевое оружие, велите сесть около юрты на большое ширэ, зажав в руках длинный повод коня. Это и будет обряд» – говорит. Древняя седоголовая старуха, встав, подошла, коня и самого мальчика трижды кругом обошла, осмотрела. Осмотрев, перед конем встала, стала ему имя придумывать. «Я бы, дети мои, коня назвала Арзылан–Кара. Ведь облик – вид этого коня, как у льва. Арзылан–Кара – как вам имя?» – сказала. «Да, подходящее имя!» – стал кричать–восклицать подданный люд, от восторга шуметь. «Старик, твой черед пришел, мой черед прошел», – старуха, сказав, села, оказывается. Старик поднялся, коня и самого мальчика трижды кругом обошел, внимательно осмотрел. «Я бы, дети мои, назвал его Хунан–Кара–силач, имеющий коня Арзылан–Кара. Как вам имя?» – сказал, оказывается». Подданные и родители согласились. Хан в благодарность за хорошее имя им белую юрту поставил, выделил им скота, наделил их добром, ханша сделала старика юношей шестнадцатилетним, старуху – девушкой пятнадцатилетней [4, с. 115].

Как видно из приведенного примера, обряд этот является семейным праздником, сопровождается пиршеством–тоем по случаю наречения сына. В «Книге Китаби Коркут» также устраивают пир по поводу наречения сына именем, после того как он совершил первый свой подвиг, зарезав лучших жеребцов, верблюдов и баранов для пира.

Приобретением имени завершается героическое детство главного героя. Эти композиционные части типичны для большинства эпических сказаний тюрко–монгольских народов Сибири. Дальнейшее развитие сюжета направлено на раскрытие героических подвигов богатыря, борьбы с мифическими существами и иноземными захватчиками.

Следует отметить, что единственное сказание – «*Песнь о том, как Бисат убил Дене–Гэза*» – особенно его вторая часть, где Бисат, сын старого Аруза, ослепил одноглазого великана–людоеда Дене–Гэза, по своему сюжету почти полностью совпадает с эпико–сказочной традицией тюрко–монгольских народов Сибири. Как полагает Х. Г. Короглы, архаический эпический мотив, выраженный в миссии Бисата по очищению земли от чудовища, свидетельствует об очень раннем периоде зарождения огузнаме [5, с. 141–142] и приближает этот рассказ к более древнему типу богатырской сказки [3, с. 216]. Об этом подтверждает, например, тувинская сказка «Старик Боралдай», где старик встречает в пути огромного, трехголового, одноглазого великана Мангыса, с многочисленным стадом овец. Чудовище схватило старика и вместе с баранами бросило его в огромную черную пещеру

и закрыло вход пещеры большим черным камнем с корову. Он попросил старика накалить вертел, чтобы съесть старика, а сам лег на спину и заснул. Старик накалил вертел и ослепил им спящего Мангыса. Чтобы поймать и наказать своего врага, ослепленный великан встал у выхода пещеры, выпускал своих баранов по одному, ощупывая каждого из них, но старику удалось выбраться из пещеры, спрятавшись под брюхом одного из баранов, угнав все стадо Мангыса [6, с. 176–183].

Как видно, в целом ряде подробностей этот сюжет тувинской сказки совпадает с восьмой огузнаме «Китаби Коркута»: Бисат также попадает в пещеру одноглазого великана–людоеда, ослепляет его раскаленным ножом, людоед проверяет баранов у выхода пещеры, с тем, чтобы обнаружить героя, он надевает шкуру барана и в конце уничтожает великана.

Общими в рассматриваемых произведениях является и то, что великан живет человеческой жизнью, имеет собственное имя – *Дене–Гэз* (ср. тувин.–*Амырга–Кара–Мангыс*), владеет стадом овец, в день ест по два человека и пятьсот баранов, пожирает всех, кого встретил в пути и т.д.

Содержанием некоторых песен огузского эпоса является богатырское сватовство героя на далекой суженой. Так, в *«Песне о Кан–Туралы, сыне Канглы–Коджи»* герой объездил весь огузский иль, не обнаружив в своем роду равной себе невесты, приводит себе красавицу из чуждедальной страны Трапезунд. Этот эпизод отражает систему брачной экзогамии, при которой мужчина должен брать себе жену лишь из чужого рода, не связанного с ним родственными отношениями, присущий архаическому эпосу тюрко–монгольских народов Сибири. Что касается огузского сказания, как считает Х. Г. Короглы, здесь экзогамия выражена в «несколько притупленной форме» [5, с. 128].

Отец ее выдвигает условие уничтожить трех страшных зверей: льва, быка и верблюда. До Кан–Туралы тридцать два претендента потерпели поражение, и их головы торчали на башне крепости. Только после брачных испытаний, выполнив условия хана, он женится на его дочери.

В тувинских героических сказаниях отец суженой также выдвигает условие, которое обычно сводится к трем видам состязания: стрельбе из лука, конским скачкам и единоборству с соперниками, поскольку к дочери хана сватаются и другие богатыри, которые уже дали хану–тестю свадебные сговорные дары [7, с. 76.]. Как в огузской песне, до приезда в ставку–дворец хана герой в пути видит девяносто

девять голов претендентов, висящих на столбах, не сумевших успешно пройти брачные испытания.

Сцена участия в трех состязаниях: стрельбе из лука, скачках на коне и борьбе – встречается в сказании о Бамси–Бейреке, однако здесь не отец невесты, как в предыдущем сказании, ставит условие, а девушка Бану–Чечек, будущая жена героя, требует, чтобы юноша победил ее в трех соревнованиях.

В других тувинских богатырских поэмах, помимо состязаний с женихами–соперниками, герой выполняет различные опасные поручения хана–тестя невесты, который обычно требует уничтожить чудовище, собирающееся напасть на владение самого хана или добыть для него разные труднодоступные волшебные вещи или животных, например, коней, верблюдов, быков и др., пасущихся на краю неба и земли.

Аналогичную параллель мы находим в *«Песне о Бамси–Бейреке, сыне Кан–Буры»*, где брат невесты, безумный Карчар, ставит также такие условия Деду Коркуту, приехавшему сватать по поручению огузов: *Доставьте тысячу верблюдов, никогда не выдавших самки; доставьте тысячу жеребцов, никогда не поднимавшихся на кобылу; доставьте тысячу баранов, никогда не выдавших овцы, доставьте тысячу псов без хвоста и без ушей, еще доставьте мне тысячу блох. Доставьте мне все, что я сказал, ладно, отдам вам девицу, не доставишь, то я теперь тебя не убил, а тогда убью* [1, с. 33].

После выполнения условий брачных состязаний или разных поручений отца или брата, герой женится на красавице.

Кроме сходства сюжетных компонентов архаического пласта «Китаби Коркута» и эпоса южносибирских народов, в них нашли отражение более поздние слои, относящиеся к феодальной эпохе. Так, в сибирской эпической традиции имеются сюжеты борьбы богатыря с ханами–завоевателями, нападшими на его родину с целью захвата скота и подданных героя. А во второй огузнаме также встречается подобное описание – *«Песнь о том, как был разграблен дом Салор–Казана»*, *когда Салор–Казан заснул богатырским сном, был разграблен дом Казана. Гяуры увели в плен его семью, жену и сына, хотели захватить и стада Казана, но натолкнулись на сопротивление пастуха и ушли ни с чем. Казан нашел юрту разгромленной. Собрав отряд, он напал на врагов, разгромил их войска, освободил жену, сына и других пленных.*

Защита родной страны от грабителей, освобождение народа и подданных, угнанных на чужбину, протест против насилия – эти мотивы нашли свое воплощение в эпических памятниках тюрко–

монгольских народов Сибири. Битва с врагом–захватчиком является центральным эпизодом эпоса, изображающим героические качества богатыря в сложных боевых действиях. Однако, по сравнению с эпосом феодального периода, богатырь одолевает своих врагов в честном поединке, благодаря собственной физической силе, богатырским качествам, магическим способностям, боевому коню и его советам.

Сходство в эпосах сибирских народов и в огузских сказаниях обнаруживается и в других древних описаниях. Это картина богатырской охоты на диких зверей, погоне богатыря за ними (*сын Бай–Бура–бека сел на коня, выехал на охоту, преследуя дичь*), преодоление длинного расстояния (*проехав немало дорог, преодолев немало гор*); богатырский сон, длившийся несколько дней, во время которого его подстерегает опасность, свадебный пир и др. Все они в эпических памятниках каждого народа встречаются в разных вариациях, но имеют общие черты, ряд соответствий и аналогий, сохранившиеся силою эпической традиции.

В героических сказаниях тюрко–монгольских народов Сибири и в «Китаби Коркуте» имеются общие персонажи, обладающие реальными чертами. Такие помощники богатыря, как богатырский конь, иногда называемый по масти; пастухи, оплакивающие смерть героя или противостоящие врагам; Белобородый Старец – *аксакал*; небесные пери–девы; любящие и заботливые героя женщины: мать, сестра, спешившие выручить из беды родственников; одинаковое имя *Кам–Ган* (ср. тувин. *Хам–Хаан* (*Шаман–Хан*)); его противники – великан–людоед, иноземные захватчики и др.

Эпосу саяно–алтайских народов и «Китаби Коркут» присуща значительная общность и сходство художественно–изобразительных и стилистических средств. Например, некоторые *типические места* и *стилистические формулы* огузского эпоса напоминают аналогичные средства сказочного и эпического памятников народов Сибири: *черная грудь заволновалась, ее бедное сердце запрыгало; черная печень заволновалась, ее бедное сердце запрыгало; кровь в его жилах закипела, его черное сердце задрожало; задрожали твердые скалы, земля расщелилась; издает такой крик и рычит, что отозвались горы и камни; сорок дней, сорок ночей пировали и праздновали свадьбу; наложил мяса, как холм, велел надить кумысу как озеро; ростом ты с верблюда, а ума у тебя меньше, чем верблюжонка* и др. Семантическое значение большинства приведенных формул оказывается идентичным, а словесное воплощение варьируется, видоизменяется, что объясняется локальным своеобразием, различиями культур.

Для подчёркивания необычайной физической силы и внешности богатыря в эпических памятниках огузского и сибирских народов используются *гиперболы*, особенно числовые. Например, Дирек, сын Аршуна, *ростом в шестьдесят аршин, поднимавший палицу весом в шестьдесят батманов /пудов/*; шапка отца Депе–Гэза, *сшита из тринадцати овечьих шкур*; Казан *проходит трехдневный путь в один день*; Карчар *скачет пространство в десять лет пути* и др.

В «Китаби Коркуте» и в эпических произведениях народов Сибири употребляются различные эпитеты, с помощью которых передается изображение персонажей, разнообразных предметов, вещей, а также мастей животных. Их цветовая гамма чрезвычайно многообразна. Общими и распространенными в них являются основные цветовые тона тюркского эпоса – *черный, белый, пестрый, красный* и др. С помощью этих определений дается, прежде всего, зрительное (цветовое) представление о тех или иных предметах окружающего реального мира. Из числа эпитетов, встречающихся в огузском и тувинском эпических произведениях преобладает эпитет *черный* – *кара*, который особенно часто употребляется при описании окружающей природы и ландшафта, сочетается с самыми разнообразными понятиями: *черная земля, черные горы, черная туча, черный войлок, черный баран, черные волосы, черная голова, черный булатный меч, черное знамя, черный настух* и т.д. Встречаются и другие цветовые эпитеты, имеющие параллели в эпической традиции тюрко–монгольских народов Сибири: *красные верблюды, желтая змея, желтая одежда, пестрый шатер, пестрая гора, пестрое копьё, белобородые старцы, серый конь, каурый конь* и др.

Общими для огузского эпоса и алтайцев, тувинцев, шорцев, хакасов, бурят являются и эпитеты, указывающие на материал, из которого сделан тот или иной предмет: *златоверхое жилище, золотая палица, золотое сукно, железная цепь* и др. При описании одежды богатыря и предметов домашнего обихода применяют эпитет *шелковый*: *шелковые ковры, шелковый кафтан* и др.

Таким образом, древний пласт огузского эпоса «Китаби Коркут» имеет сходные черты с эпическими памятниками тюрко–монгольских народов Сибири в некоторой части сюжета, в эпических мотивах и образах, в отдельных эпизодах и деталях, а также в художественно–поэтической традиции (соответствие типических мест, гипербол, эпитетов.

Источники и литература

1. Книга моего Деда Коркута. Огузский героический эпос. Перевод академика В. В. Бартольда. Издание подготовили В.М. Жирмунский, А.Н. Кононов. Санкт–Петербург: «Наука», 2007. С. 32– 49, С. 76–82.

2. Сказания о богатырях: Тувинский героический эпос / Предисл., пер. и коммент. Л. Гребнева. Кызыл: Тув.кн. изд–во, 1960. С. 174.

3. Жирмунский В. М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» // «Книга моего Деда Коркута». Огузский героический эпос. Перевод академика В. В. Бартольда. Издание подготовили В. М. Жирмунский, А. Н. Кононов. Санкт–Петербург «Наука», 2007. С. 150.

4 Тувинские героические сказания «Хунан–Кара», «Боктуг–Кириш, Бора–Шээлей» / Сост. С. М. Орус–оол. Новосибирск: «Наука», 1997. С. 99, 115. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

5. Короглы Х. Г. Огузский героический эпос. М.: «Наука», 1976. С. 141–142.

6. «Старик Боралдай» // Сб. сказок «Баазанайнын тоолдары». Кызыл, 1980. С. 176–183.

7. Орус–оол С. М. Тувинские героические сказания (текстология, поэтика, стиль). М.: МАКС ПРЕСС, 2001. С. 76.

© С. М. Орус–оол, 2018

УДК 398.224

О. К. Павлова

ОБРАЗЫ ПРОТИВНИКОВ ГЛАВНОГО ГЕРОЯ (НА ПРИМЕРЕ ЭПОСОВ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ СИБИРИ)

О. К. Pavlova

IMAGES OF THE OPPOSITION OF THE MAIN HERO (ON THE EXAMPLE OF THE EPICS OF THE TURKIC PEOPLES OF SIBERIA)

(Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 16–06–00505 а.)

Аннотация: В данной статье рассмотрены образы противников главного героя в якутском олонхо в сравнительно–сопоставительном плане с текстами эпоса тюркских народов Сибири. Конкретизирован состав противников, рассмотрены внешний вид и выявлены места обитания. Даны описания черт характера и рассмотрены характеризующие поступки.

Abstract: In this article, images of opponents of the protagonist in the Yakut olonkho are compared in comparative terms with the texts of the epic of the Turkic peoples of Siberia. The composition of opponents is specified, appearance is examined and habitats are identified. Descriptions of character traits are given and characterizing actions are considered.

Ключевые слова: Тюркские народы, тюркский эпос, олонхо, образы, противники.

Keywords: Turkic peoples, Turkic epic, olonkho, images, opponents.

Образы противников главных героев в эпосах тюркских народов Сибири были частично изучены в трудах Л. В. Гребнева [1] (тувинский эпос), С. С. Суразакова [2] (алтайский эпос), В. Е. Майногашевой [3], Н. С. Чистобаевой [4] (хакасский эпос) и др. Исследователи сходятся во мнении, что противники главных героев представлены «мифологическими существами». В эпосе тувинского народа – это маралы и медведи–самцы. «Фантастический эпизод охоты на марала, с одной стороны, отражает действительные сцены из охотничьего быта, а с другой – древние представления охотников о духах, хозяевах гор... Победа героя над маралом символизирует в сказании грядущую победу человека над силами природы» – отмечает Л. В. Гребнев [1, с. 30]. Образы марала и медведя в тувинском эпосе являются «древними». Они олицетворяют силы природы. Эпосам алтайского и хакасского народов характерны образы противников в виде мифологических чудовищ и существ. А также можно найти образы шестиголового змея и дракона. Например, в алтайском эпосе встречаются семиголовый Делбеген, старуха колдунья Шимилтей и владыка подземного мира – Эрлик. Они все – представители темных сил Срединного и Нижнего миров. По мнению С. С. Суразакова, в эпосе периода родового строя противниками богатыря–охотника выступают темные и исторические силы, которые «олицетворяют силы стихий и природы». Богатырь–воин алтайского эпоса борется с чудовищами и подземными богатырями во главе с Эрликом, который также «олицетворяет исторические силы» [2, с. 238]. Исследователь подчёркивает, что на раннефеодальном периоде развития эпоса возникает настоящий образ врага–чужеродца. Врагами каанов–предводителей становятся кааны–завоеватели. В этих образах «отражены черты каганов древних тюрков Алтая» [2, с. 240]. Позднее в эпосе периода – патриархально–феодальных отношений появляются образы феодальных ханов–угнетателей и притеснителей народа. Значит, в алтайском эпосе с развитием образа главного героя

эволюционировал и образ его противника. Изучение противников главного героя в якутском олонхо затронуто в трудах Г. У. Эргис [5], И. В. Пухова [6, 7], Н. В. Емельянова [8, 9, 10, 11], А. А. Кузьминой [12], Н. А. Оросиной [13] и др. Якутские олонховеды единогласно называют противников главного героя «чудовищами». В отличие от эпоса тюркских народов Сибири, в якутском олонхо богатыри айыы, защищая свой род, борются с чудовищами абаасы. В эпосе тувинских, алтайский, хакасских народов со временем помимо мифологических противников появляются другие реальные враги главного героя в лице ханов–захватчиков, а затем феодалов–буддистов. Такое разнообразие противников героя для якутского эпоса не характерно.

По материалам исследователей, противники героя в эпосах тюркских народов Сибири обитают в Нижнем, подземном мире. Исследователи алтайского, хакасского, якутского эпосов отмечают, что мифологические существа живут как в Нижнем, так и в Срединном мире. Например, персонаж из алтайского эпоса Делбеген живет в Срединном мире, а его сыновья обитают в Нижнем мире. В текстах олонхо таттинской локальной традиции богатыри абаасы живут в Верхнем мире. Получается, что противники главного героя эпоса тюркских народов Сибири и якутского олонхо обитают во всех трех мирах (в верхнем, среднем, нижнем).

В рассмотренных текстах эпоса тюркских народов Сибири чудовища или мифологические существа внешне характеризуются как уродливые, безобразные, отвратительные, чудовищные и неряшливые. Кроме того, исследователи отмечают, что чудовища обладают необыкновенной физической силой. По мнению С. С. Суразакова, они имеют богатырское или атлетическое телосложение, гигантский рост, это – великаны и исполины. В образах богатырей Срединного мира также подчеркивается их гигантский рост. Мифологические существа наделены еще рогами и, как правило, многоголовы. Например, в алтайском эпосе Делбеген – семиголовое существо, а змей–огневка имеет шесть голов. В якутском эпосе богатыри абаасы были однорукими, одноногими и одноглазыми, что подчеркивало их отличительность от рода человеческого. Данный внешний вид является типичным для всех богатырей абаасы якутского олонхо. Кроме облика, в текстах якутских олонхо особенно подчеркиваются глаза противников главного героя. Их глаза отличаются косоглазием, близорукостью, разноглазием и белоглазием. «Несоответствие цвета глаз к цвету кожи, кареглазым и желтолицым якутам, казалось особенно уродливым» [6, с. 138].

Исследователи алтайского и хакасского эпосов в образе

противника главного героя выделяют такие черты характера, как хитрость, упрямство, коварность и глупость. Помимо этого, они отличаются склонностью к предательству и вероломству. В алтайском эпосе противники героя могут быть злобными и трусливыми. В хакасском эпосе мифологические существа отличаются умом. В якутском олонхо исследователи подчеркивали в чертах характера богатырей абаасы их наивность и доверчивость. Благодаря их наивности и доверчивости, главные герои побеждали своих противников. И. В. Пухов отмечал, что богатыри абаасы не разборчивы в еде и нечистоплотны, а также могут быть грубыми, бахвальными, настойчивыми, жестокими, незлобивыми и легкомысленными.

В основном, противники совершали враждебные действия относительно рода человеческого. К примеру, в эпосах алтайских и якутских народов они похищали девушек. Также противники похищали жен главных героев, тем самым являлись разрушителями семей, совершали грабительские набеги, съедали и похищали скот, разоряли богатство. Они разрушали стран и пожирали все живое на земле, уводили в плен людей. Богатыри абаасы в олонхо пытались взять в жены девушек Айыы, поэтому часто их похищали. В якутском эпосе, по замечанию И. В. Пухова, характерны случаи каннибализма. Так, богатыри абаасы поедали друг друга. Значит, они становятся разрушителями семейных очагов, совершают грабительские набеги, пожирают и похищают скот, отбирают имущество, уводят в плен жителей Срединного мира.

Таким образом, образы противников в эпосе тюркских народов Сибири проанализированы по следующим критериям: Во-первых, установлен состав противников. Выделены три группы образа противников. Первую группу составляют мифологические существа. Во вторую группу включены образы ханов-завоевателей. В третьей группе представлены феодальные ханы. Отличительной чертой якутского олонхо является отсутствие образов ханов-завоевателей и феодальные ханы; Во-вторых, выявлены места обитания антиподов главных героев: по мифологическим представлениям тюркских народов Сибири, они обитают во всех трех мирах – в Верхнем, Среднем, Нижнем; В-третьих, охарактеризован внешний вид богатырей абаасы. В изучаемых текстах эпоса тюркских народов Сибири подчеркивается уродливость, безобразность, отвратительность и неряшливость противников. Уродливый внешний вид противников был антиподом идеальной внешности главных героев. В якутском эпосе богатыри абаасы описываются как однорукие, одноногие и одноглазые чудовища,

что дополнительно подчеркивает их отличие от рода человеческого. Образы богатырей абаасы якутского олонхо отличались тем, что они из парных частей тела имели только половину. Особенно подчеркиваются глаза противников главного героя. Для них характерны косоглазие и близорукость, разноглазие или белоглазие; В четвертых, даны описания их отрицательных черт характера как хитрость, упрямство, коварность, глупость, самоуверенность, надменность, вероломство. В отличие от них богатыри абаасы в якутском эпосе описаны как наивные, доверчивые и недалекие существа. Все образы противников эпоса тюркских народов Сибири олицетворяют темные силы и мрак, несущие злое начало; В пятых, рассмотрены поступки противников. Они разрушали основы жизни обитателей Срединного мира. В якутском эпосе были характерны и случаи каннибализма.

Источники и литература

1. Гребнев Л. В. Тувинский героический эпос. М., 1960. 147 с.
2. Суразаков С. С. Алтайский героический эпос. М.: Наука, 1985. 256 с.
3. Майногашева В. Е. Хакасский героический эпос алыптых ныхмах: поиски исторических реалий и периодизации (избранные труды). Абакан: ООО «Книжное издательство «Бригантина»», 2015. 228 с.
4. Чистобаева Н. С. Героический эпос хакасов: тематика и поэтика. Абакан: ООО «Книжное издательство «Бригантина»», 2015. 170 с.
5. Эргис Г. У. Очерки по Якутскому фольклору. М.: Наука, 1974. 402 с.
6. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. М.: Изд-во АН СССР, 1962. 256 с.
7. Пухов И. В. Героический эпос алтае-сайанских народов и якутские олонхо. Якутск: Изд-во СО РАН. Якут. фил., 2004. 328 с.
8. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. М.: Наука, 1980. 375 с.
9. Емельянов Н. В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. М.: Наука, 1983. 246 с.
10. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. М.: Наука, 1990. 207 с.
11. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о защитниках племени. Новосибирск: Наука, 2000. 192 с.
12. Кузьмина А. А. Олонхо Вилюйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы. Новосибирск: Наука, 2014. 160 с.
13. Оросина Н. А. Таттинская локальная традиция якутского эпоса олонхо: формы бытования, основные образы и мотивы: автореф. дисс. к.филол.н. Якутск, 2015. 25 с.

© О. К. Павлова, 2018

**ОБРАЗ РЕБЕНКА В ЯЗЫКОВОМ СОЗНАНИИ СИБИРСКИХ
ТАТАР**

G. C. Faizullina

**THE IMAGE OF THE CHILD IN THE LANGUAGE
CONSCIOUSNESS OF THE SIBERIAN TATARS**

Аннотация: Статья посвящена явлению метафоризации языковых единиц как способу образования вторичных номинаций ребенка в языковом сознании сибирских татар. Научная новизна работы заключается в привлечении полевого материала, демонстрируемого впервые, и детальном анализе полисемантической структуры диалектного слова или фразеологизма. Доказано, что использование номинативных средств лексики в новой для них функции наречения способствует развитию полисемантической структуры слова.

Abstract: The article is devoted to the phenomenon of metaphorization of linguistic units as a way to form secondary nominations of a child in the linguistic consciousness of Siberian Tatars. The scientific novelty of the work is to attract field material, demonstrated for the first time, and a detailed analysis of the polysemantic structure of a dialect word or phraseology. It is proved that the use of nominative means of vocabulary in the new naming function contributes to the development of the polysemantic structure of the word.

Ключевые слова: Лингвокультурология, сибирские татары, языковое сознание, ребенок.

Keywords: Linguoculturology, Siberian tatars, language consciousness, child.

Население одного из крупнейших регионов Российской Федерации – Тюменской области – в культурном и национальном плане представляет собой довольно пеструю картину. На этой территории исторически проживали тюркоязычные племена, большая часть которых в последующем сыграла непосредственную роль в формировании сибирских татар.

Научная статья представляет собой лингвокультурологическое исследование, посвященное проблеме репрезентации образа ребенка в языковом сознании сибирских татар. Выбор темы исследования обусловлен интересом к изучению антропоцентрического фактора в языке, в частности, к описанию концептосферы «РЕБЕНОК».

Актуальность исследования обусловлена: 1) общей тенденцией осмысления проблемы взаимоотношения языка и культуры; 2) недостаточной изученностью репрезентации образа ребенка, представляющего собой один из важнейших фрагментов диалектной языковой картины мира; 3) слабой изученностью продуктов вторичной номинации – лексических и фразеологических единиц – в татарской диалектологии; 4) необходимостью выявления и изучения архаичных фрагментов диалектной языковой картины мира.

В языковом сознании сибирских татар образ ребенка представляется посредством лексических и фразеологических единиц, входящих в территориально ограниченную группу. Наименования детей *бала-бақра* / *пала-бақра*, *палацақ*, *пәвәй*, *бәпә* / *пәпә* / *пәппә*, *пәп-пәлә*, *пәце*, *вақлар*, *кеңкентәй*, *кичү*, *қузыйым*, *қусыйцақ*, *мәшайақлар* иллюстрируют довольно разнообразную диалектную синонимию. Первичная номинация представлена единицами, заключающими в себе корни *пала* (общетюркское *бала*) и *пәпә* (звукоподражательное, характерное для всех языков). Лексемы *вақлар*, *кеңкентәй* и *кичү* (*кече*) содержат указание на признак «маленький». Образ ребенка репрезентируется также с помощью зоонима *қусый* / *қузый* «ягненок» и сложного по составу слова *мәшайақлар* (*мәш* «копашение» + *айақлар* «ноги»). Малоспящего ребенка называют *төнәвәц* (*төн* «ночь»), не умеющего вести себя среди взрослых соответствующим образом – *цуцық* (вероятно, от *цуца* «свинья»).

Образ ребенка зачастую передается посредством вторичной номинации с компонентом-наименованием животного мира. В говорах сибирских татар номинации ребенка с компонентом-наименованием домашнего животного *сыйыр* «корова» выражается фразеологизмом *йаман сыйыр* (плохая корова) «ребенок, который много и часто плачет».

Кроме того, наименования насекомых, используемые во вторичной номинации, являются составной частью языкового портрета ребенка. В обобщающем словесном комплексе *бет-борча* употребляется лексема *борча* «блоха», которая имеет переносное значение «проворный, шустрый человек». В этом же значении в народных говорах употребляется *пет-пәрцәтәй*. Кроме того, лексема *пәрцәцек* (блошка) применяется во вторичном значении «удаленный ребенок» с положительной коннотацией: *Лилия пәрцәцеген ийәртеп килте, теле татлы гуй аның* (Лилия свою блошку [ребенка] с собой привела, она [ребенок] сладко говорит). Подвижные дети считаются здоровыми, отсюда поговорка «пала пулса, шук пулсын, шук пулмаса, йук пулсын» (если будет ребенок, пусть он будет проказником, если не будет проказником, то пусть ребенка не будет).

Номинации ребенка с компонентом-наименованием *цикерткә* «кузнечик, сверчок» (древнетюркское *чекүргэ*) представлены диалектным фразеологизмом *цикерткә күс* (глаз [как] кузнечик) «бессовестный, наглый, дерзкий» и лексемой с укорительным оттенком *цикерткә* «ребенок, который вмешивается в разговоры взрослых и ведет себя по взрослому», имеющие отрицательную коннотацию: *Цикерткәтән пулып уңлы кәпләшә алматық* (из-за сверчка [ребенка] не смогли нормально поговорить). Данный пример демонстрирует процесс метафорического переноса стрекошущего насекомого на разговорчивых детей. Номинация человека *цикерткә* имеет в говорах вагайских татар синоним *оллытан кисгән пала* (отрезанный от взрослого ребенка).

В говорах заболотных татар слово *лерге* «гольян» в сочетании с лексемой *пала* используется в значении «ребенок»: *Нешишәгә партым: керәлматым, амыллары тың тегәнәхле, пер генә лерге пала йетем тиш* [4] (была в Ишменево: не смогла войти, в деревне их очень много колючего, одного только ребенка гольяна съела).

В народной культуре особое место занимает вопрос воспитания детей, который ярко выражается в пословицах и поговорках: *қысым, сиңә әйтәм – киленем, син тыңла* (доченька, тебе говорю – невестка, ты слушай); *арсар үсен мактар, дивана қысын мактар* (дурак себя хвалит, юродивый свою дочь хвалит), *уңса – пала, уңмаса – пашига пәлә* (удастся – ребенок, не удастся – беда на голову), *йәтим пысаһ асрасаң, амыс-порының май пулыр, йәтим пала асрасаң, амыс-порының қан пулыр* (если вырастишь сироту теленка, то рот-нос будет в масле, если вырастишь сироту ребенка, то рот-нос будет в крови). В пословицах отражаются важные концепты языкового сознания сибирских татар.

Номинации ребенка представлены такими единицами, как *пал кисәгем* – медовый, *пал итмәк* – медовый хлеб, пряник (в XVIII веке *бал итмәк* – пряник [3]), *нан кисәгем* – кусочек хлеба из пшеничной муки высшего сорта, *татлым, тәмләшгәм* «сладенький» – вкусный. Данные лексемы отражены в фольклоре сибирских татар:

Палам, палам – пал кисәк,

Дитя мое, дитя мое – кусочек меда,

Палам, палам – пал итмәк.

Дитя мое, дитя мое – медовый пряник.

Минем иргәм шантай:

Изнеженный мой такой:

Сөткә утырған қаймақтай,

Как образовавшиеся сливки на молоке,

*Көбөгөз пешгэн майтай,
Как сбитое масло в маслбойке,
Таб°ага пешгэн қоймақтай.
Как поджаренный блин на сковороде.
Паламның паласы палтан татлы.
Ребенок моего ребенка слаще меда.*

Следовательно, в основе семантического переноса лежат вкусовые качества – лакомый, сладкий. Номинации ребенка отличаются положительной коннотацией.

Забытым на сегодняшний день блюдом является *қурмац* «зерна, поджаренные на сковороде» [7]. Глагол *қур* отмечен под киргизским наречием в словаре В. В. Радлова в значении «жарить»: *пудаі кұрдү онь* – жарил пшеницу [5]; Д. Г. Тумашева выделяет три значения в слове *қуру* – 1. жарить, 2. сгребать в кучу, 3. делать боры, заканчивать вязанье [7]. «Словарь русских народных говоров» содержит лексему *затуран*, которая является русским названием «татарского кушанья *қурмачь* или *қурмац*. Кушанье готовят так: пережаривают ячмень, толкут, варят с молоком, прибавляют масла и едят» [6]. Однако до сих пор бытует в речи тоболо-иртышских татар фразеологизм *қурмац тел* «бойкий на язык, языкастый» – поджаренные зерна + язык. Данный фразеологизм включает в себе положительную коннотацию: в народной культуре находчивый в разговоре, красноречивый человек, острослов является объектом всеобщего уважения.

Кроме того, лексема *қурмац* сохранилась в игровом детском фольклоре:

Қурмац қур, қур, қур (2 раза).

Қурмац жарь, жарь, жарь.

Мынта серкә, мынта пет,

Здесь гнида, здесь вша,

Мынта қантала, мынта пәрцә.

Здесь клоп, здесь блоха.

Қыцы-қыцы, қыцы-қыцы.

Имитация щекотания.

Слова сопровождаются определенными движениями:

Қурмац жарь, жарь, жарь.

(круговые движения указательным пальцем по ладони ребенка)

На каждом слове указательным пальцем дотрагиваются до руки ребенка, одновременно поднимаясь вверх по руке к подмышкам. Затем слегка ребенка щекочут подмышкой. Данное фольклорное произведение используется в целях отвлечения ребенка от плача.

Более того, в народной культуре образ ребенка представляется посредством терминов родства с уменьшительно-ласкательной коннотацией.

Таблица 1. Семантическая структура терминов родства.

лексема	первичная номинация	вторичные номинации	
<i>инәу, инәкәу, инәкәш</i>	1. мать, мама	2. лицо женского пола, названное в честь своей бабушки	3. девочка
<i>әбәәу, әбәәшгә</i>	1. старшая сестра	2. лицо женского пола, названное в честь старшей сестры отца или матери	
<i>әтәу, атақау</i>	1. отец, папа	2. лицо мужского пола, названное в честь своего дедушки	3. мальчик

В диалектологическом словаре приводятся синонимичные единицы *ата бала* (тобольский говор) и *атыш* (заболотный, тобольский говоры) «мальчик, названный именем отца» (видимо, именем отца одного из родителей). Ребенок, носящий имя дедушки – *тәтә* (тобольский говор) [2, с. 622]. Словарная статья, посвященная лексеме *инәкәш*, описывает данную дефиницию в следующем порядке: 1) душенька – ласковое обращение, 2) мать, 3) ребенок, носящий имя матери [2, с. 211].

Итак, перейдем к методу компонентного анализа, заключающегося в разложении значения слова на его составляющие – семы (таблица 2).

Таблица 2. Соотношение компонентов в полисемантической структуре слова.

значения	пол	родственные отношения	взрослый / ребенок	коннотация (+/-)	закрепленность за определенным лицом
1	+	+	взрослый / ребенок	+	+
2	+	+	взрослый / ребенок	+	+
3	+	-	ребенок	+	-

Доминирующими признаками являются пол и положительная коннотация. В третьем значении отсутствуют сема «родственные отношения» и закрепленность за определенным лицом. Последнее дает основание считать третье значение качественным, свободным от личностного называния человека.

Термины родства ярко представлены в народных пословицах и поговорках, отражающие взаимоотношения в семье. Особенно

актуализируются бинарные понятия «свой» и «чужой»: *инәнең йөрәге йанар, хатынның итәге йанар* (у матери сердце горит, у жены – подол), *қысым, сиңә әйтәм – киленем, син тыңла* (доченька, тебе говорю – невестка, ты слушай), *килен кеше – ким кеше* (сноха – неполноценный человек). В этом отношении примечателен один из магических ритуалов сибирских татар, проводимый во время свадебной обрядности: «При входе в дом жениха невеста разрывала ткань, протянутую над порогом двумя девочками. Данным обрядом подчеркивался переход невесты из «своего» в «чужое». Перейдя границу между двумя пространствами, невеста окончательно «умирает» для своей семьи, рода и становится членом другого, «чужого» для нее коллектива. В доме жениха молодая находилась за занавеской (цымылтык), чаще – за двойной, рядом с ней были ее подруги, енгалек, или бабушка жениха. Жених находился среди гостей, иногда посещая свою невесту» [1, с. 123].

Таким образом, образ ребенка в языковом сознании сибирских татар специфичен в культурном плане. В метафорическом значении номинаций ребенка кроется глубокая мудрость народа, затрагивающая все грани духовно-нравственного воспитания личности как носителя культурного кода своего народа. По нашему мнению, использование терминов родства в качестве номинаций детей несет в себе более глубокий смысл, чем представляется. Возможно, в основе традиции наречения ребенка именем родителя кроется сакральный подтекст, уходящий корнями в далекое историческое прошлое.

Источники и литература

1. Бакиева Г. Т. Особенности традиционной свадебной обрядности сибирских татар юга Тюменской области / Г. Т. Бакиева // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2014. № 3 (26). С. 119–126.

2. Большой диалектологический словарь татарского языка / сост. Ф. С. Баязитова, Д. Б. Рамазанова, З. Р. Садыйкова, Т. Х. Хайретдинова. Казань: Татарское книжное издательство, 2009. 839 с.

3. Гиганов И. Грамматика татарского языка, сочиненная в Тобольской главной школе учителем татарского языка Софийского собора священником Иосифом Гигановым и муллами юртовскими свидетельствованная / И. Гиганов. СПб.: имп. Академия наук, 1801. 75 с.

4. Мультимедийный корпус татарских народных говоров Тюменской области. [Электронный ресурс]. <http://tobolskutmn.ru/o-tyumgu/corpus2> (дата обращения 10.04.2018).

5. Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий / В. В. Радлов. Т.2. Ч.1. Согласно: к, к, к, ь, г (г), х, һ, һ. СПб.: Типография Императорской Академии

Наук, 1899. 1052 с.

6. Словарь русских народных говоров. Выпуск 11. Зароситься-Зубрѣнка. Ленинград: Наука, 1976. 364 с.

7. Тумашева Д. Г. Словарь диалектов сибирских татар. Казань, 1992. 255 с.

© Г. Ч. Файзулина, 2018

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Аверьянова Дина Владимировна, учитель, Муниципальное бюджетное общеобразовательное учреждение «Средняя общеобразовательная школа № 19», г. Абакан.

Аксенова Любовь Николаевна, канд. пед. наук, доцент, Государственный гуманитарно-технологический университет, г. Орехово-Зуево.

Артамонова Татьяна Александровна, канд. фил. наук, доцент кафедры философии Алтайского государственного аграрного университета, г. Барнаул.

Бондаренко Светлана Ивановна, канд. ист. наук, доцент кафедры истории и социально-политических дисциплин, Алтайский государственный аграрный университет, г. Барнаул.

Васеха Мария Владимировна, канд. ист. наук, науч. сотр., Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва.

Дацышен Владимир Григорьевич, д-р ист. наук, проф., зав. кафедрой всеобщей истории Гуманитарного института Сибирского федерального университета, г. Красноярск.

Дедина Маргарита Сергеевна, канд. филол. наук, рук. научно-исследовательской группы БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова», доцент факультета алтаистики и тюркологии Горно-Алтайского государственного университета, г. Горно-Алтайск.

Демчинова Мира Айлчиновна, канд. филол. наук, ст. науч. сотр. БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова», г. Горно-Алтайск.

Екеев Николай Васильевич, канд. ист. наук, директор БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова», г. Горно-Алтайск.

Екеева Эмма Васильевна, канд. пед. наук, доцент кафедры экономической и социальной географии ФГАОУ ВО «Горно-Алтайский государственный университет», ст. науч. сотр. БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова», г. Горно-Алтайск.

Енчинов Эркин Валериевич, канд. ист. наук, ст. науч. сотр. БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова», г. Горно-Алтайск.

Епишев Кайсын Михайлович, канд. геогр. наук, ученый секретарь БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова», г. Горно-Алтайск.

Зиннатуллина Гульнур Ильдаровна, студентка 2 курса, Тобольский педагогический институт им. Д. И. Менделеева (филиал) ФГАОУ ВО «Тюменский государственный университет», г. Тобольск.

Исхаков Дамир Мавляевевич, д-р ист. наук, Исполком Всемирного конгресса татар, руководитель Центра этнологического мониторинга, г. Казань.

Кабирова Сария Тимербулатовна, студентка 2 курса, Тобольский педагогический институт им. Д. И. Менделеева (филиал) ФГАОУ ВО «Тюменский государственный университет», г. Тобольск.

Каташев Максим Степанович, канд. ист. наук, ст. науч. сотр. БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова», г. Горно-Алтайск.

Кимеев Валерий Макарович, д-р ист. наук, проф., доцент кафедры археологии ФГБОУ ВО «Кемеровский государственный университет», г. Кемерово.

Конунов Аркадий Алексеевич, канд. филол. наук, рук. научно-исследовательской группы фольклора БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова», г. Горно-Алтайск.

Кривоногов Виктор Павлович, д-р ист. наук, доцент, проф. Гуманитарного института Сибирского федерального университета, г. Красноярск.

Кыржинаков Артур Алексеевич, канд. ист. наук, доцент кафедры всеобщей истории, ФГБОУ ВО «Хакаский государственный университет им. Н. Ф. Катанова» Институт истории и права, г. Абакан.

Майзина Аржана Николаевна, канд. филол. наук, ст. науч. сотр. БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова», г. Горно-Алтайск.

Милевский Олег Анатольевич, д-р ист. наук, доцент, гл. науч. сотр. лаборатории «Исторических исследований» Сургутского государственного педагогического университета, г. Сургут.

Миронова Наталья Петровна, канд. ист. наук, науч. сотр. отдела гуманитарных междисциплинарных исследований Коми НЦ УрО РАН, г. Сыктывкар.

Муйтуева Ирина Николаевна, канд. пед. наук, ст. науч. сотр. БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова», г. Горно-Алтайск.

Мукаева Лариса Николаевна, канд. ист. наук, доцент Горно-Алтайского государственного университета, г. Горно-Алтайск.

Мухамедина Шамшия, д-р ист. наук, проф. кафедры зарубежного регионоведения и истории Уфимского государственного нефтяного технического университета, г. Уфа.

Орус-оол Светлана Монгушевна, д-р филол. наук, акад. РАСН, гл. науч. сотр. сектора фольклора и литературы Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, г. Кызыл.

Павлова Ольга Ксенофоновна, д-р филол. наук, доцент, зав. сектором «Героический эпос Олонхо» НИИ Олонхо Северо-восточного федерального университета имени М. К. Аммосова, г. Якутск.

Сагитова Лилия Варисовна, канд. ист. наук, доцент, вед. науч. сотр. отдела этнологии Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань.

Сивушков Артем Борисович, аспирант, ст. лаборант Института этнографии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, г. Москва.

Симакова Светлана Алексеевна, мл. науч. сотр. отдела гуманитарных междисциплинарных исследований Коми НЦ УрО РАН, г. Сыктывкар.

Тадина Надежда Алексеевна, канд. ист. наук, доцент кафедры истории и археологии Горно-Алтайского государственного университета, г. Горно-Алтайск.

Тадышева Наталья Олеговна, канд. ист. наук, зам. директора БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова», г. Горно-Алтайск.

Тачитдинова Диляра Айдаровна, студентка 4 курса, Тобольский педагогический институт им. Д. И. Менделеева (филиал) ФГАОУ ВО «Тюменский государственный университет», г. Тобольск.

Торушев Эркем Геннадьевич, канд. ист. наук, ст. науч. сотр. БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова», г. Горно-Алтайск.

Тузачинова Айна Леонидовна, мл. науч. сотр. БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова», г. Горно-Алтайск.

Тычинских Зайтуна Аптрашитовна, канд. ист. наук, ст. науч. сотр. Тобольской комплексной научной станции УрО РАН, г. Тобольск.

Уланов Мерген Санджиевич, д-р фил. наук, канд. ист. наук, доцент, проф. кафедры философии и культурологии, Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова, г. Элиста.

Учайкина Айару Михайловна, канд. ист. наук, начальник отдела использования, КУ РА «Государственный архив социально-правовой документации Республики Алтай», г. Горно-Алтайск.

Файзуллина Гузель Чахваровна, д-р филол. наук, доцент кафедры филологического образования, Тобольский педагогический институт им. Д. И. Менделеева (филиал) ФГАОУ ВО «Тюменский государственный университет», г. Тобольск.

Цыбенков Базар Догсонович, канд. ист. наук, доцент, ст. науч. сотр. Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ.

Шапошников Георгий Михайлович, канд. эконом. наук, доцент, ст. науч. сотр. Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, г. Абакан.

Шапошникова Светлана Степановна, краевед, г. Абакан.

Шерстова Людмила Ивановна, д-р ист. наук, проф. Национального исследовательского Томского государственного университета, г. Томск.

Эшматова Гульнара Бахтияровна, канд. полит. наук, ст. науч. сотр. БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова», г. Горно-Алтайск.

Ябыштаев Тенгис Степанович, этнолог, г. Горно-Алтайск.

Редакционная коллегия:

канд. ист. наук Н. В. Екеев (отв. ред.), канд. ист. наук Э. В. Енчинов,
канд. геогр. наук К. М. Епишев, канд. ист. наук М. С. Каташев,
канд. филол. наук А. А. Конунов,
канд. ист. наук Н. О. Тадышева, канд. филол. наук А. Э. Чумакаев

**АЛТАЙ – ЗАПАДНАЯ СИБИРЬ В XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.:
НАСЕЛЕНИЕ, ХОЗЯЙСТВО, КУЛЬТУРА**

Материалы Всероссийской научно-практической конференции,
посвященной

160-летию со дня рождения этнографа, экономиста и
общественного деятеля Сергея Порфирьевича Швецова
(г. Горно-Алтайск, 15–18 мая 2018 г.)

Компьютерная верстка Белеков Э.В.

ISBN 978-5-903693-57-3



9 785903 693573

Подписано в печать 01.10.2018 г. Формат 60x84¹/₁₆
Гарнитура Times New Roman. Объем 22,25 п.л. Печать офсетная.

Тираж 200 экз. Заказ 5635

Отпечатано в ООО "Горно-Алтайская типография"
649000, г. Горно-Алтайск, пр. Коммунистический, 35